A.S. BOGOMOLOV

ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

⟨ΕΛΛΑΔΑ ΚΑΙ ΡΩΜΗ⟩



Μετάφραση: Φ. Κ. Βώρος, Ph.D.

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΕΙΡΜΟΣ

ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

(ΕΛΛΑΔΑ ΚΑΙ ΡΩΜΗ)

«Η φιλοσοφία ως προϊόν ιστορικής εξέλιξης ανήκει στη σφαίρα του ανθρώπινου πολιτισμού και είναι δεμένη με τα διάφορα πεδία του. Έχει γεννηθεί από την αλληλεπίδραση των στοιχείων του πολιτισμού και από τις εσωτερικές αντιφάσεις τους και, με τη σειρά της, ασκεί αμοιβαία αλληλεπίδραση πάνω σ' αυτά».

«Σύμφωνα με τον Αναξίμανδρο, η γη αρχικά καλυπτόταν από νερό. Βαθμιαία το νερό εξατμίσθηκε και αυτό που παρέμεινε σε χαμηλές επιφάνειες πάνω στη γη, σχημάτισε τη θάλασσα».

«Αν ο θάνατος είναι το οριστικό τέλος της ανθρώπινης ύπαρξης, τότε η ώρα του θανάτου θα έπρεπε να είναι σωτηρία για τους κακούς. Επειδή, όμως, η ψυχή φαίνεται να είναι αθάνατη, δεν υπάρχει γι' αυτήν άλλη αποφυγή ή σωτηρία από τα δεινά, εκτός από το να αποκτήσει στον υπέρτατο βαθμό την αρετή και τη σοφία».

«Η παρουσίαση της λογικής από τον Αριστοτέλη είναι τόσο εξαντλητική και συλλογιστικά τόσο καλά δομημένη, ώστε ως προς το κύριο πεδίο της η σπουδή αυτή είχε παραμείνει πρακτικά αμετάβλητη ως τον δέκατο ένατο αιώνα. Σύμφωνα με τη γνώμη του Kant, "δεν έχει γίνει από τον καιρό του Αριστοτέλη ούτε ένα βήμα παραπέρα ως προς τη λογική και, κατά συνέπεια, το έργο αυτό, σύμφωνα με όλες τις ενδείξεις, είναι ένα κλειστό και ολοκληρωμένο σώμα σπουδής"».

Εικόνα του εξωφύλλου: Διδασκαλείο (τμήμα από αρχαίο αγγείο)

ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
(ΕΛΛΑΔΑ ΚΑΙ ΡΩΜΗ)

– Τίτλος της ελληνικής έκδοσης:
A. S. Bogomolov, *Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας*
– ΕΚΔΟΣΕΙΣ «ΕΙΡΜΟΣ». Πρώτη έκδοση, Αθήνα 1995
– Τίτλος του πρωτοτύπου: A. S. Bogomolov, *History of Ancient Philosophy*
– Μετάφραση: Φ. Κ. Βώρος
– Φιλολογική επιμέλεια: Άννα Πυλαρινού

© 1995, για την ελληνική γλώσσα:
Εκδόσεις «ΕΙΡΜΟΣ», Ευάγγ. Σιμάτος και Σια Ο.Ε.
Ηλέκτρας Αποστόλου 60, 141 22 Ν. Ηράκλειο
Τηλ.: 8642.894 - 2183.445-7.
ISBN 960-7063-26-0

A. S. BOGOMOLOV

ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

(ΕΛΛΑΔΑ ΚΑΙ ΡΩΜΗ)

Μετάφραση: Φ. Κ. Βώρος, Ph.D.

ΑΘΗΝΑ 1995

Επίκουρος προς Μενοικέα

Επίκουρος Μενοικεί χαίρειν.

«Μήτε νέος τις ων μελλέτω φιλοσοφείν, μήτε γέρων υπάρχων κοπιάτω φιλοσοφείν·· ούτε γαρ άωρος ουδείς εστίν ούτε πάρωρος προς το κατά ψυχήν υγιαίνον»

ΔΙΟΓΕΝΗΣ ΛΑΕΡΤΙΟΣ, *Βίοι και γνώμαι των εν φιλοσοφία ευδοκιμησάντων*, Χ 122.

ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΗ

Η φιλοσοφία θεωρείται από πολλούς μελετητές ότι είναι το πιο σημαντικό τμήμα της απαράμιλλης πολιτισμικής κληρονομιάς των Ελλήνων.[1] Όσοι επιχείρησαν να γράψουν μια Ιστορία της Φιλοσοφίας άρχισαν από την ελληνική φιλοσοφική παράδοση (Προσωκρατικούς, Σοφιστές, Σωκράτη ... Στωικούς, Επικούρειους ...) ως τους χρόνους του αυτοκράτορα Ιουστινιανού.[2] Ο Bertrand Russell, γράφοντας το βιβλίο του *A History of Western Philosophy*, αφιέρωσε τα τρία όγδοα της όλης συγγραφής (302 σελίδες από σύνολο 800), για να παρουσιάσει την ελληνική φιλοσοφία.

Και δικαιολογημένα οι νεότεροι και σύγχρονοι μελετητές της φιλοσοφίας τιμούν ιδιαίτερα την ελληνική φιλοσοφική κληρονομιά, για τούτους τους λόγους:

– Υπήρξε πηγαία, δημιουργική, ρωμαλέα, πρωτότυπη.

– Δημιούργησε σταδιακά όλους τους κλάδους του φιλοσοφικού στοχασμού που γνωρίζουμε ως σήμερα (Γνωσιολογία, Ηθική, Μεταφυσική, Αισθητική).[3]

---

1. Ενδεικτικά αλλά πολύ εύγλωττα όσα γράφει ο Bernard Williams στο κεφάλαιο «Οι Έλληνες και η Ιστορία της Φιλοσοφίας» στον συλλογικό τόμο *The Legacy of Greece* (edited by M. Finlay), Oxford University Press, 1992[3], σ. 203: The legacy of Greece to western philosophy is western philosophy...
2. Εκείνος με αυτοκρατορικό διάταγμα («Νεαρά» του 529 μ.Χ.) απαγόρευσε τη λειτουργία των Φιλοσοφικών Σχολών στην Αθήνα: «Μηδείς εν Αθήναις διδασκέτω φιλοσοφίαν...»! Η Ακαδημία του Πλάτωνα αριθμούσε τότε 916 χρόνια λειτουργίας! Αλλά ... άρχιζε ο αιώνας της πίστης...
3. Έχει γράψει ο Bernard Williams στη σελίδα που προσημειώσαμε (σημ.1): «Στη φιλοσοφία οι Έλληνες εγκαινίασαν σχεδόν όλους τους σημαντικούς τομείς φιλοσοφικού στοχασμού: μεταφυσική, λογική, φιλοσοφία της γλώσσας, θεωρία της γνώσης, ηθική, πολιτική φιλοσοφία και –σε μικρότερη έκταση– τη φιλοσοφία της τέχνης (αισθητική)...

– Γέννησε όλα σχεδόν τα φιλοσοφικά ρεύματα (απλοϊκό δογματισμό, εμπειρισμό, σκεπτικισμό, υλισμό-ιδεαλισμό κ.λπ.) που με διάφορες παραλλαγές εμφανίζονται σε όλους τους αιώνες από τότε ως σήμερα.

– Παραμέρισε χωρίς κοινωνικές επιφυλάξεις-ανασχέσεις τη μυθολογική ερμηνεία του κόσμου και συμπορεύτηκε με τον εκκολαπτόμενο τότε (6ο-3ο αι. π.Χ.) επιστημονικό λόγο.

– Εξελίχθηκε μέσα σε ιστορικές περιστάσεις που μας είναι γνωστές, και έτσι μπορούμε να σπουδάζουμε τη γένεση των ιδεών μέσα από τις συνθήκες ζωής των ανθρώπων, και μάλιστα χωρίς τις ποικίλες προκαταλήψεις και συμπάθειες-αντιπάθειες που άρχισαν να συσκοτίζουν τη σκέψη των ανθρώπων σε μεταγενέστερους καιρούς.[1]

Για τους λόγους αυτούς η σπουδή της ελληνικής φιλοσοφίας είναι πάντα επίκαιρη για την καλλιέργεια του στοχασμού και τη συγκρότηση βιοθεωρίας, γιατί, επιπλέον, οι αρχαίοι δεν αντιμετώπιζαν συνειδησιακούς περιορισμούς στον καιρό τους: ήταν αντικειμενικά ελεύθεροι (τουλάχιστον ως την ώρα του Πελοποννησιακού πολέμου, 431-404 π.Χ.), ζούσαν ελεύθεροι, πρόσφεραν δείγματα ελεύθερου στοχασμού για ελεύθερους ανθρώπους, όπως θα διαπιστώσουμε παρακάτω. Και οι πιο πολλοί εκφράστηκαν με απαράμιλλη σαφήνεια, ίσως συνάρτηση και αυτή της ελευθερίας της σκέψης, της αντικειμενικής ελευθερίας που γνωρίζουμε ότι είχαν οι στοχαστές (λ.χ. στην Αθήνα, ως τη στιγμή που έγινε δεκτό το ψήφισμα του Διοπείθη).

Πολλοί έχουν ασχοληθεί με την ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας· στην ελληνική βιβλιαγορά για πολλές δεκαετίες κυριάρχησαν τρία βιβλία:

E. Zeller-W.Nestle, *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας* (μετάφραση Χαρ. Θεοδωρίδη από τα γερμανικά).

1 Αρχαίος σχολιαστής παρατηρεί σε σχέση με τη γένεση των μαθηματικών (H. Diels-W.Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 11 A11): «Ωσπερ ουν παρά τοις Φοίνιξιν δια τας εμπορείας και τα συναλλάγματα την αρχήν έλαβεν η *των αριθμών ακριβής γνώσις*, ούτω δη και παρ' Αιγυπτίοις η γεωμετρία δια την ειρημένην αιτίαν (ανάγκες μέτρησης των αγρών ύστερα από πλημμύρες του Νείλου) εύρηται. *Θαλής* δε πρώτον εις Αίγυπτον ελθών μετήγαγεν εις την Ελλάδα την θεωρίαν ταύτην. » (που εξελίχθηκε ως το αξιωματικό αριστούργημα του Ευκλείδη).

Γιάνη Κορδάτου, *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας* (με προσπάθεια κοινωνιολογικής ερμηνείας της εξέλιξης των ιδεών).

Κων. Γεωργούλη, *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας* (περισσότερο φιλολογική παρουσίαση της φιλοσοφικής γραμματείας).

Οι αρετές του βιβλίου του A. S. Bogomolov, *History of Ancient Philosophy: Greece and Rome* (Progress Publishers, Moscow 1985), που οδήγησαν τον μεταφραστή και τον εκδότη (στην επιλογή του τον πρώτο, στην απόφασή του τον δεύτερο) για τούτη την ελληνική έκδοση, είναι οι ακόλουθες:

– Ο συγγραφέας επιχειρεί να ερμηνεύσει την κίνηση των ιδεών –τότε γένεση και διαμόρφωση των πρώτων φιλοσοφικών αναζητήσεων– μέσα από τις ιστορικές-κοινωνικές περιστάσεις.

– Είναι ιδιαίτερα αναλυτικός στην παρουσίαση και τεκμηρίωση του στοχασμού των Προσωκρατικών, εκείνων που άνοιξαν τον δρόμο για την υπέρβαση του μύθου και την επικράτηση του επιστημονικού λόγου.

– Το κυριότερο γνώρισμα-πλεονέκτημα της συγγραφής είναι ότι προφανώς βασίζεται στα αρχαία φιλοσοφικά κείμενα (ίσως μέσα από αγγλικές μεταφράσεις), παραπέμπει κατευθείαν σ' αυτά και συχνά τα αντιγράφει.

– Αυτό ακριβώς το γεγονός αξιοποίησε συνειδητά ο μεταφραστής, αναζήτησε τα πρωτότυπα κείμενα και παραθέτει σε υποσημειώσεις αποσπάσματα που τεκμηριώνουν την αφήγηση-παρουσίαση-ανάλυση του συγγραφέα. Η αναζήτηση και επιλογή των αποσπασμάτων αυτών υπήρξε κοπιώδης για λόγους πολλούς· οι παραπομπές ευτυχώς πολλές, σε εκδόσεις κειμένων διαφορετικές. Όμως το αποτέλεσμα μοναδικό για την ελληνική έκδοση, για τον Έλληνα αναγνώστη· για τις βασικές θέσεις των στοχαστών που έμμεσα κατά κάποιον τρόπο «ανθολογούνται»· ο αναγνώστης θα έχει κείμενα-πηγές, την πρώτη ορολογία που χρησιμοποιήθηκε και τη δυνατότητα να ελέγξει κατά πόσο ο συγγραφέας αυτής της *Ιστορίας της ελληνικής φιλοσοφίας* αποδίδει με ακρίβεια το περιεχόμενο των πρωτογενών πηγών. Από την άποψη αυτή τούτο το βιβλίο είναι νομίζω μοναδικό για τον Έλληνα αναγνώστη. Αξίζει να σημειώσουμε ότι τα αποσπάσματα πηγών που παραθέ-

τουμε στις υποσημειώσεις –τα πιο πολλά ως επιλογή του συγγραφέα, πολύ λίγα ως προσθήκη του μεταφραστή*– ξεπερνούν τα 500 και αποτελούν αποφθεγματική σύνοψη του αρχαίου φιλοσοφικού στοχασμού, έτσι όπως διατυπώθηκε ως πρωτογενής σύλληψη ιδεών.

Τα πολυάριθμα αυτά παραθέματα αποτέλεσαν ένα πρόβλημα γραφής, καθώς αντιπροσωπεύουν 1.000 και πλέον χρόνια ιστορίας της ελληνικής γλώσσας. Προτιμήσαμε την ακριβή αντιγραφή με απλούστευση ως προς τον τονισμό· διατηρήσαμε τον ιστορικό τονισμό μόνο στις περιπτώσεις όπου ο τόνος (και το πνεύμα) ολοκληρώνουν τη φυσιογνωμία της λέξης και βοηθούν στην ταύτισή της. Σε όλες τις άλλες περιπτώσεις δοκιμάσαμε το μονοτονικό. Ίσως η δοκιμή αυτή να δώσει σε άλλους αφετηρία για μια πιο συστηματική αντιμετώπιση του ζητήματος.

Φ. Κ. Βώρος
Ph. D. Φιλοσοφίας
Σύμβουλος του Παιδαγωγικού Ινστιτούτου

* Τα παραθέματα και οι σημειώσεις που προστέθηκαν από τον μεταφραστή, έχουν τεθεί μέσα σε αγκύλες.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος του μεταφραστή 9

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ: ΠΡΩΙΜΗ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: ΠΡΩΤΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΑΠΟΨΕΙΣ 19
1. Ιστορία της φιλοσοφίας: Το αντικείμενο και η μέθοδός της 19
2. Η γένεση της φιλοσοφίας: Το κοινωνικό υπόβαθρο 27
3. Προφιλοσοφικές μορφές συνείδησης και φιλοσοφίας 37

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2: ΙΩΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 57
4. Γενικά 57
5. Η σχολή της Μιλήτου 62
6. Ο Ηράκλειτος 83

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3: Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΣΤΙΣ ΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΑΠΟΙΚΙΕΣ ΤΗΣ ΙΤΑΛΙΑΣ ΚΑΙ ΣΙΚΕΛΙΑΣ 101
7. Ο Πυθαγόρας και οι Πυθαγόρειοι: Επιστήμη, Θρησκεία, Φιλοσοφία 101
8. Ο Ξενοφάνης από την Κολοφώνα 122
9. Η Ελεατική σχολή από τον Παρμενίδη ως τον Μέλισσο 130

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4: ΟΙ ΦΥΣΙΟΛΟΓΟΙ ΤΟΥ ΠΕΜΠΤΟΥ ΑΙΩΝΑ 151
10. Ο κοσμικός κύκλος του Εμπεδοκλή 152
11. Η γέννηση της φιλοσοφίας στην Αθήνα. Αναξαγόρας 163

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5: ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟΣ ΠΥΡΕΤΟΣ ΚΑΤΑ ΤΟ ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΙΣΟ ΤΟΥ ΠΕΜΠΤΟΥ ΑΙΩΝΑ ΟΙ ΣΟΦΙΣΤΕΣ, Ο ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΚΑΙ ΟΙ ΣΩΚΡΑΤΙΚΕΣ ΣΧΟΛΕΣ 181
12. Σοφιστική 181
13. Ο Σωκράτης 205
14. Σωκρατικές σχολές 215

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ: ΚΛΑΣΙΚΗ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ 235
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: Ο ΑΡΧΑΙΟΣ ΑΤΟΜΙΣΜΟΣ ΑΠΟ ΤΟΝ ΛΕΥΚΙΠΠΟ ΩΣ ΤΟΝ ΝΑΥΣΙΦΑΝΗ 241
1. Ιστορική παράδοση και πηγές 241
2. Οι ατομικοί φιλόσοφοι και η «Κοσμική τάξη» 245
3. Ντετερμινισμός: αναγκαιότητα και τύχη στη φιλοσοφία του Δημόκριτου 250
4. Η ψυχή και η θεωρία της γνώσης 255
5. Ο άνθρωπος, η κοινωνία, η ηθική και η θρησκεία 260
6. Οι οπαδοί του Δημόκριτου 269

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2: ΠΛΑΤΩΝ 275
7. Η ζωή και το έργο του 275
8. Από την κριτική της αισθητηριακής γνώσης προς τη θεωρία των ιδεών 282
9. Από τη θεωρία των ιδεών στην κοσμολογία 293
10. Η ψυχή, το ηθικό ιδεώδες, η πολιτεία 302
11. Κριτική της «απλοϊκής» θεωρίας των ιδεών και της αρχής περί του ενός 314
12. Η Πλατωνική σχολή: η αρχαία Ακαδημία 322

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3: ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ 329
13. Η ζωή και έργο του 329
14. Λογική και επιστημονική μέθοδος 336
15. Πρώτη φιλοσοφία. Η διδασκαλία περί των πρώτων αρχών και αιτιών του όντος και της γνώσης 346
16. Φυσική. Ο κόσμος, η ζωή και ο άνθρωπος 357
17. Κοινωνία. Ηθική και πολιτική 370
18. Η σχολή του Αριστοτέλη (Οι Περιπατητικοί) 381

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ: ΕΛΛΗΝΟΡΩΜΑΪΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ 399
1. Η Ελληνιστική εποχή και η φιλοσοφία της 399
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: Ο ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ ΚΑΙ Ο ΕΠΙΚΟΥΡΙΣΜΟΣ 411

2. Η κανονική και η φυσική του Επίκουρου 413
3. Από τη φυσική στην ηθική και τη θεολογία 423
4. Ο Επικουρισμός στους ρωμαϊκούς χρόνους 432

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2: ΣΤΩΙΚΙΣΜΟΣ 443
5. Η ιστορία του Στωικισμού 443
6. Η λογική των Στωικών και η θεωρία της γνώσης 448
7. Η φυσική φιλοσοφία του Στωικισμού 455
8. Η ηθική θεωρία των Στωικών 463
9. Ο ρωμαϊκός Στωικισμός 469

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3: ΣΚΕΠΤΙΚΙΣΜΟΣ 485
10. Ο πρώιμος Πυρρωνισμός και ο «ακαδημεικός» Σκεπτικισμός 485
11. Ο ύστερος Πυρρωνισμός 497

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4: Η ΠΑΡΑΚΜΗ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ 507
12. Από τον φιλοσοφικό Εκλεκτικισμό προς τον φιλοσοφικό θρησκευτικό συγκρητισμό 507
13. Ο Ιουδαϊσμός και η ελληνική φιλοσοφία. Ο Φίλων από την Αλεξάνδρεια 520
14. Νεοπλατωνισμός: Αλεξανδρινή – Ρωμαϊκή σχολή 527
15. Η Συριακή και η Αθηναϊκή Σχολή του Νεοπλατωνισμού 545

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

ΠΡΩΙΜΗ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1ο

ΠΡΩΤΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΑΠΟΨΕΙΣ

1. Ιστορία της φιλοσοφίας: Το αντικείμενο και η μέθοδός της

Το αντικείμενο της ιστορίας της φιλοσοφίας είναι η φιλοσοφία στην ιστορική της εξέλιξη. Η αρχαία φιλοσοφία πραγματοποίησε μια μακριά και δύσκολη πορεία, από τους «φυσιολόγους» ή από μια θεωρία για τη φύση, με την ειδική σημασία της λέξης, έως ένα σύστημα θεωρητικών επιστημών, όπου περιλαμβάνονταν, μαζί με τη φυσική, επίσης και η λογική και η ηθική. Η συγκεκριμένη ανάλυση δείχνει ότι η δομή της φιλοσοφικής γνώσης στα επιμέρους συστήματα ήταν ακόμη πιο σύνθετη. Θα προσπαθήσουμε, λοιπόν, να δώσουμε ένα γενικό και αφηρημένο ορισμό της φιλοσοφίας, που θα μπορέσει να κάνει την εικόνα αυτής της επιστήμης περισσότερο ακριβή και περισσότερο εξειδικευμένη και έτσι θα μας βοηθήσει να αναλύσουμε το υλικό που πρόκειται να σπουδάσουμε.

Η φιλοσοφία ως προϊόν ιστορικής εξέλιξης ανήκει στη σφαίρα του ανθρώπινου πολιτισμού και είναι στενά δεμένη με τα διάφορα πεδία του. Έχει γεννηθεί από την αλληλεπίδραση των στοιχείων του πολιτισμού και από τις εσωτερικές αντιφάσεις τους και, με τη σειρά της, ασκεί αμοιβαία αλληλεπίδραση πάνω σ' αυτά. Με τον όρο πολιτισμός εννοούμε το δυναμικό σύνολο των αποτελεσμάτων της ανθρώπινης

δραστηριότητας, που απέβλεπε πάντα στην κυριαρχία του ανθρώπου επί του κόσμου και εκφραζόταν με διαφορετικές μορφές, από την υλική παραγωγή ως την καλλιτεχνική δημιουργία. Σύμφωνα με την υλιστική φιλοσοφία, η υλική παραγωγή είναι η πρωταρχική μορφή της ανθρώπινης δραστηριότητας, εφόσον όλες οι άλλες μορφές, μαζί και η καλλιτεχνική και η θρησκευτική και η θεωρητική (επιστημονική), επηρεάζονται από την πρώτη. Αυτό δε σημαίνει, βέβαια, ότι αυτές οι πνευματικές δραστηριότητες απλά και μόνο αντανακλούν την υλική και πρακτική δραστηριότητα του ανθρώπου. Πηγάζουν από την πρακτική, αυτές καθαυτές γίνονται μέρος της αντικειμενικής πραγματικότητας, ασκούν μια πολυδύναμη επίδραση σε όλες τις όψεις της κοινωνικής ζωής και τείνουν άλλοτε να εμποδίσουν και άλλοτε να προωθήσουν την πρόοδο της κοινωνικής ζωής· έτσι, αναμειγνύονται σε ένα ενιαίο και μοναδικό ρεύμα πολιτισμικής ανάπτυξης, όπου συνυπάρχουν και αλληλεπιδρούν όλες οι ανθρώπινες δραστηριότητες.

Ο Μαρξ έκανε διάκριση ανάμεσα στην υλική-πρακτική (παραγωγική) και πρακτική-διανοητική (καλλιτεχνική και θρησκευτική) προσοικείωση (Aneignung) του κόσμου από τη μια πλευρά και την καθαρά θεωρητική κατανόησή του από την άλλη. Το αντικείμενο της θεωρητικής κατανόησης του κόσμου, της θεωρητικής στάσης απέναντι στον κόσμο, «παραμένει έξω από τη διάνοια και είναι ανεξάρτητο από τη διάνοια», ενώ πρέπει «πάντα να αντιμετωπίζεται ... ως προϋπόθεση για την κατανόηση». Το υποκείμενο της θεωρητικής τοποθέτησης απέναντι στον κόσμο είναι ουσιαστικά το άτομο που γνωρίζει αυτόν τον κόσμο, «τον κόσμο που κατανοείται και που είναι ο μόνος πραγματικός κόσμος».[1] Η φιλοσοφία γεννήθηκε ως η πρώτη ιστορική μορφή θεωρητικής κατανόησης του κόσμου, μέσα στο πλαίσιο του οποίου η ανθρώπινη σκέψη προσοικειώθηκε τον αντικειμενικό κόσμο και τον αναπαρήγαγε ως κάτι «διανοητικά συγκεκριμένο» με τη μορφή της έννοιας, της σκέψης και της γλωσσικής έκφρασης.

Η διαφορά ανάμεσα στη θεωρητική και στην πρακτική στάση απέ-

1. Karl Marx, *A contribution to the critique of political economy*, Progress Publishers, Moscow 1977, σσ. 206-207.

ναντι στον κόσμο είναι σχετική. Γεννιέται μέσα στη διαδικασία της κοινωνικής εξέλιξης και διαμορφώνεται μέσα στην ίδια διαδικασία, όταν η φιλοσοφία που αρχικά είναι θεωρητική, μετατρέπεται σε σημαντικό πνευματικό εργαλείο για τη μεταμόρφωση του κόσμου, για τη βελτίωσή του. «Οι φιλόσοφοι έχουν ως τώρα ερμηνεύσει τον κόσμο με διαφορετικούς τρόπους, το πρόβλημα είναι να τον μεταβάλουμε αυτόν τον κόσμο», έγραψε ο Μαρξ στην ενδέκατη «θέση» για τον Feuerbach.[1] Η φιλοσοφία, παραδοσιακά ταυτισμένη με τη θεωρητική θέαση του κόσμου και εκφράζοντας μια κοσμοθεωρία, πάντα υπήρξε δυνητικά ένα εργαλείο για την πρακτική μεταμόρφωση της κοινωνίας και του ανθρώπου. Αυτή μόνη, λόγω της διανοητικής λειτουργίας της, είναι πολύ φυσικό να εκφράζει την αντίληψη του ανθρώπου για τον κόσμο, την αντίληψή του για τη θέση του μέσα στον κόσμο και την αντίληψή του για τον εαυτό του. Όταν ισχυρίζεται ότι μιλάει για λογαριασμό της ανθρωπότητας, ο φιλόσοφος στην πραγματικότητα εκφράζει τον πολιτισμό της εποχής του, του λαού του, της κοινωνικής τάξης του. Η κοσμοθεωρία που εκθέτει, περιλαμβάνει κατ' ανάγκη όχι μόνο γνωστική αλλά και αξιολογική, και κατά συνέπεια ιδεολογική τοποθέτηση απέναντι στην πραγματικότητα, με τη μορφή κοινωνικών, πολιτικών, αισθητικών και ηθικών συμπαθειών ή αντιπαθειών. Ο φιλόσοφος επιδοκιμάζει ή αποδοκιμάζει, δικαιολογεί ή επικρίνει, αλλά πάντα από τη θέση του λόγου, της θεωρητικής σκέψης. Η ιστορία της φιλοσοφίας δεν είναι η γη που παράγει άνθη σοφίας, είναι μάλλον πεδίο μάχης, όπου διαφορετικές τάσεις και σχολές διασταυρώνουν τις θεωρητικές αρχές τους. Όντας μια κοσμοθεωρία, η φιλοσοφία δε βλέπει το υποκείμενό της, δηλαδή τον φυσικό και κοινωνικό κόσμο του ανθρώπου, με όρους ποσοτικούς. Ακόμη και αν δεν είναι η φιλοσοφία ατέρμονη προσπάθεια, όμως είναι πολύ πλατιά, ώστε η σκέψη δεν μπορεί να αγκαλιάσει όλη την πραγματικότητα και να δώσει λόγο για όλες τις μορφές της και τις ποιότητες. Κατά συνέπεια, η φιλοσοφία έχει ένα μόνο δρόμο να ακολουθήσει, να προσπαθήσει να κατανοήσει αυτόν τον κόσμο όχι μέ-

1 Karl Marx, «Theses on Feuerbach», στο έργο. Karl Marx-Frederick Engels, *Collected Works*, τ. 5 (1976), σ. 5.

σα στη διαφορότητα των φαινομένων του, αλλά στην ενότητα της ουσίας του, να κατανοήσει τις αρχές που τον διέπουν.

Για τη θεωρητική σκέψη αυτό το καθήκον παρουσιάζεται με τη μορφή μιας κρίσιμης επιλογής: να αναγνωρίσουμε τον κόσμο του ανθρώπου ως αντανάκλαση κάποιας αντικειμενικής πραγματικότητας που υπάρχει έξω και ανεξάρτητα από τη συνείδηση του ανθρώπου, ή να ταυτίσουμε τον κόσμο με τις υπάρχουσες ήδη ιδέες που έχουν σχηματιστεί από την ίδια τη θεωρητική σκέψη. Για να θέσουμε το ίδιο ζήτημα με έναν άλλο τρόπο, κάθε στοχαστής βρίσκεται αντιμέτωπος με το μεγάλο βασικό πρόβλημα της φιλοσοφίας, δηλαδή τη σχέση της σκέψης και της πραγματικότητας, το πρόβλημα της προτεραιότητας της ύλης ή του πνεύματος.

Αυτό το ερώτημα που προσέλαβε διάφορες μορφές και απόκτησε ακόμη μεγαλύτερη σημασία στην ιστορία της φιλοσοφίας, οριοθέτησε τον διαχωρισμό ανάμεσα στον *υλισμό* και τον *ιδεαλισμό*. «Οι απαντήσεις που έδωσαν οι φιλόσοφοι στο ερώτημα αυτό», έγραψε ο Ένγκελς, «ταξινομούνται σε δύο μεγάλα στρατόπεδα. Εκείνες τις απαντήσεις που καταφάσκουν την προτεραιότητα του πνεύματος σε σχέση με τη φυσική πραγματικότητα ... και που αποτελούν το στρατόπεδο του ιδεαλισμού, και τις άλλες απαντήσεις που έδωσαν προτεραιότητα στη φύση και εντάσσονται στις ποικίλες σχολές του υλισμού».[1] Και είναι μόνο η λύση της υλιστικής φιλοσοφίας στο βασικό ερώτημα της φιλοσοφίας, που συμφωνεί με τη φύση της θεωρητικής γνώσης, ότι το υποκείμενο αντιδιαστέλλεται προς τον κόσμο και αναπαράγει τον κόσμο με ένα σύστημα εννοιών ως κάτι ανεξάρτητο από τη συνείδηση του υποκειμένου και από τη διαδικασία της γνώσης.

Όμως το αδύνατο σημείο, η αχίλλεια πτέρνα του υλισμού υπήρξε πάντα, ως την εξέλιξή του στην ανώτατη διαλεκτική μορφή του, το πρόβλημα της αρχής, της γένεσης της θεωρητικής συνείδησης και, για τον λόγο αυτό, της συνείδησης γενικά. Ο ιδεαλισμός είναι αλήθεια ότι έχει αποποιηθεί το πρόβλημα αυτό ως ανύπαρκτο. Από τη σκοπιά του,

1. Frederick Engels, «Ludwig Feuerbach and the end of classical german philosophy», στο τρίτομο έργο: Karl Marx and Frederick Engels, *Selected Works*, τ. 3, Progress Publishers, Moscow 1976, σ. 346.

ο κόσμος των εννοιών που παράγονται από τον νου είναι ο μόνος πραγματικός κόσμος που δημιουργήθηκε από το Αντικειμενικό Πνεύμα (από το Απόλυτο Πνεύμα, από τον Θεό, από τον Δημιουργό, κ.λπ.), κόσμος προγενέστερος οποιουδήποτε φυσικού αντικειμένου.

Αυτή η προσέγγιση συσχετίζει τον φιλοσοφικό ιδεαλισμό με τη θρησκεία και εξηγεί τις κοινές επιστημολογικές ρίζες τους και τις παραπλήσιες κοινωνικές και ιδεολογικές λειτουργίες τους.

Όταν, λοιπόν, ο ιδεαλιστής αποδέχεται την προτεραιότητα της σκέψης και του απόλυτου λόγου, οφείλει να εξηγήσει την αρχή του υλικού κόσμου και να ερμηνεύσει γιατί ο λόγος, το πνεύμα, δημιούργησε τη φύση, δηλαδή κάτι κατώτερο και λιγότερο λογικό από αυτόν. Ο ιδεαλιστής έχει εδώ μόνο ένα δρόμο ανοιχτό γι' αυτόν, να μεταθέσει το πρόβλημα στο επίπεδο των ανθρώπινων σχέσεων και να υποστηρίξει ότι η δημιουργία είναι μια πράξη της ανθρώπινης δραστηριότητας που, απομακρυσμένη ή αποκομμένη από την παγκόσμια αλυσίδα των αιτιακών σχέσεων, αρχίζει με τη σκέψη και οδηγεί προς την πράξη και το αποτέλεσμά της. Η ουσία του ιδεαλισμού είναι λοιπόν *ο* ανθρωπομορφισμός, προσγραφή ανθρώπινων χαρακτηριστικών σε όλα όσα υπάρχουν.

Η ιστορία της φιλοσοφίας περιστρέφεται πάντα γύρω από τη μάχη ανάμεσα στον υλισμό και τον ιδεαλισμό, μάχη που μαίνεται όχι μόνο ανάμεσα αλλά και μέσα στους ίδιους τους ανταγωνιστικούς δρόμους. Όμως, αυτή η μάχη χωρίς συμβιβασμούς είναι μια διαδικασία πολύ δημιουργική που αποτελεί την κινητήρια δύναμη της προόδου στη φιλοσοφία και εξηγεί την ιδιαιτερότητα της ιστορικο-φιλοσοφικής έρευνας και έκφρασης-έκθεσης.

Η σπουδή της ιστορίας της φιλοσοφίας καλεί για έναν αρμονικό συνδυασμό της ιστορικής έρευνας που έχει σκοπό να αναπαράγει, όπου είναι δυνατό, την πραγματική εξέλιξη της σκέψης, σε όλο της τον πλούτο και την πολυμορφία της, με λογική έρευνα που έχει σκοπό να αποκαλύψει τους νόμους της. Η ιστορική έρευνα της φιλοσοφίας είναι αναγκαία, για να μη σχηματοποιείται η ιστορία με την παρουσίαση των διαδοχικών φιλοσοφικών συστημάτων ως ατελών εκφράσεων ενός μοναδικού και απόλυτα σωστού συστήματος που υποτίθεται πως

είναι το κοινό ιδανικό όλων· η λογική έρευνα προκύπτει από την ίδια τη φύση της ιστορικο-φιλοσοφικής μελέτης. Πραγματικά, ο περιορισμός της ιστορικο-φιλοσοφικής διαδικασίας σε μια λογική θα στερούσε τη φιλοσοφική σκέψη από τις ιστορικά καθορισμένες ιδιαίτερες αναζητήσεις, αντιδικίες, προστριβές, λάθη, καθώς και από τα επιτεύγματά της, που αυτά μόνα τους την κάνουν μοναδική και αποτελούν τις εξωτερικές τυχαίες προϋποθέσεις για την εσωτερική αναγκαιότητα του νόμου. Αντίθετα, η παράλειψη να δούμε τη διαδικασία της ιστορίας της φιλοσοφίας κάτω από το φως μιας μοναδικής φιλοσοφικής ερμηνείας θα περιόριζε την έρευνα αυτή σε συσσώρευση μόνο άσχετων εννοιών και θεωριών. Πραγματικά, η ιστορία της φιλοσοφίας είναι η μόνη φιλοσοφική πορεία που σπουδάζει όλα τα φιλοσοφικά προβλήματα, όσα έχουν ποτέ διατυπωθεί, και δεν μπορεί να αναλάβει την εξέταση αυτών των προβλημάτων πάνω σε καθαρά εμπειρική βάση χωρίς μια κάποια οδηγητική αρχή που να προκύπτει από την ίδια την ιστορία της φιλοσοφίας.

Υπάρχει όμως και μια άλλη άποψη για την ιστορικότητα της φιλοσοφίας ως μορφής της διανοητικής καλλιέργειας και ως έκφρασης της θεωρητικής ικανότητας του ανθρώπου να κατανοήσει και να ερμηνεύσει τον κόσμο του: το ίδιο το υποκείμενο της φιλοσοφίας, οι άνθρωποι και η κοινωνία, επίσης βρίσκονται σε μια σταθερή μεταβολή. Οι μαρξιστές ιστορικοί συνήθως ορίζουν πέντε βασικές φάσεις στην εξέλιξη της κοινωνίας, που ονομάζονται κοινωνικο-οικονομικοί σχηματισμοί: πρωτόγονη κοινωνία, δουλοκτητική κοινωνία, δουλοπαροικιακή οργάνωση της κοινωνίας, κεφαλαιοκρατική οργάνωση της κοινωνίας και κομμουνιστική κοινωνία. Καθένας από αυτούς τους κοινωνικο-οικονομικούς σχηματισμούς αναπτύσσει τη δική του κοσμοθεωρία που αντανακλά, σε τελευταία ανάλυση, τον άνθρωπο ως κοινωνικό ον και ως κοινωνική συνείδηση της εποχής του. Η κοσμοθεωρία του πρωτόγονου ανθρώπου εκφραζόταν κατά κύριο λόγο μέσα από τη μυθολογία· η φιλοσοφία αναπτύσσεται αργότερα στη δουλοκτητική κοινωνία.

Η μεθοδολογία της ιστορικο-φιλοσοφικής έρευνας, παίρνοντας υπόψη την ανάπτυξη της φιλοσοφίας και της διανοητικής καλλιέργειας γενικά, προκύπτει από μια διπλή εξάρτηση της φιλοσοφίας από την

κοινωνία· συγκεκριμένα, η εξάρτηση αυτή είναι ορατή στο επίπεδο της κοινωνικής εξέλιξης που κάνει τη φιλοσοφία, σύμφωνα με τον Χέγκελ, να είναι μια εποχή όπως συλλαμβάνεται από τη σκέψη· η εξάρτηση αυτή είναι επίσης ορατή στο επίπεδο της αυτοσυνειδησίας αυτής της εποχής, δηλαδή στο επίπεδο της γνώσης που έχει κάθε εποχή για τον κόσμο και για τον εαυτό της. Αυτός ο διπλός καθορισμός της φιλοσοφίας απαιτεί μια ταυτόχρονη ανάλυση της κοινωνικής (ταξικής) και επιστημολογικής θεμελίωσής της.

Η μεθοδολογία της ιστορίας της φιλοσοφίας, βασισμένη στην υλιστική διαλεκτική, απαιτεί τούτο: η φιλοσοφία ως υπέρτατη έκφραση διανοητικής καλλιέργειας και ο θεωρητικός της πυρήνας να αντιμετωπίζονται πρώτα ως παράγωγο της όλης πνευματικής εξέλιξης μιας κοινωνίας, ύστερα ως ενότητα των εσωτερικών αντιθέσεων (των αντίθετων απόψεων) που συνιστούν την κινητήρια δύναμη της εξέλιξης και, τέλος, ως δημιουργική διαδικασία των ποιοτικών μεταβολών που περιλαμβάνουν την άρνηση και την άρνηση της άρνησης. Από πλευράς μεθοδολογίας αυτή η προσέγγιση μας προσκαλεί, πρώτο, για ιστορική έρευνα της φιλοσοφίας, δηλαδή διερεύνηση κάθε φιλοσοφικού συστήματος σε σχέση με τις συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες της γένεσης και της ύπαρξής του ως μοναδικού φαινομένου που αποτελεί ταυτόχρονα και έναν κρίκο μέσα στη γενική αλυσίδα των σχέσεων αιτίου και αποτελέσματος· δεύτερο, μας καλεί για μία ιδεολογική αντίληψη της φιλοσοφίας, που απαιτεί από τον ιστορικό της φιλοσοφίας να υιοθετεί μια ευδιάκριτη κοινωνική και φιλοσοφική θέση, όταν αξιολογεί οποιοδήποτε φαινόμενο που ερευνά, υπό το φως της πάλης ανάμεσα στην υλιστική και την ιδεαλιστική αντίληψη.

Η ιστορία της φιλοσοφίας στην αρχαία Ελλάδα και την αρχαία Ρώμη, που σκιαγραφείται με συντομία σε τούτο το βιβλίο, καλύπτει την περίοδο από το τέλος του έβδομου αιώνα π.Χ. ως τις αρχές (πρώτο τρίτο) του έκτου αιώνα μ.Χ., ως τις μέρες δηλαδή του Ιουστινιανού. Προχωρώντας απ' αυτή την ιστορική διαίρεση της δουλοκτητικής κοινωνίας που είναι η κοινωνικοοικονομική βάση της αρχαίας φιλοσοφίας, διακρίνουμε στην εξέλιξή της τρεις κύριες περιόδους: πρώιμη ελληνική φιλοσοφία (7ος-5ος αι. π.Χ.), κλασική ελληνική φιλοσοφία

(4ος αι. π.Χ.) και ελληνορωμαϊκή φιλοσοφία. Αυτό το σχήμα ξεκινά κατά κάποιον τρόπο από τη γενικά αποδεκτή ταξινόμηση, όπου η φιλοσοφία της αρχαιότητας αντιμετωπίζεται και μελετάται κάτω από τους ακόλουθους τρεις τίτλους: «Προσωκρατική φιλοσοφία», «Πλάτων και Αριστοτέλης», «Μετα-αριστοτελική φιλοσοφία» και «Ελληνιστική φιλοσοφία». Σε αντίθεση προς την παραδοσιακή αυτή άποψη, εμείς κλίνουμε προς τη σκέψη ότι ο Σωκράτης δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι σηματοδοτεί το τέλος της παιδικής ηλικίας και την αρχή της ωριμότητας της φιλοσοφίας της αρχαίας Ελλάδας, καθότι η σκέψη του εμπίπτει μέσα στα πλαίσια της πρώιμης περιόδου και δεν ήταν παρά ένα σκαλοπάτι προς την ωριμότητά της. Εξάλλου ο Δημόκριτος που γενικά τοποθετείται στην κατηγορία των Προσωκρατικών, ήταν εκείνος που δημιούργησε ένα πλήρες και με εσωτερική συνοχή σύστημα, το σύστημα της ατομικής υλιστικής φιλοσοφίας, ένα σύστημα κλασικό που μπορεί κάλλιστα να συγκριθεί – με κριτήρια ωριμότητας και πληρότητας– προς τα συστήματα του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Χρονολογικά, επίσης, η ζωή του Σωκράτη εμπίπτει ολόκληρη μέσα στον πέμπτο αιώνα, ενώ του Δημόκριτου η δραστηριότητα εκτείνεται πολύ πέρα από εκείνο το όριο. Τελικά, ο ίδιος ο τίτλος «Προσωκρατικοί», διατυπωμένος τον δέκατο ένατο αιώνα, υποδηλώνει κάτι το μεταβατικό, το βοηθητικό, το μη σημαντικό στην ιστορία της φιλοσοφίας, οδηγώντας έτσι διάφορους συγγραφείς να εξετάζουν ακροθιγώς αυτή τη σημαντική για την εξέλιξη των ιδεών περίοδο, όταν έγραφαν εγχειρίδια Ιστορίας της φιλοσοφίας.

Πρέπει να σημειωθεί επίσης ότι η ελληνορωμαϊκή περίοδος, η μακρότερη από τις τρεις περιόδους της αρχαίας φιλοσοφίας, συχνά υποτιμάται και αντιμετωπίζεται ως «παρακμή» της αρχαίας φιλοσοφικής σκέψης. Αντίθετα, ο Μαρξ έγραψε στη διατριβή του για την απόκτηση διδακτορικού διπλώματος: «Μου φαίνεται ότι αν και τα προηγούμενα συστήματα είναι πιο σημαντικά και ενδιαφέροντα για το περιεχόμενό τους, τα μετα-αριστοτελικά, και ιδιαίτερα εκείνα του κύκλου των Επικουρείων και των Στωικών και της σχολής των Σκεπτικών, είναι περισσότερο σημαντικά και περισσότερο ενδιαφέροντα για τον βιωματικό χαρακτήρα της ελληνικής φιλοσοφίας. Γιατί ακριβώς αυτή η υπο-

κειμενική μορφή, ο πνευματικός φορέας των φιλοσοφικών συστημάτων, είναι που ως σήμερα έχει σχεδόν εξ ολοκλήρου αγνοηθεί (με αντίστοιχη εύνοια προς τα μεταφυσικά χαρακτηριστικά της ελληνικής φιλοσοφίας).[1]

2. Η γένεση της φιλοσοφίας: Το κοινωνικό υπόβαθρο

Τα πρώτα βήματα της φιλοσοφίας στην Αρχαία Ελλάδα θέτουν αρκετά σύνθετα επιστημονικά προβλήματα που προκαλούν αντιδικία ανάμεσα στους ερμηνευτές, από τότε ως σήμερα. Η συνθετότητα των προβλημάτων αυτών μπορεί να ανιχνευθεί σε τρεις κύριους λόγους. Πρώτο, φαίνεται αδύνατο να προσδιορίσουμε τον ακριβή χρόνο της γένεσης της φιλοσοφίας, μολονότι αυτή προκάλεσε ριζική μεταβολή στην ιστορία της σκέψης και αποτέλεσε πραγματική πνευματική επανάσταση. Οι πρώιμες φιλοσοφικές διδασκαλίες δεν είναι εύκολο να διακριθούν από τα μη φιλοσοφικά προϊόντα της ανθρώπινης διάνοιας, τα μυθολογικά, θρησκευτικά, καλλιτεχνικά, επιστημονικά στοιχεία, όπου περιέχονται και στοιχεία κοσμοθεωρίας. Βλέποντας την προφανή συνέχειά τους οι ερευνητές συχνά έχουν την τάση να αρνούνται οποιεσδήποτε διαχωριστικές γραμμές ανάμεσά τους. Το δεύτερο πρόβλημα είναι ότι το όλο ζήτημα περιπλέκεται με την πλήρη σχεδόν απώλεια των έργων των πρώτων φιλοσόφων. Τα σωζόμενα αποσπάσματα, θραύσματα από τα αρχικά έργα, γίνονται αφετηρία για ατέλειωτες αντιδικίες, όσον αφορά στην ερμηνεία τους και την αξιολόγησή τους, φιλοσοφική ή άλλη. Και το τρίτο πρόβλημα είναι οι διαφορετικές θέσεις που παίρνουν οι ιστορικοί της φιλοσοφίας και που εν μέρει ευθύνονται για τη διαφορετική κατανόηση του αντικειμένου της φιλοσοφίας.

Τα πρώτα κοσμοθεωρητικά συστήματα που μπορούν να ονομαστούν φιλοσοφικά, γεννήθηκαν σχεδόν ταυτόχρονα σε τρία διαφορετι-

1. Karl Marx, «Difference between the democritean and epicurean philosophy of nature», στο έργο: Karl Marx-Frederick Engels, *Collected Works*, τ. 1, σ. 36.

κά κέντρα του κόσμου· στην Αρχαία Ελλάδα προς το τέλος του έβδομου και τις αρχές του έκτου αιώνα π.Χ., στην Ινδία κατά τον έκτο αιώνα π.Χ. και στην Κίνα κατά τον έκτο και τον πέμπτο αιώνα π.Χ.[1] Αυτή η χρονολογική σύμπτωση, μολονότι αξιοπαρατήρητη, υποχωρεί σε δεύτερο επίπεδο, αν συγκριθεί με την «κοινωνική ομοιότητα» σ' αυτούς τους γεωγραφικούς χώρους, απ' όπου ξεκίνησε η φιλοσοφία. Γιατί τόσο στη Δύση, όσο και στην Ανατολή, οι κοινωνίες εκείνης της εποχής περνούσαν από την πρώτη δουλοκτητική φάση που χαρακτηρίζεται από την παρουσία ισχυρών κοινωνικών και οικονομικών επιβιώσεων του αρχαίου οργανισμού των γενών και διαχέεται από την ιδεολογία τους, σε μια αναπτυγμένη μορφή δουλοκτητικής κοινωνίας. Επρόκειτο για μια μετάβαση από το πατριαρχικό σύστημα της δουλοκτησίας, που εξασφάλιζε στους δουλοκτήτες τα μέσα απλής συντήρησης, προς ένα σύστημα βασισμένο στην παραγωγή υπεραξίας. Ολόκληρο το κοινωνικό οικοδόμημα περνούσε μια φάση ριζικής μεταμόρφωσης: οι πόλεις μεταβάλλονταν ραγδαία σε κέντρα οικονομικής και πολιτικής δραστηριότητας, το εμπόριο άνθιζε και το μεταλλικό νόμισμα που γεννήθηκε για τις ανάγκες του εμπορίου, επιδρούσε δυναμικά στην περαιτέρω εξάπλωσή του· η ιδιωτική περιουσία σε γη και η υποθήκη επί κτημάτων γινόταν χαρακτηριστικό στοιχείο της αρχαίας κοινωνίας. Όλες αυτές οι μεταβολές ευνοούσαν την εξάπλωση της δουλείας και όξυναν την πάλη ανάμεσα στη γαιοκτητική αριστοκρατία και τους πολεμικούς ηγέτες από τη μια πλευρά, και τον ελεύθερο πληθυσμό των πόλεων από την άλλη. Η θεμελιώδης όμως αντίθεση που βρισκόταν πίσω από όλες τις κοινωνικές εξελίξεις, ήταν ο ταξικός ανταγωνισμός, η κοινωνική σύγκρουση ανάμεσα στους δουλοκτήτες και τους δούλους.

Αυτό ήταν το κοινωνικό υπόβαθρο της γένεσης της φιλοσοφίας, μιας μακροχρόνιας και περίπλοκης διαδικασίας που εκτείνεται από

1. Ο επιφανής Ινδός μελετητής S. Radhakrishnan χρονολογεί την πρώτη εμφάνιση και εξέλιξη της ινδικής φιλοσοφίας στην περίοδο 600 π.Χ.-200 μ.Χ. Ο Κομφούκιος που γενικά αναγνωρίζεται ως θεμελιωτής της κινεζικής φιλοσοφίας, έζησε από το 551 έως το 479 π.Χ. (Βλέπε: S. Radhakrishnan, *Indian philosophy*, τ. V, George Allen and Unwin Ltd., London 1948, σ. 57).

τον έκτο έως τον πέμπτο αιώνα π.Χ. στην Ελλάδα, τον έκτο έως τον τρίτο αιώνα π.Χ. στην Ινδία και την Κίνα (συμπτωματικά, οι πηγές βεβαιώνουν πολύ παρόμοια κοινωνική και ιδεολογική κατάσταση στο Μεξικό, ακριβώς στις παραμονές της ισπανικής κατάκτησης). Όλα αυτά τα γεγονότα ενισχύουν την άποψη, αντίθετα προς την τρέχουσα αντίληψη, σχετικά με την ισχυρή επιρροή που υποτίθεται ότι άσκησε η ελληνική φιλοσοφία στην ινδική ή και την κινεζική ή, αντίθετα, οι φιλοσοφίες της Ανατολής πάνω στην ελληνική φιλοσοφία. Τέτοιες απόψεις, βασισμένες πάνω σε προφανείς ομοιότητες ανάμεσα στις λεγόμενες δυτικές και ανατολικές φιλοσοφικές διδασκαλίες, έχουν κυκλοφορήσει πριν από πολύ καιρό σε ιστορικοφιλοσοφικές μελέτες, από τους υπέρμαχους της λεγόμενης ευρωκεντρικής ή της ασιατοκεντρικής προέλευσης της φιλοσοφίας. Η αλήθεια είναι ότι πραγματικές επαφές ανάμεσα στην Ελλάδα και την Ινδία άρχισαν σε πολύ υστερότερους χρόνους, τους Ελληνιστικούς, όπως βεβαιώνεται αυτό από το βουδικό Milinda Panha (Ερωτήματα του Milinda), ένα φιλοσοφικό μνημείο που αφηγείται συζήτηση ανάμεσα στον ιερέα Nagasena και τον Έλληνα βασιλιά Μένανδρο (Milinda) που τότε βασίλευε σε μια από τις περιοχές της βορειοδυτικής Ιταλίας, περί το 125-95 π.Χ.

Αντιδικίες γύρω από την επίδραση της διδασκαλίας λαών της Μέσης Ανατολής πάνω στην πρώιμη ελληνική φιλοσοφία επικρατούσαν για πολλούς αιώνες. Κατά την Ελληνιστική περίοδο ήταν κοινή πίστη ότι οι Έλληνες είχαν δανειστεί τη φιλοσοφία τους είτε από τους Αιγύπτιους είτε από τους Εβραίους. Η άποψη αυτή μπορεί να ανιχνευθεί στους αλεξανδρινούς επιστήμονες που είχαν αναπτύξει μια συγκριτική μελέτη του ελληνικού και του αιγυπτιακού πολιτισμού, όπως επίσης συγκριτική ερμηνεία των αρχαίων αιγυπτιακών μύθων και της εβραϊκής Παλαιάς Διαθήκης. Ο Νουμήνιος (κατά τον δεύτερο αιώνα μ.Χ.) επέμενε ότι ο Πυθαγόρας και ο Πλάτων είχαν πάρα πολλά δανειστεί από τους Βραχμάνες, τους μάγους, τους Αιγύπτιους και τους Εβραίους, και ονόμαζε τον Πλάτωνα «Μωυσή που μιλούσε την αττική γλώσσα». Παρόμοιες αντιλήψεις, αν και σε χαμηλότερους τόνους, είναι συνήθεις και στις μέρες μας. Ιδιαίτερη έμφαση έχει δοθεί στην περσική μυθολογία («το δώρο των μάγων»), όπως, λόγου χάρη, από τον

Βρετανό φιλόσοφο και ιστορικό της φιλοσοφίας M. West που έχει αφιερώσει ένα ειδικό έργο σ' αυτό ακριβώς το πρόβλημα.[1] Όμως, το πραγματικό υλικό που έχει στη διάθεσή του και που με αυτό σκόπευε να αποδείξει «την ισχυρή ιρανική επίδραση» πάνω στην ελληνική φιλοσοφία, είναι πάρα πολύ λίγο και τα επιχειρήματά του πραγματικά δεν αθροίζονται σε κάτι περισσότερο από μερικές εικοτολογικές προτάσεις.

Οι ιστορικοί της φιλοσοφίας, που υπερασπίζουν την πρωτοτυπία της ελληνικής φιλοσοφικής σκέψης, έχουν ήδη προσκομίσει ένα επιχείρημα: τη γλωσσική δυσχέρεια. Είναι δύσκολο να φανταστούν οποιαδήποτε ανταλλαγή σκέψεων πάνω σε σύνθετα κοσμοθεωρητικά προβλήματα διαμέσου ενός διερμηνέα· και δεν υπάρχει καμιά μαρτυρία που να αποδεικνύει ότι οποιοσδήποτε από τους Έλληνες φιλοσόφους της πρώιμης ελληνικής περιόδου γνώριζε γλώσσες που μιλούσαν οι λαοί της Μέσης Ανατολής ή ότι οι ιερείς της Μέσης Ανατολής γνώριζαν ελληνικά. Το απλό γεγονός ότι οι Έλληνες δανείστηκαν μερικές από τις μαθηματικές ή αστρονομικές και άλλες έννοιες από τη Μέση Ανατολή δεν μπορεί να θεωρηθεί ως απόδειξη της ανατολικής καταγωγής της ελληνικής φιλοσοφίας.

Το επιχείρημα αυτό που αντλεί από τη γλώσσα, παρότι είναι σημαντικό, πρέπει να θεωρηθεί πάντως ως δευτερεύον σε σχέση με μια πολύ πιο σημαντική παρατήρηση γενικού εννοιολογικού χαρακτήρα. Όπως κάθε άλλη φιλοσοφία, η ελληνική φιλοσοφία είναι ουσιαστικά διαφορετική από τη μυθολογία, ανεξάρτητα από οποιαδήποτε ίχνη ανατολικής επίδρασης. Μυθολογικές αναμνήσεις περιλαμβάνονται στην ελληνική φιλοσοφία μέσα σε έναν καινούργιο εννοιολογικό περίγυρο που είναι τόσο μοναδικός, ώστε αυτοί οι μύθοι χάνουν εντελώς την αρχική σημασία τους και αποκτούν καινούργιο νόημα, μέσα σε έναν εντελώς διαφορετικό τρόπο σκέψης. Καθήκον μας είναι να ερμηνεύσουμε αυτό το φαινόμενο, εξετάζοντας την ίδια την πνευματική ιστορία των Ελλήνων. Δεν προσπαθούμε με κανένα τρόπο να μειώσουμε τη σπουδαιότη-

1. Βλέπε: M. L. West, *Early greek philosophy and the Orient*, Clarendon Press, Oxford 1971.

τα του ανατολικού πολιτισμού. Τέτοιες κατηγορίες έχουν συχνά διατυπωθεί ενάντια στους υπερασπιστές της πηγαιότητας και γνησιότητας της ελληνικής φιλοσοφίας· κάποτε μάλιστα οι κατηγορίες αυτές δεν είναι χωρίς σοβαρό λόγο. Όμως είναι σταθερή η δική μας πεποίθηση ότι η γένεση και η εξέλιξη των ιδεολογιών δεν μπορεί να κατανοηθεί με όρους «δανεισμού», καθώς η ιδεολογία είναι κάτι ριζωμένο στην υλική και πνευματική ζωή ενός λαού που τη δημιούργησε και την ανέπτυξε, οποιαδήποτε και αν είναι η αλληλεπίδραση των πολιτισμών.

Η αρχαία φιλοσοφία είναι φιλοσοφία της δουλοκτητικής κοινωνίας. Η κεντρική αντίφαση αυτής της κοινωνίας είναι η σύγκρουση ανάμεσα στην κυριαρχία του δουλοκτήτη και τη θέση του δούλου. Είναι έκφραση της αλλοτρίωσης του ανθρώπου, εφόσον ο δούλος υποβιβάζεται σε αντικείμενο. Σύμφωνα με την αντίληψη του Μαρξ, ένα μέρος αυτής της κοινωνίας, οι δουλοκτήτες, μεταχειρίζεται το άλλο μέρος ως μέσο για την παραγωγή και για την αναπαραγωγή του. Ο δούλος δεν έχει καμιά σχέση με τις αντικειμενικές συνθήκες της εργασίας του, εφόσον κατατάσσεται μαζί με τις άλλες φυσικές δυνάμεις, όπως είναι τα κατοικίδια ζώα.[1]

Είναι αξιοσημείωτο ότι ο βαθμός στον οποίο η εργασία των δούλων συμβάλλει στην κοινωνική παραγωγή ή ο αριθμός των δούλων στον συνολικό αριθμό του πληθυσμού δεν παίζει ρόλο αποφασιστικό για τον καθορισμό της ολοκλήρωσης της δουλοκτητικής κοινωνίας. Η σχέση δούλου και αφεντικού διατρέχει ολόκληρη τη ζωή της κοινωνίας και δεν μπορεί παρά να εκφράζει τις σχέσεις ανάμεσα στα ελεύθερα μέλη της κοινωνίας. Καταρχήν, καθένα από αυτά τα ελεύθερα μέλη μπορεί να χάσει την προσωπικότητά του και να μεταβληθεί σε δούλο, σε «πράγμα», σε «σώμα», σε «εργαλείο που μιλάει», μπορεί να συλληφθεί αιχμάλωτος, μπορεί να χρεοκοπήσει και να βρεθεί στη φυλακή, μπορεί να περιπέσει σε φτώχεια και να μείνει ανυπεράσπιστος, μολονότι ελεύθερος τυπικά, εργάτης μισθωτός που μπορεί πολύ εύκολα να μεταπέσει σε δούλο εξαιτίας της δράσης οποιουδήποτε μέλους που επηρεά-

1. K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurff), 1857-1858*, Verlag für fremdsprachige Literatur, Moskau 1939, σ. 389.

ζει την κοινότητα. Ακόμη και οι αθάνατοι θεοί, σύμφωνα με τις αντιλήψεις της δουλοκτητικής κοινωνίας, δεν είναι απαλλαγμένοι από μια τέτοια μοίρα. Θυμηθείτε, λόγου χάρη, πώς ο Ποσειδώνας υπενθυμίζει στον Απόλλωνα εκείνο τον καιρό που με διαταγές του Δία αυτοί οι δύο υπηρετούσαν τον βασιλιά της Τροίας Λαομέδοντα: «Ο ρουφιάνος ο βασιλιάς αρνήθηκε να πληρώσει τους μισθούς που είχε υποσχεθεί και μας απέλυσε με απειλές ...».[1]

Αυτό σημαίνει ότι ο άνθρωπος δεν έχει δικαιώματα αναπαλλοτρίωτα ή οποιαδήποτε ειδική, μη φυσική ιδιότητα. Είναι και ο άνθρωπος ένα ακέραιο μέρος της φύσης. Και αντίστροφα, η φύση αποδεικνύεται έμψυχη, ακόμη και ανθρώπινη. Είχαν συμβεί πολλά, μέχρι ο άνθρωπος να αντιληφθεί την κύρια διάκρισή του από την υπόλοιπη φύση. Αυτή η καινούργια άποψη βρήκε την έκφρασή της από το ένα μέρος με τη διάκριση ανάμεσα σε ψυχή και σώμα, όπου το σώμα θεωρούνταν φυλακή της ψυχής, και από το άλλο μέρος με την αντίθεση ανάμεσα στη φύση και τον νόμο, που θεωρούνταν ότι αντιπροσωπεύουν διαφορετικούς τρόπους ύπαρξης της φύσης, της κοινωνίας και του ανθρώπου.

Οι αιώνες από τον έβδομο ως τον πέμπτο π.Χ. χαρακτηρίζονταν από ριζική μεταβολή στη ζωή της κοινωνίας. Η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων δημιούργησε τη δυνατότητα για μετάβαση σε έναν καινούργιο τύπο δουλοκτητικής εργασίας: από τη δουλεία οικιακής μορφής που είχε στόχο την άμεση εξυπηρέτηση των αναγκών της οικογένειας του δουλοκτήτη σε μια άλλη μορφή δουλικής εργασίας που γίνεται μέσο για την πραγματοποίηση κέρδους. Αυτό έφερε μια ουσιώδη μεταβολή στις κοινωνικές σχέσεις και πολύ περισσότερο στην ιδεολο-

1. [Όμηρος, *Ιλιάς*, Φ 436-452:
Φοίβε, ...
μέμνηαι, όσα δη πάθομεν κακά Ίλιον αμφί
μούνοι νώι θεών, ότ' αγήνορι Λαομέδοντι
παρ Διός ελθόντες θητεύσαμεν εις ενιαυτόν
μισθώ έπι ρητώ...
αλλ' ότε δη μισθοίο τέλος πολυγηθέες ώραι
εξέφερον, τότε νώι βιήσατο μισθόν άπαντα
Λαομέδων έκπαγλος, απειλήσας δ' απέπεμπε ...].

γία. Η πρώιμη δουλοκτητική κοινωνία χαρακτηρίζεται ακόμη από πολυάριθμα υπολείμματα του πρωτόγονου κοινοτικού συστήματος. Τα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη μας βεβαιώνουν το γεγονός ότι τον έβδομο αιώνα π.Χ. η αγροτική κοινότητα ήταν ακόμη η βασική κοινωνική μονάδα στην Αττική. Όμως, αυτή βρισκόταν σε ραγδαία παρακμή, εξέλιξη που οφειλόταν στην αυξανόμενη συγκέντρωση της γης στα χέρια της φυλετικής αριστοκρατίας, των ευπατριδών. Τα κτήματά τους καλλιεργούνταν από φτωχούς μεριδιούχους της συγκομιδής, που το νοίκι τους προφανώς έφτανε στα πέντε έκτα της παραγωγής και που αυτόματα μεταβάλλονταν σε δούλους, αν αδυνατούσαν να πληρώσουν. Ο οφειλέτης ή τα μέλη της οικογένειάς του μπορούσαν επίσης να περιέλθουν σε κατάσταση δουλείας και να πουληθούν ως δούλοι, αν αδυνατούσαν να ξεπληρώσουν κάποιο δάνειο. Ανάμεσα στους ευπατρίδες από το ένα μέρος και τους εξαρτημένους κολίγους και τους δούλους από το άλλο μέρος, ήταν μια κοινωνική κατηγορία μικρών ιδιοκτητών (γεωμόροι) και χειροτεχνών (δημιουργοί), που βαθμιαία έχαναν τη σχέση τους με τη γη. Μια ειδική θέση στην κοινωνία έπαιρναν οι νεοφερμένοι ή οι ξένοι, οι λεγόμενοι *μέτοικοι*, που ήταν ως άτομα ελεύθεροι αλλά δεν απολάμβαναν κανένα πολιτικό δικαίωμα. Τα δικαιώματά τους στην απόκτηση περιουσίας περιορίζονταν επίσης· λόγου χάρη, αυτοί δεν μπορούσαν ούτε να αποκτήσουν γη στην Αττική ούτε να αγοράσουν σπίτι στην Αθήνα.

Η μεταμόρφωση των κοινωνικών σχέσεων, όπως βεβαιώνονται από τον Αριστοτέλη, χαρακτηριζόταν από ορισμένες τάσεις. Η πρώτη τάση συνίστατο στην αυξανόμενη διαστρωμάτωση του ελεύθερου πληθυσμού, που υπονόμευε το παραδοσιακό κοινοτικό σύστημα και οδηγούσε σε όξυνση των αντιθέσεων ανάμεσα στις κοινωνικές ομάδες οι οποίες αναπτύσσονταν μέσα σ' αυτό το σύστημα. Η ταξική πάλη που ήταν αδιανόητη στον παλιό φυλετικό οργανισμό, τώρα επιτάχυνε τη διαδικασία της διαστρωμάτωσης. Λόγω της γενικής αναστάτωσης και της λαϊκής εξέγερσης, ο Σόλων που αναδείχθηκε σε άρχοντα της Αθήνας το 594 π.Χ., προώθησε μια σημαντική μεταρρύθμιση. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ο Σόλων ελευθέρωσε τον λαό (όσους είχαν γίνει δούλοι λόγω χρεών) και απαγόρευσε την υποθήκη των σωμάτων ως μέσο

ασφάλισης για ένα δάνειο. Έπειτα θέσπισε νόμους και διέγραψε όλα τα δάνεια.[1] Οι Αθηναίοι που είχαν περιπέσει σε κατάσταση δουλείας λόγω χρεών, ελευθερώθηκαν με δαπάνη της πολιτείας.

Τα μέτρα όμως αυτά δεν μπορούσαν να εμποδίσουν την ανάπτυξη των αντιθέσεων μέσα στην ελεύθερη αθηναϊκή κοινωνία που κινητοποιούσε την ίδια στιγμή αυτό που αποτελούσε τη δεύτερη τάση, δηλαδή την εξέλιξη της δουλείας. Σε αντίθεση προς την πατριαρχική δουλεία που ικανοποιούσε τις εσωτερικές ανάγκες της οικογένειας και επέτρεπε στον δουλοκτήτη να ασχολείται ο ίδιος με περισσότερο ευυπόληπτα και σπουδαία αγροτικά έργα, που είχαν και μεγαλύτερο προσωπικό ενδιαφέρον, η αναπτυσσόμενη δουλεία απλωνόταν σε πολλές σφαίρες εφαρμογής της δουλικής εργασίας.[2] Ο αριθμός των δούλων στη χειροτεχνία, στα ορυχεία, στις κατασκευές και αργότερα στη γεωργία μεγάλωνε σταθερά. Οι ελεύθεροι πλούσιοι πολίτες δεν πιέζονταν πια να πάρουν μέρος στην παραγωγική διαδικασία και στρέφονταν στην πολιτική, στο εμπόριο, στην τέχνη, στην επιστήμη, στην ιδεολογία· αυτή η μεταβολή δεν μπορούσε παρά να έχει ως αποτέλεσμα να μειώνεται και το γόητρο της φυσικής εργασίας, της χειρωναξίας. Από την άλλη μεριά, η σημασία των διανοητικών ικανοτήτων διαρκώς κέρδιζε τη λαϊκή εκτίμηση και η γνώση άρχιζε να παίζει έναν ακόμη πιο σημαντικό ρόλο στην κοινωνική παραγωγή και τις κοινωνικές σχέσεις.

Η τρίτη τάση συνίστατο στη μεταβολή της κοινωνικής θέσης των δούλων. Ο δούλος άρχισε να φέρνει κέρδος και, κατά συνέπεια, ο ίδιος μεταβαλλόταν σε μια υλική αξία που μπορούσε να χρησιμοποιηθεί προς το συμφέρον κάποιου. Ως αποτέλεσμα αυτών των υπολογισμών άρχισαν κάπως να βελτιώνονται οι συνθήκες ζωής των δούλων, ιδιαίτερα στην Αττική. Όμως αυτή η βελτίωση δεν επεκτεινόταν σε όλους

1. [Αριστοτέλης, *Αθηναίων πολιτεία*, 6.1: Κύριος δε γενόμενος των πραγμάτων Σόλων τον τε δήμον ηλευθέρωσε ... κωλύσας δανείζειν επί τοις σώμασιν, και νόμους έθηκε και χρεών αποκοπάς εποίησε . . ας σεισάχθειαν καλούσιν, ως αποσεισάμενοι το βάρος].

2. Η εργασία των οικιακών δούλων περιλάμβανε όλες τις χειρωνακτικές ασχολίες, όπως θερισμό των δημητριακών, αλώνισμα, άλεσμα, εργασία ελαιοτριβείου, επίβλεψη των ζώων στα βοσκοτόπια, μαγείρεμα, συγκομιδή καυσόξυλων και νερού, υφαντική, πλεκτική, φροντίδα των παιδιών του κυρίου κ.λπ.

τους δούλους, εφόσον εκείνοι που δούλευαν σε ορυχεία και λατομεία υπέφεραν πολύ βαρύτερες ταλαιπωρίες σε σύγκριση προς τις άλλες κατηγορίες δούλων. Στην Αθήνα η σκληρή μεταχείριση των δούλων απαγορευόταν και η δολοφονία ενός δούλου ήταν αξιόποινη πράξη, κατά τον νόμο. Ήταν μια συνηθισμένη πρακτική επίσης να ελευθερώνουν δούλους έναντι κάποιας αποζημίωσης ή να προσφέρουν τη χειραφέτηση του δούλου υπό όρους, με την προϋπόθεση δηλαδή ότι θα εκπλήρωνε κάποια βαριά καθήκοντα. Όλα αυτά έφεραν κάποια μεταβολή στη στάση της κοινωνίας απέναντι στους δούλους που είχαν γίνει η κύρια πηγή πλούτου για τα αφεντικά τους. Και κάτι πιο σημαντικό: αυτές οι εξελίξεις ανέβασαν στη συνείδηση των δούλων την αυτοεκτίμησή τους. Ιστορικές πηγές είναι γεμάτες από μομφές εναντίον της «αναίδειας» των δούλων, που ήταν αποτέλεσμα της αυξανόμενης ανεξαρτησίας απέναντι στους κυρίους τους.

Η μετάβαση λοιπόν στην περίοδο αναπτυγμένης δουλείας οδήγησε σε σημαντικές μεταβολές στη ζωή της κοινωνίας· πρώτη και πιο σημαντική μεταβολή ήταν ότι το άτομο χειραφετήθηκε σε βαθμό που ήταν αδιανόητος κάτω από τις συνθήκες της πρώιμης δουλοκτησίας. Αυτές οι μεταβολές εκδηλώθηκαν ιδιαίτερα στις αποικίες. Γιατί ο αποικισμός πραγματοποιούνταν από τα πιο δραστήρια στοιχεία των ελληνικών πόλεων, συχνά από εκείνους που ήταν δυσαρεστημένοι με τη συντηρητική τάξη που επικρατούσε στη μητρόπολη. Οι ελληνικές πόλεις-αποικίες, ιδιαίτερα εκείνες στη Μικρά Ασία (Έφεσος, Μίλητος, Κλαζομενές, Κολοφώνα και άλλες) φημίζονταν για τη ραγδαία ανάπτυξη ποικίλων βιοτεχνιών, καθώς και για την ανάπτυξη του ναυτικού εμπορίου, που με τη σειρά τους προωθούσαν τη ναυπήγηση πλοίων και τη μεταλλουργία. Όσον αφορά τις αποικίες στην ίδια την Ελλάδα και στη νότια Ιταλία, ο κύριος κλάδος της οικονομίας τους ήταν η γεωργία και τα προϊόντα της προορίζονταν για εξαγωγή. Η ανάπτυξη της βιοτεχνίας και του εμπορίου, καθώς απαιτούσε μεγαλύτερη ειδίκευση και κατανομή της εργασίας, συνέβαλε στη δημιουργία στενότερων σχέσεων με τους γειτονικούς λαούς, επέκτεινε τον γεωγραφικό και τον κοινωνικό ορίζοντα των αρχαίων Ελλήνων και αποδυνάμωσε τα καθιερωμένα στερεότυπα της κουλτούρας, της συμπεριφοράς, των κοινωνικών σχέ-

σεων και της σκέψης. Οι θεσμοί των νέων αποικιών δεν ακολουθούσαν πια το παλιό πρότυπο, η παράδοση υποχωρούσε μπροστά στη συνειδητή νέα προσέγγιση της πραγματικότητας. Τα παλιά πρότυπα τα αντικαθιστούσαν καινούργια, μέσα από μια σκληρή πάλη που προκαλούσε τριβές σε όλους τους τομείς της κοινωνικής ζωής.

Όλες αυτές οι μεταμορφώσεις κατάφεραν πλήγμα θανάσιμο στις ήδη ξεπερασμένες ψευδαισθήσεις περί της «φυσικότητας» της παραδοσιακής κοινωνίας, που βασιζόταν στην οργάνωση των γενών. Ο ελληνικός πολιτισμός ήταν το αποτέλεσμα έκδηλων αντιφάσεων. Ο πολιτισμός αυτός «προώθησε ζητήματα που η παλιά κοινωνία των γενών ήταν εντελώς ανίκανη να αντιμετωπίσει. Και αντιμετώπισε αυτές τις νέες καταστάσεις εκμεταλλευόμενος τα πιο σκληρά ένστικτα και τα πάθη του ανθρώπου και εξελίσσοντάς τα σε βάρος όλων των άλλων ανθρώπινων ιδιοτήτων. Η στυγνή επιδίωξη του κέρδους υπήρξε το κινητήριο πνεύμα του πολιτισμού από τις πρώτες μέρες της ύπαρξής του ως σήμερα· πλούτος, περισσότερος πλούτος και πλούτος ξανά· πλούτος όχι της κοινωνίας, αλλά πλούτος αυτής εδώ της τιποτένιας ύπαρξης ήταν ο μόνος και καθοριστικός σκοπός».[1] Η εξέλιξη του ελληνικού πολιτισμού ήταν προορισμένη να αντανακλά πολύ έκδηλα την κοινωνική συνείδηση, παρουσιάζοντας τις απόψεις διαφόρων στρωμάτων της ελληνικής κοινωνίας. Η αρχαία λογοτεχνία αφθονεί σε στοχασμούς σχετικούς με τους μεταβαλλόμενους καιρούς και τα μεταβαλλόμενα ήθη, με τις συμφορές και τις μεταβολές της μοίρας, τον πλούτο και τη φτώχεια, την κυριαρχία και τη δουλεία, τον πόλεμο και τα πολιτικά γεγονότα.

Οι οικονομικές, οι πολιτικές, οι κοινωνικές και οι νομικές μεταβολές προσκαλούν για μια ιδεολογική ερμηνεία, δικαίωση ή κριτική, νομιμοποίηση ή καταδίκη. Η πάλη αυτών των αντίθετων τάσεων που αντιπροσώπευαν τα συμφέροντα διαφορετικών κοινωνικών στρωμάτων και τάξεων, αποτελεί το υπόβαθρο της εξέλιξης και ανάπτυξης της φιλοσοφίας ως λογικής κατανόησης του νέου κόσμου, δυναμικής και

1. Frederick Engels, «The origin of the family, private property and the state», στο τρίτομο έργο: Karl Marx and Frederick Engels, *Selected Works* τ. 3, σσ. 332-333.

εσωτερικά αντιφατικής. Από εδώ πηγάζει η ανομοιομορφία και η αντιφατικότητα του φιλοσοφικού στοχασμού. Η αμφιρρέπεια της φιλοσοφίας, που συμβολίζεται από τις εικόνες του Ηράκλειτου που «θρηνεί» και του Δημόκριτου που «γελάει», εκφράζει την πρωταρχική επιθυμία του επιστήμονα «να ακούσει και τις δύο πλευρές», να αναπτύξει μια περιεκτική λογική θεωρία και να προσφέρει ορθολογιστική υποστήριξη για ορισμένη στάση απέναντι στα γήινα και τα ουράνια ζητήματα.

Η κοινωνική εξέλιξη και ανάπτυξη προσφέρει τις αναγκαίες συνθήκες για τη γένεση μιας νέας ορθολογικής ιδεολογίας γενικά και στη φιλοσοφία ειδικά, καθορίζοντας τη νομιμοποίηση των κοινωνικών σχέσεων, την πραγματοποίησή τους και τη σταθεροποίησή τους με τη μορφή ποικίλων κοινωνικών και πολιτικών θεσμών. Αντίθετα προς την πρώιμη δουλοκτητική κοινωνία που καθαγίαζε τέτοιους θεσμούς, κυρίως με την ανίχνευση της γενεαλογίας των αριστοκρατικών οικογενειών απευθείας από τους θεούς και τους ήρωες, το εξελιγμένο σύστημα της δουλείας τους νομιμοποίησε ιδεολογικά, με την υπεράσπιση πρώτα της «φυσικής» καταγωγής τους και ύστερα της προέλευσής τους από τον «νόμο» και το «έθιμο».

Η ουσία της φιλοσοφίας κατά κύριο λόγο καθορίσθηκε από το γνωστικό υλικό που υπήρχε. Αυτή η προϊστορική ουσία όχι μόνο αφομοιώθηκε και διατηρήθηκε, αλλά προσέλαβε και μια καινούργια διαφορετική εξήγηση.

3. Προφιλοσοφικές μορφές συνείδησης και φιλοσοφίας

Η ιστορική επιστήμη υποστηρίζει ότι η μυθολογία ήταν η αρχική μορφή κοινωνικής συνείδησης, η ιδεολογία της πρώιμης δουλοκτητικής κοινωνίας των γενών. Η γένεση της επιστήμης και της φιλοσοφίας λαμβανομένων ως ενιαίου συνόλου, ως ακέραιας μορφής θεωρητικής κατανόησης του κόσμου, εκφράζεται συνήθως με τη φράση του W. Nestle: «από τον μύθο στον λόγο».[1] Η διατύπωση αυτή, παρότι σημα-

1 Βλέπε W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen*

ντική και αξιόλογη, υποδηλώνει μια κάποια «γραμμικότητα» στη διαδικασία που εξετάζουμε και αποκρύπτει τη διαλεκτική της πρώιμης φιλοσοφικής εξέλιξης. Με άλλα λόγια, αφήνει στη σκιά τις αντιφατικές τάσεις, «την πάλη των αντιθέτων», ως προς τη κατανόηση του σύμπαντος. Μολονότι η συνείδηση της ώριμης δουλοκτητικής κοινωνίας εξελισσόταν πράγματι από τον μύθο στον λόγο, δηλαδή προς τη θεωρητική σκέψη, εμείς προτείνουμε μια διαφορετική διατύπωση γι' αυτήν τη διαδικασία. Σύμφωνα με αυτή την πρόταση, η φιλοσοφία γεννιέται ως συνέπεια της αντίφασης ανάμεσα στον μύθο από τη μια πλευρά και την αρχική εμπειρική γνώση της φύσης και της κοινωνίας, την επιστημονική γνώση στην πρώτη ιστορική μορφή της, από την άλλη πλευρά.

Κατά το ξεκίνημα της φιλοσοφίας και στην πρώιμη περίοδο της σταδιοδρομίας της, η κοινωνική συνείδηση κυριαρχείτο από τον μύθο. Όντας προϊόν της πρωτόγονης κοινοτικής οργάνωσης με την πηγαία υποσυνείδητη συλλογικότητά της, ο μύθος προέκτεινε τις «φυσικές» σχέσεις της κοινωνίας των γενών και έτεινε να αντιμετωπίζει την κοινωνία σαν μια ειδική οικογένεια όμαιμων φανταστικών όντων, που το καθένα είχε να επιτελέσει ορισμένη κοσμική, κοινωνική και παραγωγική λειτουργία. Η πραγματικότητα, όπως παριστάνεται στον μύθο, λαμβάνεται από τον άνθρωπο ως δεδομένη, χωρίς καμιά κριτική, ανεξάρτητα από το πόσο απίθανη μπορεί να είναι. Ο μύθος είναι γι' αυτόν ο πραγματικός κόσμος, ίσως μάλιστα κάτι περισσότερο πραγματικό από τη φυσική πραγματικότητα που αντιμετωπίζει στην καθημερινή του ζωή. Όμως την ίδια στιγμή είναι ένας κόσμος αλλοτριωμένος και αποξενωμένος από την πραγματικότητα. Είναι συγχρόνως κάτι αισθητά δεδομένο, κάτι χειροπιαστό, αλλά και μαγικό, θαυμαστό, φανταστικό. Είναι, ταυτόχρονα, ατομικά συγκεκριμένο και αφηρημένο, αισθησιακά αυθεντικό, πραγματικό και υπερβατικό. Η κύρια λειτουργία του μύθου είναι να ρυθμίζει την κοινωνική ζωή, είναι η ίδια η ζωή, με τις κοινωνικές, παραγωγικές, ιδεολογικές, ακόμη και φυσιολογικές όψεις

Denkens, 2. Auflage, Stuttgart 1975. [Προσιτό για τον Έλληνα αναγνώστη, το αντίστοιχο σύγγραμμα του Bruno Snell, *Η ανακάλυψη του πνεύματος*].

της.[1] Με άλλα λόγια, η μυθολογία είναι μια μορφή πρακτικής-πνευματικής αφομοίωσης του κόσμου, που «υποτάσσει, ελέγχει και προσαρμόζει τις δυνάμεις της φύσης στη φαντασία και διαμέσου της φαντασίας και, κατά συνέπεια, εξαφανίζεται, όταν ο πραγματικός έλεγχος πάνω σ' αυτές τις δυνάμεις έχει κατορθωθεί».[2]

Ακόμη και τώρα, την εποχή που τα επιτεύγματα της επιστήμης και της τεχνολογίας μάς κάνουν να κρατάμε την αναπνοή μας, δεν μπορούμε να μιλήσουμε για πραγματικό έλεγχο του ανθρώπου πάνω στα στοιχεία της φύσης. Δεν είναι εκπληκτικό, κατά συνέπεια, το ότι η μυθολογία ποτέ δεν έχασε εντελώς την κυριαρχία της πάνω στο αρχαίο πνεύμα· στην πραγματικότητα, η μυθολογία συνεχίζει να υφίσταται στις μέρες μας, αν και με διαφορετικές μορφές. Αναπτύσσεται, μεταβάλλεται και περνάει σε άλλες μορφές κοινωνικής συνείδησης. Αυτή η διαδικασία που ήταν ιδιαίτερα έκδηλη στην αρχαία Ελλάδα, άρχισε από το έπος – ηρωικό στον Όμηρο, διδακτικό στο *Έργα και Ημέρες* και στη *Θεογονία* του Ησιόδου, και επίσης στα αποσπάσματα των άλλων συγγραφέων που καταπιάνονται με τη γενεαλογία των θεών. Τα γενικά χαρακτηριστικά της ελληνικής μυθολογίας είναι πολύ γνωστά. Το σύμπαν, δηλαδή η γη, ο ουρανός και η θάλασσα, ελέγχονται από τους Ολύμπιους θεούς κάτω από την άμεση εποπτεία του Δία. Αυτοί αποτελούν την τρίτη γενιά θεών που κατάγονται, κατά τον Όμηρο, από τον Ωκεανό και τη γυναίκα του την Τηθύ ή, σύμφωνα με τον Ησίοδο, από το Χάος. Ο Ωκεανός είναι η προσωποποιημένη αιτία, «ο πατέρας των θεών». Το Χάος είναι η μη προσωποποιημένη αιτία, χαίνουσα άβυσσος ανάμεσα στον ουρανό και τη γη. Αντίθετα με τον Όμηρο που δε μας δίνει μια συντεταγμένη εικόνα της θεογονικής διαδικασίας, ο Ησίοδος την παρουσιάζει με μια συστηματική μορφή. Πρώτα γεννήθηκε το Χάος, ύστερα ήρθε (όχι όμως από το Χάος) η Γαία, τα ζοφερά

1 Μόνο αυτή η πλήρης ανάμιξη των διαφορετικών απόψεων και των συνθετικών της μυθολογικής συνείδησης εξηγεί τη λεγόμενη μαγική επιρροή των ποικίλων τελετών στον πρωτόγονο άνθρωπο, εξηγεί λ.χ. το θανατηφόρο αποτέλεσμα μερικών απαγορευτικών κανόνων (taboos), οι οποίοι αναλύονται σε πολλά εθνογραφικά έργα.

2. Karl Marx, *A contribution to the critique of political economy*, σ.216.

Τάρταρα (το βασίλειο του Κάτω Κόσμου), και ο Έρως, «ο πιο ωραίος από τους θεούς». Ύστερα από αυτά, η Γαία και ο γιος της και ταυτόχρονα σύζυγός της, ο Ουρανός, γέννησαν τους Τιτάνες με επικεφαλής τον Κρόνο. Έχοντας ανατρέψει τον Ουρανό, ο Κρόνος και η γυναίκα του η Ρέα γέννησαν τους Ολύμπιους θεούς. Ο Δίας, ένας από αυτούς, εκθρόνισε τον Κρόνο και έγινε ο αρχηγός τους. Παράλληλα με τους ανθρωπομορφικούς αυτούς θεούς, η θεογονική διαδικασία παράγει τέρατα: τους Εκατόγχειρες, τον Τυφώνα, την Έχιδνα, τις Γοργόνες, τις Σειρήνες, τη Σκύλλα και τη Χάρυβδη κ.λπ., όπως επίσης ποικίλες θεότητες που προφανώς ενσαρκώνουν κάποιες βιολογικές και κοινωνικές λειτουργίες. Τέτοιες είναι, λόγου χάρη, ο Θάνατος (φυσικός θάνατος), ο Μόρος (βίαιος θάνατος), ο Ύπνος, οι Μοίρες, η θεότητα της εκδίκησης, η Νέμεση, που προσωποποιεί την ανταποδοτική δικαιοσύνη,[1] και άλλες. Σχέσεις ερωτικές ανάμεσα στους θεούς και τις θεές από το ένα μέρος και τους θνητούς από το άλλο γέννησαν τους ήρωες.

Ο Ησίοδος στο *Έργα και Ημέρες* περιγράφει την ανθρώπινη κοινωνία ως εξελισσόμενη, διερχόμενη από τέσσερις εποχές: τη χρυσή, την ασημένια, τη χάλκινη, τη σιδερένια. Η πρώτη γενιά ανθρώπων που έζησαν σε κάθε εποχή, έχει δημιουργηθεί από θεούς (τον Κρόνο κατά τη χρυσή εποχή, τον Δία στις άλλες εποχές), ενώ η τελευταία γενιά «καλύπτεται από τη γη», δηλαδή χάνεται. Οι αιτίες της καταστροφής των ανθρώπων που έζησαν στη χρυσή εποχή δεν είναι γνωστές. Η ασημένια εποχή έφτασε στο τέλος της, επειδή οι άνθρωποι δε λάτρευαν τους θεούς και δε «θυσίαζαν στους ιερούς βωμούς των μακάριων θεών», ενώ οι άνθρωποι της χάλκινης εποχής καταστράφηκαν σε έναν μεταξύ τους πόλεμο. Όσον αφορά την παρούσα, τη σιδερένια εποχή, αυτή είναι η εποχή της αγωνίας και της διχόνοιας, του μίσους και της βίας...

Τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα αυτής της μυθολογίας που προηγείται άμεσα της γένεσης της φιλοσοφίας, μπορούν να συνοψισθούν ως εξής:

1. Όμηρος, *Ιλιάς*, Ξ 197, 200-201:
Την δε δολοφρονέουσα προσηύδα πότνια Ήρη
είμι γαρ οψομένη πολυφόρβου πείρατα γαίης,
Ωκεανόν τε, θεών γένεσιν, και μητέρα Τηθύν. .].

Το πρώτο χαρακτηριστικό είναι ότι αυτή αποτελεί ένα παλαιό εννοιολογικό σύστημα που προσφέρει ειδικά πλαίσια για τη συσσώρευση και τη διατήρηση της πρακτικής εμπειρίας των ανθρώπων στη σφαίρα της παραγωγής και του κοινωνικού βίου, όπως επίσης και για τις αιτιακές ερμηνείες όλων των φυσικών και κοινωνικών φαινομένων, τα οποία αποδίδονται στη δραστηριότητα φανταστικών παντοδύναμων όντων. Βασιζόμενος στη βοήθειά τους που μπορεί να την εξασφαλίσει με αντίστοιχες τελετουργίες, παρακλήσεις και προσευχές, ο άνθρωπος ελπίζει να επιτύχει τους σκοπούς του σε όλες τις προσπάθειες που αναλαμβάνει. Λόγου χάρη, η επιτυχία σε μια στρατιωτική επιχείρηση εξαρτάται από τη βοήθεια του Άρη, η επιτυχία στη γεωργική καλλιέργεια εξαρτάται από τη βοήθεια της Δήμητρας κ.λπ.

Δεύτερο χαρακτηριστικό είναι ότι αυτή η μυθολογία παρουσιάζεται με επική, ποιητική μορφή και αποτελεί λογοτεχνική παραγωγή, είναι έργο τέχνης. Γι' αυτό κάνει χρήση της μεταφοράς που οδηγεί τον αναγνώστη, και όχι μόνο τον αρχαίο αλλά και τον μεταγενέστερο, να ταυτίσει, λόγου χάρη, τη νεαρή ακτινοβόλο, «ροδοδάκτυλη» θεά Ηώ με το ξημέρωμα. Είναι σημαντικό το ότι οι σχέσεις ανάμεσα στους θεούς παρουσιάζονται σ' αυτήν τη μυθολογία τόσο πολύ όμοιες με τις πιο συνηθισμένες, τις πιο καθημερινές σχέσεις των θνητών ανάμεσά τους, ώστε οι αρχαίοι αισθάνονταν κάποτε την ανάγκη να εξευγενίζουν τους μύθους τους, δηλαδή να δίνουν μια ιδιαίτερη εκλεπτυσμένη εξήγηση για μερικές σκηνές που φαίνονταν ασυμβίβαστες με την αξιοπρέπεια των θεών. Αρκεί να θυμηθεί κανείς, λόγου χάρη, εκείνες τις σελίδες από την *Οδύσσεια*, που είναι αφιερωμένες στην αφήγηση του αοιδού Δημόδοκου και την παρεπόμενη σκανδαλώδη σκηνή στον Όλυμπο.[1]

Το τρίτο χαρακτηριστικό είναι ότι η τυπική μεθοδικότητα αυτής

1. [Όμηρος, *Οδύσσεια*, θ 276-281 (σε μετάφραση Ζ. Σιδέρη):
Κι άρχισε κείνος παίζοντας γλυκά να τραγουδήσει
ο Άρης πώς αγάπησε την όμορφη Αφροδίτη
και πώς γλυκά πρωτόσμιξαν στον πύργο του Ηφαίστου
κι αφού πολλά της χάρισε του ατίμασε το στρώμα.
Κι έτρεξε ο Ήλιος άξαφνα σ' αυτόν μαντατοφόρος...].

της μυθολογίας στη μεταγενέστερη μορφή της που έφτασε σε υψηλό βαθμό τελειότητας με το έπος και τις θεογονίες, βεβαιώνει το γεγονός ότι οι μέρες του πρωτογενούς μύθου με την καθολική «αιτιοκρατία» (όπου καθετί μπορεί να προκύψει από καθετί) έχουν περάσει. Με την προϊούσα πειθάρχηση της ζωής πάνω στον Όλυμπο και με την ολοένα αυστηρότερη ρύθμιση των λειτουργημάτων των θεών και των αμοιβαίων σχέσεών τους, ο πηγαίος πλουραλισμός της πρώιμης μυθολογίας παραχωρεί τη θέση του σε μια σχετικά μονιστική ιεραρχία των θεών. Λόγου χάρη, η Παλλάδα Αθηνά που άλλοτε είχε αρμοδιότητες ποικίλες, γίνεται πλέον θεά του πολέμου, των τεχνών, της ειρηνικής παραγωγής αγαθών και προστάτρια της καλά οργανωμένης πατριαρχικής κοινωνίας. Δεν είναι πια κουκουβάγια ή ερπετό· οι ιδιότητες αυτές τώρα απλά χρησιμοποιούνται ως επίθετα χαρακτηριστικά της θεότητας. Επίσης, ο Δίας δεν είναι πια ένας απλός αστραποβόλος κεραυνός. Είναι ο φύλακας της ηρωικής έννομης τάξης, ενώ ο κεραυνός και η αστραπή παραμένουν σύμβολά του. Τα επικά ποιήματα περιέχουν ένα πλήθος από πληροφορίες που αναφέρονται στην παραγωγή, στον πόλεμο, στο εμπόριο, στην πειρατεία και επίσης στην αυξανόμενη γνώση της φυσιολογίας, της ιατρικής, της γεωγραφίας, της ιστορίας και των άλλων επιστημών. Τα ποιήματα του Ομήρου, για να πούμε ένα παράδειγμα, μνημονεύουν μόνο μία φορά τη μαγική συνταγή που χρησιμοποιούσαν, για να σταματήσουν την αιμορραγία· σε όλες τις άλλες περιπτώσεις τα ποιήματα δίνουν εντελώς ορθολογικές υποδείξεις για την αντιμετώπιση ενός τραύματος. Η περιγραφή της τοπογραφίας της Τροίας από τον Όμηρο, που προϋποθέτει αξιοπρόσεκτη παρατηρητικότητα, έδωσε τη δυνατότητα στον Ερρίκο Σλίμαν να βρει τη θέση όπου είχε χτιστεί η πόλη. Η τεχνολογία κατασκευής του άροτρου που περιγράφεται στο έργο *Έργα και Ημέρες* του Ησίοδου, θα μπορούσε να θεωρηθεί πως είναι σύγχρονη ακόμη και τον δέκατο ένατο αιώνα μ.Χ. Παραδείγματα αυτού του τύπου υπάρχουν αμέτρητα.

Όμως δεν μπορεί κανείς να αποφύγει την παρατήρηση ότι το εμπειρικό υλικό, οι τεχνολογικές διαδικασίες και οι τεχνικές της παραγωγής, που περιγράφονται στα ποιήματα του Ησίοδου, φαίνονται να είναι σε απόλυτη συμφωνία με τις μαγικές πρακτικές και με τις

προσευχές· η συγχώνευσή τους[1] δημιουργεί την εντύπωση μιας ισορροπίας πολύ ασταθούς, πολύ ευαίσθητης, που είναι προορισμένη να καταρρεύσει. Πραγματικά, οι αιώνες από τον όγδοο έως τον έκτο π.Χ. μαρτυρούν μια διαδικασία αποσύνθεσης του μύθου, όπως αυτό τεκμηριώνεται από πολυάριθμες φιλολογικές πηγές. Οι συγγραφείς φανταστικών ιστοριών που γεννήθηκαν εκείνη την εποχή, μεταχειρίζονται το μυθολογικό υλικό ως σχέδιο-πυρήνα που εκτυλίσσεται με τη βοήθεια ειδικών μεθόδων: της αλληγορίας, της μεταφοράς, της τυποποίησης. Η πλατιά χρήση της αλληγορίας, λόγου χάρη, επιτρέπει να παρουσιάζουν ένα μύθο ως μία γραφική ιστορία, όπου τα γεγονότα περιγράφονται αλλά είναι συμβολικά και έχουν, στην πραγματικότητα, μια διαφορετική σημασία. Η αλληγορία γεννήθηκε ως ειδική μέθοδος φιλολογικής κριτικής, που είχε σκοπό να προστατέψει τον ένα ή τον άλλο ποιητή από τις ποικίλες κατηγορίες. Η παράδοση προσγράφει την επινόηση της αλληγορίας στον Θεαγένη από το Ρήγιο (αρχές του έκτου αιώνα π.Χ.). Προσπαθώντας να δικαιολογήσει τον Όμηρο που τον κατηγορούσαν ότι χρησιμοποιεί παλαιική γλώσσα για τους θεούς και τους ήρωες, ο Θεαγένης παρουσιάζει τους θεούς του Ομήρου ως ενσάρκωση αντίθετων στοιχείων ή πνευματικών ιδιοτήτων. Κατά τη γνώμη του, ο Όμηρος με το όνομα του Απόλλωνα, του Ήλιου και του Ήφαιστου εννοούσε τη φωτιά, με το όνομα του Ποσειδώνα και του Σκάμανδρου το νερό, με το όνομα της Άρτεμης το φεγγάρι, με το όνομα της Ήρας τον αέρα κ.λπ. Παρόμοια, σε μερικές περιπτώσεις χρησιμοποιούσε τα ονόματα των θεών, για να ονομάσει έτσι κάποιες πνευματικές ιδιότητες: το όνομα της Αθηνάς, λόγου χάρη, για να ονομάσει τον ανθρώπινο λόγο, το όνομα του Άρη για να ονομάσει την απερισκεψία, την ακόλασία, το όνομα της Αφροδίτης για να υποδη-

1. Ο Ησίοδος (*Έργα και Ημέραι*, 465-471) έχει γράψει:
Εύχεσθαι δε Διί χθονίῳ Δημήτερί θ' αγνή
εκτελέα βρίθειν Δημήτερος ιερόν ακτήν,
αρχόμενος τα πρωτ' αρότου, ότ' αν άκρον εχέτλης
χειρί λαβών όρπηκα βοών επί νώτον ίκηαι
ένδρυον ελκόντων μεσάβων. Ο δε τυτθός όπισθε
δμῳός έχων μακέλην πόνον ορνίθεσσι τιθείη
σπέρμα κατακρύπτων.

λώσει το ερωτικό πάθος, το όνομα του Ερμή για να δηλώσει τον λόγο.[1]

Η μέθοδος που χρησιμοποίησε ο Θεαγένης για την έρευνα και την υπεράσπιση των έργων του Ομήρου μέσα στην ιστορική και φιλοσοφική γραμματεία, μετατρέπεται σε ορθολογική ερμηνεία των μύθων που τους εκλαμβάνει ως μυθικές αφηγήσεις πραγματικών ιστορικών περιστατικών (παραδείγματος χάρη, ο μυθικός βασιλιάς Γηρυόνης που, σύμφωνα με την παράδοση, τις αγελάδες του τις είχε κλέψει ο Ηρακλής, θεωρήθηκε από μεταγενέστερους σχολιαστές ότι ήταν πράγματι βασιλιάς της Αμβρακίας, που είχε νικηθεί από τον Ηρακλή με τη βοήθεια του στρατού του Αιγαίου). Αυτή η πορεία προς «εξορθολογισμό» του μύθου τελείωσε με τον «Ευημερισμό», τη θεωρία δηλαδή που είχε υποστηρίξει ο Ευήμερος (κατά τον τέταρτο αιώνα π.Χ.), σύμφωνα με την οποία οι θεοί της μυθολογίας δεν ήταν παρά θεοποιημένοι πολιτικοί αρχηγοί, και οι μυθολογικές αφηγήσεις ήταν παραποιημένες περιγραφές πραγματικών γεγονότων που είχαν συντελεστεί κατά τη διάρκεια της δικής τους ζωής.

Μολονότι αυτή η ερμηνεία απογύμνωσε τους μύθους από την ποιητική χάρη τους και αντικατέστησε τον αρχικό στίχο με αρκετά ανιαρές και σε μεγάλο βαθμό αυθαίρετες μυθικές αφηγήσεις, η νέα αυτή τάση πιστοποίησε την εγκατάλειψη της παλιάς κοσμοθεωρίας και βοήθησε να ανοίξει ο δρόμος για ένα καινούργιο σύστημα αντιλήψεων.

Η συμβολική ερμηνεία του μύθου άνοιξε έναν ακόμη δρόμο προς τη φιλοσοφία. Το σύμβολο είναι κάτι περισσότερο από απλή αλληγορία που υποκαθιστά μιαν αφηρημένη έννοια με ένα μυθολογικό όνομα ή περιστατικό, λόγου χάρη την ιδιότητα του ριψοκίνδυνου ανθρώπου με τον Άρη. Είναι κάτι περισσότερο από τόν εξορθολογισμό κατά τον οποίο ο μύθος ανάγεται στο υποτιθέμενο πραγματικό περιστατικό. Το σύμβολο στην τέχνη και τη θρησκεία είναι μία ένωση της εικόνας και της έννοιας, αλλά είναι μία ένωση που έχει καινούργια πλέον αναφορά. Στη θρησκεία το σύμβολο δηλώνει πράγματα υπερφυσικά και πα-

1. [VS 8 A2: Ομοίως δε και πάσι τοις στοιχείοις, εξ ων το παν συνέστηκεν, υπάρχειν εναντίωσιν, και κατά μέρος μεν επιδέχεσθαι φθοράν άπαξ, τα πάντα δε μένειν αιωνίως ... διονομάζοντα το μεν πυρ Απόλλωνα και Ήλιον και Ήφαιστον, το δε ύδωρ Ποσειδώνα και Σκάμανδρον ...].

ριστάνει την υπερβατική πραγματικότητα, πέρα από τα ανθρώπινα όρια. Στην αρχαία Ελλάδα, όπου η πλήρης ανάμιξη μυθολογίας και θρησκείας ήταν μόνο χαρακτηριστικό μερικών απόκρυφων λατρευτικών τελετών, θρησκευτικών κοινοτήτων και τοπικών μυστηρίων, ένας σημαντικός ρόλος ανήκε σε μία τάση που λεγόταν Ορφισμός, από το όνομα του μυθικού ποιητή και μουσικού Ορφέα. Αυτό το ρεύμα που χρονολογείται κατά μια πιθανότητα ανάμεσα στον έβδομο και τον έκτο αιώνα π.Χ., αλλά που είναι γνωστό από μεταγενέστερες πηγές, ήταν φημισμένο για την πλατιά συμβολική ερμηνεία του μύθου. Λόγου χάρη, στην ορφική παράδοση ο Ζευς ταυτίζεται με τη ζωή, ο Κρόνος με τον χρόνο, ο Παν θεωρείται ως το σύμβολο για καθετί που υπάρχει (το παν) και η Δήμητρα ως «μητέρα γη» (Γη μήτηρ-Δημήτηρ). Αυτό δεν είναι η αλληγορία που αναφέραμε παραπάνω. Ο Δίας δεν είναι ένα μεταφορικό όνομα για τη ζωή, αλλά η ίδια η ζωή, ένα σύμβολο της ενότητας της εξέλιξης της ζωής και της θείας αρχής της, είναι η αρχή και το τέλος και το μέσο όλων όσα υπάρχουν. «Ένας Δίας μόνο, ένας Ήλιος, ένας Διόνυσος, ένας θεός σε καθετί. Πώς θα μπορούσαμε να ονομάσουμε το καθένα χωριστά;» ρωτάει ένας Ορφικός (OF, fr. 239b). Αυτό δεν είναι πια μια απλή απόπειρα να ερμηνεύει κανείς το θείο όνομα, αλλά είναι θεμελιακή μεταμόρφωση ολόκληρης της μυθολογικής κληρονομιάς, βασισμένη στην πίστη στον υπεραισθητό κόσμο και, κατά συνέπεια, στην αντίθεση ανάμεσα στον πιστό και το αντικείμενο της πίστης του, κάτι που είναι απόλυτα ξένο προς τη μυθολογία.

Ποικίλες ορφικές θεογονίες και κοσμογονίες ανιχνεύονται κατά κύριο λόγο στα έργα του Ησίοδου, περιλαμβάνουν όμως και άλλα στοιχεία που είναι πιθανό να έχουν γεννηθεί στη Μέση Ανατολή. Εδώ είναι μια από τις ποικιλίες μιας τέτοιας θεοκοσμογονίας, που είναι γνωστή από τον Αθηναγόρα: Η αρχή του Όλου ήταν το Νερό, από το Νερό προήλθε ο Πηλός, και από αυτά τα δύο μαζί προήλθαν ο Όφις και ο Ηρακλής ή ο Χρόνος (σύμφωνα με μια άλλη παραλλαγή της ίδιας θεογονίας, το Νερό και η Γη παρήγαγαν έναν Όφι που είχε κεφαλές ενός ταύρου και ενός λιονταριού, με το πρόσωπο ενός θεού ανάμεσα, είχε φτερά και λεγόταν Άχρονος Χρόνος (Χρόνος Αγήρως ή Αμετάβλητος Ηρακλής). Αυτός ο Ηρακλής γέννησε ένα πελώριο Αβγό, το

οποίο ήταν υπερπληρωμένο με τη δύναμη αυτού του ενός που το παρήγαγε· αυτό έσπασε στα δύο λόγω τριβής. Το επάνω μέρος έγινε ο Ουρανός, και το κάτω μέρος έγινε η Γη. Ταυτόχρονα αυτός παρήγαγε έναν θεό ασώματο. Ο Ουρανός ενώθηκε με τη Γη και παρήγαγαν τις θηλυκές Μοίρες και τους άρρενες Γίγαντες και τους Κύκλωπες. Μαθαίνοντας ο Ουρανός ότι επρόκειτο να στερηθεί τη δύναμή του από τα παιδιά του, άρπαξε τα αρσενικά και τα έριξε στα Τάρταρα, ενώ η Γη πάνω στην οργή της γέννησε τους Τιτάνες.[1]

Μια παραπλήσια, αν και λίγο διαφορετική στις λεπτομέρειες, θεοκοσμογονική εικόνα παρουσιάζει ο Φερεκύδης από τη Σύρο, που θεωρείται ότι υπήρξε ο δάσκαλος του Πυθαγόρα. Σύμφωνα με τον Διογένη τον Λαέρτιο, ένα βιβλίο σωζόμενο από τον Φερεκύδη άρχιζε με αυτές τις λέξεις: «Ο Ζευς και ο Χρόνος υπήρχαν πάντα, και η Χθονίη· αλλά η Χθονίη προσέλαβε το όνομα Γη, αφότου ο Δίας έδωσε τη γη σ' αυτήν ως δώρο τιμής» (το τέλος του αποσπάσματος αυτού είναι ένα λογοπαίγνιο με τις λέξεις *γη* και *γέρας* που σημαίνει δώρο).[2] Αναλύοντας παραπέρα τη διδασκαλία του Φερεκύδη, ο Δαμάσκιος λέει ότι ο Χρόνος δημιούργησε τη φωτιά, τον άνεμο και το νερό από το ίδιο το σπέρμα του (τον αέρα, την αναπνοή). Αυτά τα στοιχεία τα διασκόρπισε ο Χρόνος σε πέντε μυχούς μέσα στα κοιλώματα της γης και παρήγαγε νέες γενεές θεών. Το βιβλίο αυτό περιείχε ακόμη μια αφήγηση για τον γάμο του Δία και της Χθονίης και μιλούσε για τον πόλεμο του Κρόνου (Χρόνου) και των δυνάμεών του ενάντια στον όφι Οφιονέα και τα νεογνά του. Ο αγώνας τους έμοιαζε με τον πόλεμο των θεών εναντίον των Τιτάνων και των Γιγάντων στην ελληνική μυθολογία, ή της Ήρας εναντίον του Σεθ στην αιγυπτιακή μυθολογία.

Και οι δύο πηγές, Φερεκύδης και Ορφικοί, παραδέχονταν την αθανασία της ψυχής και πίστευαν ότι η ψυχή περιπλανιέται στην επόμενη ζωή. Μολονότι δε γνωρίζουμε αν ο Φερεκύδης σχετιζόταν με οποιαδή-

1. *Ancilla to the pre-socratic philosophers.* Πλήρης μετάφραση των αποσπασμάτων που περιέχονται στο έργο του Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, από την Kathleen Freeman. Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 1948, σ. 3.
2. [Διογένης Λαέρτιος, Ι 119: «Ζάς μεν και Χρόνος ήσαν αεί και Χθονίη· Χθονίη δε όνομα εγένετο Γη, επειδή αυτή Ζας γην γέρας διδοί»].

ποτε από τις υπάρχουσες λατρείες (αυτή η δυνατότητα δεν μπορεί να αποκλειστεί, εφόσον υπήρχε ένας ναός αφιερωμένος στον Δία, τον Κρόνο και τη Γη, δηλαδή τις τρεις βασικές θεότητες του Φερεκύδη), η αφήγησή του προσφέρει ένα καλό παράδειγμα θρησκευτικής έννοιας με προσωποποιημένες θεότητες, οι οποίες αντιπροσωπεύουν την αρχική αιτία όλων των όντων. Αυτή η έννοια είναι ταυτόχρονα μια ειδική προφιλοσοφική διδασκαλία που επιβεβαιώνει τη διαδικασία μετάβασης προς τον καθαυτό φιλοσοφικό λόγο.

Οι αιώνες από τον όγδοο έως τον πέμπτο π.Χ., φημισμένοι για τη μεταμόρφωση του μύθου, γνώρισαν τη γένεση του επιστημονικού λόγου ως σχετικά ανεξάρτητης σφαίρας της γνώσης. Είναι κοινά παραδεκτό ότι την επιστημονική γνώση, και πρώτα απ' όλα τα μαθηματικά, τα δανείστηκαν οι Έλληνες από τη Μέση Ανατολή. Όμως τα μαθηματικά στη Μέση Ανατολή για εκείνη την περίοδο είχαν έκδηλα χρηστικό χαρακτήρα και πήραν τη μορφή πρακτικών κανόνων για διάφορους υπολογισμούς χρήσιμους στην καθημερινή ζωή. Αυτοί οι κανόνες εκφράζονταν με ένα δογματικό τρόπο, χωρίς καμιά ουσιαστική επιστημονική δομή, και χρησίμευαν, λόγου χάρη, για τον καθορισμό της ποσότητας του κριθαριού ή του ζύθου σε ένα βαρέλι, για τον αριθμό των πλίνθων, για την έκταση του αγρού, για τα κέρδη ή για τη μερίδα που έπρεπε να κληροδοτηθεί από κάποιον πεθαμένο σε κάθε μέλος της οικογένειάς του κ.λπ. Τέτοιοι κανόνες ήταν γνωστοί στην Ελλάδα ως «λογιστικοί» και είναι πιθανό να τους δανείστηκαν έτοιμους. Όμως οι Έλληνες ήταν οι πρώτοι που μετέτρεψαν αυτούς τους πρακτικούς κανόνες σε αφηρημένη επιστήμη που συγκέντρωσε την προσοχή της στις κανονικές σχέσεις ανάμεσα σε ποικίλες μαθηματικές προτάσεις· έτσι, παρήγαγαν μια θεωρητική βάση για τη μετάβαση από τη μια επιστημονική πρόταση στην άλλη με τη μορφή ενός συστήματος αποδείξεων.

Όσον αφορά τη θεωρητική επιστήμη για τη φύση, οι αρχαίοι την προώθησαν μέσα στα πλαίσια της φιλοσοφίας (οι πρώτοι Έλληνες φιλόσοφοι ονομάζονταν «φυσικοί» ή «φυσιολόγοι»). Αυτή η επιστήμη δε βασιζόταν, όπως στους νεότερους χρόνους, στην παρατήρηση των φυσικών φαινομένων και τη συναγωγή συμπερασμάτων από αυτά, μολονότι η αρχαία φυσική περιείχε μερικές έννοιες σχετικές με τις φυσι-

κές διαδικασίες και με τη λειτουργία των μηχανισμών της φύσης. Πρέπει να σημειωθεί στο σημείο αυτό ότι η συνηθισμένη αντίληψη της φιλοσοφίας των πρώτων Ελλήνων στοχαστών (των «φυσικών») πως αρχικά η επιστημονική γνώση ήταν αδιαίρετη, δεν μπορεί να θεωρηθεί βάσιμη. Έχουμε σοβαρούς λόγους να θεωρούμε τη φυσική επιστήμη της αρχαιότητας, μολονότι ήταν περιορισμένη και ιστορικά ανώριμη, ως ανεξάρτητη από τη φιλοσοφία, εφόσον πήρε τη μορφή συγκεκριμένης γνώσης, βασισμένης στην εμπειρία και στην παρατήρηση, και εφόσον έκανε τους ανθρώπους ικανούς να επιλύουν μερικά τυπικά προβλήματα του πρακτικού βίου. Αυτή η γνώση μπορεί πολύ σωστά να διακριθεί τόσο από τον μύθο όσο και από τη φιλοσοφία, εφόσον δεν προϋπέθετε την επίκληση υπερφυσικών δυνάμεων για την ερμηνεία των φυσικών φαινομένων και εφόσον δεν πρόσφερε καθόλου μη εμπειρικές γενικεύσεις κοσμοθεωρητικού χαρακτήρα.

Οι πρώιμες επιστημονικές έννοιες, ακόμη και όταν διασπείρονται ανάμεσα σε φιλοσοφικές κοσμοθεωρητικές διδασκαλίες, είναι σχετικά ανεξάρτητες, εάν βασίζονται σε δομικές περιγραφές και αιτιακές ερμηνείες που μπορούν να επιβεβαιωθούν με άμεση παρατήρηση και να υποστηριχθούν με προφανείς αναλογίες, και εφόσον δεν ασχολούνται με τη βασική φύση του κόσμου. Αυτό ακριβώς είναι το σημείο, όπου έχουμε μια γραμμή διάκρισης ανάμεσα στην επιστήμη και τη φανταστική σύλληψη ή τον μύθο από τη μια πλευρά και τη φιλοσοφία από την άλλη. Σε αντίθεση προς τις φιλοσοφικές έννοιες, οι επιστημονικές προτάσεις προκύπτουν από συγκεκριμένα γεγονότα και σχέσεις και αφήνουν κατά μέρος τα βασικά συστατικά της πραγματικότητας. Πολύ χαρακτηριστικά από την άποψη αυτή είναι τα παραδείγματα της αρχαίας ιατρικής και της ιστορικής επιστήμης. Οι ιπποκρατικές αντιλήψεις που αντανακλούν την κατάσταση της ιατρικής κατά τον 5ο και 4ο αιώνα π.Χ., αποκαλύπτουν δύο διαφορετικές προσεγγίσεις για τα φαινόμενα υγεία και ασθένεια. Μια προσέγγιση που μπορεί να χαρακτηρισθεί ως φιλοσοφική, θεωρεί τον άνθρωπο ως «μικρόκοσμο», με στοιχειώδεις δυνάμεις που βρίσκονται σε αλληλεπίδραση, και υποθέτει ως αιτία της νόσου μια διαταραχή της κανονικής αναλογίας ανάμεσα στα στοιχεία του ανθρώπινου οργανισμού. Η άλλη προσέγγιση, η επιστη-

μονική, θεωρεί αναγκαίο ότι οι αρρώστιες πρέπει να ανιχνευθούν σε μια άμεσα παρατηρούμενη αιτία,[1] και ότι η θεραπεία πρέπει να βασισθεί στην εμπειρία. Η πρακτική ιατρική απορρίπτει τις παραδοχές της φυσικής φιλοσοφίας ότι ο άνθρωπος είναι αέρας, φωτιά, νερό, γη ή κάτι παραπλήσιο, εφόσον αυτό δεν εμφανίζεται ως αυτόδηλο.[2] Αυτή η αντίληψη υποστηρίζει ότι, για να ερμηνεύσουμε μια αρρώστια και να περιγράψουμε μια θεραπευτική αγωγή, είναι αναγκαίο πρώτα να ξεκινήσουμε από τη φυσική υπόσταση του ανθρώπου, που αποκαλύπτεται με τα στοιχεία του σώματός του: το αίμα, το φλέγμα και τη χολή (κίτρινη και μαύρη). Αυτή η εμπιστοσύνη στην πρακτική εμπειρία, στην παρατήρηση των ορατών συμπτωμάτων και των τεκμηριωμένων μεθόδων θεραπείας (φλεβοτομία, αφαίρεση χολής κ.λπ.) είναι ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα των εμπειρικών γιατρών, που τους διακρίνει από τον φυσικό φιλόσοφο. Από εδώ προκύπτει η περήφανη αυτοπεποίθηση του συγγραφέα του δοκιμίου *Περί αρχαίης ιητρικής* ότι αυτή η επιστήμη κατέχει καθετί που είναι αναγκαίο, για να πραγματοποιήσει τους σκοπούς της· έχει βρει την αιτία και τη μέθοδο, έχει κάνει πολλές σημαντικές ανακαλύψεις και έχει εξασφαλίσει την επιτυχία σε κείνους που έχουν ασκηθεί στην ιατρική τέχνη και που είναι πρόθυμοι να αφοσιωθούν στην έρευνα.[3]

Εξίσου ανεξάρτητη ήταν στην αρχαία Ελλάδα η ιστορική επιστήμη. Από τον 6ο έως τον 4ο αιώνα π.Χ. η ιστορική επιστήμη στρεφόταν ολοένα και περισσότερο προς τη λογική διερεύνηση των γεγονότων. Οι συγγραφείς έκαναν ολοένα και μεγαλύτερη χρήση ιστορικών τεκμηρίων, όπως ήταν οι κατάλογοι διαφόρων αρχόντων, ιερέων και ιερει-

1. [Το ιπποκρατικό κείμενο *Περί ιερής νούσου* αρχίζει με τούτη τη χαρακτηριστική δήλωση: «ουδέν μοι δοκεί των άλλων θειοτέρη ... αλλά φύσιν μεν έχει και πρόφασιν, οι δε άνθρωποι ενόμισαν θείον τι πρήγμα είναι υπό απειρίης ...»].
2. [Ιπποκράτης, *Περί φύσιος ανθρώπου*, 1.1: ... ούτε γαρ το πάμπαν ηέρα λέγω τον άνθρωπον είναι, ούτε πυρ, ούτε ύδωρ, ούτε γην, ούτε άλλο ουδέν ό,τι μη φανερόν εστιν ενεόν εν τω ανθρώπω ...].
3. [Ιπποκράτης, *Περί αρχαίης ιητρικής*, 1.1: Οπόσοι μεν επεχείρησαν περί ιητρικής λέγειν ή γράφειν ... καταφανέες εισίν αμαρτάνοντες ... νυν δε ουχ ούτως έχει... Ιητρική δε πάλαι πάντα υπάρχει, και αρχή και οδός ευρημένη, καθ' ην τα ευρημένα πολλά τε και καλώς έχοντα εύρηται εν χρόνω πολλώ ...].

ών, νικητών στους Ολυμπιακούς και σε άλλους αγώνες, αναφορές ή προφορικές αφηγήσεις ταξιδιωτών, εμπόρων, ανθρώπων που έπαιρναν μέρος σε πολεμικές εκστρατείες.[1] Τα γεγονότα τα αφηγούνταν με μια χρονολογική τάξη. Ο Εκαταίος από τη Μίλητο, ο Χάρων από την Λάμψακο, ο Ελλάνικος από τη Μυτιλήνη προώθησαν τα είδη του ιστορικού χρονικού και της ιστορικοεθνογραφικής περιγραφής. Οι *Πίνακες της Λαμψάκου* του Χάρωνα, η *Ατθίς* (χρονικά της αττικής ιστορίας), τα *Λεσβιακά*, τα *Περσικά* και τα *Σκυθικά* του Ελλάνικου προετοίμασαν το έδαφος για το έργο του Ηρόδοτου.

Ο Ηρόδοτος (ανάμεσα στα 485-425 π.Χ.) έχει ονομασθεί «πατέρας της ιστορίας» από τους αρχαίους κιόλας χρόνους. Χρησιμοποιώντας τις μορφές και τις μεθόδους της ιστορικής αφήγησης, που είχαν καλλιεργήσει οι προκάτοχοί του, αυτός συγκέντρωσε και αφηγήθηκε ποικίλα ιστορικά δεδομένα, «ώστε τα γεγονότα του παρελθόντος να μην ταφούν μέσα στη λήθη και τα μεγάλα και θαυμαστά έργα των Ελλήνων ή των βαρβάρων να μη μείνουν άγνωστα, ιδιαίτερα το γιατί πολέμησαν αναμεταξύ τους».[2] Η αποστολή του ιστορικού, σύμφωνα με τον Ηρόδοτο, ήταν να παρουσιάσει τα τεκμήρια των γεγονότων, να αφηγηθεί τη μαρτυρία εκείνων που ήταν αμερόληπτοι ως προς την τοποθέτησή τους απέναντι στις ιστορικές προσωπικότητες και στα γεγονότα.[3] Γενικά, βέβαια, ο Ηρόδοτος είχε αρκετές αδυναμίες, γιατί έπαιρνε τις ιστορικές πηγές ως εξακριβωμένα γεγονότα και δεν πρόσεχε ούτε τις προφανείς εσωτερικές αντιφάσεις τους, αλλά προσπαθούσε στην καλύτερη περίπτωση να συμβιβάσει τις πληροφορίες που του πρόσφεραν οι πηγές του, με τον κοινό λόγο. Ωστόσο, οι συγγραφές του συνολικά πατούσαν ήδη πάνω σε θεμέλια επιστημονικά.

Το κύριο χαρακτηριστικό της αρχαίας ιστοριογραφίας ήταν η αι-

1. [Είναι πολύ χαρακτηριστικά όσα γράφει ο Θουκυδίδης για τον τρόπο συλλογής πληροφοριών (Θουκ. *Ιστοριών* Α, 20-22)]
2. [Πρώτος ο Ηρόδοτος σημείωσε στο προοίμιο του έργου του ότι τον ενδιαφέρει να ερευνήσει και «δι' ην αιτίην επολέμησαν». Η αναζήτηση της αιτίας γεγονότων ή φαινομένων είναι η πρώτη αρχή του επιστημονικού λόγου].
3. [Ηρόδοτος, Α 95: Επιδίζηται δε δη το ενθεύτεν ημίν ο λόγος τον τε Κύρον όστις εών την Κροίσου αρχήν κατείλε και τους Πέρσας ότεω τρόπω ηγήσαντο της Ασίης].

τιακή προσέγγιση, η προσπάθεια να δοθεί μια αιτιακή ερμηνεία στα ιστορικά γεγονότα.[1] Η αιτιολογική λειτουργία του μύθου είναι προφανής. Όμως, η ερμηνεία που δίνει ο μύθος, είναι βασικά αστήρικτη, εφόσον η επίκληση της θεότητας ως αιτίας των γεγονότων που ενδιαφέρουν τον ιστορικό, είναι στην πραγματικότητα μια ταυτολογία που δεν πάει πέρα από το σημασιολογικό πλαίσιο του μύθου. Αντίθετα, η επιστημονική ερμηνεία σπάζει τον φαύλο κύκλο και οδηγεί προς την πραγματικότητα, προς τα αντικειμενικά παρατηρήσιμα φαινόμενα και τις αντικειμενικά παρατηρήσιμες διαδικασίες. Εδώ η εμπειρική βεβαιότητα παίρνει τη θέση της «βεβαιότητας» του μύθου που είναι ριζωμένος στην παράδοση. Η απελευθέρωση του ελληνικού πνεύματος, η χειραφέτησή του από τα μυθολογικά δεσμά διευκολύνθηκε από το γεγονός ότι η Ελλάδα δεν είχε κανένα ειδικό σώμα ιερέων ως κοινωνικό φορέα κάποιων παραδόσεων, ούτε είχε ένα σύστημα ενοποιημένων δογμάτων. Για τον Έλληνα της περιόδου εκείνης, ακόμη και θρησκευόμενο άνθρωπο, το αντικείμενο της πίστης έπρεπε να είναι κάθε φορά εξακριβώσιμο, για να γίνεται αποδεκτό· και, κατά συνέπεια, αυτός δεν μπορούσε πλέον να αποδέχεται φανταστικές, μυθολογικές αφηγήσεις.

Το πνεύμα του εμπειρισμού, που με σαφήνεια εκφράστηκε στην ιατρική και την ιστορία ήδη κατά τον 5ο αιώνα π.Χ., αλλά που αναμφίβολα υπήρχε μέσα στην ελληνική σκέψη πολύ νωρίτερα, ήταν ασυμβίβαστο με το συνολικό πλαίσιο της μυθολογικής σκέψης. Αυτό προσκαλούσε τα άτομα για αληθινή γνώση που να είναι σε συμφωνία με την καθημερινή εμπειρία· αυτό το πνεύμα του εμπειρισμού ήταν ανοικτό για τον κοινό άνθρωπο, ήταν ανοικτό για επαλήθευση και αιτιακή ερμηνεία και δεν είχε να κάνει καθόλου με φανταστικές υποθέσεις. Πάντως, η αποσπασματική επιστημονική γνώση που έχουμε από τους πρώτους Έλληνες στοχαστές, οι οποίοι ζητούσαν να δώσουν συγκεκριμένες ερμηνείες σε συγκεκριμένα φαινόμενα, δεν μπορούσε να αποτελέσει βάση για μια κοσμοθεωρία. Αυτή η λειτουργία δεν μπορούσε πια να προκύψει από τον μύθο, καθώς αυτός είχε χάσει πλέον τη δύνα-

1. [Για την ανάπτυξη του επιστημονικού λόγου στην αρχαία ελληνική ιστοριογραφία έχουμε την πρόσφατη μελέτη του Δ. Τσιμπουκίδη, *Αρχαία ελληνική ιστορική σκέψη*, Αθήνα 1993].

μη της επιβολής πάνω στα πνεύματα των ανθρώπων. Το ιδεολογικό κενό που πρόκυπτε , καλύφθηκε από τη φιλοσοφία που γεφύρωσε το χάσμα ανάμεσα στη μυθολογία και την πρώιμη επιστήμη και πρόσφερε μια διαλεκτική σύνθεση της γενικής κοσμοθεωρίας με τη λογική ερμηνεία των επιμέρους παρατηρήσιμων φαινομένων.

Εκτός από τον μύθο ή τη θεία αποκάλυψη και την επιστήμη ή την ανθρώπινη γνώση, υπήρχε και μια άλλη μορφή διανοητικής σύλληψης της κοινωνικής πραγματικότητας, η λαϊκή σοφία. Στην αρχαία Ελλάδα αυτή η λαϊκή σοφία εκφραζόταν με τα αποφθέγματα των επτά σοφών. Ιστορικές πηγές, όμως, μνημονεύουν δεκαεπτά ονόματα σοφών· από αυτά σταθερά εμφανίζονται μόνο τέσσερα: ο Θαλής από τη Μίλητο, ο Βίας από την Πριήνη, ο Πιττακός από τη Μυτιλήνη και ο Σόλων ο Αθηναίος. Εδώ προσθέτουμε μια γεύση από τα πιο συχνά δείγματα των αποφθεγμάτων, όπως αυτά βεβαιώνονται από τον Διογένη τον Λαέρτιο:

Μέτρον άριστον (Κλεόβουλος από τη Λίνδο).[1]

Επισφαλές προπέτεια[2] (Περίανδρος, γιος του Κύψελου, Κορίνθιος).

Τους πυνθανομένους τί ευχάριστον; Χρόνος, έφη. (Πιττακός).[3]

Ερωτηθείς τί δυσχερές, έφη: «Την επί το χείρον μεταβολήν ευγενώς ενεγκείν» (Βίας).[4]

Εν τι μάτευε σοφόν (ένα πράγμα να ζητείς: τη σοφία) (Θαλής).[5]

Έλεγε δε τον μεν λόγον είδωλον είναι των έργων· βασιλέα δε τον ισχυρότατον τη δυνάμει (Σόλων).[6]

Τα αποφθέγματα αυτά που αποδίδονταν από την παράδοση στους επτά σοφούς, αποτελούσαν μια βάση για πολυάριθμους μύθους, ποιήματα, παροιμίες και παροιμιακές εκφράσεις. Καθώς αντιπροσώπευαν τη σοφία των μαζών, έγιναν, όπως ήταν φυσικό, μέρος της λαϊκής φι-

1. Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι και γνώμαι των εν φιλοσοφία ευδοκιμησάντων*, I 93.
2. [Ό.π., I 97].
3. [Ό.π., I 77].
4. [Ό.π., I 86].
5. [Ό.π., I 35].
6. [Ό.π., I 58].

λοσοφίας των Ελλήνων.[1] Η βατότητα των κειμένων αυτών, ο κοινός νους που εκφράζουν και η ορθολογιστική ερμηνεία των κινήτρων της ανθρώπινης συμπεριφοράς, που διαφαίνεται στα αποφθέγματα, είναι στοιχεία ακαταμάχητα. Και το κυριότερο, δεν ήταν σοφία θεϊκής προέλευσης που έρχεται από τη θεολογία ή τη μυθολογία, αλλά σοφία από τον λαό για τον λαό. Όμως, τα ηθικά αξιώματα, οι πολιτικές υποθήκες-αρχές και η απλοϊκή φιλοσοφία του ανθρώπου του κόσμου δεν έγιναν κλειστό θεωρητικό σύστημα για τους Έλληνες. Η μόνη εξαίρεση ήταν, προφανώς, ο Θαλής που, όχι τυχαία, περιλαμβανόταν ταυτόχρονα και ανάμεσα στους επτά σοφούς και στους πρώτους φιλοσόφους· αυτός δίκαια θεωρείται ότι είχε πάρα πολύ διευρύνει τον διανοητικό ορίζοντα των Ελλήνων, συνδέοντας την πρακτική σοφία με κοσμολογικά προβλήματα.

Φαίνεται ότι η πρώιμη φιλοσοφία αντιπροσώπευε έναν ειδικό συνδυασμό δύο διαφορετικών στοιχείων: του μύθου και της επιστήμης. Ρίχνοντας συνολικά την προσοχή προς την επιστημονική ερμηνεία του κόσμου, χρησιμοποιούσε τον μύθο για τα ενδιαφέροντά της, ως πηγή υλικού για ανάλυση και για παραπέρα επανεξέταση της πραγματικότητας και, επίσης, ως μέθοδο σκέψης καθιερωμένης από την παράδοση. Αποβλέποντας στην επιστημονική γνώση που, όχι σπάνια, ο ίδιος ανακάλυπτε,[2] ο φιλόσοφος καταδίκαζε ταυτόχρονα τη μονομέρεια της εμπειρικής επιστήμης που στερείται την ακεραιότητα της αληθινής σοφίας, και στρεφόταν προς τον μύθο, προκειμένου να καλύψει τα χάσματα της γνώσης του και να σχηματίσει μια ολοκληρωμένη εικόνα του σύμπαντος. Όμως, η συμμαχία του μύθου και της επιστήμης δεν μπορούσε παρά να είναι μια πρόσκαιρη λύση, γιατί ο μύθος στην πραγματικότητα επιχειρεί να συνδέσει το άγνωστο, του οποίου αναζητεί την ερμηνεία, με εκείνο που δεν μπορεί να γνωσθεί καταρχήν· επιχειρεί, δηλαδή, να συνδέσει το άγνωστο με τη θεότητα ή τις θεότητες,

1. [Ο Διογένης Λαέρτιος έχει συγκεντρώσει αυτά τα αποφθέγματα στην αρχή του πρώτου βιβλίου του έργου του: *Βίοι και γνώμαι των εν φιλοσοφία ευδοκιμησάντων*].

2 [VS 11 A11: ... και πολλά μεν αυτός (ο Θαλής) εύρε, πολλών δε τας αρχάς τοις μετ' αυτόν υφηγήσατο ...].

και έτσι επιβάλλει στον άνθρωπο ένα σύστημα εννοιών εξ ολοκλήρου ξένο προς την πραγματικότητα. Η πρόοδος της συγκεκριμένης επιστημονικής γνώσης που προέρχεται από πρακτική εμπειρία του ανθρώπου και που, κατά συνέπεια, είναι σε θέση, με τη σειρά της, να προσφέρει στον άνθρωπο καθοδήγηση για την πρακτική δραστηριότητά του, ολοένα και πιο πολύ προσκαλούσε σε αμφισβήτηση της μυθολογικής κοσμοερμηνείας και σε υπονόμευση της ενότητάς της.

Μέσα στις συνθήκες αυτές, όπου η μυθολογική κοσμοερμηνεία υποχωρούσε και η επιστήμη δεν ήταν ακόμη ικανή να πάρει τη θέση της, η φιλοσοφία χρησίμευσε ως κρίκος ανάμεσα στην υποσυνείδητη τάση προς μια συνοπτική κατανόηση του κόσμου και την ορθολογιστική προσέγγιση της πραγματικότητας, βασισμένη σε αιτιακή ερμηνεία, παρατήρηση και αναλογία. Με άλλα λόγια, η φιλοσοφία πρόσφερε την ιδεολογική βάση για κοινωνική συνείδηση και έναν γενικό προσανατολισμό, ριζωμένο στην επιστημονική μάλλον παρά στη μυθολογική προσέγγιση του κόσμου.

Η φιλοσοφία δημιουργήθηκε ως συνδυασμός της «σοφίας» και της γνώσης. Η παράδοση παρουσίαζε τη γένεση της φιλοσοφίας ως εξής: «Ο πρώτος που χρησιμοποίησε τον όρο φιλοσοφία και ονόμασε τον εαυτό του φιλόσοφο, δηλαδή εραστή της σοφίας, ήταν ο Πυθαγόρας, γιατί, έλεγε εκείνος, κανένας άνθρωπος δεν είναι σοφός, μόνο ο θεός είναι σοφός... Σύντομα κάθε σπουδή του κόσμου ονομάστηκε σοφία και ο εκφραστής της σοφός, για να δηλώνει ότι αυτός κατέκτησε την πνευματική τελειότητα. Ο άνθρωπος που προσπαθεί να αποκτήσει τη σοφία, είναι μόνο φιλόσοφος, εραστής της σοφίας».[1]

Ο συνθετικός χαρακτήρας της φιλοσοφίας, που ήταν ουσιαστικά διαφορετικός από τον χαρακτήρα του μύθου και της επιστήμης, από τις καθημερινές έννοιες και τη θρησκεία του μέσου Έλληνα, προσκαλούσε για μια ριζική μεταμόρφωση της σκέψης, που δεν μπορούσε παρά να επηρεάσει και τη γλώσσα. Η ειδική γλώσσα της φιλοσοφίας διαμορφώθηκε με δύο διαφορετικές μεθόδους: πρώτο, με τις σημασίες

1. [Διογένης Λαέρτιος, Ι 12: Φιλοσοφίαν δε πρώτος ωνόμασε Πυθαγόρας και εαυτόν φιλόσοφον ... μηδένα γαρ είναι σοφόν αλλ' ή θεόν].

των συμβατικών λέξεων που χρησιμοποιούνται στην καθημερινή ζωή και που γνώρισαν λεπτές εννοιολογικές μεταβολές· οι λέξεις έγιναν όροι και η φιλοσοφική γλώσσα απόκτησε λογική ακρίβεια και σταθερότητα. Από φιλολογική άποψη, αυτό σημαίνει ότι μια λέξη χρησιμοποιούμενη στην καθημερινή γλώσσα τοποθετείτο σε ένα διαφορετικό λεκτικό/γλωσσικό περιβάλλον και μια διαφορετική σημασία μεταφερόταν πάνω σ' αυτόν τον φιλοσοφικό όρο. Το ίδιο φαινόμενο, από τη σκοπιά της φιλοσοφίας, λέει ότι η διαδικασία αυτή συνίστατο στο ότι ο Έλληνας που φιλοσοφούσε, εξερευνούσε τις δυνατότητες της συμβατικής γλώσσας, ανακάλυπτε όλον τον σημασιολογικό πλούτο της και τη χρησιμοποιούσε κάνοντας δοκιμαστικές ασκήσεις πάνω στη γλώσσα, για να εκφράσει διαφορετικές αποχρώσεις φιλοσοφικού στοχασμού. Δεύτερο, η φιλοσοφία αφομοίωνε, μεταμόρφωνε και έδινε μια διαφορετική ερμηνεία στη γλώσσα του μύθου, της θρησκείας και των τελετών, ακόμη και στα ίδια τα ονόματα των θεών. Παρακάτω θα δούμε πώς τα ονόματα των θεών μεταβάλλονταν σε αλληγορίες και σε σύμβολα στοιχείων και πώς η ανάλυση των σημασιών αυτών των ονομάτων οδηγεί σε φιλοσοφική έρευνα των ίδιων των δηλούμενων στοιχείων. Στο σημείο αυτό είναι αρκετό να σημειώσουμε ότι ο σημασιολογικός πλούτος και η ποικιλία της αρχαίας ελληνικής γλώσσας πρόσφερε ένα πολύ εύχρηστο εργαλείο στην επίτευξη γλωσσικής ευκαμψίας, κινητικότητας, ποικιλίας της αρχαίας διαλεκτικής σκέψης.

Αυτός ο ζήλος για το γλωσσικό στοιχείο, που αντανακλά την πρόοδο της φιλοσοφίας και ταυτόχρονα ασκεί μια αναδρομική επίδραση πάνω σ' αυτή, μας προσκαλεί για ειδική διερεύνηση που είναι πέρα από τους στόχους αυτού του βιβλίου. Όμως, οφείλει κανείς να είναι ενήμερος του γεγονότος ότι οι λεκτικές μεταβολές οδηγούσαν σε αξιοσημείωτη αστάθεια και ασάφεια ως προς τη σημασία των όρων στην πρώιμη ελληνική φιλοσοφία και, κατά συνέπεια, σε σοβαρές για μας δυσκολίες στη μετάφραση και ερμηνεία των φιλοσοφικών κειμένων εκείνης της περιόδου. Γι' αυτό δεν πρέπει να απορούμε ή να παραξενευόμαστε που θα αντιμετωπίσουμε την υποθετική υφή πολλών από τις απόψεις των αρχαίων φιλοσόφων που συζητούνται σε τούτο το βιβλίο, μολονότι ένα τέτοιο χαρακτηριστικό σε εγχειρίδιο ιστορίας της

φιλοσοφίας είναι ανεπιθύμητο. Αυτές οι δυσκολίες εξηγούν και την ανάγκη να παραθέτουμε ευκαιριακά τους αρχικούς όρους που χρησιμοποιούσε ο ένας ή ο άλλος στοχαστής, στα αποσπάσματα που ενδεχόμενα θα συζητάμε και θα αναλύουμε.[1]

1. [Καταβλήθηκε κάθε προσπάθεια να αναζητηθούν τα πρωτότυπα κείμενα και να παρατεθούν τα σχετικά αποσπάσματα σε υποσημειώσεις. Η αναζήτηση δεν ήταν εύκολη, γιατί οι παραπομπές από τον Bogomolov δεν έγιναν πάντα σε συγκεκριμένες παραγράφους των πηγών (όπως λ.χ. στην περίπτωση των επτά σοφών) ούτε πάντα σε εκδόσεις των αρχαίων κειμένων προσιτές. Πάντως, τα παραθέματα που εντοπίσαμε και καταχωρίσαμε εδώ, ξεπερνούν τα 95% των παραπομπών. Σε μερικές περιπτώσεις προσθέσαμε κάποια ακόμη εκλεκτά αποσπάσματα από τις πηγές, ώστε ο Έλληνας αναγνώστης να μπορεί να απολαύσει ένα μικρό ανθολόγιο φιλοσοφικών κειμένων, παράλληλο με την *Ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας*, που προσφέρει ο συγγραφέας].

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2ο

ΙΩΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

4. Γενικά

Με τον όρο Ιωνική φιλοσοφία νοείται ένα σύνολο ειδικών φιλοσοφικών διδασκαλιών που γεννήθηκαν στην Ιωνία, μια περιοχή στη δυτική Μικρά Ασία, όπου κατοικούσαν ελληνικές φυλές. Κατά τον 7ο-6ο αιώνα π.Χ. η Ιωνία ήταν η πιο πλούσια και πιο αναπτυγμένη περιοχή του ελληνικού κόσμου σε ό,τι αφορά τον πολιτισμό και τις κοινωνικοοικονομικές σχέσεις. Το ήπιο κλίμα και το εύφορο έδαφος της περιοχής δημιουργούσαν εξαιρετικές συνθήκες για την ανάπτυξη της γεωργίας, ενώ η γεωγραφική θέση της χώρας που βρίσκεται πάνω στη διασταύρωση των μεγάλων χερσαίων και θαλάσσιων δρόμων, ευνοούσε την ανάπτυξη του εμπορίου και της χειροτεχνίας. Η γειτνίαση προς τους αρχαίους πολιτισμούς της Εγγύς Ανατολής, επίσης, ήταν ένας σπουδαίος παράγοντας για τη γρήγορη διανοητική ανάπτυξη των ταλαντούχων Ελλήνων της Ιωνίας. Η γενική πολιτισμική ατμόσφαιρα στην Ιωνία αποδείχθηκε πως συντέλεσε ιδιαίτερα στην ανάπτυξη όχι μόνο του ηρωικού έπους και της λυρικής ποίησης (Αρχίλοχος, Μίμνερμος, Καλλίνος, Ιππώναξ, Ανακρέων) αλλά και του πεζού λόγου, των λογογράφων και, επίσης, της φιλοσοφίας. Οι στοχαστές της Ιωνίας δεν περιόριζαν τη δραστηριότητά τους μόνο στην Ιωνία: ο Ξενοφάνης από την Κολοφώνα ταξίδευε σε όλη την Ελλάδα, την Ιταλία και

τη Σικελία, ο Πυθαγόρας ο Σάμιος ίδρυσε τη σχολή του στον Κρότωνα, στη Magna Graecia· ο Αρχέλαος από τη Μίλητο και ο Αναξαγόρας από τις Κλαζομενές απόκτησαν φήμη στην Αθήνα... Όμως η καθαυτό Ιωνική σχολή συνδέεται παραδοσιακά με τρεις φιλοσόφους της Μιλήτου, τον Θαλή, τον Αναξίμανδρο και τον Αναξιμένη, τον Ηράκλειτο από την Έφεσο και τους τελευταίους Ίωνες: τον Ιππώνακτα από το Ρήγιο, τον Ιδαίο από την Ιμέρα και τον Διογένη από την Απολλωνία.

Η Ιωνική φιλοσοφία γεννήθηκε σε μια δύσκολη και ταραγμένη περίοδο στην ιστορία της περιοχής. Η κοινωνία της Ιωνίας κατατρυχόταν από εσωτερικές αντιφάσεις και οξύ ανταγωνισμό ανάμεσα στην αριστοκρατία και τη δημοκρατία, και αντιμετώπιζε σταθερή την τάση προς την τυραννία, ενώ ταυτόχρονα απειλούνταν από εξωτερικές επεμβάσεις. Αυτή η απειλή ήρθε πρώτα από τη Λυδία, και ύστερα από την Περσία που κατέκτησε τη Λυδία το 546 π.Χ. Η κατάκτηση έπειτα των Ιωνικών πόλεων από την Περσία υπονόμευσε σε μεγάλο βαθμό το εμπόριο και τη βιοτεχνία τους, ενώ το διαμετακομιστικό εμπόριο το μονοπωλούσαν σχεδόν αποκλειστικά οι Φοίνικες που απολάμβαναν την περσική προστασία· παράλληλα το εμπόριο των Ελλήνων με την Αίγυπτο και οι οικονομικές σχέσεις τους με τις πόλεις των ακτών της Μαύρης θάλασσας εξασθένησαν. Λαϊκές εξεγέρσεις ενάντια στην Περσία, που ξέσπασαν το 499 π.Χ., τερματίστηκαν με αποτυχία ύστερα από μερικά χρόνια σκληρής πάλης· οι εξεγερθέντες ηττήθηκαν από τις ισχυρότερες δυνάμεις της Περσίας. Το 494 π.Χ. η Μίλητος κυριεύθηκε και καταστράφηκε, οι κάτοικοί της εν μέρει σφαγιάσθηκαν και εν μέρει οδηγήθηκαν σε δουλεία. Ως το καλοκαίρι του 493 π.Χ. οι Πέρσες είχαν καταλάβει τις τελευταίες πόλεις που είχαν εξεγερθεί. Η ακμή και η ευημερία της Ιωνίας έφθασε σε ένα τέλος και η χώρα μετά τους Ελληνοπερσικούς πολέμους (490-449 π.Χ.) δεν μπόρεσε να αναλάβει την προηγούμενη θέση της και ποτέ πια δεν έπαιξε σημαντικό πολιτικό και πολιτισμικό ρόλο στον ελληνικό κόσμο.

Οι αναστατώσεις και οι κοινωνικές ανατροπές του 6ου αιώνα σημάδεψαν την εμφάνιση της Ιωνικής φιλοσοφίας. Οι στοχαστές της Ιωνίας πέρασαν στην ιστορία του φιλοσοφικού λόγου με το όνομα *φυσικοί ή φυσιολόγοι*, δηλαδή άνθρωποι που έγραψαν *περί φύσεως*. Σύμ-

φωνα με τον Αριστοτέλη, «από τους πρώτους αυτούς φιλοσόφους οι πιο πολλοί θεώρησαν ότι η αρχή όλων των πραγμάτων ήταν κάποιο υλικό στοιχείο».[1]

Βέβαια, θα ήταν πολύ βιαστικό να βγάλει κανείς το συμπέρασμα από τα παραπάνω λόγια του Αριστοτέλη ότι εκείνοι οι πρώιμοι φιλόσοφοι εξέφραζαν έναν υλισμό: πρώτο, γιατί χαρακτηρίζοντας τις απόψεις τους ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί δική του ορολογία και τη δική του αντίληψη για την ύλη, που έχει ειδική «αριστοτελική» σημασία· δεύτερο, οι αντιλήψεις των προδρόμων του Αριστοτέλη, από τον Θαλή ως τον Αναξαγόρα και τον Εμπεδοκλή, δεν ήταν ταυτόσημες και είχαν υποστεί ουσιώδεις μεταμορφώσεις από τον ένα στοχαστή στον άλλο. Όμως, σε γενικές γραμμές ο Αριστοτέλης είχε δίκιο· η «αρχή» όλων των πραγμάτων, κατά τη γνώμη των πρώιμων φιλοσόφων, δεν ήταν κάποια θεότητα, ούτε από την «αρχή» αυτή πρόκυπτε κάποια θεότητα. Επιπλέον, ο τρόπος που αναζητούσαν ερμηνεία του κόσμου ήταν θεμελιακά διαφορετικός από τη μυθολογική αντίληψη που προϋπήρχε: τα όντα που προήλθαν από το Χάος δεν «αποτελούνταν» από αυτό και, όπως ήταν φυσικό, δεν «διαλύονταν» σ' αυτό, όταν συμπλήρωναν τον κύκλο της ύπαρξής τους. Η Γαία, ο Τάρταρος και ο Έρωτας, γόνοι της Γαίας και του Ουρανού, και άλλοι αθάνατοι δεν μπορούσαν πια να γίνουν κατανοητοί ως προερχόμενοι από το Χάος, αποτελούμενοι από αυτό και αποσυντιθέμενοι σ' αυτό.

Η ίδια η παρουσίαση των θεών από τους πρώτους στοχαστές δείχνει μια ριζική απόκλιση από τις παραδοσιακές μυθολογικές απόψεις· οι θεοί θεωρούνται και περιγράφονται με όρους εντελώς φυσικούς, συνδέονται με τον φυσικό κόσμο και υποβιβάζονται σε δεύτερο επίπεδο. Επιπλέον, αντίθετα προς την αντίληψη των μυθοπλαστών που μιλούν για λογαριασμό των θεών και διατείνονται ότι φτάνουν στη θεϊκή σοφία και την απόλυτη αλήθεια, ο φιλόσοφος μιλάει μόνο για έρωτα της σοφίας και αναζήτηση της αλήθειας. Όντας διαφορετική από τη

1. [Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, 983 b 6: Των δη πρώτων φιλοσοφησάντων οι πλείστοι τας εν ύλης είδει μόνας ωήθησαν αρχάς είναι πάντων· εξ ου γαρ εστίν άπαντα τα όντα ... τούτο στοιχείον και ταύτην αρχήν φασίν είναι των όντων ...].

χρησιμοθηρική γνώση που αποβλέπει στην πραγματοποίηση συγκεκριμένων στόχων, όπως είναι η ανθρώπινη ευημερία και η προσωπική φήμη, η φιλοσοφία πιστευόταν ότι γεννιέται από την περιέργεια και ότι εκφράζει μια γνώση χωρίς ωφελιμιστικό στόχο, γνώση που δεν υποτάσσεται σε πρακτικούς υπολογισμούς. Καθώς η άποψη αυτή ήταν απατηλή, ανταναικλούσε την αντικειμενική θέση ενός στοχαστή σε μια κοινωνία, όπου η πνευματική εργασία μόλις είχε αρχίσει να διακρίνεται ως ανεξάρτητο είδος της ανθρώπινης δραστηριότητας, αντιτιθέμενο προς άλλες μορφές κοινωνικά χρήσιμης εργασίας. Και αφότου δημιουργήθηκε η φιλοσοφία, άρχισε να διαμορφώνει τις δικές της μεθόδους, τη «διαλεκτική», ως μια τέχνη συζήτησης και ανταλλαγής σκέψεων που αποβλέπουν στη διακρίβωση της αλήθειας, και τη «θεωρία», δηλαδή θέαση της αλήθειας χωρίς ιδιοτέλεια, που αποβλέπει σε «θεωρητικό βίο», σε «θεωρητική προσπέλαση της ζωής»· το γνώρισμα αυτό διέκρινε τον φιλόσοφο από τον κοινό άνθρωπο.

Όπως δείξαμε πιο πάνω, το ενδιαφέρον των πρώτων φιλοσόφων συγκεντρωνόταν στη *φύση*. Η λέξη αυτή που παράγεται από το ρήμα φύω (που σημαίνει παράγω, αναπτύσσω, αναπτύσσομαι και τα όμοια), καθώς και τα παράγωγά της και οι εκφράσεις, όπου αυτά τα παράγωγα χρησιμοποιούνται, έχουν μια διπλή σημασία, υποδηλώνουν δύο πράγματα: και τη διαδικασία γένεσης και το αποτέλεσμα, τις ιδιότητες, την εξωτερική εμφάνιση. Έτσι, στον Όμηρο, στον Θέογνη και στον Πίνδαρο οι λέξεις *φυή* και *φυά* δηλώνουν την ευγενή εμφάνιση, το παράστημα και την ομορφιά, που συνήθως συνάπτονται προς την ευγενική καταγωγή. Αυτή η σημασία της λέξης «φύσις» αντανακλά τον μυθολογικό τρόπο σκέψης. Απεναντίας, σ' εκείνους τους τομείς της συγκεκριμένης γνώσης, όπου, αντίθετα προς την αρχαία θεωρητική φυσιολογία, το βάρος συγκεντρώνεται στην παρατήρηση και την πειραματική μελέτη, ο όρος *φύση* συνήθως χρησιμοποιείται για να δηλώνει τη δομή ή τη σύνθεση ενός σώματος ως παρατηρήσιμου αποτελέσματος της γένεσής του.

Όσον αφορά τη φιλοσοφία, η *φύση* ως αντικείμενο της φιλοσοφικής έρευνας ήταν νοητή στην αρχαιότητα ως ενότητα δύο προσεγγίσεων: της έρευνας δηλαδή για την αρχή των πραγμάτων, για τη γενετική

τους ουσία, που οδηγεί τον φιλόσοφο να πάει πέρα από τα όρια του παρατηρούμενου αντικειμένου, και της έρευνας των φαινομένων που είναι προσιτά στις αισθήσεις. Οι πρώτοι φιλόσοφοι, περιγράφοντας τη *φύση* με την έννοια της «φύσης των πραγμάτων», ένιωθαν την ανάγκη να ξεπεράσουν τα όρια αυτών των πραγμάτων. Κάτω από τις συνθήκες της αδιαίρετης μυθολογικής και θρησκευτικής κυριαρχίας στην αρχαία κοινωνία, αυτή η υπέρβαση ισοδυναμούσε προς το να απευθύνεται κανείς στις «θεϊκές» ιδιότητες της φύσης, στις αιώνιες και παντοτινές ιδιότητες που υπάρχουν σ' αυτή. Αλλά η ίδια η φύση της φιλοσοφίας, που βασίζεται στον ανθρώπινο λόγο για την ερμηνεία του ορατού κόσμου, απαιτούσε να εγκαταλείπει η φιλοσοφία τις μυθολογικές λύσεις και να επιδιώκει μια λογική μετάβαση, τουλάχιστον καταρχήν, από το γενικό προς το ειδικό και το ατομικό, προσφέροντας έτσι μια «εμπειρική» ερμηνεία της γενικής κοσμοθεωρίας.

Αυτά εξηγούν το γεγονός ότι η έννοια της *φύσης* ήταν προορισμένη να γίνει πεδίο οξείας ιδεολογικής σύγκρουσης. Οι πρώτοι φιλόσοφοι θεωρούσαν τη *φύση* ως παγκόσμια αυτοκίνητη δύναμη που αυτόματα παράγει τα συνθετικά της μέρη ή τα μεμονωμένα πράγματα. Η ιδέα της «ύλης» ως βασικής ουσίας όλων των πραγμάτων είναι οργανικά δεμένη κατ' αυτήν την έννοια με την ιδέα της γένεσης, της εξέλιξης. Για τους Έλληνες φιλοσόφους, λοιπόν, η ύλη ήταν μια ζωντανή και αυτάρκης υπόσταση, αιτία του εαυτού της, causa sui, που δε χρειαζόταν εξωτερικές δυνάμεις για την ερμηνεία της. Αυτός ο τρόπος σκέψης ήταν, κατά τον Ένγκελς, μια «πρωτόγονη και απλοϊκή αλλά ουσιαστικά σωστή αντίληψη του κόσμου».[1] Όμως, αυτή η πηγαία αντίληψη για τον κόσμο, όντας αποτέλεσμα ευθείας θέασης των πραγμάτων, ήταν προφανώς ανεπαρκής για να εξηγήσει τα επιμέρους, όπως αποκαλύφθηκε καθαρά κατά την πορεία της φιλοσοφικής ανάπτυξης.

Αυτή η ανεπάρκεια της γενικής κοσμοθεωρίας περιείχε εμβρυακά τη δυνατότητα να διασπασθεί η φιλοσοφία σε αντίθετα ρεύματα. Αναλύοντας τις διδασκαλίες των προδρόμων του, ο Πλάτων έγραψε ότι υποστηρικτές των απόψεών τους θεωρούσαν τη φωτιά, το νερό, τη γη,

1. Frederick Engels, *Anti-Dühring*, Progress Publishers, Moscow 1978, σ. 30.

τον αέρα ως αιτίες όλων των πραγμάτων και αυτά ονόμαζαν φύση.[1] Αυτά τα στοιχεία δεν ήταν απλά υλικά στοιχεία, η *ύλη* των πραγμάτων, αλλά ήταν επίσης οι δημιουργικές δυνάμεις, η αιτία της γένεσης και της διάλυσης των πραγμάτων. Σ' αυτήν την αντίληψη ο Πλάτων αντιπαρέθεσε την έννοια της προτεραιότητας της ψυχής.[2] Από εδώ, λοιπόν, προκύπτει ότι ο Πλάτων με σαφήνεια διέκρινε και χαρακτήρισε την κοσμοθεωρία των πρώιμων φιλοσόφων ως υλιστική και αυτούς τους κατέταξε στην κατηγορία εκείνων που θεωρούσαν την υλική πραγματικότητα ως πρώτη αιτία του κόσμου.

Η ανάλυση της αρχαίας έννοιας της «φύσης» μας οδηγεί, λοιπόν, στο θεμελιακό πρόβλημα της φιλοσοφίας. Το άμεσο αποτέλεσμα αυτής της εξέλιξης ήταν η γένεση δύο σχολών που συνδέονταν με τα ονόματα του Δημόκριτου και του Πλάτωνα και που αντιπροσωπεύουν, για πρώτη φορά στην ιστορία της φιλοσοφίας, τον υλισμό και τον ιδεαλισμό. Όσον αφορά την τότε φιλοσοφία που έκανε τα πρώτα της βήματα, μπορούμε μόνο να μιλήσουμε για τάσεις που μπορούσαν να είναι κατά κύριο λόγο υλιστικές ή ιδεαλιστικές. Με τους φυσιολόγους που θεωρούσαν τη φύση ως ζωντανό και αυτοεξελισσόμενο σύνολο που γεννάει και διαλύει τα συνθετικά μέρη της, η υλιστική τάση ήταν αναμφίβολα επικρατέστερη.

5. Η σχολή της Μιλήτου

Κάτω από αυτό τον τίτλο κατατάσσονται τρεις στοχαστές από τη Μίλητο: ο Θαλής, ο μαθητής του Αναξίμανδρος και ο μαθητής του Αναξίμανδρου Αναξιμένης. Ο όρος «σχολή» παραδοσιακά χρησιμοποιείται γι' αυτούς τους τρεις από τη Μίλητο, και όχι γιατί ο όρος σχο-

1. [Πλάτων, *Νόμοι*, 891 c: ...κινδυνεύει γαρ ο λέγων ταύτα πυρ και ύδωρ και γην και αέρα πρώτα ηγείσθαι των πάντων είναι, και την φύσιν ονομάζειν ταύτα αυτά, ψυχήν δε εκ τούτων ύστερον].
2. [Πλάτων, *Νόμοι*, 892 c: Ει δε φανήσεται ψυχή πρώτον, ου πυρ ουδέ αήρ, ψυχή δ' εν πρώτοις γεγενημένη, σχεδόν ορθότατα λέγοιτ' αν είναι διαφερόντως φύσει ... αν ψυχήν τις επιδείξη πρεσβυτέραν ούσαν σώματος ...].

λή ή σωματείο –που ένωνε τους ιατρούς (λόγου χάρη τους Ασκληπιάδες, που ήταν τότε αντίπαλες σχολές στην Κω και στην Κνίδο), τους τραγουδιστές, τους ζωγράφους, τους φιλοσόφους, (όπως τους Μιλήσιους, τους Πυθαγόρειους ή τους Ελεάτες κ.λπ.), με βάση τη συγγένεια ή το γεγονός ότι κατάγονταν από την ίδια πόλη– ήταν κάτι κοινό στην αρχαία Ελλάδα. Πολύ πιο σημαντικό ήταν το κριτήριο της συγγένειας των απόψεων, η οποία στην περίπτωση των Μιλησίων φιλοσόφων εκφραζόταν με το κοινό ενδιαφέρον και των τριών για τη σπουδή των φυσικών φαινομένων.

1. Θαλής. Ο Θαλής ο Μιλήσιος, γιος του Εξάμυου και της Κλεοβουλίνης, πιθανό να είχε απώτερη φοινικική καταγωγή.[1] Σύμφωνα με τις πιο πολλές μαρτυρίες, έζησε ανάμεσα στην 35η και την 58η Ολυμπιάδα, δηλαδή ανάμεσα στο 640 και το 545 π.Χ. Η παράδοση δέχεται ότι τα έτη 625-547 π.Χ. είναι οι πιο πιθανές χρονολογίες που ορίζουν την αρχή και το τέλος της ζωής του. Ο Θαλής ήταν γνωστό ότι είχε ταξιδέψει στην Αίγυπτο, ίσως για εμπορικές δουλειές, και εκεί ήρθε σε πρώτη επαφή με τα μαθηματικά. Επίσης, πιστευόταν ότι είχε ειδικευθεί στη βαβυλωνιακή αστρονομία που είναι πιθανό να την έμαθε στη Φοινίκη, τη γενέθλια χώρα των προγόνων του, καθώς επίσης και στη Λυδία. Σύμφωνα πάντως με αξιόπιστη μαρτυρία του Ηρόδοτου (Α 74) και σύμφωνα με έναν αριθμό άλλων συγγραφέων που μας πληροφορούν για το θέμα αυτό, ο Θαλής μπόρεσε να προβλέψει με ακρίβεια μια ολική έκλειψη ηλίου το 585 π.Χ. Επίσης, στον Θαλή αποδίδεται ο υπολογισμός του χρόνου των ηλιοστασίων και των ισημεριών, η ανακάλυψη της ετήσιας κίνησης του ήλιου σε σχέση με τους πλανήτες αστέρες, ο προσδιορισμός του μήκους του έτους σε 365 ημέρες κ.λπ. Ο Θαλής μοιράζεται με τον Πυθαγόρα τη φήμη του θεμελιωτή των επιστημονικών μαθηματικών· πιστευόταν ότι ήταν ο πρώτος που μπόρεσε θεωρητικά να προσδιορίσει την εγγραφή τριγώνου σε κύκλο, επίσης ο πρώτος που απόδειξε την ισότητα των κατά κορυφήν γωνιών και των

1. [Ηρόδοτος, Α 170: ...χρηστή δε και πριν ... Θαλέω ανδρός Μιλησίου εγένετο (η γνώμη), το ανέκαθεν γένος εόντος Φοίνικος, ος εκέλευε εν βουλευτήριον Ίωνας εκτήσθαι..].

γωνιών παρά τη βάση ισοσκελούς τριγώνου· επίσης, αυτός πρώτος έδειξε ότι ο κύκλος χωρίζεται με τη διάμετρο σε δύο ημικύκλια, δύο ίσα κομμάτια. Ο Θαλής ως γεωγράφος ερμήνευσε τις πλημμύρες του Νείλου ως συνέπεια των ανέμων που κατά τη διάρκεια του καλοκαιριού πνέουν αντίθετα προς τον ρου του ποταμού. Απόκτησε φήμη για την πρακτική πολιτική σοφία του· διάφορες πηγές αποδίδουν σ' αυτόν τη σοφή συμβουλή που έδωσε στους Μιλήσιους σε δύο περιστάσεις: να δημιουργήσουν μια κοινή κεντρική κυβέρνηση στην Τέω, προκειμένου να συντονίσουν τις προσπάθειες των ιωνικών πόλεων ενόψει της περσικής απειλής, και να αποφύγουν τη συμμαχία κατά των Περσών με τον Κροίσο. Η συμβουλή έγινε αποδεκτή και, σύμφωνα με τον Διογένη τον Λαέρτιο (I, 35),[1] «αυτός έσωσε την πόλη».

Δεν προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι όλα αυτά τα επιτεύγματα έδωσαν στον Θαλή τη φήμη του σοφού, και μάλιστα του πιο σοφού ανάμεσα στους δοξασμένους επτά σοφούς. Η παράδοση αποδίδει σ' αυτόν πολλά αποφθέγματα που πέρασαν στην ιστορία ως πανανθρώπινη σοφία. Μερικά από αυτά δε διαφέρουν από εκείνα που αποδίδονται σε άλλους σοφούς, όμως υπάρχουν και αρκετά ανάμεσά τους που έχουν αληθινά μοναδικό χαρακτήρα. Καταγράφουμε εδώ μερικά τέτοια αποφθέγματα που αποδίδονται στον Θαλή, όπως τα έχει διασώσει ο Πλούταρχος: «Τι είναι το πιο παλιό; – Ο Θεός, γιατί αυτός δε γεννήθηκε. Τι είναι το πιο μεγάλο; – Το διάστημα, γιατί αυτό περιλαμβάνει όλον τον κόσμο με όλα τα πράγματα. – Ποιο είναι το πιο λεπτό; – Ο κόσμος, γιατί όλα όσα είναι λεπτά, είναι μέρη του. Τι είναι το πιο σοφό; – Ο χρόνος, γιατί έχει ήδη παραγάγει ένα και θα παραγάγει κι άλλο. Τι είναι κοινό σε όλα; – Η ελπίδα, γιατί είναι προσιτή ακόμη και σ' εκείνους που δεν έχουν τίποτα να ελπίζουν. Τι είναι το πιο χρήσιμο; – Η αρετή, γιατί καθετί άλλο μπορεί να βρει εφαρμογή και να γίνει χρήσιμο διαμέσου της αρετής. Τι είναι το πιο βλαπτικό; – Το ελάττωμα, γιατί καθετί άλλο μπορεί να σαπίσει με την παρουσία των ελαττωμά-

1. [Όλες οι συναφείς πληροφορίες έχουν συγκεντρωθεί από τους Diels-Kranz στο έργο: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 11 A1-23. Ο Διογένης Λαέρτιος έχει αφιερώσει στον Θαλή τα κεφάλαια 22-44 του πρώτου βιβλίου του έργου του *Βίοι και γνώμαι των εν φιλοσοφία ευδοκιμησάντων*].

των. Τι είναι το πιο δυνατό; – Η ανάγκη, γιατί κανένας δεν μπορεί να αντισταθεί σ' αυτήν. Τι είναι το πιο εύκολο; – Ό,τι ανταποκρίνεται στη φύση, γιατί ακόμη και η απόλαυση συχνά γίνεται βαρετή» (Πλούταρχος, *Επτά σοφών συμπόσιον*, 9, 153 cd).[1]

Αυτές οι εκφράσεις δείχνουν μια σοφή μετάβαση από τη συνηθισμένη πρακτική σοφία προς θεμελιακές και βαθιές κοσμοθεωρητικές παρατηρήσεις, με μια ευδιάκριτη όψη ορθολογιστικής προσέγγισης στα προβλήματα· δεν είναι, λοιπόν, απορίας άξιο ότι αυτά όλα αποδίδονται στον Θαλή. Η παράδοση δέχεται επίσης ότι ο Θαλής υπήρξε ο συγγραφέας κάποιων αρχών που μπορούν να θεωρηθούν ως φιλοσοφικές κατά κυριολεξία. Δυστυχώς, δεν έχουμε κανένα σύγγραμμα από το χέρι του ίδιου του Θαλή. Μολονότι πιστεύεται ότι έγραψε αρκετά δοκίμια, ανάμεσά τους και ένα φιλοσοφικό με τον τίτλο *Περί αρχών* (που μνημονεύεται από τον Σενέκα, τον Πλούταρχο και τον Γαληνό), η σχετική μαρτυρία απέχει πολύ από το να είναι αξιόπιστη. Όσον αφορά το ύφος των αποσπασμάτων που αναφέρονται από διάφορους συγγραφείς, αυτό αποκαλύπτει ότι το δοκίμιο δεν μπορεί να είχε συντεθεί πριν από τους πρώτους χριστιανικούς χρόνους. Όμως, κατέχουμε επαρκώς αξιόπιστη μαρτυρία από τον Αριστοτέλη και ίσως από τον Ιππία, σε σχέση με τις φιλοσοφικές απόψεις του Θαλή. Σύμφωνα με αυτή τη μαρτυρία, ο Θαλής ήταν ο εισηγητής δύο βασικών ιδεών: η μια αναφερόταν στο νερό ως πρώτη αρχή όλων των πραγμάτων,[2] και η άλλη αναφερόταν στην «πολυπλοκότητα της ψυχής».

Έχοντας χαρακτηρίσει τις απόψεις των πρώτων φιλοσόφων για τις αρχές όλων των πραγμάτων, ο Αριστοτέλης προσθέτει: «Όμως δε συμφωνούν όλοι για τον αριθμό και για τη φύση αυτών των αρχών. Ο Θαλής, ο θεμελιωτής αυτού του είδους φιλοσοφίας, λέει ότι αρχή των πάντων είναι το νερό (και για τον λόγο αυτό υποστήριζε ότι η γη βασί-

1. [VS 11 A1. Ενδεικτικά: Μέγιστον τόπος· άπαντα γαρ χωρεί. Τάχιστον νους· δια παντός γαρ τρέχει. Ισχυρότατον ανάγκη· κρατεί γαρ πάντων. Σοφώτατον χρόνος· ανευρίσκει γαρ πάντα].
2. [VS 11 A12: ... δει γαρ είναι τινα φύσιν ή μίαν ή πλείους μιάς, εξ ων γίγνεται τα άλλα σωζομένης εκείνης ... Θαλής μεν ο της τοιαύτης αρχηγός φιλοσοφίας ύδωρ είναι φησίν ...].

ζεται πάνω στο νερό).[1] Στην προσπάθειά του να διασώσει τη συλλογιστική του Θαλή, ο Αριστοτέλης συνεχίζει γράφοντας: «Η υπόθεσή του μπορεί να πηγάζει από την παρατήρηση ότι η διατροφή όλων των όντων είναι υγρή και ότι η ίδια η θερμότητα παράγεται από την υγρασία και ζει μ' αυτήν, και από το ότι αυτό απ' όπου όλα τα όντα προέρχονται είναι η αρχή τους. Επιπλέον, ένας άλλος λόγος για την υπόθεση του Θαλή θα μπορούσε να είναι η παρατήρηση ότι τα σπέρματα όλων των πραγμάτων έχουν υγρό χαρακτήρα, και το νερό είναι για τα υγρά πράγματα η αρχή της φύσης τους».[2]

Η βραχύτητα αυτού του αποσπάσματος που διασώζεται επίσης σε άλλες αρχαίες πηγές, διανοίγει τη δυνατότητα για ένα ευρύ πεδίο ερμηνειών. Αναμφισβήτητη όμως είναι η φυσιοκρατική τάση του φιλοσόφου που ζητάει για όλα τα φαινόμενα να ανιχνεύσει κάποιες φυσικές αιτίες και να συμπεράνει γενικές αναλογίες ανάμεσα στον κόσμο της φύσης και τη ζωή των ζώων. Αν τα σπέρματα και η διατροφή όλων των όντων έχουν χαρακτήρα υγρό, αν όλα αυτά δεν μπορούν να ζήσουν χωρίς το νερό και αν όλα στεγνώνουν ύστερα από τον θάνατο, αν η ίδια η θερμότητα είναι η «ζωική θερμότητα» του ζεστού αίματος και αν η φωτιά των ουρανίων σωμάτων και του ήλιου τρέφεται από τους ατμούς του νερού,[3] τότε είναι πολύ φυσικό να υποθέσει κανείς ότι η υγρασία, δηλαδή το νερό, είναι η «αρχή» και το «βασικό στοιχείο» όλων των πραγμάτων.

Την ιδέα ότι η γη επιπλέει πάνω στο νερό την προσγράφει ο Αριστοτέλης ως χαρακτηριστική των θεωριών του Θαλή, όμως η ιδέα αυτή μπορεί να ανιχνευθεί στην αιγυπτιακή μυθολογία, όπου η Γη παρομοιάζεται με επίπεδο δίσκο που επιπλέει πάνω στο νερό, ενώ ο Ήλιος περιγράφεται ότι αναπλέει τον ουρανό από τη μια άκρη στην άλλη μέσα

1. [Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, 983 b 17: ... Θαλής ... ύδωρ φησίν είναι ... λαβών ίσως την υπόληψιν ταύτην εκ του πάντων οράν την τροφήν υγράν ούσαν ... το δ' ύδωρ αρχή της φύσεώς εστι τοις υγροίς].
2. [Βλέπε την προηγούμενη σημείωση. Την ίδια παρατήρηση (γένεση της ζωής μέσα στο νερό) θα συναντήσουμε και παρακάτω (π.χ. Αναξίμανδρος)].
3. [VS 11 A22α: Θαλής απεφήνατο πρώτος την ψυχήν φύσιν αεικίνητον ούσαν ή αυτοκίνητον].

σε βάρκα. Κατά πάσα πιθανότητα, ο μύθος αυτός δεν ήταν μια κοινή, καθημερινή έννοια μόνο για τους Αιγύπτιους. Αυτή η άποψη πρέπει να ήταν εντελώς προσιτή και για έναν ξένο επισκέπτη που προσπαθούσε να γνωρίσει τα ήθη, την καθημερινή ζωή της χώρας, ιδιαίτερα αν αυτός ο ξένος ερχόταν από ένα λαό θαλασσινών, όπως ήταν οι Ίωνες. Στο σημείο αυτό, όμως, προκύπτει ένα άλλο πρόβλημα. Όπως είδαμε, ο Αριστοτέλης προσγράφει σε όλους τους «φυσιολόγους» την ιδέα ότι όλα τα πράγματα και, κατά συνέπεια, όλα τα στοιχεία (οι στοιχειακές δυνάμεις) προήλθαν από μια πρωταρχική ουσία. Μπορούμε από αυτό να συμπεράνουμε ότι ο Θαλής θεωρούσε ότι ο αέρας, η φωτιά και η γη προέρχονται από το νερό; Ο Αριστοτέλης δε βεβαιώνει ότι ο Θαλής είχε μια τέτοια ιδιαίτερη άποψη, αλλά σε μεταγενέστερο δοξογράφο, τον Ιππόλυτο, βρίσκουμε: «Αυτός (ο Θαλής) έλεγε ότι το νερό είναι η αρχή και το τέλος όλων των όντων, γιατί με την εξάτμιση και με τη συμπύκνωση αυτό δημιουργεί και συντηρεί καθετί, με αποτέλεσμα τον κυματισμό πάνω στη γη, τις δίνες και την κίνηση των άστρων, έτσι ώστε καθετί κινείται και ρέει σύμφωνα με τη φύση της πρωταρχικής ύλης όλων των πραγμάτων».[1]

Αυτή η μαρτυρία που προέρχεται από τον Θεόφραστο, μπορεί να θεωρηθεί αξιόπιστη. Και, οπωσδήποτε, έχουμε επαρκείς λόγους να αποδεχθούμε ότι ο Θαλής ήταν ο πρώτος που ανέπτυξε μια θεωρία με τη μορφή μιας υπόθεσης, που δεν είχε ακόμη διατυπωθεί ως το επίπεδο μιας γενικής αρχής, για τη γένεση όλων των πραγμάτων και των στοιχειακών δυνάμεων από μια αρχική ουσία και για την παραπέρα διάλυση των σωμάτων ξανά προς αυτή την ουσία. Αυτά τα αποσπάσματα όμως μπορούν να ερμηνευθούν ως αντιπροσωπευτικά μιας διαφορετικής, περισσότερο απλοϊκής άποψης: η γη γεννιέται από το νερό, με την

1. [H. Diels, *Doxographi Graeci*, σ. 555: Λέγεται Θαλήν τον Μιλήσιον ένα των επτά σοφών πρώτον επικεχειρηκέναι φιλοσοφίαν φυσικήν· ούτος έφη αρχήν του παντός είναι και τέλος το ύδωρ· εκ γαρ αυτού τα πάντα συνίστασθαι πηγνυμένου και πάλιν διανιεμένου επιφέρεσθαί τε αυτώ τα πάντα, αφ' ου και σεισμούς και πνευμάτων συστροφάς και άστρων κινήσεις γίγνεσθαι· και τα πάντα φέρεσθαί τε και ρειν τη του πρώτου αρχηγού της γενέσεως αυτών φύσει συμφερόμενα· θεόν δε τούτο είναι, το μήτε αρχήν μήτε τελευτήν έχον].

έννοια ότι αρχικά αυτή καλυπτόταν από νερά και ύστερα αναφαίνεται, εφόσον η πρωταρχική υγρή επιφάνεια εξατμίζεται. Αυτή η δεύτερη άποψη είχε συχνά διατυπωθεί από μεταγενέστερους στοχαστές, όπως ο Αναξίμανδρος και ο Διογένης από την Απολλωνία.

Η δεύτερη ιδέα που σχετίζεται με το όνομα του Θαλή, είναι η «πολυπλοκότητα της ψυχής». Εδώ πάλι έχουμε δύο γνώμες διαφορετικές. Από τη μια πλευρά, «ο Αριστοτέλης και ο Ιππίας βεβαιώνουν ότι, επιχειρηματολογώντας για τον μαγνήτη και για το ήλεκτρο, ο Θαλής απέδιδε ψυχή ή και ζωή ακόμη και στα άβια όντα ...».[1]

Πραγματικά, στον Αριστοτέλη διαβάζουμε: «Ο Θαλής, επίσης, αν κρίνουμε από ό,τι λέγεται γι' αυτόν, φαίνεται ότι υποστήριζε πως η ψυχή είναι μια κινητήρια δύναμη, εφόσον αυτός έλεγε πως και ο μαγνήτης έχει μέσα του ψυχή, αφού κινεί τον σίδηρο».[2]

Από την άλλη, ο Αριστοτέλης πάλι έχει γράψει: «Μερικοί στοχαστές θεωρούν πως η ψυχή διαχέεται σε όλο το σύμπαν και ίσως γι' αυτόν τον λόγο ο Θαλής έφθασε στο συμπέρασμα ότι όλα τα πράγματα είναι γεμάτα από θεότητα».[3]

Απ' όλα αυτά συμπεραίνεται ότι ο κόσμος φαινόταν στον Θαλή ως έμψυχος, γεμάτος ζωή. Αυτή η άποψη ήταν τυπικός υλοζωισμός (ύλη και ζωή) και είχε τις ρίζες της στη μυθολογία. Με τον Θαλή όμως η άποψη αυτή προσέλαβε καινούργιο νόημα, ουσιαστικά διαφορετικό από το μυθολογικό. Η φύση ως μοναδικό και ζωντανό σύνολο κατέχει, σύμφωνα με τον Θαλή, μια εσωτερική κινητήρια αρχή, ένα «κινητήριο στοιχείο» που εκείνος το ονόμαζε, με τους δόκιμους εκείνη την εποχή όρους, «ψυχή» ή «θεότητα». Αυτή η έννοια αντιπροσώπευε ένα βήμα προς τον φυσιοκρατικό πανθεϊσμό που διαλύει τη θεότητα μέσα στη φύση και τη θεωρεί ως αρχή της πηγαίας κίνησής της.

Η διδασκαλία του Θαλή θεωρούμενη ως σύνολο αποκαλύπτει με

1. [Διογένης Λαέρτιος, Ι 24: Αριστοτέλης δε και Ιππίας φασίν αυτόν και τοις αψύχοις μεταδιδόναι ψυχής, τεκμαιρόμενον εκ της λίθου της μαγνήτιδος και του ηλέκτρου].
2. [Αριστοτέλης, *Περί ψυχής*, 405 α 19: Έοικε δε και Θαλής κινητικόν τι την ψυχήν υπολαβείν, είπερ τον λίθον έφη ψυχήν έχειν ότι τον σίδηρον κινεί].
3. [Αριστοτέλης, *Περί ψυχής*, 411 α 7: ... όθεν ίσως και Θαλής φήθη πάντα πλήρη θεών είναι ...].

σαφήνεια δύο πηγές, δύο διαφορετικές τάσεις που συγχωνεύονται σε μια κοσμοθεωρία: τον μύθο και την επιστήμη. Η σύνθεση των δύο, δηλαδή η ριζική αναδόμηση των μυθολογικών αφηγήσεων πάνω στη βάση της αρχικής επιστημονικής γνώσης και της ορθολογικής σκέψης, παρήγαγε την πρώτη φιλοσοφική διδασκαλία στην ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας. Το επόμενο βήμα σ' αυτή την πορεία έγινε από τους οπαδούς του Θαλή.

2. Αναξίμανδρος. Ο Αναξίμανδρος (περίπου 610-546 π.Χ.), γιος του Πραξιάδη από τη Μίλητο, ήταν μαθητής, οπαδός και, σύμφωνα με κάποιες μαρτυρίες, συγγενής του Θαλή. Έγραψε σε πεζό λόγο ένα φιλοσοφικό δοκίμιο *Περί φύσεως*· ένα απόσπασμα από το έργο αυτό έχει διασωθεί ως εμάς, σύμφωνα με την απόδοση του Θεόφραστου. Η παρουσίαση των απόψεων του Αναξίμανδρου, όπως δίνονται από τον Σιμπλίκιο και σε μεγάλη έκταση από τον Θεόφραστο,[1] έχει ως εξής: «Ο Αναξίμανδρος ονόμαζε αρχή και στοιχείο όλων των όντων το "άπειρον", και υπήρξε ο πρώτος που εισήγαγε αυτό το όνομα ως αρχή των όντων και των φαινομένων. Αυτός λέει ότι δεν είναι το νερό ούτε κανένα άλλο από τα λεγόμενα στοιχεία, αλλά μια διαφορετική ουσία που είναι άπειρη, από την οποία σχηματίζονται όλα τα ουράνια και τα γήινα μέσα σ' αυτά. Όλα τα πράγματα φθείρονται και διαλύονται σ' εκείνα από τα οποία προήλθαν, σύμφωνα με κάποια αναγκαιότητα, γιατί έτσι ανταποδίδουν τη δικαιοσύνη το ένα στο άλλο, για την αδικία που διέπραξαν σύμφωνα με την διάταξη του χρόνου· έτσι, θέτει τα πράγματα με όρους κάπως ποιητικούς. Είναι φανερό ότι, όταν εκείνος παρατηρούσε πως τα τέσσερα στοιχεία μεταβάλλονται το ένα στο άλλο, δε θεωρούσε λογικό να υποθέσει ότι ένα από αυτά αποτελεί θεμέλιο για τα υπόλοιπα, αλλά τοποθετούσε ως αρχή κάτι άλλο. Επιπλέον, δε θεωρούσε τη γένεση ως μια ποιοτική μεταβολή του στοιχείου, αλλά ως διαχωρισμό των αντιθέτων που προκαλείται από την αιώνια κίνηση».[2]

1 [VS 12 B1: Αρχήν είρηκε των όντων το άπειρον . . εξ ων δε η γένεσίς εστι τοις ούσι, και την φθοράν εις ταύτα γίνεσθαι κατά το χρεών· διδόναι γαρ αυτά δίκην και τίσιν αλλήλοις της αδικίας κατά την του χρόνου τάξιν].

2. [VS 12 A9: .. Αναξίμανδρος ... αρχήν τε και στοιχείον είρηκε των όντων το άπειρον, πρώτος τούτο το όνομα κομίσας της αρχής].

Αυτό το χωρίο από τον Θεόφραστο, που έχει αντιγράψει ο Σιμπλίκιος στα σχόλιά του για τα *Φυσικά* του Αριστοτέλη και που περιέχει μια αυθεντική πρόταση από το έργο του Αναξίμανδρου, έχει γίνει αφετηρία για πολλή λογομαχία ανάμεσα σε φιλολόγους και φιλοσόφους που αναζητούν την αληθή σημασία των λέξεων του συγγραφέα. Όμως, ακόμη και αν δεν ασχοληθούμε με ό,τι είναι γενικά αναγνωρισμένο ως παρουσίαση από τον Θεόφραστο της αυθεντικής διατύπωσης του Αναξίμανδρου – «γιατί έτσι ανταποδίδουν το ένα στο άλλο δικαιοσύνη για την αδικία που έκαναν, σύμφωνα με τη διάταξη του χρόνου» – και θεωρήσουμε την πρώτη πρόταση από το παραπάνω απόσπασμα ως τυπική περιγραφή του Αριστοτέλη για τις φιλοσοφικές απόψεις των φυσιολόγων, είμαστε υποχρεωμένοι να παραδεχθούμε ότι ο Θεόφραστος μας έδωσε πολύ αξιόλογη πληροφορία. Συγκεκριμένα:

1. Ο Αναξίμανδρος αναγνωρίζει «ως πρωταρχική ύλη (ουσία και στοιχείο) των όντων» κάτι που είναι απλό και άπειρο, δηλαδή το «άπειρον». Πιθανό να έχει εισαγάγει τη λέξη αυτή ο ίδιος, μολονότι δεν μπορεί να αποκλεισθεί η πιθανότητα ότι ο όρος αυτός έχει επινοηθεί αργότερα από δοξογράφους που κατέγραψαν τα δόγματα του Αναξίμανδρου.[1]

2. Η πρόταση «τα πράγματα διαλύονται σ' εκείνα τα πράγματα από τα οποία προήλθαν, σύμφωνα με κάποια αναγκαιότητα» είναι αναμφίβολα αυθεντική και παρουσιάζει γνήσια σκέψη του Αναξίμανδρου, αν δεν είναι και τα ίδια τα λόγια του. Ο Θεόφραστος, θεωρώντας τον Αναξίμανδρο ανάμεσα στους μονιστές, θα είχε γράψει «εκείνο το πράγμα» αντί «εκείνα τα πράγματα» (εξ ων ... εις ταύτα). Η μεταγενέστερη ερμηνεία δείχνει ότι ο πληθυντικός αναφέρεται στα «ενάντια».

3. Η αναφορά του Αναξίμανδρου στο άπειρο είναι ενδιαφέρουσα κατά τούτο, ότι το άπειρο μπορεί να γίνει κατανοητό και ως προς την ποιότητα (τις ιδιότητές του) και ως προς την έκτασή του. Έχουμε συγκρουόμενες μαρτυρίες για την έννοια του άπειρου σε σχέση με τον

1. Το «άπειρον» είναι ουσιαστικοποιημένο επίθετο ουδέτερου γένους και τα αντώνυμά του είναι το «πεπερασμένον» (περιορισμένο, καθορισμένο) και «το πέρας» (όριο, τέλος, άκρο, εκπλήρωση, ακόμη και σκοπός). Όπως αντιλαμβάνεται κανείς, η λέξη είναι πολυσήμαντη και γι' αυτό είναι πολύ δύσκολο να μεταφραστεί.

Θαλή. Έτσι, σ' ένα από τα αποσπάσματα που διέσωσε ο Σιμπλίκιος, λέει ότι ο Θαλής θεωρούσε την πρωταρχική ουσία, το νερό, ως κάτι πεπερασμένο, ενώ σε άλλο απόσπασμα γράφει ότι αυτοί που θεώρησαν ένα στοιχείο ως πρωταρχική ύλη των όντων, το θεωρούσαν ως κάτι άπειρο, όπως ο Θαλής θεωρούσε το νερό.[1] Ο Αριστοτέλης, με τη σειρά του, ισχυρίσθηκε ότι «κανένας από τους φυσιολόγους δε θεώρησε τη φωτιά ή τη γη ως ένα άπειρο σώμα, αλλά είτε το νερό είτε τον αέρα είτε οτιδήποτε ενδιάμεσο ανάμεσά τους ...».[2] Από εδώ προκύπτει ότι στην πρώτη μαρτυρία του ο Σιμπλίκιος ομιλεί για την καθοριστικότητα της «αρχής» του Θαλή με την ποιοτική έννοια, και στη δεύτερη μαρτυρία του εννοεί την ποσοτική απεραντοσύνη, που είναι ακριβώς ό,τι λέει ο δοξογράφος. Όσον αφορά τον Αναξίμανδρο, το άπειρό του είναι και τα δύο, και ποιοτικά και ποσοτικά άπειρο. Η παραγωγή των όντων από αυτό το άπειρο είναι ο ποιοτικός καθορισμός τους και ο ποσοτικός περιορισμός τους.

4. Το «άπειρο» κάποτε ταυτίζεται με το μυθολογικό Χάος. Τέτοια κατανόηση του όρου όμως δε συμπορεύεται με την αναγνώριση του Αναξίμανδρου για τη χρονική τάξη της γένεσης και της καταστροφής, που είναι ουσιαστικά αναγκαία.

Σύμφωνα με μιαν άλλη γνώμη, το «άπειρο» του Αναξίμανδρου είναι γενικά το άπειρο που προέρχεται από την αφαίρεση οποιουδήποτε συγκεκριμένου στοιχείου. Όμως, ο Αριστοτέλης ειδικά έδειξε ότι αυτό δεν ήταν έτσι. Η έννοια του απεριόριστου ή του άπειρου ήταν χαρακτηριστικό των Πυθαγορείων και του Πλάτωνα, ενώ οι «φυσικοί ... όλοι τους, πάντα θεωρούσαν το άπειρο ως ιδιότητα μιας ουσίας που είναι διαφορετική από αυτό και ανήκει στην τάξη των ονομαζόμενων στοιχείων – όπως είναι το νερό ή ο αέρας ή οτιδήποτε ανάμεσα σ' αυτά».[3] Αυτό προφανώς ισχύει και για την «ουσία» του Αναξίμανδρου

1. [VS 11 A13: Οι μεν εν τι στοιχείον υποτιθέντες τούτο άπειρον έλεγον τω μεγέθει, ώσπερ Θαλής μεν ύδωρ]
2 [Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 205α: Ότι δ' όλως αδύνατον είναι σώμα άπειρον αισθητόν, εκ τωνδε δήλον. Πέφυκε γαρ παν το αισθητόν που είναι, και έστι τόπος τις εκάστου...].
3. [Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 203α: Οι δε περί φύσεως άπαντες αεί υποτιθέασιν ετέραν

που έχει το άπειρο ως κατηγόρημα και που πρέπει κατά κάποιον τρόπο να καθορισθεί. Σχετικά με την έννοια του άπειρου, οι πιο συνηθισμένες γνώμες είναι οι ακόλουθες: πρώτο, το άπειρο είναι κάτι το απροσδιόριστο στη φύση, το οποίο δεν επιδέχεται σε γενικές γραμμές οποιονδήποτε ποιοτικό καθορισμό· δεύτερο, αυτό είναι ό,τι ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης αργότερα ονόμασαν «ύλη» που περιλάμβανε δυνητικά όλα τα πράγματα· τρίτο, είναι μια μηχανική μείξη όλων των πραγμάτων ή των στοιχείων απ' όπου όλα τα πράγματα αποχωρίζονται· τέταρτο, είναι κάτι ενδιάμεσο μεταξύ αυτών.

Καθεμιά από αυτές τις απόψεις που βασίζεται σε κάποια μαρτυρία, έχει τα αδύνατα σημεία της. Η άποψη για το απροσδιόριστο δεν προσφέρει καμιά απολύτως λύση, γιατί είναι εντελώς αρνητική. Δε συμφωνεί, όπως θα δούμε αργότερα, με τους ειδικούς ορισμούς του Αναξίμανδρου για την ύλη του άπειρου. Το ίδιο ισχύει για την «ύλη», όπως την αντιλαμβάνονται ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης, οι οποίοι τη χαρακτήρισαν ως μη υπαρκτή ή καθαρή πιθανότητα. Αντίθετα, το άπειρο του Αναξίμανδρου είναι μια δραστήρια, δημιουργική δύναμη, πλησιέστερα προς την οποία βρίσκεται η ιδέα του Πλάτωνα ή η μορφή του Αριστοτέλη. Η έννοια της «μείξης», σε σχέση με την αρχική ουσία των όντων, είναι δυνατό να ανιχνευθεί στους φυσιολόγους του 5ου αιώνα, ιδιαίτερα στον Αναξαγόρα. Όμως, και αν η πρωταρχική μείξη νοηθεί ως ομογενής μάζα που δεν μπορεί να διακριθεί σε κάτι απλούστερο, αυτή δεν μπορεί με κανένα τρόπο να γίνει αντιληπτή ως ζωντανό οργανικό όλο, ως η «φύση» των πρώιμων Ελλήνων φιλοσόφων. Η τέταρτη έννοια είναι ίσως η πιο κοντινή σε ό,τι ο Αναξίμανδρος εννοούσε με το άπειρό του, αλλά και εδώ η μαρτυρία δεν είναι καθόλου πειστική. Ο Αριστοτέλης, για παράδειγμα, χαρακτηρίζοντας τις απόψεις των ποικίλων στοχαστών και όχι σπάνια αναφερόμενος στο άπειρο ως κάτι ενδιάμεσο μεταξύ φωτιάς και αέρα ή αέρα και νερού, ποτέ δε μνημονεύει ονομαστικά τον εισηγητή (ή τους εισηγητές) αυτής της άποψης. Μολονότι σε όλες αυτές τις περιπτώσεις το περιεχόμενο των αποσπα-

τινά φύσιν τῳ απείρῳ των λεγομένων στοιχείων, οίον ύδωρ ή αέρα ή το μεταξύ τούτων].

σμάτων υπαινικτικά αναφέρεται στον Αναξίμανδρο, φαίνεται ότι τα αποσπάσματα αυτά αποτελούν μάλλον ολισθηρό έδαφος για ένα οριστικό συμπέρασμα και, κατά συνέπεια, το πρόβλημα παραμένει ανοιχτό.

Παρόλα αυτά, υπάρχουν μερικές «ιδιότητες» της πρωταρχικής ουσίας του Αναξίμανδρου, που μπορούν να θεωρηθούν ως αυθεντικές και επιβεβαιωμένες. Όπως γράφει ο Αριστοτέλης στα *Φυσικά* του, το «άπειρο» δεν μπορεί ούτε να δημιουργηθεί ούτε να καταστραφεί, «δεν υπάρχει μια αρχή του απείρου, αλλά είναι αυτό το ίδιο το άπειρο που πρέπει να θεωρηθεί ως αρχή των άλλων πραγμάτων, να τα περιλαμβάνει όλα και να τα κατευθύνει όλα, όπως βεβαιώνουν εκείνοι που δεν αναγνωρίζουν πλάι στο άπειρο άλλες αιτίες, όπως είναι ο νους και η φιλία. Επιπλέον, ταυτίζουν το άπειρο με τη θεότητα, γιατί είναι αθάνατο και άφθαρτο, όπως λέει ο Αναξίμανδρος και οι περισσότεροι από τους φυσιολόγους».[1] Σύμφωνα με τον Ιππόλυτο που χρησιμοποιεί μια ελαφρώς διαφορετική φρασεολογία, «το άπειρο είναι αιώνιο και άχρονο», αγέραστο.[2] Ο Πλούταρχος, από την πλευρά του, έγραψε ότι ο Αναξίμανδρος, ο φίλος του Θαλή, θεωρούσε το άπειρο ως αιτία της καθολικής γένεσης και καταστροφής. Το απόσπασμα από τον Πλούταρχο έχει ως εξής: «Αυτός λέει ότι κατά τη γένεση αυτού του κόσμου ένα σπέρμα θερμού και ψυχρού αποσπάσθηκε από την αιώνια ουσία και απ' αυτό μια σφαίρα φλόγας αναπτύχθηκε, και ο ατμός περιέβαλε τη γη, όπως η ομίχλη απλώνεται γύρω από ένα δένδρο. Όταν αυτό διασπάσθηκε και σκόρπισε σε πολλούς δακτυλίους, τότε δημιουργήθηκαν ο ήλιος, η σελήνη και τα αστέρια».[3]

1. [Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 203b: Ως φασίν όσοι μη ποιούσι παρά το άπειρον άλλας αιτίας, οίον νουν ή φιλίαν· και τουτ' είναι το θείον· αθάνατον γαρ και ανώλεθρον...].
2. [VS 12 A11: Ούτος (Αναξίμανδρος) αρχήν έφη των όντων φύσιν τινά του απείρου, εξ ης γίγνεσθαι τους ουρανούς και τον εν αυτοίς κόσμον· ταύτην δε αΐδιον είναι και αγήρω...].
3. [VS 12 A10: Αναξίμανδρον . . το άπειρον φάναι την πάσαν αιτίαν έχειν της του παντός γενέσεώς τε και φθοράς, εξ ου δη φησί τους τε ουρανούς αποκεκρίσθαι και καθόλου τους άπαντας απείρους όντας κόσμους . . Έτι φησίν ότι κατ' αρχάς εξ αλλοειδών ζώων ο άνθρωπος εγεννήθη, εκ του τα μεν άλλα δι' εαυτών ταχύ νέμεσθαι, μόνον δε τον άνθρωπον πολυχρονίου δείσθαι τιθηνήσεως].

Με αφορμή αυτή τη μαρτυρία, μπορούμε να εννοήσουμε την ακόλουθη διαδικασία, με την οποία το «άπειρο» παράγει τα πάντα: η αιώνια, αγέραστη και άφθαρτη φύση, το άπειρο, γεννάει και απομακρύνει ένα σπέρμα αντιθέτων – του ψυχρού και του θερμού, του υγρού και του ξηρού, τα οποία με τη σειρά τους παράγουν όλα τα πράγματα. Δυστυχώς, δεν μπορούμε παρά μόνο να διατυπώσουμε υποθέσεις για τη σχέση ανάμεσα σε αυτά τα αντίθετα που περιγράφονται από τον Αναξίμανδρο με τους όρους «αδικία» και «εκδίκηση»,[1] μολονότι η περιγραφή του δείχνει τη σύγκρουση των αντιθέτων, τη διαλεκτική του πολέμου τους, που επρόκειτο αργότερα να αναλυθεί και να αναπτυχθεί από τον Ηράκλειτο.

Η ανάλυση της φιλοσοφικής διδασκαλίας του Αναξίμανδρου δείχνει ότι αυτός προσδιόρισε τα πιο σημαντικά χαρακτηριστικά της πρωταρχικής «ύλης» ή της «αρχής» (ο όρος πιθανό να είχε εισαχθεί από τον ίδιο τον Αναξίμανδρο, μολονότι η αξιοπιστία της μαρτυρίας του Θεόφραστου τώρα αρχίζει να αμφισβητείται): την αιώνια δημιουργική και γενετική φύση της πρώτης αρχής, την αθανασία της και την αφθαρσία της, ιδιότητες που αντιτίθενται προς τον καθορισμένο, πεπερασμένο χαρακτήρα όλων των άλλων πραγμάτων και των κόσμων. Το χαρακτηριστικό του απείρου είναι ότι είναι άπειρο στον χρόνο και στον χώρο, αλλά και ότι έχει αιώνια κίνηση. Επίσης, έχει εσωτερική αναγκαιότητα και αυτάρκεια και, κατά συνέπεια, τη θειότητα του απείρου ως ύψιστο αξιολογικό χαρακτηριστικό. Τελικά, μολονότι το άπειρο στον Αναξίμανδρο δύσκολα μπορεί να θεωρηθεί ότι αποτελεί την ύλη όλων των πραγμάτων, είναι αναμφισβήτητο ότι «τα πάντα έρχονται στην ύπαρξη από αυτό, γεννιούνται από αυτό και καταστρέφονται μέσα σ' αυτό»· όταν διαλύονται, διαλύονται μέσα στο άπειρο. Έτσι, ο Αναξίμανδρος απομακρύνεται από τον μύθο ακόμη

1. Η σκοτεινή αυτή φράση προκάλεσε πολλές αντικρουόμενες ερμηνείες, από μυθολογικές (η «αδικία» συνίσταται στον σφετερισμό στοιχείων που ανήκουν σε συγκεκριμένες θεότητες και διαμοιράσθηκαν σε διάφορες περιοχές, από τη μια στην άλλη) έως μετερεωλογικές (αλλαγή από τον ψυχρό και υγρό χειμώνα στο ξηρό και θερμό καλοκαίρι), ακόμη και κοινωνιολογικές (η σύγκρουση των αντιθέτων ως αντανάκλαση και μεταφορική περιγραφή του ανταγωνισμού μεταξύ των γενών, και αποκατάσταση της δικαιοσύνης).

περισσότερο από τον Θαλή και κάνει ένα περαιτέρω βήμα προς την επιστημονική κοσμολογία· η κοσμοθεωρία του ήταν κατά κύριο λόγο αποτέλεσμα της συγκεκριμένης εκ μέρους του σπουδής της φύσης.

Λέγεται ότι ο Αναξίμανδρος είχε επινοήσει ένα ηλιακό ρολόι, σχεδίασε τον πρώτο γεωγραφικό χάρτη στον ελληνικό κόσμο και έδωσε συστηματική ανάλυση της γεωμετρικής γνώσης· πολύ περισσότερο σημαντική, όμως, ήταν η κοσμολογία και η κοσμογονία του, όπως αυτές αναδύονται από τις μαρτυρίες των αρχαίων δοξογράφων.

Η εικόνα του Αναξίμανδρου για τον κόσμο μπορεί σε γενικές γραμμές να παρασταθεί ως εξής: Η γη είναι κυλινδρική στη μορφή της, όπως ένα τμήμα κολόνας, με βάθος τριπλάσιο του πλάτους της. Κρέμεται ελεύθερα στο κέντρο του κόσμου και μένει σε ισορροπία «λόγω της ίσης απόστασης από το καθετί».[1] Δεν είναι σαφές κατά πόσο η γη προήλθε εξελικτικά από το άπειρο ή αν υπήρχε στον αιώνα τον άπαντα.

Κατά τη διάρκεια του σχηματισμού των ουρανίων σωμάτων εμφανίσθηκαν το νερό, ο αέρας και η φωτιά που έζωνε το διάστημα γύρω από τη γη, όπως η ομίχλη αγκαλιάζει ένα δέντρο. Οι φλόγες της φωτιάς διασπώνταν σε δακτύλιους ή κύκλους που εγκλείονταν σε σήραγγες ομίχλης ή συμπυκνωμένου αέρα. Τα ανοίγματα από όπου αναπηδούν οι δακτύλιοι της φωτιάς, φαίνονται σε μας ως ουράνια σώματα. Οι εκλείψεις του ήλιου και οι φάσεις της σελήνης οφείλονται στη συρρίκνωση (στένωση) ή διεύρυνση του ανοίγματος της σήραγγας της ομίχλης. Ο κύκλος του ήλιου κατέχει την ανώτατη θέση στο διάστημα, ακολουθεί ο κύκλος της σελήνης και παρακάτω είναι οι δακτύλιοι των άστρων. Αυτή η ασυνήθης διάταξη των ουρανίων σωμάτων συμπίπτει με ό,τι γνωρίζουμε από την περσική μυθολογία των Αβέστα, των ιερών βιβλίων της ζωροαστρικής θρησκείας. Οι κόσμοι είναι αμέτρητοι, όμως δεν προκύπτει με σαφήνεια από τις σωζόμενες μαρτυρίες κατά πόσο ο Αναξίμανδρος θεωρούσε ότι οι κόσμοι αυτοί υπάρχουν ταυτόχρονα ή διαδέχονται ο ένας τον άλλο σε μια αιώνια διαδοχή.

1. [VS 12 A11· ...αρχήν και στοιχείον είρηκε των όντων το άπειρον ... την δε γην είναι μετέωρον, υπό μηδενός κρατουμένην, μένουσαν δε διά την ομοίαν πάντων απόστασιν].

Σύμφωνα με τον Αναξίμανδρο, η γη αρχικά καλυπτόταν από νερό. Βαθμιαία το νερό εξατμίσθηκε και αυτό που παρέμεινε σε χαμηλές επιφάνειες πάνω στη γη, σχημάτισε τη θάλασσα. Η γη, είτε ξηραινόμενη από υπερβολική θερμοκρασία είτε διαλυόμενη από ισχυρές βροχοπτώσεις, παρουσιάζει ρήγματα· ο άνεμος που εισβάλλει μέσα σ' αυτά, προκαλεί μετατοπίσεις όγκων και από αυτές προέρχονται οι σεισμοί. Τα πρώτα έμβια όντα γεννήθηκαν μέσα στο υγρό στοιχείο (στη θάλασσα) και η επιδερμίδα τους καλυπτόταν από αγκαθωτά λέπια. Όταν μεγάλωσαν, άρχισαν να πλησιάζουν προς τις ακτές και τελικά βγήκαν στη στεριά και από αυτά προήλθαν τα ζώα της στεριάς και ο άνθρωπος.[1]

Όπως σε όλες τις πρώιμες φιλοσοφικές διδασκαλίες, η κοσμολογία του Αναξίμανδρου είναι ένας περίεργος συνδυασμός από φανταστικές έννοιες δανεισμένες από τη μυθολογία, με ορθολογιστική προσέγγιση προς τον κόσμο, και εκφράζει μια προσπάθεια να δώσει εξήγηση του σύμπαντος με όρους φυσιοκρατικούς, ακόμη και μαθηματικούς. Η κοσμοθεωρία που προκύπτει από αυτή τη σύνθεση, είναι μια μοναδική διανοητική σύλληψη, δημιουργία που δεν μπορεί να ταυτισθεί με κανένα από τα αρχικά συνθετικά στοιχεία της.

3. Αναξιμένης. Ο Αναξιμένης, γνωστός ως φίλος και μαθητής του Αναξίμανδρου, έζησε στην πιο κρίσιμη περίοδο της ιστορίας της Μιλήτου. Είναι προφανές ότι γι' αυτόν τον λόγο η γνώση μας γι' αυτόν είναι πολύ περιορισμένη. Οι χρονολογίες που ορίζουν τη ζωή του, οι αποδεκτές από τους ερευνητές, τοποθετούνται ανάμεσα στα 588-525 π.Χ., αλλά είναι πιθανό ότι έζησε αρκετά χρόνια αργότερα, ώστε να είναι ο ίδιος μάρτυρας της πτώσης της Μιλήτου το 494 π.Χ. Το βιβλίο του, γραμμένο, σύμφωνα με τον Διογένη τον Λαέρτιο, με «απλό και οικονομικό ύφος», δεν το αντιμετώπισε ο χρόνος καλύτερα από τα βιβλία του δασκάλου του, αλλά οι απόψεις του Αναξιμένη έχουν φθάσει ως εμάς με πολύ περισσότερες λεπτομέρειες. Εδώ έχουμε μια μαρτυρία από τον Σιμπλίκιο, που ανάγεται στον Θεόφραστο: «Ο Αναξιμένης από τη Μίλητο, γιος του Ευρύστρατου, σύντροφος του Αναξίμανδρου,

1. [Άλλη μαρτυρία συνδέει τον Αναξίμανδρο με την ακόλουθη ανθρωπογονία: «...ότι κατ' αρχάς εξ αλλοειδών ζώων ο άνθρωπος εγεννήθη» (VS 12 A10)].

επίσης θεωρεί ότι μια απλή, άπειρη ουσία αποτελεί το υπόστρωμα όλων των πραγμάτων· η ουσία αυτή δεν είναι απροσδιόριστη ως προς τον χαρακτήρα της, όπως η πρώτη αρχή του Αναξίμανδρου, αλλά προσδιορισμένη, και ο Αναξιμένης την ονομάζει αέρα και υποστηρίζει ότι διαφέρει ως προς την πυκνότητα ή αραιότητα, ανάλογα με τις διαφορετικές ουσίες (όπου αυτή ενυπάρχει). Όταν αραιώνει αυτή η πρώτη ύλη, γίνεται φωτιά, όταν συμπυκνώνεται γίνεται πρώτα άνεμος, έπειτα νέφος και έπειτα, όταν συμπυκνωθεί περισσότερο, γίνεται νερό, έπειτα γη και λίθοι. Καθετί άλλο πάνω στη γη γίνεται από αυτά τα υλικά. Αυτός, επίσης, διατύπωσε το αξίωμα της αιώνιας κίνησης που είναι πραγματικά η αιτία όλων των μεταβολών».[1]

Γιατί ο Αναξιμένης γύρισε πίσω, από την αντίληψη του απείρου που είχε ο δάσκαλός του προς μια προφανώς πιο χονδροειδή ιδέα για τον αέρα ως πρωταρχική ουσία, που είναι μια από τις οικείες μορφές της ύλης; Αυτή η οπισθοδρόμηση προφανώς ήταν αποτέλεσμα μιας φιλοσοφικής παράδοσης της Μιλήτου, που ζητούσε να ερμηνεύσει τον κόσμο, την κοσμική τάξη, με όρους φυσικής αιτίας γνωστής από την εμπειρία. Η θεωρία του Αναξίμανδρου για το άπειρο, ότι δηλαδή το άπειρο είναι αυτό απ' όπου όλα τα πράγματα προέρχονται και στο οποίο όλα καταλήγουν όταν καταστρέφονται, πρέπει να φάνηκε πολύ αφηρημένη για τη σκέψη των Μιλησίων, γιατί αυτή η θεωρία δεν μπορούσε να εξηγήσει την επόμενη γενεά πραγμάτων, παρά μόνο με την καθαρά φανταστική διαδικασία του διαχωρισμού των αντιθέτων. Η επιλογή όμως του Αναξιμένη που θεώρησε τον αέρα ως αρχική ουσία όλων των όντων, έφερε τη θεωρία του σε συμφωνία με τις παραδοσιακές αντιλήψεις της εποχής του και του έδινε τη δυνατότητα να εισαγάγει την εμπειρικά επαληθεύσιμη διαδικασία της συμπύκνωσης και της αραίωσης, για να εξηγήσει τις αλλαγές που συμβαίνουν στον κόσμο.

Ταυτίζοντας τη μεταμόρφωση της ύλης με την αλλαγή του αέρα από μια κατάσταση σε άλλη, ο Αναξιμένης δίνει έμφαση στην καθολική

1. [VS 13 A5: ... μίαν μεν και αυτός την υποκειμένην φύσιν και άπειρον φησίν ... ουκ αόριστον ... αλλά ωρισμένην, *αέρα* λέγων αυτήν· διαφέρειν δε μανότητι και πυκνότητι κατά τας ουσίας ... κίνησιν δε και ούτος αΐδιον ποιεί ...].

μεταβλητότητα της δικής του πρωταρχικής ουσίας. Πραγματικά, ο άνεμος δεν είναι συμπυκνωμένος αέρας και το νέφος που ακολουθεί τα ίχνη του δεν είναι συμπυκνωμένος άνεμος; Και δεν είναι τα αντίθετα του θερμού και του ψυχρού αποτέλεσμα της μεταβολής στην κατάσταση του αέρα; Ο Πλούταρχος, παρουσιάζοντας τη διδασκαλία του Αναξιμένη, όπως αυτός την κατανόησε, γράφει: «Ό,τι είναι συμπυκνωμένο, είναι ψυχρό, αλλά ό,τι είναι αραιό και χαλαρό ... είναι θερμό. Κατά συνέπεια, όταν κάποιος φυσάει με σφιγμένα τα χείλη, πιέζει τον αέρα και τον κρυώνει, όταν όμως φυσάει με ανοιχτό το στόμα, τότε ο αέρας αραιώνει και γίνεται θερμός».[1]

Δε θα ήταν σωστό να θεωρήσουμε ότι ο Αναξιμένης εννοούσε τον αέρα ως μια φυσική ουσία που την εισπνέουμε και την εκπνέουμε. Μολονότι οι μαρτυρίες που έχουμε διαθέσιμες, δεν είναι εντελώς σύμφωνες μεταξύ τους, έχουμε σοβαρούς λόγους να πιστεύουμε ότι αυτός ταύτιζε τον αέρα με την ψυχή του ανθρώπου και τη θεωρούσε δημιουργική ζωτική αρχή που δίνει ζωή σε όλα τα πράγματα.

Και δεν πρέπει να απορούμε για το ότι ο Αναξιμένης εξίσωνε τον αέρα που αναπνέουμε με την ίδια τη ζωή, εφόσον η γενική απλοϊκή υλιστική αντίληψή του για το σύμπαν ήταν ριζωμένη στην παλιά μυθολογική ιδέα για την πνοή-ψυχή ως μια ειδική αρχή των ζώντων και σκεπτομένων σωμάτων. Λέει: «Όπως η ψυχή μας που είναι αέρας, συγκρατεί το σώμα μας, έτσι και η πνοή και ο αέρας περιβάλλουν (και συγκρατούν) όλο το σύμπαν».[2]

Είναι φανερό ότι ο Αναξιμένης παράγει την έννοια της «ψυχής» από τον «αέρα», θεωρώντας την, μαζί με τον Αναξίμανδρο, τον Αναξαγόρα και τον Αρχέλαο, ως κάτι που μοιάζει με τον αέρα. Επιπλέον, σύμφωνα με τη μαρτυρία του αγίου Αυγουστίνου, ο Αναξιμένης υποστήριζε ότι και οι θεοί επίσης έχουν την αρχή τους στον αέρα.[3] Σύμφωνα με τον Κικέρωνα και τον Αέτιο, που προφανώς εξέφραζαν αυτή

1. [VS 13 B1: ... Ψύχεται γαρ η πνοή πιεσθείσα και πυκνωθείσα τοις χείλεσιν, ανειμένου δε του στόματος εκπίπτουσα γίγνεται θερμόν υπό μανότητος].
2 [VS 13 B2: Οίον η ψυχή, φησίν, η ημετέρα αήρ ούσα συγκρατεί ημάς, και όλον τον κόσμον πνεύμα και αήρ περιέχει].
3. [VS 13 A10: Αναξιμένης τον αέρα (θεόν είναι)].

την ιδέα σε μια πιο βελτιωμένη μορφή, ο Αναξιμένης υποστήριζε ότι ο αέρας είναι η θεότητα και ότι οι θεϊκές δυνάμεις είναι παρούσες στα στοιχεία ή στα σώματα. Η τελευταία πρόταση που επιβεβαιώνεται από τον Αέτιο, φαίνεται να υποβάλλει την ιδέα ότι ο Μιλήσιος στοχαστής διατύπωσε την κεντρική θεωρία του πανθεϊσμού, την ταύτιση του θεού με τη φύση ή, σ' αυτήν τη συγκεκριμένη περίπτωση, την ταύτιση του θεού με τον αέρα που είναι η φύση όλων όσα υπάρχουν. Όμως, ένα άλλο από τα αποσπάσματα του Αναξιμένη, που φαίνεται να το αποδέχεται ο Κικέρων, συγκεκριμένα ότι οι θεοί και τα θεία πράγματα προήλθαν από τον αέρα, δικαιολογεί μια πιο συγκρατημένη αποδοχή των απόψεων του Αναξιμένη. Είναι φανερό ότι δεν έδειξε παρά μια τάση προς μια πανθεϊστική ταύτιση του θεού με τα όντα και απέδωσε τον περιγραφικό χαρακτηρισμό της «θεότητας» στον αέρα, όπως ο Αναξίμανδρος στο άπειρο, απλά και μόνο με το να αποδώσει σ' αυτήν την πρωταρχική ύλη την ιδιότητα της αθανασίας και της αφθαρσίας.

Η κοσμολογία του Αναξιμένη ήταν σχετικά απλή και κατά κάποιον τρόπο ακόμη πρωτόγονη, συγκρινόμενη με την πλατιά θεώρηση του Αναξίμανδρου για το σύμπαν, που χαρακτηριζόταν από μεγάλη δύναμη συλλογισμού και τολμηρής φαντασίας. Θεωρώντας τη γη επίπεδη, ο Αναξιμένης υποστήριζε ότι αυτή επιπλέει πάνω στον αέρα, όπως ο ήλιος, η σελήνη και οι πλανήτες. Τα ουράνια σώματα, όντας διάφορα από την ακίνητη γη, κινητοποιούνται από τον κοσμικό άνεμο, ενώ τα αστέρια είναι προσκολλημένα σ' έναν ουράνιο κρυστάλλινο θόλο, ο οποίος στρέφεται γύρω από τη γη. Οι εκλείψεις του ηλίου και της σελήνης, καθώς και οι φάσεις με τις οποίες εμφανίζεται στους ανθρώπους η σελήνη, εξηγούνταν από το γεγονός ότι τα ουράνια σώματα στρέφονται προς τη γη εναλλακτικά με τη φωτεινή ή τη σκοτεινή πλευρά τους. Ακολουθώντας τις αντιλήψεις του Θαλή, πίστευε και ο Αναξιμένης ότι τα ουράνια σώματα έχουν προέλθει από τη γη. Μερικά από αυτά προήλθαν από την εξατμιζόμενη υγρασία που αραιώνεται σε φωτιά, άλλα πάλι ουράνια σώματα (και με αυτά ίσως να εννοούσε τους πλανήτες) «περιλαμβάνουν μερικά γήινα σώματα, επίσης, που περιστρέφονται μαζί με αυτά αλλά δεν είναι ορα-

τά».[1] Ο Αναξιμένης βελτίωσε κάποιες θεωρίες του Αναξίμανδρου, εγκαταλείποντας απόψεις του τελευταίου, που ανιχνεύονται σε περσικές πηγές, ότι τα αστέρια είναι πιο κοντά στη γη παρά το φεγγάρι και ο ήλιος.

Η επιλογή του Αναξιμένη που θεώρησε τον αέρα ως την πρωταρχική ύλη, εξηγεί και το ιδιαίτερο ενδιαφέρον του για τα μετεωρολογικά φαινόμενα, όπως είναι η βροχή, το χαλάζι, το χιόνι κ.λπ. Το χαλάζι, κατά τον Αναξιμένη, είναι παγωμένο νερό που πέφτει από τα σύννεφα. Πρόσμειξη του αέρα με νερό καταλήγει στον σχηματισμό ελαφρού χιονιού, η βροχή πέφτει από το συμπυκνωμένο νέφος, η αστραπή και ο κεραυνός είναι αποτέλεσμα του ανέμου που πλήττει ένα σύννεφο, το ουράνιο τόξο είναι το αποτέλεσμα της πρόσπτωσης των ακτίνων του ηλίου (κάποτε και του φεγγαριού) πάνω σε συμπυκνωμένο σύννεφο, έτσι που ένα μέρος από αυτό θερμαίνεται και το άλλο παραμένει σκοτεινό, κ.λπ. Όπως ο Αναξίμανδρος, έτσι και ο Αναξιμένης προσπαθεί να εξηγήσει τους σεισμούς με το φαινόμενο της συρρίκνωσης και ρήξης της γης σε περίπτωση ξηρασίας ή σε περίπτωση ορμητικής βροχόπτωσης.

Η φιλοσοφική διδασκαλία του Αναξιμένη είναι αντιπροσωπευτική της κεντρικής ιδέας των «φυσιολόγων», ότι δηλαδή εκείνο το πρωταρχικό στοιχείο απ' όπου όλα τα όντα παράγονται, είναι το ίδιο προς το οποίο όλα καταλήγουν, όταν καταστρέφονται, αφού πραγματοποιήσουν τον κύκλο της ύπαρξής τους. Αυτή η ιδέα ήταν η κορύφωση του πηγαίου αισθητηριακού υλισμού των Μιλησίων και η ανώτατη έκφραση της αντίληψής τους για την αιώνια κίνηση της ζωής και του αναπνεόμενου αέρα που διαρρέει ολόκληρο το σύμπαν.

4. Μεταγενέστεροι «φυσιολόγοι». Η σχολή της Μιλήτου είχε εξαντλήσει όλες τις δυνατότητές της για την ερμηνεία του κόσμου προς το τέλος του 5ου αιώνα π.Χ. Το κλείσιμο της περιόδου αυτής συνδέεται με μερικά ονόματα που δεν έχουν μεγάλη φήμη και πραγματικά είναι πολύ λιγότερο πηγαίοι δημιουργοί, σε σύγκριση με τους προκατόχους

1. [VS 13 A14: Αναξιμένης πυρίνην μεν την φύσιν των άστρων, περιέχειν δε τινα και γεώδη σώματα συμπεριφερόμενα τούτοις αόρατα].

τους. Ωστόσο, δε θα ήταν καθόλου σωστό να προσπεράσουμε σιωπηρά τους τελευταίους Μιλήσιους στοχαστές, έστω και μόνο για το γεγονός ότι οι θεωρίες που υποστήριζαν, αντανακλούσαν τη φιλοσοφική σκέψη της εποχής τους.

Ο Ίππων από τη Σάμο είναι γνωστός από ένα θεατρικό έργο του Κρατίνου, συγχρόνου του συγγραφέα, που πέθανε το 422 π.Χ. Οι χρονολογίες της ζωής του φιλοσόφου δεν μπορούν να προσδιορισθούν με ακρίβεια. Διάφορες πηγές λένε ότι αυτός θεωρούσε το νερό (που το ονόμαζε και «ψυχρό») και τη φωτιά (που την έλεγε «θερμό») ως δύο πρωταρχικά στοιχεία. Το νερό παρήγαγε τη φωτιά που ξεπέρασε τον πρόγονό της στη διαμόρφωση του κόσμου. Ο Ίππων ταύτιζε την ψυχή με τον εγκέφαλο που τον ονόμαζε επίσης νερό ή υγρό. Η ψυχή προέρχεται από το σπέρμα ή τον εγκέφαλο.[1] Από εδώ προκύπτει ότι η φυσική υγρασία ή το νερό είναι, σύμφωνα με τον Ίππωνα, η πρωταρχική ύλη και πηγή της ζωής και των αισθήσεων: «Όταν αυτή η υγρασία είναι στην ειδική κατάσταση που της προσιδιάζει, το ζωντανό δημιούργημα είναι υγιές, αλλά όταν η υγρασία ξηραίνεται, τότε η ζωντανή δημιουργία χάνει την αίσθηση και πεθαίνει. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο οι ηλικιωμένοι άνθρωποι είναι στεγνοί και οι αισθήσεις τους εξασθενούν, δηλαδή το γεγονός ότι αυτοί είναι χωρίς υγρασία, στεγνοί».[2]

Ο Ίππων λέγεται ότι είχε τον χαρακτηρισμό του «άθεου», επειδή δε θεωρούσε πως η πρωταρχική ύλη του είχε θείο χαρακτήρα. Το μοναδικό απόσπασμα από γραπτό του Ίππωνα που κατέχουμε σήμερα, σχετίζεται με τη φυσική επιστήμη και λέει ότι το γλυκό νερό προέρχεται από τη θάλασσα. Οι αρχαίες μαρτυρίες για τη διδασκαλία του Ίππωνα περιορίζονται κατά μεγάλο μέρος στις απόψεις του για τη φυσιολογία (για τη φύση του σπέρματος, για τη γονιμοποίηση, για τον σχηματισμό και την εξέλιξη του εμβρύου κ.λπ.) και φαίνεται να δείχνει ότι κατά κύ-

1. [VS 38 A3: *Ίππων δε <ο> Ρηγίνος* ... την δε ψυχήν ποτέ μεν εγκέφαλον λέγει, ποτέ δε ύδωρ· και γαρ το σπέρμα είναι το φαινόμενον ημίν εξ υγρού, εξ ου φησί ψυχήν γίνεσθαι].
2. [VS 38 A11: Όταν μεν οικείως έχη η τοιαύτη υγρότης, υγιαίνει το ζώον, όταν δε αναξηρανθή, αναισθητεί δε το ζώον και αποθνήσκει].

ριο λόγο αυτός ενδιαφερόταν για τα συγκεκριμένα επιστημονικά προβλήματα και δεν αναζητούσε τη σχέση τους με την έννοια της πρωταρχικής ύλης.

Ανάμεσα στους οπαδούς του Αναξιμένη που συμμερίζονταν τις απόψεις του σχετικά με το απλό καθοριστικό στοιχείο, ήταν ο Ιδαίος από την Ιμέρα και ο Διογένης από την Απολλωνία, νεότερος σύγχρονος του Αναξαγόρα. Εδώ είναι ένα απόσπασμα από το βιβλίο του τελευταίου *Περί φύσεως:* «Και μου φαίνεται», γράφει, «ότι αυτό που έχει νοημοσύνη είναι αυτό που οι άνθρωποι ονομάζουν αέρα και, επιπλέον, από αυτό όλα τα όντα, όλα τα δημιουργήματα καθοδηγούνται και αυτό κυβερνάει τα πάντα, γιατί αυτό μου φαίνεται πως είναι ο θεός και αυτό προσεγγίζει τα πάντα, αυτό ρυθμίζει καθετί και αυτό είναι καθετί. Και δεν υπάρχει τίποτα που να μην έχει μερίδα από αυτό, αλλά η μερίδα που κάθε πράγμα έχει, δεν είναι ίδια· αντίθετα, υπάρχουν πολλές μορφές του αέρα και της νοημοσύνης, γιατί πρόκειται για κάτι πολύμορφο· θερμότερο και ψυχρότερο και ξηρότερο και υγρότερο και πιο στατικό και με πιο γρήγορη κίνηση. Επίσης, σε όλα τα ζώα η ψυχή είναι το ίδιο πράγμα, δηλαδή αέρας πιο θερμός από αυτόν που είναι έξω και κυκλοφορούμε κι εμείς ανάμεσά του, πιο ψυχρός όμως από εκείνον που είναι κοντά στον ήλιο. Ο βαθμός της θερμοκρασίας δεν είναι ο ίδιος σε καθένα από τα ζώα (και πραγματικά, δεν είναι ο ίδιος ανάμεσα στα διαφορετικά ανθρώπινα όντα), αλλά διαφέρει λίγο, τόσο ώστε τα έμβια όντα να είναι όμοια... Επειδή, λοιπόν, η αλλαγή είναι πολύμορφη, τα ζώα επίσης είναι πολύμορφα και πολλά και δε μοιάζουν το ένα με το άλλο ως προς τη μορφή ή ως προς τον τρόπο ζωής ή ως προς τη νοημοσύνη, λόγω του μεγάλου αριθμού των (αποτελεσμάτων των) αλλαγών. Παρόλ' αυτά, όλα τα έμβια όντα ζουν, βλέπουν και ακούνε με το ίδιο μέσο, με τον αέρα, και όλα έχουν την ικανότητα νόησης από την ίδια αφετηρία».[1]

Αυτό το απόσπασμα, όπως και πολλά άλλα, δείχνει ότι ο Διογένης

1 [VS 64 B5: Και μοι δοκεί το την *νόησιν* έχον είναι ο *αήρ* καλούμενος υπό των ανθρώπων, και υπό τούτου πάντας και κυβερνάσθαι και πάντων κρατείν· αυτό γαρ μοι τούτο *θεός δοκεί είναι* ... όμως δε πάντα τῳ αυτῷ και ζῃ και ορά και ακούει, και την άλλην νόησιν έχει από του αυτού πάντα].

ακολούθησε διαφορετική πορεία από τον Ίππωνα: αφού δέχθηκε τον αέρα ως την πρώτη ύλη, ύστερα προσπάθησε να αποδείξει ότι όλο το σύμπαν οφείλει την ευρυθμία του στη νοημοσύνη που ενυπάρχει στην αρχική ύλη: «Τέτοια κατανομή όμως θα ήταν αδύνατη χωρίς τη νοημοσύνη, δηλαδή ότι όλα τα πράγματα πρέπει να έχουν μέτρο και ευρυθμία: ο χειμώνας και το καλοκαίρι και η νύχτα και η ημέρα και οι βροχές και οι άνεμοι και οι περίοδοι καλοκαιρίας· άλλα πράγματα επίσης, αν κανείς τα σπουδάσει από κοντά, θα αποδειχθούν ότι έχουν την καλύτερη δυνατή αρμονία και τάξη».[1] Ο Διογένης, λοιπόν, πρέπει να θεωρηθεί ως ο φιλόσοφος που οι απόψεις του σημείωσαν μια στροφή από την πηγαία και πρωτόγονη υλιστική «φυσιολογία» προς την ιδεαλιστική αντίληψη μιας παγκόσμιας νοημοσύνης. Στη διδασκαλία του ο απλοϊκός υλισμός της σχολής της Μιλήτου παραχωρεί τη θέση του σε μια ανερχόμενη ιδεαλιστική τάση.[2]

6. Ο Ηράκλειτος

Ο Ηράκλειτος από την Έφεσο, ο γιος του Βλόσωνα, γεννήθηκε περί το 544 π.Χ. και πέθανε περί το 483 π.Χ. Η ασάφεια του ύφους του έγινε αιτία, ώστε να θεωρηθεί κατά την αρχαιότητα ως Ηράκλειτος ο σκοτεινός, ενώ η φήμη για τη μελαγχολία του του έδωσε τον τίτλο του θρηνούντος φιλοσόφου: λέγεται ότι έκλαιγε κάθε φορά που έβγαινε από το σπίτι του και έβλεπε γύρω απ' αυτόν τόσον πολύ κόσμο να ζει στη δυστυχία και να πεθαίνει από αγωνία.[3] Πιστεύεται ότι είχε γράψει ένα βιβλίο με τον τίτλο *Αι Μούσαι ή Περί ποικίλων τρόπων ζωής*. Ο παραδοσιακός τίτλος του ήταν *Περί φύσεως*. Είναι πάντως πολύ πιθανό ότι το βιβλίο δεν είχε καθόλου τίτλο. Σύμφωνα με τον Διογένη Λα-

1. [VS 64 B3: Ου γαρ αν, φησίν, οίον τε ἦν ούτω δεδάσθαι άνευ νοήσιος, ώστε πάντων μέτρα έχειν ... επάγει, ότι και άνθρωποι και τα άλλα ζωα εκ της αρχής ταύτης, ήτις εστίν ο αήρ, και ζη και ψυχήν έχει και νόησιν].
2. [Βέβαια, η αντιδιαστολή υλισμού-ιδεαλισμού θα διατυπωθεί πολύ αργότερα, από τον Πλάτωνα, τον 4ο αιώνα π.Χ.].
3. [VS 68 A21: ... τοις δε σοφοίς αντί οργής Ηρακλείτῳ μεν δάκρυα, Δημοκρίτῳ δε γέλως επήει ...].

έρτιο (IX 5), το βιβλίο του Ηράκλειτου «διαιρείται σε διαλόγους, έναν για το σύμπαν, άλλον για την πολιτική και έναν τρίτο για τη θεολογία».[1] Σύμφωνα με την έκδοση Diels-Kranz, κατέχουμε 145 αποσπάσματα του Ηράκλειτου (εκείνα τα αποσπάσματα που είναι ύστερα από το 126 είναι αμφισβητούμενα), αλλά είναι κοινά παραδεκτό σήμερα ότι περισσότερα από 35 από αυτά πρέπει να εξαιρεθούν εντελώς ή εν μέρει ως μεταγενέστερες παρεμβολές ή παραποιήσεις ή μη ικανοποιητικές παραφράσεις γνήσιων αποσπασμάτων του Ηράκλειτου.

Τα αποσπάσματα που έφτασαν ως εμάς, αφήνουν στον αναγνώστη μια πολύ παράξενη εντύπωση· ενώ μερικά από αυτά είναι πραγματικά σκοτεινά και δύσκολα να κατανοηθούν, λόγω της αφοριστικής μορφής τους ή λόγω του ότι μοιάζουν συχνά με χρησμούς της Πυθίας, άλλα είναι πολύ φημισμένα ακριβώς για τη λαμπρή σαφήνειά τους. Οι δυσκολίες που ενυπάρχουν στην ερμηνεία μερικών μεγάλων αποσπασμάτων, επιβαρύνονται από το παραποιητικό ή παραμορφωτικό αποτέλεσμα της δοξογραφικής παράδοσης, ιδιαίτερα από τις στωικές επιδράσεις που όχι σπάνια παραποιούσαν τα ίδια τα αποσπάσματα ή το περιβάλλον κείμενο, όπου τα αποσπάσματα αυτά είχαν χρησιμοποιηθεί. Εξίσου σημαντική είναι η διαλεκτική μορφή των αποσπασμάτων του Ηράκλειτου που θεωρεί ότι κάθε φαινόμενο είναι ενότητα αντιθέσεων και το εκφράζει με όρους κατάφασης και άρνησης, με όρους αυτοάρνησης.

Η αποκατάσταση της διδασκαλίας του Ηράκλειτου μας καλεί για μια λεπτομερειακή ανάλυση των στοιχείων που σώζονται, για ταξινόμησή τους σε ορισμένες κατηγορίες ανάλογα με το περιεχόμενό τους και για μια συνολική σύνθεση των μερών σε ενιαία διδασκαλία. Αυτές οι κύριες ομάδες των αποσπασμάτων του Ηράκλειτου ταξινομούνται ως εξής: η φωτιά ως πρωταρχική ύλη, ο λόγος και ο νόμος, τα αντίθετα (διαλεκτική), η ψυχή, οι θεοί («θεολογία»), η ηθική, η πολιτική.

Οι κοσμολογικές απόψεις του Ηράκλειτου παρουσιάζονται επιγραμματικά στο απόσπασμα 22 B30: «Τούτος ο κόσμος που είναι ο ίδιος για όλους, δε δημιουργήθηκε από κανέναν, ούτε θεό ούτε άνθρω-

1. [Διογένης Λαέρτιος, IX 5: Το δε φερόμενον αυτού βιβλίον ... *Περί φύσεως* διήρηται εις τρεις λόγους, εις τε τον περί του παντός και πολιτικόν και θεολογικόν].

πο, αλλά ήταν πάντα, υπάρχει και θα υπάρχει, το "αείζωον πυρ", που ανάβει με μέτρο και σβήνει με μέτρο».[1] Αυτή είναι μια σαφώς διατυπωμένη κεντρική ιδέα της ώριμης Ιωνικής φιλοσοφίας: το σύμπαν εκφράζει μορφές της απλής πρωταρχικής ουσίας που μεταβάλλει τις μορφές της σύμφωνα με σταθερό κανόνα. Η αρχή του Ηράκλειτου είναι το «αείζωον πυρ», κάτι όχι ανόμοιο προς το καθολικό ισοδύναμο στην ανταλλαγή αγαθών: «όλα τα πράγματα για τη φωτιά και η φωτιά για όλα τα πράγματα, όπως τα αγαθά για τον χρυσό και ο χρυσός για τα αγαθά».[2]

Αυτή η κοινωνικομορφική διατύπωση, φαινομενικά μια απήχηση μυθολογικών εννοιών, είναι στην πραγματικότητα απαλλαγμένη σ' αυτή την περίπτωση από οποιοδήποτε μυθολογικό υπόβαθρο και εκφράζει μόνο μια αναλογία ανάμεσα στη φυσική και την κοινωνική διαδικασία.

Όπως σε άλλους Ίωνες στοχαστές, οι μεταβολές της πρωταρχικής ουσίας στον Ηράκλειτο δεν αποτελούν δυσαρμονία. Περιγράφοντας τις αντιλήψεις του Ηράκλειτου, ο Διογένης Λαέρτιος έγραφε: «Μεταβολή ονόμαζε εκείνος την κίνηση όλων των πραγμάτων προς τα πάνω και προς τα κάτω, και αυτή η κίνηση καθορίζει τη γένεση των όντων. Γιατί η φωτιά με την αραίωση μετατρέπεται σε υγρό και με τη συμπύκνωση μετατρέπεται σε νερό· το νερό, με τη σειρά του, όταν παγώνει, στερεοποιείται. Αυτή τη διαδικασία εκείνος την ονομάζει οδό προς τα κάτω. Και πάλι το στερεό υγροποιείται και μετατρέπεται σε νερό, και από το νερό παράγεται όλη η υπόλοιπη σειρά (των όντων). Σχεδόν τα πάντα ο Ηράκλειτος τα ανάγει σε αναθυμιάσεις από τη θάλασσα και αυτή η διαδικασία είναι η οδός προς τα άνω[3]... Η φωτιά, όπως θεωρεί-

1. [VS 22 B30: Κόσμον τόνδε, τον αυτόν απάντων, ούτε τις θεών ούτε ανθρώπων εποίησεν, αλλ' ἦν αεί και έστιν και έσται πυρ αείζωον (άσβεστο, με παντοτινή ζωή), απτόμενον μέτρα και αποσβεννύμενον μέτρα].
2. [VS 22 B90: Πυρός τε ανταμοιβή τα πάντα και πυρ απάντων όκωσπερ χρυσού χρήματα και χρημάτων χρυσός].
3. [Διογένης Λαέρτιος, IX 8-9: Πυρ είναι στοιχείον και πυρός αμοιβήν τα πάντα, αραιώσει και πυκνώσει γινόμενα ... γίνεσθαί τε πάντα κατ' εναντιότητα και ρειν τα όλα ποταμού δίκην ... Πυκνούμενον γαρ το πυρ ... ταύτην οδόν επί το κάτω είναι· πάλιν τε αυ την γην χείσθαι ... αύτη δε εστίν η επί το άνω οδός].

ται από τον Ηράκλειτο, χαρακτηρίζεται από τον δικό της λόγο. Αυτή η ιδέα που τη συμμερίζονται ο Ηράκλειτος και οι Μιλήσιοι, εκφράζεται στο απόσπασμα 66: «Η φωτιά επέρχεται σε όλα, αυτή θα τα κρίνει και αυτή θα τα κυριεύσει».[1] Ο Ηράκλειτος, επίσης, ταύτιζε τη φωτιά με τον λόγο και έλεγε ότι ο λόγος είναι η αιτία της κοσμικής τάξης: «Ο κεραυνός (δηλαδή η φωτιά) οιακίζει το σύμπαν».[2] Αλλού ο Ηράκλειτος ονομάζει τη φωτιά «ανάγκη και πληρότητα», δηλαδή ανανέωση και ανάφλεξη του κόσμου.

Εδώ είναι φανερό ότι έχουμε μια αρχή κυκλικής κίνησης του σύμπαντος. Η αιώνια κίνηση του κόσμου διαιρείται σε κύκλους ή περιόδους από καθολικές αναφλέξεις, που κατά τη διάρκειά τους ο κόσμος καταστρέφεται και έπειτα επαναφέρεται στην ύπαρξη. Το χρονικό μήκος καθεμιάς περιόδου ορίζεται σε 10.800 χρόνια.[3] Το σύμπαν «ανάβει με μέτρο και σβήνει με μέτρο» και είναι αιώνιο, άπειρο ως προς τον χρόνο, αλλά προφανώς είναι περιορισμένο ως προς τον χώρο.[4]

Ο νόμος που υπόκειται σ' αυτή την παγκόσμια διαδικασία, αναφέρεται από τον Ηράκλειτο ως λόγος. Μολονότι ο λόγος υφίσταται ανέκαθεν, «οι άνθρωποι είναι πάντα ανίκανοι να τον κατανοήσουν, και πριν τον ακούσουν και όταν τον έχουν ακούσει για πρώτη φορά. Γιατί, ενώ όλα τα πράγματα δημιουργούνται σύμφωνα με αυτόν τον νόμο, οι άνθρωποι, όταν διατυπώνουν θεωρίες, φαίνονται σαν να μην τον είχαν αντιληφθεί ποτέ, και κάνουν πράξεις τέτοιες, όπως έχω εκθέσει πιο πάνω, χωρίζοντας κάθε πράγμα σύμφωνα με τη φύση του και ερμηνεύοντας πώς αυτό έχει κατασκευασθεί. Όσο για τους υπόλοιπους ανθρώπους, αυτοί δεν προσέχουν όσα κάνουν ξυπνητοί, όπως και όσα στον ύπνο τους απολησμονούν».[5] Επειδή ο Ηράκλειτος πίστευε ότι εί-

1. [VS 22 B66: Πάντα ... το πυρ επελθόν κρινεί και καταλήψεται.].
2. [VS 22 B64: Τα δε πάντα οιακίζει κεραυνός τουτέστι κατευθύνει].
3. [VS 22 A13: Ηράκλειτος εκ μυρίων οκτακοσίων ενιαυτών ηλιακών (τον μέγαν ενιαυτόν είναι)].
4. [VS 22 A5: Ίππασος δε ο Μεταποντίνος και Ηράκλειτος ο Εφέσιος εν και ούτοι και κινούμενον και πεπερασμένον, αλλά πυρ εποίησαν την αρχήν, και εκ πυρός ποιούσι τα όντα πυκνώσει και μανώσει ...].
5. [VS 22 B1: Του δε λόγου τουδ' εόντος αεί αξύνετοι γίνονται άνθρωποι ... τους δε άλλους ανθρώπους λανθάνει οκόσα εγερθέντες ποιούσιν, όκωσπερ οκόσα εύδοντες επιλανθάνονται].

χε φθάσει να κατέχει την απόλυτη αλήθεια, αισθανόταν περιφρόνηση για τους πολλούς που ήταν ανίκανοι να συλλάβουν την κεντρική ιδέα της διδασκαλίας του, ότι δηλαδή ο κόσμος κυβερνάται από τον λόγο, που είναι παγκόσμιος και διαπερνά τα πάντα. Ο λόγος μιλάει στον άνθρωπο, αποκαλύπτοντας τον εαυτό του με λόγια και πράξεις, σε φαινόμενα που οι άνθρωποι καταλαβαίνουν με τις αισθήσεις και κατανοούν με τον νου τους. Όμως, «ενώ οι άνθρωποι μετέχουν άμεσα στον λόγο, εντούτοις αποχωρίζονται από αυτόν, και τα πράγματα που συναντούν καθημερινά τους φαίνονται σαν να είναι ξένα.'

Η λέξη *λόγος*, όπως χρησιμοποιούνταν συνήθως τον καιρό του Ηράκλειτου, ήταν πολυσήμαντη, δηλαδή κάλυπτε μια πολύ μεγάλη σειρά εννοιών που συνδέονταν στενά στη σκέψη των Ελλήνων· κατά συνέπεια, χρειαζόμαστε διαφορετικές λέξεις, για να μεταφράσουμε τον όρο *λόγος* σε μια νεότερη γλώσσα, ας πούμε την αγγλική, λέξεις διαφορετικές, ανάλογα με τον εννοιολογικό περίγυρο. Λόγου χάρη, λόγος μπορεί να σημαίνει «λέξη», «ομιλία», «ιστορία ή μύθος», «αφήγηση», «επιχείρημα», «διδασκαλία», «εξήγηση», «υπολογισμός», «σχέση», «αναλογία» κ.λπ. Η φιλοσοφική σημασία του λόγου, όπως χρησιμοποιείτο από τον Ηράκλειτο και άλλους αρχαίους, μπορεί θαυμάσια να αποδοθεί με τη λέξη «νόμος», που νοείται ως εσωτερική ουσιώδης σύνδεση πραγμάτων και φαινομένων. Δεν είναι τυχαίο ότι ο λόγος, ως νόμος των όντων, σχετίζεται και με την κοινωνική σφαίρα: «Αν μιλούμε με φρόνηση, πρέπει να βασίζουμε τη δύναμή μας πάνω σ' αυτό που είναι κοινό σε όλα (δηλαδή στον λόγο), όπως η πόλη στον νόμο, και ακόμη πιο δυνατά. Γιατί όλοι οι ανθρώπινοι νόμοι τρέφονται από έναν, που είναι ο θείος νόμος. Γιατί αυτός κυβερνάει, όσο αυτό είναι δυνατό, και είναι επαρκής για όλα, και περισσότερο από επαρκής... Κατά συνέπεια, οφείλει κανείς να ακολουθεί τον παγκόσμιο νόμο, δηλαδή αυτόν που είναι κοινός σε όλα. Αλλά, ενώ ο νόμος είναι παγκόσμιος, για όλους κοινός, η πλειονότητα των ανθρώπων ζουν σαν να έχουν λογικό διαφορετικό για τον εαυτό τους».[2] Οι παρομοιώσεις του Ηράκλειτου

1. [VS 22 B72: ...διηνεκώς ομιλούσι τῳ λόγῳ τῳ τα όλα διοικούντι . ταύτα αυτοίς ξένα φαίνεται]
2. [VS 22 B2: Του λόγου δ' εόντος ξυνού, ζώουσιν οι πολλοί ως ιδίαν έχοντες φρό-

«φωτιά-χρυσός», «λόγος-νόμος πόλης» σαφώς υποδεικνύουν ότι αυτός αντιλαμβανόταν τη φωτιά και τον λόγο ως δύο διαφορετικές όψεις της πραγματικότητας: η φωτιά εκπροσωπεί την ποιοτική και μεταβαλλόμενη φύση, ο λόγος τη δομική σταθερότητα· η φωτιά εξηγεί τη μεταβολή, ο λόγος την αναλογία (μολονότι αυτή δεν εκφράζεται ακόμη ποσοτικά).

Όπως βλέπουμε, ο λόγος στον Ηράκλειτο είναι η λογική αναγκαιότητα του είναι (της φωτιάς) που πραγματικά ταυτίζεται με αυτόν. Ταυτόχρονα ο λόγος είναι η μοίρα, αλλά με μια εντελώς καινούργια μορφή. Αντίθετα προς την τυφλή και παράλογη δύναμη ή την τύχη που προσωποποιείται με τη θεά Τύχη (Fortuna στη Ρώμη), ο λόγος στον Ηράκλειτο είναι διάνοια, είναι ο λόγος της φύσης που απευθύνεται στον άνθρωπο, μολονότι ο άνθρωπος μπορεί να είναι πολύ αδύναμος για να τον κατανοήσει. Αλλά τι λέει η φύση; «Όταν έχεις ακούσει όχι εμένα αλλά τον λόγο, τον νόμο, είναι σοφό να συμφωνήσεις ότι όλα τα πράγματα είναι ένα».[1] Η ενότητα της φύσης, παρόλη τη διαφορότητα των μορφών της, δε βρίσκεται στην επιφάνεια. «Η φύση αγαπάει να κρύβεται»,[2] αλλά είναι εκεί.

Ο Ηράκλειτος κάνει μια σπουδαία πρόοδο, σε σχέση με τους Μιλήσιους «φυσιολόγους», στο να διαφοροποιεί δύο όψεις της πραγματικότητας: την εξωτερική εμφάνιση των πραγμάτων και την αληθινή φύση τους. Η σχέση αυτών των δύο όψεων εκφράζεται με την έννοια της αρμονίας ή δύο μορφές αρμονίας, την κρυφή και την ορατή. Όμως, «η κρυφή αρμονία είναι ισχυρότερη από την ορατή».[3] Η αρμονία, πάντως, είναι πάντοτε η ένωση των αντιθέτων, ήδη βρισκόμαστε στη σφαίρα της διαλεκτικής.

Το ίδιο το γεγονός ότι η μεγαλύτερη ομάδα των αποσπασμάτων του Ηράκλειτου πραγματεύεται ζεύγη αντιθέτων, επιβεβαιώνει ότι ο κεντρικός χαρακτήρας του προβλήματος αυτού βρίσκεται μέσα στη δι-

νησιν. B114: Τρέφονται γαρ πάντες οι ανθρώπειοι νόμοι υπό ενός του θείου· κρατεί γαρ τοσούτον οκόσον εθέλει...].

1. [VS 22 B50: «Ουκ εμού, αλλά του λόγου ακούσαντας ομολογείν σοφόν εστι εν πάντα είναι»].
2. [VS 22 B123: Φύσις ... κρύπτεσθαι φιλεί].
3. [VS 22 B 54: Αρμονίη αφανής φανερής κρείττων].

δασκαλία του. Τα όντα γίνονται νοητά από τον Ηράκλειτο ως μια δυναμική αρμονία, ως πόλεμος και ενότητα των αντιθέτων. Αυτή την ενότητα των αντιθέτων, που διαφαίνεται μέσα από τα αποσπάσματα του Ηράκλειτου, ποτέ ο Εφέσιος σοφός δεν κουράστηκε να την αναζητεί. Η φύση παράγει την οργανική ζωή όχι με τον συνδυασμό ομοίων δυνάμεων ή όντων αλλά από στοιχεία του αρσενικού και του θηλυκού. Η τέχνη μιμούμενη τη φύση δημιουργεί αρμονικά αποτελέσματα με την αντίθεση των χρωμάτων, η μουσική αρμονία είναι η μείξη διαφορετικών ήχων που παράγουν μελωδία. Ο Ηράκλειτος λέει: «Συνάψιες όλα και ουχ όλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνάδον διάδον, και εκ πάντων εν και εξ ενός πάντα».[1]

Η φανερή ασταθής αρμονία, σύμφωνα με τον Ηράκλειτο, είναι μια ευαίσθητη ισορροπία αντίθετων δυνάμεων: «Η αρμονία συνίσταται από αντίθετες τάσεις, όπως εκείνη του τόξου και της λύρας».[2] Η ίδια ιδέα εκφράζεται στο απόσπασμα 8,[3] που συνήθως πιστεύεται τώρα ότι είναι μία παράφραση του αποσπάσματος 51, αλλά με μια σημαντική προσθήκη: «Καθετί δημιουργείται διαμέσου σύγκρουσης, πάλης».

Η κατάφαση του Ηράκλειτου για την ταυτότητα των αντιθέτων θεωρήθηκε από τους αρχαίους ερμηνευτές του ως μια αινιγματική άποψη και για τον λόγο αυτό εξακολουθεί να εμφανίζεται ως τέτοια και σε πολλούς σύγχρονους σχολιαστές-ερμηνευτές. Αυτή η βαθιά διαλεκτική ιδέα ήταν πραγματικά δύσκολο να γίνει κατανοητή, παρόλες τις πολυάριθμες διατυπώσεις που της έδωσε ο Ηράκλειτος, για να την κάνει περισσότερο κατανοητή. Η ταυτότητα του καλού και του κακού απεικονίζεται από τον Ηράκλειτο με τούτα τα λόγια: «Παραδείγματος χάρη, οι γιατροί που κόβουν και καίνε, ζητούν αποζημίωση, μολονότι δεν τους αξίζει, γιατί παράγουν τα ίδια (πόνο, όπως και η αρρώστια)».[4] Σε

1. [Ο Ευ. Ρούσσος (*Ηράκλειτος*, Αθήνα 1987, σ. 7) αποδίδει ως εξής το απόσπασμα αυτό: «Συνάφειες: όλα και όχι όλα, μονοιασμένο αμόνοιαστο, ταιριασμένο αταίριαστο· από τα πάντα ένα και από ένα τα πάντα].
2. [VS 22 B51: Παλίντροπος αρμονίη, όκωσπερ τόξου και λύρης].
3. [VS 22 B8: ... το αντίξουν συμφέρον και εκ των διαφερόντων καλλίστην αρμονίαν].
4. [VS 22 B58: Οι γουν ιατροί ... τέμνοντες, καίοντες ... ταυτά εργαζόμενοι, τα αγαθά και τας νόσους].

άλλα αποσπάσματα αυτού του τύπου ο Ηράκλειτος λέει: «Η οδός άνω και κάτω είναι μια και η ίδια»,[1] «Και αυτά είναι σε μας το ίδιο πράγμα: η ζωή και ο θάνατος, η εγρήγορση και ο ύπνος, τα νιάτα και τα γηρατειά, γιατί σε κάθε ζεύγος αντιθέτων το πρώτο μέλος μεταβάλλεται σε ό,τι είναι το δεύτερο και αντίστροφα».[2] Όλες αυτές οι εκφράσεις αποκαλύπτουν την αξιοσημείωτη ευκαμψία της σκέψης του Ηράκλειτου, τον «ρευστό» χαρακτήρα και τον πλούτο των πηγαίων διαλεκτικών εννοιών που συνέλαβε και διατύπωσε. Χαρακτηριστικό του τρόπου σκέψης του Ηράκλειτου ήταν ότι αναζητούσε ακούραστα αντίθετες δυνάμεις, για να υποστηρίξει πως αυτές αποτελούν την ουσία των φαινομένων. Η προφανής συνέπεια αυτής της αντίληψης για την πραγματικότητα ήταν η διδασκαλία του για τον πόλεμο και την πάλη ως πηγή, κίνητρο, κινητήρια δύναμη και αιτία όλης της παγκόσμιας εξέλιξης: «Ο πόλεμος είναι βασιλιάς και πατέρας των πάντων, ο πόλεμος αποκάλυψε άλλους ως θεούς και άλλους ως ανθρώπους, μερικούς τους έκανε δούλους, άλλους ελεύθερους».[3]

Η ιδέα της παγκόσμιας σύγκρουσης είχε ήδη εκφρασθεί από τους Μιλήσιους και αποτελούσε, λόγου χάρη, ένα σημαντικό στοιχείο της διδασκαλίας του Αναξίμανδρου. Όμως, αντίθετα προς τον Αναξίμανδρο που έβλεπε την πάλη των αντιθέτων με όρους αδικίας και ανταπόδοσης («Τα πράγματα δίνουν δικαιοσύνη και προσφέρουν ανταπόδοση το ένα στο άλλο για την αδικία που τους έγινε αμοιβαία»), ο Ηράκλειτος δίδασκε: «Οφείλει κανείς να γνωρίζει ότι ο πόλεμος είναι γενικός (οικουμενικός), η δικαιοσύνη είναι σύγκρουση και καθετί δημιουργείται διαμέσου του πολέμου και της ανάγκης».[4] Οι τελευταίες λέξεις αυτού του επιγραμματικού λόγου ηχούν σχεδόν σαν απόσπασμα παρμένο από το βιβλίο του Αναξίμανδρου.[5]

1. [VS 22 B60: Οδός άνω κάτω μία και ωυτή].
2. [VS 22 B88: Ταυτό τ' ένι ζων και τεθνηκός και εγρηγορός και καθεύδον και νέον και γηραιόν· τάδε γαρ μεταπεσόντα εκείνα εστί κακείνα πάλιν μεταπεσόντα ταύτα].
3. [VS 22 B53: Πόλεμος πάντων μεν πατήρ εστι, πάντων δε βασιλεύς, και τους μεν θεούς έδειξε τους δε ανθρώπους, τους μεν δούλους εποίησε τους δε ελευθέρους].
4 [VS 22 B80: Ειδέναι δε χρη τον πόλεμον εόντα ξυνόν, και δίκην έριν, και γινόμενα πάντα κατ' έριν και χρεών].
5. Πρόσφατα έχει διατυπωθεί μια γνώμη ότι το απόσπασμα 22 B126 («Τα ψυχρά

Η διδασκαλία για τον καθολικό χαρακτήρα της ύπαρξης αντιθέτων οδηγεί σ' ένα συμπέρασμα: ότι δεν υπάρχει σταθερότητα στο σύμπαν, καθετί κινείται, μεταβάλλεται, βρίσκεται σε ροή. Η αντίληψη της καθολικότητας του φαινομένου αυτού της αλλαγής θεωρήθηκε στην αρχαιότητα ως το *πιστεύω* του Ηράκλειτου και η εικόνα του στοχαστή αυτού της ζωής έχει πάντα συνδεθεί στην ιστορία της φιλοσοφίας με εκείνη την πολύ επιγραμματική φράση «πάντα ρει» (καθετί βρίσκεται σε ροή), μολονότι αυτή η ρήση δεν έχει βρεθεί στα γνήσια αποσπάσματα του Ηράκλειτου. Οι δικές του λέξεις είναι οι ακόλουθες: «Δεν είναι δυνατό να μπεις δύο φορές στο ίδιο ποτάμι».[1] Όμως, η διδασκαλία του Ηράκλειτου δεν καταλήγει τελικά στην έννοια της συνεχούς κίνησης και μεταβολής, οσοδήποτε σημαντική και αν είναι αυτή. Είναι διαλεκτικός και δε θεωρεί τη διαδικασία της μεταβολής ως ένα δρόμο χωρίς κανόνες και τάξη. Στη μεταβολή και στη ροϊκότητα αυτός βλέπει τη σταθερότητα, στην αλλαγή βλέπει το απόλυτο. Οι γλωσσικές δυνατότητες στον καιρό του Ηράκλειτου ήταν παθητικά ανεπαρκείς για να εκφράσουν εύκαμπτες έννοιες με αφηρημένο τρόπο, και ο Ηράκλειτος αναγκαζόταν να χρησιμοποιεί πολυσήμαντες λέξεις, μεταφορικές εκφράσεις και σύμβολα με διαφορετικές συνδέσεις, διαφορετικούς συνειρμούς και διαφορετικά λογικά επαγόμενα. Σε πολλές περιπτώσεις η σημασία τους είχε χαθεί ανεπανόρθωτα.

Ο Ηράκλειτος δε γνώριζε τον όρο «αντίθετα», που αργότερα τον εισήγαγε ο Αριστοτέλης. Χρησιμοποίησε λέξεις όπως *διαφερόμενον, διαφερόντων* και το *αντίξοον* που σημαίνει «εχθρικό», δηλαδή λέξεις με γενικό περιγραφικό χαρακτήρα, δηλωτικό διαφοράς ή σύγκρουσης. Περιγραφικές και εικονοπλαστικές είναι επίσης οι λέξεις που εκφράζουν έννοιες, όπως κίνηση (ποτάμι, ροή), αλλαγή, μεταβολή. Ακόμη και η λέξη λόγος που είναι η κεντρική έννοια της φιλοσοφίας του Ηρά-

αντικείμενα θερμαίνονται, τα θερμά αντικείμενα ψύχονται, τα υγρά στεγνώνουν»), είναι στην πραγματικότητα ένα απόσπασμα από το δοκίμιο του Αναξίμανδρου, που προηγείται των λέξεων «σύμφωνα με την ακολουθία του Χρόνου». (Βλέπε W. Bröcker, «Heraklit zitiert Anaximander», στο έργο: *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker,* Darmstadt 1968, σ. 88-94).

1. [VS 22 B91: Ποταμώ γαρ ουκ έστιν εμβήναι δις τω αυτώ].

κλειτου, σημαίνει όχι μόνο τον νόμο, αλλά επίσης τη φωτιά, τον νου, τη μονάδα ... Γι' αυτόν τον λόγο η διδασκαλία του Ηράκλειτου δεν είναι μια αφηρημένη θεωρία, αλλά είναι μια «αποκάλυψη», μια απλή διδασκαλία για τον κόσμο, που γίνεται αντιληπτή σε μεγάλο βαθμό με τη διαίσθηση, όπου οι συγκεκριμένες αισθητηριακές «ζωντανές» αντιθέσεις διεισδύουν η μια μέσα στην άλλη. Και, μολονότι θυμίζει μυθολογική σκέψη που χειρίζεται παρόμοια αντίθετα, αυτή η διδασκαλία παρουσιάζει ένα πολύ σημαντικό βήμα προς τα εμπρός, με τον καλομελετημένο και συχνά με σαφήνεια διατυπωμένο ορθολογικό χαρακτήρα της.

Καμιά φιλοσοφία δεν μπορεί να αποφύγει το πρόβλημα της ανθρώπινης συνείδησης και γνώσης. Όπως οι Μιλήσιοι, ο Ηράκλειτος το συνδέει με τη δραστηριότητα της «ψυχής» που, με τη σειρά της, συνάπτεται με κάποιο φυσικό στοιχείο. Ο Ηράκλειτος δίδασκε ότι «αι ψυχαί από των υγρών αναθυμιώνται» (Β 12) (οι ψυχές αναδύονται από τα υγρά, όπως οι αναθυμιάσεις). Και έλεγε: «Για τις ψυχές είναι θάνατος να γίνουν νερό, για το νερό θάνατος να γίνει γη· όμως από τη γη γίνεται νερό και από το νερό αναδύεται η ψυχή».[1]

Σχετικό με αυτά είναι επίσης το απόσπασμα Β 76 (1): «Ζη πυρ τον γης θάνατον και αήρ ζη τον πυρός θάνατον, ύδωρ ζη τον αέρος θάνατον, γη τον ύδατος ... πυρός θάνατος αέρι γένεσις και αέρος θάνατος ύδατι γένεσις». Από αυτές τις διατυπώσεις μπορούμε να συναγάγουμε ότι ο Ηράκλειτος αντιλαμβανόταν την ψυχή ως αέρα ή λεπτό και ευκίνητο ατμό. Οι ιδιότητες της ψυχής εξαρτώνται από τον βαθμό που αυτή υποτάσσεται στην επίδραση της υγρασίας: «Η ξηρή ψυχή είναι η πιο σοφή και άριστη»,[2] ενώ «ο άνθρωπος, όταν μεθάει, μπορεί να οδηγηθεί κουτσαίνοντας από ένα ανώριμο παιδί, χωρίς να γνωρίζει πού πηγαίνει, και έχοντας την ψυχή του υγρή».[3]

Σύμφωνα με τις μαρτυρίες που έχουμε, ο Ηράκλειτος θεωρούσε τις

1. [VS 22 B36: Ψυχήσιν θάνατος ύδωρ γενέσθαι, ύδατι δε θάνατος γην γενέσθαι, εκ γης δε ύδωρ γίνεται, εξ ύδατος δε ψυχή].
2. [VS 22 B118· Αύη ξηρή ψυχή σοφωτάτη και αρίστη].
3. [VS 22 B117: Ανήρ οκόταν μεθυσθή άγεται υπό παιδός ανήβου σφαλλόμενος, ουκ επαΐων όκη βαίνει, υγρήν την ψυχήν έχων].

«αερώδεις» ψυχές των ανθρώπων και των ζώων ως στενά συνδεόμενες με τον κοσμικό αέρα που, στην περίπτωση αυτή,ονομαζόταν από τον Ηράκλειτο «θείος λόγος». Ο ίδιος δίδασκε ότι εισπνέουμε τον λόγο με την αναπνοή μας. Όταν ο άνθρωπος κοιμάται, ο λόγος του αναχωρεί, και όταν ο άνθρωπος ξυπνάει, ο λόγος του επιστρέφει, ώστε η ψυχή του ανθρώπου είναι όπως τα κάρβουνα που γίνονται πιο λαμπρά, όταν έρχονται κοντά στη φωτιά, ενώ χάνουν τη λάμψη τους, όταν απομακρύνονται από αυτήν. Αυτή η συγγένεια της ψυχής όχι μόνο με την εξάτμιση, αλλά επίσης με τον λόγο και τη φωτιά, ταυτισμένη με τη ζωή και τη γνώση, είναι πολύ χαρακτηριστική. Η ψυχή εκλαμβάνεται ως τροποποίηση της απλής ζωντανής «φύσης». Η ψυχή φέρνοντας μέσα της τον λόγο επικοινωνεί με τη «φύση» και τη γνωρίζει, στον βαθμό που η φύση αφομοιώνεται από τον λόγο.

Η γνώση αποκτάται διαμέσου των αισθήσεων και του λόγου, που συνδέονται στενά. Ο Ηράκλειτος σε ένα απόσπασμα φέρεται να λέει ότι τιμούσε εκείνα τα πράγματα που μπορεί κανείς να δει, να ακούσει, να γνωρίσει, δηλαδή εκείνα που μπορούν να γίνουν αντιληπτά με τις αισθήσεις και να γίνουν κατανοητά με τον νου.[1] Είναι πιθανό ότι γι' αυτόν τον λόγο, αντίθετα προς την ομόφωνη σχεδόν γνώμη των σχολιαστών του, δεν αντιπαρέθεσε τη «μάθηση» προς τη «διάνοια»: μολονότι «η πολυμάθεια δε διδάσκει τους ανθρώπους να είναι έξυπνοι,[2] οι άνθρωποι που επιθυμούν τη σοφία, πρέπει να ερευνούν σε πολλά πολλά πεδία της πραγματικότητας».[3] Η μάθηση και η σύνεση (σοφία, ενόραση, αίσθηση) είναι ένα ζεύγος αντιθέτων που συναπαρτίζουν αρμονικό σύνολο. Ο Ηράκλειτος δε θέτει υπό συζήτηση τη στενή σχέση της ψυχής και του σώματος και συγκρίνει αυτά τα δύο με την αράχνη και τον ιστό της: όπως ακριβώς η αράχνη αισθάνεται πού υφίσταται επίθεση ο ιστός της και σπεύδει σ' εκείνο το σημείο, όπου κάποιο έντομο έχει παγιδευτεί, έτσι και του ανθρώπου η ψυχή σπεύδει, όπου το σώμα έχει δεχθεί κάποια ενόχληση, σαν να είναι ανυπόφορο να την ανεχθεί.

1. [VS 22 B55: Όσων όψις ακοή μάθησις, ταύτα εγώ προτιμέω].
2. [VS 22 B40: Πολυμαθίη νόον έχειν ου διδάσκει].
3. [VS 22 B35: Χρη γαρ ευ μάλα πολλών ίστορας φιλοσόφοις άνδρας είναι].

Η ψυχή, βέβαια, παραμένει πάντα ανεξερεύνητη. «Όσο και αν προσπαθήσεις, δε θα βρεις τα μύχια της ψυχής, τόσο βαθύς, ανεξιχνίαστος είναι ο νόμος της (ο λόγος)».[1] Όπως έχουμε ήδη δείξει, η ψυχή στον Ηράκλειτο είναι μέρος του σύμπαντος που είναι αιώνια φωτιά και λόγος («αείζωον πυρ»).

Η ερμηνεία της διδασκαλίας του Ηράκλειτου έγινε πάντα κάτω από ισχυρή επίδραση θεολογικής παράδοσης που έτεινε να χρησιμοποιήσει τις εκφράσεις του Ηράκλειτου, για να υποστηρίξει το δόγμα της αθανασίας και της σωματικής ανάστασης. Όμως, η απροκατάληπτη προσέγγιση στα πολυάριθμα σωζόμενα αποσπάσματα του Ηράκλειτου δείχνει ότι η διδασκαλία του για τη θεότητα δεν εμπίπτει στο παραδοσιακό θρησκευτικό-μυθολογικό σχήμα, αλλά εκφράζει μια πρώιμη φιλοσοφική αντίληψη. Η ψυχή, κατά τον Ηράκλειτο, δεν είναι αθάνατη. Η ζωή και ο θάνατος θεωρούνται από αυτόν ως φυσικές αντίθετες καταστάσεις· έγραψε ότι «οι άνθρωποι, όταν γεννιούνται, επιθυμούν να ζήσουν και να αντιμετωπίσουν τη μοίρα τους (τον θάνατο) και αφήνουν πίσω τους παιδιά να γίνουν και αυτά θύματα της ίδιας μοίρας».[2] Μολονότι αυτή η σαφής διατύπωση φαίνεται να επισκιάζεται από το μυστικοπαθές νόημα του αποσπάσματος 27 (τους ανθρώπους όταν πεθαίνουν, τους περιμένουν όσα ούτε προσδοκούν ούτε φαντάζονται),[3] το πιο πιθανό νόημα αυτού του σκοτεινού αποσπάσματος είναι ότι η ψυχή ύστερα από τον θάνατο διαλύεται μέσα στην πανταχού παρούσα ζωντανή φύση, προκειμένου να ξαναγεννηθεί αργότερα.

Συγκρίνοντας τους «θνητούς» ανθρώπους με τους «αθάνατους» θεούς, ο Ηράκλειτος γράφει: «Οι αθάνατοι είναι θνητοί και οι θνητοί είναι αθάνατοι, ζώντας τον θάνατο εκείνων και πεθαίνοντας τη ζωή εκείνων».[4] Δεν είναι εύκολο να ερμηνεύσει κανείς τέτοιους αφορι-

1. [VS 22 B45: Ψυχής πείρατα ιών ουκ αν εξεύροιο, πάσαν επιπορευόμενος οδόν· ούτω βαθύν λόγον έχει].
2. [VS 22 B20: Γενόμενοι ζώειν εθέλουσι μόρους τ' έχειν ... και παίδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι].
3. [VS 22 B27: Ανθρώπους μένει αποθανόντας άσσα ουκ έλπονται ουδέ δοκέουσιν].
4. [VS 22 B62: Αθάνατοι θνητοί, θνητοί αθάνατοι, ζώντες τον εκείνων θάνατον, τον δε εκείνων βίον τεθνεώτες].

σμούς, αλλά αυτός ο συγκεκριμένος είναι προφανώς ενδεικτικός μιας τάσης να γεφυρωθεί το μυθολογικό χάσμα ανάμεσα στους ανθρώπους και τους θεούς. Ο Ηράκλειτος απορρίπτει την παραδοσιακή πολυθεϊστική πίστη και παίρνει μια σταθερή στάση απέναντι στη θυσία, στις θρησκευτικές τελετές και στις βακχικές τελετουργίες. Η μόνη θεότητα που γνωρίζει και αναγνωρίζει, είναι ο ίδιος ο κόσμος, ο λόγος, η φωτιά που ζει αιώνια. Βρίσκεται παντού και κανένας δεν μπορεί να κρυφτεί από αυτόν. Καθοδηγεί το καθετί και κυβερνάει τη μοίρα όλων. «Αυτό που μοναχό του είναι σοφό είναι ένα, θέλει και δε θέλει να ονομάζεται με το όνομα του Δία».[1] Θέλει να ονομάζεται με το όνομα του Δία, γιατί ο λόγος-φωτιά δεν είναι λιγότερο παντοδύναμος από τον ίδιο τον Δία, την πηγή ζωής· αλλά και δεν επιθυμεί να λέγεται με το όνομα του Δία, γιατί έτσι αποκαλύπτεται στον άνθρωπο όχι με την ανθρωπομορφική υπόσταση του νεφεληγερέτη Δία, αλλά εμφανίζεται μέσα στην πάλη και στον πόλεμο, στην αλήθεια και στη σύγκρουση, στην κοσμική αρμονία των αντιθέτων.

Βέβαια, δεν μπορεί να υποστηριχθεί ότι η διδασκαλία του Ηράκλειτου είναι απαλλαγμένη από μυθολογικές αντιλήψεις. Εκτός από τον Δία, ο Ηράκλειτος μιλάει για τον Άδη, τον θεό του θανάτου, και τον Διόνυσο, τον θεό της ζωής. «Ο Άδης είναι ο ίδιος με τον Διόνυσο, που προς τιμή του πραγματοποιούν τελετουργίες βακχικές».[2] Επίσης, ο Ηράκλειτος μιλάει για τις Ερινύες: «Ούτε ο ήλιος θα ξεπεράσει τα μέτρα του, γιατί οι Ερινύες, θεραπαινίδες της δικαιοσύνης, θα τον αποκαλύψουν».[3] Ο Ηράκλειτος αναφέρει και τη Σίβυλλα που με οργισμένο ύφος φθέγγεται λόγους αγέλαστους, ακαλλώπιστους, χωρίς άρωμα.[4] Τέλος, αναφέρει «τον θεό που το μαντείο του έχει έδρα τους Δελφούς».[5] Όλα αυτά τα αποσπάσματα φαίνονται σήμερα πολύ σκο-

1. [VS 22 B32: Εν το σοφόν μούνον λέγεσθαι ουκ εθέλει και εθέλει Ζηνός όνομα].
2. [VS 22 B15 Ωυτός Άιδης και Διόνυσος, ότεῳ μαίνονται και ληναΐζουσιν].
3. [VS 22 B94: Ήλιος γαρ ουχ υπερβήσεται μέτρα· ει δε μη, Ερινύες μιν Δίκης επίκουροι εξευρήσουσιν].
4. [VS 22 B92: Σίβυλλα δε μαινομένῳ στόματι .. αγέλαστα και ακαλλώπιστα και αμύριστα φθεγγομένη...].
5 [VS 22 B93: Ο άναξ, οὗ το μαντείον εστί το εν Δελφοίς, ούτε λέγει ούτε κρύπτει, αλλά σημαίνει]

τεινά, καθώς οι συνειρμοί που ο Ηράκλειτος επιθυμούσε να κινήσει στους ακροατές του, έχουν στο μεγαλύτερο μέρος τους χαθεί για μας. Οι ερμηνείες που έχουν δοθεί από αρχαίους σχολιαστές ποικίλων περιόδων της ιστορίας, είναι φανταστικές αλληγορίες ή σύμβολα. Είναι πολύ πιθανό ότι η σημασία αυτών των φράσεων πραγματικά παρουσιαζόταν από τον Ηράκλειτο με τη μορφή αλληγορίας και μεταφοράς, που χρησιμοποιούνταν μέσα σε ορισμένο φραστικό σύνολο και αποσκοπούσαν να διευκρινίσουν κάποια λόγια του Ηράκλειτου· τώρα όμως, όντας αυτά τα αποσπάσματα απομεινάρια ενός χαμένου συνόλου ενός χαμένου πολιτισμού, δεν μπορούν να κάνουν τίποτα περισσότερο από το να παρουσιάζουν σκοτεινή τη σκέψη του.

Η παράδοση παρουσιάζει τον Ηράκλειτο ως μοναχικό στοχαστή, έναν ευγενή ως προς τη καταγωγή και τους τρόπους, που κράτησε τον εαυτό του μακριά από τους συμπολίτες του και αντίκριζε το πιο μεγάλο μέρος των άλλων ανθρώπων με πολλή περιφρόνηση. Σύμφωνα με τον Διογένη Λαέρτιο, ήταν περήφανος, ως τα όρια του αλαζόνα: «Στο τέλος περιφρόνησε τους ανθρώπους και έφυγε στα βουνά και τρεφόταν με χόρτα μόνο ...».[1] Για να υποστηρίξουν τέτοιες γνώμες, οι σχολιαστές συχνά προσκόμισαν άλλα αποσπάσματα του ίδιου του Ηράκλειτου, που έδειχναν εμφανώς το μένος και την περιφρόνηση αυτού του μελαγχολικού και κακοδιάθετου αριστοκράτη για τους συμπατριώτες του. Τα αποσπάσματα που κατέχουμε, πραγματικά περιλαμβάνουν εκφράσεις που μπορούν να δώσουν αφορμή για κατηγορίες αυτού του είδους, αλλά, όπως πολλά άλλα αποσπάσματα του Ηράκλειτου, έτσι κι αυτά μπορεί να μην έχουν μόνο μια σημασία και επιβεβαιώνουν μόνο τον διαλεκτικό χαρακτήρα της σκέψης του: στον κόσμο που κυβερνάει ο σοφός λόγος, η νεκρή ζωή και ο περιφρονημένος θάνατος περιμένουν εκείνους που δεν ακολουθούν τις προδιαγραφές του λόγου και που καμαρώνουν για την άγνοιά τους. Αυτοί είναι αυθάδεις και αλαζόνες και «πρέπει κανείς να μάχεται την αλαζονεία περισσότερο παρά την πυρκαγιά».[2] Εξάλλου, «η ικανότητα της σκέψης είναι κοι-

1. [Διογένης Λαέρτιος, IX 3: Και τέλος μισανθρωπήσας εν τοις όρεσι διητάτο, πόας σιτούμενος και βοτάνας].
2. [VS 22 B43: Ὕβριν χρη σβεννύναι μάλλον ή πυρκαϊήν].

νή σε όλους»[1] και «όλοι οι άνθρωποι έχουν τη δυνατότητα να γνωρίσουν τον εαυτό τους και να ενεργήσουν με σύνεση».[2] Ο λόγος είναι «κοινός» και ο καθένας μπορεί να τον συλλάβει και να κατακτήσει τη σοφία· όμως, σύμφωνα με το απόσπασμα 2, «οι πιο πολλοί άνθρωποι ζουν σαν να έχουν ατομικό λογισμό».[3]

Η παρουσίαση των ηθικών αντιλήψεων του Ηράκλειτου εγκλείει ένα ειδικό πρόβλημα, καθώς η σκοτεινότητα του ύφους του συνδυάζεται σε τούτο το πεδίο με την ολιγότητα των αναμφισβήτητα γνήσιων αποσπασμάτων του. Το απόσπασμα 119 που έχει γίνει αντικείμενο πολλής διχογνωμίας, λέει: «Ο χαρακτήρας για τον άνθρωπο είναι η μοίρα του» («ήθος ανθρώπῳ δαίμων»).[4] Η δυσκολία στην ερμηνεία αυτού του αποσπάσματος προέρχεται κυρίως από το αμφίβολο νόημα των βασικών λέξεων ήθος και δαίμων, που είχαν περισσότερες από μια σημασίες και χρήσεις τότε. Είναι πάρα πολύ πιθανό ότι το απόσπασμα αυτό του Ηράκλειτου στρέφεται ενάντια στη μυθική πίστη σε ένα δαίμονα που υποτίθεται ότι παρακολουθούσε και φρόντιζε το άτομο, με την ιδιότητα ενός προσωπικού φύλακα. Με τη ρήση αυτή, ο Ηράκλειτος προσπαθεί να δώσει έμφαση στην ευθύνη του ανθρώπου για τη μοίρα του. Σχολιάζοντας αυτή τη ρήτρα ο Επίχαρμος επρόκειτο αργότερα να την παραφράσει ως εξής: «Ο χαρακτήρας για τον άνθρωπο είναι καλή μοίρα, αλλά για μερικούς ανθρώπους κακή μοίρα».[5] Ο Ηράκλειτος μας έχει αφήσει στο σκοτάδι ως προς το αν το ήθος είναι σύμφυτο με τον άνθρωπο ή υπόκειται σε μεταβολή (προς το χειρότερο ή προς το καλύτερο)· όμως, εμείς γνωρίζουμε την κατηγορική διατύπωσή του: «εις εμοί μύριοι, εάν άριστος η» (ένας άνθρωπος είναι για μένα άξιος για 10.000 άλλους, αν αυτός είναι άριστος).[6] Με δεδομένη

1. [VS 22 B113: Ξυνόν εστι πάσι το φρονέειν].
2. [VS 22 B116: Ανθρώποισι πάσι μέτεστι γινώσκειν εωυτούς και σωφρονείν].
3. [VS 22 B2: Του λόγου δ' εόντος ξυνού ζώουσιν οι πολλοί ως ιδίαν έχοντες φρόνησιν].
4. [Σύμφωνα με την ανάλυση του συγγραφέα, θα μπορούσαμε να μεταφράσουμε: το ήθος για τον άνθρωπο είναι το παν, είναι η ουσία του, η αξία του].
5. [VS 23 B17: Ο τρόπος ανθρώποισι δαίμων αγαθός, οις δε και κακός].
6. [Σύμφωνα με ένα επίγραμμα που αναφέρεται στον Ηράκλειτο, αυτός διακηρύσσει ότι: «Εις εμοί άνθρωπος τρισμύριοι, οι δ' ανάριθμοι ουδείς» (Διογένης Λαέρτιος, IX 16)].

την απαισιοδοξία του Ηράκλειτου για την ικανότητα των πιο πολλών ανθρώπων να κατανοήσουν τον λόγο, μπορεί κανείς μόνο να απορήσει γιατί έπρεπε εκείνος να κάνει τόση προσπάθεια για να προωθήσει τις αρχές του, να εκφωνεί λόγους, να κηρύσσει ενάντια στην άγνοια και την κακότητα και να θρηνεί για τον αποτυχημένο ανθρώπινο βίο.

Ο Ηράκλειτος στο απόσπασμα 85 («Είναι δύσκολο να πολεμάει κανείς αντίθετα στο θυμικό του, γιατί ό,τι αυτό επιθυμεί, το παίρνει σε βάρος της ψυχής»)[1] και στο 110 («Δεν είναι καλύτερο για τους ανθρώπους να πετυχαίνουν όλα όσα επιθυμούν»)[2] φαίνεται να ευθυγραμμίζεται με τις γενικές ηθικές αρχές της εποχής του και εκφράζει τη συμβουλή να περιορίζει κανείς τις επιθυμίες του και να φροντίζει πρώτα για την ψυχή του.

Η πρώιμη ελληνική ηθική συνδέεται άμεσα με την πολιτική ζωή και βυθίζεται μέσα σ' αυτή. Προερχόμενος από μια βασιλική οικογένεια της Εφέσου, ο Ηράκλειτος ήταν φανερά εχθρικός προς την εμπορική και βιοτεχνική ολιγαρχία που είχε καταλάβει την εξουσία στη γενέτειρα πόλη του και είχε εγκαθιδρύσει τυραννικό πολίτευμα. Οι πηγές μάς δίνουν το όνομα του τυράννου που ήταν σύγχρονος με τον Ηράκλειτο, του Μελάγχρου. Επικρίνοντας την αυθαιρεσία των πλουσίων, ο Ηράκλειτος την αντιδιαστέλλει προς την ανθρώπινη αξιοπρέπεια που αυτός τη συνδέει με την ευγενική καταγωγή, τη σοφία και την ηθική ακεραιότητα. Η εκ μέρους του καταδίκη του πλούτου («Μακάρι να μη σας λείψει ο πλούτος, Εφέσιοι, για να μην αποκαλύπτεται η πονηρία σας»)[3] συνδυαζόταν με την απροσχημάτιστη περιφρόνησή του για τις δημοκρατικές τάσεις και τις εξισωτικές ιδέες· ήταν σύμφωνος με την άποψη των αριστοκρατικών ποιητών Αλκαίου και Θέογνη, που με μανία καταδίκαζαν τον πλούτο και κάθε είδος «νεωτερισμού». Ταυτόχρονα, ο Ηράκλειτος εξυψώνει τον νόμο που πρέπει να τον υπερασπίζουν

1. [VS 22 B85: Θυμῷ μάχεσθαι χαλεπόν· ὁ γαρ αν θέλῃ, ψυχῆς ὠνείται].
2. [VS 22 B110: Ανθρώποις γίνεσθαι οκόσα θέλουσιν ουκ άμεινον].
3. [VS 22 B125α: Μη επιλίποι υμάς πλούτος, Εφέσιοι, ίν' εξελέγχοισθε πονηρευόμενοι].

οι δίκαιοι πολίτες, όπως και τα τείχη της πόλης τους,[1] εφόσον ο νόμος είναι σύμφωνος με τον ένα, τον μοναδικό, τον θείο νόμο που κυβερνάει τον κόσμο: τον λόγο.

Ο καθολικός πόλεμος, κατά τον Ηράκλειτο, ήταν αναμφίβολα μια αντανάκλαση της ταξικής πάλης που ασταμάτητα ανάβει και υποχωρεί σε μια ανταγωνιστική κοινωνία. Η αλήθεια, σύμφωνα με τον Ηράκλειτο, είναι ότι η ειρήνη και η γαλήνη που φαίνονται στον κόσμο σαν μια επιθυμητή τάξη πραγμάτων, δε βασίζονται στην αρμονία της συμφωνίας αλλά στην ισορροπία της έντασης, σε μια ασταμάτητη πάλη αντίθετων δυνάμεων. Αυτή η διαλεκτική ιδέα της καθολικής πάλης ως πραγματικής αρμονίας του κόσμου, η πεποίθηση ότι ο πόλεμος είναι πατέρας όλων των πραγμάτων και της αληθινής ειρήνης, είναι η ουσία του τραγικού ζήλου στη φιλοσοφία του Ηράκλειτου.

Ο Ηράκλειτος δεν είχε ορθόδοξους οπαδούς. Μολονότι οι αρχαίες πηγές μιλούν συχνά για «ηρακλείτειους», συνήθως αυτές εννοούν εκείνους που αποδέχονταν τη διδασκαλία του Εφέσιου σοφού και τη ροϊκότητα των πραγμάτων και την πρόβαλλαν ως μονόπλευρη έξοχη θεωρία. Τέτοιοι φιλόσοφοι που μνημονεύονται ειρωνικά από τον Πλάτωνα ως στοχαστές που θεωρούν τον κόσμο αιώνια μεταβαλλόμενο, δίδασκαν ότι η παντοτινά μεταβαλλόμενη και αντιφατική πραγματικότητα δεν προσφέρεται για κανένα προσδιορισμό και, κατά συνέπεια, καμιά πρόταση σχετική με την πραγματικότητα δεν μπορεί να είναι αληθινή. Αυτό όμως το συμπέρασμα έφερε την ηρακλείτεια διδασκαλία περί της μεταβλητότητας (της ροϊκότητας) των πάντων σε μια ακραία και τελικά εκφυλιστική εξέλιξη, προς ένα είδος σοφιστείας. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, από αυτήν την πίστη βλάστησε η πιο ακραία αντίληψη ως προς τα παραπάνω, αυτή των λεγόμενων Ηρακλείτειων, όπως την εξέφραζε ο Κρατύλος. Αυτός, τελικά, δε θεωρούσε σωστό ούτε καν να μιλήσει, αλλά μόνο κινούσε το δάχτυλό του και ασκούσε κριτική στον Ηράκλειτο που είχε πει ότι είναι αδύνατο να μπει κανείς δύο φορές

1. [VS 22 B44: Μάχεσθαι χρη τον δήμον υπέρ του νόμου όκωσπερ τείχεος].

στο ίδιο ποτάμι, γιατί αυτός πρέσβευε ότι δεν μπορούσε να το κάνει κανείς ούτε μια φορά.[1]

Η βαθιά επίδραση της διδασκαλίας του Ηράκλειτου περνάει μέσα από τους αιώνες της φιλοσοφίας και με σαφήνεια διακρίνεται στα φιλοσοφικά έργα διαφόρων περιόδων, όπως, λόγου χάρη, στο ποίημα του Παρμενίδη, στους διαλόγους του Πλάτωνα, στα έργα του Αριστοτέλη, των Στωικών, των Σκεπτικών, στους Χριστιανούς θεολόγους και τους Πατέρες της Εκκλησίας. Σύμφωνα με τον Διογένη τον Λαέρτιο, οι σχολιαστές του έργου του Ηράκλειτου είναι πολυάριθμοι· σ' αυτούς περιλαμβάνονται ο Αντισθένης και ο Ηρακλείδης από τον Πόντο, ο Κλεάνθης και ο Σφαίρος ο Στωικός, ο Παυσανίας που είχε αποκληθεί μιμητής του Ηράκλειτου, ο Νικομήδης, ο Διονύσιος και από τους γραμματικούς ο Διόδοτος. Ο Ιερώνυμος μας λέει ότι ο Σκυθίνος, ο σατιρικός ποιητής, ανέλαβε να μεταφέρει τη διδασκαλία του Ηράκλειτου σε στίχους (IX 15).[2] Οι απαντήσεις που έχει δώσει ο Ηράκλειτος στα θεμελιακά προβλήματα της φιλοσοφίας δυόμισι χιλιάδες χρόνια πριν, δεν έχουν χάσει τη σημασία τους στους νέους χρόνους και αυτός είναι τόσο γνωστός σήμερα, όσο και κατά την αρχαιότητα. Δε θα ήταν υπερβολή να πει κανείς πως από όλους τους φιλοσόφους ο Ηράκλειτος είναι εκείνος που πιο πολύ αξίζει τον τίτλο του θεμελιωτή της αντικειμενικής διαλεκτικής. Η ουσία της διαλεκτικής σκέψης, η διδασκαλία για την πάλη και την ενότητα των αντιθέτων θα παραμένει πάντα συνδεδεμένη με το όνομά του.[3]

1. [Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, 1010 α: ... και οίαν (δόξαν) Κρατύλος είχεν, ος το τελευταίον ουθέν ώετο δειν λέγειν αλλά τον δάκτυλον εκίνει μόνον και Ηρακλείτω επετίμα ειπόντι ότι δις τω αυτώ ποταμώ ουκ έστιν εμβήναι· αυτός γαρ ώετο ουδ' άπαξ].
2. [Διογένης Λαέρτιος, IX 16: Ιερώνυμος δε φησί και Σκυθίνον τον των ιάμβων ποιητήν επιβαλέσθαι τον εκείνου λόγον διά μέτρου εκβάλλειν].
3. [Για τη σπουδή της φιλοσοφίας του Ηράκλειτου η καλύτερη αφετηρία είναι η μελέτη των αποσπασμάτων· πολύ καλή έκδοση, με ερμηνευτικά σχόλια και μετάφραση, είναι αυτή του Ευ. Ρούσσου (*Ηράκλειτος*, εκδόσεις «Παπαδήμας»)].

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3ο

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΣΤΙΣ ΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΑΠΟΙΚΙΕΣ ΤΗΣ ΙΤΑΛΙΑΣ ΚΑΙ ΣΙΚΕΛΙΑΣ

7. Ο Πυθαγόρας και οι Πυθαγόρειοι: Επιστήμη, Θρησκεία, Φιλοσοφία

Η φιλοσοφία της Κάτω Ιταλίας που περιλαμβάνει την πυθαγόρεια και την ελεατική διδασκαλία, είχε την αφετηρία της σε κάποιο χρονικό διάστημα μεταγενέστερο από τη γένεση και την ανάπτυξη της σχολής της Ιωνίας και εν μέρει όφειλε την υπόστασή της στην ιωνική επίδραση. Αυτή η φιλοσοφία αναπτύχθηκε στη Μεγάλη Ελλάδα, δηλαδή στις ελληνικές αποικίες της νότιας Ιταλίας, γύρω στα τέλη του 6ου αιώνα π.Χ. Οι Έλληνες είχαν αρχίσει να ιδρύουν και να απλώνουν τις αποικίες τους στη νότια Ιταλία και τη Σικελία κατά το τέλος του 8ου και σε όλη τη διάρκεια του 7ου αιώνα. Προς το τέλος του 8ου αιώνα οι Χαλκιδείς, οι Μεγαρείς και οι Κορίνθιοι έκτισαν τις πόλεις της Νάξου, της Κατάνης και των Λεοντίνων στην ανατολική ακτή της Σικελίας. Οι Κορίνθιοι ίδρυσαν την πόλη των Συρακουσών που επρόκειτο αργότερα να γίνει μια από τις πλουσιότερες πόλεις της Σικελίας. Τον 7ο αιώνα ιδρύθηκε ο Ακράγας. Προς το τέλος του 8ου αιώνα οι αποικίες απλώνονταν επίσης στη νότια Ιταλία: η Κύμη στη δυτική ακτή, η σπαρτιατική αποικία του Τάραντα και οι αχαϊκές αποικίες της Σύβαρης και του Κρότωνα, έπειτα το Μεταπόντιο και η Ποσειδωνία στην ανατολική ακτή. Η Σύβαρη, ο Κρότων και οι εξαρτώμενες από αυτές αχαϊκές

πόλεις σχημάτισαν την Αχαϊκή Συμπολιτεία, με το ιερό της Ήρας κοντά στον Κρότωνα ως κοινό θρησκευτικό κέντρο. Κατά τον 6ο αιώνα π.Χ. οι Φωκαείς που προηγουμένως είχαν ιδρύσει τη Μασσαλία, την Αλαλία της Κορσικής και άλλες αποικίες, άρχισαν να εγκαθίστανται στη δυτική ακτή της Ιταλίας και έκτισαν πρώτα την Ελέα που έγινε κέντρο μετανάστευσης από τις πόλεις των Φωκαέων, ύστερα από τη πτώση τους λόγω της προέλασης των Περσών το 542 π.Χ. Ο Κρότων, ο Ακράγας, οι Λεοντίνοι, το Μεταπόντιο και η Ελέα έγιναν πατρίδα ή στέγη ενός ολόκληρου γαλαξία επιφανών στοχαστών που άφησαν βαθιά ίχνη στην ιστορία της φιλοσοφίας.

Έχοντας ξεκινήσει ως αγροτικές αποικίες και κατέχοντας κατάλληλα λιμάνια, οι πόλεις αυτές πολύ γρήγορα αναπτύχθηκαν σε μεγάλα εμπορικά κέντρα. Η ευημερία τους εξαρτιόταν από την παραγωγή δημητριακών, από την κτηνοτροφία και την εξαγωγή αντίστοιχων προϊόντων (σιταριού, κριθαριού και άλλων δημητριακών, ζώων, κρεάτων, κρασιών, λαδιού κ.ά.).

Οι πηγές που διαθέτουμε για τις πληροφορίες μας σχετικά με το πολιτικό σύστημα των ελληνικών αποικιών, δε μας εγγυώνται ακριβή εκτίμηση των πραγμάτων. Πάντως, οι πηγές αυτές φανερά αποκαλύπτουν ότι δεν υπήρχε ενιαίο σύστημα στη διακυβέρνηση των πόλεωνκρατών. Λόγου χάρη, οι σπαρτιατικές πολιτείες έτειναν να διατηρήσουν τις ολιγαρχικές παραδόσεις της δικής τους μητρόπολης. Αντίθετα, οι αχαϊκές αποικίες έγερναν προς τη δουλοκτητική δημοκρατία και αποτελούσαν πεδίο οξείας διαπάλης ανάμεσα στις αριστοκρατικές και τις δημοκρατικές μερίδες. Οι ιωνικές αποικίες συνέχιζαν να αναπτύσσουν την προωθημένη ήδη κοινωνική και οικονομική ζωή τους και τις σχέσεις τους με τις αντίστοιχες μητροπόλεις. Η ιστορία της Magna Graecia την περίοδο αυτή χαρακτηριζόταν από μια συγκριτικά ειρηνική εξέλιξη και μόνο κατά τον 4ο και τον 3ο αιώνα π.Χ. η ειρηνική ζωή τους τερματίσθηκε από τη ρωμαϊκή επέκταση (η Νεάπολη έπεσε στα χέρια των Ρωμαίων το 327 π.Χ., οι Συρακούσες το 212 π.Χ.). Εφόσον απουσίαζε η απειλή εξωτερικών επιδρομών, οι σχέσεις των ελληνικών αποικιών κυριαρχούνταν κατά κύριο λόγο από συγκρούσεις ανάμεσά τους, όχι μόνο ανάμεσα στις δωρικές και αχαϊκές, όπως ο Τάραντας

και η Σύβαρη, αλλά και ανάμεσα στις φυλετικά συγγενικές πόλεις, όπως ήταν ο Κρότων και η Σύβαρη. Σημαντικοί ήταν και οι εσωτερικοί πολιτικοί αγώνες που συχνά κυριάρχησαν στο προσκήνιο της πολιτικής ζωής των ελληνικών πόλεων.

Ο κυρίαρχος αγροτικός χαρακτήρας των ελληνικών αποικιών, καθώς και οι διευρυνόμενες επαφές τους με πολιτιστικά ανεξέλικτους λαούς γύρω από τις αποικίες είναι λόγοι που εξηγούν την επικράτηση θρησκευτικών λατρειών, ιδιαίτερα της λατρείας του Διόνυσου. Οι θρησκευτικές και οι μυθολογικές αντιλήψεις που αποτελούσαν το θεμέλιο της λατρείας σ' εκείνες τις ελληνικές αποικίες, όταν δέχθηκαν το καινούργιο στοιχείο της ορθολογικής σκέψης, που μετέφεραν οι άποικοι από την Ιωνία, παρήγαγαν ιδιόμορφα φιλοσοφικά συστήματα που αντανακλούν την επίδραση της θρησκευτικής και μυθικής κοσμοθεωρίας και κλίνουν προς τον ιδεαλισμό.

Με άλλα λόγια, τα θρησκευτικά προβλήματα έπαιξαν έναν πολύ πιο σημαντικό ρόλο στις διδασκαλίες των στοχαστών της Magna Graecia, σε σύγκριση προς τις αντίστοιχες διδασκαλίες των Ιώνων· οδηγούσαν τους στοχαστές της Magna Graecia στο να αναπτύξουν επεξεργασμένες απόψεις για τη θεότητα, για την ψυχή, για τη θνησιμότητα ή την αθανασία της, και να καθορίζουν τις σχέσεις ανάμεσα στον θεό και τον κόσμο, τον θεό και τον άνθρωπο. Αυτά αποτελούσαν μια καινούργια τάση που αποκάλυψε και προώθησε καινούργια φιλοσοφικά προβλήματα ή επανεξέτασε παραδοσιακά προβλήματα και έτσι έστρεψε το επίκεντρο της προσοχής των στοχαστών από τη φύση στον άνθρωπο. Ο καινούριος δρόμος που άνοιξε με τους στοχαστές της Magna Graecia, ήταν κυκλικός και πάρα πολύ αντιφατικός: μια αναβίωση της προλογικής μυθολογικής κοσμοθεωρίας επρόκειτο να συνδυασθεί με έντονη κριτική. Οι Πυθαγόρειοι ήταν οι πρώτοι που μπήκαν σ' αυτήν τη φιλοσοφική πορεία.

Η ιστορία του Πυθαγορισμού μπορεί να παρουσιασθεί μόνο με τη μορφή μιας γενικής επισκόπησης. Η πυθαγόρεια θεωρητική διδασκαλία ως θρησκευτική, επιστημονική και φιλοσοφική άποψη διαμορφώθηκε προς το τέλος του 6ου αιώνα π.Χ., κατά τη διάρκεια της ζωής του Πυθαγόρα, του θεμελιωτή της σχολής, και των μαθητών του. Η θρη-

σκευτική κοινότητα που ίδρυσε ο Πυθαγόρας, απόκτησε μεγάλη πολιτική επιρροή και έφτασε και στην εξουσία στον Κρότωνα, στο Μεταπόντιο, στον Τάραντα. Όμως, ως αποτέλεσμα μιας επανάστασης που αγκάλιασε όλη την περιοχή όπου ζούσαν και δρούσαν οι Πυθαγόρειοι, ο πυθαγόρειος σύνδεσμος ως πολιτικός οργανισμός διαλύθηκε και τα μέλη του είτε σκοτώθηκαν (σύμφωνα με αρχαία μαρτυρία, συνήθως αυτοί καίγονταν ζωντανοί μέσα στα σπίτια, όπου συγκεντρώνονταν για να συζητήσουν τα θέματά τους) είτε εξορίσθηκαν. Κατά το δεύτερο μισό του 5ου αιώνα π.Χ. ο Πυθαγορισμός αντιπροσωπευόταν κυρίως από τη φιλοσοφική διδασκαλία του, όπως την εξέφρασε ο Φιλόλαος. Κατά το τέλος του 5ου και αρχές του 4ου αιώνα π.Χ. η πυθαγόρεια φιλοσοφία αναπτύσσεται και αναμειγνύεται με τον Πλατωνισμό, στις δραστηριότητες της αρχαίας Ακαδημίας. Αυτές οι φάσεις στην εξωτερική ιστορία της σχολής ονομάζονται αντίστοιχα πρώιμη, μέση και ύστερη περίοδος του Πυθαγορισμού· πρώιμη από το τελευταίο τρίτο του 6ου αιώνα ως το πρώτο μισό του 5ου αιώνα, μέση κατά τις τελευταίες δεκαετίες του 5ου αιώνα και ύστερη περίοδος του Πυθαγορισμού τον 4ο αιώνα π.Χ.. Έχοντας υπ' όψη ότι ο χαρακτήρας του ύστερου Πυθαγορισμού ήταν κατά κύριο λόγο πλατωνικός, θα περιορισθούμε σε τούτη εδώ την επισκόπηση της πυθαγόρειας διδασκαλίας στις δύο πρώτες φάσεις της, επειδή αυτές εκφράζουν το πνεύμα αυτής της τάσης στη φιλοσοφία.

Α) *Ο Πυθαγόρας και οι πρώιμοι Πυθαγόρειοι.* Ο Πυθαγόρας, ο γιος του Μνήσαρχου από τη Σάμο, λέγεται ότι είχε σπουδάσει στην Αίγυπτο και ίσως στη Βαβυλωνία, όπου απόκτησε γνώση των μαθηματικών και της αστρονομίας. Περίπου το 532 π.Χ. ο Πυθαγόρας άφησε τη Σάμο και έφυγε, για να σώσει τη ζωή του από την τυραννία του Πολυκράτη, και εγκαταστάθηκε στον Κρότωνα, όπου οργάνωσε μια αδελφότητα στοχαστών. Η ζωή του περιβάλλεται από την αχλή του μύθου· λεγόταν ότι ήταν γιος του Απόλλωνα ή του Ερμή, ότι είχε ένα χρυσό πόδι και ότι διατηρούσε τις μνήμες προηγούμενων μεταμορφώσεων της ψυχής του. Οι ιστορίες έλεγαν πως αυτός πρώτα ήταν γιος του Ερμή, ως Αιθαλίδης, έπειτα ήταν ως Εύφορβος που τραυματίστηκε από τον Μενέλαο, έπειτα ως Ερμότιμος, έπειτα ως Πύρρος και τελι-

κά γεννήθηκε ως Πυθαγόρας. Στον Κρότωνα δίδασκε έναν καινούργιο τρόπο ζωής, ο οποίος, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, παραδόθηκε από τον ίδιο τον Πυθαγόρα στους μεταγενέστερους με τέτοιο τρόπο, ώστε οι οπαδοί του «μέχρι και σήμερα θεωρούνται ύποπτοι ανάμεσα στους άλλους για το νόημα με το οποίο χρησιμοποιούν τον όρο πυθαγόρειος τρόπος ζωής».[1] Η διδασκαλία του Πυθαγόρα είχε μεγάλη επιτυχία και ο ραγδαία αυξανόμενος αριθμός των μαθητών και των οπαδών του περιλάμβανε στους κόλπους του πολιτικούς, επιστήμονες, γιατρούς, ακόμη και γυναίκες, κάτι που για εκείνον τον καιρό ήταν εντελώς έξω από τα συνηθισμένα.

Ο Πυθαγόρας δεν πρέσβευε κάποιες επίσημες θέσεις, αλλά απολάμβανε την υπόληψη σοφού συμβούλου. Η πολιτική επιρροή του μπορεί να περιγραφεί με το ακόλουθο περιστατικό. Ήταν γύρω στα 510 π.Χ., όταν ο Τέλης, αρχηγός του δημοκρατικού κόμματος στη Σύβαρη, εξόρισε πεντακόσιους από τους πιο πλούσιους συμπολίτες του που κατέφυγαν στον Κρότωνα για να σωθούν. Όταν ο Τέλης απαίτησε να εκδοθούν αυτοί οι εξόριστοι από τον Κρότωνα, ο Πυθαγόρας παρενέβη και έπεισε τους Κροτωνιάτες στη συνέλευσή τους να τους προστατεύουν. Στον πόλεμο που ακολούθησε, ο στρατός των Συβαριτών νικήθηκε και η ίδια η πόλη τους καταστράφηκε. Αυτό το γεγονός πρέπει να έδωσε μεγάλη πολιτική δύναμη στους Πυθαγόρειους, την οποία διατήρησαν ως την ώρα έκρηξης της λαϊκής δυσφορίας εναντίον τους, προς το τέλος του αιώνα· αποτέλεσμα αυτής της έκρηξης ήταν ότι ο Πυθαγόρας αναγκάστηκε να αφήσει τον Κρότωνα και να καταφύγει στο Μεταπόντιο, όπου και πέθανε λίγο αργότερα.

Η πυθαγόρεια κοινότητα ή αδελφότητα ήταν ένας αριστοκρατικός πολιτικός οργανισμός, που ζητούσε να συγκεντρώσει την εξουσία στα χέρια των λίγων αρίστων. Ο σκοπός του Πυθαγόρα δεν ήταν να ξαναζωντανέψει την παλιά γαιοκτητική αριστοκρατία που είχε ήδη χάσει την πολιτική της δύναμη και την ιδεολογική της επιρροή, αλλά να δη-

1. [Πλάτων, *Πολιτεία*, 600b: .. ώσπερ Πυθαγόρας αυτός τε διαφερόντως επί τούτω ηγαπήθη, και οι ύστεροι έτι και νυν πυθαγόρειον τρόπον επονομάζοντες του βίου διαφανείς πη δοκούσιν είναι].

μιουργήσει μια καινούργια αριστοκρατία του πνεύματος στα πρόσωπα των μαθητών του, «των αρίστων» από την άποψη της ηθικής, της θρησκείας, της επιστήμης και της φιλοσοφίας, που, σύμφωνα με τον Διογένη τον Λαέρτιο, κυβερνούσαν την πολιτεία τόσο καλά, «ώστε η διακυβέρνησή της ήταν στην πραγματικότητα μια αληθινή αριστοκρατία (κυβέρνηση των αρίστων)».[1]

Ο πυθαγόρειος τρόπος ζωής περιγράφεται με λεπτομέρειες από τον Αριστόξενο, μαθητή του Αριστοτέλη, η μαρτυρία του οποίου είναι ιδιαίτερα αξιόπιστη. Σύμφωνα με τον Αριστόξενο, ο πυθαγόρειος τρόπος ζωής βασιζόταν στην πεποίθηση ότι η αναρχία αποτελούσε το πιο μεγάλο κακό για τον άνθρωπο, καθώς η ευδαιμονία του δεν μπορούσε να επιτευχθεί χωρίς κάποια εξουσία πάνω σ' αυτόν.[2] Η ανώτατη εξουσία ανήκει μόνο στον θεό. Μιλώντας για τον Πυθαγόρα και τους οπαδούς του, ο Αριστόξενος λέει: «Κάθε διάκριση που αυτοί καθορίζουν για το τι πρέπει να γίνει και τι δεν πρέπει να γίνει, έχει σκοπό την ομοίωση με τον θεό. Αυτή είναι η αφετηρία τους, όλη η ζωή τους ρυθμίζεται με αυτό το κριτήριο της ομοίωσης με τον θεό και αυτή είναι η κατευθυντήρια αρχή της φιλοσοφίας τους».[3] Η ανώτατη δικαιοσύνη προέρχεται από τη δύναμη των θεών, που δεν μπορεί να αμφισβητηθεί από κανέναν. Δεύτεροι ως προς την αυθεντία, ύστερα από τους θεούς, είναι οι δαίμονες (πλάσματα σαν τον Πυθαγόρα), έπειτα έρχονται οι ηγεμόνες, οι γονείς και οι γεροντότεροι, καθώς επίσης και ο νόμος. Επίσης, ο πυθαγόρειος τρόπος ζωής καθόριζε ποικίλους κανόνες συμπεριφοράς για διάφορες ομάδες λαού, ανάλογα με την κοινωνική τους κατάσταση, έδινε ιατρικές και ευγονικές οδηγίες, απαιτούσε την εκπλήρωση ποικίλων φυσικών και μουσικών ασκήσεων κ.λπ. Οι αρχαίες πηγές δε

1. [Διογένης Λαέρτιος, VIII 3: ... ϕκονόμουν άριστα τα πολιτικά, ώστε σχεδόν αριστοκρατίαν είναι την πολιτείαν].
2. [Ιάμβλιχος, *Περί του Πυθαγορικού βίου*, 175: Καθόλου δε ϕοντο (οι Πυθαγόρειοι) δειν υπολαμβάνειν μηδέν είναι μείζον κακόν αναρχίας· ου γαρ πεφυκέναι τον άνθρωπον διασϕζεσθαι μηδενός επιστατούντος].
3. [Ιάμβλιχος, *Περί του Πυθαγορικού βίου*, 137: Άπαντα όσα περί του πράττειν ή μη πράττειν διορίζουσιν εστόχασται της προς το θείον ομολογίας, και αρχή αύτη εστί και βίος άπας συντέτακται προς το ακολουθείν τϕ θεϕ, και ο λόγος ούτος ταύτης εστί της φιλοσοφίας. .].

μας προσφέρουν κάποια ορθολογική ερμηνεία για τον ηθικό κώδικα του Πυθαγόρα, αλλά παρεμβάλλουν κατά ποικίλους τρόπους τη θέληση των θεών. Ο σκοπός του κώδικα αυτού πάντως φαίνεται να ήταν αρκετά σαφής, ώστε να υποτάσσει τον άνθρωπο στην αυθεντία του θείου νόμου και να εξυμνεί τη «θεωρητική» ζωή, την ελεύθερη από οποιαδήποτε πρακτικά ενδιαφέροντα. Όμως, οι προτροπές του κώδικα βρίσκονταν σε αξιοπρόσεκτη αντίθεση προς την πραγματική συμμετοχή των Πυθαγορείων στην πολιτική ζωή των ελληνικών πόλεων-κρατών. Ο Πυθαγορισμός φαίνεται ότι υπήρξε η πρώτη φιλοσοφική σχολή που δημιούργησε ένα χάσμα ανάμεσα στη θεωρία και την πράξη, ανάμεσα στις θεωρητικές αρχές και την πραγματική ζωή, πράγμα που είναι τόσο χαρακτηριστικό για μια κοινωνία, η οποία βασιζόταν στην εκμετάλλευση ανθρώπου από άνθρωπο.

Παρά το γεγονός ότι το πυθαγόρειο ηθικό ιδανικό περιλαμβάνει έναν αριθμό από ηθικές προτροπές γενικού χαρακτήρα, για να μη μιλήσουμε για τους πρακτικούς κανόνες της καθημερινής κοινωνικής ζωής, με σαφήνεια αποκαλύπτει τη διαφαινόμενη εύκαμπτη κοινωνικοπολιτική αντίληψη, που μπορούσε να χρησιμοποιείται προς το συμφέρον ποικίλων ηγετικών ομάδων της αρχαίας κοινωνίας. Ο κανόνας των Πυθαγορείων, βασισμένος στη θεϊκή αυθεντία και στον νόμο, απαιτούσε, σύμφωνα με τον Ιάμβλιχο, αφοσίωση προς τα παραδοσιακά ήθη και τους νόμους, ακόμη και αν δεν ήταν τέλειοι, με το αιτιολογικό ότι δεν άρμοζε στους ανθρώπους να απορρίψουν τους υπάρχοντες νόμους υιοθετώντας αμφίβολους νεωτερισμούς.[1]

Η θρησκευτική και φιλοσοφική διδασκαλία των πρώιμων Πυθαγορείων πήρε δύο μορφές, ανάλογα προς τα φυσικά ταλέντα των μαθητών: *ακούσματα* ή λόγοι προφορικοί του δασκάλου και *μαθήματα* ή γνώση βαθιά. Η φιλοσοφία της πρώτης μορφής αποτελείτο από αναπόδεικτες ρήσεις, χωρίς επιχείρημα, που έπρεπε να τηρούνται από τους μαθητές ως θεϊκές αποκαλύψεις. Αυτές οι ρήσεις περιλάμβαναν

1 [Ιάμβλιχος, *Περί του Πυθαγορικού βίου*, 176: Το μένειν εν τοις πατρίοις έθεσί τε και νομίμοις εδοκίμαζον οι άνδρες εκείνοι, καν ᾖ μακρῷ χείρω ετέρων· το γαρ ραδίως αποπηδάν από των υπαρχόντων νόμων και οικείους είναι καινοτομίας ουδαμώς είναι σύμφορον ουδέ σωτήριον].

ορισμούς που προφανώς δεν έφταναν στην ουσία των πραγμάτων, και ποικίλες ηθικές συμβουλές και παροτρύνσεις. Λόγου χάρη: Ποια είναι τα νησιά τα ευλογημένα; – Ο ήλιος και η σελήνη. Τι είναι το Δελφικό μαντείο; – Ο αριθμός τέσσερα, δηλαδή η αρμονία των Σειρήνων (η μουσική των σφαιρών). Τι είναι το πιο δίκαιο; – Το να προσφέρει κανείς θυσία. Τι είναι το πιο ωραίο; – Η αρμονία. Μερικές άλλες οδηγίες έλεγαν να μη σκαλίζει κανείς τη φωτιά με το μαχαίρι, να μην κάθεται πάνω σε στατήρα, να μαζεύει κανείς τα κλινοσκεπάσματά του όταν σηκώνεται και να λειαίνει τα αποτυπώματα του σώματος, να καθαρίζει τα σημάδια ενός ποτηριού στη στάχτη, να μην τρώει την καρδιά, να βάζει πρώτα το δεξί παπούτσι, να πλένει πρώτα το αριστερό πόδι κ.λπ.

Όλες αυτές οι περίεργες συμβουλές είχαν μια μυθολογική σύνδεση και υποτίθεται ότι περιείχαν μαγική δύναμη. Παρά τις προσπάθειες μεταγενέστερων ερμηνευτών να δώσουν ορθολογική εξήγηση γι' αυτές τις απαγορεύσεις και προτροπές (λόγου χάρη, ο Διογένης Λαέρτιος γράφει: «Όταν έλεγε να μην τρως την καρδιά σου, εννοούσε να μη δαπανάς τη ζωή σου σε ταραχές και πόνους»[1]), είναι σαφές ότι αποκαλύπτουν την πρωτόγονη μαγική πίστη στην καθολική συγγένεια ή ομοιοπάθεια που προσλαμβάνει, λόγου χάρη, μια στενή σχέση ανάμεσα στον άνθρωπο και το αποτύπωμα του σώματός του στο κρεβάτι και συνεπάγεται, συμπερασματικά, μια δυνατότητα να του προκαλέσει κανείς ζημιά με το να ασκήσει κακή επίδραση σε ό,τι σχετίζεται με αυτόν. Εξ ου και οι πολυάριθμες πυθαγορικές απαγορεύσεις που απέβλεπαν στο να προστατεύσουν έναν άνθρωπο από τη δύναμη της μαγείας. Μερικές από αυτές τις οδηγίες όμως φαίνονται αρκετά σύγχρονες· λόγου χάρη, κατά τη μαρτυρία του Αριστοτέλη, οι Πυθαγόρειοι απαιτούσαν από τους μαθητές τους να μην κακομεταχειρίζονται τις γυναίκες τους, που ήταν εξαρτημένες από αυτούς.

Όσον αφορά την καθαρή γνώση, δηλαδή τα *μαθήματα*, ο Πυθαγόρας θεωρείται ότι έχει συμβάλει σημαντικά στη γεωμετρία· διατύπωσε το περίφημο (φερώνυμο) θεώρημα, σχετικά με το τετράγωνο της υπο-

1 [Διογένης Λαέρτιος, VIII 18. επί τε χοίνικος μη καθίζειν . . διά δε του καρδίαν μη εσθίειν εδήλου μη την ψυχήν ανίαις και λύπαις κατατήκειν]

τείνουσας του ορθογωνίου τριγώνου· επίσης, συνέβαλε στην ανακάλυψη της ασυμμετρίας, στη θεωρία των πέντε ορθών σωμάτων· ακόμη, θεωρείται ότι πρόσφερε σημαντική συμβολή στην αριθμητική, στη θεωρία περί των περιττών και άρτιων αριθμών, στις βασικές αρχές της γεωμετρικής ερμηνείας των αριθμών, στην εφαρμογή της αριθμητικής στη μουσική κ.λπ. Είναι φανερό ότι υπήρχε κάποια στενή σχέση ανάμεσα στις διάφορες θεωρίες για τη φύση, που αναπτύχθηκαν από τους πρώιμους Πυθαγορείους και τους Ίωνες. Κατά τη μαρτυρία του Αέτιου, ο Ηράκλειτος και ο Ίππασος από το Μεταπόντιο θεωρούσαν ότι το σύμπαν είναι ένα, σε αιώνια κίνηση και πεπερασμένο, και ότι βασικό στοιχείο του είναι η φωτιά.[1] Μια παρόμοια μαρτυρία, χωρίς κανένα σχόλιο, δίνει ο Αριστοτέλης,[2] και ο Σιμπλίκιος που αντιγράφει τον Θεόφραστο. Οι πηγές που έχουμε, δε μας δίνουν ούτε λεπτομέρειες ούτε ουσιαστικό περιεχόμενο αυτής της διδασκαλίας.

Ευτυχώς, έχουμε πολύ περισσότερη πληροφόρηση για τη διδασκαλία του Πυθαγόρα περί ψυχής. Ο Πυθαγόρας πρέπει να είχε υιοθετήσει την ορφική αντίληψη για την αθανασία της ψυχής και τη μετεμψύχωση. Έχει ήδη γίνει μνεία των ενσαρκώσεων της δικής του ψυχής. Ο Πυθαγόρας σκόπιμα τις θυμόταν όλες: «... Και ύστερα έλεγε για τις περιπλανήσεις της ψυχής του, πώς αυτή μετανάστευε από εδώ και από εκεί, σε πόσα φυτά και σε πόσα ζώα είχε περιπλανηθεί· και όλα όσα υπόφερε στον Άδη, και όλα όσα οι άλλες ψυχές πρέπει να υποφέρουν».[3] Δεν έχουμε όμως περισσότερες πληροφορίες γι' αυτήν τη διδασκαλία. Τα εκτεταμένα αποσπάσματα που θεωρούνται ότι είναι παρμένα από κάποιο βιβλίο του Ίππασου, προέρχονται πραγματικά από ένα νεότερο δοκίμιο Νεοπυθαγόρειου και εκφράζουν έναν προφανή νεωτερισμό στις απόψεις του φιλοσόφου. Λιγότερο αξιόπιστη είναι η μαρτυρία του νεοπλατωνικού Ιάμβλιχου, κατά την οποία ο Ίππασος συνέδεε την

1. [VS 18 A7: Εν και ούτοι και κινούμενον και πεπερασμένον, αλλά πυρ εποίησαν την αρχήν και εκ πυρός ποιούσι τα όντα πυκνώσει και μανώσει ...]
2. [Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, 984α7: ...Ίππασος δε πυρ ο Μεταποντίνος...].
3. [Διογένης Λαέρτιος, VIII 4: Χρόνῳ δ' ύστερον εις Εύφορβον ελθείν και υπό Μενελέω τρωθήναι... ως περιεπολήθη και εις όσα φυτά και ζώα παρεγένετο και όσα η ψυχή εν Αιδη έπαθε και αι λοιπαί τίνα υπομένουσιν].

ψυχή με τον αριθμό που τον θεωρούσε ότι είναι όργανο σκέψης του δημιουργού και το πρώτο υπόδειγμα της δημιουργίας.[1]

Β. *Ο μέσος Πυθαγορισμός.* Περιγράφοντας τις απόψεις «εκείνων που λέγονται Πυθαγόρειοι», ο Αριστοτέλης αφιέρωσε ιδιαίτερη προσοχή στην περίφημη διδασκαλία τους περί των αντιθέτων ζευγών στην αναπτυγμένη μορφή τους, που συνδέεται με το όνομα του Αλκμαίωνα από τον Κρότωνα (απαριθμώντας τα δέκα ζεύγη των αντιθέτων των Πυθαγορείων, ο Αριστοτέλης σημειώνει: «Ο Αλκμαίων από τον Κρότωνα φαίνεται να έχει μιλήσει με τον ίδιο τρόπο και είτε αυτός πήρε αυτή τη διδασκαλία από εκείνους είτε εκείνοι από αυτόν, γιατί όσον αφορά τη χρονική περίοδο της ζωής του, αυτός έζησε όταν ο Πυθαγόρας ήταν μεγάλης ηλικίας»). Τόσο ο Πλάτων στον *Φίληβο*, όσο και ο Αριστοτέλης στα *Μετά τα Φυσικά*, βιβλίο Ι, αναφέρονται σε ό,τι εμφανίζεται ως η πρώιμη εκδοχή αυτής της διδασκαλίας. Σύμφωνα με τον Πλάτωνα, «οι αρχαίοι που ήταν καλύτεροι από μας και πλησιέστεροι προς τους θεούς από όσο εμείς, μετέδωσαν σε μας την παράδοση ότι οποιαδήποτε πράγματα λέγονται ότι υπάρχουν, αυτά είναι σύνθεση του ενός και των πολλών και έχουν το πεπερασμένο και το άπειρο σύμφυτα μέσα τους.[2] Το σχόλιο του Αριστοτέλη είναι ελαφρά διαφορετικό: «Προφανώς, λοιπόν, εκείνοι οι στοχαστές επίσης θεωρούν ότι ο αριθμός είναι η αρχή τόσο της ύλης των πραγμάτων, όσο και της μορφής τους, των μεταβολών τους και των μόνιμων γνωρισμάτων τους· και πρεσβεύουν ότι τα στοιχεία του αριθμού είναι το περιττό και το άρτιο και ότι από αυτά τα στοιχεία το δεύτερο είναι περιορισμένο και το πρώτο είναι άπειρο, απεριόριστο, και ότι το Ένα παράγεται και από τα δύο αυτά στοιχεία (γιατί είναι και περιττό και άρτιο), και αριθμούν από το Ένα· πρεσβεύουν ακόμη ότι όλος ο ουρανός, όπως έχει δηλωθεί πιο πάνω, είναι αριθμοί».[3] Έτσι, λοιπόν, η πυθαγόρεια αντί-

1. [VS 18 A27: Οι δε περί Ίππασον ακουσματικοί αριθμόν είπον παράδειγμα πρώτον κοσμοποιίας και πάλιν κριτικόν κοσμουργού θεού όργανον].
2. [Πλάτων, *Φίληβος*, 16c: ... οι μεν παλαιοί, κρείττονες ημών και εγγυτέρω θεών οικούντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ως εξ ενός μεν και πολλών όντων των αεί λεγομένων είναι, πέρας δε και απειρίαν εν αυτοίς σύμφυτον εχόντων].
3. [Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, 986α 15: Φαίνονται δη και ούτοι τον αριθμόν νομίζοντες αρχήν είναι και ως ύλην τοις ούσι και ως πάθη τε και έξεις, του δε αριθ-

ληψη για τα αντίθετα που οι σχέσεις τους συνιστούν τη βάση όλης της πραγματικότητας, μπορεί σχηματικά να παρουσιασθεί ως εξής:

Σύμφωνα με τον Πλάτωνα	Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη
ένα – πολλά	πεπερασμένο – άπειρο
πεπερασμένο – άπειρο	περιττό – άρτιο
(η αύξηση ή η μείξη τους)	μονάδα
το ον	αριθμός
	αριθμοί = σύμπαν

Και οι δύο αυτές εκδοχές της πυθαγορικής αντίληψης, μολονότι ελαφρά διαφέρουν στις λεπτομέρειες, παρουσιάζουν ένα και το αυτό σχήμα εξέλιξης του κόσμου – τη γένεση όλων των πραγμάτων διαμέσου της αλληλεπίδρασης του ενός και των πολλών, του περιορισμένου και του απείρου. Με άλλα λόγια, η πυθαγόρεια αντίληψη, είτε αυτή γεννήθηκε κατά την πρώιμη περίοδο της σχολής είτε είναι προϊόν δύο φάσεων του μέσου Πυθαγορισμού, παρουσιάζει την πραγματικότητα όχι ως μια απλή ολότητα διαφορετικών συνδυασμών του απείρου ή της «πρωταρχικής ουσίας», αλλά ως μια ενότητα του πεπερασμένου και του απείρου, ως έναν κόσμο με τάξη, ως ένα πλήρες όλο. Με όρους φυσικής επιστήμης, η εξέλιξη του κόσμου, δηλαδή η δημιουργία των πραγμάτων, νοείται ως «περιορισμός» του απείρου: το ατελείωτο, το μη πλήρες προκύπτει (για να το πούμε έτσι) μέσα στη διαδικασία διαμόρφωσης του κόσμου. Σχολιάζοντας αυτή την αντίληψη, ο Αριστοτέλης έγραφε: «Οι Πυθαγόρειοι, επίσης, θεωρούσαν ότι το κενό έχει ύπαρξη και ότι αυτό εισέρχεται μέσα στο ίδιο το σύμπαν, το οποίο το εισπνέει από τον άπειρο αέρα. Επιπλέον, το κενό είναι που διακρίνει τις φύσεις των πραγμάτων, σαν να ήταν εκείνο που χωρίζει και διακρίνει τους όρους μιας σειράς. Αλλά πρώτα το κενό υπάρχει στους αριθμούς, γιατί καθορίζει τη φύση τους».[1]

μού στοιχεία το τε άρτιον και το περιττόν, τούτων δε το μεν πεπερασμένον το δε άπειρον, το δ' εν εξ αμφοτέρων είναι τούτων (και γαρ άρτιον είναι και περιττόν), τον δ' αριθμόν εκ του ενός, αριθμούς δε, καθάπερ είρηται, τον όλον ουρανόν].

1. [Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 213b 23: Είναι δ' έφασαν και οι Πυθαγόρειοι κενόν, και

Η κοσμολογία και η κοσμογονία των Πυθαγορείων βασίζονται στην αντίληψή τους για το πεπερασμένο ως τάξη και τελειότητα. Το σύμπαν ως ενότητα του πεπερασμένου και του απείρου είναι μια σφαίρα που εξελίσσεται μέσα στο απέραντο κενό, εισπνέοντάς το, και εξαπλώνεται και διαφοροποιείται. Έτσι, δημιουργούνται το κοσμικό διάστημα, τα ουράνια σώματα, η κίνηση και ο χρόνος. Το κέντρο του σύμπαντος καταλαμβάνεται από φωτιά που αναφέρεται, σύμφωνα με τον Φιλόλαο, ως Εστία (θεά της οικογενειακής στέγης), κατοικία του Δία που συγκρατεί τη φύση και αποτελεί το μέτρο της. Το πλησιέστερο σημείο προς το κέντρο είναι η αντι-γη, έπειτα ακολουθούν η γη, η σελήνη, ο ήλιος, οι πέντε πλανήτες και, τέλος, ο κύκλος των απλανών αστέρων. Η αντι-γη επινοήθηκε για να συμπληρωθεί ο αριθμός των ουρανίων σωμάτων σε δέκα. Τη χρησιμοποιούσαν για να ερμηνεύουν τις εκλείψεις της σελήνης. Τα ουράνια σώματα αναδύονται από την κεντρική φωτιά και περιστρέφονται γύρω από αυτή, όντας στερεωμένα σε κρυστάλλινες σφαίρες. Όλοι οι πλανήτες, ανάμεσά τους και η γη, περιστρέφονται από τη δύση προς την ανατολή, αλλά μια πλευρά τους είναι στραμμένη πάντοτε προς το κεντρικό πυρ και αυτός είναι ο λόγος που εμείς ποτέ δε βλέπουμε εκείνη την πλευρά. Το δικό μας ημισφαίριο θερμαίνεται από τις ακτίνες της κεντρικής φωτιάς, που ανακλώνται από τον ήλιο. Υπάρχει όμως μια ακόμη φωτιά που υποτίθεται ότι ταυτίζεται με την άπειρη αναπνοή, η οποία κατέχει την ανώτατη θέση και αγκαλιάζει το σύμπαν.

Η κοσμολογία των Πυθαγορείων, που είχε πολλά κοινά με εκείνη των Μιλησίων, ιδιαίτερα με την εικόνα που έδινε για τον κόσμο ο Αναξίμανδρος, αποτελούσε αξιοπαρατήρητο βήμα προόδου. Η εκ μέρους των Πυθαγορείων απόρριψη των παραδοσιακών γεωκεντρικών αντιλήψεων, το αίτημα για σφαιρική μορφή της γης και για περιστροφή της περί το κεντρικό πυρ σε χρονική περίοδο 24 ωρών, η εξήγηση της έκλειψης ηλίου με παρεμβολή της σελήνης ανάμεσα στη γη και τον

επεισιέναι αυτῷ τῳ ουρανῳ εκ του απείρου πνεύματος ως αναπνέοντι και το κενόν, ο διορίζει τας φύσεις, ως όντος του κενού χωρισμού τινος των εφεξής και διορίσεως· και τούτ' είναι πρώτον εν τοις αριθμοίς· το γαρ κενόν διορίζειν την φύσιν αυτών].

ήλιο, και η εξήγηση των εποχικών αλλαγών στη γη λόγω κλίσης της τροχιάς της ως προς τον ήλιο, όλα αυτά αποτελούσαν λαμπρές επιστημονικές υποθέσεις που προσέγγιζαν την επιστημονική αλήθεια και συνέβαλαν στη μεταγενέστερη εξέλιξη προς την ηλιοκεντρική θεωρία.[1] Επίσης, οι Πυθαγόρειοι προώθησαν τη μοναδική αντίληψη περί αρμονικής κίνησης των ουρανίων σφαιρών, η οποία γοήτευσε τη φαντασία πολλών μεταγενέστερων ποιητών και φιλοσόφων. Κατά την αντίληψη των Πυθαγορείων, οι ταχύτητες των ουρανίων σωμάτων έχουν τις αναλογίες μουσικών διαστημάτων και συνθέτουν πλήρη οκτάβα, ώστε ο ήχος των περιστρεφομένων σωμάτων να είναι αρμονικός.

Οι Πυθαγόρειοι δεν περιορίσθηκαν στην επεξεργασία μιας εικόνας του φυσικού κόσμου, βασισμένης κατά κύριο λόγο σε προγενέστερες φιλοσοφικές δοξασίες. Προχώρησαν παραπέρα και συνέδεσαν την εικόνα του φυσικού κόσμου με ένα *λογικό* σύστημα που με τη σειρά του αναφερόταν σε ηθικές αξίες. Αυτή η όψη της κοσμοθεωρίας των Πυθαγορείων εκφράζεται στη διδασκαλία τους περί των αντιθέτων, που την έχουμε αναλύσει πιο πάνω. Ο Αριστοτέλης αμέσως μετά από εκείνη την παράγραφο, όπου κάνει λόγο για την αντίθεση του ενός προς τα πολλά, του πεπερασμένου προς το άπειρο, συνεχίζει ως εξής: «Άλλοι στοχαστές της ίδιας αυτής σχολής ονομάζουν δέκα ζεύγη αρχών τις οποίες ταξινομούν κατά συστοιχία, ως εξής:

πέρας – άπειρο	ηρεμία – κίνηση
περιττό – άρτιο	ευθεία – καμπύλη
ένα – πλήθος	φως – σκοτάδι
δεξιό – αριστερό	αγαθό – κακό
αρσενικό – θηλυκό	τετράγωνο – ανισόπλευρο[2]

1. [Η θεωρία αυτή, όπως είναι γνωστό, διατυπώθηκε περί το 280 π.Χ. από τον Αρίσταρχο (Αρίσταρχος υπέθετο τους απλανείς αστέρας και τον ήλιον μένειν ακίνητον, την δε γην φέρεσθαι περί τον ήλιον κατά κύκλου περιφέρειαν...)].
2. [Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, 986a 22: Έτεροι δε των αυτών τούτων τας αρχάς δέκα λέγουσιν είναι τας κατά συστοιχίαν λεγομένας: πέρας άπειρον, περιττόν άρτιον, εν πλήθος, δεξιόν αριστερόν, άρρεν θήλυ, ηρεμούν κινούμενον, ευθύ καμπύλον, φως σκότος, αγαθόν κακόν, τετράγωνον ετερόμηκες].

Όπως μαρτυρείται από αυτόν τον πίνακα, οι Πυθαγόρειοι παραλλήλισαν το πεπερασμένο και το άπειρο με το καλό και το κακό, αντίστοιχα. Αυτό πραγματικά ήταν η κεντρική ιδέα της ηθικής θεωρίας τους, που ήταν ριζωμένη στη σοφία των επτά σοφών και τις προτροπές τους προς τους συνανθρώπους τους να παρατηρούν το μέτρο και το όριο. Σχολιάζοντας αυτή τη θεωρία ο Αριστοτέλης έγραψε: «... το κακό ανήκει στην κατηγορία του απείρου, όπως υπέθεταν οι Πυθαγόρειοι, και το καλό στην κατηγορία του πεπερασμένου».[1] Είναι αξιοσημείωτο, όμως, ότι η πυθαγόρεια αντίληψη περί των αντιθέτων είναι πολύ διαφορετική από την ηρακλείτεια και είναι ουσιαστικά μεταφυσική αντίληψη: τα αντίθετα δεν αποκλείονται αμοιβαία και δεν πραγματοποιούν μια ενότητα διαφορότητας και ταυτότητας, αλλά μάλλον μια ενότητα μείξης. Χαρακτηρίζοντας τον Πυθαγόρα ως ηθικό μεταρρυθμιστή, ο Ιάμβλιχος τον παρουσιάζει να διδάσκει τα ακόλουθα: «Τίποτα από τα υπάρχοντα πράγματα δεν είναι αμιγές, όλα είναι ανάμικτα, η γη και η φωτιά, η φωτιά και το νερό, ο αέρας και τα δυο αυτά μαζί, το ωραίο και το άσχημο, το δίκαιο και το άδικο».[2] Αυτή η ολοκληρωμένη φυσική, ηθική και αισθητική προσέγγιση είναι εξαιρετικά χαρακτηριστική της πυθαγόρειας ηθικής θεωρίας και μας οδηγεί σε μια άλλη σπουδαία διδασκαλία των Πυθαγορείων, τη διδασκαλία περί της αρμονίας.

Σε γενικές γραμμές, η διδασκαλία περί της αρμονίας είναι ένα από τα κλειδιά, από τα θεμέλια του Πυθαγορισμού, και υπόκειται τόσο στην κοσμολογία τους, όσο και στη διδασκαλία τους περί της ψυχής. Γιατί, σύμφωνα με τους Πυθαγόρειους, όλος ο κόσμος οφείλει την τελειότητά του στην αρμονία των αριθμών που αποτελούν και την πρωταρχική του ουσία. Διάφορες πηγές μεταφέρουν από τον Πυθαγόρα και τον Φιλόλαο την πληροφορία ότι αυτοί θεωρούσαν την ψυχή ως

1. [Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1106b 29: Το γαρ κακόν του απείρου, ως οι Πυθαγόρειοι είκαζον, το δε αγαθόν του πεπερασμένου].

2 [Ιάμβλιχος, *Περί του Πυθαγορικού βίου*, 130: Όλως δε ευρετήν αυτόν γενέσθαι φασί και της πολιτικής όλης παιδείας, ειπόντα μηδέν ειλικρινές είναι των όντων πραγμάτων, αλλά μετέχειν και γην πυρός και πυρ ύδατος και πνεύμα τούτων και ταύτα πνεύματος, έτι καλόν αισχρού και δίκαιον αδίκου].

αρμονία και αναφέρονται στον Αλκμαίωνα τον Κροτωνιάτη, ιατρό του πρώιμου πέμπτου αιώνα π.Χ., ως έναν από τους εισηγητές αυτής της θεωρίας. Ο Αλκμαίων λέγεται ότι είχε ιδιαίτερα ενδιαφερθεί για την ιατρική και τη φυσιολογία και θεωρούσε όλα τα πράγματα, ιδιαίτερα το ανθρώπινο σώμα, ως προϊόντα μείξης αντιθέτων, σύμφωνα με τους πιο αρμονικούς συνδυασμούς. Σύμφωνα με τον Αλκμαίωνα, «η υγεία είναι ισότητα (ισονομία) ανάμεσα στις δυνάμεις, το υγρό και το ξηρό, το ψυχρό και το θερμό, το ξινό και το γλυκό και τα υπόλοιπα, ενώ η κυριαρχία (μοναρχία) ενός μόνο από τα στοιχεία αυτά παράγει την ασθένεια, γιατί η κυριαρχία οποιουδήποτε από αυτά είναι καταστροφική για την υγεία... Η υγεία εξάλλου είναι η μείξη (η σύμμετρη κράση) των ιδιοτήτων, σε σωστή αναλογία».[1] Αυτήν ακριβώς τη μείξη με τη σωστή αναλογία, είναι που οι Πυθαγόρειοι ονόμαζαν αρμονία και την έκαναν μια από τις κεντρικές έννοιες της διδασκαλίας τους.

Για να περιγράψει τη σχέση ανάμεσα σε αντίθετες δυνάμεις στο ανθρώπινο σώμα, ο Αλκμαίων χρησιμοποιεί πολιτικούς όρους, όπως *ισονομία* (ισότητα δικαιωμάτων) και *μοναρχία* (επικράτηση μιας μόνης δύναμης στον οργανισμό). Αυτή η ορολογία αποκαλύπτει την κοινωνιομορφική προσέγγισή του στη φύση και ρίχνει φως στην πηγή των φυσικών και κοινωνικών εννοιών που χρησιμοποιεί. Πραγματικά, η διδασκαλία του Αλκμαίωνα παρουσιάζει μια καθαρή τάση να επεκταθούν οι κοινωνικές και οι ηθικές έννοιες στη σφαίρα των φυσικών φαινομένων και έτσι να υποστηρίξει, εν όψει της αυξανόμενης ταξικής αντίθεσης, την ιδέα της κοινωνικής αρμονίας, κάνοντάς την βάση μιας κοσμοθεωρίας.

Η εξέλιξη της πυθαγόρειας σκέψης κατά τη μέση περίοδο φαίνεται ότι εκφραζόταν από τον Φιλόλαο, ο οποίος ήταν ήδη σε ηλικία δράσης κατά το δεύτερο μισό του πέμπτου αιώνα. Η αντι-πυθαγόρεια εξέγερση τον ανάγκασε να μεταναστεύσει στη Θήβα, αργότερα στην Ιταλία, και εγκαταστάθηκε στον Τάραντα που ίσως ήταν η γενέθλια πόλη του. Ο Φιλόλαος ήταν δάσκαλος του Αρχύτα που αργότερα δημιούργησε

1. [VS 24 B4: Αλκμαίων της μεν υγιείας είναι συνεκτικήν την ισονομίαν των δυνάμεων, υγρού, ξηρού, ψυχρού, θερμού, πικρού, γλυκέος και των λοιπών, την δε εν αυτοίς μοναρχίαν νόσου ποιητικήν· φθοροποιόν γαρ εκατέρου μοναρχίαν].

σταθερή φιλία με τον Πλάτωνα και τον έφερε σε άμεση επαφή με τη διδασκαλία των Πυθαγορείων. Ο Φιλόλαος, επίσης, μπορεί να είχε συναντήσει τον Πλάτωνα ο ίδιος. Ο Διογένης Λαέρτιος μας πληροφορεί, αναφερόμενος στον Δημήτριο, ότι ο Φιλόλαος «ήταν ο πρώτος που δημοσίευσε πυθαγόρεια δοκίμια, στα οποία έδωσε τον τίτλο *Περί φύσεως*.[1] Αυτό σημαίνει ότι ο Πυθαγορισμός ήδη εκείνο τον καιρό πρέπει να είχε χάσει τον χαρακτήρα ενός μυστικού σωματείου ή μυστικής κοινότητας.[2]

Είναι δύσκολο να πούμε αν το βιβλίο που αποδίδεται στον Φιλόλαο ήταν ένα γνήσιο πυθαγόρειο δοκίμιο που είχε ως τότε κρατηθεί μυστικό, ή ήταν σχόλια πάνω σε έννοιες που διδάσκονταν προφορικά ή μήπως ήταν αναλύσεις εννοιών που χρησιμοποιούσαν οι Πυθαγόρειοι στην προφορική διδασκαλία τους. Κατά πάσα πιθανότητα, ήταν βιβλίο του ίδιου του Φιλόλαου που, σύμφωνα με την παράδοση, αυτός το είχε αφιερώσει στον δάσκαλο. Ο Φιλόλαος επίσης θεωρείται ότι υπήρξε συγγραφέας έργων με τίτλο *Βάκχαι, Περί ψυχής, Περί ρυθμού και μέτρου*. Τα εκτεταμένα αποσπάσματα που σώζονται ως δήθεν προερχόμενα από αυτά τα βιβλία, πιστεύεται σήμερα ότι είναι πλαστά.

Πρέπει να σημειωθεί ότι η αυθεντικότητα του δοκιμίου *Περί φύσεως* έχει επίσης αμφισβητηθεί, μερικά ή ολικά, με επιχειρήματα γλωσσικά· ως κύρια αντίρρηση για τη γνησιότητα του δοκιμίου θεωρείται η στενή συγγένειά του με έργα του Αριστοτέλη για τους Πυθαγόρειους. Μολονότι τα επιχειρήματα είναι αρκετά σοβαρά, δεν υπάρχει λόγος να διαγράψουμε τον Φιλόλαο ως μια πηγή αξιόλογης πληροφόρησης για τις λογικές τάσεις του μέσου Πυθαγορισμού, και για τους δεσμούς του με τον Αρχύτα. Ο κύριος σκοπός μας είναι να αποκαταστήσουμε τη λογική της πυθαγόρειας πορείας, ενώ η πραγματική αυθεντικότητα των

1. [Διογένης Λαέρτιος, VIII 85: Τούτον φησί Δημήτριος εν Ομωνύμοις πρώτον εκδούναι των Πυθαγορικών <βιβλία> και επιγράψαι *Περί φύσεως*...].
2. Ο Ίππασος, ένας από τους πρώτους Πυθαγόρειους, λέγεται ότι είχε τιμωρηθεί πολύ αυστηρά, επειδή είχε αποκαλύψει στον κόσμο κάποια μυστικά της πυθαγόρειας διδασκαλίας. Σύμφωνα με τον Ιάμβλιχο, αυτός όχι μόνο είχε απομακρυνθεί από την αδελφότητα, επειδή αποκάλυψε τη φύση της αναλογίας και της ασυμμετρίας σε άτομα μη μυημένα στον Πυθαγορισμό, αλλά επίσης ένας τάφος στήθηκε με το όνομά του, σαν να ήταν νεκρός (Ιάμβλιχος, V.P. 246).

αποσπασμάτων του Φιλόλαου έχει δευτερεύουσα σημασία για τον στόχο μας, εφόσον αυτά τα αποσπάσματα είναι ενδεικτικά μιας συνέχειας της πυθαγόρειας σκέψης και περιλαμβάνουν έναν αριθμό σπουδαίων ιδεών που είναι σε πλήρη συμφωνία με τις παραδόσεις των Πυθαγορείων. Ανάμεσα σ' αυτές τις ιδέες, πρώτη και καλύτερη είναι η ιδέα της σύνθεσης του πεπερασμένου και του απείρου, η οποία βρίσκεται κάτω από τη γένεση όλων των πραγμάτων: «Όλα τα υπάρχοντα πράγματα πρέπει να είναι κατ' ανάγκη ή πεπερασμένα ή άπειρα ή και τα δύο: πεπερασμένα και άπειρα... Κατά συνέπεια, είναι σαφές ότι το σύμπαν και τα συνθετικά του είναι συνδυασμοί αρμονικοί από το πεπερασμένο και το άπειρο».[1] Ένα σώμα δεν μπορεί να είναι μόνο πεπερασμένο ή μόνο μη πεπερασμένο ή μόνο άπειρο: «Δε θα μπορούσε να υπάρχει ούτε ένα αντικείμενο, για να αρχίσει από αυτό η γνώση, αν όλα τα πράγματα ήταν άπειρα».[2] Μπορούμε να προσθέσουμε εδώ ότι, αν όλα τα πράγματα ήταν περιοριστικά, δε θα είχαν τίποτε να περιορίσουν.

Αποδεχόμενος την άποψη που εκφράζεται σ' εκείνο το απόσπασμα από τον *Φίληβο* του Πλάτωνα, που το παραθέσαμε πιο πάνω, ο Φιλόλαος το επεξεργάζεται παραπέρα προσθέτοντας την ιδέα του περιττού και του άρτιου (του απείρου και του πεπερασμένου, αντίστοιχα) ως δύο μορφές του αριθμού: «Πραγματικά, ο αριθμός έχει δύο διακριτές μορφές, την περιττή και την άρτια, και μια τρίτη σύνθετη από αυτές τις δύο, την αρτιοπέριττη· καθεμιά από αυτές τις δύο μορφές έχει πολλές όψεις, με τις οποίες παρουσιάζεται κάθε χωριστό αντικείμενο».[3] Ο αριθμός, σύμφωνα με τον Φιλόλαο, είναι που καθορίζει ένα πράγμα και το κάνει προσιτό στη γνώση: «Πραγματικά, καθετί που μπορεί να γνωσθεί, έχει έναν αριθμό, γιατί είναι αδύνατο να συλλάβουμε οτιδήποτε με τον νου ή να το αναγνωρίσουμε με αυτόν».[4]

---

1. [VS 44 B2: ... δήλον τε άρα ότι εκ περαινόντων τε και απείρων ο τε κόσμος και τα εν αυτώ συνηρμόχθη...].
2. [VS 44 B3: ... ουδέ το γνωσούμενον εσσείται πάντων απείρων εόντων, κατά τον Φιλόλαον].
3. [VS 44 B5: Ο .. αριθμός έχει δύο μεν ίδια είδη, περισσόν και άρτιον, τρίτον δε απ' αμφοτέρων μειχθέντων αρτιοπέριττον].
4. [VS 44 B4: Πάντα ... τα γιγνωσκόμενα αριθμόν έχοντι· ου γαρ οίον τε ουδέν ούτε νοηθήμεν ούτε γνωσθήμεν άνευ τούτου].

Ο κόσμος και καθετί μέσα σ' αυτόν εξελίσσεται ως μια μείξη αντιθέτων, ωστόσο μια τέτοια εξέλιξη θα ήταν αδύνατη χωρίς την αρμονία: «Θα ήταν αδύνατο για ένα σύμπαν να δημιουργηθεί με αυτά, χωρίς να προστεθεί η αρμονία με τέτοιο τρόπο, ώστε αυτή να εισέρχεται μέσα στην υπόσταση των πραγμάτων. Τα πράγματα που ήταν όμοια και συγγενικά, δε χρειάζονταν καμιά αρμονία, αλλά τα πράγματα που ήταν ανόμοια και άσχετα και άνισα, ασύμμετρα κατανεμημένα, αυτά κατ' ανάγκη δένονταν με μια τέτοια αρμονία, που με αυτήν είναι προορισμένα να διατηρηθούν μέσα στο σύμπαν».[1] Με άλλα λόγια, τα πράγματα μπορούν να γεννηθούν, μόνο αν τα συνθετικά τους αντίθετα υποβληθούν σε κάποια εξωτερική επίδραση, δηλαδή δεχθούν το αποτέλεσμα της αναλογίας, που δεν προκύπτει από αυτά, αλλά επιβάλλεται σ' αυτά απ' έξω, προκειμένου να φέρει ρυθμό, να εναρμονίσει τα ανόμοια και τα άσχετα.

Εδώ φθάνουμε στο κεντρικό σημείο της διδασκαλίας των Πυθαγορείων, που συνοψίζεται σε τούτη τη φράση: «Τα πράγματα είναι αριθμοί». Η πηγή της διδασκαλίας ήταν προφανώς μια συγκεκριμένη υλική γνώση αριθμών ως κάτι που εκτείνεται στον χώρο, που γίνεται κατανοητό με τις αισθήσεις και που συγκροτεί όλα τα αντικείμενα του αισθητού κόσμου. Οι αριθμοί θεωρούνταν ως η πρώτη αρχή του σύμπαντος με την ιωνική αντίληψη. Η γεωμετρική ερμηνεία των αριθμών οδηγεί στην κατανόηση της ενότητας ως ενός σημείου· δύο σημεία ορίζουν μια γραμμή και τρία σημεία ορίζουν ένα επίπεδο, εφόσον δε βρίσκονται σε ευθεία. Από εδώ προκύπτουν οι έννοιες του «τριγώνου», του «τετραγώνου» και του «τετραπλεύρου» και των «αντίστοιχων» αριθμών:

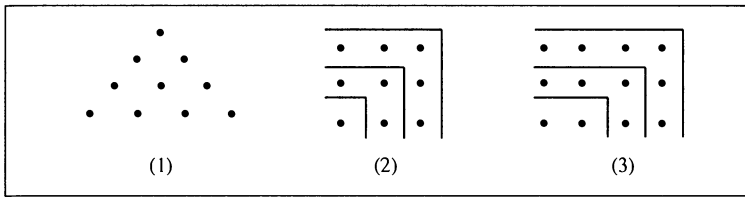
$$1+2+3 \ldots + n = \frac{n(n+1)}{2} \quad - \text{τριγωνικός αριθμός (1)}$$

$$1+3+5 \ldots + n-1 = n^2 \quad - \text{τετράγωνος αριθμός (2)}$$

$$2+4+6 \ldots + 2n = n(n+1) \quad - \text{ορθογώνιος αριθμός (3)}$$

Μεταφερόμενες οι παραπάνω αριθμητικές πράξεις σε μορφή γεωμετρικών προτύπων, που ήταν μια συνηθισμένη πρακτική των Πυθαγορείων, θα φαίνονταν ως εξής:

1. [VS 44 B6: . . αδύνατον ... κοσμηθήναι ... ει μη αρμονία επεγένετο ...].



Τα υποδείγματα (2) και (3) επιτυγχάνονται με τη βοήθεια του γνώμονα, ενός οργάνου που πήρε το όνομά του από την ορθή γωνία του ξυλουργού ή από τον κατακόρυφο δείκτη του ηλιακού ωρολογίου. Εφαρμόζοντας ένα γνώμονα παράγει κανείς το ίδιο σχέδιο, αλλά σε κάπως ευρύτερο μέγεθος. Η εφαρμογή γνωμόνων που είναι καμωμένοι με περιττό αριθμό μονάδων, φτιάχνει ένα τετράγωνο. Εφαρμόζοντας γνώμονες φτιαγμένους από άρτιους αριθμούς παράγουμε ένα ορθογώνιο παραλληλόγραμμο.

Τα τρίγωνα σχηματίζουν πυραμίδες, τα τετράγωνα σχηματίζουν κύβους κ.λπ. Κατά συνέπεια, οι Πυθαγόρειοι συσχέτιζαν τις γεωμετρικές μορφές προς τα στοιχεία: τα μόρια της φωτιάς υπέθεταν ότι είχαν πυραμιδική μορφή, τα μόρια της γης παρίσταναν κύβους, τα μόρια του αέρα οκτάεδρα και τα μόρια του νερού εικοσάεδρα. Αυτή η τάση όμως ήταν ήδη χαρακτηριστική του ύστερου Πυθαγορισμού και μπορεί να είχε την αφετηρία της στον Πλάτωνα που ανέλυσε τον Πυθαγορισμό σε γραμμές παράλληλες προς εκείνες του μαθηματικού συμβολισμού.

Η αντίληψη, κατά την οποία οι αριθμοί ήταν τα στοιχεία των πραγμάτων και σχεδόν το υλικό από το οποίο όλα τα πράγματα συνθέτονται, αποτελούσε τη βάση της διδασκαλίας του Εύρυτου που υποστήριζε ότι τα πράγματα καθορίζονται από τον αριθμό των όμοιων ψηφίδων, τις οποίες αυτός τοποθετούσε με πρόσφορο τρόπο, για να σχηματίζει το περίγραμμα του ανθρώπου, του ζώου και του φυτού. Αυτή η θεωρία προέκυπτε από την πεποίθηση ότι ένα σώμα συνίσταται από ορισμένο αριθμό υλικών σημείων. Ως αποτέλεσμα της καταλυτικής κριτικής που άσκησαν οι Ελεατικοί, η αρχική μορφή ότι «τα πράγματα είναι αριθμοί» τροποποιήθηκε ως εξής: «Τα πράγματα μιμούνται τους αριθμούς», τους οποίους σχηματίζουν αναπαράγοντας τις ιδιότητες

και τις σχέσεις τους. Όσον αφορά τους αριθμούς, αυτοί περιορίσθηκαν στην κατάσταση ιδανικών μορφών των πραγμάτων. Σύμφωνα με τον Αρχύτα, το μέγεθος και ο αριθμός είναι «οι δύο πρωταρχικές μορφές των όντων».[1]

Τελειώνοντας με το θέμα της γένεσης του Πυθαγορισμού, μπορούμε τώρα ακριβώς να προσθέσουμε ότι ο Φιλόλαος θεωρούνταν ότι διαμόρφωσε μια θεωρία για την αθανασία της ψυχής. Μια από τις πηγές προσγράφει σ' αυτόν τα ακόλουθα λόγια: «Οι παλαιοί θεολόγοι και οι μάντεις προσκομίζουν μαρτυρίες ότι εξαιτίας κάποιων ποινών η ψυχή μένει κάτω από τον ζυγό του σώματος και θάβεται μέσα σ' αυτό, όπως μέσα σε τάφο».[2] Ο Αριστοτέλης όμως θεωρούσε ότι οι Πυθαγόρειοι είχαν τουλάχιστον τέσσερις διαφορετικές αντιλήψεις για την ψυχή. Σύμφωνα με μια από αυτές, «κάθε ψυχή μπορούσε να ενδύεται με οποιοδήποτε σώμα»·[3] μια άλλη αντίληψη υποστήριζε ότι η ψυχή ήταν η αρμονία των αντιθέτων μέσα στο σώμα, μια τρίτη θεωρούσε την ψυχή ως τροποποίηση του αριθμού, ενώ σε μια τέταρτη παραλλαγή οι Πυθαγόρειοι διακήρυσσαν ότι οι ψυχές είναι πολλοστημόρια κινούμενα στον αέρα· άλλοι επέμεναν πως η ψυχή ήταν η δύναμη που κινούσε αυτά τα μόρια στον αέρα. «Αυτά τα μόρια αναφέρονταν έτσι, επειδή είναι ορατά και πάντα σε κίνηση, ακόμη και όταν επικρατεί απόλυτη ηρεμία».[4]

Εξεταζόμενη ως σύνολο η πυθαγόρεια φιλοσοφία αντανακλούσε την ποσοτική άποψη των πραγμάτων, που αποκαλυπτόταν στην παρατήρηση των έκπληκτων στοχαστών της Μεγάλης Ελλάδας. Επρόκειτο για τον αισθητό κόσμο του χώρου, με τις γεωμετρικές αναλογίες του, με την κανονική κίνηση των ουρανίων σωμάτων, που διέπεται από μαθηματικούς νόμους· επρόκειτο για την ποσοτική έκφραση της μουσικής αρμονίας και δεκάδων άλλων ανακαλύψεων. Όμως, μέσα στη συ-

1. [VS 47 B 1, 8: ...τα τω όντος πρώτιστα δύο είδεα .].
2 [VS 44 B14· Μαρτυρέονται δε και οι παλαιοί θεολόγοι τε και μάντιες ως διά τινας τιμωρίας α ψυχά τῳ σώματι συνέζευκται και καθάπερ εν σάματι τούτῳ τέθαπται].
3. [Αριστοτέλης, *Περί ψυχής* 407b: ... ενδεχόμενον κατά τους Πυθαγορικούς μύθους την τυχούσαν ψυχήν εις το τυχόν ενδύεσθαι σώμα].
4. [Αριστοτέλης, *Περί ψυχής*, 404a: ... έφασαν γαρ τινες αυτών ψυχήν είναι τα εν τῳ αέρι ξύσματα, οι δε το ταύτα κινούν. Περί δε τούτων είρηται, διότι συνεχώς φαίνεται κινούμενα, καν ᾖ νηνεμία παντελής].

γκίνησή τους για τη δύναμη του ανθρώπινου λογικού, οι στοχαστές εκείνοι αγνόησαν εντελώς την ποιοτική όψη των πραγμάτων. Περιγράφοντας την πυθαγόρεια μέθοδο ο Αριστοτέλης έγραψε: «Εφόσον, λοιπόν, όλα τα άλλα πράγματα φαίνονται ότι ως προς τη φύση τους έμοιαζαν με τους αριθμούς και οι αριθμοί φαίνονταν ότι κατέχουν την πρώτη θέση σε όλη τη φύση, οι Πυθαγόρειοι νόμισαν ότι τα στοιχεία των αριθμών είναι στοιχεία όλων των πραγμάτων και ότι ο ουρανός όλος είναι μουσική κλίμακα και αριθμός. Και όσα στοιχεία είχαν να παρουσιάσουν από τους αριθμούς και τις αρμονίες σύμφωνα προς τις ιδιότητες και τα μέρη του ουρανού και προς τη συνολική του αρμονία, αυτά τα συγκέντρωναν και τα προσάρμοζαν στη θεωρία τους· και αν κάπου κάτι έλειπε, εύκολα κατέφευγαν σε κάποια προσθήκη, ώστε η συνολική θεωρία τους να παρουσιάζει εσωτερική συνοχή».[1]

Στα σχόλιά του για τον Πυθαγορισμό ο Αριστοτέλης περιορίζεται στην ανάλυση των αφηρημένων φιλοσοφικών δοξασιών του. Όμως, στην πραγματική πνευματική ζωή η πυθαγόρεια διδασκαλία αντιπροσώπευε έναν εξαιρετικά πολύπλοκο, ίσως και αλλόκοτο συνδυασμό επιστημονικών εννοιών, με θρησκευτική προκατάληψη, με μαγικές προτροπές και μυστικιστική αντίληψη για τους αριθμούς που πιστεύονταν ότι είναι όργανα θείων δυνάμεων. Η ανεπάρκεια της μαθηματικής φιλοσοφίας των Πυθαγορείων αποκαλύφθηκε νωρίς και υποχρέωσε τους ίδιους τους Πυθαγόρειους, των πρώτων μάλιστα γενεών, να στραφούν προς την Ιωνική φιλοσοφία με τις φυσιοκρατικές τάσεις της και την έμφασή της στην ποιοτική όψη της πραγματικότητας. Από αυτήν τη στροφή προέκυψαν οι αντιλήψεις του Ίππασου για τη φωτιά και τον άπειρο αέρα και οι αναλογίες που εντόπιζε στα οργανικά όντα για την κατανόηση και ερμηνεία του κόσμου. Τα προβλήματα των αντίθετων ζευγών, όπως το ένα και το πλήθος, η κίνηση και η αρμονία, προβλήματα που αναδύονταν απειλητικά και απαιτητικά μπροστά στα ερευνητικά βλέμματα των Πυθαγορείων, δεν ήταν δυνατό να λυθούν με βάση τη

1. [Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, 985b-986a: Επεί δη τα μεν άλλα τοις αριθμοίς εφαίνετο την φύσιν αφωμοιώσθαι πάσαν . . καν ει τι που διέλειπε προσεγλίχοντο του συνειρομένην πάσαν αυτοίς είναι την πραγματείαν].

θεωρία τους για τους αριθμούς. Απαιτούσαν μια διαφορετική προσέγγιση. Και αυτήν την πρόσφεραν οι εκφραστές της Ελεατικής σχολής.

8. Ο Ξενοφάνης από την Κολοφώνα

Ο Ξενοφάνης, ο γιος του Δέξιου ή του Ορθομένη από την ιωνική πόλη της Κολοφώνας, απεικονίζει στα ποιήματά του έναν καλοθρεμμένο και ευχαριστημένο πολίτη που, ξαπλωμένος σ' ένα μαλακό ανάκλιντρο κοντά στο τζάκι τον χειμώνα, πίνοντας γλυκό κρασί και μασώντας ξηρούς καρπούς, ρωτάει έναν ξένο: «Ποιος είσαι; Από πού κατάγεσαι; Τι ηλικία έχεις, καλέ μου φίλε; Τι ηλικία είχες τον καιρό της επιδρομής των Μήδων εναντίον μας;». Η απάντηση είναι η ιστορία του Ξενοφάνη: «Μέχρι τώρα εξήντα επτά χρόνια βαρύνουν τη γεμάτη φροντίδες καρδιά μου και ζω στην ελληνική γη. Από τη γέννησή μου μέχρι τότε (δηλαδή ως τη στιγμή της εξορίας του), είχαν περάσει είκοσι πέντε χρόνια που πρέπει να προστεθούν σ' εκείνα, αν πραγματικά μπορώ να αφηγηθώ με ακρίβεια αυτά τα θέματα».[1] Προχωρώντας από αυτό το απόσπασμα και γνωρίζοντας ότι ο Πέρσης επιδρομέας Άρπαγος ο Μήδος κατέλαβε την Κολοφώνα γύρω στα 540 π.Χ., μπορούμε να χρονολογήσουμε τη γέννηση του Ξενοφάνη γύρω στο 565 π.Χ.. Είναι γνωστό ότι ζούσε ακόμη στην ηλικία των ενενήντα δύο χρόνων του, το 473 π.Χ. Έχοντας αφήσει την Κολοφώνα, ο Ξενοφάνης έζησε πρώτα στη Ζάγκλη (Μεσσήνη) στη Σικελία, έπειτα στην Κατάνη και στις Συρακούσες. Αναφέρεται ότι επισκέφθηκε τα νησιά της Πάρου και της Μάλτας, καθώς και τις Λιπάρες νήσους. Έγραψε ένα επικό ποίημα με τον τίτλο *Ο εις Ελέαν αποικισμός*, αλλά δεν είναι γνωστό αν αυτό ήταν αφιερωμένο στην ίδρυση της Ελέας, όπως το ποίημά του *Κολοφώνος κτίσις*, ή απλά περιέγραφε την προσωπική του εγκατάσταση εκεί κατά τη διάρκεια των περιπλανήσεών του σε διάφορα μέρη της ελληνικής γης. Ο Ξενοφάνης έγραψε ακόμη ελεγείες και ποιήματα σκωπτικά (σίλλους) και

1. [VS 21 B22: παρ πυρί χρη τοιαύτα λέγειν χειμώνος εν ώρη .. τις πόθεν εἶς ανδρών, πόσα τοι έτε' εστί, φέριστε; πηλίκος ήσθ', ότε ο Μήδος αφίκετο;].

θεωρείται ότι υπήρξε ο θεμελιωτής του σατιρικού είδους. Σ' αυτόν, επίσης, αποδίδεται ένα φιλοσοφικό ποίημα με την παραδοσιακή τότε ονομασία *Περί φύσεως*, από το οποίο σήμερα έχουμε μόνο περί τα είκοσι αποσπάσματα. Ο ολικός αριθμός των σωζόμενων αποσπασμάτων από ποιήματα του Ξενοφάνη φτάνει περίπου τα σαράντα.

Η παράδοση αναφέρει ότι ο Ξενοφάνης ήταν ένας ευφυής και καυστικός άνθρωπος που αγαπούσε την ελευθερία και μισούσε την τυραννία και την καταπίεση. Συμβουλεύει να μιλάει κανείς με έναν τύραννο όσο γίνεται πιο λίγο και όσο πιο γλυκά είναι δυνατό, συμβουλεύει τους Αιγύπτιους να μη θρηνούν για τον Όσιρη, αν είναι θεός αθάνατος, και να μην προσφέρουν σ' αυτόν θυσίες, αν είναι θνητός· ειρωνεύεται, επίσης, την υπερβολική ενασχόληση με τον αθλητισμό, όπως γινόταν στις μέρες του, και συμβουλεύει τους συμπατριώτες του να μην προτιμούν τη μυϊκή δύναμη σε σύγκριση με το μυαλό, γιατί «η σοφία είναι προτιμότερη από τη δύναμη των ανθρώπων ή των αλόγων»·[1] τέλος, επικρίνει δριμύτατα την κενόδοξη κολακεία.

Είναι δύσκολο να βρει κανείς μέσα στην ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας κάποιον πιο αποφασιστικό επικριτή των παραδόσεων, κυρίως των θρησκευτικών και των μυθολογικών. Ο Όμηρος ήταν η βάση της παιδείας για τους Έλληνες εκείνον τον καιρό· όμως, σύμφωνα με τον Ξενοφάνη, «οι δύο ποιητές Όμηρος και Ησίοδος είχαν αποδώσει στους θεούς όλες τις ιδιότητες που αποτελούν ντροπή και κατηγόρια για το ανθρώπινο γένος: την κλοπή, τη μοιχεία και την αμοιβαία απάτη».[2] Πραγματικά, οι μικροκλοπές του Ερμή, που υμνούνται σ' έναν από τους ύμνους του Ομήρου, οι ερωτικές περιπέτειες των θεών, η πασίγνωστη ερωτική σχέση της γυναίκας του Ήφαιστου, της Αφροδίτης, με τον Άρη, τον θεό του πολέμου, που την αφηγείται ο Όμηρος στην όγδοη ραψωδία της Οδύσσειας, οι ιστορίες του Κρόνου που έκοψε τα γεννητικά όργανα του πατέρα του, του Ουρανού, και τα κατορθώματα του Δία που ανέτρεψε τον πατέρα του, τον Κρόνο, κ.λπ., τέ-

1 [VS 21 B2: Ρώμης γαρ αμείνων ανδρών ηδ' ίππων ημετέρη σοφίη].

2. [VS 21 B11: Πάντα θεοίσ' ανέθηκαν Όμηρος θ' Ησίοδός τε, όσσα παρ' ανθρώποισιν ονείδεα και ψόγος εστίν, κλέπτειν, μοιχεύειν τε και αλλήλους απατεύειν].

τοιες ιστορίες δεν μπορούν να χρησιμεύσουν ως παραδείγματα για μίμηση, άρα ως μέσο παιδείας. Όμως ο Ξενοφάνης ήταν κάτι περισσότερο από ηθικολόγος κριτής των φιλολογικών έργων. Ο πραγματικός στόχος των επιθέσεών του για τις παλαιές πεποιθήσεις και τις αμφίβολες ιστορίες για τους θεούς ήταν ο απερίφραστος ανθρωπομορφισμός της λαϊκής θεολογίας. Ανάμεσα στις μαρτυρίες που υπάρχουν, είναι και τούτα τα αποσπάσματα από τα ποιήματά του: «Αλλά οι θνητοί πιστεύουν ότι οι θεοί έχουν γεννηθεί και ότι έχουν των θνητών την αμφίεση, τη φωνή, το σώμα ... Οι Αιθίοπες έχουν θεούς με μύτη σιμή και μαύρα μαλλιά, οι Θράκες έχουν θεούς με μάτια γκρίζα και κοκκινόξανθα μαλλιά ... Και αν τα βόδια (και τα άλογα) και τα λιοντάρια είχαν χέρια ή αν μπορούσαν να ζωγραφίζουν με τα χέρια τους και να δημιουργούν έργα τέχνης, όπως εκείνα που δημιουργούν οι άνθρωποι, τότε και τα άλογα θα ζωγράφιζαν εικόνες των θεών αλογόμορφες και τα βόδια θα ζωγράφιζαν τους θεούς τους βοόμορφους και θα έκαναν και το σώμα των θεών τους σύμφωνα με τη μορφή που κάθε είδος ζώου έχει».[1]

Αυτά τα αποσπάσματα, σωζόμενα από τον Κλήμεντα τον Αλεξανδρέα, δεν αποκαλύπτουν μόνο την κύρια αδυναμία του πολυθεϊσμού, αλλά και αντιπροσωπεύουν ένα από τα πιο σημαντικά επιχειρήματα του αθεϊσμού ενάντια σε κάθε θρησκεία: τον ισχυρισμό ότι οι αληθινοί δημιουργοί των θεών είναι οι άνθρωποι που τους φαντάζονται σύμφωνα με τη δική τους εικόνα, και όχι αντίθετα. Αυτό δε σημαίνει βέβαια ότι ο Ξενοφάνης ήταν αθεϊστής. Στον λαϊκό πολυθεϊσμό ο Ξενοφάνης αντιπαρέθετε τη φιλοσοφική αντίληψη περί θεού, που αργότερα ονομάστηκε πανθεϊσμός.

Χαρακτηρίζοντας την αντίληψη του Ξενοφάνη για τη θεότητα, ο

1. [VS 21 B14: Αλλ' οι βροτοί δοκέουσι γεννάσθαι θεούς, την σφετέρην δ' εσθήτα έχειν φωνήν τε δέμας τε.
B16: Αιθιοπές τε <θεούς σφετέρους> σιμούς μέλανάς τε Θρήκες τε γλαυκούς και πυρρούς <φασί πέλεσθαι>.
B15. Αλλ' ει χείρας έχον βόες <ίπποι τ'> ηέ λέοντες ή γράψαι χείρεσσι και έργα τελείν άπερ άνδρες, ίπποι μεν θ' ίπποισι βόες δε τε βουσίν *ομοίας και θεών ιδέας έγραφον* και σώματ' εποίουν τοιαύθ' οιον περ καὐτοί δέμας είχον <έκαστοι>].

Αριστοτέλης έγραψε: «Σε σχέση με ολόκληρο το υλικό σύμπαν, αυτός λέει ότι το Ένα είναι η θεότητα».[1] Ο ίδιος ο Ξενοφάνης περιγράφει τη φύση της θεότητας ως εξής: «Υπάρχει ένας θεός, ο μέγιστος ανάμεσα στους θεούς και τους ανθρώπους, καθόλου όμοιος με τους θνητούς στο σώμα ή στον νου...[2] Αυτός μένει πάντα στην ίδια θέση, δεν κινείται, ούτε αρμόζει σ' αυτόν να αλλάζει θέση σε διάφορους χρόνους ... Αλλά χωρίς κόπο ο θεός δημιουργεί καθετί, βάζει καθετί σε κίνηση με τη σκέψη του ... Όλος ο θεός βλέπει και σκέφτεται και ακούει».[3]

Αυτή η αντίληψη για τη θεότητα έρχεται πολύ κοντά στην ιωνική αντίληψη για τη ζώσα φύση που είναι η ίδια αιτία της κίνησής της και της μεταβολής της. Στην πραγματικότητα, ο Ξενοφάνης ταυτίζει τον θεό όχι με το πνεύμα αλλά με τον κόσμο, δηλαδή ο πανθεϊσμός του είναι φυσιοκρατικός. Η αναζήτησή του για μια μοναδική και καθοριστική ουσία ως αρχή των πάντων ήταν κάτι πολύ συνηθισμένο στην ιωνική παράδοση, αλλά οι αρχαίες μαρτυρίες για τη φύση της είναι αντικρουόμενες. Ο Αέτιος υποστηρίζει πως ο Ξενοφάνης θεωρούσε ότι η γη είναι πηγή για το καθετί: «Γιατί το καθετί προέρχεται από τη γη και καθετί επιστρέφει στη γη τελικά».[4] Από την άλλη μεριά, ο Σέξτος ο Εμπειρικός παραθέτει ένα παρόμοιο απόσπασμα από τον Ξενοφάνη και σπεύδει να προσθέσει ένα άλλο παράθεμα από το ποίημά του: «Όλοι έχουμε την καταγωγή μας από τη γη και το νερό» (πρβλ. Σέξτος Εμπειρικός, *Προς Μαθηματικούς*, Χ. 314).[5] Το νερό έπαιζε έναν πολύ σημαντικό ρόλο στην κοσμολογία του Ξενοφάνη και αυτό επιβεβαιώνεται από το γεγονός ότι, κατά την άποψή του, και τα μετεωρολογικά φαινόμενα προέρχονται από το νερό, από τη θάλασσα: «Η θάλασσα είναι η πηγή του νερού και η πηγή του ανέμου... Η παντοδύναμη θάλασσα είναι η γεννήτρια και των νεφών και των ανέμων και των ποτα-

1. [Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, 986b 22: Ξενοφάνης δε πρώτος τούτων ενίσας ... το εν είναι φησί τον θεόν].
2. [VS 21 B23: Εις θεός, ἔν τε θεοίσι και ανθρώποισι μέγιστος, ούτι δέμας θνητοίσιν ομοίιος ουδέ νόημα].
3. [VS 21 B24: Ούλος ορά, ούλος δε νοεί, ούλος δε τ' ακούει].
4. [VS 21 B27: Εκ γαίης γαρ πάντα και εις γην πάντα τελευτά].
5. [VS 21 B33: Πάντες γαρ γαίης τε και ύδατος εκγενόμεσθα].

μών».[1] Ο Ξενοφάνης πρέσβευε ότι ο ήλιος και τα ουράνια σώματα αποτελούνται από φωτεινά νέφη και ανανεώνονται καθημερινά, ότι όλα αυτά σβήνουν την ημέρα και ξανανάβουν τη νύχτα. Το φεγγάρι είναι συμπυκνωμένο σύννεφο. Το φαινόμενο των Διόσκουρων (γνωστό στους Χριστιανούς ως φως του αγίου Έλμου) προέρχεται από «μικρά σύννεφα που λαμπυρίζουν σύμφωνα με τη λεπτή κίνηση που έχουν».[2]

Ενώ δανείζεται αντιλήψεις από τους Ίωνες φιλοσόφους, ο Ξενοφάνης δεν ταυτίζεται με αυτούς. Παρ' όλη την προσήλωσή του στην έννοια της «θάλασσας» και του «νερού» ως πηγών για όλα τα πράγματα, σε αντίθεση με τον Θαλή, ο Ξενοφάνης τόνιζε την προτεραιότητα της γης. Γνώριζε ότι η γη κάποτε βυθίζεται μέσα στο νερό, όπως μαρτυρείται από τα όστρακα θαλάσσιων έμβιων όντων, που βρίσκονται στα βουνά, ή από τα ίχνη ψαριών και φώκιας, που ανακαλύφθηκαν στα λατομεία των Συρακουσών κ.λπ.· αλλά η δική του αντίληψη για τη γη δε σημαίνει ότι αυτή επιπλέει πάνω στην επιφάνεια της θάλασσας, όπως στη θεωρία του Θαλή· η γη, κατά τον Ξενοφάνη, δεν έχει όρια: «Τούτο είναι το πάνω όριο της γης, που το βλέπουμε στα πόδια μας και είναι σε επαφή με τον αέρα· αλλά το κάτω τμήμα της γης εκτείνεται στο άπειρο».[3] Σύμφωνα με τη μαρτυρία του Μακρόβιου, ο Ξενοφάνης πίστευε ότι και η ψυχή του ανθρώπου αποτελείται από γη και νερό.[4] Ήταν ενήμερος για την ορφικο-πυθαγόρεια θεωρία της μετεμψύχωσης και με σαφήνεια πήρε θέση απέναντι σ' αυτή τη θεωρία με την ακόλουθη αποστροφή του προς τον Πυθαγόρα: «Λένε πως, όταν είδε να ξυλοκοπούν ένα σκυλί, περαστικός αυτός, λυπήθηκε και είπε: "Σταμάτησε να το κτυπάς, μέσα του κατοικεί ενός φίλου η ψυχή· την αναγνώρισα αμέσως μόλις άκουσα το ζώο να ουρλιάζει"».[5]

1. [VS 21 B30: Πηγή δ' εστί θάλασσ(α) ύδατος, πηγή δ' ανέμοιο].
2. [VS 21 A38: Ξ. εκ νεφών μεν πεπυρωμένων [sc τους αστέρας γίνεσθαι]· σβεννυμένους δε καθ' εκάστην ημέραν αναζωπυρείν νύκτωρ...].
   A39: Ξ. τους επί των πλοίων φαινομένους οίον αστέρας, ους και Διοσκούρους καλούσι τινες, νεφέλια είναι .. παραλάμποντα].
3. [VS 21 B28: Γαίης μεν τόδε πείρας άνω παρά ποσσίν οράται ηέρι προσπλάζον, το κάτω δ' ες άπειρον ικνείται].
4. [VS 21 A50. X. ex terra et aqua [sc animam esse] (= ότι η ψυχή είναι από γη και νερό, έλεγε ο Ξενοφάνης)]
5. [Διογένης Λαέρτιος, VIII 36: Και ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα

Ο Ξενοφάνης ήταν ο πρώτος ανάμεσα στους Έλληνες φιλοσόφους που έσπειρε αμφιβολία για τη δυνατότητα του ανθρώπου να γνωρίσει τον κόσμο. Έχοντας απορρίψει την ανθρωπομορφική φύση των θεών, διακήρυξε ότι οι ανάγκες του ανθρώπου είναι που τον οδηγούν στη γνώση: «Στ' αλήθεια οι θεοί δεν έχουν αποκαλύψει στους θνητούς όλα τα πράγματα από την αρχή, αλλά οι θνητοί με μακροχρόνια αναζήτηση ανακαλύπτουν το καλύτερο.[1] Παρόλα αυτά, δε θα πρέπει να είναι κανείς πολύ αισιόδοξος για την ικανότητα του ανθρώπου να συλλάβει την απόλυτη αλήθεια: «Όσο για την εξακριβωμένη, τη βέβαιη αλήθεια, κανένας άνθρωπος δεν την είδε, κανένας δε θα τη δει, ούτε κανένας θα γνωρίσει τους θεούς και όλα αυτά τα πράγματα που μνημονεύω. Και αν τύχει κάποιος να πει την απόλυτη αλήθεια, δεν έχει ο ίδιος γνώση του πράγματος, δοξασία μόνο μπορεί να σχηματισθεί για όλα τα πράγματα».[2] Αντίθετα προς τον Ηράκλειτο που υποστήριζε ότι εκφράζει τον λόγο, ο Ξενοφάνης θα πρέπει να προέκτεινε τον σκεπτικισμό του και στις ίδιες τις δικές του αποφάνσεις: «Και αυτά που υποστηρίζω ας θεωρηθούν ότι μοιάζουν με την αλήθεια».[3] Δεν είναι λοιπόν παράξενο που οι σκεπτικιστές μεταγενέστερων εποχών θεωρούσαν τον Ξενοφάνη ως έναν από τους προδρόμους της δικής τους φιλοσοφίας.

Ποια είναι, λοιπόν, η πραγματική σημασία της προσφοράς του Ξενοφάνη στη φιλοσοφική παράδοση; Μπορούμε να τον θεωρούμε ως πανθεϊστή ή ως σκεπτικιστή, ως μονιστή που πρέσβευε μια μόνο θεότητα, ή ως δυϊστή που επέμενε πως το καθετί παράγεται από γη και νερό; Πίστευε στην πρόοδο της ανθρώπινης γνώσης ή θεωρούσε ότι η ανθρώπινη γνώση δεν μπορεί να ξεπεράσει τα όρια της υποκειμενικής αντίληψης; Το συμπέρασμα που προκύπτει από τη σπουδή των αρχαίων μαρτυριών για τις απόψεις του Ξενοφάνη ως προς αυτά, είναι ότι

φασίν εποικτίραι και τόδε φάσθαι έπος· "παύσαι μηδέ ράπιζ', επεί ἦ φίλου ανέρος εστί ψυχή, την έγνων φθεγξαμένης αΐων"].

1. [VS 21 B18: Ούτοι απ' αρχής πάντα θεοί θνητοίσ' υπέδειξαν, αλλά χρόνῳ ζητούντες εφευρίσκουσιν άμεινον].
2. [VS 21 B34: Και το μεν ουν σαφές ούτις ανήρ ίδεν ουδέ τις έσται ειδώς ... δόκος δ' επί πάσι τέτυκται].
3. [VS 21 B35 Ταύτα δεδοξάσθω μεν εοικότα τοις ετύμοισι].

δε θα ήταν σωστό να μεταχειρισθούμε τις κάπως συγκρουόμενες και αντιφατικές διατυπώσεις που βρίσκουμε στα αποσπάσματά του ως επεξεργασμένη θεωρία και να επιχειρήσουμε να δώσουμε μια επιπόλαιη απάντηση σε τέτοια ερωτήματα, όπως τα παραπάνω. Οι εκφράσεις του Ξενοφάνη βεβαιώνουν ότι πρόκειται για μια εμβρυϊκή μορφή φιλοσοφίας, εύπλαστη και δυνατή να έχει διαφορετικές ερμηνείες, όπως συμβαίνει με κάθε σύστημα στη γένεσή του. Οι δυνατότητες της θεωρίας του Ξενοφάνη έγιναν κατανοητές τον πέμπτο αιώνα π.Χ. από την Ελεατική σχολή και κατά τον τέταρτο και τρίτο αιώνα π.Χ. από τον σκεπτικισμό του Πύρρωνα και του Τίμωνα από τον Φλειούντα.

Είναι προφανές ότι οφείλουμε να υιοθετήσουμε μια παραπλήσια στάση απέναντι στις προσπάθειες που έχουν γίνει, για να εντάξουν τον Ξενοφάνη σε κάποια συγκεκριμένη τάση στοχασμού εκείνης της εποχής και να τον κατατάξουν ανάμεσα στους Ίωνες «φυσιολόγους» που έγραψαν για τη φύση σύμφωνα με τη μιλησιακή παράδοση, ή στους «διαλεκτικούς» που έστρεψαν την έρευνα προς την αντιφατική φύση των λογικών εννοιών. Έχουμε ήδη δείξει τη συγγένεια της θεωρίας του Ξενοφάνη με τις θεωρίες των Ιώνων φυσιολόγων. Από την άλλη μεριά όμως, αρχαίες πηγές προσφέρουν πειστική μαρτυρία ότι ο Ξενοφάνης υπήρξε ένας από τους θεμελιωτές της υποκειμενικής διαλεκτικής, της διδασκαλίας περί της λειτουργίας της σκέψης ή περί της λογικής.

Ο Αριστοτέλης, όπως είναι γνωστό, είχε γράψει ένα δοκίμιο για τον Ξενοφάνη, που αργότερα χάθηκε. Αντίθετα, έχουμε ένα μικρό δοκίμιο για τον Ξενοφάνη, τον Ζήνωνα και τον Γοργία, το οποίο, όπως έδειξε η φιλολογική έρευνα κατά τους δύο προηγούμενους αιώνες, θα πρέπει να τιτλοφορηθεί: *Περί Μελίσσου, Ξενοφάνους και Γοργίου.* Ο συγγραφέας του ήταν ένας άγνωστος Περιπατητικός σχολιαστής του πρώτου αιώνα μ.Χ., που πιθανόν να χρησιμοποίησε το αυθεντικό έργο του Αριστοτέλη, όταν έγραφε το τμήμα περί του Ξενοφάνη. Μολονότι το τμήμα αυτό δεν μπορούμε με κανένα τρόπο να το εμπιστευθούμε ως γνήσια έκφραση των απόψεων και επιχειρημάτων του Ξενοφάνη, όμως μας δίνει κάποια αξιόλογη πληροφορία που αξίζει να την παραθέσουμε. Σύμφωνα με τον συγγραφέα αυτού του αποσπάσματος, ο Ξενοφάνης υποστήριζε ότι ένας αιώνιος ομοιόμορφος και σφαιρικός θεός,

ο κόσμος, δεν μπορούσε να είναι ούτε απεριόριστα άπειρος ούτε περιορισμένος, ούτε κινούμενος ούτε ακίνητος. Πραγματικά, το ένα ον θα πρέπει να είναι είτε άπειρο είτε περιορισμένο. Αν αυτό είναι απεριόριστο, δεν υπάρχει, εφόσον για να υπάρχει πρέπει να καθορίζεται από κάτι άλλο, άρα να είναι περιορισμένο. Αν είναι περιορισμένο και πεπερασμένο, δεν μπορεί να είναι ένα και μοναδικό, εφόσον πρέπει να έχει κάποιο άλλο που να αποτελεί όριό του και το οποίο να είναι διαφορετικό. Επομένως, το ον δεν είναι ένα αλλά πολλά. Το πρόβλημα της κίνησης το πραγματεύεται ο Ξενοφάνης με έναν παραπλήσιο τρόπο. Το ακίνητο στην πραγματικότητα ταυτίζεται με το ανύπαρκτο, εφόσον τίποτε δεν μπορεί να έρθει σ' αυτό, ούτε αυτό μπορεί να μεταβεί σε κάτι άλλο. Από την άλλη πλευρά, αν κάτι κινείται, θα πρέπει να κινείται σε σχέση με κάποιο άλλο, κάτι που συνεπάγεται ότι υπάρχουν πολλά πράγματα. Συμπέρασμα: η ενότητα του όντος, η μοναδικότητά του χάνεται ξανά. Το τελικό συμπέρασμα είναι ότι το ένα δεν μπορεί να είναι ούτε σε ηρεμία ούτε σε κίνηση, εφόσον αυτό δεν είναι ούτε ανύπαρκτο ούτε πολλά.[1]

Πώς μπορεί να συμφωνεί αυτή η αντίληψη με τον πανθεϊσμό του Ξενοφάνη, που αναφέραμε πιο πάνω; Μπορούν να υπάρξουν δύο τρόποι για την ερμηνεία αυτής της προφανούς αντίφασης. Πρώτο, μπορεί κανείς να προχωρήσει από την παραδοχή ότι ο Ξενοφάνης προσπάθησε να δώσει μια λογική ανάλυση της έννοιας του ενός όντος που αγκαλιάζει τα πάντα και που ταυτίζεται με τον θεό. Σ' αυτή την περίπτωση, το δοκίμιο για τον Μέλισσο, τον Ξενοφάνη και τον Γοργία πρέπει να θεωρηθεί ως συλλογή αποριών ή λογικών παραδοξολογιών, που συνδέονται με το πρόβλημα του ενός όντος και που είχαν διατυπωθεί σε γενικές γραμμές από τον Ξενοφάνη, είχαν εκσυγχρονισθεί σύμφωνα με το πνεύμα της ύστερης διαλεκτικής του Πλάτωνα και διατυπώθηκαν με όρους της αριστοτελικής λογικής. Δεύτερη εκδοχή, το δοκίμιο μπορεί να θεωρηθεί ως έκθεση της μεταγενέστερης διδασκαλίας του Ξενοφάνη, εξελιγμένης από τον ίδιο κάτω από την επίδραση του Παρ-

1. [VS 21 A28: ... το δη τοιούτον εν, ὅν τον θεόν είναι λέγει, ούτε κινείσθαι ούτε ακίνητον είναι· ακίνητον μεν γαρ είναι το μη ον· ούτε γαρ αν εις αυτό έτερον ούτ' εκείνο εις άλλο ελθείν].

μενίδη· στην περίπτωση αυτή η έκθεση της θεωρίας του Ξενοφάνη είναι ενδεικτική μιας ισχυρής τάσης του προς τον σκεπτικισμό. Σύμφωνα με τις μαρτυρίες που έχουμε διαθέσιμες, η πρώτη εκδοχή φαίνεται περισσότερο πειστική.

Όπως και αν έχει το πράγμα, ο Ξενοφάνης ήταν ο πρώτος φιλόσοφος που προώθησε την έννοια του ενός όντος, που επρόκειτο να γίνει κεντρικό πρόβλημα στην Ελεατική σχολή.

9. Η Ελεατική σχολή από τον Παρμενίδη ως τον Μέλισσο

1. Παρμενίδης. Ο Παρμενίδης, γεννημένος στην Ελέα, γιος του Πύρη, καταγόταν από αριστοκρατική οικογένεια και έλαβε ενεργό μέρος στην πολιτική ζωή της γενέτειρας πόλης του. Η περίοδος της ακμής του (ηλικία περίπου 40 χρόνων) τοποθετείται γύρω στο 500 π.Χ. ή, κατά τον Πλάτωνα, γύρω στο 475 π.Χ. Λέγεται ότι υπήρξε νομοθέτης και έδωσε στην Ελέα μερικούς από τους νόμους της. Αργότερα, υπό την επίδραση του Πυθαγόρειου Αμεινία, ο Παρμενίδης εγκατέλειψε την πολιτική δραστηριότητα και αφιέρωσε τη ζωή του στη θεωρητική ενασχόληση. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη και τον Θεόφραστο, ο Παρμενίδης ήταν μαθητής του Ξενοφάνη, αλλά σύμφωνα με την παράδοση δεν έγινε και οπαδός του.[1] Εντούτοις, είναι φανερή μια στενή συγγένεια ανάμεσα στις απόψεις των δύο στοχαστών· ο Παρμενίδης, όπως και ο Ξενοφάνης, συγκέντρωσε την προσοχή του στη σχέση του ενός όντος και των πολλών υπαρκτών πραγμάτων. Ο Παρμενίδης είναι γνωστό ότι είχε γράψει ένα ποίημα με τον παραδοσιακό τίτλο *Περί φύσεως*, που μεγάλα αποσπάσματά του έχουν διασωθεί από τον Σέξτο τον Εμπειρικό, τον Σιμπλίκιο και μερικούς άλλους αρχαίους δοξογράφους. Η εξαιρετική περιπλοκότητα αυτών των σωζόμενων αποσπασμάτων, ιδιαίτερα ο αλληγορικός πρόλογος στο ποίημά του, καθώς και οι σοβαρές διαφορές που διαπιστώνονται ανάμεσα στα διάφορα

1. [Διογένης Λαέρτιος, IX 21: Όμως δ' ουν ακούσας και Ξενοφάνους ουκ ηκολούθησεν αυτώ].

χειρόγραφα, εξηγούν τη μεγάλη ποικιλία απόψεων σχετικά με το αληθινό νόημα των αντιλήψεων του Παρμενίδη. Πραγματικά, οι ερμηνείες της φιλοσοφίας του Παρμενίδη κυμαίνονται ανάμεσα σε μια θρησκευτική αποκάλυψη στο ένα άκρο, και μια καθαρά λογική παραγωγική συλλογιστική, στο άλλο.

Η πιο αρχαία δοξογραφική παράδοση εκφράζεται από τον Θεόφραστο στο έργο του *Φυσικών δόξαι*, βιβλίο Ι. Υποστηρίζει ότι ο Παρμενίδης εξέφραζε βεβαιότητα για την αιωνιότητα του σύμπαντος και ταυτόχρονα ζητούσε να ερμηνεύσει πώς αυτό δημιουργήθηκε. Αυτός έλεγε ότι υπάρχει μόνο το ένα, αμετάβλητο, ακίνητο και σφαιρικό, αλλά, υπακούοντας στις δοξασίες του πλήθους που νομίζει ότι υπάρχει κίνηση, επιχειρηματολογούσε και εκείνος περί της κίνησης και δεχόταν δύο αρχές: τη φωτιά και τη γη, που η μια χρησιμεύει ως ύλη και η άλλη ως αιτία και δημιουργός.[1] Αυτό το απόσπασμα από τον Θεόφραστο, που το αντιγράφει και το διασώζει ο Αλέξανδρος ο Αφροδισιεύς, μας δίνει μιαν ιδέα για το πρόβλημα των δύο δρόμων έρευνας που ακολούθησε ο Παρμενίδης: τον δρόμο της αλήθειας και τον δρόμο της πλάνης. Ο πρώτος δρόμος οδηγεί στην κατανόηση του ενός αιώνιου και αυτάρκους όντος, ενώ ο άλλος δρόμος οδηγεί σε ό,τι εμφανίζεται ως δόξα των μη ειδημόνων θνητών.

Ο δρόμος προς την αλήθεια, σύμφωνα με τον Παρμενίδη, αρχίζει με το αξίωμα ότι «το ένα υπάρχει και δεν είναι λογικό να μην υπάρχει».[2] Εδώ έχουμε πραγματικά την πρώτη διατύπωση του λογικού νόμου της ταυτότητας με την οντολογική του ερμηνεία. Πραγματικά, εδώ έχει ανακαλύψει ή μάλλον έχει συλλάβει με την υπόθεση τον λογικό εκείνο νόμο, σύμφωνα με τον οποίο το λογικό περιεχόμενο μιας έννοιας δεν πρέπει να μεταβληθεί κατά την πορεία ενός συλλογισμού. Από αυτόν τον νόμο της ταυτότητας του λόγου ο Παρμενίδης εξάγει ένα οντολογικό συμπέρασμα. Το επιχείρημά του διατυπώνεται ως εξής: 1) Ό,τι υπάρχει, υπάρχει. 2) Ό,τι δεν υπάρχει, δεν υπάρχει. 3) Ό,τι

1. [VS 28 A7: ... δύο ποιών τας αρχάς, πυρ και γην, το μεν ως ύλην το δε ως αίτιον και ποιούν].
2. [VS 28 B2, 9: η μεν όπως έστιν τε και ως ουκ έστι μη είναι].

υπάρχει δεν μπορεί να προκύψει απ' ό,τι δεν υπάρχει, ούτε μπορεί να καταστραφεί προς την ανυπαρξία, καθότι αυτό θα σημαίνει ότι δεν υπάρχει. 4) Ο χώρος και το κενό και ο χρόνος (διάκριση ανάμεσα στο παρόν και το παρελθόν) δεν έχουν ύπαρξη. 5) Το ον είναι πλήρες. 6) Το ον δεν έχει τμήματα, είναι αδιαίρετο. 7) Το ον είναι ένα, επειδή δεν υπάρχει τίποτε εκτός από αυτό. 8) Το ον είναι πλήρες (απ' όπου προκύπτει και ο χαρακτηρισμός του πεπερασμένου) και τέλειο. 9) Κίνηση δεν υπάρχει, γιατί δεν υπάρχει πουθενά χώρος για να κινηθεί το ον.

Όπως μαρτυρείται από αυτό το αφηρημένο σχήμα συλλογισμού, που ισχυρίζεται ότι λύνει το φιλοσοφικό πρόβλημα του αληθινού όντος, ο Παρμενίδης εκλαμβάνει το ον ως πληρότητα για καθετί, κάτι σαν μάζα που γεμίζει το σύμπαν. Το ον ούτε εξελίσσεται ούτε διαλύεται· είναι αδιαίρετο, είναι συνεχές, είναι ακίνητο και αύταρκες, έχει αυτοτέλεια. Είναι σαν μια σφαίρα που πέρα από αυτή υπάρχει το απόλυτο τίποτα. Η άποψη αυτή είναι προφανώς πολύ κοντά προς την υλιστική αντίληψη του κόσμου και η φιλοσοφία του Παρμενίδη θεωρήθηκε κάποτε ως ένα είδος υλιστικής φιλοσοφίας ή το πρότυπό της, με το επιχείρημα ότι ο Παρμενίδης αντιλαμβανόταν την πραγματικότητα ως πρωταρχική ακίνητη σωματική ουσία που εκτείνεται στον χώρο και, κατά συνέπεια, είναι «υλική» χωρίς να υπάρχει τίποτε άλλο εκτός από αυτήν.[1]

Όμως, μια τέτοια άποψη δύσκολα μπορεί να γίνει αποδεκτή. Ο Παρμενίδης υποστηρίζει ότι «το να σκεφθεί κανείς κάτι είναι το ίδιο με το αντικείμενο της σκέψης του, γιατί δεν μπορεί να υπάρξει κάτι στη σκέψη, χωρίς να υπάρχει στην πραγματικότητα»[2] ή, ακόμη σαφέστερα, ότι «είναι το ίδιο πράγμα η σκέψη και η ύπαρξη».[3] Αυτό σημαίνει ότι η σκέψη θεωρείται από τον Παρμενίδη όχι ως κριτήριο του όντος, αλλά ως το ίδιο το ον. Το σημείο αφετηρίας για τον Παρμενίδη, το αξίωμα που εκείνος θεωρούσε αδύνατο να απορριφθεί, δεν ήταν ο υλικός κόσμος, αλλά η σκέψη γι' αυτόν, που εκείνος την ταύτιζε με το

1. Βλέπε J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London, A. & C. Black, 1975, σ. 182.
2. [VS 28 B8, 34: ταυτόν δ' εστί νοείν τε και ούνεκεν έστι νόημα].
3. [VS 28 B3: ... το γαρ αυτό νοείν εστίν τε και είναι].

ον. Η ιδεαλιστική τάση, λοιπόν, στη φιλοσοφική παράδοση του Παρμενίδη ήταν τουλάχιστον τόσο έκδηλη, όσο και η υλιστική άποψη. Η Ελεατική σχολή κατά τη γένεσή της προετοίμασε τον δρόμο τόσο για τον Δημόκριτο, όσο και για τον Πλάτωνα, δηλαδή για τους εκφραστές του υλισμού και του αντικειμενικού ιδεαλισμού, αντίστοιχα.

Ο Παρμενίδης αντιδιαστέλλοντας τον «δρόμο της δόξας», δηλαδή της υποκειμενικής γνώμης, προς τον «δρόμο της αλήθειας» γράφει:[1]

«Η μια οδός, ότι το ον υπάρχει και είναι αδύνατο γι' αυτό να μην υπάρχει, είναι η οδός της Πειθούς... Η άλλη οδός, ότι το ον δεν υπάρχει και είναι ανάγκη να μην υπάρχει, διακηρύσσω εγώ ότι είναι δυσδιάκριτη ατραπός, γιατί δεν μπορείς να γνωρίσεις αυτό που δεν υπάρχει (αυτό δεν είναι δυνατό) ούτε και να το εκφράσεις. Γιατί αυτό που συλλαμβάνει ο νους και αυτό που υπάρχει είναι το ίδιο πράγμα. Ό,τι μπορεί να γίνει αντικείμενο νόησης και έκφρασης, αυτό πρέπει να υπάρχει, γιατί είναι δυνατό να υπάρχει, ενώ το μηδέν δεν μπορεί να υπάρχει. Αυτά σου παραγγέλλω να πρεσβεύεις· από αυτήν την οδό έρευνας (του μη όντος) σε αποτρέπω. Σε αποτρέπω επίσης από αυτή την οδό, στην οποία οι θνητοί που δε γνωρίζουν τίποτε, περιπλανώνται αμήχανοι, δικέφαλοι· η αμφιβολία ταλανίζει τη σφαλερή σκέψη τους. Φέρονται εδώ και εκεί, κουφοί ταυτόχρονα και τυφλοί, θαμπωμένοι και χωρίς κρίση. Είναι οι άνθρωποι που νομίζουν ότι το είναι και το μη είναι είναι το ίδιο και όχι το ίδιο. Και νομίζουν ακόμη ότι για όλα υπάρχει μια οδός που επιστρέφει στον εαυτό της».

Η ανάλυση των παραθεμάτων δείχνει ότι ο Παρμενίδης στην πραγματικότητα παρουσιάζει τρεις δρόμους: 1) «Τον δρόμο της αλήθειας», δηλαδή την πεποίθηση ότι «αυτό είναι», 2) τον δρόμο της πλάνης, που δεν οδηγεί πουθενά, δηλαδή την άρνηση του όντος, και την κατάφαση ότι μόνο το μη ον υπάρχει, 3) μια σύγχυση ανάμεσα στο ον και το μη

1. [VS 28 B2, 3-6: η μεν όπως έστιν τε και ως ουκ έστι μη είναι
Πειθούς εστι κέλευθος (Αληθείη γαρ οπηδεί),
η δ' ως ουκ έστιν τε και ως χρεών εστι μη είναι,
την δη τοι φράζω παναπευθέα έμμεν *αταρπόν.*
Β 6: *χρη το λέγειν τε νοείν τ' εόν έμμεναι·* έστι γαρ είναι,
μηδέν δ' ουκ έστιν· τα σ' εγώ φράζεσθαι άνωγα].

ον, που και τα δύο πιστεύεται ότι υπάρχουν. Ο τρίτος δρόμος, με τη σειρά του, αποδέχεται τρεις παραλλαγές στη σχέση ανάμεσα στο ον και το μη ον: πρώτη παραλλαγή, το ον και το μη ον είναι το ίδιο· αυτή η παραλλαγή πρακτικά είναι ισοδύναμη με τον δεύτερο δρόμο και μπορεί να ταυτισθεί με τη «μηδενιστική» θέση του Γοργία του Λεοντίνου, που ήταν σύγχρονος αλλά νεότερος του Παρμενίδη· δεύτερη παραλλαγή, το ον και το μη ον είναι ταυτόχρονα τα ίδια και όχι τα ίδια· η αποστροφή προς τους «δικέφαλους θνητούς» που πιστεύουν πως τα πράγματα δημιουργούνται και καταστρέφονται και ότι ο «δρόμος για καθετί είναι ένας που επιστρέφει στο ίδιο πράγμα», σαφώς θυμίζει τον Ηράκλειτο. Τρίτη παραλλαγή, το ον και το μη ον υπάρχουν ως ανεξάρτητες και αντίθετες οντότητες που δεν αναμειγνύονται. Αυτή είναι η διδασκαλία των Πυθαγορείων, που στηρίζει τη γνώμη των «μη ειδημόνων θνητών». Όλοι οι άλλοι δρόμοι απορρίπτονται ως απαράδεκτοι.

Προχωρώντας προς τον κόσμο των φαινομένων, ο Παρμενίδης διατηρεί μόνο ένα ζεύγος από τις πυθαγόρειες αντιθέσεις – «φως-νύχτα (σκότος)». Σ' αυτό το ζεύγος, όμως, προσθέτει ζεύγη αντιθέτων δανεισμένα από τον Αναξιμένη· συγκεκριμένα, το «αραιό και το πυκνό», το «θερμό και το ψυχρό». Η αντίθεση «θερμού-ψυχρού» δεν μπορεί παρά να μας θυμίζει τον Αλκμαίωνα.Ο Αριστοτέλης μας πληροφορεί πως ο Παρμενίδης δεχόταν ότι το θερμό και το ψυχρό δήλωναν αντίστοιχα φωτιά και γη, ότι το πρώτο αντιστοιχούσε στο ον και το δεύτερο στο μη ον. Στην επιχειρηματολογία του για τα φαινόμενα ο Παρμενίδης, με πλήρη συνείδηση του αγεφύρωτου χάσματος ανάμεσα στο αληθινό ον και τον ψεύτικο κόσμο της δοξασίας για τα φαινόμενα, παραμερίζει τη λογική ασυμβατότητα του όντος και του μη όντος και επαναφέρει τις πραγματικές αντιθέσεις που ήταν γνωστές από την ιωνική «φυσιολογία». Ο κόσμος της γνώμης, δηλαδή της εμπειρίας των αισθήσεων, είναι αντιφατικός, αλλά ο Παρμενίδης δεν τον αποστρέφεται. Ο δρόμος των φαινομένων, παρότι σφαλερός, είναι όμως ο δρόμος που ακολουθείται από τους κοινούς θνητούς που δεν μπορούν να συλλάβουν την πραγματικότητα παρά με όρους πολλαπλότητας, μεταβλητότητας, γένεσης και φθοράς των φαινομένων και των όντων. Οι ιδιότητες αυτές του αισθητού κόσμου μπορούν να εκφρασθούν με

φυσικούς όρους, με τη βοήθεια των παραπάνω αντιθέσεων και των συναφών συνδυασμών, αλλά μπορούν επίσης και να απορριφθούν εξ ολοκλήρου, αν εμείς ακολουθήσουμε τον δρόμο της αληθινής έρευνας και πάμε πέρα από τα όρια των αισθητηριακών αντιλήψεων, στον κόσμο που γίνεται κατανοητός μόνο με τη νόηση.

Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Παρμενίδης δεν ακολουθεί τον Ξενοφάνη που θεωρεί τούτο τον κόσμο της απόλυτης γνώσης ως θεότητα.Ο Παρμενίδης δεν αφήνει χώρο για θεότητα στη δική του αντίληψη για το ον· όσο για τη θεότητα που εμφανίζεται στον πρόλογο του ποιήματός του, που τον καθοδηγεί και τον συμβουλεύει στους δρόμους της επιστημονικής έρευνας, αυτή είναι πλάσμα της φαντασίας, είναι μάλλον μια αναφορά στην παράδοση, παρά μια θεότητα με την κυριολεκτική σημασία της λέξης. Όσο για τον κόσμο των αισθήσεων, όπως περιγράφεται από τον Παρμενίδη, η πιο κοντινή για μας κατανόηση του ζητήματος έρχεται από την εγελειανή αντίληψη περί «αντικειμενικού φαινομένου», που συνεπάγεται λογικά την αναγκαιότητα των φαινομένων, της εξωτερικής εμφάνισης, εφόσον η ουσία των πραγμάτων μπορεί να κατανοηθεί από τον άνθρωπο μόνο στην έκταση που ο πραγματικός κόσμος αποκαλύπτεται με τα φαινόμενα.

Είναι προφανές ότι ο Παρμενίδης δεν ενδιαφερόταν για το πρόβλημα της μετάβασης από τον κόσμο της γνώμης προς τον κόσμο της αλήθειας. Αυτό το πρόβλημα επρόκειτο να διατυπωθεί και να επιλυθεί σε μεταγενέστερη φάση της φιλοσοφικής εξέλιξης. Δεν ήταν ο Παρμενίδης που ανακάλυψε τη διάκριση ανάμεσα στον κόσμο των αισθήσεων και τη λογική γνώση, αλλά ήταν ο πρώτος που κατανόησε το πλήρες νόημα των αντιφάσεων που υπάρχουν ανάμεσα στη μαρτυρία των αισθήσεων και τη λογική ανάλυση, και ο πρώτος που έδειξε ότι ο λόγος μπορεί κάποτε να συλλαμβάνει την αλήθεια αρνούμενος ή παραμερίζοντας την εμπειρία των αισθήσεων.

Η εμπιστοσύνη του Παρμενίδη στον ανθρώπινο λόγο και την ανωτερότητά του ως προς τις αισθήσεις ήταν τόσο μεγάλη, ώστε στην πραγματικότητα αυτός «οντολογοποίησε» τη σκέψη και την ταύτισε με το ον, ανεξάρτητα από τα δεδομένα της αίσθησης. Απέρριπτε την ασταθή, αόριστη και διαρκώς μεταβαλλόμενη μαρτυρία των αισθήσε-

ων, ως κόσμο των «φαινομένων», ως «δόξα» (δοξασία) και, αντίθετα, ευνοούσε τον αληθινό κόσμο του αιώνιου και ακίνητου όντος, που μπορεί να γίνει αντικείμενο κατανόησης μόνο με τη σκέψη. Αυτή η άποψη ήταν το πρώτο βήμα προς έναν αντικειμενικό ιδεαλισμό.

Οι κοσμολογικές αντιλήψεις του Παρμενίδη, εκφρασμένες από τον ίδιο σύμφωνα με τις γνώμες των θνητών, δε μας επιτρέπουν αναπαράσταση μέσα σε ένα κανονικό «φυσιολογικό» (=φυσικό) σύστημα. Η κεντρική ιδέα της κοσμολογίας του, που περιγράφεται με λεπτομέρειες από τον Αέτιο,[1] περιλαμβάνει την αντίληψη γένεσης του αισθητού κόσμου από μια μείξη του «φωτός» και του «σκότους», της φωτιάς και της γης. Αυτή η περιγραφή εν μέρει επιβεβαιώνεται από το απόσπασμα.[2] Ο ένας και μοναδικός κόσμος περιβάλλεται από αιθέρα· κάτω από τον αιθέρα απλώνεται εκείνο το διάπυρο τμήμα που το ονομάζουμε ουρανό, έπειτα ακολουθεί εκείνο που περιβάλλει τη γη, ένας αριθμός από κυκλικούς δακτύλιους ή ζώνες, που η μια είναι μέσα στην άλλη. Μερικοί από τους δακτύλιους είναι διάπυροι, άλλοι είναι σκοτεινοί και άλλοι ανάμεσά τους είναι γεμάτοι με φωτιά, αλλά εν μέρει. «Και στο κέντρο όλων αυτών είναι η θεότητα που κατευθύνει το καθετί, γιατί σε όλο το σύμπαν αυτή βασιλεύει· και στη δύσκολη, την επώδυνη γέννα και στο ζευγάρωμα αυτή στέλνει το θηλυκό να ζευγαρώσει με το αρσενικό και, αντίστροφα, το αρσενικό να βρει το θηλυκό». Σύμφωνα με τον Αέτιο, ο Παρμενίδης ονόμαζε αυτή τη θεά «οιακίζουσα θεά, βασίλισσα και κλειδοκράτειρα και Δικαιοσύνη και Ανάγκη» .

Οι κυκλικοί κρίκοι του Παρμενίδη θυμίζουν πάρα πολύ τους δακτύλιους του Αναξίμανδρου, ιδιαίτερα όταν μαθαίνουμε ότι «ο ήλιος και ο κύκλος του Γαλαξία είναι εξατμίσεις φωτιάς»· αυτή η κεντρική φωτιά του αποκαλύπτει μια στενή συγγένεια με την πυθαγόρεια Εστία, τη θεά δηλαδή της οικογενειακής στέγης. Η αρχή της ζωής, καθώς και της αίσθησης και της σκέψης, αποδίδεται από τον Παρμενίδη προφα-

1. [VS 28 A37: στεφάνας είναι περιπεπλεγμένας, επαλλήλους ... μικτάς δε άλλας εκ φωτός και σκότους ... <αρχήν> τε και <αιτίαν> κινήσεως και γενέσεως υπάρχειν, ήντινα και δαίμονα κυβερνήτιν και κληδούχον επονομάζει Δίκην τε και Ανάγκην].
2. [VS 28 B12: .. και ποιητικόν αίτιον εκείνος μεν εν κοινόν την εν μέσω πάντων ιδρυμένην και πάσης γενέσεως αιτίαν δαίμονα τίθησιν].

νώς στην αλληλεπίδραση της γης και της φωτιάς ή του ψυχρού και του θερμού: «Η σκέψη ποικίλλει ανάλογα με το αν επικρατεί το θερμό ή το ψυχρό, αλλά αυτό που οφείλεται στο θερμό είναι πιο καλό ποιοτικά και πιο αγνό, πιο καθαρό».[1] Η αίσθηση προκαλείται από την επίδραση του ομοίου. Μιλώντας για την αναπαραγωγή των ζώων και των ανθρώπινων όντων, ο Παρμενίδης υποστηρίζει ότι οι γυναίκες είναι πιο θερμές (προφανώς, κατά τα παραπάνω, είναι καλύτερες και πιο αγνές, μολονότι δεν είναι και πολύ σαφής ο λόγος του ως προς το σημείο αυτό) παρά οι άνδρες. Η γέννηση αρσενικού ή θηλυκού γόνου εξαρτάται από το ποιος από τους γονείς επικρατεί και από τη θέση της μήτρας στον κόλπο της γυναίκας: «στα δεξιά αγόρια, στα αριστερά κορίτσια ...».[2]

2. Ζήνων ο Ελεάτης. Ο Ζήνων, γιος του Τελευταγόρα, είχε υιοθετηθεί από τον Παρμενίδη. Σύμφωνα με τον Πλάτωνα, ήταν κάπου είκοσι πέντε χρόνια νεότερος από τον θετό πατέρα του· ο Απολλόδωρος μεγαλώνει αυτή τη διαφορά σε σαράντα περίπου χρόνια. Η παράδοση τον θέλει γενναίο πολιτικό ηγέτη, που έπεσε σε μάχη ενάντια στον τύραννο της Ελέας (το όνομα του τυράννου ποικίλλει στις πληροφορίες που έχουμε). Σύμφωνα με μια εκδοχή, ο φιλόσοφος που ήταν επικεφαλής μιας συνομωσίας ενάντια στην τυραννία, συνελήφθη και βασανίστηκε. Όμως δεν πρόδωσε τους φίλους του, αλλά εξευτέλισε τους υποτακτικούς του τυράννου. Όταν δεν άντεχε άλλο να υπομείνει τα βασανιστήρια, είπε ότι θα ψιθύριζε τα ονόματα των συνεργατών του στο αυτί του τυράννου και, όταν ο τύραννος έσκυψε προς αυτόν, ο Ζήνων του δάγκωσε το αυτί και θανατώθηκε από τους σωματοφύλακές του. Σύμφωνα με μια άλλη εκδοχή, ο ίδιος δάγκωσε, έκοψε και έφτυσε τη γλώσσα του στο πρόσωπο του τυράννου· ύστερα από αυτό, τον έριξαν μέσα σ' ένα μεγάλο μύλο που τον άλεσε, ώσπου πέθανε.

Σύμφωνα με τον Διογένη Λαέρτιο, «οι απόψεις του είναι οι ακόλουθες: Υπάρχουν κόσμοι, μα δεν υπάρχει κανένας κενός χώρος. Η ουσία όλων των πραγμάτων προήλθε από το θερμό και το ψυχρό, και

1. [VS 28 A46: Εάν γαρ υπεραίρη το θερμόν ή το ψυχρόν άλλην γίνεσθαι την διάνοιαν, βελτίω δε και καθαρωτέραν την διά το θερμόν].
2. [VS 28 B17: Το μέντοι άρρεν εν τῳ δεξιῷ μέρει της μήτρας κυΐσκεσθαι ... ο μεν γαρ Παρμενίδης ούτως έφη· *δεξιτεροίσιν μεν κούρους, λαιοίσι δε κούρας*...].

από το ξηρό και το υγρό, που εναλλάσσονται το ένα με το άλλο.Ο άνθρωπος προέρχεται από τη γη· η ψυχή σχηματίζεται από την ένωση όλων των προηγούμενων υλικών που αναμειγνύονται έτσι, ώστε κανένα υλικό δεν υπερισχύει».[1] Αν ο Διογένης δεν έχει κάνει σύγχυση ανάμεσα στον Ζήνωνα και κάποιον άλλο, έχουμε λόγους να πιστεύουμε ότι ο Ελεάτης σοφός θεωρούσε αναγκαίο να εκθέσει όχι μόνο την «αλήθεια» αλλά επίσης τη «δόξα», όπως ακριβώς και ο δάσκαλός του Παρμενίδης. Ο Ζήνων είναι κατά κύριο λόγο γνωστός από την επίμονη προσπάθειά του να υποστηρίξει τη διδασκαλία του Παρμενίδη με διαλεκτική ανασκευή των απόψεων των αντιπάλων της διδασκαλίας του. Η μέθοδος που χρησιμοποίησε, βασιζόταν στον κανόνα των αντιθέτων και βασικό στοιχείο της ήταν να υιοθετεί τη θέση του αντιπάλου ως μια προκείμενη κρίση συλλογισμού και να δείχνει στη συνέχεια ότι αυτή η θέση οδηγεί σε κάτι λογικά απαράδεκτο. Αρχαίες πηγές προσγράφουν στον Ζήνωνα σαράντα επιχειρήματα «ενάντια στην πολλαπλότητα», δηλαδή επιχειρήματα που υποστηρίζουν την αντίληψη ότι υπάρχει ένα μόνο ον· επίσης, η παράδοση αποδίδει στον Ζήνωνα πέντε επιχειρήματα «ενάντια στην κίνηση», επιχειρήματα που υποστηρίζουν την ακινησία της πραγματικότητας. Αυτά τα επιχειρήματα ονομάζονται «απορίες» ή προβλήματα χωρίς λύση. Από τις απορίες που έχουν διασωθεί ως εμας, μερικές υποστηρίζουν πως δεν υπάρχει κίνηση· τέσσερις είναι ενάντια στην πολλαπλότητα και πραγματεύονται απόψεις που έχουν σχέση με τους αριθμούς και το διάστημα. Ταυτόχρονα, αυτά τα επιχειρήματα ή οι «απορίες» αποτελούν κριτική για την ανεπάρκεια της αισθητηριακής γνώσης.

Στις «απορίες» του ο Ζήνων ερευνά τη λογική δομή του «κόσμου της δόξας» (της γνώμης), που κυριαρχείται από τον αριθμό και την κίνηση, και αποδεικνύει με επαγωγικούς συλλογισμούς ότι οι έννοιες αυτές είναι αντιφατικές και θα έπρεπε για τον λόγο αυτό να απορριφθούν. Με άλλα λόγια, το ίδιο το γεγονός ότι οι βασικές έννοιες της αρχαίας φιλοσοφίας, τα μαθηματικά και οι έννοιες που εκφράζουν την

1. [Διογένης Λαέρτιος, IX 29: Κόσμους είναι, κενόν τε μη είναι ... γένεσίν τε ανθρώπων εκ γης είναι και ψυχήν κράμα υπάρχειν εκ των προειρημένων...].

καθημερινότητα αποδεικνύονται ότι είναι αντιφατικές, ώστε αντίθετα συμπεράσματα να μπορούν να εξαχθούν από ταυτόσημες προκείμενες κρίσεις, θεωρείται από τον Ζήνωνα ως λόγος επαρκής, για να απορρίψει αυτές τις αντιλήψεις και να υποστηρίξει ότι βρίσκονται έξω από το βασίλειο της αληθινής γνώσης. Η αρνητική διαλεκτική του Ζήνωνα είναι πραγματικά βασισμένη στην εφαρμογή των νόμων της τυπικής λογικής, πάνω στην έννοια της ενότητας της πραγματικότητας. Δεν μπορούμε να πούμε με βεβαιότητα ποιος διαμόρφωσε τους νόμους αυτούς και με ποια μορφή χρησιμοποιήθηκαν από τους Ελεάτες, όμως δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία ότι ο Παρμενίδης συνειδητά εφάρμοζε τους νόμους της ταυτότητας και της μη αντίφασης, και ο Ζήνων επίσης χρησιμοποιούσε τον νόμο του αποκλεισμού τρίτης εκδοχής. Οι «απορίες» του προφανώς απορρέουν από την παραδοχή ότι, αν έχουμε ταυτόχρονα δύο κρίσεις, Α και όχι Α, και αν το όχι Α αποδειχθεί αντιφατικό ως προς το Α, τότε το όχι Α είναι κατά λογική αναγκαιότητα λάθος και το Α κατά λογική αναγκαιότητα είναι αληθινό, σύμφωνα με τον νόμο της αποκλειόμενης τρίτης εκδοχής. Τέτοια είναι η λογική δομή όλων των επιχειρημάτων του Ζήνωνα, ανεξάρτητα από το περιεχόμενό τους.

Απορίες ενάντια στην ιδέα της πολλαπλότητας. «Αν τα πράγματα είναι πολλά, αυτά πρέπει να είναι και μικρά και μεγάλα: τόσο μικρά, που να μην έχουν κανένα μέγεθος, και τόσο μεγάλα, που να έχουν άπειρο μέγεθος».[1] Αυτό το συμπέρασμα αποκαλύπτει την αντιφατική φύση της έννοιας της πολλαπλότητας και προφανώς είχε στόχο του την πυθαγόρεια αντίληψη περί των πραγμάτων, ότι δηλαδή αποτελούνται από έναν αριθμό σωματικών στοιχείων (σημείων). Το επιχείρημα του Ζήνωνα διατυπώνεται έτσι περίπου:

α) *Απείρως μεγάλο μέγεθος.* Αν ένα πράγμα έχει μέγεθος και βάθος, κάθε μέρος του θα πρέπει να είναι χωριστό από το άλλο. Προφανώς, τα μέρη του πράγματος αυτού δεν μπορούν να καταλαμβάνουν τον ίδιο χώρο. Τώρα, ένα μέρος από αυτό το πράγμα θα πρέπει να είναι η εξωτερική επιφάνεια που αποτελεί και το όριό του και βρίσκεται πέρα

1 [VS 29 B1: ...ει μη έχοι μέγεθος το ον, ουδ' αν είη ... ει πολλά εστιν, ανάγκη αυτά μικρά τε είναι και μεγάλα· μικρά μεν ώστε μη έχειν μέγεθος, μεγάλα δε ώστε άπειρα είναι].

από το εσωτερικό μέρος. Αν αυτό είναι απλά μια γεωμετρική επιφάνεια (δηλαδή χωρίς καθόλου βάθος), τότε δεν είναι καθόλου μέρος του στερεού σώματος, στην πραγματικότητα είναι ένα τίποτα, και το αντικείμενο δεν έχει διαχωριστική επιφάνεια· αλλά, αν έχει βάθος (δηλαδή αν είναι ένα στερεό σώμα το ίδιο), τότε και αυτό θα πρέπει να έχει ένα εξωτερικό μέρος, δηλαδή επιφάνεια, και ένα εσωτερικό μέρος, και ούτω καθεξής επ' άπειρον.

β) *Απείρως μικρό.* Η μόνη εναλλακτική εκδοχή είναι ότι τα μέρη ενός σώματος δεν έχουν κανένα μέγεθος· αλλά ένας άπειρος αριθμός μερών χωρίς μέγεθος ποτέ δεν μπορεί να αθροιστεί έτσι, που να αποτελεί ένα μέγεθος.

Εξεταζόμενο από την ποσοτική άποψη, το ίδιο επιχείρημα μπορεί να διατυπωθεί ως εξής:[1] Αν υπάρχει ένα πλήθος, αυτό πρέπει να περιέχει έναν πεπερασμένο αριθμό μελών, επειδή αυτά δεν πρέπει να είναι ούτε περισσότερα ούτε λιγότερα από αυτά που πραγματικά είναι· εξάλλου, το ίδιο αυτό πλήθος πρέπει να περιέχει έναν απεριόριστο αριθμό από συνθετικά μέρη, γιατί, αν αυτά βρίσκονται έστω και σε μικρή απόσταση μεταξύ τους, οσοδήποτε κοντά και αν βρίσκονται, πάντα θα μπορούν να υπάρχουν άλλα ανάμεσά τους και πάλι άλλα ανάμεσα στα πρώτα και ούτω καθεξής επ' άπειρον. Με άλλα λόγια, η πολλαπλότητα πρέπει να περιέχει δύο δυνατότητες: και έναν πεπερασμένο αριθμό μελών και έναν απεριόριστο αριθμό συνθετικών στοιχείων· αυτό όμως είναι παράλογο.

Απορίες ενάντια στην ύπαρξη του χώρου και στη δυνατότητα των αντιλήψεων διαμέσου των αισθήσεων. Για να αμφισβητήσει την έννοια του διαστήματος, ο Ζήνων διατυπώνει το ακόλουθο επιχείρημα: αν ένα πράγμα καταλαμβάνει χώρο, αυτός ο χώρος πρέπει να περιέχεται μέσα σ' έναν άλλο χώρο, και με τον ίδιο τρόπο προχωρεί η σκέψη επ' άπειρον. Όμως, ένα άπειρο πλήθος διαστημάτων είναι παράλογο, άρα δεν υφίσταται χώρος καθόλου.

1. [VS 29 B3: ει πολλά εστιν, ανάγκη τοσαύτα είναι όσα εστί και ούτε πλείονα αυτών ούτε ελάττονα· ει δε τοσαύτα εστίν όσα εστί, *πεπερασμένα* αν είη.
Ει πολλά εστιν, άπειρα τα όντα εστίν· αεί γαρ έτερα μεταξύ των όντων εστί, και πάλιν εκείνων έτερα μεταξύ. Και ούτως *άπειρα* τα όντα εστί].

Για να διατυπώσει τη δυσπιστία του στην έννοια της αίσθησης ως πηγής γνώσης, ο Ζήνων χρησιμοποιεί ένα κάπως διαφορετικό επιχείρημα που βασίζεται στη σχέση του μέρους προς το όλο και είναι γνωστό ως «κόκκος κεχριού». Ο Ζήνων ρωτάει τον αντίπαλο του αν ένας απλός κόκκος προκαλεί κάποιο κρότο πέφτοντας. Αν ο αντίπαλος απαντήσει καταφατικά, ο Ζήνων τον ρωτάει κατά πόσο ο μισός σπόρος κάνει επίσης ανάλογο θόρυβο, και ούτω καθεξής. Σε περίπτωση αρνητικής απάντησης συμπεραίνει ότι δεν μπορεί να υπάρχει θόρυβος, εφόσον ένα σύνολο από μηδενικά εξακολουθεί να είναι μηδέν. Με αυτόν τον τρόπο υποστηρίζει την άποψη του Παρμενίδη, ότι οι αισθήσεις δεν προσφέρουν αξιοπιστία.[1]

Οι απορίες ενάντια στην πολλαπλότητα των πραγμάτων πιστοποίησαν μια κρίση στην αρχαία θεωρητική γνώση, την πρώτη κρίση αυτού του είδους. Οι συνέπειες που είχε η κρίση αυτή στα μαθηματικά, είχαν ως αποτέλεσμα την αναζήτηση ενός ουσιαστικού συστήματος γενικών αξιωμάτων, το οποίο πραγματικά δημιούργησε αργότερα ο Ευκλείδης.[2] Στη φιλοσοφία το πρόβλημα του όντος, που αποδείχθηκε ότι ήταν γεμάτο από παραδοξολογίες, λύθηκε με την απάντηση που έδωσε η ατομική θεωρία.

Απορίες ενάντια στην ιδέα της κίνησης. Το γενικό επιχείρημα του Ζήνωνα είναι πολύ απλό: αν ένα πράγμα κινείται, θα πρέπει να κινείται είτε στη θέση όπου είναι είτε στη θέση όπου δεν είναι. Η δεύτερη εκδοχή είναι αδύνατη (ένα πράγμα δεν μπορεί να κινείται ή να ενεργεί εκεί που δεν υπάρχει) και όπου ένα αντικείμενο υπάρχει, πρέπει να βρίσκεται σε ηρεμία. Επομένως, «αυτό που κινείται, δεν κινείται ούτε στη θέση που βρίσκεται ούτε στη θέση που δε βρίσκεται».[3] Η δεύτερη

1. [Όμως ο Αριστοτέλης (*Φυσικά*, 250a 19) παρατηρεί: «... ο Ζήνωνος λόγος ουκ αληθής, ως ψοφεί της κέγχρου οτιούν μέρος· ουδέν γαρ κωλύει μη κινείν τον αέρα εν μηδενί χρόνω τούτον ον εκίνησε πεσών ο όλος μέδιμνος...].

2 [Η Ευκλείδεια γεωμετρία είναι το πρώτο στην επιστήμη αξιωματικό σύστημα. Αρχίζει από μια σειρά προτάσεις που τις αποδέχεται ως προφανείς ή ο νους αξιώνει την αποδοχή τους (π.χ. από σημείο Γ εκτός ευθείας κείμενο, μία μόνη κάθετος άγεται προς την ευθεία ΑΒ) και προχωρεί συλλογιστικά, με λογική αναγκαιότητα, στην οικοδόμηση όλου του συστήματος, όπου κάθε επόμενη πρόταση είναι λογική συνέπεια προηγουμένων προτάσεων].

3. [VS 29 B4: το κινούμενον ουτ' εν ω εστί τόπω κινείται ούτε εν ω μη εστί].

παραδοξολογία του Ζήνωνα, γνωστή ως «διχοτομία», λέει ότι ένα αντικείμενο που κινείται από κάποιο σημείο σε άλλο, δεν πρόκειται να φθάσει ποτέ στον προορισμό του, γιατί πρέπει πρώτα να διανύσει το μισό της απόστασης· αλλά για να το περάσει αυτό, πρέπει πρώτα να περάσει το μισό της μισής απόστασης και, πριν το πραγματοποιήσει αυτό, θα πρέπει να περάσει το μισό της μισής της μισής απόστασης και ούτω καθεξής, επ' άπειρον. Αυτό σημαίνει ότι κίνηση δεν μπορεί ούτε να τελειώσει ούτε να αρχίσει. Σύμφωνα με την τρίτη απορία που είναι γνωστή ως «ο Αχιλλέας και η χελώνα», ο γοργοπόδαρος Αχιλλέας δεν πρόκειται ποτέ να προσπεράσει τη χελώνα, γιατί, ενώ προσπαθεί να φθάσει στο σημείο όπου βρίσκεται σε κάθε χρονική στιγμή η χελώνα, αυτή θα έχει κάνει κάποια κίνηση πιο πέρα. Και καθώς ο Αχιλλέας πρέπει πρώτα να φθάσει τη θέση που προηγούμενα είχε η χελώνα, δε θα μπορέσει ποτέ να την φθάσει και να την προσπεράσει.[1] Στην τέταρτη απορία που είναι γνωστή με τον τίτλο «οϊστός φερομένη», ο Ζήνων ισχυρίζεται ότι ένα βέλος που φαίνεται να διαγράφει μια τροχιά, στην πραγματικότητα είναι ακίνητο, γιατί σε κάθε συγκεκριμένη στιγμή της τροχιάς θα πρέπει να καταλαμβάνει ένα χώρο ίσο με τον εαυτόν του· άρα δεν μπορεί να κινείται ούτε στη θέση που βρίσκεται ούτε στη θέση που δε βρίσκεται. Η πέμπτη απορία που είναι γνωστή με τον τίτλο «στάδιο», είναι η ακόλουθη: Στο στάδιο υπάρχουν τρεις σειρές, που η καθεμιά περιλαμβάνει ίδιο αριθμό αντικειμένων ίσου μεγέθους, τα οποία αρχικά είναι τακτοποιημένα ως εξής:

(α) Α Α Α Α
Β Β Β Β →
Γ Γ Γ Γ

Η σειρά Α είναι σταθερή, οι σειρές Β και Γ αρχίζουν να κινούνται

1. [Το παράδοξο είναι τυπικό· στην πράξη, το γοργοκίνητο σώμα του δρομέα, με μια δρασκελιά, κάποια στιγμή θα υπερκαλύψει τα κλάσματα απόστασης από τη βραδυκίνητη χελώνα και θα την προσπεράσει].

σε αντίθετες κατευθύνσεις, με ίδια ταχύτητα, ωσότου οι τρεις σειρές βρεθούν η μια απέναντι στην άλλη.[1]

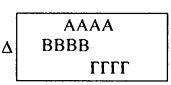
(β) Α Α Α Α
Β Β Β Β
Γ Γ Γ Γ

Η σειρά Β έχει προχωρήσει το μισό διάστημα της σειράς Α, ενώ η σειρά Γ έχει υποχωρήσει σε διάστημα παράλληλο προς τη σειρά Β. Τώρα, οι σειρές κινούμενες με την ίδια ταχύτητα θα πρέπει να χρειαστούν τον ίδιο χρόνο, για να πραγματοποιήσουν το ίδιο διάστημα. Και οι τρεις σειρές είναι ίσες, αλλά η σειρά Γ χρειάζεται τόσο χρόνο να περάσει τη σειρά Β, όσο χρόνο χρειάζεται η σειρά Β να περάσει μόνο το μισό της σειράς Α. Από εδώ προκύπτει ότι το μισό ενός ορισμένου χρόνου είναι ίσο με το όλο του χρόνου αυτού, πράγμα που είναι παράλογο. Αυτό, σύμφωνα με τον Ζήνωνα, δείχνει πάλι ότι η κίνηση δεν είναι πραγματικό φαινόμενο.[2]

Αναλύοντας αυτά τα παράδοξα, ένας σύγχρονος μελετητής δε θα έχει δυσκολία να τα επιλύσει. Γιατί πραγματικά οι «απορίες» ενάντια στην έννοια της πολλαπλότητας βασίζονται πάνω στο εσφαλμένο αξίωμα των αρχαίων ότι ένα σύνολο από άπειρο αριθμό μεγεθών είναι κατά λογική αναγκαιότητα και αυτό άπειρο. Είναι όμως πολύ γνωστό σ' εμάς ότι υπάρχουν άπειρες συγκλίνουσες σειρές. Μπορούμε με ακρίβεια να υπολογίσουμε πότε και σε ποιο σημείο του δρόμου ο Αχιλλέας θα προλάβει και θα προσπεράσει τη χελώνα. Αρκεί να θυμηθούμε τη στοιχειώδη ψυχολογική έννοια για το «κατώφλι της αντίληψης» και

1. [Το «στάδιον» του Ζήνωνα αναλύεται από τον Αριστοτέλη (*Φυσικά*, 239b 33) και σχολιάστηκε αργότερα από τον Σιμπλίκιο (Ph. 1016, 14ff). Σχετικά αποσπάσματα περιλαμβάνονται στο VS 29A28, όπου και το σχεδίασμα με τους κινούμενους όγκους].

2. [VS 29 A28:



Α όγκοι εστώτες
Β όγκοι κινούμενοι από του Δ επί το Ε
Γ όγκοι κινούμενοι από του Ε επί το Δ
Δ αρχή του σταδίου Ε τέλος του σταδίου].

θα πάψουμε να αμφιβάλλουμε για τον κόκκο του κεχριού. Και πάλι, ο δημιουργός αυτής της παραδοξολογίας του «σταδίου» φαίνεται πολύ απλοϊκός υπό το φως του κανόνα της σύνθεσης των ταχυτήτων... Εντούτοις, τα επιχειρήματα του Ζήνωνα εξακολουθούν να επηρεάζουν τα πνεύματα των φιλοσόφων, των ασχολουμένων με την επιστήμη της λογικής και των μαθηματικών, ακόμη και στις μέρες μας. Η ιστορική σημασία τους βρίσκεται στο ότι αποκαλύπτουν τις δυσκολίες σχηματισμού επιστημονικών εννοιών για τον χώρο, για τον χρόνο και για την κίνηση, δυσκολίες που είναι ριζωμένες στη διαλεκτική σκέψη και έχουν θέσει το πρόβλημα της αντικειμενικής αντιφατικότητας με λογικές μορφές.

Γι' αυτήν την αντιφατικότητα ενδιαφέρθηκε ο Ζήνων· εκείνος ξεκινάει από την παραδοχή πως ό,τι είναι αντιφατικό δεν μπορεί να είναι αντικείμενο σκέψης και, κατά συνέπεια, δεν μπορεί να υπάρχει. Το συμπέρασμα είναι ότι το ον μπορεί να κατανοηθεί μόνο ως μια ακίνητη και αμετάβλητη πραγματικότητα. Το άτοπο των συμπερασμάτων του Ζήνωνα είναι φανερό. Πρώτα, γιατί δεν είδε ότι η έννοια του ενός αμετάβλητου όντος συνεπάγεται όχι λιγότερο αντιφατικές συνέπειες, όπως αποδείχθηκε κιόλας από τον Πλάτωνα μερικές γενιές αργότερα. Δεύτερο, γιατί ο Ζήνων δεν είχε συνειδητοποιήσει το γεγονός πως η ίδια η σκέψη υπόκειται σε αλλαγή και γένεση και πως, κατά συνέπεια, ό,τι δεν μπορούμε να εκφράσουμε με έννοιες του σήμερα δε θα ήταν κατ' ανάγκη πρόβλημα για τη λογική του αύριο. Και τρίτο, ήταν ακόμη σε αδυναμία να αποδεχθεί την ιδέα αντικειμενικής αντιφατικότητας μέσα στην πραγματικότητα· η αντιφατικότητα για κείνον ήταν ασυμβίβαστη με την έννοια του όντος. Εντούτοις, τα επιχειρήματα του Ζήνωνα έδωσαν έμφαση, έστω και με αρνητική μορφή, στη διαλεκτική φύση της κίνησης. Το πραγματικό πρόβλημα που τέθηκε για την επιστημονική σκέψη, δεν ήταν κατά πόσο υπάρχει κίνηση αλλά πώς μπορεί να εκφράσει κανείς την κίνηση με τη λογική των εννοιών.[1]

1. Το πρόβλημα της διαλεκτικής της κίνησης έδωσε αφορμή σε μια τεράστια σχετική φιλολογία. Η κλασική λύση του προβλήματος στη μαρξιστική φιλοσοφία διατυπώθηκε από τον Ένγκελς: «Η κίνηση καθαυτή είναι μια αντίφαση: ακόμη και απλή μηχανική κίνηση, μετακίνηση από μια θέση σε άλλη, μπορεί να προέλθει μό-

3. Ο Μέλισσος. Ο Μέλισσος από τη Σάμο, γιος του Ιθαιγένη, είναι γνωστό ότι εκλέχθηκε ναύαρχος των Σαμίων κατά τη διάρκεια του πολέμου με τους Αθηναίους και νίκησε τον αθηναϊκό στόλο το 441 π.Χ.. Αργότερα, όμως, ο Περικλής κέρδισε μια νίκη επί των Σαμίων και κατέλαβε την πόλη τους, ύστερα από εννιάμηνη πολιορκία. Ισοπέδωσε τα τείχη της πόλης, κατέλαβε τα πλοία και επέβαλε βαρύ φόρο στους κατοίκους. Οι αρχαίες πηγές δε μας δίνουν άλλες πληροφορίες για την παραπέρα μοίρα του Μέλισσου.

Ως φιλόσοφος ο Μέλισσος παρέμεινε σταθερά αφοσιωμένος στην ελεατική παράδοση και θεωρήθηκε οπαδός του Παρμενίδη. Κατέχουμε δέκα αποσπάσματα από το βιβλίο του *Περί φύσεως ή περί του όντος*· δύο από αυτά είναι αρκετά εκτεταμένα. Με όσα αναφέραμε πιο πάνω για τα εκτεταμένα σχόλια των δοξογράφων και την έκθεση της διδασκαλίας του Μέλισσου στο δοκίμιο *Περί Μελίσσου, Ξενοφάνους και Γοργίου*, μπορούμε να σχηματίσουμε μια αρκετά ακριβή εικόνα των θέσεών του. Ο Μέλισσος επεξεργάσθηκε τα επιχειρήματα του Παρμενίδη και του Ζήνωνα υπό το φως των προβλημάτων της αρχαίας φυσιολογίας και της διδασκαλίας του συγχρόνου του Εμπεδοκλή και, ίσως, και του Λεύκιππου. Ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα των επιχειρημάτων του βρίσκεται στο ότι εφάρμοσε την παρμενίδεια θέση «ό,τι υπάρχει, υπάρχει», όχι μόνο για το ον ως όλο, αλλά επίσης για τα επιμέρους πράγματα. Αρνούμενος την πολλαπλότητα και όλες τις ιδιότητες των αντικειμένων που γίνονται αντιληπτές με τις αισθήσεις, ο Μέλισσος υποστηρίζει ότι, αν οι ιδιότητες αυτές υπήρχαν, τότε καθεμιά από αυτές θα ήταν έτσι, όπως εμφανίζεται σε μας από την πρώτη στιγμή, και δε θα γινόταν διαφορετική· κάθε ιδιότητα πρέπει πάντα να είναι η ίδια. Όμως, «εμάς μας φαίνεται ότι το θερμό γίνεται ψυχρό και

νο από ένα σώμα που σε μια και μόνη στιγμή είναι σε μια και μόνη θέση και μόνο σ' αυτήν, και ταυτόχρονα όχι σ' αυτήν» (Frederick Engels, *Anti-Dühring*, σ. 148). Αυτό το παράθεμα οδηγεί στη διατύπωση ότι η κίνηση δεν μπορεί να εκφραστεί μη-αντιφατικά, με στατικές έννοιες που περιγράφουν το κινούμενο σώμα ως αυτό που καταλαμβάνει μια σειρά από θέσεις στον χώρο και τον χρόνο. Βλέπε επίσης A. S. Bogomolov. «Dialectical Contradiction and Its Solution», στο: *Philosophy in the USSR. Problems of Dialectical Materialism*, Progress Publishers, Moscow 1977.

το ψυχρό γίνεται θερμό, το σκληρό γίνεται μαλακό και το μαλακό γίνεται σκληρό, ότι τα έμβια όντα πεθαίνουν ή έρχονται στη ζωή από κάτι που δεν έχει ζωή, και γενικά ότι όλα τα πράγματα αλλάζουν, και πως ό,τι ήταν και ό,τι είναι τώρα, δεν είναι καθόλου τα ίδια πράγματα· αντίθετα, το σίδερο που είναι σκληρό, φθείρεται από την επαφή με το δάκτυλο, και το χρυσάφι και η πέτρα και οτιδήποτε φαίνεται να είναι εντελώς σκληρό και αυτά φθείρονται· και παρατηρούμε ακόμη ότι από το νερό γεννιούνται η γη και η πέτρα. Το συμπέρασμα είναι ότι εμείς ούτε βλέπουμε ούτε γνωρίζουμε τα υπάρχοντα πράγματα».[1]

Η επέκταση του νόμου της ταυτότητας πέρα από τη σφαίρα των αφηρημένων όντων και η εφαρμογή της στα επιμέρους πράγματα μας αποκαλύπτει αμέσως πόσο σφαλερός είναι ο συλλογισμός, κατά τον οποίο τις αισθητές ιδιότητες των αντικειμένων τις παράγουμε από τις αφηρημένες έννοιες, δηλαδή από τις εικόνες που έχουμε γι' αυτά στη σκέψη. Πραγματικά, εφόσον εννοούμε το θεωρητικό «είναι» των όντων ως κάτι που βρίσκεται πέρα από τα «φαινόμενα», μπορούμε επίσης να υποστηρίξουμε μια θεωρία για τη βασική διαφορά του από την εμφάνισή του και να θεωρούμε ότι το είναι μπορεί να διακριθεί μόνο και να γίνει αντιληπτό διά του λόγου, εξαιτίας της συγγένειας που υπάρχει ανάμεσά τους. Μόλις όμως στραφούμε προς τα πραγματικά αντικείμενα και τα χαρακτηρίσουμε ως ουσιαστικά αμετάβλητα, προκαλούμε τον κοινό νου και ολοκάθαρα αποκαλύπτουμε τη μη πρακτικότητα της «φυσικής» ερμηνείας του όντος, ότι δηλαδή είναι ακίνητο και αμετάβλητο.

Παρόλη την προσήλωσή του προς την ελεατική παράδοση, ο Μέλισσος δεν ακολουθεί τυφλά όλες τις επιμέρους διδαχές της, αλλά πραγματοποιεί έναν αριθμό σημαντικών βελτιώσεων πάνω στη βασική αντίληψη για το ον. Πρώτο, αυτός ορίζει το ον ως άπειρο, τόσο στον χώρο όσο και στον χρόνο, επειδή είναι αιώνιο και αμετάβλητο και, κατά συνέπεια, δεν μπορεί να έχει αρχή ή τέλος. Δεύτερο, θεωρεί το ον και τα μέρη του (τα επιμέρους δηλαδή αντικείμενα) ακίνητα στον χώ-

1 [VS 30 B8(3): Δοκεί δε ημίν το τε θερμόν ψυχρόν γίνεσθαι και το ψυχρόν θερμόν και το σκληρόν μαλθακόν ώστε συμβαίνει μήτε οράν μήτε τα όντα γινώσκειν].

ρο, επειδή δεν υπάρχει κενό («γιατί το κενό είναι τίποτα, και αυτό που είναι τίποτα δεν μπορεί να υπάρχει»)[1] και αυτά τα επιμέρους σώματα δεν έχουν κανένα χώρο για να κινηθούν. Αυτό το επιχείρημα προφανώς στρεφόταν ενάντια στην ατομική διδασκαλία που βασιζόταν στην παραδοχή του κενού.[2] Έτσι, ο Μέλισσος συνδέει την πραγματικότητα με τον χώρο και με αυτό το επιχείρημά του δίνει έμφαση στον υλικό χαρακτήρα της πραγματικότητας. Τρίτο, ο Μέλισσος αρνείται ότι το ον έχει ανθρωπομορφικά χαρακτηριστικά και βεβαιώνει ότι αυτό δεν αισθάνεται ούτε πόνο ούτε θλίψη και (αντίθετα προς την άποψη του Ξενοφάνη) ούτε βλέπει ούτε ακούει ούτε σκέπτεται. Ο όρος θεός, χρησιμοποιούμενος από τον Μέλισσο ως συνώνυμο της πραγματικότητας, δεν έχει τίποτε κοινό με την παραδοσιακή ιδέα της θεότητας στην ελληνική μυθολογία. Είναι στην πραγματικότητα ο θεός της φιλοσοφίας, η καθολική έννοια του κόσμου. Συνολικά, τέλος, ο Μέλισσος υποστηρίζει και επεξεργάζεται την αρχή του Παρμενίδη ex nihilo nihil fit (από το τίποτα δε γεννιέται τίποτα), αρχή που αποτέλεσε μια εξαιρετικά σημαντική παραδοχή στην ελληνική φιλοσοφία.

Η γενική κατεύθυνση του στοχασμού του Μέλισσου, περιορισμένη μέσα στα πλαίσια του Ελεατισμού, υποβάλλει μια προφανή απόκλιση προς τον φιλοσοφικό υλισμό. Τα εκτεταμένα αποσπάσματα που σώζονται από το βιβλίο του, δε μας προσφέρουν καμιά μαρτυρία για την προσήλωσή του στην ιδέα της ταυτότητας της σκέψης και του όντος. Η εκ μέρους του αναγνώριση μιας άπειρης πραγματικότητας έδωσε στον Αριστοτέλη την αφορμή να υποστηρίζει ότι ο Μέλισσος, σε αντίθεση προς τον Παρμενίδη, μιλούσε για μια πραγματικότητα σε «σχέση με την ύλη»,[3] αλλά όχι σε σχέση με την έννοια. Αυτή η άποψη βέβαια ήταν αποδεκτή και από τον Γαληνό.[4]

1. [VS 30 B7 (7): Ουδέ κενεόν εστίν ουδέν· το γαρ κενεόν ουδέν εστιν· ουκ αν ουν είη το γε μηδέν· ουδέ κινείται· υποχωρήσαι γαρ ουκ έχει ουδαμή...].
2. [Βλέπε παρακάτω: *Λεύκιππος* και *Δημόκριτος*].
3. [Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, 986b 19-20: Παρμενίδης μεν γαρ έοικε του κατά τον λόγον ενός άπτεσθαι, Μέλισσος δε του κατά την ύλην...].
4. [VS 30 A6: Έοικε δε ο ανήρ ούτος εννοήσαι μεν είναι τινα ουσίαν κοινήν... αγένητόν τε και άφθαρτον, ἣν οι μετ' αυτόν *ύλην εκάλεσαν ... ταύτην δ' ουν αυτήν την ουσίαν ονομάζει το εν και το παν*].

Είναι ενδιαφέρον ότι ο Μέλισσος, καθώς επικρίνει την ιδέα της πολλότητας των όντων, ανοίγει τον δρόμο προς την ατομική θεωρία: «Αν τα πράγματα ήταν πολλά, θα έπρεπε να είναι όμοια με το ένα».[1] Όμως αυτή ακριβώς η θέση είναι που βεβαίωναν οι ατομικοί: ο κόσμος αποτελείται από ένα πλήθος άτομα, που το καθένα έχει τις ιδιότητες του ελεατικού όντος – είναι ένα, αδιαίρετο, αγέννητο και άφθαρτο.

Για να συνοψίσουμε, οι Ελεάτες έκαναν ένα σημαντικό βήμα προς τη φιλοσοφική γνώση του κόσμου, συγκεντρώνοντας την προσοχή τους στη λειτουργία του λόγου και της σκέψης. Εκείνοι άνοιξαν καινούργιους ορίζοντες στη φιλοσοφία και την έστρεψαν από τις κοσμολογικές θεωρήσεις προς μια έρευνα της λογικής της ανθρώπινης σκέψης. Οι Ελεάτες προώθησαν το πρόβλημα της διάκρισης, ακόμη και της αντίθεσης, ανάμεσα στο ον και το φαινόμενο, στην ουσία και την εμφάνιση της ουσίας, στην αλήθεια και την αυθαίρετη γνώμη των θνητών. Ο Παρμενίδης και οι οπαδοί του τον 5ο αιώνα π.Χ. έκαναν μεγάλη πρόοδο πάνω στην ιωνική αντίληψη για τα «υπαρκτά πράγματα» και ανέβηκαν σε πολύ υψηλότερο επίπεδο φιλοσοφικής γενίκευσης, όμως δεν ήταν ακόμη σε θέση να αναπτύξουν μια αφηρημένη αντίληψη για το ον, με την πλατωνική σημασία του όρου.

Ο Ελεατισμός ήταν μια πολύ σημαντική φάση για τον αυτοκαθορισμό της φιλοσοφίας και είχε βαθιές και εξαιρετικά αντιφατικές συνέπειες. Πρώτο, διέρρηξε την αρχική ενότητα της ελληνικής σκέψης, της απλοϊκής σκέψης με την αρχαία απλότητά της, που βέβαια αντιπροσώπευε την εύκολη οδό προς τη φιλοσοφική εξέλιξη. Δεύτερο, έθεσε τέρμα στην ενότητα της αρχαίας κοσμοθεώρησης, που ήταν και αυτή το ίδιο απλοϊκή, καθώς βασιζόταν στην απλή παρατήρηση της πραγματικότητας. Στρέφοντας οι Ελεάτες την προσοχή τους προς το ον, τη φύση του όντος ως ενότητα μέσα στη διαφορότητα, έκαναν το ένα να αντιδιαστέλλεται προς τα πολλά, την ενότητα να αντιδιαστέλλεται προς την πολλαπλότητα: η «φύση» διαχωρίσθηκε από τη «μετά-φύση». Τρίτο, η ζωντανή και μεταβαλλόμενη διαλεκτική πραγματικότητα έδω-

1. [VS 30 B8 (6): ... ει πολλά είη, τοιαύτα χρη είναι, οίον περ το εν].

σε τη θέση της στο ακίνητο και αμετάβλητο μεταφυσικό ον, το υπερφυσικό και αντιδιαλεκτικό· η ενορατική αντίληψη των πραγμάτων, που είναι ισχυρή, παραστατική και αμφιλεγόμενη, εκτοπίστηκε από τη συλλογιστική διαδικασία που δεν έχει λογικά ερείσματα και δεν επιδέχεται αμφισβήτηση.

Αυτή η τελευταία εξέλιξη είχε εξαιρετική σημασία για την πρόοδο της φιλοσοφίας. Οι Ελεάτες αποκάλυψαν έναν καινούργιο κόσμο, τον κόσμο των εννοιών και των ιδεών, και τον άφησαν ανοικτό για εξερεύνηση. Τα παράδοξα της αρχαίας σκέψης, που αποκαλύφθηκαν από αυτούς, οδήγησαν τους φιλοσόφους να συγκεντρώσουν την προσοχή τους στην πηγή των παραδόξων, στα μαθηματικά, στη λογική, στην επιστημολογία, και να προσέξουν πιο πολύ και από πιο κοντά τη θέση του ανθρώπου στον κόσμο και την κοινωνία και τη στάση του απέναντι στη θεότητα. Αντιφάσεις στη σκέψη δεν μπορούσαν να είναι ανεκτές και η αρνητική διαλεκτική των Ελεατών ήταν λογικά αναγκαίο να οδηγήσει σε μια θετική διαλεκτική με τη μορφή της λογικής και της επιστημολογίας της ελληνικής κλασικής φιλοσοφίας.[1] Η επίδραση της Ελεατικής σχολής όμως δεν περιορίστηκε στο πεδίο της λογικής· οι διδασκαλίες των Ελεατών οδήγησαν, από τη μια μεριά, σε αναβίωση της «φυσιολογίας» ή της φυσικής επιστήμης και, από την άλλη μεριά, στο πρόβλημα του ανθρώπου και της κοινωνίας.

1. [Η *Λογική* και η *Επιστημολογία* ως ειδική σπουδή των τρόπων σκέψης και της ευστάθειας της γνώσης (επιστήμης) αρχίζουν να μορφοποιούνται με τις εννοιολογικές αναζητήσεις που δρομολογήθηκαν από τους Σοφιστές και τον Σωκράτη, μελετήθηκαν παράλληλα από τον Δημόκριτο, κορυφώθηκαν από τον Πλάτωνα και συστηματοποιήθηκαν από τον Αριστοτέλη, (λεπτομέρειες στα οικεία κεφάλαια). Είναι σκόπιμο να θυμίσουμε ότι ο όρος *επιστήμη* αρχικά σήμαινε *γνώση* τεκμηριωμένη, λογικά θεμελιωμένη (λόγου χάρη, ο Πλάτων ορίζει: «έστιν ουν επιστήμη δόξα αληθής μετά λόγου», *Θεαίτητος*, 202c). Έτσι, ο όρος *επιστημολογία* εξελίχθηκε, ώστε να σημαίνει για μας θεωρία της γνώσης γενικά και θεωρία της συστηματοποιημένης σε χωριστούς κλάδους γνώσης *(των επιστημών)* ειδικά. Συχνά χρησιμοποιείται ο όρος *Γνωσιολογία* για την πρώτη περίπτωση, *Επιστημολογία* για τη δεύτερη].

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4ο

ΟΙ ΦΥΣΙΟΛΟΓΟΙ ΤΟΥ 5ου ΑΙΩΝΑ

Η ελεατική αντίληψη για το ον βασιζόταν σε μια υποθετική πρόταση: αν το ον είναι ένα, τότε καμιά κίνηση δεν είναι δυνατή. Αλλά δε συνέβη καμιά φορά με τους Ελεάτες φιλοσόφους να θέσουν την ίδια την προκείμενη αυτή κρίση υπό αμφισβήτηση· αυτό ακριβώς είναι που συνέβη με τους φυσιολόγους του 5ου αιώνα π.Χ., με τον Εμπεδοκλή, τον Αναξαγόρα και τον Αρχέλαο. Παίρνοντας την κίνηση ως γεγονός αυταπόδεικτο και ακολουθώντας την ελεατική λογική που τη θεωρούσαν τυπικά αλάθητη, αυτοί οι στοχαστές απέρριψαν την ενότητα του κόσμου, έτσι που την είχαν διατυπώσει ο Παρμενίδης, ο Μέλισσος, οι Μιλήσιοι και ο Ηράκλειτος, και έφθασαν σε μια αντίληψη πολλαπλότητας των πρωταρχικών ουσιών ή των στοιχείων.

Οι «πλουραλιστές» αυτοί, όπως αποκλήθηκαν από τους σημερινούς ιστορικούς της αρχαίας φιλοσοφίας, δέχονταν ότι η πραγματικότητα είναι πολλά όντα και όχι ένα. Απηχώντας τους Ελεάτες, πρέσβευαν την αιώνια διατήρηση του κόσμου και συμφωνούσαν ότι τίποτε δεν μπορούσε να προέλθει από το τίποτε, αλλά είχαν συνείδηση της καθολικής μεταβλητότητας και κίνησης των όντων. Για να συμβιβάσουν τους δύο παράγοντες, αυτοί απέδιδαν μονιμότητα στα ίδια τα στοιχεία και μεταβολή στις ποικίλες σχέσεις τους. Το μεγάλο τους πρόβλημα ήταν να επιχειρηματολογήσουν υπέρ της κίνησης και να δείξουν πώς είναι δυνατή η γένεση και η μεταβολή των όντων. Δεν μπορούσαν πια

να περιορισθούν σ' ένα απλό αξίωμα σχετικό με την κίνηση, ήταν ανάγκη να εξηγήσουν τη φύση της κίνησης, να αποκαλύψουν τις πηγές της και να δείξουν τις αναγκαίες συνθήκες της.

10. Ο κοσμικός κύκλος του Εμπεδοκλή

Ο Εμπεδοκλής (490-430 π.Χ. περίπου), από τον Ακράγαντα της Σικελίας, προερχόταν από οικογένεια πλούσια και κοινωνικά καταξιωμένη. Ο πατέρας του Μέτων ήταν σεβαστός ως προασπιστής του δημοκρατικού πολιτεύματος και ο παππούς του ήταν γνωστός, επειδή είχε κερδίσει σε ιπποδρομίες κατά την 71η Ολυμπιάδα. Η παράδοση παρουσιάζει τον Εμπεδοκλή ταυτόχρονα ως ποιητή και ως φιλόσοφο, δημοκρατικό μεταρρυθμιστή και μυστικιστή, γιατρό και θαυματοποιό. Λέγεται ότι είχε αποκαλύψει μια ολιγαρχική συνωμοσία που απόβλεπε στο να αποκαταστήσει την τυραννίδα στον Ακράγαντα και είχε πείσει τους συμπατριώτες του να εγκαταλείψουν τις κομματικές διαμάχες και να προωθήσουν την ιδέα της πολιτικής ισότητας· λέγεται ακόμη ότι ο ίδιος αρνήθηκε την προσφορά βασιλικού αξιώματος.

Οι ιστορίες οι σχετικές με τον Εμπεδοκλή είναι παραστατικές σε σχέση με τη φήμη του ως θαυματοποιού. Μια από τις ιστορίες αυτές λέει για μια επιδημία που είχε πέσει στην πόλη των Σελινουντίων και που προκλήθηκε από μόλυνση του γειτονικού ποταμού. Η επιδημία αντιμετωπίσθηκε με επιτυχία από τον Εμπεδοκλή που κατάφερε να εκτρέψει δύο γειτονικούς χειμάρρους προς τον μολυσμένο ποταμό και έτσι να καθαρίσει τα νερά του. Σύμφωνα με άλλη ιστορία, κατάφερε να διατηρήσει ζωντανή για τριάντα μέρες μια γυναίκα χωρίς αναπνοή και σφυγμό και να την επαναφέρει στην κανονική ζωή. Δεν έφθασαν βέβαια ως εμάς πληροφορίες για την τεχνική που χρησιμοποίησε για να ξαναδώσει ζωή, αλλά οι αφηγήσεις για τα κατορθώματά του συνετέλεσαν, ώστε να θεωρείται από δεισιδαίμονες συγχρόνους του ως άνθρωπος που κατέχει σχεδόν υπερφυσικές δυνάμεις. Και ο θάνατός του ακόμη βυθίζεται μέσα σε μυστήριο. Σύμφωνα με έναν από τους μύθους, πήδησε μέσα στην Αίτνα κατά τη διάρκεια εορταστικών εκδηλώ-

σεων που γίνονταν για τη νίκη του ενάντια στην ασθένεια, όταν οι Σελινούντιοι, ευγνώμονες προς αυτόν, του απέδιδαν θεϊκές τιμές, γιατί ήθελε να πιστέψουν ότι ανέβηκε στον ουρανό και να τον λατρεύουν πάντα ως θεό. Σύμφωνα με μια άλλη αφήγηση, ο Εμπεδοκλής έκανε αυτή την ενέργεια ύστερα από την επαναφορά της γυναίκας στη ζωή, αλλά το ηφαίστειο δεν αποδέχθηκε τη θυσία του και έριξε πίσω το σανδάλι του... Αυτή η δεύτερη παραλλαγή έχει μια ισχυρή γεύση κακογλωσσιάς που είναι πιθανό να την κυκλοφόρησαν οι πολιτικοί αντίπαλοι του Εμπεδοκλή, πολύ περισσότερο που άλλες πηγές δίνουν μια αληθοφανή αιτία του θανάτου του: κατά τη μετάβασή του σε κάποια δημόσια γιορτή στη Μεσσήνη έπεσε, έσπασε το πόδι του και η επιπλοκή από αυτόν τον τραυματισμό του υπήρξε μοιραία. Ο τάφος του σώζεται στη Μεγαρίδα.[1]

Η ουσία της διδασκαλίας του Εμπεδοκλή, σύμφωνα με τον Διογένη Λαέρτιο, συνίσταται στα ακόλουθα: «Υπάρχουν τέσσερα στοιχεία: η φωτιά, το νερό, η γη και ο αέρας, και επιπλέον η φιλία που ενώνει αυτά τα στοιχεία, και η αντιδικία που εξαιτίας της αυτά τα στοιχεία διασπώνται.[2] Ο Εμπεδοκλής έγραψε δύο ποιήματα με τους τίτλους *Περί φύσεως* και *Καθαρμοί*. Το πρώτο ήταν σε δύο βιβλία και περιλάμβανε περίπου 2.000 στίχους, και το άλλο, θρησκευτικό στο περιεχόμενό του και στον στόχο του, ήταν ένα βιβλίο. Τα σωζόμενα κομμάτια από τα δύο αυτά ποιήματά του είναι πολύ μικρά, αθροίζονται σε περίπου 340 και 100 στίχους, αντίστοιχα. Μερικές πηγές, επίσης, προσγράφουν στον Εμπεδοκλή ένα ποίημα με τον τίτλο *Ξέρξου διάβασις*, ένα *Προοίμιον εις Απόλλωνα* και μερικά άλλα γραπτά, αλλά αυτά έχουν δευτερεύουσα σημασία από φιλοσοφική άποψη.

Σημείο αφετηρίας για τους συλλογισμούς του Εμπεδοκλή είναι η παραδοχή ότι υπάρχει κίνηση και πολλαπλότητα στον κόσμο, όπως αυτή βεβαιώνεται από τις αισθήσεις και από το λογικό. Ως προς αυτά ο Εμπεδοκλής διαφωνεί με τον Παρμενίδη, που είναι πιθανό να τον είχε

1. [Διογένης Λαέρτιος, VIII 67: Περί δε του θανάτου διάφορός εστιν αυτού λόγος. Ηρακλείδης μεν ... Έρμιππος δέ φησι .. Δίοδωρος δ' ο Εφέσιος ... Ιππόβοτος δε ...].
2 [Διογένης Λαέρτιος, VIII 76: Εδόκει δ' αυτώ τάδε· στοιχεία μεν είναι τέτταρα, πυρ, ύδωρ, γην, αέρα· Φιλίαν θ' η συγκρίνεται και Νείκος ω διακρίνεται].

ακούσει μαζί με τον Ζήνωνα. Όμως αποδέχεται την απόδειξη του Παρμενίδη για τη μη ύπαρξη κενού ή τη μη ύπαρξη μη όντος. Αυτή η θέση αφήνει μόνο μια δυνατότητα στον Εμπεδοκλή για να επιχειρηματολογήσει ότι υπάρχει κίνηση και γένεση και φθορά από τη μια μεριά και πολλαπλότητα στον αισθητό κόσμο από την άλλη: τα μέρη της πραγματικότητας είναι δυνατό να νοηθούν ότι αλλάζουν θέση το ένα σε σχέση με το άλλο, και η πολλαπλότητα των όντων είναι δυνατό να νοηθεί ως ποικιλία συνδυασμών των τεσσάρων στοιχείων που αναμειγνύονται.

Από εδώ βγαίνει το συμπέρασμα ότι η διαφορά ανάμεσα στα πράγματα προκύπτει από τον συσχετισμό των στοιχείων, που μπορεί να εκφρασθεί με όρους μαθηματικής αναλογίας. Όσον αφορά το ένα του Παρμενίδη, παραμένει άθικτο ως μια από τις φάσεις της κοσμικής εξελικτικής διαδικασίας. Αναγγέλλοντας αυτήν την καινούργια τάξη που βασίζεται στα τέσσερα στοιχεία ή «ριζώματα», τη φωτιά, τη γη, τον αέρα και το νερό, ο Εμπεδοκλής δίνει σ' αυτά θεϊκά ονόματα: «λαμπερός Δίας και ζωοδότειρα Ήρα, Αϊδωνεύς και Νήστις, που αφήνει να ρέει από τα δάκρυά της η πηγή της θνητής ζωής».[1] Αυτά τα στοιχεία γεμίζουν το σύμπαν και είναι σε διαρκή κίνηση, καθώς αναμειγνύονται μεταξύ τους και χωρίζονται το ένα από το άλλο· είναι αιώνια και αμετάβλητα. Η γνώση αυτών των θεοτήτων δεν προσφέρεται από την ανθρωπομορφική παράδοση: τα στοιχεία αυτά έχουν προηγηθεί, είναι τα ίδια θεοί των θεών.[2] Με άλλα λόγια, τα θεία ονόματα είναι καθαρά αλληγορικά και δεν επιβεβαιώνουν με κανένα τρόπο τον μυθολογικό στοχασμό.

Είναι σημαντικό το ότι ο Εμπεδοκλής αντιλαμβάνεται τα τέσσερα στοιχεία ως αμετάβλητες οντότητες. Παρά τη βιομορφική υπόσταση που εκφράζεται και με τον ίδιο τον όρο «ριζώματα», που υποδηλώνει γένεση πραγμάτων κατά τον τρόπο των φυτών που φύονται από τις ρίζες τους, εκείνος αντιλαμβάνεται την έννοια της γένεσης «ως κατα-

1. [VS 31 B6: Τέσσαρα γαρ πάντων ριζώματα πρώτον άκουε· Ζευς αργής, Ήρη τε φερέσβιος ηδ' Αϊδωνεύς Νήστις θ', ἣ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον].
2. [VS 31 A40: Την μίξιν μόνον επαινεί· καίτοι τα γε στοιχεία ... φύσει πρότερα του θεού· θεοί δε και ταύτα].

σκευή ενός τοίχου με λίθους και λάσπη».[1] Από εδώ προκύπτει μια άλλη σημαντική συνέπεια: η φύση δεν νοείται πια ως πηγή όλων των όντων. Πράγματι, ο Εμπεδοκλής απορρίπτει την ίδια την ιδέα της γένεσης και της καταστροφής. «Δεν υπάρχει γένεση και καταστροφή ούτε κάποιο τέρμα ως θλιβερός θάνατος, υπάρχει μόνο μείξη και διαχωρισμός των στοιχείων που έχουν αναμιχθεί». «Όταν τα στοιχεία αναμειγνύονται, τότε οι άνθρωποι λένε ότι τα πράγματα δημιουργούνται, και όταν τα στοιχεία αποχωρίζονται, τότε οι άνθρωποι έχουν τη συνήθεια να μιλούν για θλιβερό θάνατο».[2]

Πράγματι, οι διαλογισμοί του Εμπεδοκλή δεν είναι εντελώς απαλλαγμένοι από βιολογικές αναλογίες. Γράφει, λόγου χάρη: «Σε κάποια στιγμή το ένα γεννήθηκε από τα πολλά, και σε κάποια άλλη τα πολλά γεννήθηκαν από το ένα»,[3] «... με αυτόν τον τρόπο έμαθε να γεννιέται ένα από πολλά και το ένα να διαιρείται σε πολλά...».[4] Γενικά όμως η ιδέα της «μείξης» κυριαρχεί στη σκέψη του Εμπεδοκλή και είναι μόνο για λόγους προσαρμογής προς τη γλωσσική παράδοση που ο φιλόσοφος χρησιμοποιεί τις λέξεις «γέννηση» και «θάνατος». Τα πράγματα είναι κατανοητά από τον Εμπεδοκλή ως συνδυασμοί στοιχείων που αναμειγνύονται με ορισμένες αναλογίες· και ο στοχαστής συνεχίζει έτσι, για να ερμηνεύσει ότι η σάρκα και το αίμα περιλαμβάνουν ίδιες ποσότητες από όλα τα στοιχεία, ότι τα οστά είναι φτιαγμένα από δύο μέρη νερού, δύο μέρη γης και τέσσερα μέρη φωτιάς κ.λπ.

Έχοντας απορρίψει την ιωνική αντίληψη του υλοζωισμού ή της καθολικά έμψυχης ύλης και αντιμετωπίζοντας το πρόβλημα της κίνησης, ο Εμπεδοκλής οδηγείται να διατυπώσει ότι, εκτός από τα τέσσερα «στοιχεία» που μνημονεύσαμε, υπάρχουν δύο αντίθετες δυνάμεις, το

1. [VS 31 A43: Ανάγκη ... σύνθεσιν είναι καθάπερ εκ πλίνθων και λίθων τοίχος].
2. [VS 31 B8: Άλλο δε τοι ερέω· φύσις ουδενός εστιν απάντων θνητών, ουδέ τις ουλομένου θανάτοιο τελευτή, αλλά μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων έστι, φύσις δ' επί τοις ονομάζεται ανθρώποισιν].
3. [VS 31 B26: ... εν εκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι ηδέ πάλιν διαφύντος ενός πλέον' εκτελέθουσι...].
4. [VS 31 B17: Δίπλ' ερέω· τοτέ μεν ... εν ηυξήθη μόνον είναι εκ πλεόνων, τοτέ δ' αυ διέφυ πλέον' εξ ενός είναι].

Νείκος και η Φιλότητα,[1] ως κινητήριες αιτίες. Αυτές, επίσης, κατανοούνται και ως υλικοί παράγοντες που έχουν φυσικές ιδιότητες. Η Φιλότητα, λόγου χάρη, είναι «ίση ως προς το μήκος και το πλάτος» με τα στοιχεία και διαχέεται σε όλο το σύμπαν, εκλαμβάνεται δηλαδή ως εκτεινόμενη στο διάστημα. Μιλώντας ο Εμπεδοκλής για τη Φιλότητα που ενώνει και για το καταστροφικό Νείκος, συνδέει αυτές τις δύο δυνάμεις αντίστοιχα με την υγρασία και με τη φωτιά, δηλαδή με φυσικά στοιχεία. Από την άλλη μεριά, όμως, αυτές οι δύο δυνάμεις είναι ανθρωπομορφικές και κοινωνιομορφικές· η Φιλότητα αναφέρεται επίσης ως Φιλία, Αρμονία ή Αφροδίτη, το Νείκος αναφέρεται ως Μίσος, Πόλεμος, Άρης. Έτσι, ο Εμπεδοκλής συμπλησίασε τις ιταλικές και ιωνικές Μούσες, το ηρακλείτειο νείκος και την πυθαγόρεια αρμονία. Το αποτέλεσμα ήταν ότι η ζωντανή αρμονία των αντιθέτων, η ένωση των συγκρουόμενων στοιχείων που ενυπάρχουν στην πραγματικότητα, άνοιξε τον δρόμο για μια κυκλική μεταβολή που συντελείται μέσα στην πορεία του χρόνου.

Η κοσμική διαδικασία που περιέγραψε ο Εμπεδοκλής με όρους μείξης και διαχωρισμού των στοιχείων, είναι μια ατελείωτη εναλλαγή των δύο αντίθετων κινήσεων. Όταν η Φιλία βασιλεύει ανεμπόδιστη, όλα τα στοιχεία αναμειγνύονται σε μια ενότητα και δημιουργούν μια σφαίρα, ενώ το Νείκος κρατείται στην περιφέρειά της. Έπειτα το Νείκος διεισδύει στη σφαίρα και αρχίζει να ωθεί τη Φιλότητα προς το κέντρο και να διαχωρίζει τα στοιχεία, ωσότου αυτό επικρατεί εντελώς. Ύστερα αρχίζει η αντίθετη κίνηση, η Φιλότητα επανεμφανίζεται, επικρατεί ξανά και φέρνει τα διασκορπισμένα στοιχεία ξανά μαζί και αποκαθιστά τη σφαίρα. Αυτή η διαδοχή της ένωσης και του διαχωρισμού των στοιχείων συνεχίζεται επ' άπειρον. Ο Εμπεδοκλής περιγράφει αυτή την ασταμάτητη διπλή κίνηση με τα ακόλουθα λόγια: «Θα αφηγηθώ μια διπλή διαδικασία: σε μια στιγμή ο κόσμος αυξάνεται έτσι, ώστε να δημιουργηθεί ένα μοναδικό στοιχείο από τα πολλά, σε άλλη στιγμή πάλι αυτό διαχωρίζεται έτσι, ώστε να δημιουργηθούν

1. [VS 31 B26: .. άλλοτε μεν Φιλότητι συνερχόμεν' εις ένα κόσμον, άλλοτε δ' αυ δίχ' έκαστα φορούμενα Νείκεος έχθει .].

πολλά από το ένα. Υπάρχει μια διπλή δημιουργία θνητών όντων και διπλή παρακμή τους· η ένωση όλων των πραγμάτων προκαλεί τη γένεση και την καταστροφή του ενός (του γένους των θνητών), το άλλο στοιχείο μεγαλώνει, καθώς τα στοιχεία διαχωρίζονται, και έπειτα πετάει μακριά, φεύγει...». Η φύση, λοιπόν, αυτής της διαδικασίας των μεταβολών είναι αντιφατική: η Φιλότητα όχι μόνο ενώνει, αλλά επίσης χωρίζει και καταστρέφει, όπως ακριβώς και το Νείκος που θανατώνει τα όντα αναπτύσσοντάς τα.

Η απεικόνιση που δίνει ο Εμπεδοκλής για τον κοσμικό κύκλο, αποκαλύπτει το αδύνατο σημείο στην αντίληψη που έχει για τη γένεση. Αν τίποτα δεν μπορεί να προκύψει από το τίποτα, πώς μπορούμε να ερμηνεύσουμε τη γένεση των οστών και της σάρκας, του ξύλου και του λίθου από τα τέσσερα «ριζώματα»; Η αναφορά του Εμπεδοκλή σε ορισμένες αναλογίες στους συνδυασμούς των στοιχείων δεν εξηγεί τη θεμελιακή διαφορά που υπάρχει ανάμεσα στη μηχανική συγκέντρωση συνθετικών στοιχείων και τη δομική οργάνωσή τους, κατά την οποία τα συνθετικά υποβάλλονται σε ποιοτικές μεταβολές και η μείξη καθεαυτή δεν μπορεί να περιορισθεί στο άθροισμα των συνθετικών στοιχείων που την αποτελούν. Ο Αριστοτέλης που απέδωσε μεγάλη σημασία σ' αυτήν τη διάκριση, τόνισε ότι η πραγματική αρχή ήταν κάτι ανώτερο από την απλή μείξη ή ακόμη από μια αρμονική ανάμειξη στοιχείων, σύμφωνα με κάποιο νόμο. Την ονόμασε «οντότητα», «φύση», «μορφή», «ιδέα», και την αντιδιέστειλε προς την ύλη και τους διάφορους συνδυασμούς της.

Ακολουθώντας άλλους φυσιολόγους, ο Εμπεδοκλής ερμήνευε τη δημιουργία του ήλιου, του φεγγαριού και των άλλων κοσμικών σωμάτων με τη λειτουργία μηχανικών δυνάμεων στο σύμπαν. Είδε την αιτία των εκλείψεων στο γεγονός ότι το φως από ένα ουράνιο σώμα καλύπτεται από ένα άλλο, λόγου χάρη, ο ήλιος εκλείπει, όταν το φεγγάρι περνάει κάτω από αυτόν, και ερμήνευε τον κεραυνό και τη βροντή ως αποτέλεσμα σύγκρουσης των νεφών.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει η μοναδική θεωρία του Εμπεδοκλή για την έμβια ύπαρξη. Ο μεγάλος στοχαστής διακρίνει τέσσερις φάσεις αυτής της διαδικασίας πάνω στη γη. Κατά την πρώτη φάση που σημει-

ώθηκε με την επικράτηση της Φιλότητας, γεννήθηκαν «πολλά κεφάλια χωρίς λαιμούς, και χέρια πλανιούνταν χωρίς να είναι κολλημένα πάνω σε σώμα, στερημένα από ώμους, και μάτια επίσης έλαμπαν γύρω μόνα τους χωρίς βλέφαρα».[1] Κατά τη δεύτερη φάση, όταν η Φιλία θριάμβευε, τότε τα μέλη και τα όργανα συνδυάστηκαν τυχαία και έτσι γεννήθηκαν όλα τα είδη τεράτων, «βόδια με κεφαλές ανθρώπων, άνθρωποι με κεφαλές βοδιών». Όλα αυτά ήταν ανίκανα να επιβιώσουν και να δημιουργήσουν απογόνους και, κατά συνέπεια, χάθηκαν. Η τρίτη φάση που ήταν αποτέλεσμα μιας παλινδρομικής κίνησης των κοσμικών δυνάμεων, έφερε «ολόσωμα» δημιουργήματα χωρίς μέλη, όργανα ή διάκριση φύλου. Η τέταρτη φάση, αυτή που ζούμε, χαρακτηρίζεται από τη συνεχιζόμενη πρόοδο του Νείκους και την αυξανόμενη διάκριση των έμβιων όντων. Αυτός είναι ο συνήθης κόσμος που αναπαράγεται με τη συνάντηση αρσενικών και θηλυκών όντων, τα οποία χωρίζονται στα ψάρια, τα πτηνά και τα χερσαία ζώα.

Περιγράφοντας την αντίληψη του Εμπεδοκλή για την οργανική εξέλιξη, ο Αριστοτέλης σημειώνει: «Σε όσες περιπτώσεις τα μέρη των ζώων δημιουργήθηκαν έτσι που θα έπρεπε να έχουν δημιουργηθεί, για να υπηρετούν ένα σκοπό, σε αυτές τις περιπτώσεις τα έμβια όντα επιβίωσαν, γιατί βρέθηκαν από την τύχη οργανωμένα κατά τον πρόσφορο τρόπο· σε όσες όμως περιπτώσεις δε συνέβαινε αυτό, τα έμβια όντα καταστράφηκαν και εξακολουθούν να καταστρέφονται, όπως λέει ο Εμπεδοκλής ότι συνέβη με τα ανθρωπόμορφα βοοειδή του ....[2]

Παρά την παραδοξότητα αυτής της σύλληψης που έχει μια πολύ επιφανειακή ομοιότητα με τη θεωρία του Δαρβίνου για την εξέλιξη, εν τούτοις αυτή αποκαλύπτει μια πολύ φυσιοκρατική τάση. Ο φιλόσοφος της Σικελίας ήταν ο πρώτος που προσπάθησε να ερμηνεύσει την οργανική δόμηση των έμβιων όντων ως έκφραση σκοπιμότητας, χωρίς να καταφεύγει σε υπερφυσικές δυνάμεις και τη θεία πρόνοια.

1. [VS 31 B57: ... πολλαί μεν κόρσαι αναύχενες εβλάστησαν, γυμνοί δ' επλάζοντο βραχίονες εύνιδες ώμων, όμματά τε ... επλανάτο πενητεύοντα μετώπων].
2. [Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 198 b 29: Όπου μεν ουν άπαντα συνέβη ώσπερ καν εἰ ένεκά του εγίνετο, ταύτα μεν εσώθη από του αυτομάτου συστάντα επιτηδείως· όσα δε μη ούτως, απώλετο και απόλλυται, καθάπερ Εμπεδοκλής λέγει τα βουγενή ανδρόπρωρα]

Η διδασκαλία του Εμπεδοκλή συνδυάζεται με τις προσπάθειες να δοθεί μια επιστημονική εξήγηση της ψυχικής διαδικασίας που συντελείται μέσα σ' ένα ζωντανό οργανισμό. Εννοώντας με τον όρο «ψυχή» μια αρμονική και σύμμετρη δομή, ο Εμπεδοκλής συγκρίνει την αναπνοή με τη λειτουργία μιας κλεψύδρας, συσκευής η οποία επιτρέπει τη ροή ενός υγρού από ένα δοχείο σε άλλο· ο εισπνεόμενος αέρας αντιστοιχεί προς το νερό στην κλεψύδρα και το αίμα αντιστοιχεί προς τον εξερχόμενο αέρα.[1] Η αίσθηση επίσης ερμηνεύεται ως μια καθαρά φυσιολογική διαδικασία: οι απορροές που βγαίνουν από όλα τα πράγματα, εισδύουν μέσα στους πόρους του ανθρώπινου σώματος και έτσι δημιουργείται η αίσθηση του όμοιου με το όμοιο· «δηλαδή, με το στοιχείο της γης που υπάρχει στον οργανισμό βλέπουμε τη γη, με το στοιχείο του νερού βλέπουμε το νερό, με το στοιχείο του αιθέρα επίσης αντιλαμβανόμαστε τον θείο αιθέρα, με το στοιχείο της φωτιάς αντιλαμβανόμαστε τη φωτιά που κατατρώει τα πάντα, με το στοιχείο της στοργής αντιλαμβανόμαστε τη στοργή και με το στοιχείο του νείκους αντιλαμβανόμαστε επίσης το καταστροφικό νείκος».[2]

Σε αντίθεση προς εκείνους που έψαλλαν ύμνους για τον αλάθητο ανθρώπινο λόγο, ο Εμπεδοκλής δίνει προτεραιότητα στις αισθήσεις: «Χρησιμοποιείτε οποιοδήποτε τρόπο που σας επιτρέπει να αντιληφθείτε το κάθε πράγμα με σαφήνεια».[3] Όμως δεν κλείνει τα μάτια του στις δυσκολίες που αντιμετωπίζει ο άνθρωπος στην προσπάθειά του για τη γνώση, και αντιλαμβάνεται πολύ καλά «τις δυσχέρειες που προκαλούν σύγχυση στη σκέψη», τη διαψευσιμότητα των αισθήσεων, την πιθανότητα πλάνης, τη βραχύτητα του ανθρώπινου βίου, την ανεπάρκεια της ανθρώπινης εμπειρίας κ.λπ. Σύμφωνα με τον Σέξτο τον Εμπειρικό, ο Εμπεδοκλής πίστευε ότι η αλήθεια είναι εφικτή στον βαθμό που μπορεί ο ανθρώπινος λόγος να την προσεγγίσει, και υποστήριζε ακόμη ότι τα πράγματα που γίνονται αντιληπτά με καθεμιά από τις αι-

1 [VS 31 B100: Ὧδε δ' αναπνεί πάντα και εκπνεί . πάλιν εκπνέει, ώσπερ όταν παις κλεψύδρη παίζουσα ..].

2 [Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, 1000b 6-8: ... η δε γνώσις του ομοίου τῳ ομοίῳ. «Γαίῃ μεν γαρ», φησί, «γαίαν οπώπαμεν, ύδατι δ' ύδωρ, αιθέρι δ' αιθέρα δίον.. »].

3. [VS 31 B3: ... γυίων πίστιν έρυκε, νόει δ' ᾗ δήλον έκαστον].

σθήσεις είναι αξιόπιστα, εφόσον ελέγχεται όλη η διαδικασία από τη λογική... ».[1]

Το κύριο πρόβλημα στην ερμηνεία της κληρονομιάς που μας άφησε ο Εμπεδοκλής, συνίσταται στις προφανείς ασυνέπειες που υπάρχουν ανάμεσα στα δύο ποιήματά του. Το ένα που ως αυτό το σημείο εξετάζουμε, το *Περί φύσεως*, παρουσιάζει μια επιστημονική εικόνα της πραγματικότητας και έχει στόχο του τη λογική ερμηνεία του κόσμου. Το άλλο που φέρει τον τίτλο *Καθαρμοί*, αντιμετωπίζει το πρόβλημα της αθανασίας της ψυχής και των μετακινήσεών της, περιγράφει τις περιπέτειες του πνεύματος που εξορίζεται για τα αμαρτήματά του από το βασίλειο των μακάρων και που καταδικάζεται από τους θεούς να υποστεί έναν κύκλο οδυνηρών ενσαρκώσεων με διάφορες μορφές επίγειας ζωής, μιλάει για προφητείες και καθαρμούς με μαγικές τελετές, αποχή από κρεοφαγία κ.λπ. Και, το κυριότερο, σ' αυτό το δεύτερο ποίημα ο δημιουργός ο ίδιος μετατρέπεται σε αθάνατο θεό και, έχοντας συνείδηση της ανωτερότητάς του, απευθύνεται προς τους κοινούς θνητούς με αλαζονεία περισσή και έκδηλη. Βέβαια, θα μπορούσε κανείς να προσπαθήσει να δικαιολογήσει αυτή τη μεταμόρφωση ως ασυνέπεια ενός φιλόδοξου φιλόσοφου, περήφανου για τον φόβο και την ευλάβεια που εμπνέει στους απλούς ανθρώπους: «Πορεύομαι ανάμεσά σας αθάνατος θεός εγώ, όχι πια θνητός, τιμημένος από όλους, όπως αρμόζει, στεφανωμένος με στεφάνια και λουλουδένιες γιρλάντες. Αμέσως μόλις μπαίνω στις πλούσιες πολιτείες έτσι στολισμένος, άντρες και γυναίκες με τιμούν και δεκάδες χιλιάδες με ακολουθούν, για να μάθουν από μένα πού είναι ο δρόμος που οδηγεί στην ευημερία· μερικοί, γιατί επιθυμούν να παρακολουθήσουν θαύματα, άλλοι, γιατί υποφέρουν από ποικίλες ασθένειες και επιθυμούν να ακούσουν από μένα ένα μήνυμα θεραπείας».[2]

1. [Σέξτος Εμπειρικός, *Προς Λογικούς*, Ι. 122-124: ... κατά τον Εμπεδοκλέα *κριτήριον είναι της αληθείας* ου τας αισθήσεις αλλά τον ορθόν λόγον ... λέγει δε ... περί του μη είναι εις το παντελές άληπτον την αλήθειαν, αλλ' εφ' όσον ικνείται ο ανθρώπινος λόγος ληπτήν υπάρχειν ... ότι το δι' εκάστης αισθήσεως λαμβανόμενον πιστόν εστι, του λόγου τούτων επιστατούντος ...].

2. [Διογένης Λαέρτιος, VIII 62: ... εγώ δ' υμίν θεός άμβροτος ... περίστεπτος ... σεβίζομαι οι δ' επί νούσων παντοίων επύθοντο κλύειν ευηκέα βάξιν].

Τέτοια ερμηνεία, όμως, δύσκολα φαίνεται πειστική. Ούτε μπορούμε να δεχθούμε τη γνώμη (λόγου χάρη του Zeller) ότι τα δύο ποιήματα γράφηκαν εντελώς ανεξάρτητα το ένα από το άλλο ή ότι αντιπροσωπεύουν διαφορετικές περιόδους στη ζωή του φιλοσόφου, καθότι δεν υπάρχει καμιά μαρτυρία για οποιοδήποτε συμπέρασμα σχετικό με τις χρονολογίες. Κλίνουμε μάλλον να συμφωνήσουμε με τον Jaeger ότι, για να κατανοήσουμε τη φιλοσοφία του Εμπεδοκλή, είναι ανάγκη να έχουμε ενορατική δύναμη, για να διεισδύσουμε στον πνευματικό κόσμο ενός Έλληνα της Σικελίας κατά τον 5ο αιώνα π.Χ. Σύμφωνα με τη γνώμη του Jaeger, η ασυμφωνία ανάμεσα στα δύο ποιήματα αποκαλύπτει την εσωτερική ετερογένεια που ήταν αποτέλεσμα διαφορετικών πολιτισμικών επιδράσεων στη Σικελία και τη Μεγάλη Ελλάδα, και ταυτόχρονα αποκαλύπτει τη συγγένεια των δύο γειτονικών κέντρων του δυτικού αποικιακού Ελληνισμού. Το πνεύμα αυτής της γεωγραφικής περιοχής εκφράσθηκε με τον δυϊσμό της φιλοσοφίας του Εμπεδοκλή.[1] Ο Εμπεδοκλής συνέθεσε τον φυσιολατρικό «διαφωτισμό» που ερχόταν από την Ιωνία και που πρώτος τον αντιπροσώπευε ο Ξενοφάνης, με την τοπική ορφική παράδοση. Η «φυσική» του, που πολύ λίγα κοινά έχει με το σύγχρονο νόημα του όρου, είναι στην πραγματικότητα μια φιλοσοφική προσπάθεια, με στόχο την ερμηνεία του κόσμου και του ανθρώπου με όρους φυσιοκρατικούς. Πρόκειται κυρίως για αλληγορική ερμηνεία της παραδοσιακής πολυθεϊστικής θρησκείας, βασισμένη στην έννοια μιας σφαιρικής θεότητας που περιβάλλει τα πάντα και που είναι πολύ σύμφωνη με την εκδοχή του ενός θεού του Ξενοφάνη: «Γιατί αυτός δεν είναι εφοδιασμένος με ανθρώπινο κεφάλι ούτε από το σώμα του εκφύονται δύο χέρια, δεν έχει πόδια, δεν έχει γρήγορα γόνατα, δεν έχει τριχωτά γεννητικά όργανα, αλλά ο θεός αυτός είναι πνεύμα, άγιο και άφατο, που δεν μπορεί να το περιγράψει με λόγια κανείς, είναι μόνο πνεύμα, μόνο νους, που διασχίζει όλο το σύμπαν με τις γοργόφτερες σκέψεις του».[2] Σε αντιδιαστολή προς το ποίημα για τη

1. W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker,* Kohlhammer, Stuttgart 1964, σ. 151.
2. [VS 31 B134: ... αλλά φρην ιερή και αθέσφατος έπλετο μούνον, φροντίσι κόσμον άπαντα καταΐσσουσα θοήσιν].

φύση, που αναφέρεται στον εξωτερικό φυσικό κόσμο και στη φυσιολογία των έμβιων όντων, οι *Καθαρμοί* επικεντρώνονται στον διανοητικό και ηθικό κόσμο του ανθρώπου και χειρίζονται το θέμα κατά κύριο λόγο από την ιδεαλιστική και θρησκευτική άποψη. Τα προβλήματα της συμπεριφοράς και της ηθικότητας συνδέονται πολύ στενά από τον Εμπεδοκλή με θρησκευτικές ιδέες και πρακτικές τελετές, μολονότι ο Jaeger, κατά τη γνώμη μας, κατά κάποιο τρόπο υπερεκτιμά τη γενική σπουδαιότητα του ορφικού μυστικισμού και της θρησκευτικής ηθικής στη φιλοσοφία του Εμπεδοκλή στο σύνολό της.

Η θρησκευτική διδασκαλία που εκτίθεται στους *Καθαρμούς*, είναι συμπληρωματική, σε σχέση με τις «φυσικές» αντιλήψεις του Εμπεδοκλή, που εκφράζουν τις φιλοσοφικές του θέσεις στη γλώσσα της παραδοσιακής πίστης και των παραδοσιακών παραστατικών εικόνων. Μολονότι το σωζόμενο τμήμα των *Καθαρμών* είναι πολύ λίγο, για να μας επιτρέψει να συγκροτήσουμε τη λογική δομή του, αυτά τα αποσπάσματα σαφώς αποκαλύπτουν σημαντικές παραλλήλους ανάμεσα στα δύο ποιήματα, που επιβεβαιώνουν τη συγγένειά τους και την αμοιβαία εξάρτηση των ιδεών που εκφράζουν. Ένα από τα πολλά παραδείγματα των στενών σχέσεων που διαπιστώνονται ανάμεσα στα δυο ποιήματα, είναι η κοσμική εποχή της Φιλότητας ή ο θείος Σφαίρος στο ποίημα για τη φύση, που απηχείται και στους *Καθαρμούς*, όπου περιγράφεται η αρχική κατάσταση της ανθρώπινης κοινωνίας ως το βασίλειο της Αφροδίτης: «Δεν υπήρχε θεός Άρης, δεν υπήρχαν μάχες, δεν υπήρχε Δίας βασιλιάς, ούτε Κρόνος, ούτε Ποσειδώνας, αλλά υπήρχε μόνο η Αφροδίτη, η θεά του Έρωτα, η βασίλισσα. Οι άνθρωποι εκείνης της εποχής ζητούσαν μόνο να εξευμενίζουν εκείνη τη θεά με ευλαβικά δώρα...».[1]

Θα πρέπει όμως να τονισθεί ότι αυτή η «προσαρμογή» φιλοσοφικών ιδεών στη σύγχρονη διανοητική αντίληψη επρόκειτο να πληρωθεί ακριβά, γιατί αυτή άνοιξε πλατύ δρόμο για μια αχαλίνωτη θρησκευτική φαντασία και έδωσε τη δυνατότητα σε μεταγενέστερους σχολιαστές να ερμηνεύσουν τη διδασκαλία των *Καθαρμών* με όρους προπατορικού αμαρτήματος, πτώσης και εξιλέωσης.[2]

1. [VS 31 B128: ... Κύπρις βασίλεια, την οΐ γε ευσεβέεσσιν αγάλμασιν ιλάσκοντο...].
2. Παράβαλε G. S Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, σσ. 348-355.

Τέτοιες όμως ερμηνείες δύσκολα μπορούν να θεωρηθούν αποδεκτές, όταν έχουμε υπόψη μας την προφανή αυθαιρεσία τους.

11. Η γέννηση της φιλοσοφίας στην Αθήνα. Αναξαγόρας

Ο Αναξαγόρας από τις Κλαζομενές (500-428 π.Χ. περίπου) καταγόταν από πλούσια οικογένεια με κοινωνική επιρροή, αλλά δεν έδειξε κανένα ενδιαφέρον για τα πρακτικά ζητήματα, εγκατέλειψε την κληρονομιά του και αφοσιώθηκε αποκλειστικά στην παρατήρηση και μελέτη της φύσης. Δίδασκε φιλοσοφία, αστρονομία, γεωμετρία και ήταν γνωστός ως ερμηνευτής του Ομήρου. Σύμφωνα με τον Διογένη Λαέρτιο, διακήρυττε ότι ο ήλιος δεν είναι θεός, αλλά μια μάζα από κόκκινο θερμό μέταλλο,[1] ότι η σελήνη είναι όμοια με τη γη και ότι υπάρχουν κατοικίες, λόφοι και χαράδρες πάνω σ' αυτή. Δίδασκε ακόμη ότι οι κομήτες είναι αποτέλεσμα σύγκρουσης πλανητών που εκβάλλουν φλόγες, ότι οι διάττοντες αστέρες είναι ένα είδος σπινθήρων που δημιουργούνται με τη δύναμη του αέρα, ότι ο κεραυνός είναι αποτέλεσμα σύγκρουσης νεφών, ότι η αστραπή είναι αποτέλεσμα της βίαιης τριβής των νεφών. Ισχυριζόταν ότι ολόκληρο το στερέωμα είναι φτιαγμένο από λίθους, ότι η ταχύτητα της περιστροφής συντελεί, ώστε να υπάρχει συνοχή, και ότι, αν επέλθει χαλάρωση στη συνοχή των στοιχείων, το στερέωμα θα καταρρεύσει.[2]

Ο Αναξαγόρας ήταν ο πρώτος που ξεκίνησε να διδάσκει φιλοσοφία στην Αθήνα και ο πρώτος που καταδιώχθηκε και καταδικάστηκε γι' αυτό. Σύμφωνα με μια αφήγηση που αποδίδεται στον ιστορικό του 4ου αιώνα π.Χ. Έφορο, στις αρχές του Πελοποννησιακού πολέμου (γύρω στα 431 π.χ.) ένας πολύ γνωστός φανατικός εκφραστής της θρησκευτικής ζωής, ο Διοπείθης, εισήγαγε ψήφισμα στην εκκλησία του δήμου εναντίον εκείνων που δεν αναγνωρίζουν τα θεία πράγματα ή που

1. [Διογένης Λαέρτιος, ΙΙ 8: Ούτος έλεγε τον ήλιον μύδρον είναι διάπυρον ... την δε σελήνην οικήσεις έχειν ... και λόφους ...].
2. [Διογένης Λαέρτιος, ΙΙ 8-12. Ειδικότερα: ΙΙ 9· ... βροντάς σύγκρουσιν νεφών· αστραπάς έκτριψιν νεφών...].

διδάσκουν άλλες αντιλήψεις για τα ουράνια φαινόμενα. Ο ειδικός στόχος του Διοπείθη ήταν με τη δίωξη του Αναξαγόρα να πλήξει το γόητρο του Περικλή. Φοβούμενος για τον Αναξαγόρα ο Περικλής μερίμνησε για τη φυγή του φίλου του από την Αθήνα.[1] Άλλες παραλλαγές μας πληροφορούν ότι ο φιλόσοφος δικάστηκε και καταδικάστηκε σε πρόστιμο πέντε ταλάντων και σε εξορία. Μερικές πηγές δίνουν μια τρίτη εκδοχή, κατά την οποία ο Αναξαγόρας καταδικάστηκε σε θάνατο ερήμην. Όπως και να έχει το πράγμα, η δίωξή του οφειλόταν αναμφίβολα σε ιδεολογικά και πολιτικά κίνητρα και οδήγησε στην εξορία του. Ο Αναξαγόρας τελείωσε τη ζωή του στη Λάμψακο, μια εμπορική πόλη στις ακτές του Ελλήσποντου.

Ανάμεσα στους μαθητές του Αναξαγόρα η παράδοση αναφέρει και τον Περικλή, τον Ευριπίδη, τον φιλόσοφο Αρχέλαο από την Αθήνα και τον Μητρόδωρο από τη Λάμψακο. Ο Αναξαγόρας έγραψε τουλάχιστον ένα δοκίμιο που ήταν πολύ γνωστό στην Αθήνα και, όπως λέει ο Σωκράτης στην *Απολογία* του, καθένας μπορούσε να αγοράσει τα έργα του Αναξαγόρα, δίνοντας το πολύ μια δραχμή.[2]

Σήμερα σώζονται 23 αποσπάσματα από το δοκίμιο του Αναξαγόρα, το οποίο φαίνεται ότι είχε πλατιά συζητηθεί και σχολιασθεί από τους συγχρόνους του. Παρά τις σημαντικές δυσκολίες που έχουμε στην ερμηνεία της διδασκαλίας του φιλοσόφου, τα εκτεταμένα αυτά αποσπάσματα μας δίνουν τη δυνατότητα να αναπαραστήσουμε τις αντιλήψεις του, σε κάποιο υψηλό βαθμό πιστότητας.

Δε θα είναι αμάρτημα ενάντια στην αλήθεια να υποστηρίξουμε ότι η φιλοσοφία του Αναξαγόρα επικεντρώνεται γύρω από το πρόβλημα του γίγνεσθαι. Ο κόσμος που μας περιβάλλει, μας δίνει ταυτόχρονα μια αδιάψευστη μαρτυρία ότι όλα συνεχώς μεταβάλλονται: τα πράγματα γεννιούνται και πεθαίνουν, μεταβάλλουν μορφή και χρώμα, θερμοκρασία και γεύση, πυκνότητα και οσμή. Από την άλλη μεριά, δεν

1. [VS 59 A17: .. ψήφισμα Διοπείθης έγραψεν εισαγγέλλεσθαι τους τα θεία μη νομίζοντας ή λόγους περί των μεταρσίων διδάσκοντας...]
2. [Πλάτων, *Απολογία Σωκράτους*, 26d: ... οίει αυτούς απείρους γραμμάτων είναι ώστε ουκ ειδέναι, ότι τα Αναξαγόρου βιβλία του Κλαζομενίου γέμει τούτων των λόγων; και ... έξεστιν ... δραχμής εκ της ορχήστρας πριαμένοις Σωκράτους καταγελάν...].

υπάρχει καμιά αμφιβολία ότι η γένεση και η φθορά είναι αδύνατες και «τίποτα δεν μπορεί να γεννηθεί από το τίποτα».[1] Ο Αναξαγόρας παρουσιάζει το πρόβλημα με την ακόλουθη συγκεκριμένη μορφή: «Πώς μπορεί μια τρίχα έστω να προέλθει από μη τρίχα και σάρκα από μη σάρκα;».[2] Για τους Ίωνες φιλοσόφους η απάντηση ήταν σαφής: η αιώνια και ζωντανή φύση είναι προικισμένη με απεριόριστη δημιουργική δύναμη και όλα τα πράγματα γεννιούνται και διαλύονται μέσα σ' αυτή τη φυσική πραγματικότητα. Οι Ελεάτες υποστήριζαν ότι το γίγνεσθαι και το απόλλυσθαι, η κίνηση και η αλλαγή απλά δεν υπάρχουν στον κόσμο της αλήθειας. Γένεση και θάνατος για τον Εμπεδοκλή ήταν «μόνο μείξη και διαχωρισμός των στοιχείων που είχαν αναμειχθεί»· όμως το πρόβλημα παραμένει ανοιχτό, καθότι δεν είναι σαφές πώς τα οστά και η σάρκα, το ξύλο και τα μαλλιά μπορούν να προέλθουν από νερό και γη, από αέρα και φωτιά. Σαφώς, αυτά τα πράγματα δεν περιέχονταν στα τέσσερα «ριζώματα» και, κατά συνέπεια, δεν μπορούσαν να γεννηθούν από κάτι «που δεν υπάρχει».

Ο Αναξαγόρας δίνει την ακόλουθη απάντηση: Όλα τα πράγματα παράγονται από όμοια, δηλαδή από μόρια με ορισμένη ποιότητα ή από «σπέρματα». Η ποιότητα ενός πράγματος ως συνόλου εξαρτάται από την ποσοτική υπεροχή κάποιων μορίων, του ενός ή του άλλου είδους. Και, ταυτόχρονα, «υπάρχει μέσα σε καθετί μερίδιο από καθετί», αλλά τα μόρια που υπάρχουν σε μικρότερη ποσότητα δε γίνονται αντιληπτά από τις αισθήσεις και ένα πράγμα ονομάζεται από την ποιότητα που είναι η πλέον εμφανής σ' αυτό. Ο Αναξαγόρας πραγματικά διακρίνει εδώ ανάμεσα σε ποσοτική και ποιοτική άποψη της πραγματικότητας, ταυτίζοντας τον ποιοτικό καθορισμό με την υπεροχή των ποιοτικά διαφορετικών μορίων του ενός ή του άλλου είδους. Αυτή η αντίληψη, παρότι πολύ πρωτόγονη και αντιφατική, όπως θα φανεί αργότερα, αντιπροσωπεύει την πρώτη προσπάθεια προσέγγισης στο πρόβλημα της διαλεκτικής ενότητας της ποσότητας και ποιότητας στον υλικό κόσμο.

1. [Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 187a 28-29: .. ως ου γινομένου ουδενός εκ του μη όντος...]
2 [VS 59 B10· «Πώς γαρ αν, φησίν, εκ μη τριχός γένοιτο θριξ και σαρξ εκ μη σαρκός;»].

Η ερμηνεία της θεωρίας του Αναξαγόρα για τη γένεση έχει δώσει αφορμή σε πολλές αντιδικίες. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ο Αναξαγόρας οικοδομεί έναν κόσμο διαχωρίζοντας ένα μείγμα που περιλαμβάνει τα «ομοιομερή[1] και τα αντίθετα» ως στοιχεία.[2] Τα σωζόμενα αποσπάσματα από το δοκίμιο του Αναξαγόρα, εκείνα που περιγράφουν τα συνθετικά στοιχεία της αρχικής μείξης, φαίνονται ότι είναι μάλλον αμφίβολα. Από τη μια πλευρά, ο Αναξαγόρας μιλάει για ουσίες άπειρες ως προς το πλήθος και τη σμικρότητα· ταυτόχρονα μιλάει για καθολικά κυρίαρχα στοιχεία, τον αιθέρα και τον αέρα (και ίσως για άλλα στοιχεία που δε μνημονεύονται στο απόσπασμα αυτό)· από την άλλη μεριά, ο ίδιος αναφέρει τα «σπέρματα», τα οποία επίσης είναι άπειρα στον αριθμό και όχι όμοια μεταξύ τους και ονομάζει συστατικά της μείξης, όπως «υγρό και ξηρό, θερμό και ψυχρό, λαμπερό και σκοτεινό»· μιλάει, επίσης, για «μια μεγάλη ποσότητα γης».[3]

Αυτή η μαρτυρία οδήγησε στο συμπέρασμα ότι ο Αναξαγόρας, αντίθετα προς τις δικές του αρχικές παραδοχές, θεωρούσε τα στοιχεία (τον αιθέρα, τον αέρα, το νερό, τη γη, τη φωτιά) όχι ως συνδυασμούς των ποικίλων σπερμάτων (πανσπερμία), αλλά ως «ποιότητες», άμεσους συνδυασμούς ποιοτήτων, και ότι η ιδιαιτερότητα του καθενός χωριστού στοιχείου καθορίζεται από την ποσοτική υπεροχή κάποιων από αυτές τις ποιότητες πάνω στις αντίθετες· τα «σπέρματα» επιπλέουν ανάμεσα στα στοιχεία που συνδυάζονται, για να αποτελέσουν τα διάφορα πράγματα.

Αυτή η ερμηνεία που έχει κερδίσει πλατιά αποδοχή στη σχετική ερμηνευτική φιλολογία, αντιμετωπίζει μια σοβαρή αντίρρηση: πώς μπο-

1. Η λέξη αυτή σημαίνει «πράγμα με όμοια μέρη» τον όρο εισήγαγε ο Αριστοτέλης ως συνώνυμο προς τον αναξαγόρειο όρο «σπέρμα». Μολονότι ο όρος «ομοιομέρεια» ή ομοιομερές δε χρησιμοποιήθηκε από τον ίδιο τον Αναξαγόρα, όμως εκφράζει με τρόπο προσφυή τη «μηχανιστική» ουσία της διδασκαλίας του. Όταν τα ομοιομερή χωρίζονται κατά είδη, τότε το όμοιο συνδυάζεται με το όμοιο.
2. [Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 187a: ... και τον μεν άπειρα ποιείν τα τε ομοιομερή και τἀναντία... Έοικε δε Αναξαγόρας άπειρα ούτως οιηθήναι διά το υπολαμβάνειν την κοινήν δόξαν των φυσικών είναι αληθή, ως ου γινομένου ουδενός εκ του μη όντος].
3. [VS 59 B1: Ομού πάντα χρήματα ην, άπειρα και πλήθος και σμικρότητα .. B4: ... και γης πολλής ενεούσης και σπερμάτων απείρων...].

ρούν τα στοιχεία να εξελιχθούν από τα αντίθετά τους, δηλαδή από μη-στοιχεία; Πώς μπορεί ο αιθέρας να προέλθει από μη-αιθέρα και η φωτιά από μη-φωτιά; Και, το κυριότερο, αυτή η ερμηνεία φαίνεται αντιφατική προς άλλη δοξογραφική μαρτυρία, με αρκετά αρχαία παράδοση που τη στηρίζει. Λόγου χάρη, περιγράφοντας τη θεωρία του Αναξαγόρα και βασιζόμενος προφανώς στον Θεόφραστο, ο Λουκρήτιος παραθέτει απόσπασμα από τον Αναξαγόρα που εμφανίζεται να υποστηρίζει ότι η φωτιά προέρχεται από τη φωτιά και η υγρασία από την υγρασία,[1] δηλαδή ότι τα στοιχεία δομούνται από τα αντίστοιχα σπέρματα. Αυτή η μαρτυρία μεταφέρεται από τον Σιμπλίκιο που αποδίδει στον Αναξαγόρα τούτες τις λέξεις: «... όλα τα ομοιομερή, όπως, λόγου χάρη, το νερό ή η φωτιά ή ο χρυσός».[2]

Οι απόψεις του Αναξαγόρα, περίπλοκες καθώς είναι, δε θα πρέπει να γίνουν ακόμη πιο περίπλοκες στην ερμηνεία. Ο Αναξαγόρας ήταν σταθερά προσκολλημένος στην αρχή ότι όλες οι ουσίες και όλα τα πράγματα παράγονται από όμοιά τους, δηλαδή από απείρως διαιρετά μόρια ή σπέρματα.[3] Όμως, για να τηρήσει σε όλη τη διδασκαλία του αυτή τη θεμελιώδη αρχή που καταλήγει πραγματικά στο ex nihilo nihil (τίποτε δεν παράγεται από το τίποτε), ο Αναξαγόρας αναγκάστηκε στη συνέχεια να εισαγάγει δύο ακόμη συμπληρωματικά αξιώματα: «Υπάρχει μοίρα από καθετί μέσα σε καθετί άλλο» και «καθετί προέρχεται από καθετί άλλο».

1. [Lucretius, *De rerum natura*, I 830-835: Nunc et Anaxagorae ... quam dicit homoeomeriam, ossa videlicet e pauxillis atque minutis ...].
2. [VS 59 A41: Πάντα γαρ τα ομοιομερή, οίον ύδωρ ή πυρ ή χρυσόν, αγένητα μεν είναι και άφθαρτα, φαίνεσθαι δε γινόμενα και απολλύμενα συγκρίσει και διακρίσει μόνον, ... ότι εν παντί παντός μοίρα ένεστι ... είναι πάντα εν παντί ...].
3. Όσον αφορά τα αντίθετα που μνημονεύονται στα αποσπάσματα και συχνά σχολιάζονται από τους αρχαίους δοξογράφους, αυτά σαφώς ανιχνεύονται στην ιωνική φιλοσοφική παράδοση, όπου έπαιζαν ένα σημαντικό δομικό ρόλο Ο τρόπος που ο Αναξαγόρας αντιλαμβάνεται τα αντίθετα (το ξηρό και το υγρό, το φωτεινό και το σκοτεινό κ.λπ) είναι ενδεικτικός μιας μετάβασης από την αντίληψη «πραγμάτων» που μπορούν «να αποχωρίζονται» από την ολική μείξη, προς την έννοια της ποιότητας που είναι σύμφυτη με τον συνδυασμό των σπερμάτων, δηλαδή με την ύπαρξη «των πραγμάτων» Πάντως, ο Αριστοτέλης που θεωρούσε πως η εξέλιξη των στοιχείων από τα αντίθετα είναι η βασική διαδικασία δόμησης του κόσμου (βλ. *Περί γενέσεως και φθοράς*, II.3), ουδέποτε απέδωσε αυτήν την αντίληψη στον Αναξαγόρα.

Πραγματικά, περιγράφοντας την αρχική κατάσταση του σύμπαντος ο Αναξαγόρας γράφει: «Όλα τα πράγματα ήταν μαζί, άπειρα στον αριθμό και στη σμικρότητα. Γιατί το μικρό ήταν επίσης άπειρο. Και εφόσον όλα ήταν μαζί, τίποτε δεν ήταν διακριτό, λόγω της σμικρότητάς του. Γιατί ο αέρας και ο αιθέρας κυριαρχούσαν πάνω σε όλα τα πράγματα και τα δύο αυτά είναι άπειρα. Γιατί αυτά είναι τα πιο σημαντικά στοιχεία σε όλη τη μείξη των πραγμάτων, τόσο στον αριθμό όσο και στο μέγεθος».[1] Εδώ η αρχή του «καθετί υπάρχει μέσα σε καθετί» εκφράζεται με την πιο «ήπια» μορφή της, δηλαδή σε σχέση με την όλη μείξη ή την αρχική κατάσταση του κόσμου. Το απόσπασμα Β 6 δίνει τον ορισμό της αρχής αυτής στην πιο ισχυρή μορφή της, γιατί το καθετί περιέχει μοίρα από καθετί: «... Και, εφόσον υπάρχουν ίσες (ποσοτικά) μοίρες του μεγάλου και του μικρού, επίσης παρόμοια σε καθετί πρέπει να υπάρχει μοίρα από το καθετί. Δεν είναι δυνατό γι' αυτά να υπάρχουν χωριστά, αλλά όλα τα πράγματα περιέχουν μοίρα από καθετί άλλο. Επειδή δεν είναι δυνατό το ελάχιστο να υπάρχει, αυτό δεν μπορεί να αποχωρισθεί ούτε να υπάρξει μοναχό του, αλλά καθώς ήταν στην αρχή, έτσι τώρα όλα τα πράγματα είναι μαζί. Μέσα σε όλα τα πράγματα υπάρχει μοίρα από πολλά πράγματα, και από τα πράγματα που έχουν αποχωρισθεί υπάρχουν ίσοι αριθμοί (στις κατηγορίες) του μεγάλου και του μικρού».[2]

Το επιχείρημα του Αναξαγόρα σ' αυτό το απόσπασμα μπορεί να αναλυθεί με τα παρακάτω: 1) Καθετί δεν είναι μόνο απεριόριστα διαιρετό, αλλά επίσης είναι πραγματικά διαιρεμένο, άρα δεν είναι δυνατό για το ελάχιστο να υπάρξει. 2) Μόρια της ύλης, έστω και μικρά σε απειροστό βαθμό, δεν μπορούν να θεωρηθούν ότι δεν έχουν κανένα μέγεθος, γιατί σ' αυτήν την περίπτωση θα ήταν ανύπαρκτα, πράγμα που είναι λογικά αδύνατο. 3) Εφόσον τα πράγματα είναι πράγματι διαιρεμένα, το μεγάλο και το μικρό έχουν ίσο αριθμό συνθετικών. 4) Έχοντας υπόψη τα παραπάνω, θεωρούμε ότι τα πράγματα δεν μπορούν να

1. [VS 59 B1: Ομού πάντα χρήματα ην, άπειρα και πλήθος και σμικρότητα .. ουδέν ένδηλουν ην υπό σμικρότητος· πάντα γαρ αήρ τε και αιθήρ κατείχεν, αμφότερα άπειρα εόντα ταύτα γαρ μέγιστα ένεστιν εν τοις σύμπασι και πλήθει και μεγέθει].
2 [VS 59 B6: ... ούτως αν είη εν παντί πάντα . πάντα παντός μοίραν μετέχει].

αυξηθούν ή να σμικρυνθούν ως προς τον αριθμό των μερών τους. 5) Εφόσον δεν υπάρχει το «ελάχιστο», μόρια της ύλης μπορούν να διεισδύουν σε οποιοδήποτε μέρος του χώρου, οσοδήποτε μικρός κι αν είναι, δηλαδή μέσα σε άλλα μόρια.

Είναι αξιοσημείωτο ότι τα επιχειρήματα του Αναξαγόρα και του Ζήνωνα φαίνονται να εκφράζουν την ίδια πορεία σκέψης. Τα επιχειρήματα του ενός απηχούν τα επιχειρήματα του άλλου. Συγκρίνετε, λόγου χάρη, τις ακόλουθες προτάσεις τους:

Αναξαγόρας:

Κάθε πράγμα είναι ως προς τον εαυτό του και μικρό και μεγάλο.[1] Εφόσον τα πράγματα είναι έτσι αποχωρισμένα μεταξύ τους, μπορεί κανείς να αντιληφθεί ότι όλα τα πράγματα με κανένα τρόπο δεν είναι λιγότερα ή περισσότερα, (γιατί δεν είναι δυνατό να είναι περισσότερα από το όλο), αλλά όλα τα πράγματα είναι για πάντα ίσα (ως προς την ποσότητα).[3]

Ζήνων:

Αν τα πράγματα είναι πολλά, αυτά θα πρέπει να είναι και μικρά και μεγάλα· τόσο μικρά, ώστε να μην έχουν καθόλου μέγεθος, τόσο μεγάλα, ώστε να είναι άπειρα.[2] Αν τα πράγματα είναι πολλά, αυτά πρέπει να είναι τόσο πολλά, όσα είναι, και ούτε περισσότερα ούτε λιγότερα από αυτά που υπάρχουν. Αν τα πράγματα είναι τόσα σε πλήθος, όσα πραγματικά υπάρχουν, θα πρέπει να είναι πεπερασμένα ως προς τον αριθμό. Αν τα πράγματα είναι πολλά, αυτά είναι άπειρα ως προς τον αριθμό.[4]

Η πολεμική αντήχηση αυτών των διατυπώσεων είναι ολοφάνερη και φαίνεται ότι έχουμε περισσότερους λόγους να υποθέσουμε ότι

1. [VS 59 B3: . . προς εαυτό δε έκαστόν εστι και μέγα και σμικρόν].
2. [VS 29 B1: ... ει μη έχοι μέγεθος το ον, ουδ' αν ειη... ει πολλά εστιν, ανάγκη αυτά μικρά τε είναι και μεγάλα· μικρά μεν ώστε μη έχειν μέγεθος, μεγάλα δε ώστε άπειρα είναι].
3. [VS 59 B5. . . γινώσκειν χρη, ότι πάντα ουδέν ελάσσω εστίν ουδέ πλείω (ου γαρ ανυστόν πάντων πλείω είναι), αλλά πάντα ίσα αεί· ταύτα μεν ουν περί του μίγματος και των ομοιομερειών].
4. [VS 29 B3: Ει πολλά εστιν, ανάγκη τοσαύτα είναι όσα εστί και ούτε πλείονα αυτών ούτε ελάττονα. Ει δε τοσαύτα εστίν όσα εστί, πεπερασμένα αν είη]

μάλλον ο Ζήνων προκαλούσε τον Αναξαγόρα, και ότι δεν συνέβαινε το αντίθετο. Γιατί του δεύτερου το επιχείρημα φαίνεται να είναι πολύ παράδοξο, ώστε να αντιπαρατίθεται προς τη συλλογιστική του Ζήνωνα, που εμφατικά βασίζεται στον κοινό λόγο, αλλά οδηγεί σε παραλογισμούς. Είναι φανερό ότι, αν η λογική του Ζήνωνα αποδεικνύεται σωστή, το επιχείρημα του Αναξαγόρα, βασισμένο στην αρχή «καθετί περιέχει καθετί», θα πρέπει να απορριφθεί, και αντίστροφα. Τώρα ας εκφράσουμε τις καταφατικές διατυπώσεις του Αναξαγόρα με μια μαθηματική μορφή:

$[\alpha, \beta, \gamma, \delta, \varepsilon, \zeta] + \alpha = [\alpha, \beta, \gamma, \delta, \varepsilon, \zeta]$

$A + A = A$

$M - A = M = M + A$

όπου [ ] είναι το σύμβολο του συνόλου, ενώ τα: α, β, γ, δ, κ.λπ. είναι τα μέλη του συνόλου, Α είναι το παράγωγο σύνολο και Μ είναι το απειροσύνολο. Από τη στιγμή που θα συλλογιστούμε με αυτόν τον τρόπο, γίνεται φανερό ότι οι προτάσεις του Αναξαγόρα είναι σύμφωνες με τη συνολοθεωρία, ενώ η συλλογιστική του Ζήνωνα απηχεί τις έννοιες της αρχαίας αριθμητικής, βασισμένης στην παραδοχή ότι το σύνολο ενός άπειρου αριθμού μεγεθών είναι απείρως μεγάλο. Πραγματικά, το απόσπασμα Β 3 διατυπώνει μια πολύ γνωστή ιδιότητα των απειροσυνόλων – την ισοδυναμία ενός συνόλου και των μερών του (λόγου χάρη, ένα σύνολο σημείων μιας σειράς φυσικών αριθμών και μιας σειράς άρτιων αριθμών), ενώ το απόσπασμα Β 5 εκφράζει την αρχή της σύνθεσης των συνόλων: αν ένα σύνολο οριστεί ως «όλα», λόγου χάρη το σύνολο των θηλαστικών ζώων που ζουν σήμερα στη γη, δεν μπορούμε να το μεγαλώσουμε, προσθέτοντας ένα ακόμη θηλαστικό, εφόσον αυτό έχει ήδη περιληφθεί μέσα στον αρχικό ορισμό.[1] Όπως, επίσης, δεν μπορούμε να αφαιρέσουμε οτιδήποτε από ένα άπειρο σύνολο, δηλαδή να το μειώσουμε ως προς τον αριθμό.

Βέβαια, η ιδέα του Αναξαγόρα για το απειροστό, παραδοξολογία καθώς ήταν τότε από τη σκοπιά των αρχαίων μαθηματικών, δεν προωθήθηκε στη διατύπωση μιας συνολοθεωρίας. Παρόλ' αυτά, άνοιξε και-

1. [Βλέπε τις προηγούμενες σημειώσεις, όπου αποσπάσματα από τα Β3 και Β5].

νούργιες προοπτικές για την εξέλιξη των μαθηματικών και χρησίμευε ως ένα σημαντικό εργαλείο για την ουσιαστική έκφραση του «φυσικού» συστήματός του.

Θα πρέπει να τονισθεί ότι η διδασκαλία του Αναξαγόρα για την ύλη είχε κάποια αδύνατα σημεία που ήταν προφανή ακόμη και στους αρχαίους στοχαστές. Πράγματι, αν ένα σώμα είναι δομημένο με «σπέρματα» (ριζώματα ή ομοιομέρειες), δεν είναι παρά μια συνάθροιση που μπορεί να υποδιαιρεθεί σε άπειρο αριθμό μερών και αυτά (ή τα όμοιά τους) μπορούν επίσης να ξανασυνδεθούν. Τώρα, ας υποθέσουμε ότι επιχειρούμε να διαιρέσουμε ένα ... ανθρώπινο ον. Ο άνθρωπος αναπόφευκτα θα καταστραφεί, έστω και αν τον «διαιρέσουμε» μόνο σε δύο κομμάτια, λόγου χάρη το κεφάλι και το σώμα, για να μην πούμε ότι τον διαιρούμε σε χιλιάδες μέρη, όπως συνέβη στην περίπτωση με τον Ζήνωνα που λέγεται ότι είχε συνθλιβεί μέσα σ' ένα μύλο. Ανεξάρτητα από το πόσο δύσκολα θα μπορούσαμε έπειτα να επιχειρήσουμε να συνδέσουμε πάλι τα μέρη του, ποτέ δεν πρόκειται να επιτύχουμε να τον αποκαταστήσουμε στην αρχική του κατάσταση, δηλαδή σε μορφή ζωής. Για να κάνουμε κάτι τέτοιο, είναι ανάγκη όχι μόνο να συνδέσουμε τα μόρια της ύλης, αλλά και να δώσουμε σε αυτά ανθρώπινη «μορφή» και πνοή, που μόνη αυτή, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, μπορεί να συνδέσει όλα αυτά τα μέρη σε ένα μοναδικό αντικείμενο και να δώσει σ' αυτά την ενότητα ενός οργανισμού.

Μια άλλη αδυναμία της διδασκαλίας εντοπίζεται στα ακόλουθα: Αν έστω και μια τρίχα δεν μπορεί να προκύψει από μη τρίχα και, αν σάρκα δεν μπορεί να προέλθει από μη σάρκα, πώς μπορούμε εμείς να επιχειρηματολογήσουμε, λόγου χάρη, για τη γένεση ενός κόρακα από μη κόρακα (σάρκα δηλαδή και οστά ενός κόρακα); Για να είμαστε συνεπείς, θα οφείλαμε να κατανοήσουμε τα «σπέρματα» όχι μόνο ως ελάχιστα μόρια οστών, σάρκας κ.λπ., αλλά επίσης ως μικροσκοπικούς κόρακες, ανθρώπινα όντα κ.λπ. Αυτό όμως θα μας έφερνε κατευθείαν στη θεωρία της προκαθορισμένης μορφής που κυριαρχούσε στη βιολογία του 17ου αιώνα και υποστήριζε ότι το έμβρυο του ζώου ή ενός φυτού ήταν εντελώς όμοιο προς τον αντίστοιχο ώριμο οργανισμό, εκτός από το ότι ήταν πολύ μικρό...

Μολονότι ο ίδιος ο Αναξαγόρας δεν έφθασε σε τέτοια συμπεράσματα, η αρχή που διατύπωσε ότι «καθετί ενυπάρχει σε καθετί» με σαφήνεια οδηγεί σε μια μηχανιστική αντίληψη του όλου και σε μια άρνηση της διαλεκτικής ενότητας του όλου και των μερών του.

Αν υπάρχει μια μοίρα από καθετί σε καθετί, τότε καθετί μπορεί να γεννηθεί από καθετί άλλο. Η αρχή του «καθετί από καθετί άλλο» είναι ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα του μυθολογικού τρόπου σκέψης, σύμφωνα με τον οποίο καθετί μπορεί να μεταβάλλεται σε οτιδήποτε άλλο και να προσλαμβάνει οποιεσδήποτε ιδιότητες και ποιότητες. Ο Αναξαγόρας, όμως, μας δίνει μια εντελώς διαφορετική ερμηνεία αυτής της αρχής. «Καθετί από καθετί άλλο» στη δική του διδασκαλία, είναι ακριβώς μια παράφραση του «καθετί υπάρχει μέσα σε καθετί άλλο», είναι ένα λογικό συμπέρασμα από μια ορθολογική επιστημονική πρόταση που δεν έχει να κάνει καθόλου με τη μυθολογία. Ταυτόχρονα, αυτή η αντίληψη κατευθύνεται ενάντια στους Ίωνες φιλοσόφους που οι διδασκαλίες τους συγκεντρώνονταν γύρω από την αρχική ουσία, «την αρχή και το στοιχείο», που από αυτό όλα τα πράγματα παράγονται και προς αυτό όλα τα πράγματα χάνονται. Ο Αναξαγόρας, σύμφωνα με τον Σιμπλίκιο, «είδε ότι καθετί προέρχεται από καθετί άλλο, αν όχι κατευθείαν, όμως μέσα από μια σειρά μεταμορφώσεων (όπως ο αέρας από τη φωτιά, το νερό από τον αέρα, η γη από το νερό, ο λίθος από τη γη, και ο λίθος ξανά από τον λίθο)» και ερμήνευε αυτή την αντίληψη με τον ακόλουθο τρόπο: «Πριν όλα αυτά τα πράγματα αποχωρισθούν, όλα τα πράγματα ήταν μαζί».[1]

Μολονότι η αρχή «καθετί προέρχεται από καθετί άλλο» είναι πραγματικά καθολική (τι σημαίνει, λόγου χάρη, «φωτιά πάλι από λίθο»; Αρκεί να χτυπήσεις έναν λίθο με ένα κομμάτι σίδηρο ή έναν άλλο λίθο και βλέπεις ...), το κύριο πεδίο εφαρμογής της είναι η κοσμογονία. Στην αρχή όλα τα πράγματα ήταν «μαζί», δηλαδή η ύλη ήταν μια ενιαία μάζα. Εφόσον αυτή η μάζα περιέχει κάποιες κυρίαρχες ποσότητες του αιθέρα (της φωτιάς) και του αέρα, και εφόσον, επίσης, τα συνθετικά στοιχεία της είναι σε άπειρο βαθμό μικρά, το μείγμα αιθέρα-αέρα φαί-

1. [VS 59 A45 (B): .. ἦν ομού πάντα χρήματα ...].

νεται ότι είναι ποιοτικά απροσδιόριστο, μολονότι πραγματικά καθένα από τα μέρη του εμφανίζει μια κάποια ποιότητα.

Σε αντιδιαστολή προς την αρχική ουσία των Ιώνων που δε γνώριζαν ακίνητη/αμετάβλητη «ύλη», το κύριο χαρακτηριστικό στοιχείο του αρχικού μείγματος ή της αρχικής κατάστασης του κόσμου στο σύστημα του Αναξαγόρα είναι η ακινησία. Η πλησιέστερη προς τη δική του αντίληψη είναι η έννοια του ενός των Ελεατών ή η έννοια του σφαίρου του Εμπεδοκλή. Όμως, αντίθετα προς το ένα των Ελεατών, που παραμένει ακίνητο, και αντίθετα προς τον σφαίρο του Εμπεδοκλή, που διαφοροποιείται κάτω από την επίδραση του Νείκους, το αρχικό μείγμα στον Αναξαγόρα μπαίνει σε κίνηση από τον νου. Η αντίληψη του Αναξαγόρα για τον νου έχει προκαλέσει μακρές συζητήσεις ανάμεσα στους ερμηνευτές του. Μερικοί υποστήριξαν ότι ο Αναξαγόρας αντιλαμβανόταν τον νου ως διάνοια, άλλοι ότι τον αντιλαμβανόταν σαν κάποιο είδος ύλης. Όμως, ένας τέτοιος διαχωρισμός ήταν ξένος προς τον ίδιο τον Αναξαγόρα, που δε θα μπορούσε να αντιπαραθέτει την ύλη και το άυλο πνεύμα και να εξακολουθεί να βλέπει τη φύση στο σύνολό της σύμφωνα με την αρχαία αντίληψη περί του κόσμου. Αυτή η αντιπαράθεση είναι προϊόν μεταγενέστερης φιλοσοφικής εξέλιξης και δεν έχει επηρεάσει τα πνεύματα των φιλοσόφων, τουλάχιστον ως την εποχή του Πλάτωνα. Το πρόβλημα που αντιμετώπιζε ο Αναξαγόρας, ήταν διαφορετικό: μπορούσαν οι «φυσικοί» παράγοντες να χρησιμεύσουν για την εξήγηση όλων των φαινομένων στον κόσμο και την κοσμική διαδικασία γενικά ή ήταν αναγκαίο να αναζητηθεί κάποιος άυλος παράγοντας, για να ερμηνευθεί λογικά η αρμονία και η τάξη στο σύμπαν; Αυτό το πρόβλημα δεν μπορούσε πραγματικά να προκύψει πριν από τον Παρμενίδη και τους Ελεάτες, καθόσον η «φύση», γεννήτρια όλων, όπως πρέσβευαν οι αρχαίοι, δε χρειαζόταν κανέναν υπερφυσικό παράγοντα. Η αφαίρεση όμως του Παρμενίδη, που οδήγησε στο ένα, το αμετάβλητο και ακίνητο ον, είχε μια σημαντική λογική συνέπεια: αυτοί που επιθυμούσαν να ερμηνεύσουν την κίνηση ύστερα από αυτόν, χρειάζονταν μια εξωτερική πηγή που να έβαζε τα πράγματα σε κίνηση.

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η έννοια του νου ήταν ένα κολοσσι-

αίο βήμα προόδου προς την ερμηνεία των φαινομένων: «Όταν κάποιος είπε ότι, όπως ο νους είναι παρών στα ζώα, το ίδιο και στη φύση αυτός είναι η αιτία της τάξης και της αρμονίας γενικά, έδωσε την εντύπωση ότι ήξερε τι έλεγε, σε αντίθεση με τους προηγούμενους που οι απόψεις τους δε στηρίζονταν πουθενά». Και γνωρίζουμε, βέβαια, ότι ο Αναξαγόρας υιοθετούσε αυτές τις απόψεις.[1] Η ανάλυση μεγάλων αποσπασμάτων δείχνει ότι ο Αναξαγόρας θεωρούσε ότι ο νους έχει όλη τη γνώση για καθετί, απεριόριστη δύναμη, ικανότητα να κατευθύνει όλα τα πράγματα και «αγνότητα», με το φυσικό νόημα του όρου, ίσως και το ηθικό. «Άλλα πράγματα περιέχουν ένα μέρος από καθετί, αλλά ο νους είναι άπειρος, αυτοκυρίαρχος και δεν αναμειγνύεται με κανένα πράγμα, αλλά είναι μόνος, καθαυτόν. Αν δεν ήταν μόνος, αλλά αναμειγνυόταν με καθετί άλλο, τότε θα περιείχε μοίρα όλων των πραγμάτων, γιατί μέσα σε καθετί υπάρχει μοίρα από καθετί, όπως έχουμε πει παραπάνω. Και τα πράγματα τα ανάμεικτα (με τον νου) θα τον εμπόδιζαν να κατευθύνει όλα τα άλλα πράγματα με τον ίδιο τρόπο, όπως συμβαίνει τώρα που ο νους είναι μόνος. Γιατί ο νους είναι το πιο λεπτό από όλα τα πράγματα και το πιο καθαρό και έχει πλήρη αντίληψη για καθετί και έχει την πιο μεγάλη δύναμη. Όλα τα πράγματα που έχουν ζωή, και τα πολύ μεγάλα και τα πολύ μικρά, κυβερνώνται από τον νου».[2]

Έχοντας προικίσει τον νου με κάθε θεϊκή ιδιότητα που μπορούσε να φανταστεί ο άνθρωπος, ο Αναξαγόρας φαίνεται ότι σταμάτησε αμήχανος, χωρίς να ξέρει τι να κάνει μ' αυτόν. Σύμφωνα με τον Αλέξανδρο τον Αφροδισιέα, έναν πολύ γνωστό σχολιαστή του Αριστοτέλη στην ύστερη αρχαιότητα, ο Αναξαγόρας αντιλαμβανόταν τον νου μόνο ως αιτία της κίνησης, εφόσον, «όταν ο νους άρχισε την κίνηση, τότε επήλθε ένας αποχωρισμός από όλα που είχαν κίνηση και όλα όσα ο

1. [Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, 984b 15: Νουν δη τις ειπών ενείναι, καθάπερ εν τοις ζώοις, και εν τη φύσει τον αίτιον του κόσμου και της τάξεως πάσης οίον νήφων εφάνη παρ' ειρή λέγοντας τους πρότερον. Φανερώς μεν ουν Αναξαγόραν ίσμεν αψάμενον τούτων των λόγων...].

2. [VS 59 B12: .. νους δε εστιν άπειρον και αυτοκρατές και μέμεικται ουδενί χρήματι, αλλά μόνος αυτός ... πάντων νους κρατεί].

νους έβαλε σε κίνηση αποχωρίζονταν (εσωτερικά) και όσο συνεχιζόταν η κίνηση των πραγμάτων, τόσο μεγάλωνε και η κίνηση αποχωρισμού».[1] Με άλλα λόγια, ο Αναξαγόρας περιόριζε τη δραστηριότητα του νου στο να θέσει σε κίνηση την αρχική αδρανή μάζα και εξηγούσε τα υπόλοιπα της διαδικασίας με μια δίνη που χωρίζει όλες τις ουσίες, τη μια από την άλλη, και τις διαιρεί σε μικρότερα τμήματα, πριν τα τμήματα αυτά τα συναρμολογήσει σε ακέραια αντικείμενα με τάξη και αρμονία. Όπως ακριβώς ο Ξενοφάνης είναι ο πρώτος πανθεϊστής στην ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας, έτσι και ο Αναξαγόρας είναι ο πρώτος δεϊστής που δέχθηκε ότι ένας κοσμικός νους έδωσε στον κόσμο την «αρχική ώθηση» και έπειτα τον άφησε να λειτουργεί μόνος του όσο καλύτερα μπορεί, ακολουθώντας τους φυσικούς νόμους.[2]

Όσον αφορά τη γένεση και τη φθορά, οι απόψεις του Αναξαγόρα είναι παραπλήσιες προς εκείνες του Εμπεδοκλή: «Οι Έλληνες έχουν μια σφαλερή αντίληψη σχετικά με τη γένεση και τη φθορά των όντων. Κανένα πράγμα δε γεννιέται και δεν καταστρέφεται, κανένα πράγμα δε γίνεται από το τίποτα και δε διαλύεται στο τίποτα, αλλά αυτά που φαίνονται ως γένεση και φθορά είναι μείξη και αποχωρισμός στοιχείων που προϋπάρχουν. Επομένως, θα ήταν σωστοί οι Έλληνες, αν μιλούσαν για μείξη και αποχωρισμό».[3] Δυστυχώς, δεν έχουμε καμιά περιγραφή του μηχανισμού, σύμφωνα με τον οποίο τα «σπέρματα» ενώνονται σε σώματα. Η πιο μεγάλη πιθανότητα είναι ότι ο Αναξαγόρας αντιλαμβανόταν τη διαδικασία ως ουσιαστικά μηχανικό συνδυασμό των μορίων της ύλης σε αντικείμενα, με τάξη και αρμονία, ένα είδος συνάντησης μορίων («σπερμάτων») στον χώρο. Εξάλλου, η διαιρετότητα των «σπερμάτων» επ' άπειρο υποδηλώνει μια πιο εσωτερική, πιο λεπτή διαδικασία και μας οδηγεί στην υπόθεση ότι ο φιλόσοφος την αντιλαμβανόταν ως μια πραγματική αμοιβαία διάχυση. Τα μόρια της

1. [VS 59 B13: ...επεί ήρξατο ο νους κινείν, από του κινουμένου παντός απεκρίνετο, και όσον εκίνησεν ο νους, παν τούτο διεκρίθη].
2. [Αυτή είναι η άποψη του νεότερου δεϊσμού (deismus)].
3. [VS 59 B17: Το δε *γίνεσθαι* και *απόλλυσθαι* ουκ ορθώς νομίζουσιν οι Έλληνες· ουδέν γαρ χρήμα γίνεται ουδέ απόλλυται, αλλ' από εόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε και διακρίνεται].

ύλης ή τα «σπέρματα» που συνδυάζονται σ' ένα σώμα και σχηματίζουν τα ατομικά όργανα και τους ιστούς, αλληλοδιεισδύουν σαν να πρόκειται για μια διάχυση αμοιβαία, σύμφωνα με την αρχή του Αναξαγόρα ότι «καθετί υπάρχει μέσα σε καθετί»· όλα τα άλλα όργανα και οι ιστοί ενός σώματος και το σώμα το ίδιο συνδέονται με παρόμοιο τρόπο με ολόκληρο το σύμπαν.

Η αρχή του Αναξαγόρα, εξεταζόμενη ως σύνολο, αποκαλύπτει μια προφανή αντίφαση. Από τη μια μεριά, εισήγαγε την έννοια του νου, προκειμένου να εξηγήσει την τάξη στο σύμπαν. Από την άλλη μεριά, όμως, περιόρισε τη λειτουργία του νου σε μια πράξη αρχικής κίνησης, ώθησης της πρωταρχικής ύλης, και δεν έκανε καμιά άλλη αξιοποίηση του νου, προκειμένου να ερμηνεύσει τα αίτια των επί μέρους φαινομένων και γεγονότων. Μιλώντας για την αντίληψη αυτή του Αναξαγόρα, ο Πλάτων έγραψε στον *Φαίδωνα*: «Βρήκα ότι ο φιλόσοφος εγκαταλείπει εντελώς τον νου και δεν κάνει καμιά επίκληση σε καμιά άλλη αρχή για να ερμηνεύσει την τάξη, αλλά καταφεύγει στον αέρα και τον αιθέρα και το νερό και σε πολλά άλλα περίεργα».[1] Απηχώντας τον Πλάτωνα, ο Αριστοτέλης παρατήρησε με κάποια καυστικότητα ότι «ο Αναξαγόρας χρησιμοποιεί τον νου ως από μηχανής θεό, προκειμένου να φτιάξει τον κόσμο και, όταν βρίσκεται σε δυσχέρεια από ποια αιτία παράγεται κατ' ανάγκη, τότε επικαλείται τη λογική, αλλά σε όλες τις άλλες περιπτώσεις ερμηνεύει τα φαινόμενα με οτιδήποτε άλλο, εκτός από τον νου».[2] Αυτή η κρίση ήταν εξ ολοκλήρου σωστή. Ο Αναξαγόρας πραγματικά κατέφυγε στον νου μόνο σ' εκείνες τις περιπτώσεις, όπου οι φυσικοί παράγοντες, όπως λόγου χάρη ο διαχωρισμός και η διαίρεση των πραγμάτων, η σύνθεση και η αποσύνθεση, η κίνηση και η ταχύτητα, δεν τον εξυπηρετούσαν, για να ερμηνεύσει κάτι. Πραγματικά, ο ιδεαλισμός του προχώρησε, για να καλύψει τα χάσματα των χονδροειδών ερ-

1. [Πλάτων, *Φαίδων*, 97c-98b: Ακούσας ... Αναξαγόρου ... λέγοντος ως άρα νους εστίν ο διακοσμών τε και πάντων αίτιος ... προϊών και αναγινώσκων ορώ άνδρα τω μεν νω ουδέν χρώμενον ουδέ τινας αιτίας επαιτιώμενον εις το διακοσμείν τα πράγματα ...].

2. [Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, 985a 18: Αναξαγόρας ... μηχανή χρήται τω νω προς την κοσμοποιίαν, και όταν απορήση διά τίν' αιτίαν εξ ανάγκης εστί, τότε παρέλκει αυτόν, εν δε τοις άλλοις πάντα μάλλον αιτιάται των γιγνομένων ή νουν ...].

μηνειών του, που θεωρούνταν ως η πιο συνεπής έκφραση του υλισμού.

Πρέπει να τονισθεί στο σημείο τούτο ότι ο Αναξαγόρας προφανώς τοποθέτησε τον νου σε μια ειδική σχέση με τον οργανικό κόσμο και τον άφησε να διατηρεί κάποια μορφή ελέγχου πάνω σ' αυτόν, ακόμη και μετά την αρχική ώθηση. Έτσι, λόγου χάρη, στο απόσπασμα 12 γράφει: «Όλα τα έμβια όντα, τόσο τα μεγαλύτερα όσο και τα μικρότερα, κυβερνώνται από τον νου. Ο νους έλαβε την εξουσία πάνω στην παγκόσμια εξέλιξη, ώστε να κάνει από την αρχή τα πράγματα να εξελίσσονται».[1] Ο φιλόσοφος είναι υποχρεωμένος να επικαλεσθεί τη νοημοσύνη για βοήθεια στην προσπάθειά του να ερμηνεύσει την αρμονία και την τάξη στον κόσμο. Στο κάτω κάτω, ο νους είναι η κινητήρια αιτία που είναι χωρισμένη από την κινούμενη ύλη, είναι η αρχή της κοσμικής τάξης, χωριστή από τον ίδιο τον κόσμο. Η διάσπαση της μιας και μοναδικής αδιαίρετης «φύσης», της ομογενούς και αιώνιας, σε πρώτη αιτία και σε αδρανή ύλη ήταν καθαρός ιδεαλισμός και ένα βήμα οπισθοδρόμησης από τον πραγματικό κόσμο, όμως ήταν ταυτόχρονα μια προϋπόθεση για τη σπουδή του νου, που άνοιξε τον δρόμο για την επιστήμη της Λογικής.

Η θεωρία του Αναξαγόρα, που ήταν η πρώτη φιλοσοφική διδασκαλία στην Αττική και απηχούσε συγκρουόμενες τάσεις στην εξέλιξη της ελληνικής σκέψης, είχε τεράστια επίδραση στη μεταγενέστερη ιστορία των ιδεών στον ελληνικό κόσμο. Αυτή η διδασκαλία κατά κύριο λόγο επηρέασε την ανάπτυξη της επιστημονικής και φιλοσοφικής γνώσης, τον θρίαμβο της λογικής[2] και συνέβαλε στην παρακμή των παλαιών δοξασιών και παραδόσεων. Η επίδραση των ίδιων των φιλοσοφικών εννοιών του Αναξαγόρα ήταν λιγότερο εμφανής: σε χρόνους που ο διανοητικός βίος της κοινωνίας επικεντρωνόταν σε προβλήματα φιλοσοφικής ανθρωπολογίας,[3] η σπουδή της φύσης αναπόφευκτα απωθού-

1. [VS 59 B12: ... όσα γε ψυχήν έχει και τα μείζω και τα ελάσσω, πάντων νους κρατεί].
2. [Ενδεικτικά θυμίζω ένα στίχο του Ευριπίδη (fr. 1018 στην έκδ. Nauck: *Fragmenta Tragicorum Graecorum):* «ο νους ημών εν εκάστω θεός»].
3. [Θυμίζουμε ότι χρονολογικά το floruit του Αναξαγόρα εμπίπτει μέσα στην περίοδο εμφάνισης και ακμής της Σοφιστικής, του Σωκράτη, των μεγάλων τραγικών, που όλοι ασχολήθηκαν με τον άνθρωπο κυριότατα].

νταν σε ένα δεύτερο επίπεδο. Τα ηθικά προβλήματα δεν εμπίπτουν μέσα στη σφαίρα των ενδιαφερόντων του Αναξαγόρα, μολονότι δεν μπορεί να πει κανείς ότι τα αγνοούσε εντελώς.[1] Σε μερικά από τα γραπτά του ο Αναξαγόρας εξυμνούσε τον θεωρητικό βίο, την παιδεία που ανοίγει τον δρόμο προς την ελευθερία. Ο Αναξαγόρας δε σύνδεσε την ευτυχία του ανθρώπου με τον πλούτο και τη δύναμη, όταν έγραψε ότι μια τέτοια θέση περί ευδαιμονίας θα φαινόταν γελοία στον όχλο.[2] Όταν ρωτήθηκε γιατί θεωρούσε ότι το να γεννηθεί κανείς είναι καλύτερο από το να μη γεννηθεί, απάντησε ότι ο άνθρωπος θα άξιζε να επιλέγει την πρώτη περίπτωση, «προκειμένου να σπουδάσει τα ουράνια σώματα και όλο το σύμπαν».[3]

Τα ηθικά προβλήματα του ανθρώπου και της κοινωνίας προσέλαβαν πολύ μεγαλύτερη σημασία στα έργα του μαθητή του Αναξαγόρα, του Αρχέλαου, που αποκλήθηκε τελευταίος των φυσικών φιλοσόφων του 5ου αιώνα στην Αθήνα. Η γνώση μας για τη διδασκαλία του είναι πολύ πενιχρή και αποσπασματική. Σύμφωνα με τον Διογένη Λαέρτιο,[4] ο Αρχέλαος φιλοσοφούσε «περί των νόμων και περί των ζητημάτων που μιλούν για το σωστό και το δίκαιο». Το λεξικό της Σούδας[5] προσθέτει ότι, κατά τη γνώμη του Αρχέλαου, «αυτό που είναι δίκαιο και

---

1. Κάτι σαν εξαίρεση στην παρατήρηση αυτή είναι το απόσπασμα 4, με μια μάλλον σκοτεινή αναφορά του σε άλλον κόσμο, που κατοικείται από ανθρώπους όμοιους με εκείνους που ζουν στη γη, που έχουν όμοιες πολιτείες· αναφορά σ' έναν κόσμο που έχει και φεγγάρι και ήλιο και άλλα ουράνια σώματα και όπου η γη παράγει όλα τα είδη τα αναγκαία γι' αυτούς τους ανθρώπους. Είναι δύσκολο να πει κανείς αν το απόσπασμα αυτό μιλάει για ένα πλήθος κατοικημένων κόσμων ή για έναν ειδικό μικρόκοσμο, όμοιο με τον δικό μας Είναι, επίσης, πιθανό ότι ο Αναξαγόρας εδώ διακινδυνεύει μια υπόθεση ότι ένας κόσμος σαν τον δικό μας μπορεί να γεννηθεί σε οποιοδήποτε άλλο μέρος του σύμπαντος, εφόσον υπάρχουν οι αναγκαίες προϋποθέσεις [Από το απόσπασμα 4: .. «και ανθρώπους τε συμπαγήναι και τα άλλα ζώα όσα ψυχήν έχει και τοις γε ανθρώποισιν είναι πόλεις...»].
2. [Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1179a 13: ... έοικε δε και Αναξαγόρας ου πλούσιον ουδέ δυνάστην υπολαβείν τον ευδαίμονα ειπών ότι ουκ αν θαυμάσειεν, εί τις άτοπος φανείη τοις πολλοίς].
3. [VS 59 A30: ... του θεωρήσαι τον ουρανόν και την περί τον όλον κόσμον τάξιν].
4. [Διογένης Λαέρτιος, II 16: .. περί νόμων πεφιλοσόφηκε και καλών και δικαίων].
5. [VS 60 A2 ... εδόξαζε το δίκαιον και αισχρόν ου *φύσει* είναι αλλά *νόμω*]

αυτό που είναι ευτελές εξαρτάται όχι από τη φύση, αλλά από τις συνήθειες των ανθρώπων». Πάντως, η αντίθεση ανάμεσα στη φύση και τον νόμο (τη συνήθεια) ήταν κοινή σε πολυάριθμες ηθικές θεωρίες του τέλους του 5ου αιώνα[1] και μπορούμε μόνο να υποθέσουμε ότι ο Αρχέλαος ήταν ίσως ο πρώτος εισηγητής αυτού του θέματος. Στο έργο του «περί φύσεως» συνδυάζει τη θεωρία του Αναξαγόρα για τα «σπέρματα» με τις διδασκαλίες του Αναξιμένη και του Διογένη από την Απολλωνία για τον αέρα ως πρωταρχική ουσία των όντων. Φαίνεται ότι συμμεριζόταν την άποψη του τελευταίου, ότι ο αέρας έχει λογικό και κατά συνέπεια επιτελεί λειτουργία πρώτου κινούντος, λειτουργεί μέσα στη φύση ως η πρώτη κινητήρια δύναμη. Όμως, σύμφωνα με τον Ιππόλυτο, ο Αρχέλαος πίστευε ότι η κίνηση άρχισε με τον διαχωρισμό του θερμού και του ψυχρού από το αρχικό μείγμα τους, καθώς το θερμό κινούνταν και το ψυχρό έμενε ακίνητο.[2] Το μόνο απόσπασμα που έφθασε σ' εμάς από τον Αρχέλαο λέει ότι «το ψυχρό είναι ο δεσμός της γης»,[3] αλλά αυτό το απόσπασμα διατηρήθηκε σε ένα παρεφθαρμένο θεολογικό κείμενο.

Σε αντίθεση προς τον Αναξαγόρα, ο Αρχέλαος αντιλαμβανόταν τον νου ως μείγμα ειδικών «σπερμάτων». Η αντίληψή του για την αρχή της ζωής ήταν επίσης διαφορετική από εκείνη του Αναξαγόρα: «σπέρματα» των ζώων δεν έπεσαν στη γη με τη βροχή, όπως είχε διατυπωθεί από τον δάσκαλό του, αλλά τα ζώα είχαν γεννηθεί από την ίδια τη γη,[4] όταν αυτή ήταν σε κατάλληλη θερμοκρασία· η γη παρήγαγε ένα υγρό που έμοιαζε με γάλα, για να χρησιμεύσει στη διατροφή τους· πολύ μεταγενέστερα έφθασαν τα ζώα εξελικτικά στην κατάσταση που μπορούσαν πια να γεννιούνται το ένα από το άλλο. Οι κοσμολογίες και των δύο φιλοσόφων που αναφέραμε, ήταν βέβαια διαφορετικές στις λεπτομέρειές τους.

1. [Η αντιδιαστολή «φύσει-νόμῳ» είναι διάχυτη στις διδασκαλίες των Σοφιστών· βλέπε επόμενο κεφάλαιο].
2. [VS 60 A4: ... το μεν θερμόν κινείσθαι, το δε ψυχρόν ηρεμείν].
3. [VS 60 B1α: ... η ψυχρότης δεσμός εστίν ...].
4. [VS 60 A4 (5): Περί δε ζώων φησίν, ότι θερμαινομένης της γης ... ανεφαίνετο τα τε άλλα ζώα πολλά και οι άνθρωποι, άπαντα την αυτήν δίαιταν έχοντα ... ύστερον δε αυτοίς η εξ αλλήλων γένεσις συνέστη].

Ο Αρχέλαος ήταν ο τελευταίος της πρώιμης φάσης στην πορεία των αρχαίων «φυσιολόγων». Τώρα η «φυσική φιλοσοφία» παίρνει τη θέση της στην ίδια κατηγορία με τις άλλες φιλοσοφικές διδασκαλίες, δίπλα στη λογική και την ηθική.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5ο

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟΣ ΠΥΡΕΤΟΣ ΚΑΤΑ ΤΟ ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΙΣΟ ΤΟΥ ΠΕΜΠΤΟΥ ΑΙΩΝΑ

ΟΙ ΣΟΦΙΣΤΕΣ, Ο ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΚΑΙ ΟΙ ΣΩΚΡΑΤΙΚΕΣ ΣΧΟΛΕΣ

12. Σοφιστική

Κατά το δεύτερο μισό του 5ου αιώνα π.Χ. η αρχαία Ελλάδα βρισκόταν στο αποκορύφωμα της φήμης και της δύναμής της. Οι Περσικοί πόλεμοι τελείωσαν με μεγαλειώδη νίκη των ενωμένων ελληνικών δυνάμεων επί του φοβερού αντιπάλου και οι ελληνικές πόλεις ενωμένες σε δύο στρατιωτικές συμμαχίες, με επικεφαλής την Αθήνα και τη Σπάρτη, απόκτησαν πλήρη έλεγχο της Μεσογείου. Η απειλή ξένης εισβολής είχε αποτραπεί και ο ελληνικός κόσμος σταθεροποιούσε τη θέση του, δημιουργώντας καινούργιες αποικίες σε όλα τα παράλια της Μεσογείου και του Εύξεινου Πόντου, με πολλή ζωτικότητα. Η ανθηρή χειροτεχνία και η γεωργία, που ήταν πηγές πλούτου τόσο στην κεντρική Ελλάδα λόγω της γειτνίασης με τις πυκνά κατοικημένες αστικές περιοχές, όσο και στις παραγωγικές αποικιακές ζώνες, το εξαπλούμενο εμπόριο που συνέδεε τις ελληνικές πόλεις μεταξύ τους και όλη την Ελλάδα με τις χώρες της Μεσογείου και της Μαύρης θάλασσας, καθώς και η εκτεταμένη οικοδομική δραστηριότητα στις πόλεις, προωθούσαν την οικονομική άνθηση και δημιουργούσαν νέες θέσεις εργασίας για έναν πληθυσμό που αυξανόταν ραγδαία. Όμως, αυτή η έκδηλη ευημερία δεν έφερε την ειρήνη. Οι ελληνικές πόλεις-κράτη είχαν πολύ δια-

φορετικά πολιτικά συστήματα και κατείχαν διαφορετικές θέσεις στην ιεραρχική δόμηση των δύο φιλοπόλεμων συνασπισμών, της Αθηναϊκής συμμαχίας και της Πελοποννησιακής συμμαχίας που επικεφαλής της ήταν η Σπάρτη. Ο οξυνόμενος ανταγωνισμός ανάμεσα στους δύο συνασπισμούς έφθασε στην κορύφωσή του με τον καταστροφικό Πελοποννησιακό πόλεμο (431-404 π.Χ.).

Οι κοινωνικές και πολιτικές αναταραχές δεν μπορούσαν παρά να επηρεάζουν κάθε όψη της ζωής στις ελληνικές πόλεις. Ζωτικά θέματα κυκλοφορούσαν και συζητούνταν έντονα στις πλατείες των πόλεων, οξείες αντιδικίες εκδηλώνονταν στη συνέλευση του λαού και στα δικαστήρια. Η Εκκλησία του Δήμου ήταν αναγκασμένη να πραγματοποιεί συχνές συνεδριάσεις και να εμπλέκεται σε παρατεταμένες αντιδικίες, τα δικαστήρια ήταν υπεραπασχολημένα με δίκες εσχάτης προδοσίας και καταχρήσεων, μη πληρωμής χρεών, διαφθοράς, λωποδυσίας και βλασφημίας... Για να αντιληφθεί κανείς το πνεύμα της εποχής εκείνης στην Αθήνα, αρκεί μόνο να διαβάσει την κωμωδία του Αριστοφάνη *Σφήκες*, που δίνει μια ζωντανή εικόνα της αθηναϊκής κοινωνίας εκείνου του καιρού, με όλες της τις ταραχές, τις καθημερινές φροντίδες και τις συγκρουόμενες τάσεις.

Οι κοινωνικές και πολιτικές μεταβολές απαιτούσαν καινούργια προσόντα και ικανότητες. Καθένας που φιλοδοξούσε να πραγματοποιήσει μια πολιτική σταδιοδρομία, χρειαζόταν να διεισδύσει μέσα στην ψυχολογία των ατόμων και του όχλου, ώστε να είναι ικανός να χρησιμοποιεί αυτήν την ψυχολογία, να εκμεταλλεύεται τις παραδοσιακές πεποιθήσεις και τις αδυναμίες του λαού. Η απαραίτητη ιδιότητα ενός πολιτικού ήταν η ικανότητα να μιλάει με τρόπο πειστικό προς το κοινό, να προκαλεί συμπάθεια για τον εαυτό του και να γεννάει εχθρότητα, ακόμη και μίσος, ενάντια στον αντίπαλό του, να εκμεταλλεύεται οποιοδήποτε μικρό παραθυράκι στους νόμους και τα ψηφίσματα. Οι κοινωνικές και πολιτικές περιστάσεις κατά τον 5ο αιώνα, η κατάρρευση των παραδοσιακών ηθικών αξιών που βασίζονταν σε συνήθειες χωρίς ιδιαίτερη σκέψη, αποδείχθηκαν πολύ ευνοϊκές για την εμφάνιση επαγγελματιών πληροφοριοδοτών και επαγγελματιών υπερασπιστών, που ήταν έτοιμοι να τεθούν στο πλάι οποιουδήποτε, ώστε να κατηγο-

ρήσουν ή να δικαιολογήσουν οποιαδήποτε πράξη με την ίδια αποτελεσματικότητα. Δεν είναι παράξενο που ο 5ος αιώνας είδε τη γένεση της ρητορικής, ως τέχνης να είναι κανείς μέλος της πολιτείας, καθώς και της σοφιστικής. Η ρητορική, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ήταν αναγκαία για την καθημερινή ζωή, εφόσον «όλοι οι άνδρες προσπαθούν να συζητήσουν διάφορα θέματα και να υποστηρίξουν τις θέσεις τους, να υπερασπίσουν τους εαυτούς τους και να επιτεθούν ενάντια σε άλλους. Ο κοινός λαός κάνει το ίδιο, άλλοτε τυχαία, άλλοτε μέσα από μια δοκιμασμένη πρακτική και σύμφωνα με αποκτημένες συνήθειες».[1]

Τα στοιχεία της ρητορικής τα δίδασκαν οι Σοφιστές, επαγγελματίες «δάσκαλοι της σοφίας», που ασκούσαν τους ακροατές τους, αφού πληρώνονταν δίδακτρα, στην τέχνη της καθαρής σκέψης και της ευγλωττίας. Ως τα μέσα του 5ου αιώνα, η λέξη «σοφιστής» ήταν συνώνυμη με τον «σοφό», αλλά αργότερα ξέπεσε στη συνείδηση του κοινού και έφτασε να είναι ένας όρος υποτιμητικός. Αυτή η αλλαγή ερμηνεύεται με πολλούς λόγους· ο τελευταίος από αυτούς ήταν ο προπαγανδιστικός αγώνας ενάντια στους Σοφιστές, αγώνας που τον είχαν αναλάβει οι αντίπαλοι και ανταγωνιστές τους, ο Σωκράτης, ο Ξενοφών, ο Πλάτων, ο Αριστοφάνης.[2] Η στάση του τελευταίου ήταν πραγματικά μια έκφραση χαρακτηριστικής περιφρόνησης που είχε η δουλοκτητική κοινωνία για την αμειβόμενη εργασία· η περιφρόνηση αυτή ήταν ακόμη πιο πικρή, αν η εργασία ήταν διανοητική. Σύμφωνα με τον Ξενοφώντα, ο Σωκράτης θεωρούσε ότι ήταν κατώτερο από την αξιοπρέπειά του να

1. [Αριστοτέλης, *Ρητορική*, 1354a ... πάντες γαρ μέχρι τινός και εξετάζειν και υπέχειν λόγον και απολογείσθαι και κατηγορείν εγχειρούσιν. Των μεν ουν πολλών οι μεν ειρή ταύτα δρώσιν, οι δε διά συνήθειαν από έξεως].

2. [Για λόγους δικαιοσύνης οφείλουμε να θυμίσουμε ότι τα συμπτώματα που αναλύονται εδώ, συνδέονται με την αθηναϊκή «ηγεμονία» (αλαζονική πορεία της Αθήνας έναντι των «συμμάχων» που έγιναν υπήκοοι) και την κακοδαιμονία που έφερε ο μακροχρόνιος πόλεμος (431-404 π.Χ.). Οι Σοφιστές δεν υπήρξαν πρόξενοι της ηθικής κατάρρευσης· ίσως μερικοί από αυτούς, οι νεότεροι, της δεύτερης γενιάς (π.χ. ο Θρασύμαχος), υπήρξαν εκφραστές της, τόλμησαν δηλαδή να περιγράψουν την πραγματικότητα. Επειδή υπήρξαν τολμηροί κήρυκες κοινωνικής δικαιοσύνης (πρώτοι έθιξαν τον θεσμό της δουλείας), οι συντηρητικοί στοχαστές τούς χρησιμοποίησαν ως εξιλαστήρια θύματα· συστηματικός σ' αυτό ο Πλάτων. Βλ. Φ. Κ. Βώρου, *Σύντομη ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας*, σσ 75-105 (*Ο Ελληνικός Διαφωτισμός*), όπου και η σχετική βιβλιογραφία].

αποδεχθεί χρήματα για τις συζητήσεις που έκανε, γιατί επιθυμούσε να είναι εντελώς ελεύθερος να απολαμβάνει την επικοινωνία με οποιονδήποτε που του άρεσε· ονόμαζε τους Σοφιστές δημόσιο κίνδυνο, επειδή πουλούσαν τη σκέψη τους και αυτό δεν ήταν καλύτερο από το να πουλούν το σώμα τους. Έτσι εμφανίζεται να λέει ο Σωκράτης στα *Απομνημονεύματα* του Ξενοφώντα.[1]

Υπήρχε όμως ακόμη ένας βασικός λόγος για την εχθρότητα του αθηναϊκού κοινού ενάντια στους Σοφιστές. Δίδασκαν την τέχνη του στοχασμού και προσπαθούσαν να αναπτύξουν στους μαθητές τους τον εθισμό να στηρίζονται στον ανθρώπινο λόγο και την κρίση τους, αντί να στηρίζονται στην παράδοση και τις παλαιές συνήθειες. Το συνολικό σύστημα της νέας εκπαίδευσης, που συνδέθηκε με τη σοφιστική κίνηση, θεωρήθηκε ως μια έκδηλη απειλή για την κοινωνική γαλήνη. Ο ηγέτης της Αθηναϊκής δημοκρατίας, ο Κλέων, υποστήριζε ότι η εκπαίδευση εκτρέφει την απάτη και δίνει στους ανθρώπους βάρβαρες έννοιες που υπονομεύουν τα θεμέλια της δημοκρατίας: «Οι κοινοί άνθρωποι συνήθως χειρίζονται τα δημόσια προβλήματα καλύτερα από τους πιο προικισμένους συμπατριώτες τους. Αυτοί οι τελευταίοι επιθυμούν πάντα να εμφανίζονται πιο σοφοί από τους νόμους και επιθυμούν να παραμερίζουν κάθε πρόταση που προτείνεται στο κοινό από άλλους, επειδή σκέπτονται πως δεν μπορούν να βρουν περισσότερο πρόσφορο έδαφος για την επίδειξη της σοφίας τους· και με τέτοια συμπεριφορά πολύ συχνά καταστρέφουν τη χώρα τους...».[2] Από την πλευρά του ο Αριστοφάνης, τηρητής των παραδόσεων, αναφέρεται στη σοφιστική τέχνη με το αλληγορικό όνομα «άδικος λόγος», τον οποίο παρουσιάζει να περηφανεύεται με τα ακόλουθα: «Αν εγώ ονομάζομαι αδύνατος λόγος στα σχολεία, αυτό ακριβώς συμβαίνει, επειδή ήμουνα ο πρώτος, πριν από όλους τους άλλους, που ανακάλυψε τα μέσα να παραβιάζει τους νόμους και τα ψηφίσματα της δικαιοσύνης. Το να εισάγω απλά και μόνο

1. [Ξενοφών, *Απομνημονεύματα*, Α VI 13: ... και την σοφίαν ωσαύτως τους μεν αργυρίου τω βουλομένω πωλούντας *σοφιστάς* [ώσπερ πόρνους] αποκαλούσιν, όστις δε .. τούτον νομίζομεν, α τω καλώ πολίτη προσήκει, ταύτα ποιείν].
2. [Θουκυδίδης, *Ιστοριών*, Γ 37: ... οι μεν γαρ των τε νόμων σοφώτεροι βούλονται φαίνεσθαι των τε αεί λεγομένων ες το κοινόν περιγίγνεσθαι ...].

τα πιο αδύνατα επιχειρήματα και όμως να θριαμβεύω, αυτό είναι ένα ταλέντο που αξίζει περισσότερο από εκατό χιλιάδες δραχμές...».

Στη νεότερη ιστορικο-φιλοσοφική φιλολογία οι Σοφιστές θεωρούνται γενικά ως εκπρόσωποι της εποχής του διαφωτισμού στην αρχαία Ελλάδα – ο διαφωτισμός αυτός χαρακτηρίζεται ως κίνημα πνευματικό, που είχε στόχο την απελευθέρωση του ανθρώπου από τις ξεπερασμένες συνήθειες και απόβλεπε σ' ένα άνοιγμα για πνευματική πρόοδο. Το πρόγραμμα αυτού του κινήματος ήταν ελευθερία συνείδησης στον τομέα της θρησκείας και της ηθικής, της πολιτικής και της επιστήμης, της τέχνης και του πολιτισμού, και αποτελούσε διακήρυξη υπέρ του ανθρώπινου λογικού. Ο διαφωτισμός ήταν το αποτέλεσμα και η έκφραση των κοινωνικών και πολιτικών συνθηκών του δεύτερου μισού του 5ου αιώνα π.Χ. και θα μπορούσε να δεχθεί ως επιγραμματικό χαρακτηρισμό τις περήφανες λέξεις του Ευριπίδη που βρίσκουμε στο απόσπασμα 1018: «Ο θεός για τον άνθρωπο είναι το λογικό του που κατοικεί μέσα του».[1] Είναι ευνόητο ότι οι ιδέες του ελληνικού διαφωτισμού απείχαν πολύ από το να είναι καθολικές, εφόσον αυτές δεν έφθαναν πέρα από ένα στενό κύκλο ελεύθερων πολιτών που μπορούσαν να πληρώνουν ακριβά δίδακτρα για την εκπαίδευση τους. Όσο για τον ίδιο τον διαφωτιστή, αυτός όφειλε ή να διαπραγματεύεται την εργασία του για να κερδίζει τα αναγκαία ή να ανεχθεί μια ζωή με πολλή ανέχεια. Εδώ έχουμε μια ολοφάνερη αντίφαση: ο διαφωτισμός ως κοινωνικο-πολιτικό ρεύμα ήταν προϊόν της ελληνικής δημοκρατίας, που μπορούσε να χρησιμοποιηθεί μόνο από πλούσιους και γι' αυτό ήταν αντικειμενικά επιζήμιο για το πολιτικό σύστημα που τον είχε γεννήσει. Επιπλέον, οι αριστοκράτες, οι χρηματιστές και οι φτωχοί ήταν όλοι σύμφωνοι στην απαρέσκειά τους για τους Σοφιστές, μολονότι τα κίνητρά τους ήταν διαφορετικά: μερικοί τους ζήλευαν για τα δίδακτρα που έπαιρναν (και που συνήθως ήταν υψηλά), άλλοι περιφρονούσαν την κατώτερη κοινωνική τους θέση (οι πιο πολλοί από τους Σοφιστές ήταν ξένοι που είχαν έλθει στην Αθήνα από επαρχιακές πόλεις), άλλοι τέλος αποστρέφονταν την πνευματική υπεροχή τους.

---

1. [Ευριπίδης, απόσπασμα 1018 (εκδ. Nauck): ... ο νους ημών εν εκάστῳ θεός].

Η ιδεολογία των Ελλήνων διαφωτιστών που έπρεπε να προσαρμοσθούν προς το υφιστάμενο πολιτικό σύστημα και τις συνήθειες της ελληνικής κοινωνίας, χαρακτηριζόταν από αστάθεια και ταλάντευση ανάμεσα σε διαφορετικές κοινωνικές τάσεις και αδιαμόρφωτες αντιλήψεις – η συνολική κίνηση έμοιαζε πάρα πολύ με τις *Νεφέλες* του Αριστοφάνη, που έγιναν σύμβολο διακωμώδησης του σοφιστικού κινήματος. Το κίνημα αυτό διαπνέεται από σκεπτικισμό σε σχέση με τις παραδοσιακές πεποιθήσεις και αυστηρό ορθολογισμό και ατομικισμό, που είναι τυπικός σε κάθε διαφωτισμό, ιδιαίτερα όταν ένα τέτοιο κίνημα προκύπτει από την κρίση του αρχαίου φιλοσοφικού στοχασμού που είχε χάσει την ευστάθειά του κατά την επαφή του με κοσμολογικούς θεωρητικούς διαλογισμούς. Οι λαμπρές υποθέσεις των «φυσιολόγων» θα μπορούσαν να φαίνονται αρκετά πειστικές, όταν εξετάζονταν χωριστά η μια από την άλλη. Όμως, όταν βρίσκονταν σε αντίθεση η μια με την άλλη, βεβαίωναν την πιθανότητα πλάνης και ίσως και την ανικανότητα του ανθρώπινου λόγου να διεισδύσει στα μυστήρια του κόσμου. Η φυσική συνέπεια από όλα αυτά ήταν ένας γενικευμένος σκεπτικισμός.

Εξίσου σημαντική ήταν επίσης η επικοινωνία και γνωριμία των Ελλήνων με τα διαφορετικά κοινωνικά συστήματα και τα ήθη και έθιμα των «βαρβαρικών» χωρών. Η καινούργια εμπειρία έτεινε να υπονομεύσει την πίστη στα παραδοσιακά θεμέλια της ελληνικής κοινωνίας και να αμφισβητήσει τη θεία προέλευση του νόμου και της δικαιοσύνης· ξυπνούσε επίσης το ενδιαφέρον για την ανθρώπινη φύση και για την κοινωνία, ως το κύριο αντικείμενο της φιλοσοφικής έρευνας. Η αναζήτηση της γνώσης για τη γνώση δεν ήταν στόχος των Σοφιστών, αυτοί θεωρούσαν τη γνώση μάλλον μέσο επιβεβαίωσης και επίτευξης πρακτικών στόχων. Τα θεωρητικά τους ενδιαφέροντα συγκεντρώνονταν γύρω από τη διαδικασία του ανθρώπινου λογισμού και την πειθώ, τη λογική του επιχειρήματος και τη μεθοδολογία της απόδειξης.

Η ιστορία του σοφιστικού κινήματος συνήθως διαιρείται σε δύο περιόδους που καλύπτουν, αντίστοιχα, τη δραστηριότητα των «αρχαιότερων Σοφιστών» – του Πρωταγόρα από τα Άβδηρα (περίπου 481-411), του Γοργία από τους Λεοντίνους (περίπου 483-375), του Ιππία

από την Ήλιδα, του Πρόδικου από την Κέα και του Αντιφώντα. Οι «νεότεροι Σοφιστές» –οι μαθητές του Γοργία Αλκιδάμας, Λυκόφρων και Πώλος, ο Θρασύμαχος από τη Χαλκηδόνα, ο Αθηναίος Κριτίας και άλλοι– εμπίπτουν στη δεύτερη περίοδο. Η προσοχή των Σοφιστών συγκεντρωνόταν κυρίως σε προβλήματα της κοινωνίας και της γνωσιολογίας.

1. *Κοινωνία.* Τα προβλήματα της κοινωνίας ήρθαν στο προσκήνιο κατά τη σοφιστική περίοδο ως φυσικό αποτέλεσμα της ιστορικής εξέλιξης[1] του ελληνικού κόσμου. Η φύση της ανθρώπινης κοινωνίας, τα θεμέλια της και τα πεπρωμένα της, οι αρχές της ανθρώπινης συμπεριφοράς γενικά και οι ηθικοί κανόνες της ειδικά έφθασαν να θεωρούνται και να αναλύονται με όρους γενικής αντιπαράθεσης φύσης και νόμου.

Η ιστορία αυτής της αντίθεσης χρονολογείται από την εποχή του Ησίοδου, όταν οι Έλληνες ποιητές και φιλόσοφοι συγκέντρωναν την προσοχή τους στη σχέση της φύσης με τον νόμο, δηλαδή της φυσικής τάξης των πραγμάτων και των τεχνητών περιορισμών που επιβάλλονται πάνω στον άνθρωπο και την κοινωνία. Καθώς περνούσε ο καιρός, η αντίθεση αυτή προσέλαβε καινούργιες όψεις και εννοιολογικές

1. [Ειδικότερα για την Αθήνα, η ιστορική αυτή εξέλιξη μπορεί να συνοψισθεί στα ακόλουθα ιστορικά περιστατικά, όπου διαφαίνεται ακόμη και μεταβολή των συνειδήσεων, της αξιολογίας, της συμπεριφοράς των πολιτών:
   α. Μετά τη νίκη στη Σαλαμίνα (480 π.Χ.), οι Αθηναίοι ως σωτήρες του Ελληνισμού αναγνωρίζονται αρχηγοί για την αμυντική συμμαχία της Δήλου (478 π.Χ.).
   β Οι Αθηναίοι συντηρούν στόλο αξιόμαχο, οι σύμμαχοι πληρώνουν εισφορά.
   γ. Κάποια στιγμή, κάποιοι σύμμαχοι (π.χ. οι Νάξιοι, το 468 π.Χ.) δυσφορούν για την εισφορά και αρνούνται.
   δ. Οι Αθηναίοι πλέουν με τον στόλο (που συντηρούνταν με τις συμμαχικές εισφορές) και «πείθουν» τους Ναξίους να .. αυξήσουν την εισφορά, να κατεδαφίσουν τα τείχη . . κ λπ. Η συμμαχία μεταβάλλεται σταδιακά σε ηγεμονία
   ε. Τα επόμενα χρόνια οι Αθηναίοι μεταφέρουν αυθαίρετα το Ταμείο από τη Δήλο στην Αθήνα, επιβάλλουν στους «συμμάχους» το αθηναϊκό νόμισμα, τον αθηναϊκό όρκο ... Και τις «αποστασίες» τις τιμωρούν ως εσωτερικές ανταρσίες. Οι ελευθερωτές του 480-478 π.Χ. έχουν αδιόρατα μεταβληθεί σε δεσμοφύλακες.
   στ. Οι δυναμικές λύσεις αποφασίζονται από τον λαό· μαζί με την οικονομική ζωή (εισφορές – ναυπήγηση πλοίων, πληρωμή μισθών στους ναύτες κ.λπ.) έχει μεταβληθεί και η συνείδηση του κοινού ανθρώπου. Και όλα αυτά γίνονταν πριν φθάσουν οι Σοφιστές στην Αθήνα και «φθείρουν» τις συνειδήσεις].

αποχρώσεις, αλλά η βασική αντίθεση παρέμεινε αμετάβλητη: ο νόμος ήταν πάντα ταυτισμένος με το συμβατικό στοιχείο που δεν αποτελεί μέρος της αμετάβλητης τάξης των πραγμάτων και που μπορούσε να μεταβάλλεται, είτε ήταν νόμος θετός από την πόλη είτε ήταν συνήθεια είτε γνώμη είτε κάτι παραπλήσιο. Βαθμιαία, νέοι όροι μπήκαν σε χρήση και οι στοχαστές αντιπαράθεταν τη φύση πρώτα με τη θέση (δηλαδή, κάτι που υιοθετείται συμβατικά και περιστασιακά)· έπειτα γινόταν αντιπαράθεση με την τέχνη. Όλα όμως αυτά έμειναν ως ζεύγη αντιπαραθέσεων μέσα στο πλαίσιο της αρχικής διάκρισης φύση-νόμος. Η ουσία της έχει διατυπωθεί από τον σοφιστή Αντιφώντα που, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, γράφει: «Αν κάποιος θάψει στο έδαφος ένα ξύλινο κρεβάτι και αν το ξύλο σαπίζοντας δώσει ένα βλαστό, αυτός ο βλαστός δεν είναι κλίνη αλλά είναι ξύλο, γιατί η ιδιότητα του κρεβατιού υπάρχει περιστασιακά, με την τέχνη του κατασκευαστή, ενώ η πραγματική του φύση είναι η άλλη». Δηλαδή, η πραγματική φύση του κρεβατιού είναι το ξύλο του.[1]

Η αντίθεση φύσης-νόμου καλύπτει τρεις τομείς: τη γλώσσα, τη γνώση και την ανθρώπινη κοινωνία – ο τελευταίος όρος με την πολιτική και με την φυσική έννοια. Ο Πλάτων στον διάλογό του *Πρωταγόρας* αποδίδει τη θεωρία για την τεχνητή αφετηρία της γλώσσας στον Πρωταγόρα.[2] Στον *Κρατύλο* του η άποψη αυτή εκτίθεται από τον μαθητή του Πρωταγόρα, τον Ερμογένη. Αυτή η θεωρία είχε προφανώς καλλιεργηθεί και προωθηθεί από τον Πρόδικο, που είχε εκδηλώσει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τα συνώνυμα και για τις διάφορες αποχρώσεις των σημασιών των λέξεων. Ο Αντιφών, επίσης, θεωρούσε τα ονόματα (τις λέξεις) προϊόντα της ανθρώπινης δημιουργικής δραστηριότητας. Σύμφωνα με τους Σοφιστές, η τεχνητή-συμβατική αφετηρία της γλώσσας επιβεβαιώνεται από γλωσσικά φαινόμενα, όπως είναι η συνω-

1. [Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 193a 13: Σημείον δε φησιν ο Αντιφών ότι, ει τις κατορύξειε κλίνην και λάβοι δύναμιν η σηπεδών ώστε ανείναι βλαστόν, ουκ αν γενέσθαι κλίνην αλλά ξύλον...].
2. [Πλάτων, *Πρωταγόρας*, 322a (πρόκειται για τον γνωστό μύθο του Πρωταγόρα για τη γένεση-εξέλιξη του πολιτισμού, όπου διαβάζουμε) ... έπειτα φωνήν και ονόματα ταχύ διηρθρώσατο τη τέχνη ...].

νυμία (λέξεις που έχουν το ίδιο ή περίπου το ίδιο νόημα), η ομωνυμία (λέξεις που έχουν την ίδια προφορά αλλά διαφορετική σημασία), η ύπαρξη διαφορετικών γλωσσών, η μεταβολή των ονομάτων κ.λπ. Η σοφιστική αντίληψη για τη γλώσσα είχε κατά την αρχαιότητα υποβληθεί σε κριτική από τον Πλάτωνα που υποστήριζε ότι «τα πράγματα έχουν τα ονόματά τους από τη φύση τους και δεν μπορεί ο κάθε άνθρωπος να είναι δημιουργός (πλάστης) ονομάτων, αλλά εκείνος μονάχα που προσβλέπει στο όνομα το οποίο έχει κάθε πράγμα από τη φύση του και που έχει την ικανότητα να εκφράζει αυτό το όνομα με τη βοήθεια γραμμάτων και συλλαβών».[1]

Οι αντιλήψεις των Σοφιστών σχετικά με τη γνώση θα είναι αντικείμενο έρευνας παρακάτω σε τούτο το κεφάλαιο· εδώ θα συζητήσουμε με συντομία τη θέση των Σοφιστών απέναντι στην κοινωνία. Ο Πλάτων περιγράφει τη σοφιστική αντίληψη για την πολιτεία και τη νομοθεσία με τα ακόλουθα λόγια: «Λένε οι Σοφιστές ότι η πολιτική συνεργάζεται με τη φύση πολύ λίγο και περισσότερο με την τέχνη· έτσι, η νομοθεσία είναι εξ ολοκλήρου έργο τέχνης-σύμβασης και βασίζεται σε παραδοχές που δεν είναι αληθινές».[2] Η γενική αντίθεση ανάμεσα στη «φύση» και την «τέχνη», δηλαδή το τεχνητό από τους ανθρώπους στα πλαίσια της κοινωνίας, εξετάζεται από τους Σοφιστές σε τρεις διαφορετικούς τομείς: γένεση της κοινωνίας και του κράτους, νομοθεσία, πίστη στους θεούς και θρησκεία.

Σύμφωνα με τον Πλάτωνα που παρουσιάζει τη διδασκαλία του Πρωταγόρα για την κοινωνία σ' έναν από τους διαλόγους του, ο σοφιστής αφηγήθηκε τον ακόλουθο μύθο, για να δείξει πώς συγκροτήθηκε η κοινωνία. Ο Επιμηθέας που είχε επιφορτισθεί από τον Δία να διανείμει ανάμεσα στα ζώα όλες τις ιδιότητες τις αναγκαίες για τη ζωή τους, λησμόνησε τον άνθρωπο και τον άφησε απροστάτευτο, χωρίς

1. [Πλάτων, *Κρατύλος*, 390a: ... έως αν το του ονόματος είδος αποδιδώ το προσήκον εκάστω... Τις ουν ο γνωσόμενος ει το προσήκον; ... ο ποιήσας ή ο χρησόμενος; ... 390d: Κρατύλος αληθή λέγει λέγων φύσει τα ονόματα είναι τοις πράγμασι...].
2. [Πλάτων, *Νόμοι*, 889d-e: ... και την πολιτικήν σμικρόν τι μέρος είναι φασί κοινωνούν φύσει, τέχνη δε το πολύ, ούτω δε και την νομοθεσίαν πάσαν ου φύσει, τέχνη δε, ης ουκ αληθείς είναι τας θέσεις...].

προίκα· «ο άνθρωπος ήταν γυμνός και ανυπόδητος και δεν είχε ούτε κρεβάτι ούτε όπλα για να αμυνθεί. Πλησίαζε η στιγμή που επρόκειτο ο άνθρωπος με τη σειρά του να αναδυθεί από τη γη στο φως της ημέρας». Βλέποντας ο Προμηθέας πόσο αβοήθητος ήταν ο άνθρωπος, «έκλεψε τα μηχανικά μέσα του Ήφαιστου και της Αθηνάς, και τη φωτιά μαζί με αυτά ... και τα έδωσε στον άνθρωπο»· έτσι, έκανε τους ανθρώπους να τιμούν τους θεούς, να επινοήσουν έναρθρο λόγο και ονόματα, να κατασκευάζουν σπίτια, ενδύματα, υποδήματα, κρεβάτια και στέγες και να αντλούν αντοχή από τη γη. Όταν πολεμούσαν ενάντια στα θεριά, οι άνθρωποι άρχισαν να ενώνονται, για να βοηθούν ο ένας τον άλλο. Αλλά δεν γνώριζαν ακόμη την τέχνη της διακυβέρνησης και «επανέρχονταν σε μια διαδικασία διασποράς και καταστροφής». Φοβούμενος ότι όλο το ανθρώπινο γένος επρόκειτο να καταστραφεί, ο Δίας «έστειλε τον Ερμή στους ανθρώπους να τους φέρει αυτοσεβασμό και δικαιοσύνη, ώστε να υπάρχει ένας κανόνας τάξης μέσα στις πόλεις, καθώς και οι δεσμοί της φιλίας και της συνδιαλλαγής».[1]

Σ' αυτόν τον «μύθο» του ο Πρωταγόρας συνδυάζει δύο διαφορετικές παραδοχές: από τη μια πλευρά, δέχεται ότι η τέχνη είναι ένα «θείο» δώρο που διακρίνει τον άνθρωπο από τα άλλα ζώα, και από την άλλη, η τέχνη η ίδια είναι ικανή να μεταμορφώνει τη ζωή των ανθρώπων. Αυτός ο περίεργος συνδυασμός ανάμεσα στο «θείο» (το φυσικό) και το «τεχνητό» στοιχείο χρησιμοποιήθηκε από τον Πρωταγόρα, για να δικαιολογήσει την αρχή που υπόκειται ως βάση στην Αθηναϊκή δημοκρατία ως ένα σύστημα, μέσα στο οποίο οι πολίτες ακούνε με προσοχή τη συμβουλή των ειδικών για θέματα που χρειάζονται ειδική δεξιότητα, όπως, λόγου χάρη, για την ξυλουργική. «Αλλά όταν οι άνθρωποι συγκεντρώνονται για να στοχαστούν πολιτικά ζητήματα, θέματα πολιτικής αρετής, η οποία προωθείται μόνο διαμέσου της δικαιοσύνης και της σοφίας, τότε αυτοί ανέχονται οποιονδήποτε άνθρωπο που θα ανέβει στο βήμα να τους μιλήσει γι' αυτά τα θέματα· αυτό είναι φυσικό,

1. [Πλάτων, *Πρωταγόρας*, 322c· Ζευς ουν δείσας περί τω γένει ημών μη απόλοιτο παν, Ερμήν πέμπει άγοντα εις ανθρώπους *αιδώ* τε και *δίκην*, ιν' ειεν πόλεων κόσμοι τε και δεσμοί φιλίας συναγωγοί]

επειδή οι πολίτες έχουν αποδεχθεί ότι κάθε άνθρωπος, κάθε πολίτης μπορεί να είναι μέτοχος της πολιτικής αρετής, και ότι οι πολιτείες δε θα μπορούσαν να υπάρξουν και να διατηρηθούν, αν τα πράγματα ήταν διαφορετικά».[1] Όμως, η πεποίθηση του Πρωταγόρα ότι δεν μπορούμε να γνωρίζουμε κάτι για τους θεούς[2] περιορίζει τη θεωρία του σε απλή φαντασία και μηδενίζει την προσδοκώμενη συναίνεση. Η θεωρία του στην πραγματικότητα περιορίζεται στη γνωστή και χαρακτηριστική διάκριση που έκαναν οι Σοφιστές ανάμεσα στην πρακτική χειροτεχνία από τη μια πλευρά, και την τέχνη της πολιτικής από την άλλη. Αντίθετα με τις πρώτες δεξιότητες που αποκτώνται με την άσκηση και περιορίζονται σε άτομα επιλεγμένα και ασκημένα, οι άλλες ιδιότητες, δηλαδή η δικαιοσύνη και η αιδώς, που είναι αναγκαίες για την κοινωνικοπολιτική ζωή, αυτές κοσμούν όλους τους ανθρώπους. Η ζωή του ανθρώπου μπορεί να καθοδηγείται πάνω στην αρχή του καταμερισμού της εργασίας, όπου ο ένας γίνεται γιατρός, ο άλλος μουσικός κ.λπ., αλλά, σύμφωνα με τον Πρωταγόρα, δε θα μπορούσαν ποτέ να υπάρχουν πόλεις, αν λίγοι μόνο κατείχαν τις πολιτικές αρετές.[3]

Μια διαφορετική και περισσότερο συνεπή άποψη παρουσίασε ο Αντιφών. Σύμφωνος με τον Πρωταγόρα ότι η κοινωνική ζωή είναι προϊόν πολιτικής τέχνης, αυτός δεν εξιδανίκευε καθόλου τους νόμους, που είναι πάντα αντίθετοι προς την «ανθρώπινη φύση». Η δικαιοσύνη, κατά τη γνώμη του, «είναι να μην παραβιάζει κανείς αυτό που είναι νόμος της πόλης, της οποίας αυτός είναι πολίτης. Κατά συνέπεια, ένας άνθρωπος μπορεί άριστα να εναρμονίζεται προς τη δικαιοσύνη, εάν τηρεί τους νόμους, εφόσον υπάρχουν αυτόπτες μάρτυρες και τον βλέπουν, αλλά όταν είναι μόνος του, χωρίς μάρτυρες, αυτός ακολουθεί

1 [Πλάτων, *Πρωταγόρας*, 323a· ... εικότως άπαντος ανδρός ανέχονται ως παντί προσήκον ταύτης γε μετέχειν της αρετής ή μη είναι πόλεις].

2. [Είναι φανερό ότι ο συγγραφέας υπαινίσσεται τον γνωστό θρησκευτικό αγνωστικισμό του Πρωταγόρα: «Περί μεν θεών ουκ έχω ειδέναι ουθ' ως εισίν ουθ' ως ουκ εισίν, ουθ' οποίοι τινές ιδέαν· πολλά γαρ τα κωλύοντα ειδέναι ή τ' αδηλότης και βραχύς ών ο βίος του ανθρώπου (VS 80 B4)].

3. [Πλάτων, *Πρωταγόρας*, 322d: . επί πάντας νείμω (αιδώ και δίκην); Επί πάντας, έφη ο Ζευς . ου γαρ αν γένοιντο πόλεις, ει ολίγοι αυτών μετέχοιεν ώσπερ άλλων τεχνών].

ό,τι του υποδεικνύει η φύση του. Γιατί οι διατάξεις των νόμων της πόλης επιβάλλονται τεχνητά, συμβατικά, ενώ οι επιταγές των νόμων της φύσης είναι υποχρεωτικές, κατά τρόπο φυσικό. Και η ψήφιση των νόμων επιτυγχάνεται με συναίνεση των πολιτών, όχι με φυσική αναγκαιότητα, ενώ οι νόμοι της φύσης δεν είναι θέμα συναίνεσης, είναι θέμα συμμόρφωσης του ατόμου προς ό,τι του υπαγορεύει η φύση».[1]

Μόνο ένας επιπόλαιος παρατηρητής θα μπορούσε να βγάλει το συμπέρασμα από αυτό το απόσπασμα ότι ο Αντιφών ήταν κήρυκας του αμοραλισμού και της υποκρισίας. Η πραγματική σκέψη του ήταν ότι οι τρέχουσες πολιτικές αντιλήψεις και οι κοινές ηθικές αρχές βασίζονται σε νομικές προδιαγραφές, βασικά εχθρικές προς την ανθρώπινη φύση που ζητάει διαφορετικά πράγματα: «Τα πλεονεκτήματα που κερδίζονται με τους νόμους είναι περιορισμοί πάνω στη φύση του ανθρώπου, ενώ τα αγαθά που κερδίζονται από τη φύση είναι σύμφωνα με τη φύση του ανθρώπου».[2] Οι νόμοι βαδίζουν αντίθετα προς την πραγματική, δηλαδή τη φυσική δικαιοσύνη, που συνίσταται στο να μην προκαλεί κακό ο ένας στον άλλο, εκτός αν κάποιος δεχθεί επίθεση ο ίδιος. Κατά συνέπεια, το να δώσει μαρτυρία κάποιος για κάποιον άλλο, πράξη δίκαιη κατά τον νόμο της πόλης, στην πραγματικότητα είναι αδικία, γιατί ο μάρτυρας, ακόμη και αν είναι φιλαλήθης, προκαλεί βλάβη στον άνθρωπο για τον οποίο μαρτυράει, ενώ εκείνος δεν έβλαψε τον μάρτυρα· έτσι, ο τελευταίος εισπράττει το μίσος εκείνου για τον οποίο μαρτυράει. Το συμπέρασμα είναι ότι η υπακοή στον νόμο συνεπάγεται βλάβη και για τις δυο πλευρές και, κατά συνέπεια, πρέπει να δοθεί προτεραιότητα στη «φυσική» ενότητα της σκέψης, που βασίζεται στην αμοιβαία συμφωνία[3] ατόμων που στοχάζονται και να μην προκαλούν αδικία και να μην υποφέρουν αδικία στις αναμεταξύ τους σχέσεις.

1. [VS 87 B44: ... τα μεν γαρ των *νόμων* επίθετα, τα δε της *φύσεως* αναγκαία· και τα μεν των νόμων ομολογηθέντα, ου φύντ' εστί, τα δε της φύσεως φύντα ουχ ομολογηθέντα ...].
2. [VS 87 B44: ... ότι τα πολλά των κατά νόμον δικαίων πολεμίως τη φύσει κείται ... τα δε ξυμφέροντα τα μεν υπό των νόμων κείμενα δεσμά της φύσεώς εστι, τα δ' υπό της φύσεως ελεύθερα].
3. [Εδώ λανθάνει η ιδέα του κοινωνικού συμβολαίου, που δικαιώνει τον θετό περιο-

Αυτό, βέβαια, είναι μια ουτοπική ιδέα που αντανακλά την πραγματικότητα υφισταμένης κοινωνικής αδικίας και εγκλείει το αίτημα για «φυσική» και, κατά συνέπεια, καθολική δικαιοσύνη και ηθικότητα. Εδώ πάλι βλέπουμε μια ουσιαστική διαφορά ανάμεσα στον Πρωταγόρα και τον Αντιφώντα. Ο πρώτος πρεσβεύει ότι η δικαιοσύνη προέρχεται από την κοινή γνώμη των πολιτών: «Ό,τι φαίνεται σε κάθε πολιτεία ότι είναι αληθινό και δίκαιο, για όσο χρόνο αυτή το νομίζει, είναι αληθινό και δίκαιο γι' αυτήν».[1] Δικαιοσύνη είναι ο νόμος που εκφράζει τη γνώμη της πόλης – αυτή είναι η θέση του Πρωταγόρα που έτσι εξιδανικεύει και υπερασπίζει την Αθηναϊκή δημοκρατία της εποχής του Περικλή. Σε αντίθεση προς αυτόν όμως ο Αντιφώντας, αποκαλύπτοντας την κρίση αυτής της δημοκρατίας μετά από τον αποτυχημένο για τους Αθηναίους Πελοποννησιακό πόλεμο, ταυτίζει τη δικαιοσύνη με τη «φύση», και τα «φυσικά» συμφέροντα του ανθρώπου με ό,τι είναι χρήσιμο γι' αυτόν. Εφόσον όμως οι ανάγκες και τα ενδιαφέροντα του λαού ταυτίζονται με τη «φύση», το προφανές συμπέρασμα είναι ότι «όλοι μας είμαστε από τη φύση μας γεννημένοι ίδιοι, ως προς όλες τις φυσικές ιδιότητες, και οι βάρβαροι και οι Έλληνες».[2] Αυτή η σκέψη προωθήθηκε ακόμα παραπέρα από τον Λυκόφρονα, που απόκτησε φήμη με την εκ μέρους του πρόκληση προς την αριστοκρατία και την υποτίμηση της αριστοκρατικής καταγωγής. Ο Ιππίας, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, διακήρυξε ότι όλοι οι άνθρωποι είναι «συγγενείς και φίλοι και συμπολίτες από τη φύση, όχι από τον νόμο· για τη φύση τα όμοια είναι συγγενικά μεταξύ τους, ενώ ο νόμος είναι τύραννος του ανθρώπου και συχνά τον υποχρεώνει να κάνει πολλά πράγματα που είναι αντίθετα προς την ανθρώπινη φύση».[3]

ριστικό νόμο ως αποτέλεσμα «συνθήκης», όπως έγραψε ο Αριστοτέλης για τον Λυκόφρονα (*Πολιτικά*, 1280b 8).

1. [Πλάτων, *Θεαίτητος*, 167c· . . οία γ' αν εκάστη πόλει δίκαια και καλά δοκή, ταύτα και είναι αυτή έως αν αυτά νομίζη].
2. [VS 87 B44: ... φύσει πάντα πάντες ομοίως πεφύκαμεν και βάρβαροι και Έλληνες. .].
3. [Πλάτων, *Πρωταγόρας*, 337, c-d: Ω άνδρες, έφη, οι παρόντες, ηγούμαι εγώ υμάς συγγενείς τε και οικείους και πολίτας άπαντας είναι φύσει, ου νόμω... ο δε νόμος *τύραννος* ὢν των ανθρώπων, πολλά παρά την φύσιν βιάζεται].

Ο Θρασύμαχος χρησιμοποίησε παραπλήσια επιχειρήματα, για να υποστηρίξει την αντίθετη άποψη. Σύμφωνα με τον Πλάτωνα, αυτός όριζε τη δικαιοσύνη ως το δίκαιο του ισχυρού. Την άποψή του αυτή τη συμμεριζόταν και ο Καλλικλής που υποστήριζε ότι ο καλύτερος είναι «από τη φύση» ανώτερος από τον χειρότερο και ο ισχυρότερος ανώτερος από τον λιγότερο ισχυρό. Υψώνοντας τις κατηγορίες του ενάντια στη δημοκρατία, ο Καλλικλής διακηρύσσει ότι οι νόμοι έχουν καθιερωθεί από τους αδύναμους, δηλαδή από την πλειοψηφία, με σκοπό να εμποδίσουν τη φυσική πορεία των πραγμάτων, που υποδεικνύει ότι ο ισχυρός άνδρας πρέπει να επικρατεί.

Όπως και αν επιλέξει κανείς να αντιληφθεί και να ερμηνεύσει την έννοια της φυσικής δικαιοσύνης –είτε ως ισότητας είτε διαφορετικά– η αρχή της αντιπαράθεσης της φύσης προς τη συμβατικότητα (αντίθεση φύσης-νόμου), αναπόφευκτα οδηγείται σε ένα συμπέρασμα: αν οι νόμοι δημιουργούνται συμβατικά ή περιστασιακά, τότε μπορούν να αλλάζουν. Ο Θρασύμαχος λέει: «Οι διαφορετικές μορφές διακυβέρνησης κάνουν νόμους δημοκρατικούς, αριστοκρατικούς, τυραννικούς, ανάλογα με τα διαφορετικά συμφέροντά τους· ύστερα διακηρύσσουν ότι δίκαιο είναι αυτό που είναι συμφέρον για τους κρατούντες· όποιον παραβιάζει αυτή την αρχή, τον τιμωρούν ως παραβάτη του νόμου, ως άδικο άνθρωπο. Σε όλες τις πολιτείες έχουν την ίδια αρχή δικαίου, που σημαίνει το συμφέρον εκείνων που κυβερνούν.[1]

Εδώ έχουμε μια αληθινή διαλεκτική της κοινωνικής ζωής: ξεκινώντας με τον «νόμο της φύσης», καταλήγει κανείς στον νόμο του τυράννου. Αυτή ακριβώς η διαλεκτική χρησίμευσε ως βάση στη διδασκαλία των Σοφιστών για τη σχετικότητα οποιασδήποτε γνώσης.

Η κριτική κατά της θρησκείας ήταν μια άλλη όψη του σοφιστικού διαφωτισμού, που προκάλεσε την αποστροφή των συντηρητικών υπερασπιστών της παράδοσης. Οι αθεϊστικές αντιλήψεις των Σοφιστών μπορούν θαυμάσια να εκφρασθούν με το παράδειγμα εκείνο της τρα-

1. [Πλάτων, *Πολιτεία*, 338e: Τίθεται δε γε τους νόμους εκάστη η αρχή προς το αύτή συμφέρον... εν απάσαις ταις πόλεσιν ταυτόν είναι δίκαιον, το της καθεστηκυίας αρχής συμφέρον].

γωδίας *Σίσυφος* του Κριτία, όπου παρουσιάζεται μια πολύ ζωντανή εικόνα για το πώς γεννήθηκε η θρησκεία.

Σύμφωνα με τον Σίσυφο που είναι το κύριο πρόσωπο του έργου αυτού, υπήρξε κάποια εποχή που η ζωή των ανθρώπων ήταν ανοργάνωτη και έμοιαζε με τη ζωή των θηρίων. Ύστερα οι άνθρωποι διατύπωσαν νόμους, αλλά οι νόμοι αυτοί μπορούσαν να εμποδίσουν μόνο τις φανερές πράξεις βίας και οι άνθρωποι συνέχιζαν να διαπράττουν παρανομίες κρυφά. Κάποιος όμως σοφός πολιτικός και ευφυής νομοθέτης βρήκε τον τρόπο να υποβάλει στις συνειδήσεις την έννοια της θρησκείας, λέγοντας ότι «υπάρχει θεός που είναι αθάνατος, που ακούει και βλέπει και με τον νου του σκέπτεται καθετί, φροντίζει για όλα τα πράγματα και έχει θεία φύση· αυτός ο θεός ακούει καθετί που λέγεται από τους θνητούς και είναι ικανός να βλέπει καθετί που γίνεται από αυτούς. Ακόμη και αν σχεδιάζεις κάτι κακό στα κρυφά, δεν πρόκειται να διαφύγεις ως προς αυτό την παρακολούθηση του θεού».[1] Με αυτόν τον τρόπο η θρησκευτική πίστη περιγράφεται και ερμηνεύεται ως μια συνειδητή υποβολή που είχε στόχο να εξασφαλίσει την καλή συμπεριφορά των πολιτών με τον φόβο της τιμωρίας. Ο σοφός νομοθέτης έδωσε στους θεούς ως κατοικία τους ουρανούς, από όπου οι θνητοί μπορούν να προσδοκούν ανταμοιβή για τις καλές τους πράξεις και βοήθεια.

Η θεωρία αυτής της «τεχνητής» καταγωγής των θεών διατυπώθηκε επίσης από τον Πρόδικο που έγραψε ότι «εκείνα τα πράγματα από τα οποία η ανθρώπινη ζωή ωφελείται, αυτά έχουν θεωρηθεί θεότητες, όπως, λόγου χάρη, η Δήμητρα και ο Διόνυσος».[2]

Όπως βλέπουμε, η αντίθεση φύσης και σύμβασης (συνήθειας, νόμου, τέχνης) αποτελεί τη βάση για τη διδασκαλία περί της μεταβλητότητας των κοινωνικών θεσμών, των νόμων, των συνηθειών και, κατά

1. [VS 88 B25: Ἦν χρόνος, οτ' ἦν ἄτακτος ανθρώπων βίος και θηριώδης ισχύος θ' υπηρέτης ... έπειτά μοι δοκούσιν άνθρωποι νόμους θέσθαι κολαστάς ... έπειτ' επειδή ... λάθρα έπρασσον ... πυκνός τις και σοφός γνώμην ανήρ ... το θείον εισηγήσατο ...].
2. [VS 84 B5: Πρόδικος ... φησί ... πάντα τα ωφελούντα τον βίον ημών οι παλαιοί θεούς ενόμισαν διά την απ' αυτών ωφέλειαν ...].

συνέπεια, και για τη δικαιολόγηση της μεταβολής. Η ίδια αντίθεση υπόκειται στην έννοια της σχετικότητας της ανθρώπινης γνώσης.

2. *Η δυνατότητα της γνώσης.* Ο Χέγκελ έχει γράψει ότι η Σοφιστική είχε πάρει τον δρόμο της ελεύθερης σκέψης, που επρόκειτο να την οδηγήσει πέρα από τα όρια των υφιστάμενων ηθών και της απλοϊκής θρησκευτικής πίστης.[1] Μα αυτός ήταν ο δρόμος της κριτικής και της αμφιβολίας, τον οποίο εγκαινίασε ο Πρωταγόρας, «ο πρώτος που υποστήριξε ότι υπάρχουν δύο όψεις για κάθε θέμα, αντίθετες μεταξύ τους».[2] Αυτή η άποψη που φθάνει να σημαίνει ότι αντιφατικές προτάσεις για το ίδιο ζήτημα μπορούν ταυτόχρονα να είναι αποδεκτές ως αληθινές και ότι δεν αποτελούν αντίφαση, φαινόταν παράλογη για τον Πλάτωνα που τη σχολίασε με τα παρακάτω: «Πάντοτε σκεπτόμουνα ότι η θεωρία αυτή είναι παράδοξη διδασκαλία, αυτοκαταστροφική και ταυτόχρονα καταστροφική».[3] Ο Αριστοτέλης απερίφραστα και με σαφήνεια απόρριψε τη θέση αυτή ως ασυμβίβαστη με τον νόμο της αντίφασης. Οι συγκρουόμενες μαρτυρίες καθιστούν αδύνατη την αποκατάσταση των αυθεντικών λόγων του Πρωταγόρα, αλλά μπορούμε εκ των υστέρων να συλλάβουμε το νόημα αυτής της αρχής από τα συμφραζόμενα. Και η επιδίωξή μας μπορεί θαυμάσια να εξυπηρετηθεί από το πολύ γνωστό σόφισμα που έχει τον τίτλο «Εύαθλος».

Σύμφωνα με τον Διογένη τον Λαέρτιο, ο Πρωταγόρας έκανε συμφωνία με τον μαθητή του Εύαθλο, κατά την οποία ο δεύτερος θα πλήρωνε τα δίδακτρα, όταν θα κέρδιζε την πρώτη δίκη του στο δικαστήριο. Ο μαθητής, όμως, δε βιαζόταν να αναλάβει μια δίκη και ο δάσκαλός του απείλησε να τον σύρει στο δικαστήριο. Ο Εύαθλος απάντησε ότι δεν είχε ακόμη κερδίσει κάποια δίκη και δεν είχε εισπράξει χρήματα. «Όμως», απάντησε ο Πρωταγόρας, «αν κερδίσω εγώ τη δίκη, πρέπει να πληρωθώ, γιατί θα έχω κερδίσει· αν κερδίσεις εσύ τη δίκη, οφείλεις να

1. Βλέπε Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, τ. I, έκδοση Philipp Reclam jun., Leipzig 1971, σ. 536.
2. [Διογένης Λαέρτιος, IX 51: ... πρώτος έφη δύο λόγους είναι περί παντός πράγματος αντικειμένους αλλήλοις].
3. [Πλάτων, *Ευθύδημος*, 286c: ... εμοί δε θαυμαστός τις δοκεί είναι και τους τε άλλους ανατρέπων και αυτός αυτόν].

με πληρώσεις, κατά τη συμφωνία».[1] Και ο αντάξιος μαθητής του αντιλέγει: «Αν χάσω τη δίκη, δεν πληρώνω, κατά τη συμφωνία μας, αν κερδίσω τη δίκη, δεν πληρώνω, γιατί θα είμαι ο νικητής». Εδώ έχουμε τούτο το παράδοξο: ο Πρωταγόρας δικαιούται να πληρωθεί μόνο αν η απόφαση του δικαστηρίου δεν του προσγράφει τέτοιο δικαίωμα· ο Εύαθλος, αντίθετα, πρέπει να πληρώσει τα δίδακτρα στον δάσκαλό του μόνο αν, κατά την απόφαση του δικαστηρίου, δεν είναι υποχρεωμένος να το πράξει. Αυτή η αντίφαση θα μπορούσε να αρθεί, αν απαγορευόταν να εφαρμοσθούν οι όροι της συμφωνίας ανάμεσα στον Πρωταγόρα και τον Εύαθλο σε μια δίκη περί διδάκτρων, που τους αφορά και τους δύο. Όμως, τα επιχειρήματα για έναν τέτοιο περιορισμό, δηλαδή παρασιώπηση της συμφωνίας, δεν είναι φανερά και προσλαμβάνει μια σοβαρή λογική αξία το να ερευνήσουμε την αντίφαση στην πηγή της. Τέτοιου είδους έρευνες αναλαμβάνονταν μόνο κατά το τέλος του δέκατου ένατου και τις αρχές του εικοστού αιώνα σε σχέση με τη λογική ανάλυση των θεμελίων της μαθηματικής επιστήμης. Όσον αφορά τους Σοφιστές, οι παραδοξολογίες αυτού του τύπου ήταν ένα έξοχο μέσο για να προκαλούν σύγχυση σ' ένα θέμα, δηλαδή «να κάνουν τον αδύνατο λόγο ισχυρότερο από τον δυνατό» και αντίστροφα. Κατά συνέπεια, δεν ήταν τυχαίο που ο Πρωταγόρας υπεράσπιζε την άποψη ότι είναι αδύνατη η αντίφαση και υποστήριζε ότι υπάρχουν δύο αντίθετα αλλά εξίσου παραδεκτά επιχειρήματα για κάθε ζήτημα. Από αυτό έβγαινε το συμπέρασμα ότι δεν υπάρχει άλλο κριτήριο της αλήθειας από τον ίδιο τον άνθρωπο.

Η άποψη αυτή εκφράζεται με σαφήνεια και κατά τρόπο αποφθεγματικό στην περίφημη φράση του Πρωταγόρα: «Ο άνθρωπος είναι το μέτρο όλων των πραγμάτων».[2] Η ιστορικο-φιλοσοφική παράδοση που ανιχνεύεται ως τον *Θεαίτητο* του Πλάτωνα, θεωρεί την άποψη αυτή ως έκφραση αισθησιαρχίας και σχετικότητας. Ο Πλάτων πραγματικά ερμήνευσε την άποψη του Πρωταγόρα ως ισχυρισμό ότι η γνώση είναι η αντίληψη με τις αισθήσεις. Η πρόταση «ο άνθρωπος είναι το μέτρο

1. [Διογένης Λαέρτιος, IX 56: Λέγεται .. ειπείν (τον Πρωταγόραν), «αλλ' εγώ μεν αν νικήσω, ότι εγώ ενίκησα, λαβείν με δει· εάν δε συ, ότι συ»].
2. [VS 80 B1· Πάντων χρημάτων μέτρον εστίν άνθρωπος ...].

όλων των πραγμάτων» σημαίνει, κατά τον Πλάτωνα, πως ό,τι φαίνεται σ' εμένα, αυτό ισχύει για μένα, και όπως φαίνονται τα πράγματα σε σένα, έτσι είναι τα πράγματα για σένα: αν ο άνεμος είναι ψυχρός για μένα που αισθάνομαι κρύο και είναι θερμός για σένα που αισθάνεσαι ζέστη, δεν μπορούμε να πούμε ότι ο άνεμος είναι θερμός και ψυχρός ταυτόχρονα, είναι ψυχρός κατά τη γνώμη εκείνου που κρυώνει και θερμός κατά τη γνώμη εκείνου που ζεσταίνεται.

Τέτοια επιχειρήματα, βέβαια, φαίνονται σε μας εντελώς απλοϊκά. Εμείς μπορούμε να μετρήσουμε την αμφισβητούμενη θερμοκρασία και να έχουμε το αντικειμενικό χαρακτηριστικό της, δηλαδή τον βαθμό θερμοκρασίας, ανεξάρτητα από τις υποκειμενικές εκτιμήσεις. Όμως σε χρόνους που το θερμό και το ψυχρό, το ξηρό και το υγρό, το πικρό και το γλυκό θεωρούνταν αντικειμενικές ιδιότητες των πραγμάτων ή ακόμη και «πράγματα», δεν ήταν μικρό κατόρθωμα το να δίνει κανείς έμφαση στη στενή σχέση που υπάρχει ανάμεσα σε ό,τι αντιλαμβάνονται οι αισθήσεις και στο ίδιο το άτομο. Ο Πρωταγόρας, λοιπόν, φθάνει στο συμπέρασμα ότι τα όντα είναι μεταβλητά και ότι οι άνθρωποι «προσλαμβάνουν διαφορετικά τα πράγματα σε διαφορετικές στιγμές, λόγω της διαφορετικής δικής τους διάθεσης· γιατί εκείνος που είναι σε φυσική κατάσταση, προσλαμβάνει τα πράγματα που υφίστανται, έτσι που αυτά μπορούν να εμφανίζονται σε όλους, όσοι είναι σε φυσική κατάσταση· ενώ σε εκείνους που δεν είναι σε φυσική κατάσταση, τα πράγματα μπορούν να εμφανίζονται κατά τρόπο διαφορετικό, όπως συμβαίνει σε εκείνους που δεν είναι σε φυσική κατάσταση».[1]

Σύμφωνα με τη μαρτυρία του Σέξτου, ο Πρωταγόρας δεχόταν δογματικά την άποψη ότι η ύλη βρίσκεται σε διαρκή ροή και βασιζόταν σ' αυτή την παρατήρηση, για να υποστηρίζει την υποκειμενική αντίληψη των πραγμάτων. Έτσι, και ο σχετικισμός του ήταν περιορισμένος και δεν έφθανε ως τον σκεπτικισμό. Επιπλέον, ο θεμελιωτής της Σοφιστικής στην πραγματικότητα υποστήριζε ότι η αίσθηση δεν κάνει λάθος. Αν η τροφή εμφανίζεται πικρή σ' έναν ασθενή άνθρωπο και γλυκιά σ'

1. [Σέξτος Εμπειρικός, *Πυρρώνειοι υποτυπώσεις*, 1, 218: ... φησίν ... τους δε ανθρώπους άλλοτε άλλων αντιλαμβάνεσθαι παρά τας διαφόρους αυτών διαθέσεις].

έναν άνθρωπο με καλή υγεία, αν ένας άνθρωπος που φοράει κουρέλια αισθάνεται κρύο και ένας άλλος με ζεστά ρούχα αισθάνεται ζέστη, αυτό δε σημαίνει καθόλου ότι ο ένας έχει δίκιο και ο άλλος άδικο. Απλά σημαίνει ότι «η μια κατάσταση τείνει να μεταβληθεί προς την άλλη, η χειρότερη κατάσταση να τροποποιηθεί προς το καλύτερο».[1] Ο Πρωταγόρας, όπως βλέπουμε, εγκαταλείπει το απόλυτο κριτήριο της αλήθειας και ευνοεί το πραγματιστικό κριτήριο του τι είναι καλύτερο ή χειρότερο: «Κάποιες εκφάνσεις της πραγματικότητας είναι καλύτερες από κάποιες άλλες, μολονότι καμιά από αυτές δεν είναι η αλήθεια, είναι απλά η πιο αληθινή εκδοχή».[2] Το να αισθάνεται κανείς ζεστασιά είναι καλύτερο από το να αισθάνεται κρύο, το να έχει υγεία είναι καλύτερο από το να χρειάζεται φάρμακα – και από εδώ προκύπτει ότι το να βοηθήσεις έναν άνθρωπο που είναι παγωμένος για να ζεσταθεί και να θεραπεύσεις έναν άνθρωπο που είναι ασθενής, αυτό είναι σωστό. Τέτοια είναι η παρουσίαση της διδασκαλίας του Σοφιστή.

Δε θα ήμουνα δίκαιος και σωστός, αν θεωρούσα τον Πρωταγόρα απλά και μόνο ως οπαδό της αισθησιαρχίας και του σχετικισμού. Η προσπάθειά του να συνδέσει το πρόβλημα της αλήθειας με την πρακτική δραστηριότητα του ανθρώπου ήταν ένα σημαντικό βήμα προς μια συνεπή υλιστική θεωρία της γνώσης, που θεωρεί την πρακτική εφαρμογή ως κριτήριο της αλήθειας. Είναι φανερό ότι αυτή η διατύπωση ήταν μόνο ένα από τα βήματα στον μακρό και ακανθώδη δρόμο αναζήτησης της αλήθειας. Αυτός ο δρόμος μπορεί να οδηγήσει κάποιον στον πραγματισμό, όταν ταυτίζει την αλήθεια με αυτό που λειτουργεί στην πράξη εδώ και τώρα, δηλαδή εμφανίζεται πρακτικά χρήσιμο για ένα δεδομένο σκοπό και για ένα συγκεκριμένο άτομο ή κοινωνικό σύνολο.

Έχει υπάρξει πολλή διαφωνία σχετικά με την αντίληψη του Πρωταγόρα για τον άνθρωπο σε κείνη τη φημισμένη πρότασή του ότι ο άνθρωπος είναι το μέτρο όλων των πραγμάτων· οι γνώμες των ερμηνευτών διχάζονται ανάμεσα στον «άνθρωπο ως άτομο» και τον «άν-

1. [Πλάτων, *Θεαίτητος*, 167a. ... μεταβλητέον δ' επί θάτερα· αμείνων γαρ η ετέρα έξις].
2. [Πλάτων, *Θεαίτητος*, 167b: ... τινές τα φαντάσματα υπό απειρίας αληθή καλούσιν, εγώ δε βελτίω μεν τα έτερα των ετέρων, αληθέστερα δε ουδέν]

θρωπο ως γένος». Η πρώτη άποψη φαίνεται να είναι κυρίαρχη και ο Πρωταγόρας θεωρείται από τους πιο πολλούς ιστορικούς της φιλοσοφίας ως υποκειμενιστής στο έπακρο. Φαίνεται, όμως, ότι ο άνθρωπος στον Πρωταγόρα μπορεί να νοηθεί και με τις δύο σημασίες: και ως άτομο (όπως στην περίπτωση του ψυχρού και του θερμού) και ως άνθρωπος γενικά, όταν, λόγου χάρη, μια πολιτεία ή η Εκκλησία του Δήμου στην αρχαία δημοκρατία προσκαλείται να αποφασίσει για το τι είναι καλό και τι είναι κακό για τους πολίτες αυτής της πόλης. Η επιλογή αποφασίζεται μέσα στις συγκεκριμένες περιστάσεις και εξαρτάται από το αν το συζητούμενο πρόβλημα ενδιαφέρει τον ένα ή τους πολλούς. Κατά τη διδασκαλία του Πρωταγόρα, η αλήθεια είναι πραγματικά ένα αγαθό δημοκρατικό και δεν είναι πια μονοπώλιο του σοφού.

Η γενική γραμμή της σκέψης του Πρωταγόρα διαγράφεται έτσι περίπου: αν τα πράγματα βρίσκονται σε διαρκή μεταβολή και αυτό που προσλαμβάνουμε με τις αισθήσεις είναι μόνο στιγμιαία εμφάνιση από το μεταβαλλόμενο, τότε η αληθινή μορφή των όντων είναι η σχετικότητα· όλες οι γνώμες, με το να ποικίλλουν ανάλογα με τη μεταβαλλόμενη κατάσταση της πραγματικότητας και του ανθρώπου, δεν μπορούν παρά να είναι και αυτές σχετικές, ρευστές, μεταβλητές και μεταβαλλόμενες. Αυτός ο φαινομενικά ακραίος σχετικισμός τροποποιείται ή αμβλύνεται και μετριάζεται με τη διάκριση που έκανε ο Πρωταγόρας ανάμεσα στο τι είναι «καλύτερο» και τι είναι «χειρότερο», δηλαδή ανάμεσα στο τι συμφωνεί και συμπορεύεται, και τι συγκρούεται προς όσα απαιτεί η φύση (ή ο λόγος).

Η διδασκαλία για τη σχετικότητα της γνώσης, ερμηνευόμενη με τρόπο υποκειμενικό, βρίσκεται στη ρίζα της Σοφιστικής ως τέχνης του μη αληθινού, αλλά πειστικού ή και παραπειστικού λογισμού. Πάνω στη ζέση ενός επιχειρήματος οι διαλεγόμενοι και διαφωνούντες, ζητώντας να ανασκευάσουν τη θέση του αντιπάλου, καταφεύγουν, όχι σπάνια, σε σοφίσματα, δηλαδή σε υποκειμενική εφαρμογή των αντικειμενικά ευέλικτων και αντιφατικών εννοιών. Ο Πρωταγόρας φαίνεται ότι είχε συνειδητοποιήσει τη διαφορά ανάμεσα στην υποκειμενική και την αντικειμενική χρήση των εννοιών, όπως προκύπτει από τα ακόλουθα λόγια που ο Πλάτων βάζει στο στόμα του: «Αδικία είναι όταν

κάποιος δε διαφοροποιεί τον τρόπο της ομιλίας του ανάμεσα σε μια διένεξη και σε μια σοβαρή συζήτηση· ο συνομιλητής ως αντίδικος μπορεί να παραπλανά τον αντίπαλό του όσο συχνά επιθυμεί, και να διατυπώνει και εμπαιγμούς σε βάρος του. Αλλά ο διαλεκτικός θα πρέπει να είναι σοβαρός και σωστός απέναντι στον συνομιλητή του, ακόμη και να τον διορθώνει, όταν αυτό είναι σύμφωνο με τους κανόνες της συζήτησης.[1]

Ξεκινώντας από την αρχή του σχετικισμού και του υποκειμενισμού, μερικοί από τους Σοφιστές, λόγου χάρη ο Ξενιάδης και ο Γοργίας, οδήγησαν το επιχείρημα του Πρωταγόρα στα έσχατα και έφθασαν σε απόλυτο σκεπτικισμό. Σε αντιδιαστολή προς τον Πρωταγόρα που επέμενε πως «είναι αδύνατη η αντίφαση» και, κατά συνέπεια, καθετί είναι δυνατό να υποστηριχθεί, ο σοφιστής Ξενιάδης έγινε διάσημος με την κατηγορηματική παραδοχή ότι «όλα τα πράγματα είναι σφαλερά και κάθε εντύπωση και γνώμη είναι εσφαλμένη... Το γεγονός ότι όλα τα πράγματα είναι εσφαλμένα και, κατά συνέπεια, ακατάληπτα αποδεικνύεται και από τις πλάνες των αισθήσεων».[2] Ο Σοφιστής εκείνος υποστήριζε τη θέση του με το εξής επιχείρημα: «Ό,τι γίνεται, γίνεται από κάτι που δεν υπήρχε πριν, και ό,τι καταστρέφεται, καταστρέφεται σε κάτι που δεν υπάρχει πια, αλλά περιέρχεται σε κατάσταση ανυπαρξίας».[3] Από εδώ προκύπτει ότι η ελεατική απόλυτη θέση περί ακινησίας των πάντων, που αρνιόταν οποιαδήποτε μεταβολή στον κόσμο, και ο περιορισμός της σε καθαρή πλάνη παραμερίζεται από τον Ξενιάδη που ευνοεί την απόλυτη παραδοχή του μη όντος.

---

1. [Πλάτων, *Θεαίτητος*, 167e. Αδικείν δ' εστίν εν τω τοιούτω, όταν τις μη χωρίς μεν ως αγωνιζόμενος τας διατριβάς ποιήται, χωρίς δε διαλεγόμενος, και εν μεν τω παίζη τε και σφάλλη, καθ' όσον αν δύνηται, εν δε τω διαλέγεσθαι σπουδάζη τε και επανορθοί τον προσδιαλεγόμενον, εκείνα μόνα αυτώ ενδεικνύμενος τα σφάλματα. .].
2. [Σέξτος Εμπειρικός, *Προς Λογικούς*, I 53-54: Ξενιάδης δε ο Κορίνθιος .. πάντ' ειπών ψευδή .. κριτήριον πάντων των πραγμάτων εισίν αι αισθήσεις και δείκνυνται ψευδείς].
3. [Σέξτος Εμπειρικός, *Προς Λογικούς*, I.53: Ξενιάδης ... πάντ' ειπών ψευδή, και πάσαν φαντασίαν και δόξαν ψεύδεσθαι, και εκ του μη όντος παν το γινόμενον γίνεσθαι, και εις το μη ον παν το φθειρόμενον φθείρεσθαι. .].

Ο Γοργίας που καταγόταν από τη Σικελία (από τους Λεοντίνους), αναπτύσσει τη διδασκαλία του πάνω σε παράλληλες σκέψεις. Το κύριο δοκίμιό του *Περί του μη όντος ή Περί της φύσεως* δεν έχει διασωθεί, αλλά κατέχουμε λεπτομερειακή παράφραση των επιχειρημάτων του διαμέσου του Σέξτου του Εμπειρικού και στο έργο *Περί Μελίσσου, Ξενοφάνους και Γοργίου*, που παραδοσιακά θεωρούνταν έργο του Αριστοτέλη. Τα άλλα δύο αποσπάσματα που έχουμε, προέρχονται από δύο ομιλίες με τους τίτλους *Ελένης εγκώμιον* και *Παλαμήδους απολογία*, και περίπου τριάντα αποσπάσματα από άλλα έργα του. Και οι δύο λόγοι, μολονότι φθαρμένοι και όχι πλήρεις, αποτελούν ωραία δείγματα σοφιστικής επιχειρηματολογίας.

Στο δοκίμιό του ο Γοργίας προσπάθησε να αποδείξει, πρώτο, ότι τίποτα δεν υπάρχει, δεύτερο, αν κάτι υπάρχει, αυτό δεν μπορεί να γνωσθεί από τον άνθρωπο ή να γίνει αντικείμενο της σκέψης του, και, τέλος, ότι και αν κάτι υπάρχει και μπορεί να γίνει αντιληπτό από τον άνθρωπο, δεν μπορεί να μεταδοθεί σε κάποιον άλλο από αδυναμία της γλώσσας. Σε μια παρωδία για τη συλλογιστική των Ελεατών, ο Γοργίας δείχνει με υποκριτική σοβαρότητα ότι αυτό που δεν υπάρχει, δεν υπάρχει· έπειτα προχωρεί στην ίδια γραμμή σε σχέση με ό,τι υπάρχει και επιχειρηματολογεί ως εξής: αν αυτό που υπάρχει, υπάρχει, αυτό πρέπει να είναι ή αιώνιο που δημιουργήθηκε μια φορά και υπάρχει ή κάτι που διαρκώς γεννιέται και εξελίσσεται ή και τα δύο. Αλλά αυτό δεν μπορεί να είναι αιώνιο, γιατί τότε θα έπρεπε να είναι άπειρο, πράγμα που δεν είναι (εδώ το επιχείρημά του βασίζεται σε συνειδητή σύγχυση της απειρότητας του απείρου με σημασία χρόνου και χώρου)· αυτό δεν μπορεί και να γεννιέται διαρκώς, γιατί αν συνέβαινε κάτι τέτοιο, θα έπρεπε να γεννιέται είτε από ό,τι υπάρχει είτε από ό,τι δεν υπάρχει. Όμως, και οι δύο εκδοχές είναι αδύνατες: αυτό που υπάρχει ήδη, υπάρχει και δεν μπορεί να γεννήσει τον εαυτό του, δηλαδή το ον, και εκείνο που δεν υπάρχει (το μη ον), δεν μπορεί να γεννήσει κάτι άλλο. Άρα, ό,τι υπάρχει, δεν υπάρχει.[1]

1. [VS 82 B3: ... ότι ουδέν έστιν ... ει και έστιν, ακατάληπτον ανθρώπω ... ει και καταληπτόν ... ανέξοιστον και ανερμήνευτον τω πέλας...].

Παρόμοια λογική χρησιμοποιείται, προκειμένου να αποδοκιμασθεί η πολλαπλότητα του όντος. Αυτό δεν μπορεί να είναι πολλά (όπως επιχειρηματολογούσε ο Ζήνων), ούτε ένα. Ο Γοργίας δείχνει ότι η ελεατική μη κριτική αντίληψη για το αιώνιο, αμετάβλητο και μοναδικό ον δεν είναι λιγότερο αντιφατική από το αντίθετό της – την αντίληψη ότι το ον γεννιέται, είναι μεταβλητό και πολλαπλό. Αυτό το συμπέρασμα ήταν ένα σημαντικό βήμα προς τη διαλεκτική του Πλάτωνα για το ον, που αναπτύσσεται στον διάλογο *Παρμενίδης* και εκφράζεται με το ακόλουθο σχήμα: «Είτε το ένα υπάρχει είτε όχι, το ένα και τα άλλα σε σχέση με τον εαυτό τους και μεταξύ τους, όλα αυτά, με κάθε τρόπο, είναι και δεν είναι, και φαίνονται ότι υπάρχουν και φαίνονται ότι δεν υπάρχουν».[1]

Υποστηρίζοντας τη δεύτερη άποψή του ο Γοργίας, για τη μη δυνατότητα γνώσης του όντος, δείχνει ότι η σκέψη δεν ταυτίζεται με το ον. Μπορούμε να σκεφθούμε τα πράγματα και ως υπαρκτά και ως μη υπαρκτά, ως πραγματικά και μη πραγματικά, όπως, παραδείγματος χάρη, μπορούμε να φαντασθούμε άρματα που διασχίζουν τη θάλασσα ή ανθρώπους που πετούν στον ουρανό. Εφόσον, λοιπόν, αυτό που σκεπτόμαστε δεν υπάρχει κατ' ανάγκη και δεν έχουμε μέσα για να διακρίνουμε τα πραγματικά όντα από τα μη πραγματικά (εφόσον οι αισθήσεις μας είναι απατηλές και το λογικό μας αναξιόπιστο), το συμπέρασμα που προκύπτει είναι πως ό,τι υπάρχει δεν μπορεί να γνωσθεί, δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο της σκέψης. Το επιχείρημα του Γοργία στρέφεται σαφώς ενάντια στην προσπάθεια του Παρμενίδη να ταυτίσει τη σκέψη με το αντικείμενό της.[2]

Η απόδειξη της θέσης αυτής βασίζεται στην παραδοχή ότι η γνώση εκφράζεται με λέξεις και μεταδίδεται με τον λόγο που δεν είναι ταυτόσημος με τα εξωτερικά αντικείμενα. «Ο λόγος δεν είναι τα πραγματικά και υπαρκτά αντικείμενα· κατά συνέπεια, δεν παρουσιάζουμε στους γύρω μας τα υπάρχοντα αντικείμενα αλλά μόνο τον λόγο, κάτι που εί-

1 [Πλάτων, *Παρμενίδης*, 166c: ... ως έοικεν, ἕν εἰτ' ἔστιν εἴτε μη ἔστιν, αυτό τε και τάλλα και προς αυτά και προς άλληλα πάντα πάντως εστί τε και ουκ έστι και φαίνεταί τε και ου φαίνεται].

2. [VS 28 B3: .. το γαρ αυτό νοείν εστιν τε και είναι].

ναι διαφορετικό από την υπάρχουσα πραγματικότητα». Και αντίθετα, ό,τι υφίσταται δεν μπορεί να καταστεί λόγος δικός μας· και αν δεν καταστεί λόγος, δεν μπορεί να ανακοινωθεί σε άλλους.

Η αντίληψη του Γοργία για τη γνωστική ικανότητα του ανθρώπου είναι, μπορούμε να πούμε, η αρνητική τοποθέτηση ως προς τον Πρωταγόρα: καθετί είναι λάθος για τον πρώτο και αληθινό για τον δεύτερο. Ο σχετικισμός του Πρωταγόρα και ο γνωσιολογικός μηδενισμός του Γοργία ήταν το αποκορύφωμα μιας μονόπλευρης, υποκειμενικής προσέγγισης προς την ελαστικότητα, τη ροϊκότητα και την εσωτερική αντιφατικότητα των εννοιών που αντανακλούν τον μεταβαλλόμενο και αντιφατικό αντικειμενικό κόσμο. Σε αντίθεση προς τους πρώτους Σοφιστές που εκφράζουν το πνεύμα διαφωτισμού της ελληνικής δουλοκτητικής δημοκρατίας και έχουν στο ενεργητικό τους έναν αριθμό από ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις και σημαντικές επιτεύξεις στη λογική, τη ρητορική και τη γλωσσική θεωρία, οι συνεχιστές τους όχι σπάνια μετέβαλλαν τα πραγματικά λογικά προβλήματα σε μέσο παγίδευσης και παραπλάνησης των αντιπάλων τους. Λόγου χάρη, αντίθετα προς τον Πρωταγόρα που έδινε έμφαση στη διαφορά ανάμεσα σ' ένα αντιλογικό επιχείρημα και μια σοβαρή φιλοσοφική συζήτηση, ο Γοργίας δίδασκε στους μαθητές του: «Οφείλει κανείς να καταστρέφει τη σοβαρότητα του αντιπάλου του με εμπαιγμό, με γελοιοποίηση, ενώ του άλλου τον εμπαιγμό να τον αντιμετωπίζει με σοβαρότητα».[1]

Η υποβάθμιση του σοφιστικού κινήματος απεικονίζεται κυρίως με το χωρίς πατρότητα δοκίμιο *Δισσοί λόγοι*· το κείμενο αυτό έχει γραφεί ύστερα από το τέλος του Πελοποννησιακού πολέμου (περί το 400 π.Χ.) και στόχευε να δείξει ότι υπάρχουν δύο αντίθετα, αλλά εξίσου αποδεκτά επιχειρήματα για κάθε θέμα. Ο συγγραφέας εκθέτει δύο αντίθετες απόψεις για το καλό και το κακό, για τη δικαιοσύνη και την αδικία, για ό,τι είναι σωστό και λάθος, για ό,τι είναι ειλικρινές και μη· υπερασπίζει ο ίδιος τη μια άποψη και υποστηρίζει ότι οι θέσεις αυτές είναι ή οι ίδιες ή διαφορετικές, ανάλογα με την περίστα-

1 [VS 82 B12: δειν έφη Γοργίας «την μεν σπουδήν διαφθείρειν των εναντίων γέλωτι, τον δε γέλωτα σπουδή», ορθώς λέγων].

ση.[1] Η τελευταία λέξη του σοφιστικού διαφωτισμού ήταν η διδασκαλία για τον απόλυτο σχετικισμό. Ό,τι είναι καλό για τον ένα άνθρωπο είναι κακό για τον άλλο, ό,τι εμφανίζεται ωραίο για τον ένα φαίνεται άσχημο στον άλλο, η αλήθεια που διατυπώνεται από τον ένα άνθρωπο γίνεται ψέμα, όταν διατυπώνεται από τον άλλο. Αυτή η διδασκαλία αντιμετωπίσθηκε αποφασιστικά από τον Σωκράτη που ανέλαβε να δείξει «με την πράξη, αν όχι με δραστικά επιχειρήματα» τη διαφορά ανάμεσα στη δικαιοσύνη και την αδικία.[2]

13. Ο Σωκράτης

Ο Σωκράτης (469-399 π.Χ.) είναι ένας από τους πιο αινιγματικούς χαρακτήρες στην ιστορία της φιλοσοφίας. Λέγεται ότι ήταν γιος του Αθηναίου γλύπτη ή λιθοξόου Σωφρονίσκου και της μαίας Φαιναρέτης. Η βασική παιδεία του ήταν τα παραδοσιακά μαθήματα μουσικής, φιλολογίας (δηλαδή ανάγνωση, γραφή, απομνημόνευση και ερμηνεία κλασικών κειμένων), αριθμητικής και στοιχεία γεωμετρίας. Η φυσική ικανότητα του Σωκράτη του έδινε τη δυνατότητα να πάρει μέρος σε αρκετές στρατιωτικές επιχειρήσεις και είχε κερδίσει εκτίμηση για τη νηφαλιότητά του, την ανδρεία του και την αξιόλογη αντοχή του στις κακουχίες. Ήταν δραστήριος στην πολιτική ζωή και αρκετές φορές αρνήθηκε να ενεργήσει κάτω από το κράτος του φόβου και να πράξει αντίθετα προς τις πεποιθήσεις του, στην Εκκλησία του Δήμου και στο λαϊκό δικαστήριο,[3] μολονότι αντιμετώπιζε λαϊκή κατακραυγή. Τέτοια συμπεριφορά χρειαζόταν μεγάλη δόση θάρρους και ο Σωκράτης επι-

1. [VS 90 1(17): ... και ου λέγω, τι εστι το αγαθόν, αλλά τούτο πειρώμαι διδάσκειν, ως ου τωαὐτόν είη το κακόν και τὰγαθόν, αλλ' (άλλο) εκάτερον].
2. [Ξενοφών, *Απομνημονευμάτων* Δ V10 (από τη γνωριμία με τον Σωκράτη): . Ει δε μη λόγῳ, έφη, αλλ' έργῳ αποδείκνυμαι· ή ου σοι δοκεί αξιοτεκμαρτότερον του λόγου το έργον είναι; Πολύ γε νη Δί', έφη...].
3. [Ο συγγραφέας υπαινίσσεται τη θαρραλέα στάση του Σωκράτη κατά τη δίκη των στρατηγών· σ' αυτήν ο Σωκράτης, ως μέλος του δικαστηρίου, ήταν ο μόνος που αντιστάθηκε στις απειλές εκείνων που έσπρωχναν προς την καταδίκη των στρατηγών].

χειρηματολόγησε, για να εξηγήσει τη διαφωνία του με την πλειοψηφία, από σεβασμό για τον νόμο και αφοσίωση στη δικαιοσύνη. Το 399 π.Χ. οδηγήθηκε στο δικαστήριο με κατηγορίες για ασέβεια στους θεούς και διαφθορά της νεότητας. Η ετυμηγορία του δικαστηρίου ήταν η ακόλουθη: «Ο Σωκράτης είναι ένοχος, γιατί αρνείται να αναγνωρίσει τους θεούς που αναγνωρίζει η πολιτεία και γιατί εισάγει νέες θεότητες. Είναι, επίσης, ένοχος γιατί διαφθείρει τη νεότητα. Η ποινή που προτείνεται από τον κατήγορο, είναι ο θάνατος».[1] Από τους πεντακόσιους δικαστές οι 361 ψήφισαν υπέρ της θανατικής καταδίκης του Σωκράτη και ο μεγάλος σοφός ήπιε το κώνειο.

Οι τρεις πιο σημαντικές ιστορικές πηγές που μας πληροφορούν για τον Σωκράτη, είναι οι *Νεφέλες*,[2] η κωμωδία του Αριστοφάνη, τα *Απομνημονεύματα*[2] του Ξενοφώντα για τη ζωή του Σωκράτη και, τέλος, οι διάλογοι[2] του Πλάτωνα· οι τρεις πηγές παρουσιάζουν τρεις πολύ διαφορετικές προσωπικότητες με πολύ διαφορετικές και κάποτε αντίθετες εκτιμήσεις· αντανακλούν τρεις φάσεις της φιλοσοφικής εξέλιξης του Σωκράτη, ή σημαίνουν ότι τόσο διαφορετικοί συγγραφείς δεν μπορούσαν παρά να ερμηνεύσουν τη διδασκαλία του Σωκράτη διαφορετικά (και αυτό είναι ιδιαίτερα πιθανό για την περίπτωση του Ξενοφώντα και του Πλάτωνα). Η ιστορικότητα του Σωκράτη, όμως, δύσκολα μπορεί να αμφισβητηθεί, έστω και για το γεγονός ότι η σκέψη του δημιούργησε και ενέπνευσε έναν αριθμό από φιλοσοφικές σχολές, που είναι ιστορικά γνωστές ως σωκρατικές.

Ο Σωκράτης ουδέποτε εξέθεσε τις απόψεις του γράφοντας, αλλά διατύπωνε τις σκέψεις του σε συζητήσεις με τους φίλους του και σε αμ-

1. [Διογένης Λαέρτιος, ΙΙ 40: ... αδικεί Σωκράτης, ους μεν η πόλις νομίζει θεούς ου νομίζων, έτερα δε καινά δαιμόνια εισηγούμενος· αδικεί δε και τους νέους διαφθείρων· τίμημα θάνατος].

2. [Στις *Νεφέλες* ο Σωκράτης είναι το πρόσωπο που διακωμωδείται ανελέητα, στα *Απομνημονεύματα* είναι ο σεβαστός διδάσκαλος που ο μαθητής του τον θυμάται με θαυμασμό και ευγνωμοσύνη· στους πλατωνικούς διαλόγους (όλους, εκτός από τους *Νόμους*) ο Σωκράτης είναι ο κύριος συνομιλητής που ο διάσημος μαθητής του τον παρουσιάζει με βαθύ σεβασμό ως φορέα των φιλοσοφικών ιδεών δασκάλου και μαθητή. Ειδικά στην *Απολογία* ο Σωκράτης είναι ο μόνος ομιλητής, ενώπιον των δικαστών του].

φισβητήσεις με τους αντιπάλους του. Σύμφωνα με τον Αριστοφάνη που γελοιοποίησε τη διανοητική κενότητα των συγχρόνων του –το σοφιστικό κίνημα και την εκπαίδευση, τη σοφιστική ρητορική και την τέχνη της πειθούς– ο Σωκράτης ήταν ένας σοφιστής,[1] ένας αστρολόγος ή ένας «φυσικός». Ο Σωκράτης παρουσιάζεται στην κωμωδία να είναι κάτοχος ενός καταστήματος ιδεών, να ταξιδεύει στον αέρα, να θεάται τον ήλιο «ξαπλωμένος» και αιωρούμενος μέσα σ' ένα καλάθι και να «ανακατεύει τη λεπτή ουσία του μυαλού του με αυτόν τον αέρα που είναι η πραγματική φύση, προκειμένου να διεισδύσει με σαφήνεια μέσα στα προβλήματα των ουρανών». Η εκδοχή του Ξενοφώντα για τον Σωκράτη παρουσιάζει έναν πολύ πεζό και μέτριο χαρακτήρα, που ήταν φημισμένος για τη νομιμοφροσύνη του, πιστός στις παραδοσιακές αξίες της αθηναϊκής κοινωνίας και είχε ευεργετική επιρροή πάνω στους συνομιλητές του. Διαβάζοντας τα *Απομνημονεύματά* του, δεν μπορεί κανείς να αποφύγει την εντύπωση ότι ο συγγραφέας απλά ήταν ανίκανος να συλλάβει τη βαθιά φιλοσοφική σκέψη του δασκάλου του. Ο Πλάτων, αντίθετα, δημιουργεί την εικόνα ενός λαμπρού ιδεολογικού πολεμιστή, ενός ιδανικού φιλοσόφου και ενός υψηλού στοχαστή που εκφράζει ... τις σκέψεις του ίδιου του Πλάτωνα. Αν όχι τίποτε άλλο, τα λογικά συμπεράσματα από τα επιχειρήματα του Σωκράτη, έτσι που αναπαράγονται στους διαλόγους του Πλάτωνα, δύσκολα θα μπορούσαν να υπάρχουν συνειδητά στον ίδιο τον Σωκράτη.

Ανεξάρτητα από τις προφανείς δυσκολίες που αντιμετωπίζουν οι ιστορικοί, όταν επιχειρούν να αποκαταστήσουν τις πραγματικές απόψεις του Σωκράτη, μπορούμε με ασφάλεια να προσγράψουμε σ' αυτόν δύο σημαντικές συμβολές στη φιλοσοφία. Η πρώτη είναι η ανάπτυξη και η επεξεργασία της διαλεκτικής ως ερευνητικής μεθόδου. Μολονότι ο Σωκράτης δεν ήταν ο δημιουργός αυτής της μεθόδου και δεν έδωσε καμιά θεωρητική διατύπωση της διαλεκτικής, ακολούθησε ένα καλοδιατυπωμένο πρότυπο διαλεκτικού λογισμού και παρουσίασε καθαρά

1. [Η εκδοχή αυτή έχει υποστηριχθεί με κύριο επιχείρημα ότι ο Σωκράτης υπήρξε κήρυκας του ορθολογισμού, όπως και οι Σοφιστές. Στον διάλογο *Κρίτων*, φέρεται ο Σωκράτης να λέει με έμφαση: «ουδενί άλλῳ πείθομαι ἢ τῷ λόγῳ, ος αν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνηται»].

τη δική του λογική, που επρόκειτο να την μορφοποιήσουν άλλοι μεταγενέστεροι φιλόσοφοι. Η δεύτερη συμβολή του Σωκράτη στη φιλοσοφία είναι ότι αυτός έθεσε τη διαλεκτική στην υπηρεσία της ηθικής και ανέλαβε να δώσει έναν γενικό ορισμό της αρετής, ως βάσης για την ορθολογική μεταμόρφωση των ηθών.

Από τυπική άποψη, η διαλεκτική του Σωκράτη περιλαμβάνει την ειρωνεία και τη μαιευτική ή διανοητική εκμαίευση· από ουσιαστική άποψη, τον επαγωγικό συλλογισμό και τον ορισμό. Η ειρωνεία του Σωκράτη συνίσταται σε τούτο: ρωτούσε με πρόφαση την προσωπική του άγνοια και έπειτα απέρριπτε όλες τις απαντήσεις του συνομιλητή του· η μέθοδος αυτή στην πράξη ταυτίζεται με τη σοφιστική μέθοδο των επιχειρημάτων που είχαν στόχο να αποκαλύψουν αντιφάσεις μέσα στις απόψεις του αντίπαλου συνομιλητή. Όμως, σε αντίθεση προς τον Γοργία που ζητάει να αποδείξει ότι η γνώση είναι αδύνατη καταρχήν, ο Σωκράτης πολεμάει μόνο ενάντια στην ψευδή γνώση. Όταν αποκαλύπτει σύγχυση στον νου του συνομιλητή του, ο Σωκράτης ομολογεί ευγενικά τη δική του άγνοια και προσκαλεί τον συνομιλητή του να ενώσει τις δυνάμεις του για μια κοινή αναζήτηση της αλήθειας. Ο απώτερος στόχος της σωκρατικής ειρωνείας είναι να εκθέσει τους ψευδείς ισχυρισμούς, αντιπαραθέτοντάς τους προς την πραγματική σοφία, και να απογυμνώσει την ανθρώπινη άγνοια, ώστε να ανοίξει τον δρόμο για την αληθινή γνώση· η διδαχή του συνοψίζεται στην ακόλουθη φράση: «Γνώρισε τον εαυτό σου». Σύμφωνα με τον Σωκράτη, δεν υπάρχει όριο στη σπουδή του φυσικού κόσμου, καθότι η γνωστική ικανότητα του ανθρώπου είναι πάρα πολύ περιορισμένη, ώστε να διεισδύσει μέσα στο σχέδιο των θεών. Το αληθινό αντικείμενο της φιλοσοφίας είναι η γνώση της ανθρώπινης φύσης. Στον τομέα αυτό η γνώση δεν είναι μόνο δυνατή αλλά και αναγκαία για τον άνθρωπο. Η ειρωνεία, λοιπόν, του Σωκράτη είναι στενά δεμένη με την έννοια του επαγωγικού συλλογισμού που συνίσταται στην ανάλυση διαφόρων πτυχών ενός θέματος, με στόχο να φτάσουμε στον αληθή ορισμό του. Βοηθώντας τους μαθητές του στις δικές τους διανοητικές προσπάθειες, ο Σωκράτης παρομοιάζει το έργο του με εκείνο της μαίας, με προφανή υπαινιγμό στη μαιευτική τέχνη, το επάγγελμα δηλαδή που είχε «κληρονομήσει» από

τη μητέρα του. Αποτέλεσμα των συζητήσεων Σωκράτη και συνομιλητών του θα πρέπει να είναι η γέννηση της σοφίας.

Ο Ξενοφών και ο Πλάτων δίνουν πολυάριθμα παραδείγματα της διαλεκτικής του Σωκράτη. Καθοδηγώντας τον φίλο του Αρίστιππο να δώσει έναν γενικό ορισμό της έννοιας του καθήκοντος, ο Σωκράτης λέει: «... Το ίδιο πράγμα μπορεί να είναι και καλό και κακό, γιατί εύκολα μπορώ να υποθέσω πως εκείνο που είναι καλό στην περίπτωση της πείνας μπορεί να είναι κακό στην περίπτωση του πυρετού· από εδώ προκύπτει ότι αυτό που μπορεί να αποδειχθεί θεραπευτικό στη μια περίπτωση, μπορεί να επιδεινώσει την ασθένεια στην άλλη περίπτωση· και με τον ίδιο τρόπο μπορεί το θετικό στοιχείο για τον παλαιστή, π.χ. το βάρος, να γίνει αρνητικό γι' αυτόν που είναι δρομέας. Γιατί οτιδήποτε προσαρμόζεται προς έναν σκοπό επιδιωκόμενο, σε σχέση με αυτόν τον σκοπό είναι καλό και χρήσιμο· αντίθετα, πρέπει να θεωρηθεί κακό και αποκρουστικό αυτό που αντιστρατεύεται τον σκοπό, τον οποίο ήταν σχεδιασμένο να προωθήσει... Η κατάσταση του σώματος που είναι ευεργετική για τον δρομέα, δεν είναι εξυπηρετική για τον παλαιστή· αρετή για την ασπίδα είναι να καλύπτει αυτόν που τη χρησιμοποιεί, ενώ το καλό βέλος πρέπει να είναι γρήγορο και διαπεραστικό».[1]

Αυτή η συλλογιστική, όπως αποδίδεται από τον Ξενοφώντα, φαίνεται να είναι πολύ όμοια με τη σοφιστική επιχειρηματολογία που έβαζε στόχο να αποδείξει τη σχετικότητα των αντιλήψεών μας και, σ' αυτή την ιδιαίτερη περίπτωση, να ταυτίσει το ωραίο με το χρήσιμο. Όμως, στην πραγματικότητα, το συμπέρασμα στο οποίο ο Σωκράτης οδηγεί τους συνομιλητές του, είναι εντελώς διαφορετικό: η ομορφιά δεν είναι φανταστική αλλά υπάρχει, μόνο που δεν πρέπει να αναζητηθεί ανάμεσα στα υλικά πράγματα. Κατά τη μαρτυρία του Αριστοτέλη, «ο Σωκράτης δε χώριζε τις γενικές έννοιες και τους ορισμούς από τα πράγ-

1. [Ξενοφών, *Απομνημονεύματα*, Γ VIII 7: ... το μεν προς δρόμον καλόν προς πάλην αισχρόν, το δε προς πάλην καλόν προς δρόμον αισχρόν· πάντα γαρ αγαθά μεν και καλά εστι προς α αν ευ έχη, κακά δε και αισχρά προς α αν κακώς. (Αναμφίβολα μια τέτοια παρατήρηση θα μπορούσε να αποδεχθεί και ο Πρωταγόρας για υποστήριξη των δικών του ιδεών)].

ματα, όπως έπραξαν άλλοι μετά ...».[1] Κατά συνέπεια, υπάρχει σοβαρός λόγος να υποθέσουμε ότι ο Σωκράτης δε βρήκε την αντικειμενική υπόσταση του ωραίου ούτε έδωσε τον ορισμό άλλων ηθικών εννοιών. Πραγματικά, όλες οι προσπάθειες του Σωκράτη να ορίσει την ομορφιά, την αρετή, το θάρρος έφθαναν σε αδιέξοδο, και οι ορισμοί που έδινε, δεν πηγαίνουν πέρα από επιφανειακούς πλατειασμούς. Έτσι, η δικαιοσύνη, σύμφωνα με τον Ξενοφώντα, ορίζεται από τον Σωκράτη ως η συμπεριφορά εκείνη που συμφωνεί με τους νόμους, δηλαδή δίκαιο είναι το νόμιμο· και το ωραίο ταυτίζεται με το χρήσιμο και το κατάλληλο για έναν συγκεκριμένο στόχο. Ο Σωκράτης του Πλάτωνα διατυπώνει τη σκέψη ότι είναι δύσκολο να ορισθεί το ωραίο· αλλού συζητάει με τον Κρίτωνα την πιθανότητα να παραβιάσει μια άδικη καταδίκη που ο ίδιος αντιμετωπίζει, και τότε διολισθαίνει προς άλλη κατεύθυνση και λέει: «Αρκετά, λοιπόν, Κρίτωνα. Ας εκπληρώσουμε τη βούληση του θεού και ας ακολουθήσουμε τον δρόμο όπου εκείνος μας οδηγεί».[2]

Πρέπει να σημειωθεί ότι υπάρχει διατυπωμένη επίκριση για τον μυστικισμό που εντοπίζεται στις συζητήσεις του Σωκράτη. Συχνές επικλήσεις προς τους θεούς και αναφορές ή υπαινιγμοί για διάφορες μυστικές δυνάμεις έρχονται με φυσικότητα στις συζητήσεις του και εκφράζουν τις θρησκευτικές πεποιθήσεις του. Η βούληση των θεών δεν μπορεί να αποκαλυφθεί με την ανθρώπινη διανοητική προσπάθεια, αποκαλύπτεται η ίδια με προφητικά σημάδια, ύστερα από πολλή προσευχή και πρόσφορες θυσίες. Ο Σωκράτης ο ίδιος υιοθετεί μια παροιμιακή έκφραση για τον εαυτό του από το Δελφικό μαντείο[3] και η ιέρεια

1. [Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, 1078b. Σωκράτης τα καθόλου ου χωριστά εποίει ουδέ τους ορισμούς οι δ' εχώρισαν, και τα τοιαύτα των όντων ιδέας προσηγόρευσαν...].

2. [Πλάτων, *Κρίτων*, 54e: .. «... και πράττωμεν ταύτη, επειδή ταύτη ο θεός υφηγείται» (Έτσι κλείνει ο διάλογος με υπόδειξη υπακοής στη θεότητα. Νομίζω όμως ότι η ουσία αυτού του διαλόγου βρίσκεται αλλού: ο Σωκράτης θυμίζει στον συνομιλητή του ότι είναι πια εβδομήντα χρόνων, έχει διατελέσει πενήντα χρόνια ενεργός πολίτης ψηφίζοντας τους νόμους. Πώς τώρα να παραβιάσει νόμο που δεν είχε ποτέ καταγγείλει; Η υπακοή στον νόμο είναι ζήτημα ηθικής συνέπειας Οι αιώνες που μεσολάβησαν, δεν έχουν προσθέσει άλλον ηθικό λόγο υπακοής στον νόμο)].

3. Σύμφωνα με την πλατωνική *Απολογία* του Σωκράτη, το μαντείο των Δελφών

Διοτίμα φωτίζει τον Σωκράτη με τον ίδιο τρόπο που και εκείνος φωτίζει τους ακροατές του. Όμως, αυτά τα φαινόμενα είναι κάτι περισσότερο από παραδοχή του παραλόγου και έκφραση φόρου τιμής προς την ορφική παράδοση. Το «δαιμόνιο» που επικαλείται ο Σωκράτης, η εσωτερική φωνή που μιλάει σ' αυτόν και τον καθοδηγεί στη συμπεριφορά του, είναι στην πραγματικότητα η έκφραση της έντονης και συνεχούς προσπάθειας της σκέψης του. Σχετικά με τις αναφορές του Σωκράτη στον έρωτα, που είναι ο άριστος οδηγός του ανθρώπου στην προσπάθειά του να φθάσει την ομορφιά (βλέπε το *Συμπόσιο* του Πλάτωνα), τις αναφορές του στις αναμνήσεις της ψυχής που είναι αθάνατη, αναμνήσεις για όσα κάποτε η ψυχή αντίκρισε ως υπέρτατη αλήθεια των όντων (στον *Μένωνα*), έχουμε να πούμε ότι όλα αυτά μπορούν να θεωρηθούν ως προοίμιο, με θρησκευτική μορφή, στην πλατωνική θεωρία των ιδεών.

Επιστρέφοντας πάλι στη διαλεκτική μέθοδο του Σωκράτη, μπορούμε να χαρακτηρίσουμε το θετικό περιεχόμενό της από τυπική άποψη ως μια αποκρυστάλλωση της σοφιστικής επιχειρηματολογίας, της αρχαίας ρητορικής και της ειδικής δικανικής ρητορικής που αναπτύχθηκε στα δικαστήρια. Η μέθοδος αυτή δεν είχε ακόμη αποκτήσει θεωρητική θεμελίωση και ο Σωκράτης την εφάρμοσε αρχικά στη μελέτη των ηθικών προβλημάτων. Αυτή η μέθοδος προκάλεσε βροχή επιστημολογικών διδασκαλιών και άσκησε πολύ σημαντική επίδραση στη μεταγενέστερη ανάπτυξη της Ελληνικής φιλοσοφίας. Στην ουσία, η σωκρατική διαλεκτική έδειξε ότι μια γενική έννοια μπορούσε να γίνει κα-

αποφάνθηκε ότι ο Σωκράτης είναι ο πιο σοφός από όλους τους ανθρώπους. Εφόσον οι Δελφοί ήταν το κέντρο ή ένα από τα κέντρα πολιτικής αντίδρασης στην Ελλάδα στα χρόνια του Σωκράτη, αυτή η περίσταση φαίνεται να υποδηλώνει και τις πολιτικές συμπάθειες του Σωκράτη. Εξίσου σημαντικό είναι το γεγονός ότι οι προφητείες της Πυθίας θεωρούνταν από τον Σωκράτη ως θεία σοφία, που αντιδιαστέλλεται προς την ασθενή ικανότητα του ανθρώπινου νου: «Αλλά η αλήθεια είναι, άνδρες της Αθήνας, ότι ο θεός μονάχα είναι σοφός, και από την απάντησή του αυτή φαίνεται ότι επιδιώκει να δείξει ότι η σοφία των ανθρώπων αξίζει λίγο ή τίποτα και μολονότι μιλάει για τον Σωκράτη, χρησιμοποιεί το όνομά μου ενδεικτικά μόνο, για να δείξει αυτό που επιθυμεί· σαν να έλεγε: Αυτός, άνδρες Αθηναίοι, είναι ο πιο σοφός, που, σαν τον Σωκράτη, γνωρίζει πως η σοφία του είναι στ' αλήθεια μηδαμινή...» (Πλάτων, *Απολογία*, 23ab).

τανοητή μόνο ως αποτέλεσμα σκληρής διανοητικής προσπάθειας και ότι ο δρόμος της γνώσης που οδηγεί σε ορισμούς, δεν ήταν ένας δρόμος εύκολος. Παράλληλα με αυτό, η πεποίθηση ότι οι γενικές έννοιες είναι ανοικτές μόνο για τον νου, έκανε τον Σωκράτη να τις θεωρεί ως προϊόντα της σκέψης και να συγκεντρώσει την προσοχή του στον εσωτερικό κόσμο του ανθρώπου. Αυτή φαίνεται να ήταν η επιστημολογική όψη της περίφημης φράσης του «γνώρισε τον εαυτό σου» («Γνώθι σαυτόν»).

Η διαλεκτική μέθοδος εφαρμοζόταν από τον Σωκράτη κυρίως σε ηθικά προβλήματα και γι' αυτό μέσα στη φιλοσοφική παράδοση θεωρήθηκε ως ο θεμελιωτής της επιστημονικής ηθικής. Εφόσον καμιά ηθική αποτίμηση δε φαινόταν να είναι δυνατή χωρίς ένα αξιόπιστο κριτήριο, ο Σωκράτης συγκέντρωσε την προσοχή του στη γενική έννοια της αρετής και την όρισε ως γνώση. Δίδασκε ότι η αρετή συνίσταται στη γνώση του τι είναι καλό και υποδείκνυε να πράττουμε σύμφωνα με αυτή τη γνώση. Λόγου χάρη, η ανδρεία προϋποθέτει γνώση του πώς αντιμετωπίζεται ο κίνδυνος, δικαιοσύνη είναι γνώση του τι οφείλει κανείς να κάνει στις σχέσεις του με τα άτομα και με την πολιτεία, ευσέβεια είναι γνώση του πώς να συμπεριφέρεται κανείς απέναντι στη θεότητα, κ.λπ.

Έτσι, φθάνουμε στο κρίσιμο ερώτημα: τι είναι αυτή η γνώση και πώς πρέπει κανείς να ενεργεί για να είναι γενναίος, δίκαιος, ευσεβής, κ.λπ.; Σύμφωνα με τον Ξενοφώντα, ο Σωκράτης δίδασκε ότι καλοσύνη, αγαθότητα και δικαιοσύνη είναι το να υπακούει κανείς στους νόμους· για να είναι δίκαιος, αρκεί να συμμορφώνεται με τον νόμο. Αντίθετα, όμως, ο Σωκράτης του Πλάτωνα εκφράζει την πεποίθηση ότι το αγαθό προέρχεται από καθολική θεία σοφία, χωρίς όρους, και ότι ο ανθρώπινος λόγος πρέπει να είναι σε πλήρη συμφωνία με τον θείο νόμο. Οι ανθρώπινοι νόμοι βασίζονται στους θεϊκούς νόμους, αλλά μπορούν να αποκλίνουν από τον τελικό στόχο τους λόγω της ατέλειας των ανθρώπινων όντων. Κατά συνέπεια, ο θείος νόμος είναι ανώτερος από τον ανθρώπινο· η παραβίαση του τελευταίου δεν είναι πάντα και δεν είναι κατ' ανάγκη αξιόποινη πράξη, ενώ οποιαδήποτε παραβίαση του πρώτου καταλήγει σε αναπόφευκτη τιμωρία. Παραβιάζοντας τον θείο νό-

μο περί αγαθού παραδίνουμε τον εαυτό μας στο κακό και έτσι προκαλούμε την τιμωρία από τον θεό.

Ο Σωκράτης είναι προφανές ότι δε διευκρίνιζε τη διαφορά ανάμεσα σ' αυτούς τους δύο τρόπους και ουδέποτε ώθησε την επιχειρηματολογία του ως το λογικό συμπέρασμα που οδηγεί στη μια ή στην άλλη εκδοχή. Ο πρώτος δρόμος που υποδείκνυε, ήταν προφανώς ένας τρόπος συμμόρφωσης· και αν ο Σωκράτης είχε πραγματικά επιλέξει αυτόν τον δρόμο (όπως ο Ξενοφών προσπάθησε να δείξει), τότε οι απόψεις του πολύ λίγο θα άγγιζαν το υφιστάμενο κοινωνικό σύστημα. Η δεύτερη όμως εκδοχή που παρεισάγει τη θεία σοφία ως κριτήριο, έτεινε προς τη δικαίωση της στάσης του φιλοσόφου ότι οι παραδοσιακοί θεσμοί μπορούν και πρέπει να προσάγονται στην κριτική του λόγου, για να δικαιολογήσουν την υπόστασή τους. Ο Σωκράτης δεν ήταν αντίθετος προς τις υφιστάμενες μορφές της κοινωνικής ζωής· αναγνώριζε τη σπουδαιότητα των κοινωνικών θεσμών, υπογράμμιζε την ανάγκη οι πολίτες να μετέχουν στα κοινά, να επιτελούν το καθήκον τους προς την πατρίδα και τους θεούς, δίδασκε ότι η δικαιοσύνη συνίσταται στην υπακοή στον νόμο κ.λπ. Όμως, διαρκώς διατύπωνε επίκληση προς τον ανθρώπινο λόγο ως τον υπέρτατο κριτή για καθετί και αυτό ήταν ισοδύναμο με το να θέτει υπό αμφισβήτηση όλες τις παραδοσιακές μορφές κοινωνικού βίου και λατρείας. Ο λόγος και η παράδοση ποτέ δε συμπορεύονται, και η κύρια αιτία της σύγκρουσης του Σωκράτη με την αθηναϊκή δουλοκτητική δημοκρατία δεν ήταν τόσο οι φιλοσοφικές του πεποιθήσεις, όσο οι πολιτικές συνέπειες αυτής της διδασκαλίας.

Η ηθική διδασκαλία του Σωκράτη οφείλει τη μεγάλη γοητεία της στην πίστη στη δύναμη της λογικής, στο ότι εδράζεται πάνω στην πίστη για τη δυνατότητα, ακόμη και για την αναγκαιότητα της εναρμόνισης της γνώσης και της συμπεριφοράς. Ο Σωκράτης έχει την πεποίθηση ότι δεν μπορεί κανείς να είναι κακόβουλος, αν γνωρίζει τι είναι το καλό. Η σφαλερή αντίληψή του στο θέμα αυτό πηγάζει όχι μόνο και όχι κατά κύριο λόγο από την απλή περιφρόνηση ή την αποστροφή του προς την εμπειρία της καθημερινής ζωής, που βεβαίωνε το αντίθετο (το οποίο ο Αριστοτέλης σύντομα επρόκειτο να επισημάνει), όσο από την ιδεαλιστική υπόθεση ότι τα δεινά μιας κοινωνίας μπορούσαν να θερα-

πευθούν με την εξάπλωση της γνώσης και τη μετάδοση των ιδεών του αγαθού και της δικαιοσύνης. Η ιστορία δείχνει ότι κάθε κοινωνία διαιρεμένη σε ανταγωνιστικές τάξεις φθάνει να συσσωρεύει ηθικά παράδοξα. Μια ηθική πράξη σε μια τέτοια κοινωνία συχνά παράγει μη ηθικό αποτέλεσμα, το οποίο καταλύει την ίδια την έννοια της ηθικότητας. Τέτοια παράδοξα είναι άλυτα μέσα στα όρια της καθαρής γνώσης – η λύση τους απαιτεί αναδόμηση των κοινωνικών σχέσεων που παράγουν αυτά τα παράδοξα. Ο Σωκράτης στην πραγματικότητα αρκούνταν να προσκαλεί τους ανθρώπους ως άτομα για αυτο-βελτίωση που προϋποθέτει γνώση του τι είναι καλό. Επιπλέον, επειδή θεωρούσε ότι η γνώση του αγαθού είναι αναγκαίος και επαρκής όρος για να είναι κανείς ενάρετος, ο Σωκράτης όχι μόνο αγνόησε, κατά τον Αριστοτέλη, εκείνο το μέρος της ανθρώπινης ύπαρξης που δε σκέφτεται, (τις αδυναμίες και τις κλίσεις, τις συνήθειες και τις εξαρτήσεις), αλλά και φαίνεται ότι είναι εντελώς ανυποψίαστος για το γεγονός ότι ο ίδιος δεν κατείχε τη γνώση του αγαθού για το οποίο μιλούσε, και δεν ήταν σε θέση να δώσει έναν ορισμό του.

Θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι οι έννοιες των διαφόρων αρετών που υπεράσπιζε ο Σωκράτης, όπως η υπομονή, το θάρρος, η δικαιοσύνη, η εγκράτεια και άλλες, είναι αρκετά ευδιάκριτες και μπορούν και με τη διαίσθηση να γίνουν αντιληπτές. Όμως, η «ειρωνεία» του Σωκράτη έδειχνε ότι και αυτές οι έννοιες δεν προσδιορίζονται με έναν απλό ορισμό. Ο Σωκράτης δεν άρχισε μια καινούργια εποχή ούτε στη λογική ούτε στην ηθική. Πέρασε στην ιστορία της φιλοσοφίας ως ένας βαθύς στοχαστής που κατέβαλε μεγάλη προσπάθεια να διαλύσει τις πλανημένες αντιλήψεις των συγχρόνων του, έδωσε μια ισχυρή ώθηση για περαιτέρω φιλοσοφική έρευνα, αλλά δεν πρόσφερε καμιά θετική απάντηση στο πρόβλημα της άγνοιας. Μολονότι η φιλοσοφία του Σωκράτη κατά κύριο λόγο περιοριζόταν στην ηθική και οι συγκεκριμένες λύσεις που πρότεινε συχνά ήταν μονόπλευρες, ακόμη και αντιδραστικές, άφησε, ωστόσο, βαθιά τα ίχνη του στην ιστορία της ανθρώπινης σκέψης. Η γοητεία της προσωπικότητάς του βρίσκεται στην εκπληκτική ακεραιότητά του, στην ενότητα της διδασκαλίας και της συμπεριφοράς του, της γνώσης και των πεποιθήσεών του, των λόγων και των πράξεών του.

14. Σωκρατικές σχολές

Κάτω από αυτόν τον τίτλο παραδοσιακά βρίσκονται τέσσερις λίγο ή πολύ διαφορετικές φιλοσοφικές σχολές που γεννήθηκαν ύστερα από τον θάνατο του Σωκράτη και η αρχή τους ανάγεται σ' αυτόν: η σχολή των Κυνικών, η Κυρηναϊκή, η Μεγαρική και η Ηλειο-Ερετρική (η τελευταία είναι πολύ κοντινή με τη Μεγαρική σχολή). Αυτές είχαν ιδιαίτερη επιρροή στη διάρκεια ολόκληρου του τέταρτου αιώνα π.Χ., παίζοντας σημαντικό ρόλο στην αντιδικία που είχε εκδηλωθεί ανάμεσα στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, συνέχισαν κατά την Ελληνιστική περίοδο και έπαιξαν επίσης σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση του Στωικισμού και του Σκεπτικισμού. Η λογική του φιλοσοφικού στοχασμού τους, όμως, είχε τόσα πολλά κοινά με τους Σοφιστές από το ένα μέρος, και τους Σωκρατικούς από το άλλο, ώστε η φιλοσοφία του Σωκράτη δύσκολα μπορεί να κατανοηθεί χωρίς αυτούς. Εξεταζόμενη μέσα σε μια πλατιά ιστορικο-φιλοσοφική οπτική, η σωκρατική φιλοσοφία ήταν διαλεκτική άρνηση της Σοφιστικής που τη θεωρούσε ως μια στιγμή «ειρωνείας», μέσα στο πλαίσιο της ευρύτερης διδασκαλίας της απόλυτης ηθικής αλήθειας. Προσπαθώντας να προσδιορίσουν το ιδανικό αγαθό και έτσι να δείξουν τον σκοπό της ανθρώπινης ζωής, πράγμα που ο δάσκαλός τους είχε αποτύχει να πραγματοποιήσει, οι Σωκρατικοί συνέθεσαν, όπως ήταν φυσικό, τη διδασκαλία του Σωκράτη και των Σοφιστών. Τερματίζοντας τη λογική ανάπτυξη του αρχαίου ελληνικού διαφωτισμού, αυτοί πρότειναν σοφιστικές λύσεις στα σωκρατικά προβλήματα και ανέπτυξαν ιδιόρρυθμες και μονόπλευρες θεωρίες, υπερτονίζοντας και μεγαλοποιώντας ποικίλες απόψεις για τη διαδικασία της γνώσης, την ανθρώπινη φύση και την ηθικότητα.

1) *Οι Κυνικοί.* Η σχολή των Κυνικών ιδρύθηκε από τον Αντισθένη (περίπου 444-368 π.Χ.) που ήταν μαθητής του Γοργία και αργότερα έγινε ένθερμος θαυμαστής του Σωκράτη. Ήταν γιος ενός Αθηναίου και μιας σκλάβας από τη Θράκη, άρα δεν είχε τον τίτλο του Αθηναίου πολίτη. Μετά τον θάνατο του Σωκράτη ίδρυσε μια σχολή στο γυμνάσιο του Κυνοσάργους, που σύμφωνα με την παράδοση ήταν υπό την προστασία του Ηρακλή. Ο πιο επιφανής μαθητής και οπαδός του Αντισθέ-

νη ήταν ο Διογένης από τη Σινώπη, ένας περιπλανώμενος κήρυκας του Κυνισμού, αργότερα δούλος παιδαγωγός. Η χρονολογία της γέννησής του δεν είναι γνωστή, πάντως πέθανε στην Κόρινθο περίπου στα 323 π.Χ. Οπαδοί του ήταν ο Κράτης από τη Θήβα και η γυναίκα του Ιππαρχία. Κατά τον τρίτο αιώνα π.Χ. η κυνική διδασκαλία ασκούσε ισχυρή επιρροή πάνω στον Μενέδημο, τον Βίωνα τον Βορυσθενίτη και τον Τέλη. Κατά τον δεύτερο και πρώτον αιώνα π.Χ. οι Κυνικοί βαθμιαία αφομοιώνονταν από τον Στωικισμό που είχε παραπλήσιες ηθικές αντιλήψεις, αλλά κατά την περίοδο από τον πρώτο ως τον τρίτο αιώνα μ.Χ. η σχολή γνώρισε μια περίοδο προσωρινής αναβίωσης. Η επιρροή των Κυνικών ανιχνεύεται εύκολα σ' έναν αριθμό φιλοσοφικών διδασκαλιών: στον Στωικισμό του Επίκτητου, στις *Επιστολές των Κυνικών* και σε άλλες αρχαίες φιλολογικές πηγές, στον Δίωνα τον Χρυσόστομο και σε άλλους.

Η κεντρική ιδέα της διδασκαλίας των Κυνικών βρίσκεται στο ότι η φιλοσοφία είναι κοσμική σοφία που δεν έχει καμιά χρησιμότητα για την αφηρημένη σκέψη. Υποτιμώντας την προτεραιότητα των αντιλήψεων με τις αισθήσεις στη διαδικασία της γνώσης, καθώς και τη μεταβλητότητα όλων των πραγμάτων, οι Κυνικοί είδαν τη λειτουργία του λόγου στο ότι αυτός αποφαίνεται για «το τι υπήρχε ή τι υπάρχει».[1] Αυτό οδήγησε στο αποτέλεσμα να διαμορφώσουν οι Κυνικοί μια μονόπλευρη αισθησιαρχία και εμπειριαρχία, η οποία ανάγει τη γνώση σε απλή περιγραφή των πραγμάτων. Ο Αριστοτέλης έγραψε ότι σύμφωνα με τους οπαδούς του Αντισθένη ήταν αδύνατο να προσδιορισθεί η φύση ενός πράγματος – θα μπορούσε κάποιος μόνο να πει πώς περίπου φαίνεται αυτό. Λόγου χάρη, είναι αδύνατο να ερμηνεύσουμε τι είναι ο άργυρος, αλλά είναι δυνατό να πούμε ότι είναι σαν τον κασσίτερο.[2] Από εδώ προκύπτει και η απόρριψη της λογικής ως «άχρηστης». Με

1. [Ed. Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, II, 283 (λήμμα - fr. 48): Πρώτος (Αντισθένης) ωρίσατο λόγον, ειπών, *λόγος εστίν ο το τι ην ή έστι δηλών*].
2. [Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, 1043b: ... η απορία ἦν .. οι Αντισθένειοι και οι ούτως απαίδευτοι ηπόρουν ... ότι ουκ έστι το τι εστίν ορίσασθαι (τον γαρ όρον είναι λόγον μακρόν), αλλά ποίον μεν τι εστιν ενδέχεται και διδάξαι, ώσπερ άργυρον, τι μεν εστίν οὔ, ότι δ' οιον καττίτερος ...].

αυτές τις βάσεις οι Κυνικοί κριτικάριζαν αυστηρά τη θεωρία του Πλάτωνα για τις ιδέες, υποστηρίζοντας ότι μπορούσαν να δουν έναν άνθρωπο ή ένα άλογο, αλλά όχι την έννοια της «ανθρωπότητας» ή της «ιπποσύνης».[1] Αυτοί δίδασκαν ότι μια γενική έννοια δεν έχει αντικειμενικό περιεχόμενο και ότι κάθε πράγμα πρέπει να έχει το δικό του όνομα, που να προσδιορίζει αυτό και μόνο το πράγμα.

Αυτό δείχνει, πρώτα, ότι οι Κυνικοί θεωρούσαν την εμπειρία και τις αντιλήψεις διά των αισθήσεων ως τη μόνη πηγή της γνώσης. Είναι δύσκολο να πούμε αν οι απόψεις τους ήταν συγγενείς με τον υλισμό, που επίσης θεωρεί τις αντιλήψεις διά των αισθήσεων και την εμπειρία ως το αφετηριακό σημείο στη γνωστική διαδικασία, αλλά η αντιδεαλιστική τάση της σχολής των Κυνικών είναι αρκετά προφανής. Δεύτερο, οι Κυνικοί έδειχναν μια έντονη τάση προς τον σχετικισμό. Ακολουθώντας τον Πρωταγόρα, οι οπαδοί του Αντισθένη υποστήριζαν ότι «δε θα μπορούσε να υπάρχει καμιά αντίφαση και σχεδόν δε θα μπορούσε να υπάρχει και κανένα λάθος».[2] Τρίτο, αυτοί ήταν αντίθετοι στη χρήση γενικών εννοιών για οποιοδήποτε ξεχωριστό αντικείμενο, γιατί, κατά την επιχειρηματολογία τους, αυτό οδηγούσε σε μια λογική αντίφαση. Κατά τη γνώμη τους, ήταν λάθος να λέμε «ο άνθρωπος αυτός είναι αγαθός», επειδή η αγαθότητα είναι γενική έννοια και ο άνθρωπος είναι ατομική έννοια.[3] Αυτό δείχνει με σαφήνεια τη στενότητα της κυνικής

1. [Ed. Mullach, F. P. G., II, 282 (λήμμα – fr. 44): Ψιλάς εννοίας φησί ταύτας (τας ιδέας) Αντισθένης λέγων, βλέπω μεν άνθρωπον και ίππον δε ομοίως, ιππότητα δε ου βλέπω, ουδέ ανθρωπότητά γε].
2. [Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, 1024b 33: ... Αντισθένης ώφετο ευήθως μηδέν αξιών λέγεσθαι πλην τῳ οικείῳ λόγῳ, εν εφ' ενός· εξ ων συνέβαινε μη είναι αντιλέγειν...].
3. [Η λογική έχει υπερβεί αυτή τη δυσχέρεια, αφότου έκανε διάκριση του πλάτους των εννοιών· και είναι σε θέση να διατυπώνει κρίσεις, όπου το ίδιο υποκείμενο έχει κατηγορούμενα διαφορετικού πλάτους· π.χ.:
   – το τρίγωνο είναι ευθύγραμμο σχήμα (το υποκείμενο υπάγεται στο πλάτος του κατηγορουμένου),
   – το ισόπλευρο τρίγωνο είναι και ισογώνιο (υποκείμενο και κατηγορούμενο είναι έννοιες ταυτοπλατείς),
   – μερικά τρίγωνα είναι ισόπλευρα (το υποκείμενο είναι έννοια ευρύτερη του κατηγορουμένου και γι' αυτό προτάσσουμε το ποσοτικό επίθετο «μερικά», που την περιορίζει ως προς το πλάτος)].

αισθησιαρχίας που αρνείται ότι έχουν νόημα οι γενικές έννοιες και είναι ανίκανη να συλλάβει την ενότητα που υπάρχει ανάμεσα στο γενικό, το ειδικό και το ατομικό.

Δεν είναι δύσκολο να διακρίνει κανείς ότι αυτές οι απόψεις βρίσκονται κάτω από τη διδασκαλία των Κυνικών, που αρχικά και κατά κύριο λόγο ήταν ηθική φιλοσοφία: αν η αληθινή φύση ενός πράγματος εκφράζεται με «το όνομά του», τότε η αληθινή καλοσύνη είναι η «καλοσύνη του πράγματος αυτού». Αυτή ήταν η κεντρική ιδέα της Κυνικής σχολής, που οδήγησε σε απώτατες συνέπειες.

Όλοι οι συγγραφείς περί Κυνισμού συμφωνούν ότι οι εκπρόσωποί του ανήκαν στα κατώτερα στρώματα της κοινωνίας από καταγωγή ή λόγω περιστάσεων της ζωής. Ο Αντισθένης ήταν ένας μη νόμιμος γόνος, ο Διογένης είχε εξορισθεί από τη Σινώπη, επειδή είχε νοθεύσει το νόμισμα, ο Κράτης αντάλλαξε τον πλούτο του για τη φτώχεια που είναι «απόρθητη από την τύχη», η Ιππαρχία απέρριψε τους πλούσιους γαμπρούς για να προτιμήσει τον Κράτη, και εγκατέλειψε το πλούσιο σπίτι της, ο Βίων, γιος ενός απελεύθερου και μιας πόρνης, πουλήθηκε ως δούλος μαζί με την οικογένειά του και κέρδισε την ελευθερία του από απλή τύχη: ο ιδιοκτήτης του τον ονόμασε κληρονόμο του λίγο πριν πεθάνει. Όλοι αυτοί έβλεπαν ως καθήκον τους να ψέγουν τα ελαττώματα και να κηρύσσουν την αρετή. Όμως, σε μια κοινωνία, όπου οι κοινωνικές τάξεις έχουν ανταγωνιστικά συμφέροντα, οι έννοιες της αρετής και της κακίας έχουν διπλή όψη. «Η ηθική είναι η ηθική των κοινωνικών τάξεων και ή δικαιώνει την κυριαρχία και τα συμφέροντα της άρχουσας τάξης ή, από τότε που η καταπιεζόμενη κοινωνική τάξη έγινε αρκετά δυνατή, εκφράζει την αγανάκτησή της ενάντια σ' αυτήν την κυριαρχία, καθώς και τα μελλοντικά συμφέροντα των καταπιεσμένων».[1]

Οι Κυνικοί στην πραγματικότητα εξέφραζαν την αγανάκτηση των καταπιεσμένων και καταφρονημένων, αλλά δεν μπορούσαν να προτείνουν κάποιους τρόπους βελτίωσης της θέσης τους, γιατί δε φαινόταν κάποιο μέλλον γι' αυτούς μέσα στη δουλοκτητική κοινωνία.[2]

---

1. Frederick Engels, *Anti-Dühring*, σ. 117.
2. [Μόλις περί το 380 π.Χ αναφέρεται η πρώτη σαφής διακήρυξη του Αλκιδάμα:

Στην ηθική διδασκαλία της η Κυνική σχολή περιοριζόταν στο ότι «το καλό» για τον κάθε άνθρωπο χωριστά, η ευτυχία του, συνίσταται στην εξασφάλιση της μεγαλύτερης δυνατής ανεξαρτησίας του από τις μεταβολές της τύχης και των άλλων εξωτερικών δυνάμεων του κόσμου, που σταθερά απειλούν την περιουσία του ανθρώπου, την υγεία του, την ελευθερία και την ίδια τη ζωή του. Η αληθινή ευδαιμονία του ανθρώπου είναι η εσωτερική ελευθερία του και η εσωτερική αυτάρκεια, που μπορεί να επιτευχθεί μόνο με την καταπίεση, μάλλον με τον έλεγχο των επιθυμιών και με το να γίνει ο άνθρωπος όσο μπορεί πιο πολύ αδιάφορος, υπομονετικός στις συμφορές. Μαζί με τους Σοφιστές, οι Κυνικοί έκαναν την αντιδιαστολή ανάμεσα στη «φύση» και τον «νόμο», το έθιμο. Δίδασκαν ότι όλοι οι κοινωνικοί θεσμοί είναι τεχνητοί και συμβατικοί, οι γνώμες είναι σφαλερές και οδηγούν μακριά από την ευτυχία του ανθρώπου· ότι η αρετή και η κακία, με τη συμβατική σημασία τους, δεν είναι παρά κενά λόγια. Η φύση έχει προσδιορίσει τις αληθινές ανάγκες του ανθρώπου και η ζωή του μπορεί να γίνει ενάρετη μόνο, αν αυτός ικανοποιεί τις ανάγκες του και αποβάλλει όλες τις κοινωνικές ιδιότητες και απαιτήσεις. Οι Κυνικοί περιφρόνησαν εμφαντικά τον πλούτο, την πολυτέλεια και την υπερβολή των απολαύσεων, κηρύσσοντας την απλή διαβίωση και τη μέτρια απόλαυση που οδηγεί στην ειρήνη του πνεύματος και στην ακμή του σώματος και της ψυχής· ήταν κήρυκες της έντιμης πενίας. Αυτοί απέρριπταν εξίσου την παραδοσιακή θρησκευτική διδασκαλία και αποδέχονταν την ύπαρξη ενός μόνου θεού, του πνεύματος του κόσμου, ενώ θεωρούσαν όλους τους άλλους θεούς ως προϊόντα «συνήθειας».

Όμως, οι Κυνικοί ώθησαν αυτό το αίτημά τους για τη «φύση» και τη φυσική ζωή πολύ μακριά. Μαζί με την υπερβολή των απολαύσεων

«Ελευθέρους αφήκε πάντας θεός, ουδένα δούλον η φύσις πεποίηκε». Λίγο νωρίτερα ο Ιππίας είχε διατυπώσει ανάλογη σκέψη, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Πλάτωνα, (*Πρωταγόρας*, 337c): «εγώ ηγούμαι υμάς συγγενείς τε και οικείους και πολίτας άπαντας είναι φύσει, ου νόμῳ». Και ο Λυκόφρων (VS 83 A 4) έλεγε: «ουδέν διαφέροντας τους αγενείς των ευγενών». Αλλά τέτοιες διακηρύξεις αποτελούν μακρινούς προδρόμους αντίστοιχων κοινωνικών κινημάτων που θα μπορούσαν να βελτιώσουν τη θέση των περιφρονημένων της δουλοκτητικής κοινωνίας].

και των τεχνητών αναγκών που καταπονούν το σώμα και την ψυχή, ταυτόχρονα απόρριπταν και τις πραγματικές ανάγκες του ανθρώπου που τον διέκριναν ως πολιτισμένο μέλος της κοινωνίας και επιβεβαίωναν την ιστορική πρόοδο της ανθρωπότητας· ακόμη περισσότερο προσπαθούσαν να απελευθερωθούν από όλους τους κοινωνικούς δεσμούς, ακόμη και από την αίσθηση της ευπρέπειας. Ο Διογένης (ο επονομαζόμενος «Σκύλος») δεν ντρεπόταν να «ανακουφίζεται» μπροστά σε πλήθος και, σύμφωνα με τον Διογένη Λαέρτιο, είχε «τη συνήθεια να κάνει καθετί δημόσια, τόσο τα έργα της Δήμητρας, όσο και τα έργα της Αφροδίτης».[1] Ο Κράτης και η Ιππαρχία σκανδάλιζαν τους συμπολίτες τους κάνοντας έρωτα δημόσια, στην πλατεία της πόλης. Οι Κυνικοί περηφανεύονταν γι' αυτή την απελευθέρωσή τους από την κοινωνία και περιφρονούσαν όλες τις κοινωνικές συμβατικότητες, είχαν τη σκληρή γλώσσα σε πολλή υπόληψη και δε δυσκολεύονταν να καταφύγουν σε χονδροειδή γλώσσα και να εκφράζουν περιφρόνηση για οποιονδήποτε – αυτός είναι και ο λόγος που η λέξη «κυνικός» έχει προσλάβει απόλυτα αρνητικό νόημα σε όλες τις ευρωπαϊκές γλώσσες. Όμως ο ίδιος ο Διογένης με πικρία αρνιόταν την υπάρχουσα κοινωνική οργάνωση, σύμφωνα με την οποία οι άνθρωποι συναγωνίζονταν να σκάβει ο ένας τον τάφο του άλλου, αντί να συναγωνίζονται για την ανθρωπιά και την αγαθότητα. Ειρωνευόταν την αριστοκρατική καταγωγή και τη δόξα, ονομάζοντάς τις κάλυμμα της κακίας. Αυτός θυσίαζε στους θεούς μια ψείρα – το μόνο αγαθό που είχε δεχθεί από αυτούς... Ήταν κατά τα άλλα τρυφερός, με σεβασμό για τους άλλους και ευγενικός στη φροντίδα του για τα παιδιά, ενώ εκείνα του ανταπέδιδαν πολλή αγάπη και αφοσίωση. Ο Κράτης λέγεται ότι ήταν μια «αγαθή ψυχή» που «άνοιγε όλες τις πόρτες» και απολάμβανε την υπόληψη ενός «φιλάνθρωπου», ενός ανθρώπου που αγαπάει τους άλλους.

Για να εξηγήσουμε αυτές τις φαινομενικά ασυμβίβαστες ιδιότητες, πρέπει να λάβουμε υπ' όψη μας την κοινωνική θέση των Κυνικών και να φέρουμε στον νου μας ότι ο Κυνισμός ήταν ουσιαστικά η φιλοσο-

1. [Διογένης Λαέρτιος, VI 69: ειώθει δε πάντα ποιείν εν τω μέσω, και τα Δήμητρος και τα Αφροδίτης].

φία των κατώτερων στρωμάτων της κοινωνίας. Ο Κυνικός ήταν πραγματικά ένας παρίας, αγνοημένος από την κοινωνία, που δεν είχε καμιά θέση μέσα σ' αυτήν και, από την πλευρά του, της έστρεφε την πλάτη. Οι καρποί του πολιτισμού και του διαφωτισμού δεν προορίζονταν γι' αυτόν. Έκανε αρετή την ανάγκη και κατέφευγε σε μια κατάσταση φυσική, ζώντας όπως ένας άγριος ή ένα ζώο. Οι Κυνικοί δεν είχαν μέλλον και η ζωή τους στο σύνολό της ήταν απόλυτος μηδενισμός. Σε σχέση με αυτά δεν μπορεί κανείς παρά να θεωρήσει παράλληλα φαινόμενα τον Κυνισμό και μερικά ιδεολογικά ρεύματα του εικοστού αιώνα, που ήρθαν στην επιφάνεια με την κρίση του σύγχρονου βίου των κοινωνιών. Πραγματικά, οι τελευταίες λίγες δεκαετίες μας πρόσφεραν έναν αριθμό από εκπληκτικές εικόνες που συνοψίζονται στη φράση: «τα άκρα συναντώνται». Δικαιολογημένη αγανάκτηση ενάντια στο κοινωνικό σύστημα και τις αξίες του συχνά έχει προσλάβει ακραίες μορφές, όπως αλητεία, παρασιτισμό, ασωτία, ακολασία, επίδοση στα ναρκωτικά, τρομοκρατία, συμπεριφορές όχι λιγότερο καταστροφικές και αντι-ανθρωπιστικές από τα δεινά της κοινωνικής αδικίας, ενάντια στην οποία στρέφονται. Μπορούν να υπάρξουν λοιπόν νέοι Διογένηδες, Κράτηδες, Ιππαρχίες ανάμεσα στους σύγχρονους εξτρεμιστές... Ο ζήλος τους δεν οδηγεί πουθενά και είναι τόσο στείρες οι εκδηλώσεις τους, όσο και οι εκφάνσεις κομπασμού των αρχαίων Κυνικών.[1]

Η σχολή των Κυνικών συγκροτήθηκε την εποχή που ήταν ακόμη αδύνατο να ξεπεράσει κανείς τα όρια της δουλοκτητικής κοινωνίας. Ένας δούλος που κέρδιζε την ελευθερία του, έστω και με μια επιτυχημένη εξέγερση, δεν μπορούσε παρά να γίνει και αυτός δουλοκτήτης. Με ένα χτύπημα της κακής τύχης ένας άνθρωπος μπορούσε πάντα να γίνει

1. [Κάποια περιστατικά από τη ζωή των Κυνικών:
– Ερωτηθείς (Διογένης) τι ποιών κύων καλείται, έφη, «τους μεν διδόντας σαίνων, τους δε μη διδόντας υλακτών, τους δε πονηρούς δάκνων» (Διογένης Λαέρτιος, VI 60).
– Τοιαύτα (Διογένης) διελέγετο και ποιών εφαίνετο, όντως νόμισμα παραχαράττων, μηδέν ούτω τοις κατά νόμον ως τοις κατά φύσιν διδούς ... μηδέν ελευθερίας προκρίνων (Διογένης Λαέρτιος, VI 71).
– Εκαλείτο δε και Θυρεπανοίκτης (ο Κράτης) διά το εις πάσαν εισιέναι οικίαν και νουθετείν (Διογένης Λαέρτιος, VI 86)].

δούλος, όπως ήταν η περίπτωση του Διογένη που είχε συλληφθεί από πειρατές. Δεν υπήρχε καμιά διέξοδος απ' αυτόν το φαύλο κύκλο, εκτός από το βασίλειο του πνεύματος. Όμως, κάτω από τις κοινωνικές περιστάσεις της εποχής, η διανοητική ελευθερία δε θα μπορούσε παρά να οδηγήσει σ' ένα φτωχό θεατρινισμό. Πραγματικά, ο καθολικός μηδενισμός των Κυνικών έκανε πολύ εύκολο για κάθε είδους εκλαϊκευτές να περάσουν από τα υψηλά ιδανικά σε πολύ φτηνή συνθηματολογία, από την εσωτερική ελευθερία του ανθρώπου στην απαλλαγή του από τα κοινωνικά του καθήκοντα και από τους ανθρώπινους δεσμούς γενικά, από την περιφρόνηση των νόμων και των εθίμων σ' έναν απεριόριστο ζωώδη ατομικισμό.

Παρ' όλα αυτά, η φιλοσοφία των Κυνικών είχε ισχυρή και μακροχρόνια απήχηση στις καταπιεζόμενες τάξεις των ελληνικών πολιτειών και της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας.

2) *Η Κυρηναϊκή σχολή.* Η Κυρηναϊκή σχολή πήρε το όνομά της από την Κυρήνεια στη βόρειο Αφρική, τη γενέτειρα πόλη του ιδρυτή της Αρίστιππου (γεννήθηκε περί το 435 π.Χ.) και των οπαδών του. Όπως οι Κυνικοί, έτσι και οι Κυρηναϊκοί αρνούνταν την ανάγκη για θεωρητική γνώση, αλλά στην πρακτική φιλοσοφία τους αυτοί ξεκινούσαν από την αρχή της ηδονής (από όπου και ο όρος ηδονισμός). Η Κυρηναϊκή σχολή αντιπροσωπευόταν επίσης από τον μαθητή του Αρίστιππου Αντίπατρο, τη θυγατέρα του Αρήτη και το γιο της Αρίστιππο τον νεότερο· επίσης, από τους μαθητές του Αντίπατρου Ηγησία και Αννίκερη, και τέλος από τον Θεόδωρο τον Άθεο, μαθητή του Αρίστιππου του νεότερου.

Οι Κυρηναϊκοί έδρασαν κατά κύριο λόγο τον τέταρτο και τρίτο αιώνα π.Χ. Είναι πρακτικά αδύνατο να προσδιορίσουμε τη συμβολή των συγκεκριμένων επώνυμων φιλοσόφων της Κυρηναϊκής σχολής στη γενική διδασκαλία της σχολής αυτής, όμως υπάρχει σοβαρός λόγος να πιστεύουμε ότι η Κυρηναϊκή σχολή οφείλει στον Αρίστιππο την ιδέα ότι οι άνθρωποι, όπως οι πολίτες μιας πολιορκημένης πόλης, σταθερά ταλανίζονται από τις αισθήσεις τους, από τις συμπάθειες ή τις αντιπάθειές τους, που αντανακλούν την εσωτερική κατάσταση των ανθρώ-

πων και όχι των εξωτερικών αντικειμένων. Σύμφωνα με τον Σέξτο τον Εμπειρικό, οι Κυρηναϊκοί βεβαίωναν ότι μόνο τα πάθη είναι αντιληπτά και άσφαλτα, ενώ όλα τα πράγματα που προκάλεσαν αυτές τις συναισθηματικές καταστάσεις, δεν είναι κατανοητά ούτε άσφαλτα – «ακριβώς όπως εκείνος που υποφέρει από ίκτερο προσλαμβάνει μια εντύπωση κίτρινου χρώματος από καθετί και εκείνος που υποφέρει από οφθαλμία βλέπει τα πράγματα κόκκινα και εκείνος που πιέζει το μάτι του προς τα πλάγια έχει την εντύπωση ότι βλέπει τα αντικείμενα διπλά... Και ενώ οι εσωτερικές καταστάσεις είναι στοιχεία κατανοητά, τα εξωτερικά αντικείμενα δεν είναι κατανοητά, γιατί η ψυχή είναι πολύ αδύναμη να διακρίνει τον εξωτερικό κόσμο.[1]

Αργότερα, όμως, οι Κυρηναϊκοί τροποποίησαν την άποψη αυτή και σύνδεσαν τις αισθήσεις με την εσωτερική κίνηση αυτού που αποκτά εμπειρία των εξωτερικών όντων. Η ομαλή και ήρεμη κίνηση δίνει ευχαρίστηση, η απότομη και σκληρή κίνηση προκαλεί θλίψη, ενώ η απουσία οποιασδήποτε κίνησης ή η πολύ ελαφριά κίνηση δε δίνει ούτε ευχαρίστηση ούτε πόνο. Οι άνθρωποι ζητούν την ευχαρίστηση και αγωνίζονται να αποφύγουν τον πόνο – αυτό είναι το κριτήριο της συμπεριφοράς τους. Όμως οι Κυρηναϊκοί δε θεωρούσαν ότι η επιδίωξη της ηδονής είναι ο στόχος της ζωής του ανθρώπου, γιατί ένας τέτοιος στόχος θα μετέβαλλε τον κάθε άνθρωπο σε δούλο των επιθυμιών του. Η κατάσταση της αληθινής ευδαιμονίας μπορεί να επιτευχθεί μόνο από τον σοφό άνθρωπο, που δεν αφήνει τον εαυτό του να κυριαρχείται από την ορμή των παθών του και γνωρίζει πώς να τα ελέγχει. Η σοφία συνίσταται στο να κερδίζει κανείς ηδονές, ενώ στέκεται πάνω από την απόλαυση, ως κυρίαρχος των καταστάσεων. Σύμφωνα με τον Διογένη τον Λαέρτιο, ο Αρίστιππος «απολάμβανε τις χάρες της Λαΐδας. ... Σ' εκείνους που τον επέκριναν γι' αυτό, αντέτεινε ότι εκείνος είχε τη Λαΐδα, δεν τον είχε εκείνη. Και αυτό δε σημαίνει αποστα-

1. [Σέξτος Εμπειρικός, *Προς* Λογικούς, Ι 191-195: φασίν ουν οι Κυρηναϊκοί κριτήρια είναι τα πάθη και μόνα καταλαμβάνεσθαι και αδιάψευστα τυγχάνειν... ένθεν και, ει χρη τἀληθές λέγειν, μόνον το πάθος ημίν εστι φαινόμενον ... της ψυχής πάνυ ασθενούς καθεστώσης προς διάγνωσιν αυτού ... ένθεν ουδέν κριτήριόν φασιν είναι κοινόν ανθρώπων .].

σιοποίηση από τις ηδονές που είναι το αγαθό, αλλά κυριαρχία πάνω σ' αυτές, χωρίς κανείς να εξαχρειώνεται...».[1] Ο σοφός άνθρωπος, λοιπόν, πρέπει να απολαμβάνει τον κόσμο έτσι όπως τον βρίσκει, παίρνοντας τέτοιες ηδονές, όπως τις συναντάει στη ζωή και απολαμβάνοντας τα καλά πράγματα, χωρίς όμως να γίνεται δούλος τους. Ο Διογένης ο Λαέρτιος έγραψε ότι ο Αρίστιππος «ανέχθηκε τον Διονύσιο, όταν εκείνος τον έφτυσε, και σε κάποιον που του θύμισε το καθήκον απάντησε: αν οι ψαράδες ανέχονται να βρέχονται από το θαλασσινό νερό, προκειμένου να συλλάβουν ένα γοβιό, δεν αξίζει και εγώ να υπομείνω να βραχώ με κράμα προκειμένου να λάβω βλέννον;».[2]

Όπως βλέπουμε, η κυρηναϊκή ελευθερία, «εξίσου αποστασιοποιημένη και από την κυριαρχία και από τη δουλικότητα» και προβλημένη ως «ο πιο βέβαιος δρόμος προς την ευδαιμονία»[3] καταλήγει να είναι ένας δρόμος ευκαιριακής σοφίας, που οδηγεί σε μια διαρκή προσαρμογή και αποδοχή οιωνδήποτε δυνάμεων που θα βρεθούν και οποιωνδήποτε συνθηκών ζωής. Οι μεταγενέστεροι Κυρηναϊκοί, βελτιώνοντας τη διδασκαλία για την ηδονή, έφθασαν σε πολύ διαφορετικά συμπεράσματα. Ο Θεόδωρος ο Άθεος, λόγου χάρη, δίδασκε ότι η βάση της ηθικής συμπεριφοράς δεν είναι η απόλαυση των ατομικών ηδονών, αλλά το σταθερό συναίσθημα της χαράς. Το καλό και το κακό δεν είναι ηδονή και πόνος, αλλά είναι χαρά και λύπη. Η χαρά παράγεται από τη σοφία και η θλίψη από την έλλειψη ευθυκρισίας. Οι ηδονές και τα παθήματα καθεαυτά είναι κάτι αδιάφορο. Η χαρούμενη υπερβολή του Αρί-

1. [Διογένης Λαέρτιος, II 75: ... προς ουν τους μεμφομένους αυτώ έφη, «έχω [Λαΐδα], αλλ' ουκ έχομαι· επεί το κρατείν και μη ηττάσθαι ηδονών άριστον, ου το μη χρήσθαι»].

2. [Διογένης Λαέρτιος, II 67: Διονυσίου δε προσπτύσαντος αυτώ ηνέσχετο· μεμψαμένου δε τινος, «είτα οι μεν αλιείς», είπεν, «υπομένουσι ραίνεσθαι τη θαλάττη ίνα κωβιόν θηράσωσι· εγώ δε μη ανάσχωμαι κράματι ρανθήναι, ίνα βλέννον λάβω;». (Το περιστατικό θα κατανοηθεί αν θυμίσουμε την προηγούμενη σκηνή: ο Διονύσιος του επέτρεψε να διαλέξει μια από τις τρεις ωραίες εταίρες· ο Αρίστιππος άρπαξε και τις τρεις και φτάνοντας στην έξοδο των ανακτόρων τις λευτέρωσε. Ύστερα ακολούθησε το φτύσιμο και η ... απάντηση)].

3. [Ξενοφών, *Απομνημονευμάτων*, Β Ι 11: ... Εγώ τοι, έφη ο Αρίστιππος, ουδέ εις την δουλείαν εμαυτόν τάττω, αλλ' είναί τις μοι δοκεί μέση τούτων οδός, ήν πειρώμαι βαδίζειν, ούτε δι' αρχής ούτε διά δουλείας, αλλά δι' ελευθερίας...].

στιππου παραχωρεί τη θέση της εδώ σε μια υπολογισμένη νηφαλιότητα με μάλλον αμφίβολες συνέπειες. Έτσι, ο Θεόδωρος αναφέρεται ότι έλεγε πως όλες οι ηθικές προδιαγραφές της ζωής βασίζονται στην κοινή γνώμη, που δεν είναι τίποτε άλλο παρά η επιδοκιμασία των τρελών. Έτσι, δεν υπάρχει τίποτε αξιέπαινο ή επίψογο: ένας σοφός άνθρωπος, σύμφωνα με τον Θεόδωρο, μπορεί να κλέψει τα ιερά και να διαπράξει μοιχεία, αν τέτοιες πράξεις συμβάλλουν στη δική του χαρά. Εδώ η κυρηναϊκή ηθική έρχεται πολύ κοντά στην ηθική θεωρία των Κυνικών. Ο αθεϊσμός του Θεόδωρου ήταν προφανώς από τον ίδιο σπόρο και κατέληγε στην απόρριψη του παραδοσιακού πολυθεϊσμού και στη γελοιοποίηση των πιστών.

Η διαλεκτική της ηδονικής θεωρίας έφερε τους Κυρηναϊκούς στην άμεση άρνηση του αρχικού αιτήματος της φιλοσοφίας. Εξωθώντας την αρχή της ηδονής στις λογικές συνέπειές της, ο Ηγησίας αρνήθηκε ότι η ζωή έχει οποιαδήποτε αξία και κατέληξε σε ανοικτή απαισιοδοξία. Εφόσον η τέλεια ευδαιμονία είναι απραγματοποίητη, εφόσον το σώμα παραδίδεται σε πόνους και η ψυχή δεν μπορεί παρά να τους συμμεριστεί, η ζωή φαίνεται αγαθό πράγμα μόνο σ' έναν τρελό. Ο σοφός άνθρωπος είναι αδιάφορος απέναντι στη ζωή. Ο Ηγησίας συγκέντρωνε την προσοχή του στην έλξη ενός θανάτου χωρίς πόνο και κέρδισε φήμη ως υπέρμαχος της αυτοκτονίας.

3) *Οι Μεγαρικοί.* Η Μεγαρική σχολή ιδρύθηκε από τον Ευκλείδη τον Μεγαρέα, φίλο και οπαδό του Σωκράτη. Κατά τη διάρκεια του πολέμου ανάμεσα στην Αθήνα και τη γενέτειρά του (τα Μέγαρα) οι Μεγαρείς του είχαν απαγορεύσει να επισκέπτεται την Αθήνα, απειλώντας τον με την ποινή του θανάτου· ο Ευκλείδης μεταμφιεζόταν σε εταίρα, για να μπορεί να φύγει τη νύχτα προς την πόλη της Αθήνας να ακούσει τον Σωκράτη. Μετά από τον θάνατο του δασκάλου τους πολλοί από τους Αθηναίους μαθητές του μετακινήθηκαν προς τα Μέγαρα, φιλοξενούμενοι του Ευκλείδη. Οι πιο επιφανείς από τους οπαδούς του Ευκλείδη ήταν ο Ευβουλίδης, ο Διόδωρος Κρόνος και ο Στίλπων. Η Μεγαρική σχολή έδρασε ως τα μέσα του 3ου αιώνα π.Χ. και βαθμιαία διολίσθησε προς τον Σκεπτικισμό.

Οι φιλοσοφικές θέσεις των Μεγαρέων επηρεάσθηκαν όχι μόνο από τον Σωκράτη, αλλά επίσης από τους Ελεάτες και τον σοφιστή Γοργία. Οι Μεγαρείς κατηγορήθηκαν ως εριστικοί και κακοί διαλεκτικοί, επειδή καλλιεργούσαν και προτιμούσαν την εριστική επιχειρηματολογία. Στη διδασκαλία τους συνδύαζαν το σωκρατικό αίτημα για γνώση του γενικού με την ελεατική αντιπαράθεση ανάμεσα στο αισθητό και το λογικό, ανάμεσα στην πολλαπλότητα των «γνωμών» και την ενότητα και αδιαιρετότητα του όντος. Ακολουθώντας τον Παρμενίδη, ο Ευκλείδης υποστήριζε ότι το ον είναι ένα, αγέννητο, άφθαρτο και ακίνητο. Όμως, όντας μαθητής του Σωκράτη και συγκεντρώνοντας την προσοχή του στη φύση του καλού, ο Ευκλείδης ταύτισε το καλό με το ον και διακήρυξε «ότι το καλό είναι ένα, μολονότι χρησιμοποιούνται πολλές ονομασίες γι' αυτό, άλλοτε σοφία, άλλοτε θεός, άλλοτε νους και τα όμοια».[1] Συνεχίζοντας το πνεύμα της διδασκαλίας του Σωκράτη, ο Ευκλείδης υποστήριζε ότι τίποτε δεν υπάρχει, εκτός από το ένα αγαθό και ότι το κακό ως αντιτιθέμενο προς το αγαθό είναι ανύπαρκτο.

Όσο για το πλήθος των ονομάτων που δηλώνουν το πλάτος της έννοιας του αγαθού, ο Ευκλείδης ήταν αντίθετος προς τη χρήση παράλληλων εννοιών, με το επιχείρημα ότι, αν είναι όμοια, θα ήταν καλύτερο να αναφέρονται στο αρχικό αντικείμενο, το αγαθό, παρά σε ό,τι μοιάζει με αγαθό, και αν αυτά είναι ανόμοια, τότε η σύγκριση είναι εντελώς άσχετη και παραπλανητική. Αυτό ιδιαίτερα το παράδειγμα εκφράζει τη γενικά αρνητική θέση του Ευκλείδη προς τη σύγκριση ως επιχείρημα που βασίζεται στην ομοιότητα.[2]

Οι Μεγαρικοί φημίσθηκαν κατά την αρχαιότητα ως δημιουργοί πολλών παραδόξων. Μερικά από αυτά ήταν ουσιαστικά ταυτόσημα με τα παράδοξα του Ζήνωνα – όπως ήταν οι «απορίες» ενάντια στην κίνηση, το παράδοξο του «σωρού» (ένας κόκκος δεν κάνει ένα σωρό, προσθέτοντας έναν κόκκο δεν κάνουμε επίσης σωρό, άρα ένας σωρός από κόκκους σιταριού είναι αδύνατο να συγκροτηθεί) και ο «φαλα-

1. [Διογένης Λαέρτιος, ΙΙ 106: ... ούτος ἕν το αγαθόν απεφαίνετο πολλοίς ονόμασι καλούμενον· οτέ μεν γαρ φρόνησιν, οτέ δε θεόν ...].
2. [Διογένης Λαέρτιος, ΙΙ 107: ... και τον διά παραβολής λόγον ανήρει, λέγων ήτοι εξ ομοίων αυτόν ή εξ ανομοίων συνίστασθαι].

κρός» (βγάζοντας μια τρίχα από το κεφάλι ενός ανθρώπου δεν τον κάνουμε φαλακρό, άρα λογικά η φαλακρότητα είναι αδύνατη). Άλλες παραδοξολογίες τους ήταν μάλλον φτηνές παραπλανητικές κατασκευές που είχαν στόχο να απατήσουν και να φέρουν σε σύγχυση τον συνομιλητή σε μια διαλεκτική μάχη· ένα τέτοιο παράδειγμα ήταν το σόφισμα του «Κερασφόρου». Όταν κάποιος δεχθεί ως πρώτη προκείμενη κρίση ότι «κατέχει ό,τι δεν έχει χάσει» και αφού απαντήσει σε μια δεύτερη ερώτηση ότι «δεν έχει χάσει κέρατα», παρασύρεται από τον συνομιλητή του να βγάλει το συμπέρασμα ότι έχει κέρατα, αφού δεν τα έχει χάσει. Εδώ το επιχείρημα βασίζεται σε μια συνειδητή παραποίηση της προκείμενης κρίσης, που αναφέρεται μόνο σε κάτι το οποίο δεν υπάρχει (για να μπορεί να χαθεί). Ένας αριθμός από αρχαία παράδοξα στην πραγματικότητα είναι παραδείγματα παραπλανητικού συλλογισμού που παραβιάζει τους νόμους της λογικής.

Πολύ μεγαλύτερη σημασία όμως έχουν τα πραγματικά λογικά παράδοξα, όπως ο «ψεύτης» ή ο «εγκεκαλυμμένος», που αποδίδονται στον Ευβουλίδη. Εδώ ο πρώτος συνομιλητής ζητάει μια οριστική απάντηση στο ερώτημα κατά πόσο ο άνθρωπος που λέει «είμαι ψεύτης» πραγματικά λέει την αλήθεια ή όχι. Καταφατική απάντηση θα ερχόταν σε αντίφαση με το νόημα των λόγων εκείνου του ανθρώπου που ισχυρίζεται ότι λέει ψέματα. Η αρνητική απάντηση πάλι θα ήταν σφαλερή, εφόσον ο άνθρωπος που αποδέχεται ότι λέει ψέματα εμφανίζεται πραγματικά να λέει την αλήθεια. Εδώ το παράδοξο εμφανίζεται να είναι πραγματικά αξεδιάλυτο. Μια παραπλήσια δυσκολία προκύπτει με το δεύτερο παράδοξο. Η Ηλέκτρα γνωρίζει τον αδελφό της τον Ορέστη, αλλά δε γνωρίζει πως ο άνθρωπος που στέκεται μπροστά της και έχει καλυμμένο το πρόσωπό του είναι ο Ορέστης, κατά συνέπεια, δε γνωρίζει τι γνωρίζει. Τέτοια λογικά ή σημασιολογικά παράδοξα που αντανακλούν κρυφές αντιθέσεις στα ίδια τα δείγματα της ανθρώπινης σκέψης, άσκησαν τα πνεύματα πολλών φιλοσόφων από τους αρχαίους χρόνους. Η πραγματική έρευνα για τη φύση αυτών των παραδοξολογιών ουσιαστικά άρχισε από το τέλος του δέκατου ένατου και τις αρχές του εικοστού αιώνα, όταν η θεωρία των συνόλων αποκάλυψε αντινομίες που έτειναν να υποσκάψουν τα ίδια τα θεμέλια των μαθηματι-

κών[1] και ήταν παρόμοιες με τα μεγαρικά παραδοξολογήματα.

Μιλώντας για τα «σοφίσματα» των αρχαίων στοχαστών, εμείς στην πραγματικότητα εννοούμε τρία διαφορετικά είδη προτάσεων.

1) Διαλεκτικές αντιφάσεις στις έννοιες της κίνησης, της ενότητας και της πολλαπλότητας, της αδιαιρετότητας και της διαιρετότητας, που εκφράσθηκαν με τις απορίες των Ελεατικών και χρησιμοποιήθηκαν από τους Σοφιστές και από τους Μεγαρικούς στα επιχειρήματά τους.

2) Τα λογικά και σημαντικά (ως προς τη σημασία των όρων) παραδοξολογήματα που περιέχουν λανθάνουσες αντιφάσεις και πρέπει να διευκρινισθούν για να επιλυθούν. Τέτοια παραδοξολογήματα (αντινομίες) είναι αναπόφευκτα στην εξέλιξη κάθε θεωρίας και η ανάπτυξή τους απαιτεί μια σοβαρή αναθεώρηση των αρχών της θεωρίας, ακόμη και απόρριψη κάποιων προκείμενων προτάσεων που φαίνονταν στην αρχή ως αναμφισβήτητες.

3) Τα καθαυτό σοφίσματα, δηλαδή δυσδιάκριτα λογικά ολισθήματα που έχουν σκοπό να παραπλανήσουν. Στο δοκίμιο του Αριστοτέλη *Σοφιστικοί έλεγχοι*, ο αρχαίος σοφός έδειξε ότι τα σοφίσματα βασίζονται είτε στη λαθεμένη χρήση ρηματικών εκφράσεων (ομωνύμων, αμφιλεγόμενων εννοιών, λαθεμένων συνδυασμών ή λαθεμένων διαχωρισμών λέξεων, αμφίβολων ως προς την προφορά και/ή τις γραμματικές μορφές) ή στην παραβίαση των κανόνων της λογικής.[2]

Κατά συνέπεια, η Σοφιστική με ευρύτερη έννοια μπορεί να περιγραφεί ως εκούσιος χειρισμός συλλογισμών λογικά λαθεμένων, λογικά και σημαντικά (σημασιολογικά) παράδοξων και διαλεκτικά αντιφατικών, που σχεδιάζονται για να εκβιάσουν τον αντίπαλο στη συζήτηση να αποδεχθεί μια προφανή αναλήθεια, έναν παραλογισμό· θεωρητικά, αυτό βασίζεται σε υποκειμενική, μονόπλευρη εφαρμογή της δια-

1. Βλέπε A. Fraenkel, Y. Bar-Hillel, *Foundations of Set Theory*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1958, κεφ. I.

2 [Αριστοτέλης, *Σοφιστικοί έλεγχοι*, 180 a-b: Εισί δε πάντες οι τοιούτοι λόγοι τούτ' έχοντες· άρα ενδέχεται «το μη ον είναι; αλλά μη έστι γέ τι μη ον». ... άρα ενδέχεται «τον αυτόν άμα ευορκείν και επιορκείν;» ... όμοιος δε ο λόγος και περί του ψεύδεσθαι τον αυτόν άμα και αληθεύειν...].

λεκτικής ευκαμψίας των εννοιών. Με τη στενότερη έννοια, Σοφιστική σημαίνει τη χρήση λογικά απατηλών συλλογισμών, που έχουν σκοπό να φέρουν σύγχυση στον αντίπαλο σε μια συζήτηση και να κερδίσουν υπεροχή απέναντι σ' αυτόν, με οποιαδήποτε πρόσφορα μέσα. Τέτοιες συζητήσεις-αντιδικίες στην αρχαία Ελλάδα δεν ήταν καθόλου ακαδημαϊκές· ήταν μια κοινή πρακτική, όχι πάντα άκακη· ήταν προσπάθεια για γελοιοποίηση του συνομιλητή και χονδροειδή αστεία με μεγάλη δόση από «αττικόν άλας». Η παράδοση λέει, λόγου χάρη, ότι ο Διόδωρος ο Κρόνος πέθανε από ταπείνωση, όταν είχε νικηθεί από την επιχειρηματολογία του Στίλπωνα και τον είχε περιγελάσει ο κόσμος που παρακολουθούσε τη συζήτηση.

Από επιστημολογικής πλευράς, τα σοφιστικά επιχειρήματα συχνά λειτουργούν ως παράδοξο λογικό πείραμα που είναι σχεδιασμένο να δοκιμάσει τρέχουσες έννοιες για την εγκυρότητά τους, να αποκαλύψει την αδυναμία τους και να οδηγήσει σε διασάφηση και βελτίωση. Αναφερόμενος στην έννοια της δυνατότητας, που παίζει σημαντικό ρόλο στο σύστημά του, ο Αριστοτέλης έδειξε ότι οι Μεγαρικοί απέρριπταν αυτή την έννοια με το επιχείρημα ότι «ένα πράγμα έχει δυνατότητα, όταν παρουσιάζει και αντίστοιχη ενέργεια, ενώ δεν μπορεί να του αποδοθεί η έννοια της δυνατότητας, αν δεν παρουσιάζει και αντίστοιχη ενέργεια».[1] Αυτό το απόσπασμα από τον Αριστοτέλη είναι στην πραγματικότητα παράφραση ενός φημισμένου σοφίσματος του Διόδωρου Κρόνου που είχε στόχο να αποδείξει ότι τίποτε δεν είναι δυνατό παρά μόνο αυτό που πραγματικά συμβαίνει.[2] Αντίθετα, ο Φίλων από τα Μέγαρα ταύτισε την έννοια της δυνατότητας με την εσωτερική ικανότητα ενός πράγματος και παρέβλεψε εντελώς τις εξωτερικές συνθήκες, θεωρώντας ότι οποιαδήποτε εξέλιξη είναι δυνατή, αν αυτή είναι σε συμφωνία με τις εσωτερικές δυνατότητες του πράγματος.

Ο Στίλπων, ο τελευταίος επιφανής εκπρόσωπος της Μεγαρικής σχολής, έδειξε στενή συγγένεια με τον Αντιφώντα στην ανάλυση της

1. [Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, 1046b: Εισί δε τινες οι φασίν, οίον οι Μεγαρικοί, όταν ενεργή μόνον δύνασθαι, όταν δε μη ενεργή ου δύνασθαι, οιον τον μη οικοδομούντα ου δύνασθαι οικοδομείν, αλλά τον οικοδομούντα όταν οικοδομή].
2. Βλέπε E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II, 1, Leipzig, 4η έκδ. 1889, σ. 270.

σκέψης και υποστήριζε επίσης ότι ήταν σφαλερό να χαρακτηρίζει κανείς ένα πράγμα με ένα άλλο. Έτσι, θεωρούσε ως συνέπεια ότι είναι απαράδεκτο να λέμε «ο άνθρωπος είναι αγαθός» ή «ο άνθρωπος είναι στρατηγός», αλλά μπορούμε μόνο να λέμε «ο άνθρωπος είναι άνθρωπος» «ο αγαθός είναι αγαθός», «ο στρατηγός είναι στρατηγός».[1] Όμως, αντίθετα προς τον Κυνικό που απέρριπτε το γενικό για χάρη του ατομικού, ο Μεγαρικός δεχόταν το γενικό και αρνιόταν το ατομικό.

Όσο για την Ηλειο-Ερετρική σχολή (Φαίδων από την Ηλεία, Μενέδημος από την Ερέτρια) και τους ορθόδοξους Σωκρατικούς, Ξενοφώντα και Αισχίνη (ο πρώτος απ' αυτούς είναι γνωστός ως ιστορικός και συγγραφέας σωκρατικών δοκιμίων, όπως είναι τα *Απομνημονεύματα* και η *Απολογία* του Σωκράτη), αυτοί δεν είχαν διακριθεί για κάποια πηγαία δημιουργικότητα και δεν πρόσφεραν σημαντική συμβολή στην ιστορία της φιλοσοφίας.

Οι Σοφιστές, ο Σωκράτης και οι Σωκρατικοί σημείωσαν το τέλος της πρώιμης περιόδου της Ελληνικής φιλοσοφίας (οι Σωκρατικοί λογικά, αν όχι χρονολογικά). Μια από τις αρνητικές συνέπειες αυτής της φιλοσοφικής πορείας ήταν η προϊούσα πεποίθηση για την ανεπάρκεια των «αρχών» των φυσιολόγων σχετικά με το σύμπαν· θεωρήθηκε ότι οι αρχές που είχαν προταθεί, δεν ήταν ουσίες ποιοτικά καθορισμένες. Η δυσπιστία για τέτοιες αρχές αναπτύχθηκε κατ' αναλογία προς τον αυξανόμενο αριθμό τους και τη διαφορότητά τους, έτσι ώστε και οι φιλόσοφοι και το κοινό τελικά έφθασαν να θεωρούν τις αρχές αυτές ως προϊόντα πλούσιας φαντασίας, που ήταν όμοια με τους μύθους μάλλον, παρά έγκυρες επιστημονικές έννοιες. Η επικρατούσα στάση προς τις θετικές φιλοσοφικές διδασκαλίες του καιρού εκείνου για τη φύση έχει απεικονισθεί στην αθάνατη κωμωδία του Αριστοφάνη *Νεφέλες*.

Όμως, ο σκεπτικισμός που ακολούθησε τον διαφωτισμό του πέμπτου αιώνα π.Χ. δεν ήταν ένας δρόμος αδιέξοδος, αλλά ήταν ένα σκαλοπάτι προόδου προς νέα ανάπτυξη της φιλοσοφικής σκέψης. Τα προ-

1. [Πλούταρχος, *Προς Κολώτην*, 22, 1119: Ουκ άνθρωπον, ω Κολώτα, μη λέγειν αγαθόν ουδ' ιππείς μυρίους δεινόν εστιν, αλλά τον θεόν μη λέγειν θεόν μηδέ νομίζειν, ο πράττετε υμείς .. ούτος ο χωρισμός των ονομάτων πονηρός εστι και τον βίον εμπίπλησιν ολιγωρίας αθέου και θρασύτητος...].

βλήματα που αντιμετώπισε η φιλοσοφία, μπορούσαν να προσεγγισθούν από δύο δρόμους. Ένας δρόμος –ο υλιστικός– εκφράσθηκε από τον Δημόκριτο που οικοδομούσε τον κόσμο του από άπειρο πλήθος ατόμων, τα οποία έχουν όλα τα ποιοτικά χαρακτηριστικά και κινούνται αιώνια στον κενό χώρο. Ο άλλος –ο ιδεαλιστικός δρόμος– εκφράσθηκε από τον Πλάτωνα, που ξεπέρασε διαλεκτικά τις αντιφάσεις των προηγούμενων διδασκαλιών των «φυσιολόγων», εισάγοντας την έννοια της «ιδέας» ως ουσίας, αρχής και νόμου μιας τάξης όμοιων αισθητών αντικειμένων. Με τον Δημόκριτο και τον Πλάτωνα μπαίνουμε στην περίοδο της κλασικής ελληνικής φιλοσοφίας.

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΚΛΑΣΙΚΗ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Το υψηλότερο επίπεδο της ελληνικής φιλοσοφικής σκέψης, η κλασική περίοδός της, δικαιολογημένα έχει θεωρηθεί ως μια από τις πιο ένδοξες εποχές σε όλη την ιστορία της φιλοσοφίας· χρονολογικά εμπίπτει στον 4ο αιώνα π.Χ., ο οποίος όμως χαρακτηρίζεται από μια βαθιά κρίση του πολιτικού συστήματος της πόλης-κράτους και κατάρρευση της ελληνικής πολιτικής και κοινωνικής ζωής. Το τέλος του Πελοποννησιακού πολέμου (431-404 π.Χ.) δεν έφερε ειρήνη στην Ελλάδα. Η χώρα ποτίστηκε με αίμα από ατέλειωτες στρατιωτικές επιχειρήσεις που οργανώνονταν για να υποτάξουν διαφωνούντες ή απλά δυσήνιους «συμμάχους».[1] Η χώρα καταστράφηκε από τον Κορινθιακό πόλεμο, τον πόλεμο των Ηλείων, από κοινωνικούς και ιερούς πολέμους. Οι σχέσεις ανάμεσα στην Ελλάδα και τις ξένες επικράτειες ήταν εντελώς ασταθείς, λόγω της συμμετοχής 10.000 Ελλήνων μισθοφόρων στην εκστρατεία του Κύρου ενάντια στον αδελφό του και λόγω της καταστροφικής πορείας που ακολούθησαν εκείνοι διαμέσου της Μικράς Ασίας, για να επιστρέψουν στην πατρίδα. Επίσης, οι σχέσεις των ελληνικών πόλεων με το κράτος των Περσών διαταράχθηκαν από την εκστρατεία του Αγησίλαου στη Μικρά Ασία, από την περσική παρέμβαση στα ελληνικά εσωτερικά πράγματα, που είχε ως αποτέλεσμα την επιβολή της

1. [Χαρακτηριστική έκφραση του ήθους της αθηναϊκής ηγεμονίας επί των συμμάχων αποτελεί η δημηγορία του Κλέωνα, όπως την καταγράφει ο Θουκυδίδης (*Ιστοριών* Γ, 37)· Διά γαρ το καθ' ημέραν αδεές και ανεπιβούλευτον προς αλλήλους και ες τους ξυμμάχους το αυτό έχετε ... ου σκοπούντες ότι τυραννίδα έχετε την αρχήν και προς επιβουλεύοντας αυτούς και άκοντας αρχομένους ...].

Ανταλκίδειας ειρήνης ή ειρήνης του Βασιλιά, που σήμαινε νέα υποταγή των ελληνικών αποικιών της Μικράς Ασίας στο περσικό κράτος. Η διαμόρφωση και η γρήγορη διάλυση των εκάστοτε νέων συμμαχιών ή συμπολιτειών (των Χαλκιδέων, των Βοιωτών, των Θεσσαλών και της δεύτερης Αθηναϊκής συμμαχίας) επιβεβαίωσαν την αύξουσα τάση προς ενοποίηση των Ελλήνων, η οποία όμως αποδείχθηκε ιδέα αδύναμη να επικρατήσει πάνω στην πολιτική του απομονωτισμού των πόλεων. Αυτός ο εμφύλιος στρατιωτικός, πολιτικός και διπλωματικός «πόλεμος όλων εναντίον όλων» δεν μπορούσε παρά να οδηγήσει σε καταστροφή των ανεξάρτητων ελληνικών πόλεων-κρατών. Το 338 ο βασιλιάς της Μακεδονίας Φίλιππος Β′ εγκαθίδρυσε την προσωπική του ηγεμονία πάνω στην ελληνική συμμαχία.

Εξίσου σημαντικός ήταν ο εσωτερικός πόλεμος των ελληνικών πόλεων-κρατών. Οι συχνές εναλλαγές των δημοκρατικών και ολιγαρχικών κυβερνήσεων, που γίνονταν στις διάφορες πόλεις, είχαν ως αποτέλεσμα, κατά κύριο λόγο, την εναλλασσόμενη υπεροχή και επιρροή της δημοκρατικής Αθήνας ή της ολιγαρχικής Σπάρτης. Οι πολιτικές αυτές ανατροπές έρχονταν ως αποτέλεσμα της γεωγραφικής γειτνίασης της μιας ή της άλλης πολιτείας προς αυτά τα δύο κέντρα, ως συνέπεια πολιτικής έλξης μέσα στον ελληνικό κόσμο. Η κατάσταση αυτή κρατούσε τις διάφορες πολιτείες κάτω από συνεχή πίεση. Οι έντονες κοινωνικές συγκρούσεις κορυφώνονταν, κατά κανόνα, με τη σφαγή ή την εξορία των πολιτικών αντιπάλων, εξελίσσονταν σε επίθεση ενάντια στην οικονομική ευημερία των μαζών και όχι σπάνια οδηγούσαν στην εγκαθίδρυση τυραννικού καθεστώτος, που έγινε τυπική μορφή διακυβέρνησης στις ελληνικές πόλεις κατά τον 4ο αιώνα. Η Σικελία ήταν η πρώτη που υποτάχθηκε στην εξουσία των τυράννων οι οποίοι σύντομα άρχισαν να κυριαρχούν στην πολιτική σκηνή σε ολόκληρη την Ελλάδα. Η τυραννίδα κατά τον 4ο αιώνα, που είναι γνωστός στην ιστορία ως «αιώνας των τυράννων», αναδύθηκε από τον κατακερματισμό του πολιτικού συστήματος της πόλης-κράτους και από τις αντιφάσεις της ώριμης δουλοκτητικής κοινωνίας.[1] Οι κοινωνικές τάξεις

1. [Τεκμηριωμένη ανάλυση της πολιτικής (και κοινωνικής) κρίσης στην αρχαία

που είχαν περιουσία, προσπαθούσαν να τη χρησιμοποιήσουν, με τον σκοπό να υποτάξουν τους φτωχούς και να διατηρήσουν τον πλούτο τους και την προνομιακή κοινωνική τους θέση, ενώ οι φτωχοί με τη σειρά τους αναζητούσαν έναν ισχυρό άνδρα που θα τους βοηθούσε στον αγώνα τους ενάντια στους πλούσιους, για να κερδίσουν τα οικονομικά και κοινωνικά τους δικαιώματα. Οι τύραννοι, που συνήθως ήταν στρατιωτικοί στο επάγγελμα, βασίζονταν στους μισθοφόρους και εκμεταλλεύονταν τις αντιθέσεις που εκδηλώνονταν ανάμεσα στις συμμαχίες των πόλεων-κρατών, και συντάσσονταν μια φορά με τούτους και άλλη φορά με άλλους, ενώ κάποτε κατέφευγαν στην προστασία της Περσίας ή του βασιλιά της Μακεδονίας.

Τα τυραννικά καθεστώτα του Διονύσιου Α' και του Διονύσιου Β' στη Σικελία, του Ιάσωνα των Φερρών στη Θεσσαλία, τα πραξικοπήματα στη Φωκίδα και τη Λοκρίδα, την Εύβοια, την Κόρινθο και τη Σικυώνα, η τυραννίδα του μαθητή του Πλάτωνα Κλέαρχου στην Ηράκλεια την Ποντική, που διατηρήθηκε από τους απογόνους του ως το 289 π.Χ., όλες αυτές οι τυραννίδες έδιναν μια ζωντανή εικόνα της διαφθοράς και κατάρρευσης των παραδοσιακών πολιτικών και πολιτειακών μορφών στην Ελλάδα, ενώ οι λεγόμενες βαρβαρικές μοναρχίες στην Κύπρο και την Καρία στη νοτιοδυτική Μικρά Ασία προμήνυαν κατά κάποιον τρόπο τα μεταγενέστερα Ελληνιστικά κράτη στην αρχαία Εγγύς Ανατολή.

Ο Πελοποννησιακός πόλεμος και η συνακόλουθη κοινωνική και πολιτική αναταραχή όξυναν τις εσωτερικές αντιφάσεις της ελληνικής δουλοκτητικής κοινωνίας και πλάτυναν το χάσμα ανάμεσα στους φτωχούς και τους πλούσιους. Η Αττική λεηλατήθηκε και καταστράφηκε κατά τη διάρκεια του Πελοποννησιακού πολέμου. Η Πελοπόννησος καταστράφηκε με τον Κορινθιακό πόλεμο και τις εκστρατείες του Επαμεινώνδα και του Πελοπίδα. Η Βοιωτία λεηλατήθηκε από πολυάριθμες επιδρομές των Σπαρτιατών. Οι χωρικοί καταστρέφονταν και οι αγροί ερημώνονταν. Αυτή η κατάσταση επιβαρύνθηκε ακόμη περισσό-

Ελλάδα περιέχεται στο βιβλίο της Claude Mossé, *Το τέλος της Αθηναϊκής Δημοκρατίας*].

τερο με την επιστροφή πρώην πολιτικών εξορίστων και με τη ροή αποίκων που απομακρύνονταν από τις περιοχές τους εξαιτίας της αντίθεσης των πολιτικών αντιπάλων τους και έμεναν χωρίς κανένα τρόπο επιβίωσης. Η κατάσταση των ελεύθερων τεχνιτών επίσης συνεχώς χειροτέρευε, γιατί αυτοί δεν ήταν σε θέση να αντέξουν τον ανταγωνισμό με τις μεγάλες δουλοκτητικές επιχειρήσεις, οι οποίες άρχισαν να γεννιούνται κατά την περίοδο μετάβασης από τον 5ο προς τον 4ο π.Χ. αιώνα.

Η οικονομική εξαθλίωση των χωρικών και των χειροτεχνών και η μείωση της αγοραστικής δύναμης των μεγάλων λαϊκών μαζών εξελίσσονταν παράλληλα με τη χωρίς προηγούμενο συσσώρευση κεφαλαίου στα χέρια των πλουσίων – όλων δηλαδή των ειδών προμηθευτών, εισαγωγέων, μεσαζόντων, κατασκευαστών όπλων, ναυπηγών, κρατικών λειτουργών και των ομοίων. Αυτή η διαδικασία συγκέντρωσης του πλούτου θα μπορούσε εν μέρει να αποδοθεί στην εισροή πολύτιμων μετάλλων που κυριολεκτικά πλημμύρισαν τότε την ελληνική αγορά. Οι περσικές επιχορηγήσεις λεγόταν ότι έφθαναν στο τεράστιο ποσό των 5.000 ταλάντων (δηλαδή περίπου 180 τόνων χρυσού), τα εισοδήματα της Αθήνας ήταν επίσης περίπου 6.000 τάλαντα και οι σύμμαχοι πλήρωναν κάθε χρόνο περίπου 1.000 τάλαντα ως εισφορά. Ως επιστέγασμα όλων αυτών των εξελίξεων, το 356 οι Φωκείς λεηλάτησαν τους αμύθητους θησαυρούς του ναού του Απόλλωνα στους Δελφούς και μετέτρεψαν ξανά σε μέταλλο πολλά από τα πολύτιμα αναθήματα. Περιττό να πούμε ότι όλα αυτά τα ποσά συγκεντρώνονταν στα χέρια λίγων και έδιναν μια ισχυρή ώθηση στο δουλεμπόριο, την αγοραπωλησία γης, το εμπόριο σταριού, τις τραπεζικές εργασίες, τις ασφαλιστικές επιχειρήσεις, τον ενεχυροδανεισμό κ.λπ.

Η συνεχής αύξηση των παραγωγικών δυνάμεων, η οποία είχε καθυστερήσει, αλλά δεν είχε σταματήσει από τους καταστροφικούς πολέμους, απαιτούσε εξάπλωση του εμπορίου και των πολιτικών δεσμών ανάμεσα στις πόλεις, οι οποίες ένιωθαν περισσότερο παρά ποτέ άλλοτε ασφυκτικά περιορισμένες μέσα στα στενά όρια των επικρατειών τους. Ο ελληνικός κόσμος έμπαινε στη φάση της αναπτυγμένης δουλοκτησίας και έδειχνε μια καθαρή τάση προς ευρύτερες και ισχυρότερες

οικονομικές και πολιτικές συμμαχίες. Η εργασία των δούλων έγινε αποφασιστικός παράγοντας στην ελληνική οικονομία και το δουλεμπόριο προσέλαβε τεράστιες διαστάσεις. Χιλιάδες ειδικευμένοι εργάτες από διάφορες ελληνικές πόλεις αιχμαλωτίζονταν και πωλούνταν ως δούλοι, κατά τη διάρκεια εσωτερικών συγκρούσεων. Μαζί με τους «βάρβαρους» δούλους (Κάρες, Θράκες, Σκύθες), όλοι αυτοί χρησιμοποιούνταν στη χειροτεχνία και στις οικοδομές, δούλευαν σε ορυχεία κ.λπ. Τα «ελεύθερα» φτωχά τμήματα του πληθυσμού στην πράξη δεν είχαν καμιά επιλογή ζωής. Οι νέοι που ήταν ικανοί να δουλέψουν, γίνονταν μισθοφόροι και εγκατέλειπαν τα σπίτια τους, αναζητώντας την τύχη τους· οι ηλικιωμένοι και οι γυναίκες μίσθωναν τη δουλειά τους με χαμηλότατη αποζημίωση, μόνο για να μην πεθάνουν. Εκτιμώντας τις κοινωνικές συνθήκες στις ελληνικές πολιτείες της εποχής του, ο Πλάτων έγραψε: «Κάθε πολιτεία θα περιέχει όχι λιγότερο από δύο τμήματα αντιμαχόμενα, ένα τμήμα η πόλη των φτωχών, ένα τμήμα η πόλη των πλουσίων· μέσα σε καθένα από αυτά τα τμήματα θα υπάρχουν μικρότερες ομάδες ...».[1]

Παρά τους συνεχείς πολέμους και τη γενική οικονομική και πολιτική αστάθεια, η συγκέντρωση μεγάλου πλούτου στα χέρια των λίγων και της πολιτείας ήταν παράγοντας που αποτελούσε υλική βάση για πρόοδο του ελληνικού πολιτισμού και εξηγεί σε μεγάλο βαθμό την άνθηση των τεχνών και της φιλοσοφίας. Ο τέταρτος αιώνας, γνωστός ως ο αιώνας ακμής της αρχιτεκτονικής, φημίσθηκε για την οικοδόμηση νέων και την ανοικοδόμηση παλαιών κατεστραμμένων πόλεων, όπως λόγου χάρη της Μεγαλόπολης με το φημισμένο Θερσίλιον (αίθουσα βουλευτηρίου) για 10.000 ανθρώπους. Επίσης, τότε ανοικοδομήθηκαν η Μεσσήνη, η Μαντίνεια, κατασκευάσθηκαν πέτρινα θέατρα, ανάμεσα στα οποία περιλαμβάνεται και το μεγαλύτερο της αρχαιότητας, δηλαδή το θέατρο της Επιδαύρου· επίσης, το Μαυσωλείο στην Αλικαρνασσό, ο ναός της Άρτεμης στην Έφεσο κ.ά. Η ανάπτυξη της γλυπτικής

1 [Πλάτων, *Πολιτεία*, 423 Α: ... εκάστη γαρ αυτών πόλεις εισί πάμπολλαι... δύο μεν . . η μεν πενήτων, η δε πλουσίων ... αις εάν μεν ως μιά προσφέρη, παντός αν αμάρτοις...].

συνδέθηκε με τα ονόματα του Πραξιτέλη, του Σκόπα, του Λύσιππου· η ζωγραφική κέρδιζε μια καινούργια διάσταση με τη δραστηριότητα των σχολών της Αθήνας και της Σικυώνας. Η ελληνική δραματουργία στις αρχές του τέταρτου αιώνα επίσης αντιπροσωπεύεται από μεγάλους αρχαίους συγγραφείς, όπως ο κωμωδιογράφος Αριστοφάνης, που οι κωμωδίες του *Εκκλησιάζουσες* (γυναίκες στην Εκκλησία του Δήμου) και *Πλούτος* αντανακλούσαν πολύ ζωντανά τις αντιφάσεις και τα προβλήματα της εποχής. Η πρόοδος της πεζογραφίας πιστοποιείται από έργα, όπως η *Κύρου Ανάβασις* του Ξενοφώντα (που τη μνημονεύσαμε και πιο πάνω) και το ιστορικό μυθιστόρημα *Κύρου Παιδεία*, που αφηγείται τη σταδιοδρομία του Κύρου του Μεγάλου της Περσίας. Γράφονται επίσης έργα ρητορικής και πολιτικής τέχνης από τον Λυσία, τον Ισοκράτη και τον Δημοσθένη. Όμως η πιο μεγάλη συμβολή του ελληνικού πνεύματος για τον παγκόσμιο πολιτισμό κατά τον τέταρτο αιώνα ήταν ίσως στο πεδίο του φιλοσοφικού στοχασμού. Πραγματικά, η ελληνική κλασική φιλοσοφία αντιπροσωπεύεται από τον Δημόκριτο, τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη και άλλους. Το έργο τους πιστοποιεί τα διανοητικά επιτεύγματα αυτού του μικρού, αλλά πολύ προικισμένου λαού, που τα «οικουμενικά χαρίσματά του και η δραστηριότητά του του εξασφάλισαν μια θέση στην ιστορία της ανθρώπινης προόδου τέτοια, που δεν έχει κανένας άλλος λαός ποτέ αποκτήσει ή διεκδικήσει.[1] Ταυτόχρονα, το έργο αυτών των στοχαστών για πρώτη φορά καθόρισε με σαφήνεια τα δύο κύρια ρεύματα της φιλοσοφίας, τον ιδεαλισμό και τον υλισμό, που από τον Λένιν χαρακτηρίσθηκαν ως «τάσεις ή γραμμές του Πλάτωνα και του Δημόκριτου στη φιλοσοφία».[2] Η σαφής διατύπωση του Πλάτωνα ότι το βασικό πρόβλημα της φιλοσοφίας είναι εκείνο που αναφέρεται στη σχέση του υλικού και του πνευματικού κόσμου, η προτεραιότητα της φύσης έναντι του πνεύματος ή αντίστροφα, επιβεβαίωσε την ωριμότητα της φιλοσοφίας, ενώ το περιεκτικό σύστημα φιλοσοφικής γνώσης που ανέπτυξε ο Αριστοτέλης, άνοιξε πλατιές προοπτικές για μια ολόπλευρη ανάπτυξη του ανθρώπινου στοχασμού.

1. Frederick Engels, *Dialectics of Nature*, σ. 46.
2. V. I. Lenin, «Materialism and Empiriocriticism», *Collected Works*, τ. 14, σ. 130.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1ο

Ο ΑΡΧΑΙΟΣ ΑΤΟΜΙΣΜΟΣ ΑΠΟ ΤΟΝ ΛΕΥΚΙΠΠΟ ΩΣ ΤΟΝ ΝΑΥΣΙΦΑΝΗ

1. Ιστορική παράδοση και πηγές

Ο Ατομισμός είναι μια από τις πιο ομοιογενείς, με εσωτερική συνοχή και πλατιά διάδοση, φιλοσοφικές διδασκαλίες. Ο Ποσειδώνιος ο Στωικός και ο νεοπλατωνικός Ιάμβλιχος αναφέρουν τον πρώιμο Φοίνικα φιλόσοφο Mochus που έζησε «πριν από τον Τρωικό πόλεμο», δηλαδή πριν από αμνημόνευτους χρόνους, ως τον θεμελιωτή αυτής της φιλοσοφίας. Η ατομική θεωρία για την ύλη είναι γνωστό ότι αποτελεί συστατικό στοιχείο της φιλοσοφικής διδασκαλίας της Βαισεσίκα στην αρχαία Ινδία. Παρ' όλη την πρωτοτυπία της, η διατύπωση επιχειρημάτων που προωθήθηκαν και από τους Έλληνες Ατομικούς, και το γεγονός ότι η διδασκαλία της Βαισεσίκα είναι ελάχιστα αρχαιότερη από τον τρίτο αιώνα π.Χ. είναι λόγοι που οδηγούν μερικούς ερευνητές στην άποψη ότι υπήρξε μάλλον αμοιβαία επίδραση. Όμως, οι αρχαίες μαρτυρίες που κατέχουμε, είναι πολύ λίγες για να μας επιτρέψουν ένα τελικό συμπέρασμα για το ποιος δανείστηκε από ποιον. Οπωσδήποτε, ο Ατομισμός ως φιλοσοφική διδασκαλία έγινε δεκτός κατά τον Μεσαίωνα από μερικές αραβικές φιλοσοφικές σχολές. Κατά τους νέους χρόνους έγινε επιστημονική θεωρία που πήρε οριστική μορφή κατά τον εικοστό αιώνα και παραμένει ως σήμερα, στην εκσυγχρονισμένη του μορφή, ένα σημαντικό στοιχείο της επιστημονικής εικόνας του κόσμου.

Οποιαδήποτε και αν είναι τα αποτελέσματα μιας αντιδικίας για τις ξένες πηγές του Ατομισμού, μπορεί κανείς να υποστηρίξει χωρίς αντιλογίες ότι η ατομική θεωρία των αρχαίων Ελλήνων δεν ήταν μόνο ένα πηγαίο προϊόν της ελληνικής σκέψης, αλλά επίσης αποτελούσε την κορύφωση μιας μακροχρόνιας φιλοσοφικής παράδοσης και μια σύνθεση πολλών τυπικά ελληνικών φιλοσοφικών τάσεων και διανοητικών αιτημάτων. Στην ατομική διδασκαλία βρίσκουμε τις απαντήσεις για πολυάριθμα ερωτήματα που είχαν διατυπωθεί σε προηγούμενες φάσεις. Οι ρίζες του Ατομισμού πάνε βαθιά ως την Ιωνική φυσική και τον Πυθαγορισμό, καθώς επίσης ως τις θεωρητικές συλλήψεις της Ελεατικής σχολής και ως τη φυσική του πέμπτου αιώνα. Η ατομική θεωρία ενδιαφερόταν για τα προβλήματα του όντος και του κενού, για την ύπαρξη και τη γένεση, για την ενότητα και τη διαφορότητα, για τη διαιρετότητα και την ποιότητα, δηλαδή για όλα τα προβλήματα που είχαν τεθεί από προηγούμενες φιλοσοφικές σχολές. Η συνθετική φύση του Ατομισμού του Δημόκριτου, που συχνά δε λαμβάνεται υπόψη, χωρίς σοβαρό λόγο, επιτακτικά απαιτεί από τους ιστορικούς της φιλοσοφίας να επανεκτιμήσουν τη σημασία της ατομικής διδασκαλίας στην εξέλιξη της ελληνικής σκέψης και να τη θεωρήσουν ως το πρώτο ολοκληρωμένο σύστημα της κλασικής ελληνικής φιλοσοφίας.

Η παράδοση προσγράφει την ελληνική θεωρία περί των ατομικών στοιχείων στον Λεύκιππο και τον Δημόκριτο. Όμως, ήδη κατά τον τέταρτο αιώνα π.Χ. τα έργα αυτών των δύο φιλοσόφων έφθασαν να θεωρούνται ως ενιαίο σώμα και η διαφοροποίησή τους παρουσιάζει σήμερα πρακτικά ανυπέρβλητες δυσκολίες. Κατέχουμε μόνο ένα απόσπασμα από το βιβλίο του Λεύκιππου *Περί νου*, που μπορεί να αποδοθεί σ' αυτόν με βεβαιότητα.[1] Όλα τα άλλα και οι αναφορές σ' αυτούς, σε διάφορες πηγές, σχεδόν ταυτόσημα αρχίζουν με τις λέξεις «Σύμφωνα με τον Λεύκιππο και τον μαθητή του Δημόκριτο ...» ή «Ο Δημόκριτος και ο Λεύκιππος μαζί με τους μαθητές τους δίδαξαν ...», και τα παρόμοια.

Ο Λεύκιππος, σύγχρονος του Εμπεδοκλή και του Αναξαγόρα, ήταν

1 [VS 67 B2: Ουδέν χρήμα μάτην γίνεται, αλλά πάντα εκ λόγου τε και υπ' ανάγκης]

μαθητής του Ζήνωνα από την Ελέα και δάσκαλος του Δημόκριτου. Οι χρονολογίες της ζωής του δεν μπορούν να προσδιορισθούν με ακρίβεια και χοντρικά τοποθετούνται μεταξύ του 500-440 π.Χ.. Γενέτειρα πόλη γι' αυτόν μπορεί να ήταν η Ελέα, τα Άβδηρα ή η Μίλητος. Πρακτικά, τίποτα δε γνωρίζουμε για τη ζωή του. Όσον αφορά τον Δημόκριτο από τα Άβδηρα (περίπου 460-370 π.Χ.), «αυτός ήταν μαθητής κάποιων μάγων και Χαλδαίων. Γιατί, όταν ο βασιλιάς Ξέρξης είχε φιλοξενηθεί από τον πατέρα του Δημόκριτου, φεύγοντας άφησε ανθρώπους του εκεί ... και από αυτούς τους ανθρώπους, όταν ήταν παιδί ο Δημόκριτος, έμαθε θεολογία και αστρονομία. Αργότερα συνάντησε τον Λεύκιππο».[1] Σύμφωνα με κάποια μαρτυρία, ταξίδεψε στην Αίγυπτο, την Περσία και ακόμη στην Αιθιοπία και την Ινδία. Μετά την επιστροφή του έζησε μια συνετή και μοναχική ζωή απασχολημένος με επιστημονικές μελέτες, τις οποίες εκτιμούσε τόσο πολύ, ώστε, σύμφωνα με μια σωζόμενη μαρτυρία, έλεγε ότι «θα προτιμούσε να ανακαλύψει την αιτία ενός φαινομένου, παρά να αποκτήσει τη βασιλεία των Περσών».[2] Ο Δημόκριτος πέθανε σε μεγάλη ηλικία.

Πολυάριθμες μαρτυρίες και παραδόσεις περιγράφουν τον Δημόκριτο ως τον «γελαστό» φιλόσοφο,[3] που αρνιόταν να αντιμετωπίσει ως σοβαρό κάτι που, κατά την κοινή γνώμη, πιστευόταν ότι ήταν σοβαρό. Οι αρχαίες πηγές τον παρουσιάζουν ως άνθρωπο με μεγάλη πρακτική σοφία, με πολλή παιδεία και οξεία παρατηρητικότητα. Αναφερόμενος στον βιβλιογράφο Θράσυλλο, ο Διογένης Λαέρτιος[4] δίνει τα

1. [Διογένης Λαέρτιος, IX34: ... Ούτος μάγων τινων διήκουσε και Χαλδαίων, Ξέρξου του βασιλέως τω πατρί αυτού επιστάτας καταλιπόντος ... (Η πληροφορία αυτή δε φαίνεται ιστορικά να ευσταθεί· γιατί η επικράτηση των Περσών στον βορειοελλαδικό χώρο (τότε περιοχή Θρακών, με ελληνικές αποικίες στα παράλια, π.χ. τα Άβδηρα) χρονολογικά τοποθετείται ανάμεσα στα 510 και 480/79 π Χ. και τερματίζεται με την ήττα του Ξέρξη (480) και του Μαρδόνιου (470). Ο Δημόκριτος γεννήθηκε 10 ή 20 χρόνια αργότερα)].
2. [VS 68 B118: Δ. έλεγε βούλεσθαι μάλλον μίαν ευρείν αιτιολογίαν ή την Περσών οι βασιλείαν γενέσθαι].
3. [VS 68 A2: Επεκλήθη δε Σοφία ο Δημόκριτος και Γελασίνος δε διά το γελάν προς το κενόσπουδον των ανθρώπων. VS 68 A40: ούτος εγέλα πάντα, ως γέλωτος αξίων πάντων των εν ανθρώποις].
4. [Διογένης Λαέρτιος, IX 46-49, όπου μνημονεύονται και οι ακόλουθοι τίτλοι: *Περί*

ονόματα περισσότερων από εξήντα έργων του Δημόκριτου, και ανάμεσά τους μερικά δοκίμια πολύ σημαντικά, τουλάχιστον ως προς τον τίτλο τους, όπως: *Μέγας διάκοσμος* (κάποτε άλλοι τον αποδίδουν στον Λεύκιππο), *Μικρός διάκοσμος, Περί λογικής ή Κανών.* Από όλα αυτά μόνο μερικά αποσπάσματα έχουν διασωθεί και αυτά μάλιστα ανάμικτα, όπως είπαμε πιο πάνω, με αποσπάσματα και παραφράσεις του Λεύκιππου. Σύμφωνα με τη μαρτυρία του Διογένη του Λαέρτιου, «ο Αριστόξενος στα *Ιστορικά υπομνήματά* του βεβαιώνει ότι ο Πλάτων ήθελε να κάψει όλα τα συγγράμματα του Δημόκριτου, όσα μπορούσε να συγκεντρώσει, αλλά ο Αμύκλας και ο Κλεινίας, οι Πυθαγόρειοι, τον εμπόδισαν, λέγοντάς του ότι δε θα είχε κανένα κέρδος από αυτή την πράξη, γιατί ήδη τα βιβλία του Δημόκριτου είχαν κυκλοφορήσει σε πολλά χέρια».[1]

Με μια πρώτη ματιά, η διδασκαλία των ατομικών στοιχείων είναι πολύ απλή: τα στοιχεία όλων όσα υπάρχουν είναι αδιαίρετα υλικά μόρια ή άτομα και κινούνται στον κενό χώρο. Τίποτα δε δημιουργείται από το τίποτα και τίποτα δε χάνεται στο τίποτα. Συνδυασμός ατόμων παράγει τα διάφορα πράγματα, ενώ ο αποχωρισμός των ατόμων καταστρέφει τα πράγματα. Όλα τα πράγματα προκύπτουν από αναγκαιότητα η οποία στην πραγματικότητα είναι μια δίνη που φέρνει τα άτομα μαζί. Η δίνη προκύπτει από τις τυχαίες κινήσεις των ατόμων που διασπείρονται σε όλες τις κατευθύνσεις. Τα υλικά αντικείμενα εκπέμπουν λεπτά είδωλα (αντίγραφα, εικόνες) και αυτά τα είδωλα φθάνουν στα αισθητήρια όργανα. Η ψυχή μόνο είναι ένας συνδυασμός ειδικών ατόμων που είναι πολύ λεπτά και πολύ πιο λεία από όλα τα άλλα. Ο τελικός σκοπός του ανθρώπου είναι η ευδαιμονία της ψυχής, δηλαδή η γαλήνη και η ισορροπία, αδιατάρακτη από τον φόβο, την προκατάληψη ή το πάθος.

Τι βρίσκεται, λοιπόν, πίσω από αυτήν τη φαινομενική απλότητα; Γιατί είχε η διδασκαλία του Δημόκριτου πολεμηθεί με τόσο μένος από

ποιήσιος, Περί ρυθμών και αρμονίης, Περί καλλοσύνης επέων, Περί του νου ...].

1. [Διογένης Λαέρτιος, IX 40: ...φησί Πλάτωνα θελήσαι συμφλέξαι τα Δημοκρίτου συγγράμματα... (Αληθινή ή όχι η πληροφορία αυτή, πάντως μπορεί να συνδυαστεί με το απίστευτο γεγονός ότι ο Πλάτων πουθενά δε μνημονεύει τον Δημόκριτο!)].

τον Πλάτωνα και τους οπαδούς του, για να μην αναφέρουμε τους μεταγενέστερους χριστιανούς θεολόγους;

2. Οι ατομικοί φιλόσοφοι και «η Κοσμική τάξη»

Το βασικό αξίωμα των Ατομικών ήταν ότι η πραγματικότητα αποτελείται μόνο από άτομα και κενό. Ένα άπειρο πλήθος από αδιαίρετα μόρια της ύλης κινούνται αιώνια σε άπειρο κενό χώρο, συγκρούονται και ενώνονται το ένα με το άλλο, για να σχηματίσουν τα φυσικά αντικείμενα. Τα άτομα διαφέρουν το ένα από το άλλο μόνο ως προς τη μορφή, τη θέση και την κατεύθυνση. Αυτοί οι τρεις τρόποι διαφοράς είχαν παραστατικά αποδοθεί από τον Αριστοτέλη με τα παραδείγματα των γραμμάτων Α και Ν, που μπορούν ανάλογα με τη θέση που παίρνουν, να σχηματίζουν ΑΝ και ΝΑ, και επίσης των γραμμάτων Ζ και Ν.[1] Φυσικά, γεννιέται το ερώτημα γιατί οι Ατομικοί ένιωσαν την ανάγκη να διατυπώσουν το αίτημα για αδιαίρετα μόρια και δεν μπορούσαν να δεχτούν την επ' άπειρο διαιρετότητα της ύλης.

Όντας μαθητής του Ζήνωνα, ο Λεύκιππος θα πρέπει να ήταν πολύ ενήμερος για τα ισχυρά και τα ασθενή σημεία της συλλογιστικής του δασκάλου του και, όπως ο Δημόκριτος λίγο αργότερα, ταλαντευόταν σχετικά με τις απορίες που είχαν διατυπωθεί ενάντια στην πολλαπλότητα: αν ένα σώμα είναι διαιρετό σε άπειρο αριθμό σωματιδίων (τμημάτων), αυτά τα σωματίδια θα πρέπει ή να μην έχουν κανένα μέγεθος και, κατά συνέπεια, το σύνολό τους, το αρχικό σώμα από το οποίο απορρέουν, θα πρέπει να περιορισθεί αθροιστικά στο τίποτα, ή, αν αυτά τα σωματίδια έχουν μέγεθος, τότε το αρχικό σώμα θα πρέπει να είναι απείρως μεγάλο. Επομένως, και στις δύο περιπτώσεις το λογικό αίτημα της διαιρετότητας επ' άπειρο οδηγεί σε παραλογισμό. Όμως, οι

1. [Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, 985b 5-22: Λεύκιππος δε και ... Δημόκριτος .. διαφέρειν φασί το ον ρυσμῷ και διαθιγῇ και τροπῇ μόνον· τούτων δε ο μεν ρυσμός σχήμα εστίν, η δε διαθιγή τάξις, η δε τροπή θέσις· διαφέρει γαρ το μεν Α του Ν σχήματι το δε ΑΝ του ΝΑ τάξει το δε Ζ του Ν θέσει].

Ατομικοί θεώρησαν ότι αυτή η αντίφαση θα μπορούσε να αποφευχθεί, αν έβαζαν ένα όριο στη διαιρετότητα, αν υπέθεταν δηλαδή ότι υπάρχουν πολύ μικρά αδιαίρετα σωματίδια, μόρια ή άτομα (το άτομο σημαίνει «άτμητο», δηλαδή αδιαίρετο).[1] Αυτή η υπόθεση είχε πρόσθετο πλεονέκτημα το ότι συμβιβαζόταν πολύ στενά με την καθημερινή εμπειρία. Πράγματι, ακόμη και απλή παρατήρηση προσφέρει πειστική μαρτυρία ότι η ύλη μπορεί να διαιρεθεί σε τμήματα τόσο μικρά, ώστε να διαφεύγουν την αντιληπτική δυνατότητα των αισθήσεών μας. Ο Αριστοτέλης, μιλώντας για τις αρχές του Ατομισμού κατά τον Δημόκριτο, αναφέρει τη δική του σύγκριση των ατόμων με τα μόρια της σκόνης που χορεύουν μέσα σε μια ακτίνα φωτός.

Η ατομική θεωρία γεφύρωνε το χάσμα ανάμεσα στο ένα, το ακίνητο και αδιαίρετο ον του Παρμενίδη, και τον πραγματικό φυσικό κόσμο των αισθήσεων που γνωρίζει κινητά, μεταβλητά και διαιρετά αντικείμενα. Αυτή η υπόθεση των Ατομικών πρόσφερε ταυτόχρονα τη λύση δύο προβλημάτων που είχαν ταλανίσει τους Ελεατικούς, το πρόβλημα του ενός και των πολλών και το πρόβλημα της κίνησης.

Πραγματικά, οποιοδήποτε αντικείμενο θα μπορούσε τώρα να διασπάται σε έναν περιορισμένο αριθμό μορίων και να αποκαθίσταται στην αρχική του μορφή και η ύπαρξη του κενού παράλληλα με την ύπαρξη των ατόμων δικαιολογούσε την κίνηση των ατόμων. Το πρότυπο του ελεατικού όντος έμενε άθικτο, εφόσον τα άτομα ήταν αντιληπτά ως αδιαίρετες και άφθαρτες οντότητες, αλλά και πολλά από αυτά έπαιρναν τη θέση του ενός. Το λογικό αίτημα για ύπαρξη κενού έκανε την πραγματικότητα να είναι και πολύμορφη (πλουραλιστική) και κινητή και μεταβλητή και ταυτόχρονα συμβίβαζε την ελεατική λογική με τις αισθήσεις.

Ο Αριστοτέλης είναι γνωστό ότι είχε ερμηνεύσει την ατομική θεωρία ως απάντηση στην ελεατική άρνηση για αλλαγή και κίνηση. Οι Ατομικοί δέχονταν την ελεατική πρόταση ότι χωρίς την έννοια του κενού η κίνηση είναι αδύνατη λογικά. Όμως, αντίθετα προς τους Ελεάτες που αρνούνταν την ύπαρξη του κενού, οι Ατομικοί υποστήριζαν ότι όχι

1. [VS 68 A43: .. ατόμους δε είναι φασί ... δια την άλυτον στερότητα].

μόνο το ον ή τα άτομα, αλλά επίσης και τα μη όντα, δηλαδή το κενό, είναι πραγματικότητα. Ερμηνεύοντας τα επιχειρήματα των Ατομικών υπέρ της ύπαρξης του κενού, ο Αριστοτέλης έγραφε: «... υποστηρίζεται ότι η κίνηση θα φαινόταν πως δεν υπάρχει, αν δεν υπήρχε το κενό, εφόσον ό,τι είναι πλήρες δεν μπορεί να περιλάβει οτιδήποτε άλλο ... Αυτοί συλλογίζονται ξεκινώντας από το γεγονός ότι μερικά πράγματα φαίνονται ότι το ένα πλησιάζει το άλλο και μπορούν και να συμπιεσθούν... το οποίο σημαίνει ότι το συμπιεζόμενο αυτό σώμα συστέλλεται μέσα στα κενά σημεία που είναι παρόντα (υπάρχουν) μέσα του...».[1] Το κενό είναι απόλυτα ομογενές και μπορεί να υφίσταται ανεξάρτητα από το αν κατέχεται ή όχι από φυσικά αντικείμενα. Αυτό το κενό χωρίζει ολόκληρα σώματα και μόρια σύνθετων σωμάτων. Τα άτομα μόνα τους δεν περιέχουν κανένα κενό και, κατά συνέπεια, είναι εντελώς συμπαγή χωρίς να αφήνουν καθόλου χώρο ούτε για ένα ξυράφι, που θα μπορούσε να τα κόψει ή να τα χωρίσει σε κομμάτια.

Η παραδοχή του κενού εξαφάνιζε τις δυσκολίες που είχαν αντιμετωπίσει οι Πυθαγόρειοι και έτσι «έσωζε» τη διδασκαλία τους για τους αριθμούς ως αρχή του σύμπαντος. Πραγματικά, οι Πυθαγόρειοι επίσης είχαν μιλήσει για κενό, αλλά το αντιλαμβάνονταν κατά έναν τρόπο χονδροειδή, ταυτίζοντάς το με τον αέρα. Ο Αριστοτέλης στο σημείο αυτό επισήμανε κάποια συγγένεια ανάμεσα στις δύο διδασκαλίες, εφόσον για τους Ατομικούς κάθε σώμα υλικό είναι αντιληπτό ως ένα πεπερασμένο πλήθος ατόμων και, κατά συνέπεια, ως ένας πεπερασμένος αριθμός. Όμως ο Λεύκιππος και ο Δημόκριτος είναι φανερό ότι δεν έδειχναν καμία διάθεση να συνυπογράψουν τον λεγόμενο μαθηματικό Ατομισμό, με τον τρόπο τουλάχιστον του Πυθαγόρειου Εύρυτου, και δεν έκαναν καμία απόπειρα να εξηγήσουν τις ιδιότητες των πραγμάτων με τους αριθμούς των ατόμων τους. Πολύ περισσότερο ο Δημόκριτος δεχόταν διαφορές στο μέγεθος των ατόμων και μάλιστα υπέθεσε ότι μπορεί να υπάρχει άτομο τόσο μεγάλο, όσο ο κόσμος ολόκληρος.

Ο Δημόκριτος διατύπωνε ως αίτημα το άπειρο πλήθος ατόμων και

1. [Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 213 b: ... ου γαρ αν δοκείν είναι κίνησιν, ει μη είη κενόν· το γαρ πλήρες αδύνατον είναι δέξασθαί τι].

κατά συνέπεια το άπειρο κενό, εφόσον ένα πεπερασμένο κενό δεν μπορεί να εξυπηρετήσει ένα άπειρο πλήθος ατόμων και ένα άπειρο πλήθος κόσμων, που συγκροτούνται ή συνθέτονται από άτομα. Είναι δύσκολο να πει κανείς ποια από τις δύο υποθέσεις ήταν πρωταρχική, εφόσον και οι δύο κατάγονται από την ίδια αντίληψη περί του απείρου, το οποίο επίσης βρίσκεται ως υποδομή στο αίτημα του Δημόκριτου για άπειρη ποικιλία μορφών ατόμων.

Η απειρότητα του κόσμου στον χώρο προϋποθέτει και την απειρότητα του χρόνου, όπως επίσης και την απειρότητα (αιωνιότητα) της κίνησης. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, «ο Δημόκριτος από τα Άβδηρα λέει ότι δεν υπάρχει κάποια αρχή του απείρου, γιατί η αιτία είναι μια αρχή και ό,τι είναι αιώνιο είναι άπειρο. Κατά συνέπεια, το να ζητάει κανείς το "γιατί" σε μια περίπτωση όπως αυτή, είναι σαν να ψάχνει για την αρχή του απείρου».[1] Αυτό είναι μια πολύ σημαντική διατύπωση και θα τη συζητήσουμε παρακάτω με λεπτομέρειες, αλλά στην περίσταση αυτή εδώ είναι αρκετό για τους στόχους μας να σημειώσουμε ότι το σύμπαν, σύμφωνα με τους Ατομικούς, είναι αιώνιο και άπειρο στον χώρο, και ότι ο αριθμός των ατόμων και των κόσμων που συνθέτονται από αυτά είναι επίσης άπειρος. Αυτή η θεμελιακή υλιστική πρόταση αντικρούσθηκε άμεσα από τους αντιπάλους των Ατομικών, με το επιχείρημα ότι διατύπωναν το αίτημα για κάτι που είναι περισσότερο άπειρο από το άπειρο. Πραγματικά, σύμφωνα με την ατομική διδασκαλία, ο αριθμός των κόσμων είναι άπειρος και, καθώς καθένας από τους κόσμους περιλαμβάνει έναν πολύ μεγάλο αριθμό ατόμων, ο αριθμός των ατόμων είναι μεγαλύτερος από τον αριθμό των κόσμων, δηλαδή μεγαλύτερος από το άπειρο, πράγμα που είναι παράλογο. Καμιά από τις μαρτυρίες που έχουμε, δε ρίχνει φως στο πώς ο Δημόκριτος αντιμετώπισε αυτή τη δυσχέρεια. Ο μόνος δρόμος που ήταν γι' αυτόν ανοικτός εκείνο τον καιρό, φαίνεται ότι ήταν κάτι που το προμήθευε η θεωρία του Αναξαγόρα, ότι «για το μεγάλο υπάρχει πάντα κάτι μεγα-

1. [Αριστοτέλης, *Περί ζώων γενέσεως*, 742b17: Ου καλώς δε λέγουσιν ... ότι ούτως αεί γίγνεται και ταύτην είναι νομίζουσιν αρχήν εν αυτοίς, ώσπερ Δημόκριτος ο Αβδηρίτης, ότι του μεν αεί και απείρου ουκ έστιν αρχή ... καίτοι κατά τούτον τον λόγον καθ' ον αξιούσι το διά τι μη ζητείν ουδενός απόδειξις έσται των αϊδίων ...].

λύτερο. Και αυτό είναι ίσο ως προς τον αριθμό με το μικρό, αλλά το κάθε πράγμα ως προς τον εαυτό του είναι και μεγάλο και μικρό».[1] Όμως, ο Δημόκριτος δε θα μπορούσε να καταφύγει σ' αυτό το επιχείρημα, γιατί αυτό συνεπάγεται λογικά την άπειρη διαιρετότητα της ύλης. Τα σύγχρονα μαθηματικά έχουν από καιρό απομακρύνει αυτό το πρόβλημα, δείχνοντας ότι το άπειρο σύνολο κόσμων που ο καθένας αποτελείται από πεπερασμένο σύνολο ατόμων, περιλαμβάνει ένα μετρήσιμο σύνολο ατόμων (ισοδύναμο με μια αριθμητική σειρά). Όσον αφορά τώρα άλλα παράδοξα που προκύπτουν στην κοσμολογία αμέτρητων κόσμων, όπως είναι λόγου χάρη η φωτομετρική ή η θερμοδυναμική, βρίσκονταν ακόμη πολύ μακριά στον ορίζοντα των επιστημονικών ανακαλύψεων και των επιστημονικών προβλημάτων και δεν ήταν δυνατό να απασχολούν την επιστήμη των αρχαίων.

Η ατομική πάντως έννοια της κίνησης αποτελούσε απάντηση στην «παραδοξολογία» του Ζήνωνα «ενάντια στη κίνηση». Υπάρχει σοβαρός λόγος να πιστεύουμε ότι ο Λεύκιππος και ο Δημόκριτος απέφυγαν τέτοια «παράδοξα», καταφεύγοντας στις έννοιες των αδιαίρετων κλασμάτων χώρου, χρόνου και κίνησης. Αυτές οι έννοιες, ασύλληπτες για την αρχαία επιστήμη, βρίσκονται πολύ κοντά στις νεότερες έννοιες του κβαντικού χώρου, χρόνου και κίνησης.

Ο Δημόκριτος ήταν αναπόφευκτο να κάνει κάποια προσπάθεια να εξηγήσει τις διαφορές της φωτιάς, του αέρα, του νερού και της γης, με όρους ατομικής σύνθεσης, εφόσον η έννοια των τεσσάρων αυτών «στοιχείων» ήταν βαθιά ριζωμένη στην ελληνική φιλοσοφική παράδοση. Ο Αριστοτέλης, περιγράφοντας τις αντιλήψεις των Ατομικών για τα θέματα αυτά, έγραψε: «Αλλά ποτέ δεν έχουν εξηγήσει με λεπτομέρεια τις μορφές των διαφόρων στοιχείων, παρά μόνο για να προσγράψουν σφαιρική μορφή στη φωτιά. Τον αέρα, το νερό και τα υπόλοιπα τα διέκριναν με το σχετικό μέγεθος του ατόμου».[2] Σύμφωνα με άλλη

1. [VS 59 B3: Ούτε γαρ του σμικρού εστι το γε ελάχιστον, αλλ' έλασσον αεί ... προς εαυτό δε έκαστόν εστι και μέγα και σμικρόν].
2. [Αριστοτέλης, *Περί ουρανού*, 303a: ... ποίου δε και τι εκάστου το σχήμα των στοιχείων ουδέν επιδιώρισαν, αλλά μόνον τῳ πυρί την σφαίραν απέδωκαν· αέρα δε και ύδωρ και τἆλλα μεγέθει και μικρότητι διείλον ...].

μαρτυρία, ο Δημόκριτος εξηγούσε την κινητικότητα των ατόμων της φωτιάς με τη μικρότητά τους και τη σφαιρική τους μορφή. Τα άτομα του αέρα, του νερού και της γης είναι σφαιρικά στη μορφή τους και έχουν ποικίλα μεγέθη που ερμηνεύουν τις διαφορές, οι οποίες υπάρχουν ανάμεσα στα στοιχεία. Τα άτομα δε μεταβάλλονται το ένα σε άλλο, αλλά προέρχονται από μια μεγάλη ετερογενή μάζα ως διαφορετικά στοιχεία, δηλαδή ως γη και αέρας από το νερό, δίνοντας την ψευδαίσθηση της αμοιβαίας μεταμόρφωσης.

Όπως βλέπουμε, για να οικοδομήσει το σύμπαν ο Δημόκριτος δε φαίνεται να χρειάζεται οτιδήποτε άλλο, εκτός από άτομα και κίνηση. Τα κινούμενα άτομα συναντιούνται, δημιουργούν παλίρροια και άμπωτη και αρχίζουν να αναπηδούν στο κενό. Το αποτέλεσμα είναι ότι δημιουργούν έναν χωριστό «κόσμο», κλεισμένο μέσα στον δικό του χωριστό «ουρανό». Οι κόσμοι και όλα τα αντικείμενα σχηματίζονται από άτομα και διαλύονται σε άτομα. Σύμφωνα με τον Ιππόλυτο, ο Δημόκριτος δίδασκε ότι «υπάρχουν άπειροι κόσμοι διαφορετικού μεγέθους. Σε μερικούς από τους κόσμους αυτούς δεν υπάρχει ούτε ήλιος ούτε σελήνη, σε άλλους κόσμους τα αντικείμενα αυτά είναι μεγαλύτερα από ό,τι στον δικό μας κόσμο και άλλοι κόσμοι έχουν περισσότερα από ένα. Αυτοί οι κόσμοι βρίσκονται σε ακανόνιστες αποστάσεις, περισσότεροι προς τη μια κατεύθυνση και λιγότεροι προς την άλλη, μερικοί είναι σε άνθηση, άλλοι σε παρακμή. Μερικοί κόσμοι δημιουργούνται εδώ, άλλοι καταστρέφονται εκεί, με σύγκρουση ανάμεσά τους. Μερικοί από τους κόσμους αυτούς δεν έχουν ούτε ζωική ούτε φυτική ζωή ούτε νερό». Διαβάζοντας αυτές τις γραμμές ένας σύγχρονος αναγνώστης μπορεί εύκολα να κάνει το λάθος να νομίσει πως είναι απόσπασμα από κάποιο λαϊκό ανάγνωσμα αστρονομίας του δέκατου ένατου αιώνα...

3. Ντετερμινισμός: αναγκαιότητα και τύχη στη φιλοσοφία του Δημόκριτου

Ο Δημόκριτος ήταν ο πρώτος στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία

που εισήγαγε την έννοια της αιτίας[1] και ανέπτυξε ένα σύστημα αιτιοκρατίας. Κανένας πριν από αυτόν δεν είχε χρησιμοποιήσει τη λέξη αιτία με την τόσο καθαρή ανθρωπομορφική σημασία του «δημιουργού».

Η γενική πρόταση για την αρχή της αιτιότητας αποδίδεται στον Λεύκιππο που αναφέρεται ότι έλεγε αυτολεξεί: «Ουδέν χρήμα μάτην γίνεται, αλλά πάντα εκ λόγου τε και υπ' ανάγκης».[2] Αυτή και μόνη η διατύπωση δείχνει με σαφήνεια την πρόοδο που σημείωσαν οι Ατομικοί σε σχέση με την προγενέστερη αντίληψη για τη σχέση ανάμεσα στην προηγούμενη και την επόμενη κατάσταση των πραγμάτων. Πριν από τον Δημόκριτο οι Έλληνες φιλόσοφοι πραγματικά φαίνεται πως θεωρούσαν ότι ήταν αρκετό να υποδείξουν την πρωταρχική ουσία, από την οποία προέρχονται όλα τα πράγματα. Αυτό οδήγησε στην ελεατική άρνηση της γένεσης και της αλλαγής γενικά. Αν «τίποτα δεν μπορεί να προέλθει από το τίποτα», τότε η γένεση των πραγμάτων γίνεται μια ανερμήνευτη υπόθεση και, κατά συνέπεια, στα μάτια των Ελεατών, είναι αδύνατη. Η διέξοδος από αυτές τις απόψεις προτάθηκε από τον Αναξαγόρα και συνίσταται στο αίτημα ότι ποιοτικά καθορισμένα και αμετακίνητα «ριζώματα» αποτελούν την ύλη όλων των πραγμάτων και δε διαφέρουν ποιοτικά από τα συνθετικά τους. Ο Λεύκιππος και ο Δημόκριτος προσέγγισαν το πρόβλημα της γένεσης από μια διαφορετική κατεύθυνση: βεβαίωσαν ότι τίποτα δεν μπορεί να γεννηθεί χωρίς αιτία, «τυχαία». Με άλλα λόγια, αυτοί διατήρησαν την έννοια της αρχικής ουσίας από την οποία προέρχονται και γίνονται όλα τα πράγματα, αλλά διέκριναν από αυτήν την ουσία την αιτία της γένεσης και της μεταβολής.[3]

---

1. [Οφείλουμε να σημειώσουμε ότι η αναζήτηση αιτίας ήταν διάχυτη στους στοχαστές του 5ου αιώνα π.Χ. σε ποικίλους τομείς έρευνας· συνειδητή είναι η διατύπωση του αιτήματος αυτού στο προοίμιο των *Ιστοριών* του Ηροδότου (... και δι' ην αιτίην επολέμησαν) καθώς και στο προοίμιο του ιπποκρατικού δοκιμίου *Περί ιερής νούσου*, όπου κατηγορηματικά ο συγγραφέας γράφει για φυσιολογική αιτία της νόσου. Ιδιαίτερα τιμάται η γνώση των αιτίων των φαινομένων στο γνωστό απόσπασμα του Ευριπίδη (Όλβιος όστις ... αθανάτου καθορών φύσεως κόσμον αγήρω, πη τε συνέστη και όπη και όπως...) (fr. 910, στην έκδοση Nauck)].
2. [VS 67 B2].
3. [Η αιτία, ακόμη και ως λεκτική επιλογή, εκφράζει το αίτημα του νου να εντοπίσει εκείνη τη δημιουργική δύναμη που μεσολαβεί ανάμεσα σε ό,τι υπάρχει αρχικά και ό,τι παράγεται στη συνέχεια ως αποτέλεσμα].

Εφόσον τα έργα του Δημόκριτου και του Λεύκιππου έχουν φθάσει σε μας θραυσματικά μόνο, η ανασύνθεση της αιτιοκρατίας τους παρουσιάζει αξιοσημείωτες δυσκολίες. Πραγματικά, ποια ήταν η αντίληψή τους για τον μηχανισμό της αιτιότητας; Η πιο πιθανή εκδοχή προέρχεται από την πένα του Αέτιου που παραθέτει λόγια του Δημόκριτου, σχετικά με «την αντανάκλαση, την κίνηση και την αντιτυπία της ύλης».[1] Ο Αέτιος ερμηνεύει το απόσπασμα αυτό ως διατύπωση της «αναγκαιότητας», όμως η έννοια της «αιτίας» είναι το προφανές περιεχόμενο γι' αυτήν. Ο Δημόκριτος με σαφήνεια ταυτίζει την αιτία με την ανάγκη και αυτό οδηγεί σε μερικές σημαντικές συνέπειες.

Η πρώτη και πιο σημαντική συνέπεια είναι ότι η υλική αιτιοκρατία αρνείται την ύπαρξη οποιασδήποτε διάνοιας που κινεί τον κόσμο. Σύμφωνα με τον Αέτιο, όλοι οι φιλόσοφοι πίστευαν ότι ο κόσμος παίρνει ψυχή και κυβερνιέται από την πρόνοια, ενώ ο Λεύκιππος, ο Δημόκριτος, ο Επίκουρος και άλλοι οπαδοί της ατομικής θεωρίας υποστήριζαν ότι ο κόσμος δεν έχει ψυχή και κυβερνιέται από κάποια τυφλή δύναμη.[2] Παρά την προφανή ανακρίβεια του Αέτιου σχετικά με την ομόφωνη αναγνώριση των εξωφυσικών δυνάμεων από όλους τους προγενέστερους του Δημόκριτου, η μαρτυρία του είναι πολύ σημαντική. Ο Δημόκριτος, όπως και οι άλλοι Ατομικοί, αντιδιαστέλλει την αιτιοκρατία του προς τις θρησκευτικές διδασκαλίες περί θείου λόγου που κυβερνάει τον κόσμο. Με άλλα λόγια, ο ντετερμινισμός των Ατομικών είναι άρρηκτα δεμένος με τον αθεϊσμό.[3]

Η δεύτερη συνέπεια ήταν η άρνηση της τύχης και της συνεπαγόμε-

1. [VS 68 A66: Δημόκριτος δε το ου ένεκα αφείς λέγειν, πάντα ανάγει εις ανάγκην οις χρήται η φύσις ... την αντιτυπίαν και φοράν και πληγήν της ύλης.
VS 68 A68: . ουδέν γαρ δη γίνεσθαι από τύχης φασίν ... εν τοις μερικωτέροις ουδενός φησίν είναι την τύχην αιτίαν ...].
2. [Αλέξανδρος Αφροδισιεύς, *Μετεωρολογικά*, 36.21: Λεύκιππος και Δημόκριτος λέγουσιν αλληλοτυπούσας και κρουομένας προς αλλήλας κινείσθαι τας ατόμους (G. S. Kirk – J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, 416, λήμμα 57α)].
3. [Χαρακτηριστικά είναι τα αποσπάσματα VS 68 B30: των λογίων ανθρώπων ολίγοι ανατείναντες τας χείρας ... <είπαν>, Ζευς μυθέεται και πάνθ' ούτος οίδε και διδοί και αφαιρέεται και βασιλεύς ούτος των πάντων, VS 68 B297: ένιοι θνητής φύσεως διάλυσιν ουκ ειδότες άνθρωποι ... τον της βιοτής χρόνον ... ταλαιπωρέουσι, ψεύδεα περί του μετά την τελευτήν μυθοπλαστέοντες χρόνου].

νης μοιρολατρικής πορείας του αρχαίου ντετερμινισμού. Σύμφωνα με τους Ατομικούς, ο σκοπός της επιστήμης ήταν να αποκαλύψει την αιτία ενός γεγονότος, δηλαδή να δείξει την αναγκαιότητά του. Εφόσον καθετί συμβαίνει κατ' ανάγκη, δεν υπάρχει τύχη με την αντικειμενική έννοια, δηλαδή δεν υπάρχει τίποτα που δεν έχει αιτία. Η τύχη είναι μια υποκειμενική έννοια που συνήθως χρησιμοποιείται, για να υποδηλώνει ένα γεγονός που δε γνωρίζουμε την αιτία του, δηλαδή δεν είναι τίποτα άλλο παρά μια έκφραση της ανθρώπινης άγνοιας.[1]

Οι πιο πολλοί από τους σχολιαστές της φιλοσοφίας του Δημόκριτου συγκέντρωσαν την προσοχή τους στην πρώτη συνέπεια, που έγινε και το πρώτο αντικείμενο των επιθέσεών τους ενάντια στην ατομική διδασκαλία. Το κύριο επιχείρημα των αντιπάλων του Ατομισμού ήταν πως αυτή η διδασκαλία δεν μπορούσε να ερμηνεύσει την αρμονία που υπάρχει στον κόσμο. Αρνούμενος την αιτιοκρατία ο χριστιανός θεολόγος και μυστικός φιλόσοφος άγιος Αυγουστίνος έγραφε: «Μπορεί κανείς να συγχωρήσει στον Δημόκριτο και στον Επίκουρο την ύπαρξη των ατόμων, ακόμη και τις τυχαίες συγκρούσεις τους, ακόμη και τη συνεπαγόμενη κίνηση διά της επαφής (αντιτυπίας). Αλλά πώς μπορεί κανείς να αποδεχθεί την άποψη ότι τα άτομα που συσσωρεύονται μαζί μπορούν να δημιουργήσουν κάποιο αντικείμενο, να μεταβάλουν το σχήμα του και να τροποποιήσουν την εμφάνισή του, κάνοντάς το λείο, σύμμετρο και να το κοσμήσουν με χρώμα;». Τα παραδείγματα αυτής της κριτικής μπορούν να πολλαπλασιασθούν, αλλά όλα, συνειδητά ή μη συνειδητά, αγνοούν το γεγονός ότι ο Δημόκριτος δεν αναγνώριζε συμπτωματική κίνηση των ατόμων ούτε «τυχαίους» συνδυασμούς σε θέματα τάξης και αρμονίας, αλλά υποστήριζε ότι όλα αυτά υπόκεινται στον νόμο της έλξης του όμοιου από το όμοιο.

Η έννοια αυτή ήταν πολύ γνωστή στους φιλοσοφικούς προδρόμους του Δημόκριτου, αλλά εκείνος έδωσε μια καινούργια ερμηνεία. Σύμφωνα με μαρτυρία του Σέξτου του Εμπειρικού, ο Δημόκριτος δίδασκε ότι «τα ζωντανά όντα συναγελάζονται με τα όμοιά τους, όπως τα περιστέρια με τα περιστέρια και οι γερανοί με τους γερανούς· και

1. [VS 68 B119: ἄνθρωποι τύχης εἴδωλον επλάσαντο πρόφασιν ιδίης αβουλίης].

παρόμοια συμβαίνουν με το υπόλοιπο ζωικό βασίλειο. Έτσι συμβαίνει και με τα άψυχα πράγματα, όπως μπορεί κανείς να δει με το κοσκίνισμα των σπόρων και με τη διαλογή των χαλικιών στην παραλία. Στην πρώτη περίπτωση, με την κίνηση της κρισάρας τα φασόλια αποχωρίζονται και μπαίνουν σε μια σειρά με τα άλλα φασόλια, οι κόκκοι του κριθαριού επίσης με κόκκους κριθαριού και οι κόκκοι του σταριού με τους κόκκους σταριού. Στο δεύτερο παράδειγμα, με την κίνηση του κύματος τα ωοειδή χαλίκια ωθούνται στην ίδια θέση με τα άλλα ωοειδή, τα σφαιρικά με σφαιρικά, σαν να έχει η ομοιότητα αυτών των πραγμάτων κάποιο είδος δύναμης πάνω τους, που έφερε όλα τα όμοια μαζί».[1] Παρόμοια μαρτυρία για τις απόψεις του Δημόκριτου, αν και όχι τόσο γραφική, έχουμε από τον Θεόφραστο, τον Διογένη Λαέρτιο, τον Ιππόλυτο και τον Αλέξανδρο Αφροδισιέα. Όσον αφορά τον σχηματισμό των αρμονικών ανόργανων σωμάτων, ο Δημόκριτος βρισκόταν πολύ πιο μπροστά από την εποχή του και η διδασκαλία του θα μπορούσε θαυμάσια να τοποθετηθεί μαζί με μερικές μηχανιστικές αντιλήψεις του δέκατου ένατου αιώνα, όπως λόγου χάρη συμβαίνει με τον «νόμο της συνύπαρξης» στη θεωρία του Σπένσερ για την εξέλιξη, την οποία πάρα πολύ έντονα θυμίζει.[2]

Η εικόνα του σύμπαντος, όπως σκιαγραφείται από τον Δημόκριτο, αποτελεί παράδειγμα για μια απλή παράθεση της αναγκαιότητας και της τύχης. Τα σύμμετρα σώματα διαμορφώνονται κατ' ανάγκη, ως αποτέλεσμα ακανόνιστων συγκρούσεων και ανακλάσεων των ατόμων. Αν η εικόνα του κόσμου επρόκειτο να περιγραφεί με όρους σύγχρονης φυσικής, ο νόμος της στατιστικής κανονικότητας θα ήταν ίσως η πιο κοντινή προσέγγιση. Όμως, προχωρώντας από τη μηχανιστική θεωρία του για την αιτιότητα με αυστηρή διάζευξη ανάμεσα στην τύχη και την ανάγκη, ο Δημόκριτος απέρριψε την πρώτη, για να δεχθεί τη δεύτερη. Αντίθετα προς τη διαλεκτική αιτιοκρατία, όπου η έννοια της τύχης νο-

1. [VS 68 B164: και ζώα, φησίν, ομογενέσι ζώοις συναγελάζεται ως περιστεραί περιστεραίς ... και επί των αψύχων ... όπου ... κατά τον του κοσκίνου δίνον διακριτικώς φακοί μετά φακών τάσσονται ... ως αν συναγωγόν τι εχούσης των πραγμάτων της εν τούτοις ομοιότητος].
2. H. Spencer, *First Principles*, κεφ. XXI.

είται ως μια μορφή της ανάγκης και ως συμπλήρωμά της, η μονόπλευρη και άκαμπτη αιτιοκρατία του Δημόκριτου απολυτοποίησε την ανάγκη και, κατά συνέπεια, τη μετέβαλε στο αντίθετό της και την περιόρισε στο επίπεδο της τύχης. Πραγματικά, το σύμπαν γενικά το αντιλαμβάνονται οι Ατομικοί ως μια πραγματικότητα που έχει παραχθεί από την τύχη, ενώ ο «κόσμος μας» δεν έχει καμιά άλλη ερμηνεία παρά εκείνη του νόμου της αιτιότητας.[1]

Η απόρριψη της τύχης και η ταύτιση της αιτιότητας με την ανάγκη, που προκάλεσε για τον Δημόκριτο σοβαρά προβλήματα στην κοσμολογία και κοσμογονία του, τον οδήγησε επίσης να αρνηθεί οποιαδήποτε ελευθερία στην ανθρώπινη δραστηριότητα. Το πρόβλημα της ελευθερίας που υπόκειται σε κάθε ηθική θεωρία, βρισκόταν στη ρίζα της διαφωνίας ανάμεσα στον Δημόκριτο και τον οπαδό του τον Επίκουρο, που επρόκειτο να αναπτύξει περαιτέρω τη διδασκαλία της ατομικής αιτιοκρατίας.[2]

4. Η ψυχή και η θεωρία της γνώσης

Οι Ατομικοί έδωσαν μια καθαρά υλιστική ερμηνεία για την ψυχή και για τη διαδικασία της γνώσης. Ακολουθώντας τη βαθιά ριζωμένη παράδοση της ελληνικής φιλοσοφίας, ο Δημόκριτος μαζί με τους Ίωνες φιλοσόφους απέδιδε την πνευματική δραστηριότητα των αν-

1. [VS 68 A68: ... εν τη κοσμοποιΐᾳ εδόκει τη τύχη κεχρήσθαι, αλλ' εν τοις μερικωτέροις ουδενός φησιν είναι την τύχην αιτίαν...].
2. [Αντίθετα προς την άποψη του συγγραφέα, καθιερωμένη στην Ιστορία της Φιλοσοφίας, φρονώ ότι ο Δημόκριτος:
   α. Σιωπηρά δεχόταν την ελευθερία της βούλησης και το επακόλουθό της, την αίσθηση της ευθύνης· αλλιώς δεν μπορεί να σταθεί η ηθική φιλοσοφία του. (Αναλυτικά στη διδακτορική διατριβή: F. K. Voros, *The Ethical Theory of Democritus*, University of Edinburgh 1973).
   β. Συνειδητά αντιμετώπισε το πρόβλημα θεωρητικά, όπως φαίνεται από την κατά τα άλλα ανερμήνευτη προσπάθειά του να διακρίνει τα άτομα που συνθέτουν την ψυχή: «σφαιροειδή ώστε διαδύνειν» (Αριστοτέλης, *Περί ψυχής*, 403b). Για το θέμα αυτό: F. K. Voros, «Das Problem der Willensfreiheit bei Demokrit», Altertum (1974), σσ. 214-219].

θρώπινων όντων σε μια ειδική ζωική δύναμη που βρίσκεται μέσα στο σώμα, ονομάζεται ψυχή και θεωρείται ότι είναι ταυτόχρονα η πηγή της κίνησης και η έδρα των αισθήσεων και της σκέψης. Όσον αφορά την πρώτη λειτουργία της ψυχής, η συλλογιστική του Δημόκριτου ήταν απλή: ό,τι είναι ακίνητο δεν μπορεί να μεταδώσει κίνηση σ' ένα άλλο σώμα, άρα, προκειμένου να κινηθεί το σώμα, η ψυχή πρέπει να είναι σωματική και να έχει δύναμη κίνησης. Ο Δημόκριτος υποστήριζε ότι η ψυχή αποτελείται από σφαιρικά άτομα και είναι όπως η φωτιά, γιατί, κατά τον Αριστοτέλη, «μορφές αυτού του είδους είναι ικανές να ολισθαίνουν μέσα από καθετί και να κινούν τα άλλα πράγματα με την κίνησή τους».[1] Η ατομική ψυχή είναι θνητή, εφόσον τα άτομά της διαλύονται και διασπείρονται ύστερα από τον θάνατο του σώματος. Όμως, όλα τα πράγματα, κατά τον Δημόκριτο, «έχουν μερίδα από κάποια μορφή ψυχής, ακόμη και τα νεκρά σώματα, επειδή αυτά προφανώς διατηρούν κάποια αναλογία θερμοκρασίας και αισθητότητας, όταν το μεγαλύτερο μέρος τους αποβάλλεται από το σώμα». Κατά συνέπεια, η αντίληψη του Δημόκριτου για την ψυχή ως προς την πρωταρχική λειτουργία της, του να μεταδίδει δηλαδή κινητήρια δύναμη, είναι ένας συνδυασμός μηχανιστικού Ατομισμού και υλοζωικής διδασκαλίας.

Η δεύτερη λειτουργία της ψυχής, αυτή που εξασφαλίζει αίσθηση και σκέψη, ήταν δυσκολότερο να ερμηνευθεί σύμφωνα με την αρχή της ατομικής θεωρίας. Ο Σέξτος ο Εμπειρικός μεταφέρει τα λόγια του Δημόκριτου και γράφει: «Συμβατικά κάτι είναι γλυκό, συμβατικά είναι πικρό, συμβατικά είναι θερμό, συμβατικά είναι ψυχρό, συμβατικά έχει χρώμα, γιατί στην πραγματικότητα υπάρχουν μόνο άτομα και κενό».[2] Αυτή η άποψη, διατυπωμένη με σημερινούς επιστημονικούς όρους, συνοψίζεται σε μια κατάφαση του υποκειμενικού χαρακτήρα τέτοιων

1. [Αριστοτέλης, *Περί ψυχής*, 403b: ... απείρων όντων ... σχημάτων και ατόμων τα σφαιροειδή πυρ και ψυχήν λέγει (Δημόκριτος), οίον εν τω αέρι τα καλούμενα ξύσματα ...].
2. [Σέξτος Εμπειρικός, *Προς Λογικούς*, I.135: ... μηδέν φαίνεσθαι κατ' αλήθειαν αλλά μόνον κατά δόξαν ... «νόμω γλυκύ και νόμω πικρόν, νόμω θερμόν, νόμω ψυχρόν, νόμω χροιή· ετεή δε άτομα και κενόν»].

αισθητών ιδιοτήτων, όπως είναι η γεύση, η θερμότητα και η ψυχρότητα, γιατί όλες αυτές προέρχονται μόνο από τη μορφή, τη θέση και το μέγεθος των ατόμων. Έτσι, προκύπτει το γενικό συμπέρασμα για την ανεπάρκεια της γνώσης που προσφέρουν οι αισθήσεις, οι οποίες δεν είναι σε θέση να συλλάβουν την αλήθεια, για τον απλό λόγο ότι τα άτομα βρίσκονται πέρα από τις αντιληπτικές δυνατότητες των αισθήσεων: «Στην πραγματικότητα δεν αντιλαμβανόμαστε τίποτα το αμετάβλητο, αλλά ό,τι αλλάζει, σύμφωνα με τη διάθεση του σώματος και την επίδραση των πραγμάτων που εισέρχονται σ' αυτό ή και αντιτίθενται σ' αυτό».[1]

Όμως, ενώ το ίδιο αντικείμενο μπορεί να προκαλέσει διαφορετική αίσθηση ανάλογα με την κατάσταση του σώματος του ανθρώπου (λόγου χάρη, το μέλι φαίνεται πικρό σ' έναν άνθρωπο που υποφέρει από ίκτερο και γλυκό σ' έναν υγιή άνθρωπο), οι ιδιότητες αυτές είναι δευτερεύουσες σε σχέση με την αντικειμενική πραγματικότητα, δηλαδή το σχήμα των ατόμων. Σύμφωνα με τον Δημόκριτο, η θερμοκρασία είναι συγγενής με τη φωτιά, επειδή και τα δύο αυτά φαινόμενα είναι το αποτέλεσμα σφαιρικών και ευκίνητων ατόμων· το άσπρο και το μαύρο προκύπτουν αντίστοιχα από λεία και ανώμαλα ως προς την εξωτερική επιφάνεια άτομα, ενώ ο ήχος προέρχεται από ρεύμα συμπιεσμένων ατόμων (προφανώς η διαφορά στους τόνους του ήχου είναι συνέπεια της συμπύκνωσης). Τα άτομα που παράγουν πικρότητα είναι μικρά, στρογγυλά και λεία αλλά με ανώμαλη εξωτερική επιφάνεια· η οξύτητα προέρχεται από άτομα μικρά, με γωνίες και αιχμές, η γλυκύτητα από άτομα σφαιρικά και μεγάλα κ.λπ. Πολλές ιδιότητες εξαρτώνται από τη θέση των ατόμων και από τη γωνία θέασης. Έτσι, η ακτίνα του ήλιου, όταν πέφτει πάνω στον λαιμό ενός περιστεριού, παράγει πολύ διαφορετικά αποτελέσματα, ανάλογα με τη θέση που έχει το μάτι του παρατηρητή· μερικοί βλέπουν τον λαιμό βαθύ πράσινο, άλλοι χρυσοειδή, άλλοι μαύρο κ.λπ.

Ο Δημόκριτος δίδασκε ότι τα αισθήματα παράγονται από άμεση

1. [Σέξτος Εμπειρικός, *Προς Λογικούς*, I. 136: ...ημείς δε τω μεν εόντι ουδέν ατρεκές συνίεμεν, μεταπίπτον δε κατά τε σώματος διαθήκην και των επεισιόντων και των αντιστηριζόντων].

φυσική επαφή ανάμεσα σε ένα εξωτερικό αντικείμενο και ένα όργανο αίσθησης. Η αλληλεπίδραση ανάμεσα στα δύο ήταν εύκολο να δώσει εξήγηση στην περίπτωση των ακουστικών αισθημάτων ή των αισθημάτων αφής και γεύσης, αλλά η αίσθηση της όρασης απαιτούσε μια πιο καλομελετημένη ερμηνεία. Για να ξεπεράσει τις δυσχέρειες, ο Δημόκριτος επεξεργάσθηκε τη θεωρία του Εμπεδοκλή περί απορροών, σύμφωνα με την οποία τα εξωτερικά αντικείμενα σταθερά εκπέμπουν σειρές ατόμων, που διατηρούν όλα μαζί τη μορφή της επιφάνειας, από όπου έγινε η εκπομπή. Αυτά τα «είδωλα», όπως τα ονόμαζε ο Δημόκριτος, εισδύουν στο μάτι και παράγουν την αντίστοιχη οπτική αίσθηση.

Σύμφωνα με την αρχαία μαρτυρία, ο Δημόκριτος υποστήριζε ότι υπάρχουν δύο μορφές γνώσης, η μια διαμέσου των αισθήσεων («μη γνήσια») και η άλλη διαμέσου της σκέψης («γνήσια»). «Όταν η πρώτη μορφή γνώσης δεν είναι ικανή πια να βλέπει ό,τι έχει καταστεί πάρα πολύ μικρό ή όταν δεν μπορεί να ακούσει, να οσφρανθεί, να γευθεί ή να αντιληφθεί με την αφή, [τότε πρέπει κανείς να προσφύγει] στην άλλη μορφή γνώσης, την πιο λεπτή».[1]

Όπως φαίνεται από τα παραπάνω, ο Δημόκριτος απέδιδε σημαντικό ρόλο στις αισθήσεις και θεωρούσε την εμπειρία των αισθήσεων ως μεταβατικό σκαλοπάτι προς τη λογική σκέψη. Έτσι, με βάση την ατομική διδασκαλία περνάει από την εικόνα του μορίου προς την έννοια του αδιαίρετου ατόμου. Σύμφωνα με τον Δημόκριτο, η λογική γνώση είναι αδύνατη χωρίς την εμπειρία των αισθήσεων. Όπως αναφέρει ο Γαληνός, ο Δημόκριτος, αποδοκιμάζοντας τις αισθήσεις, γιατί δίνουν σφαλερή εικόνα της πραγματικότητας, τις παρουσιάζει να λένε στον νου: «Ταλαίπωρε νου, παίρνεις από μας τις μαρτυρίες για την πραγματικότητα και έπειτα προσπαθείς να μας αποβάλεις; Όταν απορρίπτεις εμάς, τότε απορρίπτεις τον εαυτό σου».[2]

Αυτή η ιδέα του Δημόκριτου για την ενότητα της αισθητηριακής και λογικής γνώσης, παρόλο που υπήρξε σημαντική, ήταν προορισμένη να

1. [Σέξτος Εμπειρικός, *Προς Λογικούς*, I 139: . γνώμης δε δύο εισίν ιδέαι, η μεν γνησίη η δε σκοτίη ... όψις γαρ αδήλων τα φαινόμενα .]
2. [VS 68 B125: ... τάλαινα φρην, παρ' ημέων λαβούσα τας πίστεις ημέας καταβάλλεις; πτώμα τοι το κατάβλημα].

παραμείνει μόνο ως υπόθεση, γιατί δεν κατέχουμε κανένα από τα λογικά συγγράμματά του, που ήταν αφιερωμένα στη θεωρητική διερεύνηση της διαδικασίας της γνώσης, της μετάβασης από το ένα επίπεδο γνώσης στο άλλο (το δοκίμιό του *Περί λογικής* ή *Κανών* είναι γνωστό ότι χάθηκε). Ο Δημόκριτος χρησιμοποιούσε σε μεγάλη έκταση την αφαίρεση ως μέσο για να στοχάζεται την αντικειμενική πραγματικότητα και, σύμφωνα με μια μαρτυρία του Αριστοτέλη, ήταν ο πρώτος που άγγιξε το πρόβλημα του ορισμού. Υπάρχουν σοβαροί λόγοι να πιστεύουμε ότι ο Δημόκριτος έδωσε πολύ μεγάλη ώθηση στους Επικούρειους για τις δικές τους επιστημολογικές αναζητήσεις. Παρόλ' αυτά, η θεμελίωση της τυπικής λογικής ως επιστήμης της ορθής σκέψης δίκαια προσγράφεται από την παράδοση στον Αριστοτέλη.

Παρά τα αδύναμα σημεία της, η θεωρία της γνώσης[1] που διατύπωσε ο Δημόκριτος, ήταν μια σημαντική πρόοδος σε σχέση με τους προδρόμους του. Περιλάμβανε έναν αριθμό από γόνιμες ιδέες που προδιέγραφαν, κατά κάποιον τρόπο, τη μελλοντική ανάπτυξη της φιλοσοφικής σκέψης. Ανάμεσα στις πιο σημαντικές από αυτές τις ιδέες του Δημόκριτου ήταν η διδασκαλία του για τις αντικειμενικές ή «πρωταρχικές» ιδιότητες (έκταση, μέγεθος, μορφή) και τις υποκειμενικές ή «δευτερεύουσες» ιδιότητες (χρώμα, γεύση, οσμή) των αντικειμένων· αυτή η διδασκαλία του Δημόκριτου κυριολεκτικά κυριάρχησε στη σκέψη των φιλοσόφων από την εποχή του Γαλιλαίου ως τον δέκατο ένατο αιώνα και εξακολουθεί να είναι ζωντανή· σημαντική είναι επίσης η διδασκαλία του για την απορροή, που αποδείχθηκε η προδρομική ιδέα της μοριακής θεωρίας για το φως, καθώς και η ιδέα της λογικής μετάβασης από τα φαινόμενα προς την ουσία (από τη «σκοτεινή» προς τη «γνήσια» γνώση)· αυτές οι ιδέες του Δημόκριτου προετοίμασαν τα θεμέλια για την εξέλιξη της επαγωγικής λογικής.

1. [Μια συνθετική παρουσίαση της γνωσιολογίας του Δημόκριτου (που φαίνεται να αποτελεί μακρινό πρόδρομο της κριτικής αντίληψης του Kant, συνεργασίας δηλαδή των αισθήσεων και της νόησης) έχει δημοσιευθεί στην περιοδική έκδοση *Φιλοσοφία*, της Ακαδημίας Αθηνών, τ. 2ος (1972), με τον τίτλο: «Εν βυθώ η αλήθεια», από τον μεταφραστή αυτού του βιβλίου].

5. Ο άνθρωπος, η κοινωνία, η ηθική και η θρησκεία

Όπως όλοι οι Έλληνες φιλόσοφοι, ο Δημόκριτος έδωσε μεγάλη σημασία στα προβλήματα της καταγωγής των ζώντων οργανισμών. Δίδασκε ότι προήλθαν από τη γη και την υγρασία και δεν όφειλαν την καταγωγή τους σε κάποιον δημιουργό ή σε κάποιον διανοητικό σκοπό. Σύμφωνα με τον Δημόκριτο, οι πρώτοι άνθρωποι μπορεί να έχουν προέλθει από τη γη, αλλά είναι επίσης δυνατό να προήλθαν από άλλα ζώα ως αποτέλεσμα φυσικών μεταβολών και να επέζησαν με τη διαδικασία κάποιας «φυσικής επιλογής». Αυτές οι αντιλήψεις για την καταγωγή των ζώντων οργανισμών και του ανθρώπου δεν είναι πρωτότυπες και μπορούν να ανιχνευθούν σε προηγούμενες φιλοσοφικές διδασκαλίες και σε ακόμη παλαιότερες μυθολογικές ερμηνείες.

Πολύ περισσότερο ρεαλιστική ήταν η εξελικτική αντίληψη για την κοινωνία, που αποδίδεται στον Δημόκριτο. Σύμφωνα με τον Διόδωρο τον Σικελιώτη, ο Δημόκριτος υποστήριζε ότι οι πρώτοι άνθρωποι έκαναν μια ζωή άτακτη, όπως τα ζώα, και τρέφονταν με χόρτα και φρούτα. Η ζωή τους ήταν σε μόνιμο κίνδυνο από τα θηρία· γι' αυτό έμαθαν να ζουν ομαδικά, για να μπορέσουν να επιβιώσουν. Δεν είχαν ρούχα και δεν μπορούσαν να χρησιμοποιούν τη φωτιά ή να κτίζουν σπίτια. Δεν είχαν τη συνήθεια να αποθηκεύουν τρόφιμα για τον χειμώνα και πολλές φορές πέθαιναν από την πείνα και το κρύο. Καθώς ο καιρός περνούσε, οι άνθρωποι έμαθαν να καταφεύγουν σε σπηλιές, για να κατοικήσουν, και να φυλάγουν ένα μέρος από τα φρούτα, όσα ήταν κατάλληλα για εναποθήκευση. Έπειτα έμαθαν να ανάβουν φωτιά με τριβή και έκαναν επίσης την εμφάνισή τους οι πρώτες υποτυπώδεις επιδόσεις στην τέχνη. Ο Γαληνός παρουσιάζει τον Δημόκριτο να λέει ότι «η εμπειρία και τα παθήματα έχουν διδάξει τους ανθρώπους αυτό ή εκείνο και ότι από τον πλούτο της εμπειρίας τους οι άνθρωποι έμαθαν να κάνουν ό,τι κάνουν».[1]

Άλλες πηγές αποδίδουν στον Δημόκριτο την άποψη ότι οι τέχνες

1. *Galen on Medical Experience*, πρώτη έκδοση στην αραβική γλώσσα, με εισαγωγή και σημειώσεις στην αγγλική. Λονδίνο 1944, IX 5, σ. 145b.

ήταν αποτέλεσμα μίμησης: «Είμαστε μαθητές των ζώων στα πιο σπουδαία πράγματα· είμαστε μαθητές της αράχνης στην υφαντική και στο κέντημα, του χελιδονιού στην οικοδόμηση κατοικίας και των ωδικών πτηνών (του κύκνου και του αηδονιού) στη μελωδία, κατά μίμηση».[1]

Αναλύοντας περισσότερο την εξελικτική αντίληψη για την κοινωνία, ο Δημόκριτος προχώρησε από τη σοφιστική αντίθεση νόμου και φύσης, δηλαδή τη διάκριση ανάμεσα σ' αυτό που είναι τεχνητά κατασκευασμένο ή γίνεται από τους ανθρώπους με τη δική τους συναίνεση και συνεργασία, και σε ό,τι είναι φυσικό και προέρχεται από φυσική αναγκαιότητα. Υποστήριζε ο Δημόκριτος, λόγου χάρη, ότι η γλώσσα είναι τεχνητό κατασκεύασμα της αναπτυσσόμενης κοινωνίας. Στην αρχή, οι άνθρωποι δεν έβγαζαν παρά συγκεχυμένες κραυγές, έπειτα βαθμιαία άρχισαν να προφέρουν λέξεις και συμφώνησαν ανάμεσά τους για εκφράσεις που δηλώνουν κάθε αντικείμενο και κάθε σκέψη· έτσι, κατέστησαν δυνατή την επικοινωνία ανάμεσά τους. Κάθε ομάδα ανθρώπων δημιούργησε το δικό της λεξιλόγιο και σε διαφορετικούς τόπους δημιουργήθηκαν διαφορετικές γλώσσες. Αντίθετα προς τον Πυθαγόρα, για τον οποίο πιστευόταν ότι πρέσβευε την άποψη για τη φυσική προέλευση των λέξεων, ο Δημόκριτος υποστήριζε ότι τα ονόματα είναι αποτέλεσμα αμοιβαίας συναίνεσης. Για να υποστηρίξει τη θεωρία του έφερνε ως παράδειγμα τα ομώνυμα, την πολυωνυμία, την αυθαίρετη μεταβολή των ονομάτων και τις διαφορές στη μέθοδο παραγωγής λέξεων.

Παραπλήσιες απόψεις πρέσβευε ο Δημόκριτος για την πολιτεία και τους νόμους. Σύμφωνα με τον Διογένη Λαέρτιο, ο Δημόκριτος βεβαίωνε πως οι νόμοι υπήρχαν μόνο συμβατικά, ενώ «από τη φύση δεν υπάρχει τίποτα άλλο παρά άτομα και κενό».[2] Αυτή είναι μια πολύ σημαντι-

1. [VS 68 B154: Ο Δημόκριτος αποφαίνει μαθητάς εν τοις μεγίστοις γεγονότας ημάς· αράχνης εν υφαντική και ακεστική, χελιδόνος εν οικοδομία, και των λιγυρών, κύκνου και αηδόνος, εν ωδή κατά μίμησιν].

2. [Διογένης Λαέρτιος, IX 45· Πάντα τε κατ' ανάγκην γίνεσθαι, της δίνης αιτίας ούσης της γενέσεως πάντων, ην ανάγκην λέγει ... ποιότητας δε νόμῳ είναι, φύσει δ' άτομα και κενόν. (Φρονώ ότι το απόσπασμα αυτό αναφέρεται στην ανάλυση της

κή διατύπωση που οδηγεί κατευθείαν στο συμπέρασμα ότι, εφόσον οι νόμοι έχουν θεσπιστεί από τους ανθρώπους, οι άνθρωποι είναι αρμόδιοι να τους μεταβάλλουν: «Ο νόμος επιθυμεί να ευεργετήσει τη ζωή των ανθρώπων και μπορεί να το κάνει αυτό, όταν οι ίδιοι οι άνθρωποι επιθυμούν να δεχθούν την ευεργεσία. Γιατί ο νόμος δείχνει σ' αυτούς που τον εφαρμόζουν, τον δρόμο της δικής τους αρετής».[1] Κατά συνέπεια, η δικαιοσύνη είναι αυτό που εναρμονίζεται με τη φύση, και αδικία είναι ό,τι αντιτίθεται στη φύση. Αντίθετα με τον Αντιφώντα, ο Δημόκριτος δε θεωρεί τους νόμους κατ' ανάγκη αντίθετους προς την ανθρώπινη φύση. «Οι νόμοι δε θα εμπόδιζαν τον καθένα να ζει σύμφωνα με τις δικές του κλίσεις, αν οι άνθρωποι δεν έβλαπταν ο ένας τον άλλο».[2]

Όπως είναι προσδοκώμενο, η λύση του προβλήματος της ελευθερίας την οποία προσφέρει ο Δημόκριτος, συνδέεται στενά με τη δική του αντίληψη για τη σχέση ανάμεσα σε ό,τι υπάρχει «κατά φύση» και ό,τι έχει προέλθει «από σύμβαση». Η αυστηρή αναγκαιότητα όλων των φυσικών φαινομένων την οποία υποστήριζε ο Δημόκριτος, ήταν προφανώς ασυμβίβαστη με την έννοια της ελευθερίας της ανθρώπινης συμπεριφοράς και, κατά συνέπεια, απέκλειε οποιαδήποτε έννοια ευθύνης για τις πράξεις του ανθρώπου. Οι αντίπαλοι της ατομικής θεωρίας αντιλαμβάνονταν αυτή τη μοιρολατρική απόληξή της και προχώρησαν στην υπεράσπιση της τύχης ως θεμέλιου της διδασκαλίας περί ελευθερίας. Η έννοια της ελεύθερης βούλησης αναλύθηκε από τους φιλοσόφους κατά την Ελληνιστική περίοδο και ιδιαίτερα στη χριστιανική φιλολογία. Ο Αριστοτέλης παίρνοντας ως εξαίρεση τη δημοκρίτεια άποψη για απόλυτη αναγκαιότητα έγραψε: «Αν ... όλα όσα υπάρχουν ή συμβαίνουν είναι αποτέλεσμα ανάγκης, τότε δε θα υπήρχε για μας κα-

φυσικής πραγματικότητας, όχι της κοινωνικής-πολιτικής. Η έννοια του νόμου του κοινωνικού-πολιτικού υπάρχει σε άλλα αποσπάσματα του Δημόκριτου)]

1 [VS 68 B248. ο νόμος βούλεται μεν ευεργετείν βίον ανθρώπων δύναται δε, όταν αυτοί βούλωνται πάσχειν ευ· τοίσι γαρ πειθομένοισι την ιδίην αρετήν ενδείκνυται].

2. [VS 68 B245: Ουκ αν εκώλυον οι νόμοι ζην έκαστον κατ' ιδίην εξουσίην, ει μη έτερος έτερον ελυμαίνετο].

μιά ανάγκη να στοχαζόμαστε τι οφείλουμε να πράξουμε ή να έχουμε οποιαδήποτε ευθύνη γι' αυτό».[1] Πρέπει πάντως να σημειωθεί ότι η κριτική κατά της αιτιοκρατίας των Ατομικών συνήθως ήταν κατάφωρα προκατειλημμένη και όχι σπάνια ανακριβής.

Στην πραγματικότητα, ο Δημόκριτος υποστήριζε ότι μια συνειδητή πράξη είναι δυνατή, ιδιαίτερα αν δεν υπάρχει η τύχη. Αυτό πραγματικά είναι το νόημα μιας περίφημης ρήσης του: «Οι άνθρωποι έχουν πλάσει την εικόνα της τύχης ως ένα στοιχείο που συγχωρεί τη δική τους ανοησία. Γιατί η τύχη σπάνια συγκρούεται με τον νου και τα πιο πολλά πράγματα στη ζωή μπορούν να διευθετηθούν με την ευστροφία και την οξυδέρκεια».[2] Με άλλα λόγια, οι άνθρωποι μιλούν για την τύχη, όταν δε γνωρίζουν την αλληλουχία των γεγονότων, και έτσι στερούν από τον εαυτό τους τη δυνατότητα να ενεργήσουν λογικά. Η λογική συμπεριφορά πρέπει πάντα να βασίζεται πάνω στη γνώση.

Υπό το φως αυτής της διατύπωσης, η έννοια της τύχης προσλαμβάνει μια καινούργια σημασία. Οι αρχαίοι Έλληνες μιλούσαν για την τύχη κυρίως σε σχέση με τις ανθρώπινες πράξεις, χρησιμοποιώντας αυτή τη λέξη με το νόημα της καλής ή της κακής τύχης, δηλαδή ως κάτι διαφορετικό από τη μοίρα. Σύμφωνα με τον Δημόκριτο, το να βασίζεται κανείς στην τύχη είναι ισοδύναμο με το να εξαρτάται από την τύχη αντί να βασίζεται στη δική του συνειδητή και ελεύθερη δραστηριότητα. Τέτοια δραστηριότητα είναι δυνατή όχι μόνο σε σχέση με τα φαινόμενα που συμβαίνουν στη «φύση», αλλά επίσης σε σχέση με γεγονότα που είναι αποτέλεσμα «σύμβασης», όπως λόγου χάρη οι τέχνες, τα έθιμα, η γενική συναίνεση ή –για να χρησιμοποιήσουμε σύγχρονη γλώσσα– οι κοινωνικές διαδικασίες που βασίζονται στους νόμους της φύσης, αλλά δεν ανάγονται σ' αυτούς. Όταν ο Δημόκριτος αντιπαραθέτει την ανθρώπινη νόηση στην τύχη που την αντιλαμβάνεται ως εύρημα συγκά-

1 [Αριστοτέλης, *Περί ερμηνείας*, 18b, 16b 32· ει γαρ από τύχης, ουκ εξ ανάγκης αλλά ταύτα πάντα είναι και γίγνεσθαι εξ ανάγκης· ώστε ούτε βουλεύεσθαι δέοι αν ούτε πραγματεύεσθαι...].

2. [VS 68 B119· βαιά γαρ φρονήσει τύχη μάχεται, τα δε πλείστα εν βίῳ ευξύνετος οξυδερκείη κατιθύνει]

λυψης της ανθρώπινης ανοησίας, ανοίγει τον δρόμο για τη διαλεκτική έννοια της ανάγκης.

Η διαλεκτική ορίζει την ελευθερία ως την «ικανότητα να παίρνει κανείς αποφάσεις, έχοντας όμως γνώση του αντικειμένου για το οποίο αποφασίζει».[1] Και ο Δημόκριτος στην πραγματικότητα εννοεί τον άνθρωπο που αντιλαμβάνεται την αναγκαιότητα και γνωρίζει πώς να την αξιοποιεί. Ο φιλόσοφος είναι ενήμερος του γεγονότος ότι είναι δύσκολο να προβλέψει κανείς καθετί, ότι λόγου χάρη ένας καλός καπετάνιος μπορεί να ναυαγήσει και ένας ισχυρός άνδρας μπορεί να υποστεί μια ατυχία. Όμως, ακόμη και σ' αυτή την περίπτωση η γνώση και η δεξιότητα μπορούν να μας βοηθήσουν: «Λόγου χάρη», γράφει ο Δημόκριτος, «το βαθύ νερό είναι χρήσιμο για πολλούς σκοπούς, αλλά μπορεί να είναι και βλαπτικό, γιατί υπάρχει κίνδυνος να πνιγεί κανείς μέσα σ' αυτό. Έτσι, έχει επινοηθεί μια τεχνική σωτηρίας, η εκμάθηση της κολύμβησης».[2]

Ο Δημόκριτος είναι αλήθεια πολύ μακριά ακόμη από το να αντιλαμβάνεται την ελευθερία ως αναγνωρισμένη αναγκαιότητα. Απλά προτείνει έναν δρόμο προς τη διαλεκτική λύση του προβλήματος και οι αντιλήψεις του για τον ρόλο της λογικής στην ανθρώπινη ζωή δεν προχωρούν πέρα από υποθέσεις, τον κοινό νου και κάποιες γενικές δευτερεύουσες παρατηρήσεις. Όμως, η αντίληψη του Δημόκριτου για την ελευθερία άνοιγε τον δρόμο για μια πιο βαθιά κατανόηση της φύσης της ανθρώπινης δραστηριότητας και έδωσε τη δυνατότητα στους Επικούρειους να κάνουν ένα ακόμη βήμα προς τη διερεύνηση της αντίθεσης ανάμεσα στην τύχη και την ανάγκη.

Η φυσιοκρατική αντίληψη του Δημόκριτου για την προέλευση της κοινωνίας και η άρνησή του να δεχθεί τη θεωρία της θείας τάξης τον οδήγησαν σε μια ιδιαίτερη αντίληψη για τις θρησκευτικές πεποιθήσεις. Κατά τη γνώμη του, οι θεοί είναι επινόηση των ανθρώπων: «Όταν οι άνθρωποι των παλαιών χρόνων έβλεπαν θεομηνίες στους ουρανούς,

1. Frederick Engels, *Anti-Dühring*, σ. 141.
2. [VS 68 B172: ... ὑδωρ βαθύ εις πολλά χρήσιμον και ... κακόν· κίνδυνος γαρ αποπνιγήναι· μηχανή ουν ευρέθη, νήχεσθαι...].

όπως βροντές, αστραπές και κεραυνούς, συγκρούσεις αστέρων και εκλείψεις του ηλίου και της σελήνης, γέμιζαν με φόβο και φαντάζονταν ότι οι θεοί είναι η αιτία όλων αυτών των φαινομένων». Όμως, αυτές οι σφαλερές πεποιθήσεις δεν ήταν εντελώς ανεδαφικές, γιατί προέρχονταν από υλικές εικόνες («εκροές»). Σύμφωνα με τη μαρτυρία του Σέξτου του Εμπειρικού, «ο Δημόκριτος λέει ότι μερικά από αυτά τα είδωλα εισδύουν στους ανθρώπους[1] και ότι άλλα είναι ευεργετικά και άλλα είναι βλαπτικά (γι' αυτό μάλιστα αυτός προσευχόταν να του τύχει να συναντήσει «ευνοϊκά είδωλα»)· και αυτά τα είδωλα υποδηλώνουν το μέλλον στους ανθρώπους, προκαταβολικά, γιατί είναι ορατά και εκβάλλουν κραυγές. Έτσι, λοιπόν, οι παλαιότεροι, καθώς δέχονταν την παρουσία αυτών των ειδώλων, υπέθεταν ότι υπάρχει θεός». Την έννοια των ειδώλων που αποκαλύπτουν το μέλλον και που έδωσαν στους ανθρώπους την αφετηρία για να πιστεύουν σε θεούς, μάλλον αόριστη στον Δημόκριτο, επρόκειτο αργότερα να την επεξεργασθούν φιλοσοφικά ο Επίκουρος και ο Λουκρήτιος.

Στον Δημόκριτο επίσης αποδίδεται μια άλλη ερμηνεία του φαινομένου της πίστης των ανθρώπων προς τους θεούς. Η ερμηνεία αυτή βασίζεται, κατά τον τρόπο που αργότερα χρησιμοποίησε ο Ευήμερος, στην εξήγηση ορισμένων μύθων που κυκλοφορούσαν ως παραδοσιακές εκδοχές για ιστορικά γεγονότα και στην ανθρώπινη εμπειρία. Λόγου χάρη, εξηγώντας τον μύθο για την Αθηνά «Τριτογένεια» (που γεννήθηκε δηλαδή τρεις φορές), ο Δημόκριτος υποστήριζε ότι η θεά ήταν προσωποποίηση της σοφίας με τις τρεις ιδιότητές της, να σκέπτεται κανείς σωστά, να μιλάει σωστά και να ενεργεί σωστά.[2] Μια παραπλήσια ερμηνεία έχει δώσει ο Δημόκριτος για την έννοια της τύχης. Σύμφωνα με πληροφορία του Αριστοτέλη,[3] ο Δημόκριτος θεωρούσε την τύχη ως μια αιτία που είναι όμως ακατανόητη για την ανθρώπινη αντίλη-

1. [VS 68 A77: φησί Δημόκριτος εγκαταβυσσούσθαι τα είδωλα διά των πόρων εις τα σώματα...].
2. [VS 68 B2: Τριτογένεια η Αθηνά ... γίνεται δε εκ του φρονείν τρία ταύτα· βουλεύεσθαι καλώς, λέγειν αναμαρτήτως και πράττειν α δει].
3. [Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 196b, 6-8: Εισί δε τινές οις δοκεί είναι αιτία μεν η τύχη, άδηλος δε ανθρωπίνη διανοία ως θείον τι ούσα και δαιμονιώτερον].

ψη και για τον λόγο αυτό θεωρείται κάτι θεϊκό και θαυμαστό. Είναι χαρακτηριστικό ότι στο ελληνικό πάνθεο, όπως είναι γνωστό, ανάμεσα στις άλλες θεότητες περιλαμβανόταν και η θεά Τύχη.

Ξεκινώντας από αυτές τις γενικές προϋποθέσεις του ο Δημόκριτος αρνιόταν τη θεία πρόνοια, την ανάσταση των νεκρών, τη μεταθανάτια ανταμοιβή, την προφητεία, τα πνεύματα κ.λπ. Δεν είναι, λοιπόν, καθόλου εκπληκτικό ότι οι απόψεις του για τη θρησκεία και τους θεούς παραμορφώθηκαν συχνά και παρερμηνεύθηκαν. Ανάμεσα σε άλλα δείγματα παρερμηνείας είναι η ταύτιση των «ειδώλων» του Δημόκριτου με τους χριστιανικούς αγγέλους και η ταύτιση των ατόμων της φωτιάς με τη θεότητα που υποτίθεται ότι λάτρευε ο Δημόκριτος.

Τα προβλήματα της ηθικής τα αντιμετωπίζει ο Δημόκριτος με ένα παραπλήσιο αθεϊστικό περίβλημα. Κεντρική θέση στις απόψεις του που σώθηκαν αποσπασματικά ως εμάς, έχει η ιδέα της ανθρώπινης ύπαρξης στις σχέσεις της με τους άλλους ανθρώπους. Περιττό να πούμε ότι μάταια θα αναζητούσε κανείς οποιαδήποτε ευθεία σύνδεση ανάμεσα στο φυσικό σύστημα που πρέσβευε ο Δημόκριτος και την ηθική θεωρία του, η οποία προφανώς σχετίζεται με ό,τι υπάρχει «συμβατικά» και δεν μπορεί να εξαχθεί συλλογιστικά από την ατομική θεωρία.[1] Πάντως, ο ηθικός στοχασμός του Δημόκριτου δε θα μπορούσε να προκύψει από άλλη πηγή, παρά από τις βασικές φιλοσοφικές αρχές του. Αυτές έχουν εκτεθεί, πρώτα απ' όλα και κυριότατα, στη διδασκαλία του για τα κριτήρια, όπως αυτά αποδίδονται από τον Σέξτο τον Εμπειρικό που γράφει: «Σύμφωνα με τον Δημόκριτο, υπάρχουν τρία κριτήρια. Για την κατανόηση των άδηλων πραγμάτων κριτήριο είναι τα φαι-

1. [Πράγματι η ηθική θεωρία του Δημόκριτου είναι φυσιοκρατική. Σκοπό της ζωής αναγνωρίζει την ευθυμία και προϋποθέσεις ονομάζει δύο· φιλάνθρωπη διάθεση και περιορισμό σε δραστηριότητες σύμμετρες προς τις δυνατότητες του ανθρώπου. Ενδεικτικά σημειώνουμε μερικά αποσπάσματα.
VS 68 B191 ανθρώποισι ευθυμίη γίνεται μετριότητι τέρψιος και βίου συμμετρίη.
VS 68 B190 φαύλων έργων και τους λόγους παραιτητέον.
VS 68 B217: μούνοι θεοφιλέες, όσοις εχθρόν το αδικέειν.
VS 68 B225: αληθομυθέειν χρεών, ου πολυλογέειν.
VS 68 B250: από ομονοίης τα μεγάλα έργα...
VS 68 B3 τον ευθυμείσθαι μέλλοντα χρη μη πολλά πρήσσειν].

νόμενα, γιατί, όπως λέει ο Αναξαγόρας (και ο Δημόκριτος τον σχολιάζει καταφατικά), τα πράγματα τα φανερά είναι η εικόνα των πραγμάτων που δεν φαίνονται.[1] Το κριτήριο της έρευνας είναι η κατανόηση. Κριτήριο επιλογής και αποφυγής για τα ευχάριστα και τα δυσάρεστα είναι τα αντίστοιχα αισθήματα ικανοποίησης ή δυσφορίας. Γιατί αυτό που είναι πρόσφορο για την ανθρώπινη φύση είναι και άξιο επιλογής, εκείνο όμως που είναι ξένο προς την ανθρώπινη φύση απωθεί».[2] Αυτό το τελευταίο κριτήριο προσδιορίζει και την ηθική συμπεριφορά του ανθρώπου, καθότι η ικανοποίηση είναι πρόσφορη για την ανθρώπινη φύση, ενώ το να υποφέρει ο άνθρωπος είναι ξένο και ανεπιθύμητο γι' αυτόν. Όμως, ο ηδονισμός του Δημόκριτου δεν κατεβαίνει στο επίπεδο της προτίμησης των χυδαίων ηδονών, εφόσον ο σκοπός της ζωής είναι η ευθυμία, η ευδαιμονία, «μια κατάσταση, όπου η ψυχή του ανθρώπου μένει γαλήνια και δυνατή, αδιατάρακτη από οποιοδήποτε φόβο ή δεισιδαιμονία ή οποιαδήποτε άλλη συγκίνηση ή πάθος».[3] Η ευθυμία μπορεί να επιτευχθεί μόνο με μέτριες απολαύσεις και τήρηση του μέτρου. Οι ηδονές δεν είναι σωστό ούτε να απουσιάζουν ούτε να απολαμβάνονται υπέρμετρα: «Αν κάποιος ξεπεράσει το αναγκαίο μέτρο, τότε τα πιο ευχάριστα πράγματα μπορούν να μετατραπούν στα πιο δυσάρεστα».[4] Η τήρηση του μέτρου, κατά την άποψη του Δημόκριτου, επιβάλλει μια ισορροπία ανάμεσα στις δυνατότητες ενός ανθρώπου και τη δραστηριότητα που αναλαμβάνει· και αυτή η ισορροπία είναι αδύνατη χωρίς γνώση και νοημοσύνη. Η ηθική θεωρία του Δημόκριτου συνδέει τον ευδαιμονισμό με τον ορθολογισμό και εξηγεί ότι η κακή πράξη οφείλεται σε έλλειψη γνώσης.

---

1 [Σέξτος Εμπειρικός, *Προς Λογικούς*, Ι.140: Όψις γαρ των αδήλων τα φαινόμενα].

2. [Σέξτος Εμπειρικός, *Προς Λογικούς*, Ι.140: Διότιμος δε τρία κατ' αυτόν (τον Δημόκριτον) έλεγεν είναι κριτήρια, της μεν των αδήλων καταλήψεως τα φαινόμενα . ζητήσεως δε την έννοιαν ... αιρέσεως δε και φυγής τα πάθη .].

3 [Διογένης Λαέρτιος, IX, 45: Τέλος δ' είναι την ευθυμίαν, οὐ την αυτήν ούσαν τη ηδονή, ως ένιοι παρακούσαντες εξεδέξαντο, αλλά καθ' ην γαληνώς και ευσταθώς η ψυχή διάγει, υπό μηδενός ταραττομένη φόβου ή δεισιδαιμονίας ή άλλου τινός πάθους].

4. [VS 68 B233: ει τις υπερβάλλοι το μέτριον, τα επιτερπέστατα ατερπέστατα αν γίγνοιτο].

Η κυριότερη συμβολή του Δημόκριτου στην ηθική θεωρία ήταν η ανάπτυξη ηθικών κατηγοριών, όπως η έννοια της συνείδησης που την αντιλαμβανόταν ως αποτροπή από την κακή πράξη, ως υπόδειξη καθήκοντος και δικαιοσύνης. Στον Δημόκριτο επίσης αποδίδεται το πολύ γνωστό αξίωμα «να αποφεύγει κανείς την εγκληματική πράξη όχι από φόβο απέναντι στον νόμο, αλλά από αίσθηση του καθήκοντος».[1]

Οι ηθικές αρχές του Δημόκριτου δε συνιστούν ένα επεξεργασμένο και οργανωμένο σύστημα, καθώς έφθασαν σε μας κυρίως με τη μορφή αποφθεγμάτων. Υπάρχουν όμως σοβαροί λόγοι να πιστεύουμε ότι αυτά δεν είναι παρά σπαράγματα χαμένων συγγραφών, όπου ο Δημόκριτος μπορεί να είχε δώσει μια συνεχή και ολοκληρωμένη διατύπωση της ηθικής θεωρίας του. Όπως και να έχει το πράγμα, αυτά τα αποσπάσματα ρίχνουν πρόσθετο φως στην πολιτική διδασκαλία του, που περιγράφει σε γενικές γραμμές τη δομή μιας ιδανικής δημοκρατικής πολιτείας: «Η ευνομούμενη πολιτεία είναι η πιο μεγάλη προστασία για τους πολίτες και περιλαμβάνει τα πάντα κάτω από τη στέγη της. Όταν αυτή είναι ασφαλής, όλοι είναι ασφαλείς, όταν αυτή καταστρέφεται, όλα καταστρέφονται».[2] Όμως στη δημόσια ζωή, όπως και στην ιδιωτική, ο Δημόκριτος παραμένει συνεπής στις δικές του αρχές περί ευθυμίας ή ευδαιμονίας και συμβουλεύει αποφυγή των άκρων – υπακοή του ατόμου στις ανάγκες τις πολιτείας από τη μια πλευρά και όχι ιδιαίτερη ενασχόληση με τα δημόσια πράγματα από την άλλη: «Για τους καλούς πολίτες δεν είναι ευεργετικό να παραμελούν τις δικές τους υποθέσεις για τις υποθέσεις των άλλων, γιατί τότε τα ιδιωτικά ζητήματά τους εγκαταλείπονται. Αλλά και αν παραμελεί κανείς τα δημόσια ζητήματα, εύλογα επικρίνεται, ακόμη και αν δεν κλέβει και δεν διαπράττει αδικίες». Κατά συνέπεια, ο σωστός δρόμος για να επιτύχει κανείς την ευθυμία (την ευδαιμονία) δεν είναι να αποφύγει τη συμμετοχή

1. [VS 68 B264: ... εωυτόν μάλιστα αιδείσθαι, και τούτον νόμον τη ψυχή καθεστάναι, ώστε μηδέν ποιείν ανεπιτήδειον].
2. [VS 68 B252: πόλις ευ αγομένη μεγίστη όρθωσίς εστι και εν τούτω πάντα ένι, και τούτου σωζομένου πάντα σώζεται και τούτου διαφθειρομένου τα πάντα διαφθείρεται].

στα δημόσια ή τα ιδιωτικά ζητήματα, αλλά μάλλον να τηρεί το μέτρο και να μένει μέσα στα όρια των δικών του δυνατοτήτων.

Ο Δημόκριτος, ζώντας σε μια ταραγμένη εποχή, θεωρούσε τη συμμετοχή στα δημόσια ζητήματα, τις ποινές, τις αντιφάσεις και αντιθέσεις ανάμεσα στους πλούσιους και τους φτωχούς, τους ελεύθερους και τους δούλους, ως αναπόφευκτα κακά και συνιστούσε να τα αντιμετωπίζει κανείς σύμφωνα με την αρχή του χρυσού μέτρου, που τη θεωρούσε εφαρμόσιμη και στις ηθικές εκφάνσεις της ζωής, όπως είναι η φιλία, η αλληλεγγύη, η αφοσίωση και παρόμοιες άλλες. Η ηθική θεωρία του Δημόκριτου με ασφάλεια αποφεύγει και τον σοφιστικό ηθικό σχετικισμό και τη σωκρατική απολυτότητα των ηθικών εντολών, καθώς με σαφήνεια υποδεικνύει το πιο χαρακτηριστικό γνώρισμα όλης της αρχαίας φιλοσοφίας, δηλαδή τον θεωρητικό βίο. Υψώνοντας την ευθυμία σε σκοπό της ζωής και ζητώντας να κρατήσει μια συγκινησιακή ισορροπία, ο Δημόκριτος δεν έβλεπε τη φιλοσοφία ως μέσο αλλαγής της υπάρχουσας κοινωνίας· σκοπός του ήταν μόνο να την ερμηνεύσει.

6. Οι οπαδοί του Δημόκριτου

Κατά παράδοση, τα πιο πολλά εγχειρίδια ιστορίας της φιλοσοφίας προχωρούν κατευθείαν από τον Δημόκριτο στον Επίκουρο, παραβλέποντας τη δραστηριότητα των οπαδών του Δημόκριτου. Στην πραγματικότητα, ο Δημόκριτος υπήρξε θεμελιωτής μιας ολόκληρης φιλοσοφικής σχολής, με το αρχαίο νόημα της διαδοχής φιλοσόφων που ο ένας ήταν μαθητής και συνεχιστής του άλλου. Μολονότι οι γνώσεις μας για τους οπαδούς του Δημόκριτου είναι μάλλον περιορισμένες, το γεγονός ότι όλοι αυτοί σταθερά μνημονεύονται στις αρχαίες πηγές που εκθέτουν τις απόψεις των θεμελιωτών της ατομικής θεωρίας, βεβαιώνει τον σημαντικό ρόλο που έπαιξαν στην ιστορία της φιλοσοφίας.

Σύμφωνα με αξιόπιστες πηγές, ανάμεσα στους μαθητές του Δημόκριτου ήταν ο Πρωταγόρας[1] που αργότερα βέβαια προσχώρησε στους

1. [Η πληροφορία αυτή θεωρείται απίθανη, γιατί δεν επιτρέπουν την αποδοχή της οι

Σοφιστές, και ο Νεσσάς που δίδαξε τον Μητρόδωρο από τη Χίο (σύμφωνα με κάποια μαρτυρία, αυτός ο τελευταίος ήταν μαθητής του ίδιου του Δημόκριτου). Ο Μητρόδωρος δίδαξε τον Διογένη από τη Σμύρνη, που μαθητής του ήταν ο Ανάξαρχος, ο δάσκαλος του Πύρρωνα, του θεμελιωτή δηλαδή της σχολής του Σκεπτικισμού. Ο Πύρρων δίδαξε τον Ναυσιφάνη, ο οποίος επέστρεψε στη διδασκαλία του Δημόκριτου. Άλλοι οπαδοί του Δημόκριτου που μνημονεύονται από τους δοξογράφους, ήταν ο Εκαταίος από τα Άβδηρα, ο Απολλόδωρος από την Κύζικο, ο Διότιμος από την Τύρο, ο Βίων από τα Άβδηρα, ο οποίος «υπήρξε ο πρώτος που δίδασκε ότι υπάρχουν τόποι πάνω στον πλανήτη μας, όπου η νύχτα διαρκεί έξι ολόκληρους μήνες και η μέρα άλλους τόσους».[1]

Ο πιο επιφανής εκπρόσωπος της σχολής του Δημόκριτου υπήρξε ο Μητρόδωρος. Αυτός δεχόταν τη βασική θέση του δασκάλου του για τα άτομα και το κενό και δίδασκε ότι το σύμπαν είναι αιώνιο και δεν μπορούσε να έχει δημιουργηθεί από το τίποτα. Κατά τη μαρτυρία του Αέτιου, ο Μητρόδωρος έλεγε ότι ήταν τόσο απίθανο ένας και μόνο κόσμος να δημιουργηθεί μέσα στο άπειρο διάστημα, όσο και το να αναπτυχθεί ένας μοναδικός κόκκος σίτου σ' ένα μεγάλο χωράφι. Έλεγε ακόμη ότι οι κόσμοι είναι αμέτρητοι και αυτό προκύπτει από τον άπειρο αριθμό αιτίων για τη γένεση των κόσμων. Πραγματικά, εάν ένας κόσμος είναι περιορισμένος και ο αριθμός των αιτίων για τη γένεσή του είναι άπειρος, τότε ο αριθμός των κόσμων θα πρέπει να είναι επίσης απεριόριστος, εφόσον ένας άπειρος αριθμός αιτίων, δηλαδή τα άτομα ή τα στοιχεία, δημιουργούν έναν άπειρο αριθμό αποτελεσμάτων.[2]

Ο Μητρόδωρος πρόσφερε τις δικές του ερμηνείες για τα ουράνια φαινόμενα, τους σεισμούς, τον σχηματισμό των νεφών, τους ανέμους,

---

χρονολογίες· ο Πρωταγόρας είναι αρχαιότερος από τον Δημόκριτο και είναι ήδη φημισμένος πολιτικός στοχαστής στην Αθήνα το 444 π.Χ., έτος αποστολής της αποικίας των Θουρίων. Ίσως η ανακριβής αυτή σύνδεση προήλθε από την άλλη σχέση που είχαν. ήταν και οι δύο από τα Άβδηρα].

1. [Διογένης Λαέρτιος, V 58: Ούτος πρώτος είπεν είναι τινάς οικήσεις ένθα γίνεσθαι εξ μηνών την νύκτα και εξ την ημέραν].
2. [VS 70 A6: Μητρόδωρος ο καθηγητής Επικούρου φησίν άτοπον είναι εν μεγάλω πεδίω ένα στάχυν γενηθήναι και ένα κόσμον εν τω απείρω, ότι δε άπειροι κατά το πλήθος, δήλον εκ του άπειρα τα αίτια είναι].

την άλμη του θαλάσσιου νερού κ.λπ. Αντίθετα προς τις αρχές από τις οποίες αφορμήθηκε σ' αυτές τις ερμηνείες του, ο Μητρόδωρος αναθεώρησε και τη θεωρία της γνώσης του Δημόκριτου, ενισχύοντας την τάση της θεωρίας αυτής προς τον σκεπτικισμό. Ο Σέξτος ο Εμπειρικός αναφέρει τα ίδια τα λόγια του Μητρόδωρου, στην ακόλουθη πρόταση: «Δε γνωρίζουμε τίποτα, ούτε καν γνωρίζουμε το ίδιο το γεγονός ότι δε γνωρίζουμε τίποτα».[1] Η άποψη αυτή αποδείχθηκε ότι είναι το αφετηριακό σημείο της διδασκαλίας του Πύρρωνα για τον απόλυτο σκεπτικισμό, όσον αφορά τη δυνατότητα του ανθρώπου για αυθεντική γνώση.

Εκτός από το δοκίμιο *Περί φύσεως*, όπου ο Μητρόδωρος εξέθετε τις δικές του αντιλήψεις για τη φύση και την επιστημολογία, έγραψε επίσης έργο με τον τίτλο *Τρωικά*, ένα είδος σχολιασμού στον Όμηρο, και ένα ακόμη με τον τίτλο *Ιωνικά*.

Ο Ανάξαρχος από τα Άβδηρα είναι γνωστός ως αυλικός φιλόσοφος και κάτι σαν ανεκδοτολόγος στην αυλή του Αλέξανδρου, του βασιλιά της Μακεδονίας. Λόγω της θέσης του στη βασιλική αυλή δε φοβόταν να λέει την αλήθεια και είναι γνωστός κυρίως ως αφηγητής τολμηρών ανεκδότων. Η παράδοση λέει ότι η εύγλωττη και συγκινητική περιγραφή του Ανάξαρχου για τους αμέτρητους κόσμους οδήγησε κάποτε τον βασιλικό συνομιλητή του ως το σημείο να χύνει δάκρυα, επειδή δεν μπορούσε να κατακτήσει ούτε έναν από αυτούς τους κόσμους. Σύμφωνα με τη μαρτυρία που έχουμε, ο Ανάξαρχος δε σταμάτησε να ειρωνεύεται τον Μεγάλο Αλέξανδρο οδηγώντας ως τη γελοιοποίηση τις προσπάθειές του για θεοποίησή του.[2] Όταν ο βασιλιάς έτυχε να αρρωστήσει και ο γιατρός του περιέγραφε κάποιο φάρμακο με αλεύρι, που έπρεπε να το πιει για τη θεραπεία του, ο Ανάξαρχος ξέσπασε σε γέλια λέγοντας ότι η ελπίδα του θεού του ήταν μέσα στο κύπελλο με τους κόκκους του αλευριού.[3]

---

1 [VS 70 B1: ουδείς ημών ουδέν οίδε ουδ' αυτό τούτο, πότερον οίδαμεν ή ουκ οίδαμεν ..]..

2. [VS 72 A8. Ανάξαρχος ο επικληθείς Ευδαιμονικός κατεγέλα Αλεξάνδρου εαυτόν εκθεούντος...].

3. [Σε άλλη περίσταση, βλέποντας τον Αλέξανδρο που έκανε πρόποση, είπε δείχνοντας το κύπελλο: βεβλήσεταί τις θεών βροτησίᾳ χερί (VS 72 A1)].

Ο Ανάξαρχος είναι φανερό ότι έσπρωξε τον σκεπτικισμό του ως τα άκρα, καθότι, σύμφωνα με μαρτυρία του Σέξτου του Εμπειρικού, αυτός «παρομοίαζε τα υπαρκτά πράγματα με εικόνες ζωγραφικής και υπέθετε ότι αυτά μοιάζουν με τις εντυπώσεις που δέχεται κανείς ως εμπειρία στον ύπνο του ή σε κατάσταση τρέλας».[1] Οι αντιλήψεις του για την ηθική ήταν ουσιαστικά ευδαιμονιστικές, καθότι αναγνώριζε ότι η ευτυχία είναι ο σκοπός της ζωής. Όμως, ο ευδαιμονισμός του ήταν στενά δεμένος με τον σκεπτικισμό του: η ευτυχία, σύμφωνα με τον Ανάξαρχο, μπορεί να επιτευχθεί μόνο διαμέσου πλήρους αδιαφορίας για τα προβλήματα της ζωής (απάθεια).

Ο Εκαταίος από τα Άβδηρα είναι γνωστός για τα σχόλιά του στον Όμηρο και τον Ησίοδο, για το έργο του *Περί Υπερβορέων*, έναν μυθικό λαό στα βορειότατα μέρη, και επίσης για τη μυθολογία του σχετικά με τους μάγους και τους Αιγυπτίους. Το βιβλίο του για τη φιλοσοφία των Αιγυπτίων έφθασε ως εμάς έτσι όπως το αποδίδει ο Διογένης ο Λαέρτιος και ο Διόδωρος ο Σικελιώτης. Ο Εκαταίος υποστήριζε ότι υπέρτατος σκοπός της ζωής είναι η αυτάρκεια, δηλαδή η εσωτερική ελευθερία και η εσωτερική ικανοποίηση του ατόμου. Ως προς το σημείο αυτό διέφερε από τον άλλο οπαδό του Δημόκριτου, τον Ναυσιφάνη, που έβλεπε την ευδαιμονία στην αφοβία. *Ο Τρίπους* του, που είναι αφιερωμένος στις τρεις ιδιότητες της σοφίας (τη σωστή σκέψη, τη σωστή ομιλία και τη σωστή πράξη) βασίζεται πάνω στην πίστη για την προτεραιότητα της «φύσης» σε σχέση με τη «ρητορική». Σύμφωνα με τη μαρτυρία του Φιλόδημου, ενός μαθητή του Επίκουρου, ο Ναυσιφάνης στις σπουδές του είχε ασχοληθεί σοβαρά με τη μελέτη λογικών προβλημάτων και υποστήριζε ότι η συνέπεια και η εσωτερική λογική συνοχή στον λόγο μπορεί να επιτευχθεί μόνο αν ο ομιλητής προχωρεί από τη γνώση του όλου και συνδυάζει τη «φυσική» σπουδή των αντικειμένων που είναι απρόσιτα στις αισθήσεις (δηλαδή σπουδή της ατομικής δομής τους), με τη λογική ερμηνεία των αποτελεσμάτων που επι-

1. [Σέξτος Εμπειρικός, *Προς Λογικούς*, 1.88: Ανάξαρχον δε και Μόνιμον ότι σκηνογραφίᾳ απείκασαν τα όντα, τοις τε καθά ύπνους ή μανίαν προσπίπτουσι ωμοιώσθαι υπέλαβον].

τυγχάνονται, δηλαδή «με πρόβλεψη των μελλόντων να συμβούν από τα γνωστά γεγονότα».[1] Αυτό οδηγεί κατευθείαν προς τη γενική τάση της λογικής θεωρίας του Ναυσιφάνη, προς μια σύνθεση του επαγωγικού και του παραγωγικού συλλογισμού.

Τα έργα του Δημόκριτου αποτελούσαν μια ολόκληρη εγκυκλοπαίδεια της γνώσης, βασισμένη όμως στην ατομική υπόθεση και τις καλοδουλεμένες επιστημολογικές αρχές του. Ο υλιστικός χαρακτήρας και η τεράστια φιλοσοφική σημασία των ιδεών του είναι στοιχεία προφανή. Όμως, όχι λιγότερο φανερή ήταν η πρόκλησή του τόσο προς τις παραδοσιακές θρησκευτικές-μυθολογικές ερμηνείες του κόσμου, όσο και προς τον εξελισσόμενο τότε ιδεαλισμό. Ανάμεσα σε αυτά τα ιδεολογικά κτυπήματα κινήθηκε ο Πλάτων και δημιούργησε το φιλοσοφικό σύστημα του αντικειμενικού ιδεαλισμού, το οποίο εκπροσωπούσε την άμεση ιδεολογική αντίδραση στην ατομική διδασκαλία του Δημόκριτου. Μολονότι ο Πλάτων ουδέποτε μνημόνευσε τον μεγάλο ατομικό φιλόσοφο με το όνομά του, ήταν φανερό από την αρχαιότητα κιόλας ότι ο λόγος γι' αυτή την παρασιώπηση δεν ήταν μόνο η αντίθεση ή εχθρότητα του Πλάτωνα για τον φιλοσοφικό υλισμό του Δημόκριτου, αλλά επίσης η συναίσθηση ότι είχε να παλέψει με τον κορυφαίο από τους φιλοσόφους της ελληνικής φιλοσοφικής παράδοσης, όπως μας πληροφορεί ο Διογένης Λαέρτιος.[2] Σύγχρονες έρευνες δείχνουν ότι οι βασικοί διάλογοι του Πλάτωνα αντανακλούσαν μια κρυφή πολεμική ενάντια στον Δημόκριτο και ταυτόχρονα περιείχαν δάνεια από τις θεωρίες του αντιπάλου του, που αναφέρονταν σε δευτερεύοντα ζητήματα. Αυτή η πολεμική, η οποία μεταβιβάστηκε ως επικάλυμμα στα έργα του Αριστοτέλη, σημείωσε την απαρχή ενός ανοιχτού πολέμου, συνειδητού και ασυμβίβαστου και ασταμάτητου ανάμεσα στον υλισμό και

1. [VS 75 B2: ... δεικνύει χρήσιμον διαλογισμόν όντα εκ των φανερών αεί και υπαρχόντων περί των μελλόντων ..].
2. [Διογένης Λαέρτιος, IX 40: .. πάντων γαρ σχεδόν των αρχαίων μεμνημένος ο Πλάτων ουδαμού Δημοκρίτου διαμνημονεύει, αλλ' ουδ' ένθ' αντειπείν τι αυτώ δέοι, δήλον <ότι> ειδώς ως προς τον άριστον αυτώ των φιλοσόφων <ο αγών> έσοιτο].

τον ιδεαλισμό, ανάμεσα στην αιτιοκρατία και την τελεολογία, ανάμεσα στον αθεϊσμό και τη θρησκεία. Η φιλοσοφία του Πλάτωνα, στην οποία περνάμε τώρα, πρόσφερε το θεωρητικό βάθρο του ιδεαλισμού και έγινε η σημαία του σε αυτή την ιδεολογική αντιπαράθεση.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2ο

ΠΛΑΤΩΝ

7. Η ζωή και το έργο του

Ο Πλάτων γεννήθηκε περί το 427 π.Χ. από μια επιφανή, αλλά όχι πλούσια αθηναϊκή οικογένεια η οποία ήταν εγκατεστημένη στην Αίγινα. Ο πατέρας του, ο Αρίστων, είχε ευγενική καταγωγή και το γενεαλογικό του δένδρο έφθανε ως τον τελευταίο μυθικό βασιλιά της Αττικής, τον Κόδρο. Η οικογένεια της μητέρας του Περικτιόνης καταγόταν από έναν συγγενή και φίλο του Σόλωνα, του φημισμένου Αθηναίου νομοθέτη. Το πραγματικό όνομα του Πλάτωνα ήταν Αριστοκλής και όφειλε το όνομα με το οποίο είναι γνωστός στην ιστορία της φιλοσοφίας, στο αθλητικό του παράστημα (πλατύς σημαίνει ευρύστερνος ή εύρωστος). Η οικογένειά του και άλλοι Αθηναίοι απομακρύνθηκαν αργότερα από την Αίγινα, από τους Σπαρτιάτες, και γύρισαν στην Αθήνα.

Η παιδεία του Πλάτωνα, όπως και οποιουδήποτε άλλου ευγενούς Αθηναίου της εποχής εκείνης, ήταν φυσική αγωγή και διανοητική καλλιέργεια και περιλάμβανε γυμναστική, γραμματική και μουσική. Είναι γνωστό ότι ο Πλάτων έκανε μια πρώιμη γνωριμία με την ηρακλείτεια φιλοσοφία· έχει διατυπωθεί η υπόθεση ότι αυτή τη γνωριμία του την όφειλε στην επίδραση του σοφιστή Καλλικλή, που αργότερα τον παρουσίασε ως συνομιλητή του Σωκράτη σε έναν από τους διαλόγους του. Ο Πλάτων πρέπει να μελέτησε προσεκτικά τις διδασκαλίες του Παρμενίδη, του Ζήνωνα και των Πυθαγορείων. Υπάρχει σοβαρός λό-

γος να πιστεύουμε ότι είχε βαθιά γνώση και της ατομικής θεωρίας. Είναι, επίσης, γνωστό ότι ο Πλάτων αφιέρωσε αρκετό χρόνο στην ποίηση και αποδίδονται σ' αυτόν πολυάριθμα επικά και λυρικά έργα, καθώς και τραγωδίες και κωμωδίες. Η φιλολογική κληρονομιά του Πλάτωνα που έφθασε ως εμάς, περιλαμβάνει και 25 μικρά ποιήματα, γραμμένα σε μορφή επιγραμμάτων. Όμως, σύμφωνα με κάποιες αρχαίες πηγές, η γνωριμία του με τον Σωκράτη έκανε τόσο βαθιά εντύπωση στον νεαρό ποιητή, ώστε αυτός έκαψε μια τραγωδία που είχε γράψει, και επιδόθηκε εξ ολοκλήρου στη φιλοσοφία.

Συνάντησε πρώτη φορά τον Σωκράτη το 407 και αυτή η συνάντηση άλλαξε τη ζωή του. Για οκτώ χρόνια από τότε ο Πλάτων ήταν ένας από τους πιο αφοσιωμένους μαθητές του Σωκράτη και εγκατέλειψε την Αθήνα ύστερα από την καταδίκη και τον θάνατο του δασκάλου του. Για ένα περίπου χρόνο έζησε στα Μέγαρα και, ύστερα από σύντομη παραμονή στη γενέθλια πόλη, έκανε αρκετά ταξίδια στο εξωτερικό. Κατά την περίοδο 389-387 π.Χ. ο Πλάτων επισκέφθηκε την Ιταλία και τη Σικελία, όπου συνδέθηκε φιλικά με τον Δίωνα, γαμπρό του Διονύσιου Α', του φημισμένου εκείνου τυράννου των Συρακουσών. Όμως, για κάποιον άγνωστο λόγο, ο τύραννος οργίσθηκε τόσο πολύ ενάντια στον φιλόσοφο, ώστε τον πούλησε ως δούλο. Ο Πλάτων μεταφέρθηκε στην Αίγινα και εκεί τον αγόρασε ο Κυρηναίος Αννίκερης. Όταν οι φίλοι του Πλάτωνα συγκέντρωσαν τα αναγκαία χρήματα και τα πρόσφεραν στον Αννίκερη για την απελευθέρωσή του, εκείνος αρνήθηκε να πάρει τα λύτρα και άφησε ελεύθερο τον Πλάτωνα. Η παράδοση λέει ότι ο Πλάτων χρησιμοποίησε τα χρήματα που είχαν συγκεντρωθεί από τους φίλους του, για να αγοράσει μια περιοχή με μια συστάδα δένδρων έξω από τα τείχη της Αθήνας και εκεί θεμελίωσε τη σχολή του, την περίφημη Ακαδημία,[1] που ονομάσθηκε έτσι από το όνομα του Αθηναίου ήρωα Ακάδημου. Αργότερα, το όνομα αυτό έφτασε να δηλώνει επιστημονικά ιδρύματα πολύ υψηλής υπόληψης.

1. [Η Ακαδημία ή Ακαδήμεια πραγματοποίησε τον μακρότερο βίο που έχει γνωρίσει εκπαιδευτικό ίδρυμα ως σήμερα· λειτούργησε αδιάλειπτα ως το 529 μ.Χ. Τότε έκλεισε με διάταγμα του Ιουστινιανού: «Μηδείς εν Αθήναις διδασκέτω φιλοσοφίαν .». Είχε πραγματοποιήσει ζωή 916 χρόνων (387 π.Χ -529 μ.Χ.)].

Το 367, ύστερα από τον θάνατο του Διονύσιου Α', ο Πλάτων έκανε ένα άλλο ταξίδι στη Σικελία με πρόσκληση του γιου του προηγούμενου τύραννου, του Διονύσιου Β'. Όπως και κατά το πρώτο ταξίδι του στη Σικελία, ο φιλόσοφος είχε την ελπίδα να πραγματοποιήσει το ιδανικό του «φωτισμένου» ηγεμόνα, του φιλόσοφου πολιτικού, αλλά οι ελπίδες του διαψεύσθηκαν πάλι με τρόπο βάναυσο. Το 361-360 ο Πλάτων έκανε το τρίτο ταξίδι του στην Ιταλία, αλλά και αυτό, επίσης, αποδείχθηκε μάταιο. Σύμφωνα με αρχαίες πηγές, ο Διονύσιος φόρτωσε κυριολεκτικά τον Πλάτωνα με δώρα, αλλά ο Πλάτων τα απέρριψε. Οι σχέσεις ανάμεσα στον τύραννο και τον φιλόσοφο εντάθηκαν πολύ και ο Πλάτων ήταν υποχρεωμένος να εγκαταλείψει το αφιλόξενο νησί. Αυτές οι ατυχίες του θα μπορούσαν εν μέρει να αποδοθούν στη φιλία του με τον Δίωνα που προσπαθούσε να ανατρέψει τον Διονύσιο Β' και να εγκαθιδρύσει μια ολιγαρχική κυβέρνηση στις Συρακούσες. Ο φιλόσοφος πέθανε το 347 π.Χ.

Η φιλοσοφική κληρονομιά του Πλάτωνα περιλαμβάνει την *Απολογία* του Σωκράτη, 23 γνήσιους διαλόγους και άλλους 11 αμφισβητούμενους, καθώς επίσης και 13 επιστολές που μερικές από αυτές είναι αναμφισβήτητα αυθεντικές. Οι χρονολογίες των έργων του Πλάτωνα δεν μπορούν να προσδιορισθούν με ακρίβεια. Σε πολύ γενικές γραμμές, η δημιουργική δραστηριότητα του φιλοσόφου μπορεί να διαιρεθεί σε τέσσερις περιόδους. Η πρώτη ή πρώιμη περίοδος άρχισε ύστερα από τη γνωριμία που έκανε ο Πλάτων με τον Σωκράτη και τελείωσε με το ταξίδι του στη Σικελία. Περιλαμβάνει την *Απολογία* του Σωκράτη, τους διαλόγους *Κρίτων, Ευθύφρων, Λάχης, Λύσις, Χαρμίδης, Πρωταγόρας* και το πρώτο βιβλίο της *Πολιτείας*. Αυτοί οι διάλογοι είναι γνωστοί για την πλατιά χρήση της σωκρατικής μεθόδου ανάλυσης των εννοιών. Η δεύτερη ή μεταβατική περίοδος της φιλοσοφικής δραστηριότητας του Πλάτωνα, (η δεκαετία περί το 380 π.Χ.) σηματοδοτείται από τη γένεση της θεωρίας των ιδεών. Περιλαμβάνει τους διαλόγους *Μένων, Γοργίας, Ευθύδημος, Κρατύλος, Ιππίας Ελάσσων, Ιππίας Μείζων, Ίων* και *Μενέξενος* (η γνησιότητα των τριών τελευταίων αμφισβητείται). Η τρίτη περίοδος, της ωριμότητας (πρόκειται για τις δεκαετίες περί το 370 και 360 π.Χ.), αντιπροσωπεύεται με τους διαλόγους

Φαίδων, Συμπόσιον, Φαίδρος και τα βιβλία ΙΙ-Χ της *Πολιτείας*, όπου ο Πλάτων εκθέτει την κλασική μορφή της θεωρίας των ιδεών που τις θεωρεί ουσία της πραγματικότητας· με τη θεωρία αυτή εκθέτει την ιδεαλιστική αντίληψη καθεαυτή. Στην ίδια περίοδο εμπίπτουν οι διάλογοι *Θεαίτητος, Παρμενίδης, Σοφιστής, Πολιτικός, Τίμαιος* και *Κριτίας*, που αποκαλύπτουν το αυξανόμενο ενδιαφέρον του Πλάτωνα για τη θεωρία της γνώσης και την κοσμολογία· ταυτόχρονα, οι διάλογοι αυτοί είναι ενδεικτικοί των προσπαθειών του Πλάτωνα να αναθεωρήσει την πρώιμη μορφή της θεωρίας των ιδεών. Η τέταρτη ή ύστερη περίοδος της συγγραφικής δραστηριότητας του Πλάτωνα περιλαμβάνει τους *Νόμους*, έναν πολύ μακρό διάλογο που είναι πια απαλλαγμένος από οποιαδήποτε επιρροή των σωκρατικών αντιλήψεων.

Εκτός από τα έργα που αναφέραμε πιο πάνω και τις επιστολές που μνημονεύσαμε, οι συλλογές των έργων του Πλάτωνα παραδοσιακά περιλαμβάνουν επίσης έργα με τίτλους: *Επινομίς*, που είναι πιθανό να γράφτηκε από κάποιον μαθητή του Πλάτωνα, τον Φίλιππο τον Οπούντιο, τους αμφισβητούμενης γνησιότητας διαλόγους *Αλκιβιάδης (ο πρώτος), Ίππαρχος, Κλειτοφών* και *Μίνως*. Επίσης περιλαμβάνονται οι προφανώς μη γνήσιοι διάλογοι *Δημόδοκος, Σίσυφος, Αλκυών, Ερυξίας, Περί δικαίου, Περί αρετής*, ένα μικρότερο έργο με τον τίτλο *Όροι* (που θα πει *ορισμοί* και περιλαμβάνει 185 ορισμούς αρχαίων φιλοσοφικών εννοιών) και το δοκίμιο *Περί ψυχάς κόσμω και φύσιος*, που είναι στην πραγματικότητα μια παρουσίαση του πλατωνικού *Τίμαιου* και αποδίδεται στον Τίμαιο από τους Λοκρούς της Ιταλίας, αλλά στην πραγματικότητα προέρχεται από την πένα κάποιου άγνωστου συγγραφέα. Όλα αυτά τα έργα που έχουν χαρακτηρισθεί πλατωνικά από μια μακροχρόνια παράδοση, είναι αναμφίβολα διαφωτιστικά για τη σπουδή του Πλατωνισμού, αλλά δύσκολα μπορούν να θεωρηθούν ότι έχουν θέση σε ένα βιβλίο ιστορίας της αρχαίας φιλοσοφίας, όπως αυτό εδώ. Και για τον ίδιο λόγο δεν πρόκειται να ασχοληθούμε με το πρόβλημα των «μη γραπτών θεωριών» του Πλάτωνα.[1]

1. Τούτο το πρόβλημα συνδέεται με τις προσπάθειες μερικών ερευνητών να ανασυνθέσουν, από τα σκόρπια απομεινάρια των μαθητών του Πλάτωνα και από με-

Για την αξιολόγηση της φιλοσοφίας του Πλάτωνα ως συνόλου δε θα πρέπει κανείς να χάνει από το βλέμμα του τον κεντρικό αντικειμενικό στόχο, να παρουσιάσει δηλαδή μια θεωρητική δικαίωση του πολιτειακού συστήματος της εποχής του, της πόλης-κράτους, που ήταν γενικευμένο στην αρχαία Ελλάδα και που περνούσε μια βαθιά κρίση τον καιρό του Πλάτωνα. Η εποχή του Περικλή, η περίοδος της μεγαλύτερης ακμής της ανεξάρτητης πόλης-κράτους, είχε περάσει χωρίς να μένουν προσδοκίες βελτίωσης· οι σύγχρονοι του Πλάτωνα ήταν μάρτυρες της αυξανόμενης δύναμης των συνασπισμών πόλεων, που έτειναν προς τη μελλοντική πολιτειακή μορφή των ελληνιστικών κρατών, με ολικό παραμερισμό της πόλης-κράτους. Όμως, το σύστημα της πόλης-κράτους ήταν ακόμη ζωντανό και συνέχιζε έναν έντονο ιδεολογικό αγώνα για επιβίωση. Ο αγώνας των ιδεών εκείνο τον καιρό συγκεντρωνόταν γύρω από τα προβλήματα της θρησκείας και της ηθικής.

Το κοινωνικό σύστημα της αρχαίας Ελλάδας ήταν τόσο στενά δεμένο με τη θρησκεία, ώστε το ελληνικό πνεύμα δε θα μπορούσε παρά να τα συλλάβει όλα αυτά ως ενιαίο σύνολο. Οι θρησκευτικές γιορτές ήταν γεγονότα με πολιτική σημασία και οι θεότητες θεωρούνταν ως προστάτριες της πόλης (λ.χ. η Αθηνά προστάτρια της Αθήνας) και ταυτίζονταν στη σκέψη των ανθρώπων με την ίδια την πόλη. Επίσης, η θρησκεία ήταν ανάμικτη με τον πατριωτισμό. Οι νόμοι της πόλης ενισχύθηκαν στο όνομα της προμάχου θεότητας και ο ημίθεος νομοθέτης θεωρείτο ότι εκφράζει τη θέληση των θεών. Εξίσου αυστηρές ήταν οι ηθικές προτροπές που καθιερώνονταν στο όνομα της πόλης και της

ρικούς υπαινιγμούς του Αριστοτέλη, το περιεχόμενο της προφορικής διδασκαλίας του Πλάτωνα, που υποστηρίζουν, όχι παράλογα, ότι ήταν ουσιαστικά διαφορετικό από τους γραπτούς διαλόγους του Τα τελευταία χρόνια το θέμα αυτό έχει έλθει στο προσκήνιο και έδωσε αφετηρία σε εκτεταμένη φιλολογία. (Βλέπε· J N. Findlay, *Plato: The Written and Unwritten Doctrines*, Routledge and Paul, London 1974). Εμείς κλίνουμε προς την άποψη να αποδεχθούμε ότι δεν πρέπει να υπερεκτιμάται η σημασία της λεγόμενης εσωτερικής διδασκαλίας του Πλάτωνα, ακόμη και αν είχε μια τέτοια διδασκαλία και την αποκάλυπτε μόνο στον στενό κύκλο των μαθητών του στην Ακαδημία. Παρότι ο Πλάτων ήταν γνωστός κυρίως για μια τάση προς μαθηματική παρουσίαση των φιλοσοφικών εννοιών, δύσκολο είναι να δεχθούμε ότι απομακρυνόταν πολύ από τις βασικές αρχές της φιλοσοφίας του, που με σαφήνεια είχε εκθέσει στους διαλόγους του.

θρησκείας. Με την εξέλιξη των ταξικών αντιθέσεων μέσα στη δουλοκτητική κοινωνία της αρχαιότητας, τα θρησκευτικά δόγματα και οι ηθικές αρχές, καθώς επίσης και η άλλοτε αδιαμφισβήτητη αυθεντία του νόμου της πόλης, έγιναν αντικείμενα ορθολογικής ανάλυσης και ολοένα και πιο συχνά αμφισβητούνταν. Οι ιδεολογικοί εκφραστές του παρελθόντος (λ.χ. ο Αριστοφάνης) ανοικτά κινήθηκαν ενάντια στις προσπάθειες των σύγχρονων της εποχής εκείνης «φυσιολόγων» να ερμηνεύσουν τα φυσικά φαινόμενα με φυσικούς νόμους, ακόμη και όταν αυτοί δεν εξαφάνιζαν τους θεούς από το φυσιοκρατικό τους σύστημα. Πολύ μεγαλύτερο θεωρήθηκε το «αμάρτημα» του Δημόκριτου και των Σοφιστών: ο πρώτος με την ατομική θεωρία του κατέστησε περιττές τις θεότητες μια για πάντα, ενώ οι Σοφιστές ερμήνευσαν τη θρησκεία ως επινόηση που τεχνουργήθηκε ειδικά προκειμένου να ελέγχονται οι πιστοί και να συγκρατούνται κάτω από τη δύναμη του νόμου.[1] Στα μάτια τους οι νόμοι δεν ήταν πια θείο δώρο· όντας ανθρώπινο δημιούργημα, υπόκεινταν σε μεταβολή από τους ίδιους τους ανθρώπους.

Εκτός από τις ανοικτά αθεϊστικές διδασκαλίες, το ορθόδοξο πνεύμα της παραδοσιακής θρησκείας της πόλης-κράτους απειλήθηκε σοβαρά από την εξάπλωση των διάφορων ατομικιστικών θρησκευτικών διδασκαλιών που απευθύνονταν μάλλον στην ψυχή του συγκεκριμένου ανθρώπου παρά στα προβλήματα της πόλης.

Η τραγωδία του Πλάτωνα ως ανθρώπου και φιλοσόφου βρισκόταν στην έντονη αντίφαση ανάμεσα στη φιλοσοφική και καλλιτεχνική ιδιοφυΐα του, από τη μια πλευρά, και τις απελπισμένες προσπάθειές του να ξαναφέρει στη ζωή το νεκρό παρελθόν, από την άλλη. Από αντικειμενική άποψη, το φιλοσοφικό σύστημα του Πλάτωνα, αντιδραστικό από τη γένεσή του, αποτέλεσε σύνθεση των διαλεκτικών επιτευγμάτων της προηγούμενης ελληνικής σκέψης και εκπροσωπούσε μια σημαντική φάση στην εξέλιξη της αρχαίας φιλοσοφίας.

Μιλώντας για τις πηγές του Πλατωνισμού, θα πρέπει κανείς να αναφέρει την ηρακλείτεια διδασκαλία της συνεχούς ροής και τις σοφι-

1 [Ειδικά τη θέση αυτή είχε υποστηρίξει ο Κριτίας, όταν έγραφε (VS 88 B25): επειδή τα εμφανή μεν οι νόμοι απείργον ... βία, λάθρα δ' έπρασσον .. πυκνός τις και σοφός .. ανήρ . το θείον εισηγήσατο ...].

στικές ερμηνείες της, την ελεατική αντίληψη για το ένα, μοναδικό και αμετάβλητο ον, τη διαλεκτική του Σωκράτη και τον Πυθαγορισμό. Ο Πλάτων αποδέχεται την ηρακλείτεια άποψη ότι όλα τα πράγματα βρίσκονται σε διαρκή διαδικασία μεταβολής, αλλά θεωρεί ότι αυτό ισχύει μόνο στον αισθητό κόσμο, με τη μόνιμη κίνηση και αστάθειά του. Εφόσον η αληθινή γνώση μπορεί να είναι μόνο η γνώση του σταθερού και του οικουμενικού, ο Πλάτων στρέφει την προσοχή του προς την επιχειρηματολογία της Ελεατικής σχολής, η οποία είχε προωθήσει τη διδασκαλία περί του όντος ως μοναδικού, ακίνητου και καθολικού αντικειμένου της γνώσης, που αποκαλύπτεται στη σκέψη μόνο και είναι σκέψη το ίδιο. Ο Σωκράτης, ο οποίος έθεσε ως καθήκον του την αναζήτηση γενικών εννοιών και ιδιαίτερα ενδιαφέρθηκε για τους καθολικούς ηθικούς ορισμούς και αξιολογικούς προσδιορισμούς του όντος, όπως η Αλήθεια, το Αγαθό, το Ωραίο, προσφέρει στον Πλάτωνα τη «διαλεκτική» του. Τελικά, η διδασκαλία των Πυθαγορείων έδωσε στον Πλάτωνα τη δυνατότητα να γεφυρώσει το χάσμα ανάμεσα στις γενικές έννοιες και τα ατομικά όντα και να πραγματοποιήσει μια μετάβαση διαμέσου των αριθμητικών σχέσεων, από τους καθολικούς και αφηρημένους ορισμούς προς τον αισθητό κόσμο της ηρακλείτειας ροής και μεταβλητότητας.

Η φιλοσοφία του Πλάτωνα δεν πρέπει να εξετασθεί ως ένα μηχανικό άθροισμα των διδασκαλιών των προδρόμων του. Ακόμη και αν μπορούσαμε να ανιχνεύσουμε κάθε πτυχή της πλατωνικής φιλοσοφίας μέσα στον προηγούμενο ή και τον σύγχρονό του φιλοσοφικό στοχασμό (δεν είναι το αντικείμενό μας), πάλι δε θα στερούνταν η πλατωνική θεωρία τίποτα από την πρωτοτυπία της. Ο Πλατωνισμός κατά κύριο λόγο οφείλει τον μοναδικό χαρακτήρα του και την πληρότητά του στη θεωρία των ιδεών,[1] που είναι πραγματικά μια κλασική διδασκαλία αντικειμενικού ιδεαλισμού.

1. Στην αρχαία ελληνική γλώσσα η αρχική σημασία της λέξης *ιδέα* ήταν «εξωτερική όψη», φαινόμενο, δηλαδή η ορατή εικόνα ενός αντικειμένου· και με αυτό το νόημα χρησιμοποιήθηκαν και οι ετυμολογικά συγγενείς λέξεις *είδος* και *ιδέα* από τον Πλάτωνα Όμως μέσα στη φιλοσοφική διδασκαλία του Πλάτωνα οι όροι αυτοί έχουν τουλάχιστον τρεις διαφορετικές σημασίες: 1) την εξωτερική εμφάνιση, 2)

8. Από την κριτική της αισθητηριακής γνώσης προς τη θεωρία των ιδεών

Στον διάλογό του *Θεαίτητος* ο Πλάτων διατυπώνει το ερώτημα, διαμέσου βέβαια του στόματος του Σωκράτη: Τι είναι η γνώση; Εκεί αποδεικνύει ότι η γνώση δεν μπορεί να βασισθεί σε αισθητηριακή εμπειρία, καθότι οι αισθήσεις είναι ασταθείς, υποκειμενικές και υπόκεινται σε διαρκή μεταβολή· κατά συνέπεια, αντιφάσκουν προς την ίδια την έννοια της γνώσης,[1] που πάντα κατευθύνεται προς ό,τι είναι σταθερό και καθολικό. Η αισθητηριακή γνώση δεν έχει άλλο κριτήριο για να επιβεβαιωθεί παρά τον ίδιο τον άνθρωπο, που έτσι γίνεται «μέτρο όλων των πραγμάτων», όπως ήταν δεκτό στη διδασκαλία του Πρωταγόρα. Γιατί πρέπει, όμως, να είναι κριτήριο ο άνθρωπος και όχι ένα γουρούνι ή ένας κυνοκέφαλος, μυθικό δηλαδή πλάσμα με σώμα ανθρώπου και κεφαλή σκύλου; Επιπλέον, η αληθινή γνώση συνεπάγεται κατανόηση που δεν μπορούν να προσφέρουν οι αισθήσεις: το να ακούει κανείς μια ξένη γλώσσα χωρίς να την κατανοεί, αυτό δεν μπορεί να ονομασθεί γνώση.

Μόνη διέξοδο φαίνεται να αποτελεί το συμπέρασμα ότι η αληθινή γνώση μπορεί να είναι μόνο ορθολογική, δηλαδή προσιτή με τον νου, και να σχετίζεται με τα νοητά αντικείμενα. Με άλλα λόγια, τα αληθινά αντικείμενα της ορθολογικής γνώσης δεν είναι τα αισθητά πράγματα, αλλά οι ιδέες που αντιπροσωπεύουν τα αληθινά όντα.

Η έννοια των ιδεών εκτίθεται με πάρα πολλή σαφήνεια στον *Ιππία Μείζονα*. Ο Σωκράτης εκεί ρωτάει τον σοφιστή Ιππία: Δεν είναι η δικαιοσύνη που κάνει τον δίκαιο να είναι δίκαιος; Επίσης, δεν είναι η σοφία που κάνει τον σοφό να είναι σοφός, και δεν είναι η καλοσύνη

την ουσία ενός αντικειμένου, που όμως είναι προσιτή μόνο με τη νόηση, και 3) την τελεολογική αρχή του. Αυτές οι τρεις σημασίες μπορούν να συμπίπτουν μόνο στη συγκεκριμένη έννοια, όπως νοείται στη διαλεκτική λογική, η οποία εκφράζει και τις τρεις αυτές σημασίες με τον όρο ιδέα. Τον όρο είδος συνήθως χρησιμοποιούσε ο Αριστοτέλης, που πρακτικά τον ταύτιζε με τον όρο μορφή, ενώ ο Πλάτων απέφευγε συνήθως να χρησιμοποιήσει τη λέξη μορφή με το νόημα της ιδέας.

1. [Για τον Πλάτωνα η γνώση αναφέρεται μόνο σε κάτι σταθερό και αμετάβλητο· γι' αυτό και ήταν δύσκολο να διατυπωθεί ορισμός της γνώσης, αφού το αντικείμενό της, ο «ηρακλείτειος κόσμος», συνεχώς μεταβάλλεται].

που κάνει όλα τα πράγματα να είναι καλά; Και επίσης όλα τα ωραία πράγματα δεν είναι ωραία, επειδή έχουν την ιδιότητα αυτή της ωραιότητας; Ο απλοϊκός Σοφιστής, ανυποψίαστος για το τέχνασμα του Σωκράτη, του απαντάει καταφατικά. Και τότε έρχεται η επόμενη ερώτηση: Τι είναι εκείνο που κάνει όλα τα ωραία αντικείμενα να είναι ωραία; Ο Ιππίας απαντάει με ένα παράδειγμα: ένα ωραίο κορίτσι είναι ωραίο, επειδή έχει ομορφιά. Και ο Σωκράτης τότε προχωρεί: Δεν είναι και μια ωραία φοράδα επίσης έκφραση της ομορφιάς; Και δε θα πρέπει να πούμε πως η φοράδα, επίσης, ή τουλάχιστο μια ωραία φοράδα είναι έκφραση της ομορφιάς; Τι θα πούμε για ένα ωραίο κύπελλο; Δεν είναι και αυτό έκφραση της ομορφιάς; Οδηγώντας έτσι στο πρόβλημα της σχετικότητας της ομορφιάς ο Σωκράτης συνεχίζει: «Δεν αντιλαμβάνεσαι την αλήθεια του Ηράκλειτου που είπε ότι οι πιο ωραίοι πίθηκοι είναι άσχημοι συγκρινόμενοι με το ανθρώπινο γένος και τα πιο ωραία κύπελλα είναι άσχημα, όταν κανείς τα παραλληλίσει με ωραία κορίτσια; Και, επίσης, αν τα κορίτσια παραλληλισθούν με θεούς, δε θα είναι το αποτέλεσμα το ίδιο, όπως όταν τα ποτήρια παραλληλίζονται με τα κορίτσια; Δε θα φαίνεται και η πιο όμορφη από τις κοπέλες άσχημη, συγκρινόμενη με τη θεά; Και ο Ηράκλειτος που αναφερόμαστε στα λόγια του, δε θα χρησιμοποιήσει αυτές τις λέξεις, για να μας πει ότι οι πιο σοφοί από τους ανθρώπους, όταν συγκρίνονται με τον θεό, δε θα φαίνονται κάτι περισσότερο από έναν πίθηκο ως προς τη σοφία και την ομορφιά και τις άλλες ιδιότητες; Δεν πρέπει να παραδεχθούμε, Ιππία, ότι και η πιο ωραία κοπέλα είναι άσχημη συγκρινόμενη με το γένος των θεών;».

Ο Σωκράτης απαιτεί έναν απόλυτο ορισμό της ομορφιάς και ο Ιππίας κάνει μιαν ακόμη προσπάθεια: «Η ομορφιά δεν είναι τίποτα διαφορετικό από το χρυσάφι... Γιατί υποθέτω ότι όλοι γνωρίζουμε πως οτιδήποτε εμπλουτισθεί με χρυσάφι θα φαίνεται ωραίο».

Σ' αυτό ο Σωκράτης απαντάει ότι «ο Φειδίας ... δεν πρόσθεσε στα μάτια της Αθηνάς χρυσάφι ούτε χρησιμοποίησε χρυσάφι για το υπόλοιπο πρόσωπο της θεάς... τα έφτιαξε από ελεφαντόδοντο· επιπλέον, αν πρόκειται να επιλέξουμε ανάμεσα σε δύο κουτάλες, μια ξύλινη και μια άλλη χρυσή, θα πρέπει αναμφίβολα να προτιμήσουμε την πρώτη,

γιατί αυτή είναι πιο κατάλληλη για να τη χρησιμοποιήσουμε ανάμεσα στη σούπα και το πιάτο».

Ο Ιππίας βρίσκεται σε αμηχανία να ορίσει το ωραίο καθαυτό και ο Σωκράτης βγάζει συμπέρασμα από τη συζήτηση με τούτα τα λόγια: «Όλο το θέμα του ωραίου είναι δύσκολο».[1] Αλλού ο Σωκράτης αποφαίνεται: «Τίποτα δεν κάνει ένα πράγμα ωραίο παρά η παρουσία ή η μετοχή του στην ομορφιά, με οποιοδήποτε τρόπο και αν αυτή επιτυγχάνεται... Υποστηρίζω επίμονα ότι με την ομορφιά είναι που όλα τα ωραία πράγματα γίνονται ωραία. Νομίζω πως αυτή είναι η πιο ασφαλής απάντηση που μπορώ εγώ να δώσω είτε στον εαυτό μου είτε σε οποιονδήποτε άλλον».[2]

Η απάντηση του Πλάτωνα στο πρόβλημα είναι πραγματικά απολύτως «ασφαλής», γιατί καταλήγει να είναι, όπως διατυπώθηκε, μια απλή ταυτολογία: τα πράγματα είναι ωραία, επειδή σχετίζονται με την ομορφιά. Ο Πλάτων στην πραγματικότητα αγωνίζεται να ερμηνεύσει το ωραίο με τη βοήθεια της θεωρίας των ιδεών, που δίνει υπόσταση ή μετατρέπει σε μια χωριστή πραγματικότητα τις πιο γενικές έννοιες που χρησιμοποιούν οι άνθρωποι και εκείνες τις γραμματικές μορφές που είναι αναγκαίες, για να εκφράζουν τις ιδιότητες αυτές. Η αρχή που βρίσκεται κάτω από αυτή την απλοϊκή θεωρία των ιδεών, συνίσταται στην παραδοχή ότι τα ατομικά αντικείμενα που συλλαμβάνονται από τις αισθήσεις, θα πρέπει να έχουν τα αντίστοιχά τους, που μπορεί να τα συλλάβει μόνον ο νους.

Ο Ιππίας (όπως και οι συνομιλητές του Σωκράτη στον *Θεαίτητο*) στα γρήγορα αποδέχεται την προκείμενη κρίση ότι η πηγή του ωραίου είναι η ομορφιά καθεαυτή, και ύστερα από την παραδοχή αυτή δεν μπορεί να αποφύγει τα συμπεράσματα που του επιβάλλονται από τον Πλάτωνα. Αλλά είναι η προκείμενη αυτή κρίση έγκυρη; Κατηγορηματικά όχι! Ο κόσμος γύρω μας (όλα τα αντικείμενά του και τα φαινόμε-

1. [Πλάτων, *Ιππίας Μείζων*, 304: ... την γαρ παροιμίαν ότι ποτέ λέγει, το «Χαλεπά τα καλά», δοκώ μοι ειδέναι].
2. [Πλάτων, *Φαίδων*, 100d: τούτο δε απλώς και ατέχνως και ίσως ευήθως έχω παρ' εμαυτώ, ότι ουκ άλλο τι ποιεί αυτό καλόν ή η εκείνου του καλού είτε παρουσία είτε κοινωνία ...]

να) είναι μια ενότητα του ατομικού, του ειδικού και του γενικού, και μόνο διαμέσου της αφαίρεσης μπορούμε να ξεχωρίσουμε το ένα από το άλλο. Η ομορφιά δεν υπάρχει έξω και ανεξάρτητα από μια ωραία κοπέλα, μια ωραία φοράδα, ένα ωραίο κύπελλο, ένα ωραίο άγαλμα και τα παρόμοια. Επίσης, η ομορφιά δεν είναι το συνολικό άθροισμα αυτών των ατομικών αντικειμένων ή και μερικών, όπως είναι το χρυσάφι, το ελεφαντόδοντο κ.λπ. «Το ατομικό υφίσταται μόνο σε σχέση με ό,τι οδηγεί προς το γενικό. Και το γενικό υπάρχει μόνο μέσα στο ατομικό και διαμέσου του ατομικού. Κάθε ατομικό και συγκεκριμένο είναι (με τον ένα ή τον άλλο τρόπο) μια έκφραση του γενικού. Κάθε γενικό είναι ένα θραύσμα ή μια όψη ή η ουσία του ατομικού. Κάθε γενικό μόνο κατά προσέγγιση περιλαμβάνει όλα τα ατομικά αντικείμενα. Κάθε ατομικό (συγκεκριμένο) δεν εισέρχεται πλήρως μέσα στο γενικό κ.λπ. Κάθε ατομικό συνδέεται με χιλιάδες μεταβολές με άλλα είδη ατομικών πραγμάτων, φαινομένων, διαδικασιών κ.λπ.».[1] Το γενικό, εφόσον αποκοπεί από αυτήν τη διαλεκτική ενότητα, γίνεται μια ιδέα που δεν έχει υπόσταση στον πραγματικό κόσμο, βρίσκεται έξω από την ανθρώπινη εμπειρία.

Η θεωρία της γνώσης δείχνει ότι το γενικό ενυπάρχει μέσα στο ατομικό και στο μερικό, το σταθερό στοιχείο μέσα στο ευμετάβολο και ασταθές, ο νόμος μέσα στη διαφορότητα των φαινομένων. Το γενικό (η ενότητα) μπορεί να κατανοηθεί μόνο ως αποτέλεσμα αφαίρεσης, δηλαδή νοητικής απομόνωσης των ιδιοτήτων του αντικειμένου ή των σχέσεων ανάμεσα σε αυτές τις ιδιότητες, μολονότι και το γενικό και το ατομικό (το διαφορετικό) είναι σύμφυτα με τα αντικείμενα και με τα γεγονότα του πραγματικού κόσμου και αντιπροσωπεύουν αντικειμενικές όψεις της πραγματικότητας. Σύμφωνα με τον Λένιν, «η διχοτομία της ανθρώπινης γνώσης και η δυνατότητα του ιδεαλισμού (της θρησκείας) δίνονται κιόλας με την πρώτη, στοιχειώδη αφαίρεση: "σπίτι" γενικά και επιμέρους σπίτια».[2] Ο σχηματισμός μιας αφηρημένης έννοιας είναι σύνθετη πράξη που περιλαμβάνει μέσα της τη δυνατότητα

1. V. I. Lenin, «On the Question of Dialectics», *Collected Works*, τ. 38, 1980, σ. 359.
2. V. I. Lenin, «Conspectus of Aristotele's Book *Metaphysics*, ό. π., σ. 370.

άλματος της φαντασίας πέρα από τη ζωή και, κατά συνέπεια, περιέχει τη δυνατότητα μεταμόρφωσης της αφηρημένης έννοιας σε ένα ειδικό και συγκεκριμένο ον. Ο κόσμος των ιδεών μετατρέπεται έτσι σε βασίλειο των υπέρ-αισθητών αντικειμένων και θεωρείται ως αρχέτυπο, σε σχέση με τον φυσικό κόσμο.

Η δυνατότητα του ιδεαλισμού, επίσης, είναι ριζωμένη στη γλώσσα, καθώς οι λέξεις, δηλαδή το «υλικό» της γλώσσας, εκφράζουν μόνο το γενικό. Η πρωταρχική αντίληψη της γλωσσικής θεωρίας ξεκινάει από την παραδοχή ότι κάθε λέξη αντιπροσωπεύει ένα ορισμένο αντικείμενο εξαιτίας κάποιας μυστικής συγγένειας που υπάρχει ανάμεσά τους, και δεν είναι σε θέση να βρει την αναλογία των αφηρημένων λέξεων στον φυσικό κόσμο· γι' αυτό φτάνει στο συμπέρασμα ότι υφίστανται κάπου αλλού, στον κόσμο των καθολικών εννοιών ή των ιδεών.

Θα πρέπει να σημειωθεί ότι η σύγχρονη αναλυτική φιλοσοφία τείνει να θεωρήσει τη βασική προκείμενη κρίση της θεωρίας των ιδεών του Πλάτωνα απλά ως αποτέλεσμα σύγχυσης της γραμματικής και οντολογικής ιδιότητας, που μπορεί πολύ ωραία να εκφράζεται με το περίφημο «οντολογικό επιχείρημα» για την υπόσταση του θεού (ο θεός είναι τέλειος, τελειότητα συνεπάγεται ύπαρξη ως ιδιότητά της, και από εδώ προκύπτει ότι ο θεός υπάρχει). Στην πραγματικότητα «θεός» και «υπάρχει» δεν είναι παρά γραμματικοί όροι και υπάρχουν μόνο στις σκέψεις· είναι, λοιπόν, ανακρίβεια να διατυπώνεται ως συμπέρασμα-κατηγόρημα η αντικειμενική υπόσταση του θεού. Παρόμοια, προτάσεις όπως: «Η ασυνέπεια είναι ακατανόητη ...» και «η αρετή εγκλείει την ανταμοιβή της», φαινομενικά δηλώνουν γενικές έννοιες («την ασυνέπεια» και την «αρετή»), αλλά δε συνεπάγονται την ύπαρξή τους με την οντολογική σημασία των όρων.[1]

Πάντως, ο Πλάτων δύσκολα θα μπορούσε να κατατάσσεται ανάμεσα στους μεγάλους φιλοσόφους, αν ο ιδεαλισμός του ήταν μια σφαλερή διδασκαλία, βασισμένη πάνω σε ένα λανθασμένο κατηγόρημα. Έχοντας συλλάβει τον «αφηρημένο κόσμο των ιδεών» ως ειδικό αντικείμε-

1. Βλέπε Gilbert Ryle, «Systematically Misleading Expression», στο *Logic and Language*, First Series, Blackwell, Oxford 1968, σ. 11-12.

νο φιλοσοφικής ενατένισης, ο Πλάτων έβαλε τα θεμέλια για την ανάλυση των ιδεατών και ιδεοποιημένων αντικειμένων, δηλαδή των εννοιών αυτών, ανεξάρτητα από το πώς αυτές επιτυγχάνονται και με ποια σχέση αυτές υπάρχουν ως προς τα αντικείμενα του φυσικού κόσμου. Αυτή η προκαταρκτική διερεύνηση ήταν ένα σκαλοπάτι για την αριστοτελική τυπική λογική και για τις φυσικομαθηματικές περιγραφές αντικειμένων από τον Αρχιμήδη, που απομόνωναν τα αντικείμενα από τη φύση και πραγματεύονταν τις σχέσεις στην ιδεατή μορφή τους, απαλλαγμένες από οποιεσδήποτε τυχαίες ή συμπτωματικές επιδράσεις. Όμως, ο «λογικός πυρήνας» της θεωρίας του Πλάτωνα για τις ιδέες δεν επισκιάσθηκε μόνο, αλλά και παραμορφώθηκε από τον ιδεαλισμό του. Θα συζητήσουμε παρακάτω το ζήτημα αυτό με περισσότερες λεπτομέρειες και θα προχωρήσουμε τώρα στην αντίληψη του Πλάτωνα για τη γνώση και για τη λειτουργία των ιδεών στον κόσμο.

Εφόσον οι ιδέες εκλαμβάνονται από τον Πλάτωνα ως ιδιαίτερα αντικείμενα γνώσης, που διακρίνονται μόνο με τον λόγο και βρίσκονται κάπου στον υπερβατικό κόσμο, η γνώση γι' αυτές δεν μπορεί να είναι τίποτα άλλο παρά η θέασή τους. Αυτό όμως προϋποθέτει αθανασία της ψυχής και την ικανότητά της –κατά την επιστροφή της στη γη και την ενσάρκωσή της μέσα σε κάθε συγκεκριμένο άνθρωπο– να θυμάται τη θέαση του αληθινού όντος. Τέτοια όμως διδασκαλία αναπόφευκτα οδηγεί σε μια θρησκευτική κοσμοθεωρία, βασικά μυθολογική, που επικεντρώνεται γύρω από τις έννοιες της θεότητας και της αθανασίας της ψυχής.

Ο Πλάτων έχει συνείδηση των δυσκολιών που συνοδεύουν αυτή τη διαδικασία της ανάμνησης. Η ψυχή υπόκειται στην πιθανότητα να λησμονήσει τις πραγματικότητες που έχει γνωρίσει, και χρειάζεται ή να τις θυμηθεί με την αφήγηση ενός σοφού, ή να πραγματοποιήσει σύνθετες λογικές λειτουργίες. Η δεύτερη περίπτωση απεικονίζεται στον *Μένωνα*, με ένα παράδειγμα, όπου ένας δούλος αμαθής οδηγείται από τον Σωκράτη να επαναφέρει στη συνείδησή του μερικές γεωμετρικές προτάσεις που ποτέ δεν τις είχε μελετήσει.

Σχολιάζοντας τις απαντήσεις του δούλου, ο Πλάτων βγάζει το συμπέρασμα, διά στόματος του Σωκράτη: «Πάντα υπήρχαν μέσα σ' αυ-

τόν οι έννοιες, τόσο κατά τον χρόνο της ζωής του, όσο και κατά τον χρόνο που αυτός δεν υπήρχε ως άνθρωπος· και οι γνώσεις αυτές χρειάζονται μόνο να αφυπνισθούν ως ανάμνηση και γνώση σήμερα με το να του θέσουμε ερωτήσεις, γιατί η ψυχή του θα πρέπει πάντα να κυριαρχείται από αυτήν τη γνώση, γιατί αυτός πάντα πρέπει ή να είναι άνθρωπος ή να μην είναι».[1]

Ο ισχυρισμός αυτός είναι σαφώς αστήρικτος· ακόμη και ο πιο αμαθής άνθρωπος κατέχει, λόγω της ανθρώπινης φύσης του, ορισμένη μαθηματική αντίληψη και είναι ικανός να διατυπώνει απλές επιστημονικές προτάσεις, όταν οδηγείται από έναν έμπειρο δάσκαλο. Αυτή η ιστορία του Σωκράτη και του απαίδευτου δούλου είναι απλά ένα παράδειγμα ενός καλού δασκάλου και ενός ευφυούς μαθητή, αλλά δεν αποδεικνύει τη δυνατότητα της ψυχής να θυμάται τον κόσμο της αιώνιας αλήθειας.

Η προσπάθεια του Πλάτωνα να ερμηνεύσει το ζήτημα των ιδεών τον έφερε αντιμέτωπο με τα προβλήματα της λογικής και οδήγησε σε έκθεση των μεθόδων της ορθολογικής σκέψης ή της «διαλεκτικής». Ο Πλάτων χρησιμοποίησε τον όρο με δύο σημασίες: πρώτη σημασία, είναι η ικανότητα να διατυπώνει κανείς ερωτήματα και να απαντάει,[2] δηλαδή με το σωκρατικό νόημα του όρου, που εκπροσωπείται πλατιά στους πλατωνικούς διαλόγους· δεύτερη σημασία του όρου διαλεκτική είναι η ικανότητα να διαιρεί κανείς τις έννοιες κατά είδη και να περιλαμβάνει τη μια κάτω από το πλάτος μιας άλλης. Η διαλεκτική με αυτό το νόημα βασίζεται σε δύο λογικές διαδικασίες που λέγονται συναγωγή και διαίρεση: α) «Να έχει κανείς μια συνοπτική εικόνα και να φέρει πολλά διάσπαρτα πράγματα κάτω από μια έννοια, ώστε να μπορεί να δώσει μια σαφή εικόνα με ορισμό, οτιδήποτε και αν είναι αυτό που χρειάζεται κάθε φορά να εκθέσει», και β) «Να είναι ικανός να τη χωρίσει στα φυσικά μέρη της, χωρίς να την κομματιάσει τυχαία, όπως ένας αδέξιος κρεοπώλης».[3]

1. [Πλάτων, *Μένων* 86α ... ενέσονται αυτῷ αληθείς δόξαι αι ερωτήσει επεγερθείσαι επιστήμαι γίγνονται .].

2 [Πλάτων, *Κρατύλος*, 390c: Σωκράτης: «Τον δε ερωτάν και αποκρίνεσθαι επιστάμενον άλλο τι συ καλείς ή διαλεκτικόν;»].

3. [Πλάτων, *Φαίδρος*, 265d: Σωκράτης: «Εις μίαν τε ιδέαν συνορώντα άγειν τα πολ-

Ο Πλάτων, λοιπόν, αντιλαμβάνεται τη διαλεκτική ως άνοδο του νου κατευθείαν προς την ουσία των πραγμάτων «με το φως του λόγου μόνον, και χωρίς καμιά βοήθεια από τις αισθήσεις». Αποτέλεσμα της θέσης αυτής είναι ότι ο διαλεκτικός «βρίσκει τον εαυτό του στο τέρμα του διανοητικού κόσμου, όπως στην περίπτωση της θέας στο τέρμα του ορατού».[1] Όμως η αντίληψη του Πλάτωνα για τη διαλεκτική εκτείνεται πέρα από τη διαδικασία της γνώσης (επιστήμης) και της λογικής (διάνοιας) και περιλαμβάνει επίσης την πίστη και την αναλογία. Οι δύο τελευταίες ιδιότητες μαζί συναποτελούν τη γνώμη (δόξα), οι δύο πρώτες επίσης μαζί συναποτελούν την αληθινή γνώση (επιστήμη).[2]

Η διαίρεση της γνώσης σε επιστημονικά εξακριβωμένη γνώση και σε γνώμη υποκειμενική έχει μεγάλη σημασία για τη διδασκαλία του Πλάτωνα, γιατί η πρώτη σχετίζεται με τις ιδέες και είναι η βασική φροντίδα του φιλοσόφου, ενώ η δεύτερη έχει να κάνει με τις αισθήσεις. Η επιστήμη μας δίνει την αλήθεια, ενώ η γνώμη δεν πάει πέρα από τον αισθητό κόσμο. Ακόμη και οι μαθηματικές επιστήμες δεν μπορούν να συλλάβουν την όλη αλήθεια, εφόσον προσκολλώνται στις αρχές τους και δεν είναι σε θέση να τις συλλάβουν νοητικά, δηλαδή να τις συνδέσουν με τη γνώση των ιδεών. Η μόνη πηγή βεβαιότητας είναι η γνώση των ιδεών, η μέθεξη.

Η λογική διδασκαλία του Πλάτωνα είναι πολύ αντιφατική. Αντίθετα προς τη μέθοδο της «διαίρεσης» μιας γενικής ιδέας στα είδη της, που παρουσιάζεται από τον Πλάτωνα με επαρκή σαφήνεια, η συναγωγή είναι πολύ αόριστη, αν όχι γενικά μυστικιστική. Ο φιλόσοφος περιγράφει αυτή τη διαδικασία ως μια «απελευθέρωση» της ψυχής από κά-

---

λαχή διεσπαρμένα, ίνα έκαστον οριζόμενος δήλον ποιή περί ου αν αεί διδάσκειν εθέλη»].

1. [Πλάτων, *Πολιτεία*, 532ab: Ούτω και όταν τις τω διαλέγεσθαι επιχειρή άνευ πασών των αισθήσεων διά του λόγου επ' αυτό ο έστιν έκαστον ορμάν, και μη αποστή πριν αν αυτό ο έστιν αγαθόν αυτή νοήσει λάβη, επ' αυτώ γίγνεται τω του νοητού τέλει, ώσπερ εκείνος τότε επί τω του ορατού].
2. [Πλάτων, *Πολιτεία*, 533e και 534a: Αρκέσει ουν ... ώσπερ το πρότερον, την μεν πρώτην μοίραν επιστήμην καλείν, δευτέραν δε διάνοιαν, τρίτην δε πίστιν και εικασίαν τετάρτην· και συναμφότερα μεν ταύτα δόξαν, συναμφότερα δ' εκείνα νόησιν· και δόξαν μεν περί γένεσιν, νόησιν δε περί ουσίαν].

τι σαν βαρβαρικό τρεμούλιασμα, ως μια κατευθείαν θέαση της ουσίας των όντων. «Γιατί η ψυχή βλέπει η ίδια τα πράγματα»[1] χωρίς μεσολάβηση των αισθήσεων. Στο *Συμπόσιο* ο Πλάτων εξηγεί την ικανότητα του ανθρώπου να φθάνει ως τη θέαση της ιδέας με τη δύναμη του έρωτα, που τον οδηγεί από το ωραίο σώμα στο ωραίο των ηθών, των θεσμών και έπειτα στο ωραίο καθαυτό. «Εκείνος που έχει παιδαγωγηθεί στον έρωτα και που έχει μάθει να βλέπει το ωραίο με την πρέπουσα τάξη και συνέχεια, όταν φθάσει προς το τέλος, ξαφνικά θα αντιληφθεί τη φύση της θαυμαστής ομορφιάς ... μια φύση που πρώτα πρώτα είναι αιώνια, δε γνωρίζει γέννηση και θάνατο, αύξηση και παρακμή· και δεύτερο, δε βλέπει τη λαμπρότητα σε μια στιγμή, την ασχήμια σε άλλη, αλλά θεάται μόνιμα την ομορφιά, που διατηρείται σε όλες τις περιπτώσεις και είναι απόλυτη, αυθυπόστατη, απλή και παντοτινή, ομορφιά που μεταδίδεται σε όλα τα άλλα ωραία πράγματα που γεννιούνται και πεθαίνουν, ομορφιά που δεν ελαττώνεται, που δε μεγαλώνει, που δε μεταβάλλεται...».[2]

Αυτή η ανάβαση προς τη γνώση, έτσι που περιγράφεται από τον Πλάτωνα, δεν είναι μια διαδικασία λογική· ο νους συλλαμβάνει την ιδέα με υπέρλογη διείσδυση, απευθείας θέαση προς τη φύση των πραγμάτων. Μολονότι η διαδικασία αυτή φαίνεται μυστικιστική, αναπαριστά την πραγματική πορεία της ανθρώπινης γνώσης, που αρχίζει με τη ζωντανή αισθητηριακή θέαση της πραγματικότητας. Μόνο πάνω στη βάση της συσσωρευμένης αισθητηριακής εμπειρίας που εδραιώνεται μέσα στην κοινωνική συνείδηση και τις κοινωνικές μορφές της πρακτικής δραστηριότητας, δηλαδή στην παραγωγική διαδικασία, την τεχνολογία, την τέχνη και τη γλώσσα, ο άνθρωπος μπορεί να διατυπώσει περισσότερο ή λιγότερο τολμηρές υποθέσεις, οι οποίες επιβεβαιώνονται και γίνονται αποδεκτές ή απορρίπτονται, συμβάλλοντας όμως στην

1. [Πλάτων, *Θεαίτητος*, 185e: ...αυτή δι' αύτής η ψυχή τα κοινά μοι φαίνεται περί πάντων επισκοπείν].
2. [Πλάτων, *Συμπόσιον*, 210e-211ab: Ος γαρ αν μέχρι ενταύθα προς τα ερωτικά παιδαγωγηθή, θεώμενος εφεξής τε και ορθώς τα καλά, προς τέλος ήδη ιών των ερωτικών εξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστόν την φύσιν καλόν ... ούτε γιγνόμενον ούτε απολλύμενον, ούτε αυξανόμενον ούτε φθίνον ... αλλ' αυτό καθ' αυτό μεθ' αυτού μονοειδές αεί ον, τα δε άλλα πάντα καλά εκείνου μετέχοντα ...].

πρόοδο της γνώσης. Αυτή τη διαδικασία της γνώσης, αυτή την ανάβαση της ψυχής προς ολοένα και πιο βαθιά και κατανοητή σύλληψη της γνώσης, ο Πλάτων τη συνέλαβε με τη διαίσθησή του και την παρουσίασε με μια μορφή μυστικοπαθή και παραποιημένη.

Ο Πλάτων ήταν ο πρώτος στοχαστής στην ιστορία της φιλοσοφίας που συνειδητά διατύπωσε το βασικό ερώτημα της φιλοσοφίας, τη σχέση δηλαδή ανάμεσα στη σκέψη και τα όντα. Μερικοί φιλόσοφοι, έγραψε ο Πλάτων, «επίμονα και με πείσμα υποστηρίζουν ότι μόνο τα πράγματα που μπορούμε να αγγίξουμε ή να μετακινήσουμε με το χέρι μας έχουν ύπαρξη, γιατί αυτά προσδιορίζουν την πραγματικότητα και το σώμα ως ένα... Οι αντίπαλοί τους υποστηρίζουν ότι η αληθινή πραγματικότητα αποτελείται από μερικές νοητές και μη σωματικές ιδέες» και βεβαιώνουν ότι τα σώματα «δεν είναι πραγματικότητες, αλλά μόνο γένεση και μεταβολή, κίνηση. Ανάμεσα σε αυτές τις δύο παρατάξεις, ... υπάρχει πάντα μια σύγκρουση ατελείωτη, που φλέγεται σχετικά με τα προβλήματα αυτά».[1] Στους *Νόμους* ο Πλάτων θέτει το ίδιο ερώτημα με ελαφρά διαφορετική μορφή και αντιπαραθέτει τον ιδεαλισμό και τον υλισμό των αρχαίων «φυσιολόγων». Αυτοί οι τελευταίοι, κατά τον Πλάτωνα, «υποστηρίζουν ότι η φωτιά και το νερό, η γη και ο αέρας, όλα υφίστανται κατά φύση και τυχαία, και τίποτα από αυτά δεν υπάρχει από κατασκευή» και ότι η ψυχή επίσης πηγάζει από αυτά τα υλικά στοιχεία, ενώ οι αντίπαλοί τους υποστηρίζουν την αντίθετη άποψη: «Αν όμως η ψυχή αποδειχθεί πως είναι το πρωταρχικό στοιχείο, και όχι η φωτιά και ο αέρας, τότε με το πιο αληθινό νόημα και πέρα από όλα τα πράγματα, η ψυχή μπορεί να ειπωθεί ότι υπάρχει από τη φύση».[2]

Ο Πλάτων δέχεται με βεβαιότητα την προτεραιότητα της ψυχής, με το επιχείρημα ότι η ψυχή είναι το πρώτο στοιχείο που δημιουργήθηκε ως αυτοκινούμενο και ως αιτία κάθε άλλης κίνησης: «Αν, λοιπόν, όπως οι πλείστοι από τους φιλοσόφους έχουν την τόλμη να υποστηρί-

1. [Πλάτων, *Σοφιστής*, 246a-c: Και μην έοικε εν αυτοίς οίον γιγαντομαχία τις είναι διά την αμφισβήτησιν περί της ουσίας προς αλλήλους ... εν μέσω δε περί ταύτα άπλετος αμφοτέρων μάχη τις αεί συνέστηκεν].
2. [Πλάτων, *Νόμοι*, 892c: ει δε φανήσεται ψυχή πρώτον, ου πυρ ουδέ αήρ, ψυχή δ' εν πρώτοις γεγενημένη, σχεδόν ορθότατα λέγοιτ' αν είναι διαφερόντως φύσει].

ζουν, όλα τα πράγματα βρίσκονταν σε ακινησία ως μια μάζα, ποια από τις αρχές που μνημονεύσαμε πιο πάνω για την κίνηση πρέπει αναγκαία να ήταν η πρώτη που αναδύθηκε ως κίνηση ανάμεσά τους; Προφανώς αυτή που κινείται μόνη.[1] Σύμφωνα με τον Πλάτωνα, η ψυχή «κατευθύνει όλα τα πράγματα, στον ουρανό, τη γη και τη θάλασσα, με τις κινήσεις της που περιγράφονται με τους όρους βούληση, παρατήρηση, προσοχή, πρόθεση, γνώμη ορθή ή εσφαλμένη, χαρά και λύπη, εμπιστοσύνη, φόβος, μίσος, έρωτας, και άλλες πρωταρχικές συγκινήσεις, συγγενείς προς τις παραπάνω.[2] Εξαιτίας όλων αυτών και άλλων ιδιοτήτων και εξαιτίας του θείου νου που δέχεται η ψυχή, «αυτή διδάσκει όλα τα πράγματα σωστά για την ευτυχία τους· όταν όμως αυτή συντροφεύεται από την ανοησία, τότε κάνει τα εντελώς αντίθετα από τα παραπάνω».

Εδώ ο φιλοσοφικός ιδεαλισμός του Πλάτωνα συνδέεται ανοιχτά πλέον με τη θρησκεία και τη μυθολογία που την ανοικοδομεί πάνω σε μια λογική βάση.

Από τη σκοπιά της λογικής, η συλλογιστική του Πλάτωνα είναι πρακτικά απρόσβλητη. Το βασικό λάθος του Πλατωνισμού βρίσκεται στις προκείμενες κρίσεις. Η ατομική θεωρία, με το να δέχεται την αιώνια κίνηση ως γεγονός δεδομένο, απομακρύνει το πρόβλημα της πρώτης αιτίας και έτσι καταρρίπτει το αίτημα του Πλάτωνα για την αιώνια ψυχή ως μια αρχή της πρώτης κίνησης. Ο ντετερμινισμός εξηγεί τον κόσμο αφ' εαυτού και έτσι απομακρύνει την ανάγκη αποδοχής μιας θεότητας, επειδή δεν είναι αναγκαία αλλά, αντίθετα, φέρνει σύγχυση στη σκέψη.

1. [Πλάτων, *Νόμοι*, 895a: Ει σταίη πως τα πάντα ομού γενόμενα, καθάπερ οι πλείστοι των τοιούτων τολμώσι λέγειν, τίν' άρα εν αυτοίς ανάγκη πρώτην κίνησιν γενέσθαι των ειρημένων; Την αυτήν εαυτήν δήπου κινούσαν].
2. [Πλάτων, *Νόμοι*, 897ab: Άγει μεν δη ψυχή πάντα τα κατ' ουρανόν και γην και θάλατταν ταις αύτής κινήσεσιν, αις ονόματά εστιν βούλεσθαι, σκοπείσθαι, επιμελείσθαι, βουλεύεσθαι, δοξάζειν ορθώς ευσεμένως, χαίρουσαν λυπουμένην, θαρρούσαν φοβουμένην, μισούσαν στέργουσαν, και πάσαις όσαις τούτων συγγενείς ή πρωτουργοί κινήσεις ... ψυχή ... νουν μεν προσλαβούσα αεί ... ορθά και ευδαίμονα παιδαγωγεί πάντα, ανοίᾳ δε συγγενομένη πάντα αυ τἀναντία τούτοις απεργάζεται].

9. Από τη θεωρία των ιδεών στην κοσμολογία

Ο αιώνιος και αμετάβλητος κόσμος των ιδεών δεν είναι πια το ένα ον του Παρμενίδη, αλλά ένας κόσμος ταξινομημένος με τρόπο ιεραρχικό, με την ιδέα του αγαθού στην κορυφή της ιεραρχίας. Χαρακτηρίζοντας αυτή την ιδέα ο Πλάτων γράφει: «Τώρα, αυτή η δύναμη που μεταδίδει αλήθεια σε ό,τι είναι γνώσιμο και τη δύναμη της γνώσης σ' αυτόν που μπορεί να γνωρίσει, είναι η ιδέα του αγαθού· και την ιδέα αυτή που είναι η αιτία της επιστήμης και της αλήθειας, μπορείτε να την εννοήσετε ως ιδέα που συλλαμβάνεται με τη γνώση και είναι λαμπρή, όσο η αλήθεια και η γνώση· και θα έχετε δίκιο να εκτιμάτε ότι αυτή είναι διαφορετική από τις άλλες, την αλήθεια και τη γνώση, και ακόμη πιο λαμπρή».[1] Και όπως ο ήλιος «δεν είναι μόνο δημιουργός της ορατότητας για όλα τα ορατά πράγματα, αλλά και της γένεσης και της τροφής και της ανάπτυξης, ... έτσι και το αγαθό όχι μόνο μεταδίδει σε όλα τα γνωστά πράγματα τη δύναμη να γίνουν γνωστά, αλλά επίσης τα προικίζει με ουσία και ύπαρξη, ενώ το ίδιο το αγαθό δεν είναι ύπαρξη, βρίσκεται πέρα από αυτήν ως προς τη μεγαλοπρέπεια και τη δύναμη».[2]

Την ιδέα του αγαθού είναι δύσκολο να τη συλλάβουμε με τον νου, αλλά αυτή αποκαλύπτεται με την ομορφιά και την αλήθεια: «Και αν δεν μπορούμε να φθάσουμε το αγαθό μόνο με μια ιδέα, μπορούμε να το εννοήσουμε μέσα από τρεις ιδέες: την ομορφιά, τη συμμετρία και την αλήθεια».[3] Σύμφωνα με την αρχική, «απλοϊκή» θεωρία των ιδεών, αυτές δε γεννιούνται, είναι αιώνιες και αμετάβλητες. Η σχέση ανάμεσα στις ιδέες και τα πράγματα χαρακτηρίζεται από τρεις έννοιες: τη μίμη-

1. [Πλάτων, *Πολιτεία*, 508e: Τούτο τοίνυν το την αλήθειαν παρέχον τοις γιγνωσκομένοις και τῳ γιγνώσκοντι την δύναμιν αποδιδόν την του αγαθού ιδέαν φάθι είναι].
2. [Πλάτων, *Πολιτεία*, 508b: Και τοις γιγνωσκομένοις τοίνυν μη μόνον το γιγνώσκεσθαι φάναι υπό του αγαθού παρείναι, αλλά και το είναι τε και την ουσίαν υπ' εκείνου αυτοίς προσείναι, ουκ ουσίας όντος του αγαθού, αλλ' έτι επέκεινα της ουσίας πρεσβείᾳ και δυνάμει υπερέχοντος].
3 [Πλάτων, *Φίληβος*, 65a: Ουκούν ει μη μιᾷ δυνάμεθα ιδέᾳ το αγαθόν θηρεύσαι, συν τρισί λαβόντες, κάλλει και συμμετρίᾳ και αληθείᾳ, λέγωμεν ως τούτο οιον ἕν ορθότατ' αν αιτιασαίμεθα ...].

ση, τη μέθεξη ή κοινωνία και την παρουσία. Με άλλα λόγια, ένα πράγμα φθάνει στην κατάσταση της ύπαρξης (ή δημιουργείται από τους θεούς) ως η πλησιέστερη δυνατή μίμηση της ιδέας, στην οποία αντιστοιχεί. Και όταν γεννηθεί το πράγμα αυτό, σχετίζεται ή μετέχει στην ιδέα (θεωρία της μέθεξης). Τελικά, η ιδέα καθαυτή εγκατοικεί μέσα σ' ένα αισθητό πράγμα, που αυτό μοιάζει με την ιδέα μόνο λόγω της παρουσίας της. Ο Πλάτων, ωστόσο, δεν ερμηνεύει πώς αυτό είναι δυνατό.

Προχωρώντας από την αντίληψη του Πλάτωνα για τις ιδέες, είναι αναπόφευκτο να συμπεράνουμε ότι ο αριθμός των ιδεών πρέπει να είναι ίσος προς τον αριθμό των τάξεων των ομοίων πραγμάτων· αυτή όμως η παραδοχή μάς προσγειώνει σε ανώμαλο έδαφος. Πραγματικά, πώς μπορούμε λόγου χάρη να ερμηνεύσουμε την έννοια της «μέθεξης» ενός πράγματος σε διαφορετικές ιδέες, πώς μετέχει το πρόσωπο Σωκράτης στην ιδέα «άνθρωπος» και στην ιδέα «Έλληνας»; Ακόμη, οι ιδέες του Πλάτωνα σχετίζονται με το αγαθό, την ομορφιά και την αλήθεια, που γίνονται δεκτές ως τρεις ιδέες που δεν έχουν καμιά απολύτως ατέλεια. Πώς είναι τότε δυνατό να ερμηνεύσουμε από την άποψη αυτή την ύπαρξη των κακών, άσχημων και ψευδών πραγμάτων; Είναι φανερό ότι αυτά δεν μπορούν να υπάρχουν χωρίς τις αντίστοιχες ιδέες, σύμφωνα με τη θεωρία του Πλάτωνα. Και πρέπει να σημειώσουμε ότι ο Πλάτων ο ίδιος είχε συνείδηση αυτών των δυσκολιών και αργότερα αναθεώρησε τη διδασκαλία του για τις ιδέες, κάνοντας ένα σημαντικό βήμα προς τη διαλεκτική των εννοιών. Η νέα προσέγγισή του στο θέμα αυτό θα συζητηθεί αργότερα σε τούτο το κεφάλαιο.

Όπως βλέπουμε, ο Πλάτων αντιλαμβανόταν τις ιδέες: 1) ως πρότυπα ή παραδείγματα, 2) ως γενικές έννοιες (universalia), δηλαδή ως γενικά και ειδικά χαρακτηριστικά μιας τάξης όμοιων πραγμάτων, και 3) ως αιτίες των πραγμάτων, νοούμενες ως τελικό σκοπό τους. Αυτή η τελευταία λειτουργία των ιδεών είναι που βρίσκεται στη ρίζα του τελεολογικού στόχου στο σύστημα αντικειμενικού ιδεαλισμού του Πλάτωνα.[1]

1. [Αντικειμενικός ιδεαλισμός λέγεται εκείνος που δέχεται την ύπαρξη και προτεραιότητα των ιδεών στον κόσμο και αντικειμενική υπόσταση των ιδεών, έστω σε έναν κόσμο έξω από τα όρια των ανθρώπινων αισθήσεων. Προς τον αντικειμενι-

Η τελεολογία του Πλάτωνα είχε άμεσο στόχο να εκτοπίσει τον αιτιοκρατικό καθορισμό της ατομικής θεωρίας. Σε αντίθεση προς τους Ατομικούς που αναγνώριζαν επαρκείς αιτίες μόνο, δηλαδή αιώνια κίνηση και αμοιβαία σύγκρουση των ατόμων, ο Πλάτων αντιλαμβανόταν τη σχέση ανάμεσα στα αισθητά πράγματα και τις ιδέες ως τάση των πραγμάτων να προσεγγίσουν προς αυτές. Αυτή η τελεολογία του είναι ουσιαστικά υπερβατική, δηλαδή εξωτερική ως προς τον φυσικό κόσμο που γνωρίζει ο άνθρωπος, εφόσον οι ιδέες βρίσκονται χωριστά από τα πράγματα, σε άλλο κόσμο. Όπως δείξαμε νωρίτερα, αυτό απορρέει από την ανθρωπομορφική αντίληψη του κόσμου που είναι προικισμένος με «ψυχή», η οποία ελέγχει τον φυσικό κόσμο με τον ίδιο τρόπο που η ανθρώπινη ψυχή κυβερνάει το σώμα.

Τα προβλήματα της κοσμολογίας και της κοσμογονίας τα αντιμετωπίζει ο Πλάτων στον διάλογο *Τίμαιος*, όπου εκθέτει τη θεωρία του για τη φύση και κάνει μια προσπάθεια να γεφυρώσει το χάσμα ανάμεσα στον αισθητό κόσμο που μεταβάλλεται και τον αιώνιο κόσμο των ιδεών, που είναι αμετάβλητος. Βασικό στοιχείο της αντίληψης του Πλάτωνα για τη φύση σ' αυτόν τον διάλογο είναι η έννοια του λόγου ως δημιουργού του κόσμου. Αυτή η έννοια είναι μια σαφής απήχηση του νου του Αναξαγόρα, με τη διαφορά ότι ο Αναξαγόρας θεωρούσε τον νου μόνο ως κινητήρια δύναμη των πρωταρχικών στοιχείων της ύλης, ενώ στον Πλάτωνα αυτή η έννοια είναι δημιουργός του κόσμου (όχι από το τίποτα) και «πατέρας» του. Οι σχέσεις τους φαίνονται πολύ περίπλοκες και δυσνόητες, για να τις συλλάβει ο αρχαίος νους. Γιατί, πρώτο η έννοια του θεού ως δημιουργού (στον Πλάτωνα δημιουργός δεν είναι τίποτα άλλο παρά ο θεός), που συνεπάγεται τη δυνατότητα δημιουργίας από το τίποτα, ήταν ξένη για την ελληνική σκέψη και μόνο πολύ αργότερα η πλατωνική διδασκαλία, κάτω από την επίδραση του Ιουδαϊσμού και του Χριστιανισμού, προσέλαβε μονοθεϊστική ερμηνεία. Επιπλέον, το όνομα του δημιουργού, που σημαίνει

κό ιδεαλισμό του Πλάτωνα αντιδιαστέλλεται ο υποκειμενικός ιδεαλισμός των νεότερων χρόνων, που δέχεται ότι υπάρχουν μόνο οι ιδέες και αυτές μόνο στη σκέψη του ανθρώπου έχουν υποκειμενική υπόσταση].

στην ελληνική γλώσσα έναν δεξιοτέχνη που επιδίδεται σε χειρωνακτικό έργο, δε συμβιβάζεται με την έννοια του «πατέρα», εφόσον ο Πλάτων τον περιέγραφε ως οικοδόμο του κόσμου, σύμφωνα με τα υποδείγματα των ιδεών, κατά τον τρόπο που ένας ξυλουργός κτίζει ένα σπίτι ή ένας άλλος τεχνίτης κατασκευάζει ένα κρεβάτι (αυτή η περίεργη αναλογία με σαφήνεια αποκαλύπτει την καταγωγή της έννοιας της θεότητας).[1]

Όπως ο Πλάτων παρουσιάζει το πράγμα στον διάλογο *Τίμαιος*, τα κύρια στοιχεία του κόσμου είναι οι ιδέες ή πρότυπα των πραγμάτων, η ύλη ή η άμορφη μάζα από την οποία γίνονται τα πράγματα, και ο δημιουργός ή θεός που τα κατασκευάζει σύμφωνα με τις αιώνιες ιδέες, οι οποίες λειτουργούν ως πρότυπα. Σύμφωνα με μαρτυρία του ίδιου του Πλάτωνα, αυτός αντιμετώπιζε μεγάλη δυσκολία να εξηγήσει την αντίληψή του για την ύλη. Πραγματικά, γράφει ότι ο θεός βρήκε όλη την ορατή σφαίρα όχι σε κατάσταση ακινησίας αλλά σε κατάσταση κίνησης και αταξίας και «από αυτήν την αταξία ο θεός δημιούργησε τάξη»· έπειτα ο Πλάτων συγκρίνει αυτή την κατάσταση με τον χρυσό που χρησιμοποιεί ο χρυσοχόος, για να κατασκευάσει πολλές διαφορετικές μορφές κοσμημάτων· και παρακάτω ομιλεί για την ύλη ως κάτι «που είναι αθέατο και άμορφο, και δέχεται όλα τα σχήματα και μετέχει με κάποιο τρόπο πάρα πολύ παράξενο προς ό,τι είναι νοητό ως «ύλη», «τροφός» και «δοχείο» των πραγμάτων που παράγονται σ' αυτό από τις ιδέες. Κάποτε ο Πλάτων ονομάζει αυτό το «δοχείο» χώρο, και συνοψίζει διατυπώνοντας την άποψη ότι ο χώρος υπήρχε όπως και η ύπαρξη και η γένεση, ακόμη και πριν γεννηθεί ο κόσμος.[2]

---

1 Στην *Πολιτεία* ο Πλάτων βεβαιώνει ότι ο θεός είναι ο δημιουργός των ίδιων των ιδεών. Κατά συνέπεια, προσθέτει, τα κρεβάτια είναι τριών ειδών και υπάρχουν τρεις καλλιτέχνες που τα επιβλέπουν: ο θεός, ο κατασκευαστής του κρεβατιού και ο ζωγράφος που απεικονίζει ένα κρεβάτι. Αυτή όμως είναι μια ακόμη ασυνέπεια της ιδεαλιστικής θεωρίας-διδασκαλίας του Πλάτωνα [Πλάτων, *Πολιτεία*, 597b: Ουκούν τριτταί τινες κλίναι αύται γίγνονται μία μεν η εν τη φύσει ούσα, ην φαίμεν αν ... θεόν εργάσασθαι μία δε γε ην ο τέκτων .. μία δε ην ο ζωγράφος ... ζωγράφος δη, κλινοποιός, θεός, τρεις ούτοι επιστάται..].

2. [Πλάτων, *Τίμαιος*, 30α ... ο θεός ... παν όσον ην ορατόν παραλαβών ουχ ησυχίαν άγον *αλλά* κινούμενον .. κόσμον ... έννουν ... διά την του θεού γενέσθαι πρόνοιαν

Η δημιουργία του κόσμου, όπως παρουσιάζεται από τον Πλάτωνα στον *Τίμαιο*, είναι μια περίπλοκη διαδικασία. Από μια ανάμιξη ιδεών και ύλης ο δημιουργός φτιάχνει την ψυχή του κόσμου και την κατανέμει στο διάστημα που προορίζεται για το ορατό σύμπαν. Το μείγμα αναλύεται σε τέσσερα στοιχεία: τη φωτιά, τον αέρα, το νερό και τη γη. Βάζοντάς το ο δημιουργός σε περιστροφική κίνηση, διαμορφώνει τον κόσμο σε σφαίρα, που είναι το καλύτερο από όλα τα σχήματα, και δίνει τροχιές στους πλανήτες και τον ουρανό στους απλανείς αστέρες, σύμφωνα με αρμονικές μαθηματικές σχέσεις που εκφράζουν την αναγκαία αναλογία και το μέτρο. Έτσι, με την πρόνοια του θεού, ο κόσμος είναι δημιουργημένος σαν μια ζωντανή ύπαρξη προικισμένη με λογική. Είναι ύπαρξη μοναδική, εφόσον μοιάζει καθ' όλα με το μοναδικό πρότυπό της, την ιδέα.

Προκειμένου να συμπληρωθεί ο κόσμος, πρέπει να περιέχει άλλα ζωντανά δημιουργήματα και ο δημιουργός τα δημιουργεί. Αυτά είναι το γένος των θεών, το γένος των πτηνών, τα υδρόβια και τα χερσαία ζώα.[1] Ο Πλάτων δεν αναλαμβάνει ο ίδιος να αιτιολογήσει τη γένεση των θεών, και μεταφέρει στον αναγνώστη τη γενεαλογία των θεών σύμφωνα με την παραδοσιακή ελληνική μυθολογία, όπως την παρουσιάζει ο Ησίοδος. Ο δημιουργός έπειτα κάνει ένα καινούργιο μείγμα ψυχής από τα στοιχεία που ανέμειξε προηγουμένως για τη δημιουργία της ψυχής του κόσμου, και τη διαιρεί σε χωριστές ψυχές σύμφωνα με τον αριθμό των απλανών αστέρων. «Τώρα τα θεία όντα δημιούργησε ο ίδιος ο δημιουργός, αλλά τη δημιουργία των θνητών την άφησε στα δημιουργήματά του. Και αυτοί, μιμούμενοι τον ίδιο τον δημιουργό, πήραν από αυτόν την αθάνατη αρχή της ψυχής: και γύρω από αυτήν δημιούργησαν το θνητό σώμα».[2] Οι ψυχές των θνητών εγκατοικούν στα σώ-

... 50a: Ει γαρ πάντα τις σχήματα πλάσας εκ χρυσού . . ερομένου τί ποτ' εστί ... ασφαλέστερον ειπείν ότι χρυσός ... 52d: χώραν ... μορφάς δεχομένην].

1. [Πλάτων, *Τίμαιος*, 40a: Εισί δη τέτταρες, μία μεν ουράνιον θεών γένος, άλλη δε πτηνόν και αεροπόρον, τρίτη δε ένυδρον είδος, πεζόν δε και χερσαίον τέταρτον].
2. [Πλάτων, *Τίμαιος*, 69c: Και των μεν θείων αυτός γίγνεται δημιουργός, των δε θνητών την γένεσιν τοις εαυτού γεννήμασιν δημιουργείν προσέταξεν· οι δε μιμούμενοι, παραλαβόντες αρχήν ψυχής αθάνατον, το μετά τούτο θνητόν σώμα αυτή περιετόρνευσαν όχημά τε παν το σώμα έδοσαν άλλο. .]

ματα και, ανάλογα με τη συμπεριφορά τους, είτε επιστρέφουν σε μακάρια ζωή στα καθορισμένα αστέρια (από εδώ και η σύνδεση του Πλατωνισμού με την αστρολογία) ή ενσαρκώνονται ξανά σε ένα άλλο θνητό σώμα, πρώτα σε γυναικείο, έπειτα σε θηρίο που είναι το πιο κοντινό προς τη φύση της αμαρτωλής ψυχής.[1] Με μια προφανή γεύση ευφυολογίας ο Πλάτων εξηγεί ότι οι ψυχές που «θεώρησαν αρκετό να μελετήσουν τα ουράνια μόνο με τα μάτια» μετακινούνται και εγκαθίστανται σε πουλιά, ενώ οι ψυχές των ανθρώπων που υποτάχθηκαν στις ζωικές τους επιθυμίες μετακινούνται σε τετράποδα και σε ερπετά· τα ψάρια, τέλος, αποτελούν καταφυγή για τις ψυχές των ανοήτων.

Η ιδέα της μετανάστευσης αυτής των ψυχών και της απελευθέρωσής τους από αυτή την ατελείωτη αλυσίδα των ενσαρκώσεων είναι πιθανό να είναι δάνεια που τα πήρε ο Πλάτων από την ορφική λατρεία. Οι τύχες των ψυχών περιγράφονται από τον Πλάτωνα διαφορετικά. Στον *Τίμαιο*[2] γράφει ότι «η πρώτη γέννησή τους είναι μια και ίδια για όλες τις ψυχές – κανένας δεν πρέπει να βρεθεί σε μειονεκτική θέση»· στον *Φαίδρο* η ατελής ψυχή λέγεται ότι χάνει τα φτερά της, όταν ακόμη βρίσκεται στα ουράνια, και πέφτει στη γη, όπου δεν μπορεί να ενσαρκωθεί σε κανένα ζωντανό δημιούργημα, κατά τη διάρκεια της πρώτης περιόδου της ζωής της.

Η περιγραφή του Πλάτωνα για τη δημιουργία είναι προφανώς τελεολογική. Το κεφάλι του ανθρώπου είναι κατασκευασμένο σφαιρικό, επειδή αυτό το σχήμα είναι το πιο πρόσφορο για το θείο μέρος του ανθρώπινου σώματος· για να μην κυλάει στο έδαφος που είναι γεμάτο ανωμαλίες (λόφους και λακκούβες), έχει εφοδιασθεί με το κύριο σώμα και με άκρα· τα μάτια έχουν μια φωτεινή όψη, ώστε να μπορούν να βλέπουν κ.λπ. Όμως, ο Πλάτων δεν κατορθώνει εντελώς να διαγράψει την έννοια της ανάγκης και βρίσκει τον τρόπο να την υποτάξει στη δύναμη του νου: «γιατί η δημιουργία αυτού του κόσμου είναι συνδυασμέ-

1. [Πλάτων, *Τίμαιος*, 42c: ... ο μεν ... πάλιν εις την του συννόμου πορευθείς οίκησιν άστρου, βίον ευδαίμονα και συνήθη έξοι, σφαλείς δε ... εις γυναικός φύσιν ... μεταβαλοί· μη παυόμενός τε ... έτι κακίας ... αεί μεταβαλοί θήρειον φύσιν ...].
2. [Πλάτων, *Τίμαιος*, 41e: ... (ο δημιουργός) νόμους ... είπεν ... ότι γένεσις πρώτη μεν έσοιτο τεταγμένη μία πάσιν, ίνα μήτις ελαττοίτο υπ' αυτού ...].

νο έργο της ανάγκης και του νου. Ο νους είναι η ιθύνουσα δύναμη που πείθει την ανάγκη να φέρει το μεγαλύτερο μέρος των δημιουργημάτων προς την τελείωση».[1] Αυτή η σύνθεση δίνει στον Πλάτωνα την ευχέρεια να χρησιμοποιεί και τις αιτιακές και τις τελεολογικές ερμηνείες και δημιουργεί τη δυνατότητα για την ενσωμάτωση μερικών φυσιοκρατικών αντιλήψεων μέσα στο ουσιαστικά ιδεαλιστικό σύστημά του.

Αντίθετα προς τις κοσμολογικές διδασκαλίες του Πλάτωνα, που κυριαρχούνται από μυθολογικά δημιουργήματα φαντασίας, η διδασκαλία του για την ύλη και για τους νόμους της κίνησής της, δηλαδή η «φυσική» του, βασίζεται σε ένα συνδυασμό πυθαγόρειας και ατομικής θεωρίας. Αυτό θα μπορούσε να αναμένεται, επειδή ο απλούστερος τρόπος για την ερμηνεία της σχέσης ανάμεσα στις ιδέες και τα επί μέρους σώματα, τα υπαρκτά αντικείμενα, ήταν να αποδεχθεί ο Πλάτων ότι αυτά τα τελευταία ενσαρκώνουν και εκφράζουν την ίδια μαθηματική δομή που εκφράζουν οι ιδέες. Πραγματικά, εφόσον ο κόσμος είναι δημιουργία του νου, τα βασικά στοιχεία του θα πρέπει να εκφράζουν το μέτρο και την αναλογία, που μπορούν να διατυπωθούν με αριθμούς. Κατά συνέπεια, ο Πλάτων διατυπώνει ως αίτημα τη γεωμετρική δομή της ύλης, που βασίζεται σε κανονικά σώματα παράγωγα του τριγώνου. Με αυτή τη λογική η φωτιά παρουσιάζεται ότι αποτελείται από πυραμίδες (τετράεδρα), που είναι τα πιο ευκίνητα και οξυγώνια από όλα τα κανονικά στερεά. Ο αέρας εμφανίζεται ότι αποτελείται από εικοσάεδρα, το νερό από οκτάεδρα, και η γη από κύβους (εξάεδρα). Το πέμπτο κανονικό στερεό σώμα, το δωδεκάεδρο, εκφράζει το πρότυπο του κόσμου ή, σύμφωνα με άλλο έργο του Πλάτωνα, την *Επινομίδα*, εκφράζει τον αιθέρα. Η μετάβαση από το ένα στοιχείο στο άλλο ερμηνεύεται από τον Πλάτωνα ως πραγμάτωση μαθηματικών αναλογιών που εκφράζουν τους συγκριτικούς όγκους των κανονικών στερεών: ένα οκτάεδρο είναι αντίστοιχο προς δύο τετράεδρα, ένα εικοσάεδρο είναι αντίστοιχο προς πέντε τετράεδρα, δύο εικοσάεδρα αντιστοιχούν προς πέντε οκτάεδρα.

1. [Πλάτων, *Τίμαιος*, 48α: Μεμιγμένη ουν η τούδε του κόσμου γένεσις εξ ανάγκης τε και νου ... νου δε ανάγκης άρχοντος τῳ πείθειν αυτήν των γιγνομένων τα πλείστα επί το βέλτιστον άγειν ...].

Όπως βλέπουμε, στην προσπάθειά του να ανακαλύψει μαθηματικές σχέσεις που λανθάνουν στη δομή των υλικών ουσιών ο Πλάτων στην πραγματικότητα ανήγαγε τη φυσική σε γεωμετρία. Η μέθοδος αυτή που είχε απώτατες συνέπειες, επρόκειτο να παίξει έναν εξαιρετικά σημαντικό ρόλο στη μετέπειτα εξέλιξη της φυσικής επιστήμης, ιδιαίτερα στη νεότερη ιστορία της. Επιπλέον, αυτή έδωσε στον Πλάτωνα τη δυνατότητα να αντιμετωπίσει τη δημοκρίτεια (ατομική) θεωρία και να προσαρμόσει την ιδέα της αιώνιας κίνησης των ατόμων μέσα στη δική του εικόνα για τον κόσμο. Λόγου χάρη, όταν ο Πλάτων παρομοιάζει τη διαδικασία της διάκρισης των στοιχείων με το κοσκίνισμα και το ξεκαθάρισμα των κόκκων του σταριού,[1] στην πραγματικότητα δίνει μια παράφραση αντίστοιχης διατύπωσης του Δημόκριτου.[2] Όμως, στο σύστημα του Πλάτωνα η μη αρμονική κίνηση, όπως την είχε περιγράψει ο Δημόκριτος, δεν ήταν παρά μια προκαταρκτική διαδικασία που προηγείτο της δημιουργίας της ψυχής του κόσμου, η οποία επρόκειτο κατά κάποιον τρόπο να αναλάβει και να βάλει σε τάξη την ύλη διαμέσου των εικόνων (ειδώλων) και των αριθμών.

Ο χρόνος, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, δημιουργήθηκε από τον δημιουργό ταυτόχρονα με τον κόσμο. Ο Πλάτων γράφει στον *Τίμαιο*[3]: «Δεν υπήρχαν μέρες και νύχτες και μήνες και χρόνια, πριν να δημιουργηθούν τα ουράνια, αλλά όταν αυτός δημιούργησε τα ουράνια, δημιούργησε ταυτόχρονα και αυτά». Εισάγοντας το μέτρο σ' αυτές τις χαοτικές κινήσεις, ο δημιουργός έφερε ταυτόχρονα τον χρόνο, δηλαδή έφερε ως αποτέλεσμα «μια κινούμενη εικόνα της αιωνιότητας», αυτή που εμείς ονομάζουμε «χρόνο». Ο χρόνος κινείται, επειδή ταυτίσθηκε με τις κυκλικές κινήσεις των ουρανίων σωμάτων που παράγουν την

1. [Πλάτων, *Τίμαιος* 52e-53a: ... ώσπερ τα υπό των πλοκάνων τε και οργάνων των περί την του σίτου κάθαρσιν σειόμενα και ανικμώμενα τα μεν πυκνά και βαρέα ... τα δε μανά και κούφα εις ετέραν ίζει φερόμενα έδραν].
2. [VS 68 B164 . . καθάπερ οράν πάρεστιν επί τε των κοσκινευομένων σπερμάτων ... όπου ... κατά τον του κοσκίνου δίνον διακριτικώς φακοί μετά φακών τάσσονται και κριθαί μετά κριθών...].
3. [Πλάτων, *Τίμαιος*, 37d-e: . . και διακοσμών άμα ουρανόν ποιεί ... τούτον ον δη χρόνον ωνομάκαμεν· ημέρας γαρ και νύκτας και μήνας και ενιαυτούς, ουκ όντας πριν ουρανόν γενέσθαι. . 38B: Χρόνος δ' ουν μετ' ουρανού γέγονεν ...].

περιοδική εμφάνιση της μέρας και της νύχτας. Προκειμένου να δημιουργήσει τον χρόνο, ο θεός έπρεπε πρώτα να δημιουργήσει τα ουράνια σώματα και να τα θέσει σε κυκλική κίνηση. Ο χρόνος, όμως, δεν είναι παρά μια «εικόνα», γιατί το αρχέτυπό του, η ιδέα του χρόνου, είναι αιώνιο και δεν μπορεί να εκφρασθεί πλήρως με την κίνηση. Αυτή η τυπικά μυθολογική ερμηνεία του χρόνου περιέργως συνδυάζεται από τον Πλάτωνα με μια εντελώς διαφορετική αντίληψη για τον χρόνο, ο οποίος νοείται ως διάρκεια της κίνησης των ουρανίων σωμάτων, τα οποία κινούνται γύρω από τον εαυτό τους, περιστρέφονται «σύμφωνα με ένα νόμο των αριθμών».[1]

Η γενική εικόνα του κόσμου που προκύπτει από την περιγραφή του Πλάτωνα, είναι η ακόλουθη περίπου. Ο ένας και ορισμένος σφαιρικός κόσμος με τη σφαιρική γη στο κέντρο του είναι αισθητός θεός, ο οποίος είναι εικόνα του υπερ-αισθητού θεού. Τα αστέρια που μοιάζουν με σφαίρες και περιφέρονται γύρω από τη γη με σπειροειδείς τροχιές, είναι και αυτά λογικές και ευλογημένες «ορατές θεότητες». Η περιστροφική κίνησή τους καθορίζει τους κύκλους του κόσμου. Η επιστροφή των άστρων στην αρχική τους θέση σημειώνει το τέλος του «κοσμικού έτους», δηλαδή 10.000 γήινα χρόνια.

Ο ίδιος ο Πλάτων δε στοχάσθηκε πολύ αυτή την εικόνα του αισθητού κόσμου που τον θεωρούσε απλά ως αποδεκτό. Η σπουδή της φύσης δεν οδηγεί τον άνθρωπο στην κατανόηση της πραγματικής αλήθειας, αντίθετα, τον απομακρύνει από αυτήν. Σύμφωνα με τον Πλάτωνα, «το όργανο της γνώσης μπορεί μόνο με την κίνηση ολόκληρης της ψυχής να στραφεί από τον κόσμο του γίγνεσθαι προς τον κόσμο του όντος, και έτσι μπορεί ο άνθρωπος να μαθαίνει βαθμιαία να αντέχει τη θέαση του όντος».[2] Αυτή η διατύπωση ισοδυναμεί με καθαρή συσκότιση του πράγματος, εφόσον ο Πλάτων όχι μόνον απορρίπτει τις προσπάθειες του ανθρώπου να γνωρίσει τη φύση ως μάταιες, αλλά και

1. [Πλάτων, *Τίμαιος*, 38A: ... χρόνου ... κατ' αριθμόν κυκλουμένου ...].
2. [Πλάτων, *Πολιτεία*, 518C: Ο ... λόγος ... σημαίνει ταύτην ... εκάστου δύναμιν εν τη ψυχή και το όργανον ω καταμανθάνει έκαστος ... συν όλω τω σώματι στρέφειν προς το φανόν ... ούτω συν όλη τη ψυχή ... έως αν εις το ὄν και του όντος το φανότατον δυνατή γένηται ανασχέσθαι θεωμένη· τούτο δ' είναι φαμέν τἀγαθόν].

τις χαρακτηρίζει ως βλαπτικές. Όμως, η υποκειμενική άρνηση του Πλάτωνα για τον κόσμο των αισθήσεων με αντίστοιχη εύνοια για τον κόσμο των ιδεών αντικειμενικά άνοιξε νέους δρόμους για την επιστημονική γνώση. Η υποτίμηση της φύσης και η συγκέντρωση της προσοχής προς τους αριθμούς και τις μαθηματικές σχέσεις σημείωσε μια καινούργια στροφή στη φιλοσοφία και έδωσε μια πολύ ισχυρή ώθηση προς τη θεωρητική έρευνα του φυσικού κόσμου, εφόσον οι αριθμητικές αναλογίες στην πραγματικότητα δεν ήταν τίποτα άλλο παρά μια αντανάκλαση των νόμων της φύσης.

10. Η ψυχή, το ηθικό ιδεώδες, η πολιτεία

Η φιλοσοφία του Πλάτωνα, όπως και εκείνη του δασκάλου του Σωκράτη, επικεντρώνει την προσοχή κυρίως σε ηθικά προβλήματα που αντιμετωπίζονται με βάση τη θεωρία του για τις ιδέες, καθώς επίσης και σε κοσμολογικά και ψυχολογικά ζητήματα. Εφόσον η αρετή εδρεύει στην ανθρώπινη ψυχή και αυτή επικοινωνεί με τον κόσμο των ιδεών, ο Πλάτων θέτει ως πρόλογο της ηθικής θεωρίας του τη διδασκαλία για την ψυχή. Έχουμε δείξει πιο μπροστά τον ρόλο που προσγράφει ο Πλάτων στην ψυχή του κόσμου και στην ατομική ψυχή, μέσα στον κόσμο γενικά. Τώρα, ας ρίξουμε μια ματιά στις λειτουργίες της ανθρώπινης ψυχής στη ζωή του ανθρώπου.

Ο Πλάτων αρχίζει τη φιλοσοφική συζήτησή του στον *Φαίδωνα* με την παραδοχή ότι η ψυχή είναι αθάνατη και αναπτύσσει ένα σύστημα επιχειρημάτων, για να αποδείξει ή απλά να υποστηρίξει αυτή τη θέση του.

1) *Το επιχείρημα της εναλλαγής των αντιθέτων.* Αν ο θάνατος δεν οδηγούσε στη ζωή, τότε η ζωή τελικά θα σταματούσε. Εφόσον όμως αυτό δε συμβαίνει, θα πρέπει να παραδεχθούμε ότι η ψυχή επιζεί ύστερα από τον θάνατο του σώματος.

2) *Το επιχείρημα της ανάμνησης.* Οι έμφυτες έννοιες του ανθρώπου για την ομορφιά, την καλοσύνη, τη δικαιοσύνη, την ισότητα κ.λπ., που δε μπορούν να αποκτηθούν διαμέσου των αισθήσεων, βεβαιώνουν το

γεγονός ότι η μάθηση δεν είναι παρά μια ανάμνηση όσων η ψυχή γνώριζε νωρίτερα, δηλαδή πριν από τη γέννηση.

3) *Το επιχείρημα της αμεταβλητότητας της ψυχής.* Αντίθετα προς τα επί μέρους αντικείμενα, η ψυχή είναι ίση με τον εαυτό της λόγω της συγγένειας που έχει με το θείο και την αιωνιότητα.

4) *Το επιχείρημα της αιτιότητας.* Η ψυχή είναι η αληθινή αιτία όλων των πραγμάτων και, κατά συνέπεια, αυτή είναι το τέλος, αυτή είναι η ιδέα ή η ζωή του σώματος. Όμως, όντας η ψυχή ζωή του σώματος, είναι ασυμβίβαστη με την έννοια του θανάτου και, συνεπώς, είναι αιώνια.[1]

Δεν είναι δύσκολο να δείξει κανείς ότι τα επιχειρήματα του Πλάτωνα είναι λογικά αβάσιμα. Πράγματι, το πρώτο επιχείρημα βασίζεται στη σύγχυση της λογικής δυνατότητας που υφίσταται μόνο στη σκέψη, και της πραγματικότητας που σχετίζεται με τον φυσικό κόσμο. Το πέρασμα από το ένα αντίθετο στο άλλο μπορεί λογικά να είναι δυνατό, αλλά η πραγματοποίησή του απομένει να αποδειχθεί. Στην πραγματικότητα, ο Πλάτων δεν προσκομίζει τέτοια απόδειξη. Επιπλέον, η θεωρία του για τη δημιουργία τον διαψεύδει και μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως επιχείρημα εναντίον της αθανασίας της ψυχής. Το δεύτερο επιχείρημα είναι ό,τι ονομάζουμε στη λογική «φαύλος κύκλος», γιατί η δυνατότητα της γνώσης συμπεραίνεται από την προ-ύπαρξη της ψυχής (στον *Μένωνα*), ενώ η προ-ύπαρξη της ψυχής συμπεραίνεται από τη δυνατότητα της γνώσης (στον *Φαίδωνα*). Επιπλέον, όλο το επιχείρημα εδράζεται σε μυθολογικές έννοιες που δεν έχουν καμιά αποδεικτική αξία. Το τρίτο επιχείρημα επίσης βασίζεται πάνω σε έναν μύθο και πάνω στο αίτημα ότι η ψυχή έχει αιώνια υπόσταση και δε μεταβάλλεται. Και πάλι, εφόσον είναι αποτέλεσμα δημιουργίας, μια ατομική ψυχή πρέπει να είναι ταυτόχρονα πεπερασμένη, δηλαδή θνητή. Και το τέταρτο επιχείρημα βασίζεται πάνω στην παραδοχή ότι το ατομικό μπο-

1. [Πλάτων, *Φαίδων*, 70c: Σκεψώμεθα ... είτ' άρα εν Άιδου εισίν αι ψυχαί ... παλαιός μεν ουν έστι τις λόγος ... ως εισίν ενθένδε αφικόμεναι εκεί, και πάλιν γε δεύρο αφικνούνται ... 107c: ... είπερ η ψυχή αθάνατος, επιμελείας δείται ουχ υπέρ του χρόνου τούτου μόνον ... αλλ' υπέρ του παντός ...].

ρεί να ερμηνευθεί διαμέσου του γενικού, δηλαδή διαμέσου της ιδέας ή της τελικής άποψης που ανήκει στον κόσμο της διάνοιας και δεν μπορεί να προηγείται οντολογικά ως προς ένα ατομικό αντικείμενο. Κατά συνέπεια, όλα τα επιχειρήματα του Πλάτωνα βασίζονται πάνω στο εύθραυστο οικοδόμημα της πίστης και αποτελούν ολίσθημα σε βάρος της στοιχειώδους λογικής.

Η διδασκαλία για την αθανασία της ψυχής χρησιμοποιείται από τον Πλάτωνα ως θεμέλιο για την ηθική θεωρία του. Η συλλογιστική του είναι η ακόλουθη: «Αν ο θάνατος είναι το οριστικό τέλος της ανθρώπινης ύπαρξης, τότε η ώρα του θανάτου θα έπρεπε να είναι σωτηρία για τους κακούς. Επειδή, όμως, η ψυχή φαίνεται να είναι αθάνατη, δεν υπάρχει γι' αυτήν άλλη αποφυγή ή σωτηρία από τα δεινά, εκτός από το να αποκτήσει στον υπέρτατο βαθμό την αρετή και τη σοφία. Γιατί η ψυχή, όταν αναχωρεί για τον κάτω κόσμο, δεν παίρνει μαζί της τίποτα άλλο παρά την καλλιέργεια και την παιδεία της. Αυτά τα δύο αγαθά πάρα πολύ ωφελούν ή πάρα πολύ βλάπτουν αυτόν που πεθαίνει, από την αρχή μάλιστα του ταξιδιού του προς τον Άδη».[1] Ύστερα από τον θάνατο του ανθρώπου η ψυχή του αναχωρεί, οδηγημένη από τον αρμόδιο δαίμονα που την είχε συντροφεύσει σε όλη τη ζωή, για τον τόπο της κρίσης και έπειτα για τον τόπο κατοικίας της. Μια διεφθαρμένη ψυχή περιπλανιέται μόνη «σε έσχατη ένδεια και απορία, μέχρις ότου συμπληρωθεί ορισμένος χρόνος· όταν ο χρόνος αυτός πληρωθεί, η ψυχή οδηγείται υποχρεωτικά στον τόπο που της αρμόζει. Και κάθε καθαρή και δίκαιη ψυχή που έχει περάσει όλη τη ζωή με τη συμπαράσταση και την καθοδήγηση των θεών, επίσης οδηγείται στον τόπο που της αρμόζει».[2]

Με αυτόν τον τρόπο, απειλώντας τους άδικους ότι θα τιμωρηθούν στον άλλο κόσμο και με υποσχέσεις ανταπόδοσης στους καλούς για τις

1. [Πλάτων, *Φαίδων*, 107cd: Ει μεν γαρ ην ο θάνατος του παντός απαλλαγή, έρμαιον αν ην τοις κακοίς αποθανούσι ... ουδέν γαρ άλλο έχουσα εις Άιδου η ψυχή έρχεται πλην της παιδείας τε και τροφής, α δη και μέγιστα λέγεται ωφελείν ή βλάπτειν τον τελευτήσαντα ευθύς εν αρχή της εκείσε πορείας].
2. [Πλάτων, *Φαίδων*, 108c: ... αυτή δε πλανάται εν πάση εχομένη απορία έως αν δη τινες χρόνοι γένωνται ...].

καλές τους πράξεις, ο Πλάτων στοχεύει να υποχρεώσει τους ανθρώπους να μπουν στον δρόμο της δικαιοσύνης και από αυτήν την αφετηρία ξεκινά να αναπτύξει τις αρχές της ηθικής συμπεριφοράς, δηλαδή τη διδασκαλία του αγαθού. Αυτή η διδασκαλία του Πλάτωνα δεν έμεινε ανεπηρέαστη από τη φιλοσοφική πορεία του ίδιου του Πλάτωνα. Στον *Πρωταγόρα*, έναν από τους πρώιμους διαλόγους, ο Πλάτων ήταν ακόμη προσκολλημένος στις αρχές του ορθολογικού ευδαιμονισμού[1] και υποστήριζε ότι η αγαθότητα της ψυχής είναι ενότητα της αρετής και της ευδαιμονίας, της ομορφιάς και της ωφελιμότητας, του ηθικά καλού και του ευχάριστου. Αργότερα (λ.χ. στον διάλογο *Γοργίας*), ο φιλόσοφος προώθησε την αρχή της απόλυτης ηθικότητας, αντιδιαστέλλοντάς την προς την ευτυχία, την απόλαυση και την ηδονή. Στον *Θεαίτητο*, τον *Φαίδωνα* και την *Πολιτεία* (βιβλία VI και VIII) είχε κιόλας επινοήσει ένα αγεφύρωτο χάσμα ανάμεσα στο ιδανικό της απόλυτης αγαθότητας από τη μια πλευρά, και την αισθησιακή ζωή του ανθρώπου από την άλλη, του ανθρώπου που επιδιώκει τις χαρές και την ευτυχία. Αυτή η εξέλιξη προφανώς ήταν αποτέλεσμα της αυξανόμενης απογοήτευσης του Πλάτωνα από την αθηναϊκή κοινωνία και της αυξανόμενης θρησκευτικής πίεσης που δεχόταν η φιλοσοφική του σκέψη.[2] Η αγαθότητα είναι, σε τελευταία ανάλυση, ξένη προς αυτόν τον κόσμο που κυλάει στην αμαρτία, και ο μόνος τρόπος για να επιτύχει κανείς το ηθικό ιδανικό φαινόταν πως ήταν η απόρριψη όλων των σωματικών ηδονών. Από εδώ πηγάζει ο ασκητισμός της διδασκαλίας του Πλάτωνα και η πρόσκλησή του για κάθαρση της ψυχής.

Ο πιο σημαντικός ρόλος σ' αυτή την κάθαρση ανατίθεται από τον Πλάτωνα στη φιλοσοφία που είναι προορισμένη να απελευθερώσει

1 Ευδαιμονισμός είναι ένα σύστημα ηθικής, που ορίζει και ενισχύει την ηθική υποχρέωση, σχετίζοντάς την με την ευτυχία ή την προσωπική ευδαιμονία.

2 [Λίγα χρόνια πριν από τη γέννηση του Πλάτωνα (427 π.Χ) είχε γίνει δεκτή η πρόταση του Διοπείθη για δίωξη εκείνων που δίδασκαν επιστήμη αντιθρησκευτική (με πρώτο στόχο τον Αναξαγόρα). Σχεδόν όταν άρχιζε τη μαθητεία του στον Σωκράτη ο Πλάτων, πρέπει να κυκλοφορούσαν οι ειδήσεις για δίωξη του Πρωταγόρα («Περί θεών ουκ έχω ειδέναι...»). Και το κατηγορητήριο για τον Σωκράτη – ανεξάρτητα αν κάλυπτε και πολιτικά κίνητρα– περιλάβαινε και ρήτρα περί κακοδοξίας, όπως θα λέγαμε σήμερα (ότι «καινά δαιμόνια» εισήγαγε)].

την ψυχή από την τυραννία του σώματος, να την απαλλάξει από τα πάθη, από τις κατώτερες επιθυμίες και ορέξεις. Όμως, η υπέρτατη ελευθερία μπορεί να επιτευχθεί μόνο διαμέσου του θανάτου· κατά συνέπεια, η φιλοσοφία νοείται από τον Πλάτωνα ως μελέτη και προετοιμασία για τον θάνατο και ως ικανότητα του ανθρώπου να πεθάνει: «Είναι γνώρισμα του φιλοσόφου ότι περιφρονεί το σώμα, η ψυχή του απομακρύνεται από το σώμα του και επιθυμεί να είναι μόνη».[1]

Αργότερα, στους *Νόμους*, ο Πλάτων επανέρχεται στην αρχική του αντίληψη για την ηθικότητα και διακηρύσσει ο ίδιος την ενάρετη ζωή ως την πλέον ευχάριστη και ευτυχισμένη, όπου η επιδίωξη του υπέρτατου αγαθού μπορεί να συνδυασθεί με τη συνηθισμένη ενάρετη ζωή. Η ατομική ψυχή αποτελείται, κατά την άποψη του Πλάτωνα, από τρία μέρη, το λογιστικό (που είναι η έδρα της σοφίας), το θυμοειδές (που είναι η έδρα της ανδρείας) και το επιθυμητικό (που η αρετή του είναι η εγκράτεια και ο αυτοέλεγχος). Η κοινή αρετή της ψυχής, που εναρμονίζει στην πραγματικότητα τις άλλες τρεις ιδιότητες που μνημονεύσαμε, είναι αυτή που ο Πλάτων ονομάζει δικαιοσύνη. Η δικαιοσύνη συνίσταται στον δίκαιο συντονισμό των τριών δυνάμεων της ψυχής: ο νους παράγει αποφάσεις και κανόνες ζωής, η βούληση πραγματοποιεί τις εντολές του και οι επιθυμίες προσαρμόζονται με τον κανόνα της σωφροσύνης και υπακούουν.

Αυτό το σχήμα προσφέρει στον Πλάτωνα τη βάση για την κοινωνική του φιλοσοφία και τη διδασκαλία του περί πολιτείας, που έχουν αναλυτικά εκτεθεί σε τρεις διαλόγους του: στον *Πολιτικό*, στην *Πολιτεία* και στους *Νόμους*. Στον *Πολιτικό*, ο Πλάτων δίνει μια σύντομη σύνοψη της «ιστορίας της κοινωνίας», ξεκινώντας από την «εποχή του Κρόνου». Σε κάθε είδος ζώων, συμπεριλαμβανομένου και του ανθρώπινου, ο θεός έδωσε ένα είδος κατώτερης θεότητας, ένα είδος ποιμένα, για να το επιβλέπει προσωπικά. Δεν υπήρχαν πολιτείες, δεν υπήρχε περιουσία, δεν υπήρχε ανάγκη να καλλιεργούν το έδαφος, γιατί η γη έδινε τροφή, χωρίς να την καλλιεργούν. Δεν υπήρχαν γάμοι ούτε γένεση,

1. [Πλάτων, *Φαίδων*, 65d: . .η του φιλοσόφου ψυχή μάλιστα ατιμάζει το σώμα και φεύγει απ' αυτού, ζητεί δε αυτή καθ' αυτήν γίγνεσθαι ..]

γιατί όλοι είχαν γεννηθεί από τη γη. Όταν αυτή η μυθική χρυσή εποχή τερματίστηκε και η γηγενής φυλή εξοντώθηκε, τότε ο κόσμος ρυθμίστηκε και ανέλαβε έλεγχο πάνω στις νέες γενεές, σύμφωνα με τους κανόνες που έθεσε ο δημιουργός. Όμως, λόγω των ατελειών που είναι σύμφυτες με τον σωματικό κόσμο, η αρμονία διαταράχθηκε και επικράτησε πάλι η αταξία. Οι άνθρωποι έγιναν βορά των άγριων ζώων και δεν είχαν δεξιότητες για να κερδίζουν τα αναγκαία για τη συντήρησή τους, τα οποία στο παρελθόν έβρισκαν άκοπα. Όμως διέφυγαν την εξόντωση με τα θεία δώρα που τους έδωσαν ο Προμηθέας (τη φωτιά), ο Ήφαιστος (διάφορες τέχνες) και άλλοι θεοί, που πρόσφεραν στους ανθρώπους σπόρους και φυτά για καλλιέργειες. Εν τούτοις, το ανθρώπινο είδος αφέθηκε μόνο του πλέον να αντιμετωπίσει τα προβλήματά του, χωρίς θεία φροντίδα, όσο μπορούσε καλύτερα, και χρειαζόταν τότε πια ηγεμόνες (πολιτικούς και βασιλιάδες) για να εκπληρώνουν αυτοί το έργο που άλλοτε είχαν οι «ποιμένες».

Σε αντίθεση προς τον θεό και τους θείους ποιμένες, οι βασιλιάδες είναι ανθρώπινα όντα και, κατά συνέπεια, μπορούν να πλανώνται. Εδώ βρίσκεται και η δυνατότητα της παρανομίας και της συνολικής κατολίσθησης της διακυβέρνησης. Γενικά, υπάρχουν τρεις μορφές διακυβέρνησης που βασίζονται στον νόμο. Με σειρά ελαττούμενης τελειότητας οι μορφές του πολιτεύματος είναι η μοναρχία, η αριστοκρατία και η δημοκρατία. Και σ' αυτές αντιστοιχούν άλλες μορφές βασισμένες στην κακή λειτουργία του νόμου: η βασιλεία μεταπίπτει σε τυραννία, η αριστοκρατία σε ολιγαρχία και η δημοκρατία μεταπίπτει στο κατώτερο από όλα τα είδη πολιτεύματος, που ο Πλάτων δεν προσφέρει γι' αυτό ένα ειδικό όνομα. Η ταξινόμηση που κάνει ο Πλάτων για τις μορφές διακυβέρνησης πρόσφερε σ' αυτόν και το θεμέλιο για την πολιτική του θεωρία, που αργότερα αναπτύχθηκε περισσότερο από τον Αριστοτέλη στη δική του διδασκαλία περί κράτους.

Με την *Πολιτεία* του ο Πλάτων επιχειρεί να οικοδομήσει ένα καινούργιο υπόδειγμα ιδανικής κοινωνίας. Η πόλη συγκροτείται λόγω της αδυναμίας των ατόμων να ικανοποιήσουν τις ανάγκες τους χωρίς εξωτερική βοήθεια. Η ανάγκη να εξοικονομήσουν τροφή, να κτίσουν σπίτια, να φτιάξουν ενδύματα και να επικοινωνούν μεταξύ τους για

τις ζωτικές ανάγκες τους, ερμηνεύει την ύπαρξη διαφόρων επαγγελμάτων, όπως είναι οι καλλιεργητές της γης, οι τεχνίτες, οι έμποροι και άλλοι. Αυτοί αποτελούν την κατώτερη κοινωνική τάξη και σηκώνουν το βάρος να προμηθεύουν για όλη την κοινωνία τα υλικά αγαθά. Η υπεράσπιση της πόλης εναντίον των εξωτερικών αλλά και των εσωτερικών εχθρών της είναι ευθύνη της τάξης των φυλάκων. Τέλος, υπάρχουν και οι άρχοντες που το λειτούργημά τους είναι να συντονίζουν τη δραστηριότητα όλων των κοινωνικών τάξεων και να κυβερνούν την πόλη. Αυτοί είναι οι «φιλόσοφοι» που έχουν εκπαιδευθεί για τη «βασιλική τέχνη» και είναι αφοσιωμένοι στα ιδανικά της δικαιοσύνης και του αγαθού· αυτοί κατέχουν τη σοφία.

Αυτή η οικονομική και πολιτική υπόσταση της πόλης-κράτους αντιστοιχεί σε μια ψυχολογική αναλογία ανάμεσα στις κοινωνικές τάξεις της πολιτείας και τις ικανότητες της ανθρώπινης ψυχής, οι οποίες πρέπει να βρίσκονται σε αρμονική σχέση-συνεργασία. Η θέση του ανθρώπου και το βάρος του στην κοινωνική ιεραρχία εξαρτώνται από την υπεροχή μιας από τις αρετές της ψυχής: της σοφίας, της ανδρείας, της σωφροσύνης. Το πλήθος των ατόμων της κατώτερης κοινωνικής τάξης (που συνολικά δεν απορροφά και πολύ την προσοχή του Πλάτωνα) επιτρέπεται να έχει ιδιωτική περιουσία και να δημιουργεί οικογένεια. Αυτοί, όμως, οι άνθρωποι έχουν την τάση να καλλιεργούν το συμφέρον, τη ζήλεια και την ανισότητα. Για τον λόγο αυτό χρειάζεται μια ειδική εξωτερική δύναμη, για να συγκρατεί αυτούς τους «δημιουργούς» υπό έλεγχο. Για να αποφεύγονται ακραίες περιπτώσεις πλούτου και φτώχειας, οι ανώτερες τάξεις δεν έχουν το δικαίωμα να αποκτήσουν ιδιωτική περιουσία και οικογένεια. Ο πληθυσμός της πόλης αναπαράγεται κάτω από αυστηρή εποπτεία ειδικά διορισμένων υπαλλήλων, που με προσοχή επιλέγουν το ζευγάρωμα ανδρών και γυναικών. Τα παιδιά αμέσως μετά τη γέννησή τους τα παραλαμβάνει η πολιτεία, μακριά από τους γονείς τους· εξετάζονται για τη φυσική τους αρτιότητα και, αν βρεθούν ελαττωματικά, εγκαταλείπονται. Αυτά που επιζούν, υποβάλλονται σε ένα αυστηρό σύστημα κρατικής παιδείας, κάτω από την εποπτεία των φυλάκων, και λαμβάνεται ειδική φροντίδα, για να εξασφαλίζεται ότι τα παιδιά και οι γονείς τους δε γνωρί-

ζονται μεταξύ τους. Τα αγόρια και τα κορίτσια ανατρέφονται κάτω από τις ίδιες συνθήκες και τα δύο φύλα θεωρούνται εξίσου ικανά για στρατιωτική και πολιτική δραστηριότητα.

Αξίζει να σημειώσουμε ότι μερικοί σύγχρονοι συγγραφείς παρουσιάζουν τον Πλάτωνα ως πρόδρομο του σοσιαλισμού, και το κρατικό σύστημα που περιγράφεται από αυτόν στην *Πολιτεία* προβάλλεται ως «σοσιαλιστικό», για να προκαλεί έκπληξη σε εύπιστους ανθρώπους. Όμως, στην πραγματικότητα, η ουτοπία του Πλάτωνα δεν είναι τίποτε άλλο παρά εξιδανικευμένη εικόνα της αρχαϊκής πολιτείας της Σπάρτης, ένα παλαιωμένο και συντηρητικό σύστημα κάστας, με μερικά χαρακτηριστικά πρωτόγονου κομμουνισμού. Ο Πλάτων είναι βέβαια ένας πρόδρομος, όχι όμως του σοσιαλισμού· μπορεί να θεωρηθεί ο ιδεολογικός εκφραστής φεουδαρχικών σηματισμών, όπως οι μοναστηριακές κοινωνίες και οι αδελφότητες των ιπποτών.

Από όλα αυτά τα απωθητικά γνωρίσματα της ουτοπίας του Πλάτωνα, που θα μπορούσαν να μελαγχολήσουν τον σύγχρονο αναγνώστη, το πιο καταθλιπτικό ίσως είναι η πλήρης υποταγή του ατόμου στο κράτος, η διάλυση του ατόμου μέσα στο κοινωνικό σύνολο. Ο Πλάτων, ξεκινώντας από την πεποίθηση ότι οι άνθρωποι δεν είναι βέβαιο ότι γνωρίζουν τα πραγματικά συμφέροντά τους και ότι ακολουθούν τις υποδείξεις του λογικού τους, είδε το κράτος ως ένα σύνολο όντων χωρίς προσωπικότητα, χωρίς ατομικές ανάγκες, επιθυμίες και φιλοδοξίες, που ο μοναδικός σκοπός της ύπαρξής τους είναι να εκπληρώσουν τις κοινωνικές λειτουργίες που τους ανατίθενται. Ο πραγματικός λόγος ύπαρξης των ατόμων ενσαρκώνεται όχι στους ανθρώπους αλλά στο κράτος· οι απαιτήσεις του κράτους πρέπει να προηγούνται και το καθετί θα πρέπει να υποτάσσεται σε ό,τι υποτίθεται ότι είναι καλό για το σύνολο. Ένα τέτοιο κράτος δεν αναγνωρίζει την τέχνη, την επιστήμη, την ποίηση, τα τραγούδια, τους ωραίους μύθους, τους αγώνες ή τα παιχνίδια, τον ατομικό έρωτα... Και, για να ολοκληρώσει αυτή την άχαρη εικόνα ο Πλάτων, περιγράφει με ζωηρότητα τις αιματηρές ποινές που αναμένουν στον άλλο κόσμο εκείνους που δεν είναι υποτακτικοί στα κελεύσματα της πολιτείας. Μιλώντας διά του στόματος του Ηρός, γιου του Αρμενίου, που σκοτώθηκε στη μάχη και ξαναγύρισε

στη ζωή δώδεκα μέρες αργότερα πάνω στην επιτάφια πυρά, ο φιλόσοφος αφηγείται την ιστορία των περιπετειών και των περιπλανήσεων της ψυχής του και επιμένει, με προφανή απόλαυση, στα βάσανα που εφαρμόζονται για τους αμαρτωλούς. Αντίθετα, η αφήγησή του για την υπέρτατη ευτυχία του ενάρετου είναι μάλλον ανούσια και στερείται φαντασίας....[1] Βέβαια, ο Πλάτων αντιλαμβανόταν ότι το ιδανικό του δεν είχε κάποια πιθανότητα να πραγματοποιηθεί στον σύγχρονό του αναστατωμένο κόσμο. Στους *Νόμους* πρόσφερε ένα πιο ρεαλιστικό σχέδιο. Αυτό το έργο που αποτελείται από δώδεκα βιβλία, αρχίζει με μια εισαγωγική συζήτηση περί νομοθεσίας. Σύμφωνα με τον Πλάτωνα, ο άνθρωπος είναι σαν μια κούκλα στα χέρια του θεού και δε γνωρίζει αν προορίζεται να είναι ένα απλό παιχνίδι ή αν έχει πιο σημαντικό λειτούργημα να πραγματοποιήσει. Πραγματικά, ο σκοπός του θεού είναι το αγαθό για το σύνολο και ο άνθρωπος δεν είναι τίποτα άλλο παρά ένα μέσο για το υπέρτατο αγαθό.

Όμως, ο άνθρωπος είναι προικισμένος με ψυχή που είναι η αρχή της αυτόνομης κίνησης, και έχει κατά συνέπεια κάποια ελευθερία. Κινημένος από τα πάθη του, τις επιθυμίες και τις κλίσεις του, προσπαθεί να βρει την ευτυχία του. Οι επιθυμίες του ανθρώπου πηγάζουν από την πείνα, από τη δίψα και από τη σεξουαλική ορμή που είναι όργανο της αναπαραγωγής, και, κατά συνέπεια, ο άνθρωπος αγαπά τον εαυτό του παραπάνω από όλα: «Η υπερβολική αγάπη του καθενός για τον εαυτό του είναι η πηγή όλων των παραβάσεων ... ».[2] Έχοντας υπόψη του αυτή την πολύπλοκη ψυχολογική φύση του ανθρώπου, ο Πλάτων θεώρησε αναγκαίο να εισαγάγει τις πιο αυστηρές ρυθμίσεις για όλες τις κοινωνικές σχέσεις, ως βάση για μια καινούργια κοινωνία. Θεώρησε την ιδανική πολιτεία του ως μια μικρή αγροτική πόλη, μια κοινωνία με 5.040 νοικοκυριά, που το καθένα έχει ένα ορισμένο και χωριστό κλήρο

1. [Πλάτων, *Πολιτεία*, 614b: ... δωδεκαταίος επί τη πυρά κείμενος ανεβίω, αναβιούς δ' έλεγεν α εκεί ίδοι].
2. [Πλάτων, *Νόμοι*, 731e: Το δε αληθεία γε πάντων αμαρτημάτων διά την σφόδρα εαυτού φιλίαν αίτιον εκάστω γίγνεται εκάστοτε· τυφλούται γαρ περί το φιλούμενον ο φιλών, ώστε τα δίκαια και τα αγαθά και τα καλά κακώς κρίνει, το αύτού προ του αληθούς αεί τιμάν δειν ηγούμενος].

γης. Αυτό σήμαινε ότι ο πληθυσμός αυτού του ιδανικού κράτους έφτανε σε 10.000-12.000 άρρενες πολίτες και ένα συνολικό αριθμό κατοίκων 40.000-48.000. Επιπλέον, έπρεπε να υπολογίζονται 7.000-8.000 μέτοικοι και περίπου 30.000 δούλοι. Η γη έπρεπε να μοιράζεται σε κλήρους ίσης αξίας και καθένας από τους ιδιοκτήτες θα έπρεπε να μπορεί να πάρει δύο τμήματα γης, ένα μέσα ή κοντά στην πόλη και ένα άλλο κοντά στα σύνορα. Αυτά δε θα μπορούσαν να πουλιούνται ή με οποιοδήποτε άλλο τρόπο να διατεθούν έξω από την οικογένεια. Όλοι έπρεπε να ζουν από την αγροκαλλιέργεια, αλλά οι πολίτες δεν αναμενόταν να κάνουν χειρωνακτική εργασία. Αυτή έμενε στους δούλους που αποστολή τους ήταν να εξασφαλίζουν για τα αφεντικά τους κάθε αναγκαίο αγαθό.[1]

Όλος ο πληθυσμός έπρεπε να διαιρείται σε τέσσερις κατηγορίες, ανάλογα με την περιουσία του καθενός· κανένας δεν είχε το δικαίωμα να κατέχει πλούτο περισσότερο από τέσσερις φορές την αξία ενός κλήρου. Οι ιδιώτες δεν μπορούσαν να κατέχουν χρυσάφι και ασήμι που επρόκειτο να αντικατασταθούν με ένα νόμισμα ονομαστικής αξίας. Κανένας πολίτης δε θα είχε το δικαίωμα να ασχολείται με το εμπόριο ή με τη χειροτεχνία, έργα που επρόκειτο να αφεθούν στα χέρια ξένων. Πολίτες που τυχόν θα βρίσκονταν ένοχοι παραβίασης αυτού του κανόνα, έπρεπε να τιμωρούνται. Οποιοδήποτε περίσσευμα έπρεπε να παραδίδεται στην πολιτεία και τα αναγκαία προϊόντα έπρεπε να διανέμονται σε τρεις μερίδες. Δύο μέρη έπρεπε να καταναλώνονται, αντίστοιχα, από τα ελεύθερα μέλη της κοινωνίας και από τους δούλους· το τρίτο μέρος έπρεπε να ανταλλάσεται με αγαθά χειροτεχνίας. Τα κέρδη των εμπόρων επρόκειτο να ορίζονται από την πολιτεία και κάθε χειροτέχνης μπορούσε να ασκήσει μόνον ένα επάγγελμα.

Η ιδανική πολιτεία του Πλάτωνα ήταν στη σύλληψή της αριστοκρατική ή, για να είμαστε ακριβέστεροι, μια ολιγαρχική δημοκρατία. Τα σώματα διακυβέρνησης αυτής της πολιτείας αναδεικνύονταν με

1. [Είναι πρόδηλο ότι ο φιλόσοφος δεν μπόρεσε να υπερβεί με τη σκέψη του τα όρια της δουλοκτητικής κοινωνίας όπου είχε μεγαλώσει· φαίνεται ότι αυτή την υπέρβαση δεν μπορούσαν να την πραγματοποιήσουν παρά στοχαστές που προέρχονταν από άλλες κοινωνίες, οι Σοφιστές].

εκλογή· σ' αυτήν τη διαδικασία περιλαμβάνονταν και ο Άρειος Πάγος με τα 37 μέλη του, ένα συμβούλιο με 350 μέλη, οι στρατιωτικοί ηγέτες (οι στρατηγοί), οι διαπιστευμένοι με τη φύλαξη του ναού, οι ιερείς και οι ιέρειες, οι επόπτες της αγοράς, οι άρχοντες της πόλης και άλλοι αξιωματούχοι, που επέβλεπαν τα οικονομικά του κράτους και τη γεωργία. Τα δικαστήρια, μολονότι επίσης συγκροτούνταν με εκλογή των μελών τους, έπρεπε να εποπτεύονται από ένα ειδικό σώμα – τη νυχτερινή βουλή, που έπρεπε να αποτελείται από δέκα φρουρούς του νόμου. Το έργο αυτής της νυχτερινής βουλής ήταν να φροντίζει για την επικράτηση της αρετής και της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, να επιβλέπει την τήρηση των νόμων και να επιλέγει νεότερα μέλη με εξέχοντα φυσικά χαρίσματα και με δυνάμεις παρατηρητικότητας, για να ενεργούν ως «μάτια και αυτιά του νόμου και της πολιτείας».[1]

Η *Πολιτεία* του Πλάτωνα και ιδιαίτερα οι *Νόμοι* δείχνουν ότι ο φιλόσοφος έκανε μια προσεκτική μελέτη των πολιτευμάτων των ολιγαρχικών πολιτειών της εποχής του και ήταν άρτια ετοιμασμένος να συμβουλεύει τους άρχοντες στη χρήση ποικίλων δυναμικών μεθόδων που είχαν επινοηθεί για να κρατούν τους πολίτες υπό έλεγχο και να κατευθύνουν την κοινή γνώμη. Ο Πλάτων είχε τη σταθερή πεποίθηση ότι όλα τα μέσα είναι καλά, προκειμένου να διατηρηθεί η πολιτική σταθερότητα: «για το καλό του κοινού» επιτρεπτός ήταν ο δόλος, οι επιλεκτικές εκλογές, η αντιπροσώπευση των φτωχών τμημάτων του πληθυσμού από τους πλούσιους, η ανοιχτή εκλογή, η πλαστογράφηση, η φθορά και εξαγορά συνειδήσεων και η πολιτική δολοφονία ... Ιδιαίτερη σημασία έχει η απόλυτη ιδεολογική επιβολή των ολιγαρχικών. Η παρακολούθηση και η τέλεση θρησκευτικών τελετών είναι απόλυτα υποχρεωτική. Ο αθεϊσμός, δηλαδή η άρνηση της ύπαρξης του θεού και της επίδρασής του στη ζωή των ανθρώπων, καθώς και η πεποίθηση ότι οι θεοί μπορούν να εξευμενισθούν διαμέσου της μαγείας, όλα αυτά τιμωρούνται με θάνατο ή με φυλάκιση. Οι τέχνες πρέπει να είναι κάτω από αυστηρή εποπτεία, κάθε είδος μουσικής και ποίησης απαγορεύε-

1. [Πλάτων, *Νόμοι*, 961d: ... όψις και ακοή· συλλήβδην δε νους μετά των καλλίστων αισθήσεων κραθείς .. σωτηρία ...].

ται, εκτός αν εκφράζει σαφή ηθική θέση με την πλατωνική έννοια, δηλαδή να αποβλέπει στην υποταγή του ατόμου στη βούληση της πολιτείας, η οποία ενσαρκώνεται στο πρόσωπο του άμεσα ανώτερου. Σύμφωνα με τον Πλάτωνα, «η μεγάλη αρχή για όλους είναι ότι κανένας, οποιουδήποτε φύλου, δεν μπορεί να ζει χωρίς τον ηγεμόνα του· ούτε θα πρέπει η διάνοια οποιουδήποτε να εθίζεται να κάνει ο,τιδήποτε, είτε από υπερβολικό ζήλο είτε από περισσή σπουδή, με δική του πρωτοβουλία, αλλά και στον πόλεμο και στην ειρήνη οφείλει να προσβλέπει και να ακολουθεί τον αρχηγό του, ακόμη και στα πιο μικρά ζητήματα, όντας πάντα κάτω από την καθοδήγησή του ... Και οφείλουμε στον καιρό της ειρήνης, από τη νεανική ηλικία να ασκούμε αυτήν τη συνήθεια του να καθοδηγούμε τους άλλους και να είμαστε κάτω από την καθοδήγηση των άλλων. Η αναρχία δεν πρέπει να έχει θέση στη ζωή του ανθρώπου ή των κατοικίδιων ζώων που βρίσκονται στην υπηρεσία του».[1] Αυτή η διατύπωση δε χρειάζεται κανένα σχόλιο. Η σύγχρονη αναλογία της ιδανικής πολιτείας του Πλάτωνα, έτσι όπως περιγράφεται στους Νόμους, δεν είναι ο σοσιαλισμός ή ο κομμουνισμός, αλλά άλλη ιδεολογία της εποχής μας.[2]

Υπάρχει μόνο μια λογική ερμηνεία γι' αυτή την ολοκληρωτική ηθική του Πλάτωνα. Φαίνεται αποφασισμένος να διατηρήσει με κάθε θυσία την αρχαία πόλη-κράτος που βρισκόταν σε βαθιά πολιτική και οικονομική κρίση κατά τον 4ο αιώνα, και ελπίζει να αναχαιτίσει την προϊούσα κατάρρευση που την ταυτίζει με την «αναρχία». Η ιδανική πολιτεία του Πλάτωνα βασισμένη στην απόλυτη υπακοή χωρίς αντιρρήσεις, στην καταπίεση της δημοκρατίας, στον περιορισμό της ιδιωτικής περιουσίας και στον λεπτολόγο προσδιορισμό κάθε ανθρώπινης

1. [Πλάτων, *Νόμοι* 942a, c· ... αν πατρίδα συλών ή βιαζόμενος αλίσκηται ... σχεδόν ως ανίατον όντα θανάτῳ ζημιούν ... μηδέποτε άναρχον μηδένα ... μήτ' εν παιδιαίς αυτόν ... κατά μόνας δραν ... ενί λόγῳ το χωρίς τι των άλλων πράττειν διδάξαι την ψυχήν έθεσι μήτε γιγνώσκειν μήτ' επίστασθαι το παράπαν ...].

2 [Διάφοροι μελετητές των πλατωνικών κειμένων έχουν κατά καιρούς καταλήξει σε διάφορους χαρακτηρισμούς· προτιμήσαμε να δώσουμε όσο μπορούσαμε πιο πολλά δείγματα κειμένων (κατά τη γνώμη μας αντιπροσωπευτικά), ώστε ο αναγνώστης να σχηματίζει δική του γνώμη. Αυτονόητο ότι τελική πηγή βεβαιότητας είναι η μελέτη έργων του Πλάτωνα].

δραστηριότητας, στην πραγματικότητα δεν είναι τίποτα άλλο παρά έκφραση του υπέρ-συντηρητισμού και της πικρίας του Πλάτωνα για τη χαμένη «χρυσή εποχή» της ελληνικής δουλοκτητικής κοινωνίας.

11. Κριτική της «απλοϊκής» θεωρίας των ιδεών και της αρχής περί του ενός

Όπως έχουμε δείξει πιο πάνω, η αρχική «απλοϊκή» θεωρία του Πλάτωνα για τις ιδέες αποδείχθηκε τρωτή από πολλές απόψεις. Αυτό έγινε αντιληπτό από τον ίδιο τον Πλάτωνα και υπέβαλε τη θεωρία του σε μια θεμελιακή επανεκτίμηση. Η κριτική του ήταν τόσο αδιάλλακτη, ώστε πολλοί από τους μεταγενέστερους σχολιαστές του έθεσαν υπό αμφισβήτηση την αυθεντικότητα του διαλόγου του *Παρμενίδης*, όπου τα επιχειρήματα ενάντια στη θεωρία των ιδεών παρουσιάζονται με την πιο εκφραστική μορφή τους. Ο Πλάτων πραγματικά έβαλε το χέρι του σε όλα τα αδύνατα σημεία της δικής του διδασκαλίας, αφιερώνοντας ιδιαίτερη προσοχή στον δυϊσμό – στο αγεφύρωτο χάσμα ανάμεσα στον αληθινό κόσμο των αιώνιων, αμετάβλητων και αδιαίρετων ιδεών και τον αισθητό κόσμο των ευμετάβολων και πολύμορφων πραγμάτων. Στην πραγματικότητα, το κύριο αντικείμενο της πλατωνικής κριτικής ήταν προφανώς η διδασκαλία των Μεγαρικών για το ον, βασισμένη στη δυϊστική ερμηνεία της θεωρίας των ιδεών του Πλάτωνα. Προσπαθώντας να διαχωρίσει τον εαυτό του από τη θεωρία του αυτή ο Πλάτων, φυσικά δεν μπορούσε να παρασιωπήσει τις δικές του προηγούμενες απόψεις.

Οι προφανείς λογικές ατέλειες που πρόκυπταν από την «απλοϊκή» θεωρία των ιδεών, προσκαλούσαν τον ίδιο τον δημιουργό σε μια εντελώς καινούργια προσέγγιση και αυτό εκτίθεται από τον ίδιο τον Πλάτωνα στον *Παρμενίδη* και τον *Σοφιστή*. Με μια βαθιά και βασανιστική ανάλυση των παλαιότερων αντιλήψεών του, ο Πλάτων φθάνει στο συμπέρασμα ότι οι ποικίλες εκφάνσεις του όντος, δηλαδή ό,τι αυτός αντιλαμβανόταν μέχρι τότε ως ιδέες, δεν είναι απόλυτες οντότητες, ανεξάρτητες η μια από την άλλη. Αντίθετα, προϋποθέτουν η μια την

άλλη και μεταβάλλονται η μια στην άλλη. Αυτή ήταν μια πολύ σημαντική πρόοδος που έδωσε καινούργια στροφή στη φιλοσοφική σκέψη του ίδιου του Πλάτωνα. Οι ιδέες έγιναν ενότητα αντιθέτων (ένα και πολλά, ον και μη ον, ακινησία και κίνηση) και αποτελούν πλέον την πηγή κάθε μεταβολής και κάθε κίνησης. Η θεωρία των ιδεών μεταβλήθηκε σε θεωρία μιας ιδεαλιστικής διαλεκτικής.

Παράλληλα με τη διαλεκτική αυτή ερμηνεία των ιδεών, ο Πλάτων αναπτύσσει περαιτέρω την έννοια του όντος. Συγκεντρώνοντας τις ως τότε σκόρπιες αντιλήψεις περί του ενός ως υπέρτατης κατηγορίας του όντος, τις διαμορφώνει σε μια επεξεργασμένη θεωρία για την πρώτη αιτία και την υπέρτατη αρχή της πραγματικότητας, αρχή που παράγει τον κόσμο των ιδεών και προσδιορίζει τη δομή του.

Στον διάλογο *Παρμενίδης*, μιλώντας δια του στόματος του Ελεάτη φιλόσοφου, ο Πλάτων επιχειρεί να συνδυάσει τα επιχειρήματα των Ελεατών που ταύτιζαν το ένα με το ον, με την άποψη του Γοργία ότι το ον δεν υπάρχει. Η αλήθεια αυτής της σχέσης είναι η κίνηση των αντίστοιχων εννοιών. Ο Πλάτων υποστηρίζει ότι η κατάφαση ενός απόλυτου όντος, ανεξάρτητου από οτιδήποτε άλλο, υποχρεωτικά οδηγεί σε ένα συμπέρασμα: ότι ένα τέτοιο ον δεν μπορεί ούτε να υπάρχει ούτε και να γίνει αντικείμενο γνώσης. Πραγματικά, δεν μπορεί να συγκριθεί με οτιδήποτε άλλο ούτε και να προσδιορισθεί από οτιδήποτε άλλο. Γίνεται αντιληπτό ως το ένα που μπορεί να μεταβληθεί στο αντίθετό του, από την ύπαρξη στην ανυπαρξία, από το ον στο μη ον.

Όμως, αν διατυπώσουμε καταφατικά την ύπαρξη του όντος, δηλαδή αν αποδεχθούμε ότι το ένα είναι ή «υπάρχει», θα δούμε ότι εκτός από το ένα ον, για το οποίο μιλάμε, υπάρχει επίσης το «είναι», δηλαδή κάτι διαφορετικό, κάτι άλλο. Ο Πλάτων το διατυπώνει ως εξής: «Τότε λοιπόν και η ουσία του ενός δε θα ήταν ταυτόσημη με το ένα· γιατί τότε δε θα ήταν εκείνη ουσία εκείνου ούτε εκείνο θα μετείχε εκείνης, αλλά θα ήταν ταυτόσημο να λέμε ότι το ένα υπάρχει και το ένα είναι ένα· τώρα όμως δεν είναι αυτή η υπόθεσή μας, αν το ένα είναι ένα, τι πρέπει να συμβαίνει, αλλά αν το ένα υπάρχει ....[1] Από εδώ προκύπτει ότι το ένα

1. [Πλάτων, *Παρμενίδης*, 142b-c: Ουκούν και η ουσία του ενός είη αν ου ταυτόν ού-

και το ον είναι δύο, δηλαδή το ένα και κάτι άλλο. Ακολουθώντας αυτή τη γραμμή σκέψης, που είναι οτιδήποτε άλλο εκτός από ευθεία, ο Πλάτων φθάνει στο συμπέρασμα ότι το ένα συνεπάγεται τα πολλά και δεν μπορεί να υπάρχει ούτε μπορεί να γίνει αντιληπτό με τη νόηση, χωρίς την ουσία. Μολονότι ο *Παρμενίδης*, όπως πολλοί άλλοι διάλογοι του Πλάτωνα, υστερεί σε σαφήνεια, ωστόσο η σκέψη του Πλάτωνα δεν είναι δύσκολο να κατανοηθεί. Αυτή συνίσταται στο ότι η έννοια του ενός περιλαμβάνει όλους τους άλλους προσδιορισμούς του όντος, που αποκαλύπτονται σε μια διαλεκτική διαδικασία μετάβασης από τη μια έννοια στην άλλη, την αντίθετή της· το ένα και το άλλο, το ον και το μη ον, την ταυτότητα και τη διαφορότητα, το μέρος και το όλο, την αιωνιότητα και το χρονικά πεπερασμένο κ.λπ.

Αναλύοντας τη διαλεκτική του όντος και του μη όντος στον *Σοφιστή*, ο Πλάτων αντιμετωπίζει το θέμα από μια άλλη οπτική γωνία. Ασκεί κριτική στη σοφιστική θέση πως καθετί είναι αληθινό και ότι το λάθος είναι λογικά αδύνατο (Πρωταγόρας)[1] ή ότι το καθετί είναι λάθος (Γοργίας).[2] Οι Σοφιστές, κατά τον Πλάτωνα, δεν κάνανε διάκριση ανάμεσα στην αλήθεια και το ψεύδος ή, πράγμα που είναι το ίδιο, ανάμεσα στα αντικείμενά τους: το ον και το μη ον. Αυτοί αποδέχονται την αλήθεια και το ψέμα, το ον και το μη ον ως ανεξάρτητες έννοιες τοποθετώντας τις, όπως πράγματι συνέβαινε, τη μια δίπλα στην άλλη. Περνώντας όμως στη διδασκαλία του Παρμενίδη για το ένα ον, το αμετάβλητο, το ακίνητο και το σφαιρικό, ο Πλάτων δείχνει ότι αν το ον και το ένα είναι ταυτόσημα, δε χρειαζόμαστε δύο λέξεις γι' αυτά. Αν είναι διαφορετικά, είναι δύο και, κατά συνέπεια, το ον δεν μπορεί να είναι ένα. Ούτε μπορεί να είναι αδιαίρετο, εφόσον ένα σύνολο αναλύεται στα μέρη του κατ' ανάγκη, πολύ περισσότερο αν αυτό είναι μια σφαίρα. Η διδασκαλία για το ένα ον αποδεικνύεται λογικά αστήρικτη.

σα τῳ ενί· ου γαρ αν εκείνη ην εκείνου ουσία, ουδ' αν εκείνο, το εν, εκείνης μετείχεν, αλλ' όμοιον αν ην λέγειν εν τε είναι και εν εν· νυν δε ουχ αύτη εστίν η υπόθεσις, εἰ εν εν, τι χρη συμβαίνειν, αλλ' εἰ εν έστι].

1. [Αυτό το συμπέρασμα βγάζουν πολλοί από τη γνωστή θέση του Πρωταγόρα: «δύο λόγους είναι περί παντός πράγματος αντικειμένους αλλήλοις (VS 80 B6a)].
2. [Η γνωσιολογία του Γοργία έχει αποκληθεί «γνωσιολογικός μηδενισμός». Βλέπε: VS 82 B3].

Το ον είναι ασύλληπτο καθότι ακίνητο και αμετάβλητο, γιατί αν ήταν κατανοητό, τότε θα ήταν πέρα από τη δυνατότητα του νου να το συλλάβει: «Αν η γνωστική διαδικασία είναι ένα είδος ενέργειας, κατ' ανάγκη ακολουθεί ότι το ον, όταν γίνεται αντικείμενο γνώσης, προκαλεί ένα πάθος ψυχής. Και σύμφωνα με αυτή την άποψη, η πραγματικότητα, στον βαθμό που μπορεί να γίνει αντικείμενο γνώσης, επηρεάζεται από τη γνώση και, κατά συνέπεια, είναι και αυτή μια κίνηση: γιατί αυτό που βρίσκεται σε κατάσταση ακινησίας, δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο δραστηριότητας, όπως συμφωνήσαμε... Και, μα τους ουρανούς, μπορεί ποτέ κανείς να μας κάνει να πιστέψουμε ότι η κίνηση και η ζωή και η ψυχή και το πνεύμα δεν είναι παρόντα με το πλήρες ον; Μπορούμε να φανταστούμε ότι το ον στερείται ζωής και νόησης και υπάρχει μόνο σε μια ιεροπρεπή απουσία νοήματος και αιώνια φαντασίωση;».[1] Σίγουρα, η απάντηση σε αυτό το ρητορικό ερώτημα μπορεί να είναι μόνο αρνητική.

Ο Πλάτων απομονώνει πέντε κατηγορίες: την ουσία, την ηρεμία, την κίνηση, την ομοιότητα (ταυτότητα) και τη διαφορότητα, που τις «αναγνωρίζει ως μέγιστες» και ξεκινάει να εξετάσει τις αμοιβαίες σχέσεις τους, δηλαδή τη δυνατότητα να συνδυάζονται ή να «αναμειγνύονται» η μια με την άλλη. Για να κυριολεκτούμε, αυτό είναι ένα ερώτημα λογικής συνάφειας ή συμβατότητας των εννοιών. Ο Πλάτων λέει: «... συμφωνήσαμε πως μερικές κατηγορίες έχουν μια επικοινωνία η μια με την άλλη και άλλες όχι, και μερικές έχουν επικοινωνία με μερικές και άλλες με πολλές, και ότι δεν υπάρχει κανένας λόγος γιατί δε θα πρέπει μερικές να έχουν γενική επικοινωνία με όλες».[2] Η κίνηση και η ηρεμία δεν μπορούν να αναμειχθούν, αλλά το ον έχει σχέση και με τις

1. [Δεν εντοπίζεται στον *Σοφιστή* τέτοιο ενιαίο απόσπασμα, συζήτηση με αυτό το νόημα γίνεται. Μεταφέρω δύο προτάσεις που αποτελούν ό,τι θα λέγαμε τώρα φαινομενολογική ανάλυση της γνώσης:
Πλάτων, *Σοφιστής* 248d: ... την μεν ψυχήν γιγνώσκειν, την δ' ουσίαν γιγνώσκεσθαι ... το γιγνώσκειν ή το γιγνώσκεσθαι φατέ ποίημα ή πάθος ή αμφότερον;].
2. [Πλάτων, *Σοφιστής*, 254b-c: Ότ' ουν δη τα μεν ημίν των γενών ωμολόγηται κοινωνείν εθέλειν αλλήλοις, τα δε μη, και τα μεν επ' ολίγον, τα δ' επί πολλά, τα δε και διά πάντων ουδέν κωλύειν τοις πάσι κεκοινωνηκέναι...].

δύο, γιατί και οι δύο υπάρχουν. Επίσης, η ομοιότητα και η διαφορότητα είναι μεταξύ τους ασυμβίβαστες, αλλά σχετίζονται με τις πρώτες τρεις. Λόγου χάρη, η κίνηση, όταν αναφέρεται στο ον (την ουσία), γίνεται και ταυτόσημη με αυτό και διαφορετική από αυτό. Το ίδιο ισχύει και για τις υπόλοιπες κατηγορίες.

Όπως προκύπτει από τα παραπάνω, ο Πλάτων δεν αναγνωρίζει πια την αυστηρή, αμετάβλητη και μονοδιάστατη αξία των εννοιών. Οι φιλοσοφικές κατηγορίες του, για παράδειγμα, τώρα αντιμετωπίζονται ως ευέλικτες, ευμετάβολες και ουσιαστικά αντιφατικές. Σχετίζονται με ένα σύνθετο σύστημα αμοιβαίων σχέσεων και συνδυάζονται με μερικές, ενώ δεν μπορούν να συνδυασθούν με άλλες. Αλλά και το πιο φημισμένο γνώρισμα της καινούργιας θεωρίας του Πλάτωνα για τις ιδέες ήταν η ιδιαίτερη έμφασή του στην ενότητα των αντιθέτων. Πολύ χαρακτηριστικές από την άποψη αυτή είναι οι τελευταίες γραμμές, με τις οποίες κλείνει ο διάλογος *Παρμενίδης:* «Είτε το ένα υπάρχει είτε δεν υπάρχει, το ένα και τα άλλα σε σχέση προς τον εαυτό τους και σε σχέση το ένα με το άλλο, όλα αυτά με κάθε τρόπο υπάρχουν και δεν υπάρχουν, φαίνονται και δε φαίνονται να υπάρχουν».[1]

Με άλλα λόγια, η ανάλυση οποιασδήποτε κατηγορίας, όταν αυτή λαμβάνεται χωριστά ή σε σχέση προς άλλη κατηγορία, δείχνει ότι καθεμιά περνάει στην αντίθετή της. Κάθε γενική έννοια αναλύεται σε αντίθετες έννοιες που με τη σειρά τους αλληλοαποκλείονται και καταλήγουν σε μια ακόμη γενικότερη έννοια. Σε αντίθεση προς τους Σοφιστές, ο Πλάτων αντιλαμβάνεται ότι η ανάπτυξη μιας έννοιας δεν είναι αυθαίρετη μετάβαση από μια κατηγορία σε άλλη. Καθεμιά από τις αντίθετες έννοιες συνεπάγεται την αντίθετή της, το «άλλο είναι» της. Το ον είναι αξεχώριστο από το μη ον, το ένα από τα πολλά, η ηρεμία αξεχώριστη από την κίνηση, η ταυτότητα από τη διαφορότητα.

Ψηλαφώντας τους νόμους της λογικής, ο Πλάτων έφθασε επίσης πολύ κοντά σε ό,τι αργότερα επρόκειτο να γίνει γνωστό ως νόμος της

1 [Πλάτων, *Παρμενίδης*, 166c: Ειρήσθω τοίνυν τούτο τε και ότι, ως έοικεν, εν είτ' έστιν είτε μη έστιν, αυτό τε και τάλλα και προς αύτά και προς άλληλα πάντα πάντως εστί τε και ουκ έστι και φαίνεταί τε και ου φαίνεται. Αληθέστατα].

αντίφασης. Στην πραγματικότητα, διατύπωσε αυτόν τον νόμο στον *Φαίδωνα*,[1] κάνοντας διάκριση ανάμεσα στα ίδια τα αντίθετα (τις έννοιες) και τα πράγματα που εκφράζουν την αντίθεση. Τα αντίθετα δεν μπορούν να μεταβάλλονται το ένα στο άλλο: «Αν η μεταβολή είναι ανάμεσα στα αντίθετα ή σε ενδιάμεσες καταστάσεις, θα πρέπει να υπάρχει ένα υπόστρωμα που μεταβάλλεται σε αντίθετη κατάσταση, γιατί τα ίδια τα αντίθετα δε μεταβάλλονται. Και αυτό το υπόστρωμα παραμένει, αλλά το αντίθετο δε μένει».[1] Όπως έχουμε δει, αργότερα στον *Παρμενίδη* ο Πλάτων τροποποίησε αυτή την άποψη, περιορίζοντας τη σφαίρα εφαρμογής του νόμου της αντίφασης. Ίσως πίστευε ότι ο νόμος αυτός είναι «μη λειτουργικός» σε σχέση με μιαν έννοια και, επίσης, οντολογικά σε σχέση με μιαν ιδέα που μπορεί να μεταβληθεί στο αντίθετό της. Όπως και αν έχει το πράγμα, ούτε στον *Παρμενίδη* ούτε στον *Σοφιστή* ο Πλάτων διευκρίνισε τις απόψεις του σχετικά με την ισχύ του νόμου της αντίφασης και τις σχέσεις του νόμου αυτού με την κίνηση των εννοιών.

Εδώ έρχεται ένα άλλο σημαντικό ζήτημα της πλατωνικής διδασκαλίας. Η διαλεκτική του ενός και του άλλου (ετέρου), που αναπτύχθηκε στον *Παρμενίδη*, σχετίζεται άμεσα με τη διδασκαλία του Πλάτωνα για τις ιδέες ως αληθινές πηγές των επί μέρους αντικειμένων. Η θεωρία αυτή είναι θεμελιακά διαφορετική από τη διδασκαλία των παλαιότερων φιλοσόφων, σχετικά με την οντολογική, την υπαρκτική γένεση των πραγμάτων από μια πρωταρχική ύλη, εφόσον αυτή η θεωρία του Πλάτωνα αναφερόταν στην ιδεατή γένεση των πραγμάτων μέσα στους κόλπους της ιδέας. Στην πρώτη παραλλαγή της θεωρίας των ιδεών ο Πλάτων, χωρίς να προσδιορίζει τη σχέση των ιδεών με τα επί μέρους αντικείμενα, διακινδύνευσε μια υπόθεση ότι τα επί μέρους πράγματα θα μπορούσαν να «μετέχουν» στις ιδέες ή οι ιδέες θα μπορούσαν «να είναι παρούσες» στα επί μέρους πράγματα. Τώρα όμως η ανάλυση των

1. [Πλάτων, *Φαίδων*, 103b-c: Τότε ... ελέγετο εκ του εναντίου πράγματος το εναντίον πράγμα γίγνεσθαι, νυν δε, ότι αυτό το εναντίον εαυτῷ εναντίον ουκ αν ποτέ γένοιτο, ούτε το εν ημίν ούτε το εν τῃ φύσει... Συνωμολογήκαμεν .. απλώς τούτο, μηδέποτε εναντίον εαυτῷ το εναντίον έσεσθαι].

ίδιων των ιδεών τον οδήγησε στο συμπέρασμα ότι και οι ιδέες επίσης ήταν πολλαπλές και, κατά συνέπεια, χρειάζονταν μια ανώτερη αρχή. Αυτή η ζητούμενη αρχή είναι το ένα.

Πραγματικά, οι πιο πολλοί από τους διαλόγους του Πλάτωνα, ιδιαίτερα η *Πολιτεία*, ο *Φαίδρος*, ο *Φαίδων*, αναφέρονται στο ένα ως την υπέρτατη ιδέα. Αυτό είναι το θεμέλιο του όντος. Όμως, σε αντίθεση προς τους προηγούμενους διαλόγους του, όπου το ένα ταυτίζεται με το αγαθό, με το ωραίο, με την αλήθεια, δηλαδή διατυπώνεται με αξιολογικούς όρους, οι μεταγενέστεροι διάλογοι δείχνουν μια αυξανόμενη τάση να εστιασθεί η προσοχή στη λογική και οντολογική σημασία της ιδέας. Το ένα με μια διαλεκτική διαδικασία γεννάει όλες τις άλλες κατηγορίες και από οντολογική πλευρά το ένα είναι που γεννάει και τις δύο υποστάσεις ή εκφάνσεις του, δηλαδή τον νου και την ψυχή. Αυτή η τριάδα, χαρακτηριστική όλων των αρχαίων κοσμολογιών, επρόκειτο αργότερα να αναπτυχθεί από τους Νεοπλατωνικούς που παρουσίασαν το ένα, τον νου και την ψυχή ως διαδοχικές φάσεις εξέλιξης του όντος.[1]

Για να συνοψίσουμε λοιπόν, ο Πλάτων ως πατέρας του αντικειμενικού ιδεαλισμού καταλαμβάνει μια μοναδική θέση στην ιστορία της φιλοσοφίας. Η επίδρασή του στη φιλοσοφική σκέψη της ανθρωπότητας υπήρξε τεράστια και δεν ήταν με κανένα τρόπο απλή. Οι αμφίρροπες επιδράσεις της πηγάζουν από τη δυαδική φύση της διδασκαλίας του. Από τη μια πλευρά, ο στοχασμός του Πλάτωνα είναι ένα παράδειγμα ακούραστης αναζήτησης της αλήθειας και συντηρείται από μια υπεράνθρωπη επιθυμία να βελτιώσει τον κόσμο. Η φιλοσοφία του προέρχεται από μια ακατανίκητη τάση προς την ομορφιά και την τελειότητα. Από την άλλη μεριά, όλες οι προσπάθειές του κατευθύνονται προς την αποκατάσταση μιας απελπιστικά ξεπερασμένης κοινωνικής οργάνωσης και την επιστροφή στην εξιδανικευμένη σπαρτιατική αριστοκρατική πολιτεία, όπως αυτή αντιδιαστέλλεται προς τη διεφθαρμένη δουλοκτητική δημοκρατία. Τα ιδανικά του Πλάτωνα έφθασαν σε μια τραγική σύγκρουση με την πραγματικότητα και αυτό ήταν μοιραίο

1. [Βλέπε παρακάτω το κεφάλαιο για τους Νεοπλατωνικούς, ειδικά τον Πλωτίνο].

να αφήσει ένα σημάδι βαθιάς απαισιοδοξίας και προσδοκώμενης καταστροφής πάνω σε όλο το φιλοσοφικό οικοδόμημά του.

Το θεμελιακό λάθος του Πλάτωνα βρίσκεται στην πεποίθησή του ότι η πραγματικότητα μπορεί να αλλάξει με τη βοήθεια των ιδεών, είτε αυτές θεωρηθούν ως ανθρώπινοι στοχασμοί που εμπνέουν δραστηριότητα, είτε ως υπερβατικές ιδέες που υποτίθεται ότι διαμορφώνουν την πραγματικότητα. «Οι ιδέες δεν μπορούν ποτέ να οδηγήσουν πέρα από την παλαιά τάξη του κόσμου, αλλά μόνο μπορούν να οδηγήσουν πέρα από τις ιδέες της παλαιάς αυτής τάξης. Οι ιδέες δεν μπορούν να προωθήσουν τίποτα απολύτως. Προκειμένου να προωθηθούν ιδέες, χρειάζονται άνθρωποι που να μπορούν να ασκήσουν πρακτική δύναμη».[1] Επιπλέον, μόνο οι ιδέες που αντανακλούν πραγματικές προοδευτικές τάσεις του κοινωνικού βίου αξίζουν να πραγματοποιηθούν και αυτές αληθινά πραγματώνονται. Οι ιδέες του Πλάτωνα δεν ήταν τέτοιου είδους. Αποτελούσαν ένα αυστηρό αμετάβλητο σύστημα απόλυτων αξιών που, αν μεταβάλλονταν σε πραγματικότητα, θα πρόβαλλαν ως ένα δεσποτικό και άκαρδο κοινωνικό οικοδόμημα. Μια ιδέα περί αυτού του κοινωνικού οικοδομήματος βρίσκουμε στους *Νόμους* του Πλάτωνα.

Μέσα από τη θεωρία των ιδεών ο Πλάτων έδωσε υπόσταση στις έννοιες του διαλεκτικού πνεύματος και προσπάθησε να τις διευθετήσει σε ένα σύνθετο σύστημα που αντιπροσώπευε ένα πρότυπο του σύμπαντος, με όλες τις εσωτερικές του αντιφάσεις. Απομακρυσμένες από τον κόσμο, οι ιδέες ως θεωρητική σύλληψη έγιναν αντικείμενο πολύ βαθιάς φιλοσοφικής διερεύνησης. Όμως, απολυτοποιημένες και απομακρυσμένες από την πραγματικότητα, μεταβλήθηκαν σε ανεξάρτητες νοητές οντότητες της ουράνιας βασιλείας και αποτέλεσαν θεμέλιο των πιο αντιδραστικών θρησκευτικών και μυθολογικών κοσμοθεωριών. Η δύναμη του Πλατωνισμού πήγαινε πλάι πλάι με τις αδυναμίες του.

1. Karl Marx and Frederick Engels, «The Holy Family», στο έργο: Karl Marx, Frederick Engels, *Collected Works*, τ. 4, 1975, σ. 119.

12. Η Πλατωνική σχολή: η αρχαία Ακαδημία

Ο Πλάτων ίδρυσε τη σχολή του περί το 387 π.Χ. και παρέμεινε υπεύθυνος σ' αυτήν ο ίδιος, ως το τέλος της ζωής του. Οι διάδοχοί του ήταν ο Σπεύσιππος που διεύθυνε τη σχολή από το 347 ως το 339 π.Χ., ο Ξενοκράτης από τη Χαλκηδόνα (περί το 339-315), ο Πολέμων και ο Κράτης. Ύστερα από τον θάνατο του Κράτη περί το 265 π.Χ., η Ακαδημία περιήλθε υπό την επίδραση του Σκεπτικισμού. Η περίοδος από τον πρώτο ως τον δεύτερο αιώνα μ.Χ. σημείωσε επίμονες προσπάθειες αναβίωσης των δοξασιών του θεμελιωτή της σχολής, παράλληλα με διδασκαλίες του Στωικισμού και του Αριστοτελισμού. Κατά τον τρίτο ως τον πέμπτο αιώνα μ.Χ. η σχολή απορροφήθηκε μέσα στο ρεύμα του Νεοπλατωνισμού.[1]

Τα σωζόμενα απομεινάρια της σχολής του Πλάτωνα, αδύναμα και αποσπασματικά καθώς είναι, δείχνουν τα πρώτα σημάδια παραφθοράς του Πλατωνισμού, που αντανακλούσαν τις νέες κοινωνικές συνθήκες της επερχόμενης Ελληνιστικής εποχής. Ήδη ο Σπεύσιππος απομακρύνθηκε από την πλατωνική αντίληψη για τα επί μέρους πράγματα ως απλές αντανακλάσεις των ιδεών, στερημένες από ανεξάρτητη υπόσταση. Φαίνεται πως ήταν βέβαιος ότι ο αισθητός κόσμος ήταν εξίσου πραγματικός με τον κόσμο των ιδεών και ότι και ο ένας και ο άλλος θα μπορούσαν να είναι αντικείμενα επιστημονικής έρευνας, αλλά χρειάζονταν διαφορετικά μέσα για τη γνώση. Σύμφωνα με τον Σέξτο τον Εμπειρικό, «ο Σπεύσιππος διακήρυξε ότι, εφόσον μερικά πράγματα είναι αισθητά και άλλα είναι νοητά, ο γνωστικός λόγος είναι το κριτήριο των νοητών πραγμάτων και η γνωστική αίσθηση των αισθητών πραγμάτων. Και τη γνωστική αίσθηση αυτός την αντιλαμβανόταν ως τη δύναμη εκείνη που μετέχει στην ορθολογική αλήθεια».[2] Ο Σπεύσιπ-

1. [Το 529 μ.Χ. έκλεισε με αυτοκρατορικό διάταγμα του Ιουστινιανού· «Μηδείς εν Αθήναις διδασκέτω φιλοσοφίαν...» Για λόγους ιστορικούς σημειώνουμε ότι είχε αρχίσει ο αιώνας της πίστης και η φιλοσοφική αναζήτηση της αλήθειας δεν ήταν πια επιθυμητή· αρκούσε το δόγμα].

2. [Σέξτος Εμπειρικός, *Προς Λογικούς*, Ι 145-146: Σπεύσιππος δε, επεί των πραγμάτων τα μεν αισθητά τα δε νοητά, των μεν νοητών κριτήριον έλεξεν είναι τον επι-

πος πίστευε ότι η τέχνη της επιστημονικής κατανόησης θα μπορούσε να μαθαίνεται με τον ίδιο τρόπο που ένας φλαουτίστας μαθαίνει όχι μόνο να παράγει ποικίλους ήχους με το μουσικό όργανο που χρησιμοποιεί, αλλά επίσης να αντιλαμβάνεται και να ξεχωρίζει αρμονικές και παράφωνες μελωδίες.

Σε αντίθεση προς τον Πλάτωνα που δεχόταν μόνο τις ιδέες και τις μαθηματικές έννοιες, ο Σπεύσιππος «αποδέχθηκε ακόμη περισσότερα είδη ουσιών, αρχίζοντας με το ένα και αποδεχόμενος αρχές για κάθε είδος ουσίας, μια αρχή για τους αριθμούς, άλλη για τα μεγέθη στον χώρο, και έπειτα μιαν άλλη αρχή για την ψυχή· προχωρώντας με αυτόν τον τρόπο πολλαπλασιάζει τα είδη των ουσιών».[1] Κατά συνέπεια, ο Σπεύσιππος δεν ταύτιζε τον θεό με το ένα και με το αγαθό. Σύμφωνα με μαρτυρία του Στοβαίου, ο Σπεύσιππος υποστήριζε ότι ο θεός ήταν διαφορετικός και από το ένα και από το αγαθό, «αλλά έχει κάποια φύση που προσιδιάζει σ' αυτόν».

Κατά συνέπεια, στον Σπεύσιππο το ένα και το αγαθό έχουν κατά κάποιο τρόπο αποστερηθεί από τη θεία υπόσταση, ενώ ο θεϊκός νους μετατρέπεται σε μια ανεξάρτητη αρχή που πλησιάζει προς την πλατωνική ψυχή του κόσμου. Ακολουθώντας αυτή τη γραμμή σκέψης, ο Σπεύσιππος στην πραγματικότητα εγκαταλείπει τον κόσμο των ιδεών και την πλατωνική αντίληψη για το ωραίο και το αγαθό ως πρωταρχικά αίτια ή αρχές του σύμπαντος.

Ασκώντας κριτική σε τέτοιες απόψεις από τη σκοπιά της δικής του τελεολογικής διδασκαλίας για το ον, ο Αριστοτέλης έγραφε: «Εκείνοι που υποθέτουν, όπως συμβαίνει με τους Πυθαγόρειους και τον Σπεύσιππο, ότι η υπέρτατη ομορφιά και το υπέρτατο αγαθό δεν υπάρχουν στην αρχή, επειδή οι αρχές και των φυτών και των ζώων είναι αίτια, ενώ η ομορφιά και η πληρότητα είναι στα αποτελέσματα των αιτίων, κάνουν λάθος σ' αυτά που πιστεύουν».[2]

στημονικόν λόγον, των δε αισθητών την επιστημονικήν αίσθησιν].

1. [Αριστοτέλης, *Μεταφυσικά*, 1028b 22: ... Σπεύσιππος δε και πλείους ουσίας από του ενός αρξάμενος, και αρχάς εκάστης ουσίας, άλλην μεν αριθμών άλλην δε μεγεθών, έπειτα ψυχής· και τούτον δη τον τρόπον επεκτείνει τας ουσίας].
2. [Αριστοτέλης, *Μεταφυσικά*, 1072b 30: Όσοι δε υπολαμβάνουσιν, ώσπερ οι Πυθα-

Οι πηγές που έχουμε, δείχνουν ότι ο Σπεύσιππος εγκατέλειψε τις πλατωνικές ιδέες και τις αντικατέστησε με μαθηματικούς αριθμούς. Ο Αριστοτέλης και ο Ιάμβλιχος, λόγου χάρη, υποστηρίζουν ότι έλεγε πως οι αριθμοί είναι η μόνη πραγματικότητα και πως το ένα καθαυτό είναι η πρώτη αρχή τους, το αφετηριακό σημείο.

Ο Σπεύσιππος έδειξε μικρό ενδιαφέρον για τη φυσική και η συμβολή του σ' αυτήν δεν πήγε πέρα από την καταγραφή του πέμπτου στοιχείου, «του αιθέρα». Στην ηθική ακολούθησε κατά κύριο λόγο τον Πλάτωνα, αλλά υποστήριζε ότι η ευδαιμονία ή ηδονή είναι τόσο κακή όσο και ο πόνος, γιατί και τα δύο αυτά είναι αντίθετα κακά.

Ο Ξενοκράτης, ο επόμενος ηγέτης της Ακαδημίας, έκανε σημαντικές μεταβολές στην πλατωνική θεωρία της γνώσης. Δεχόταν τρία επίπεδα γνώσης: τη σκέψη, την αντίληψη διαμέσου των αισθήσεων και τη γνώμη· υποστήριζε ότι αυτές αντιστοιχούν σε τρεις μορφές του όντος. Σύμφωνα με τον Σέξτο τον Εμπειρικό, «ο Ξενοκράτης λέει ότι υπάρχουν τρεις μορφές ύπαρξης, τα αισθητά, τα νοητά και τα σύνθετα, για τα οποία μπορεί να διατυπωθεί γνώμη. Και από αυτά τα τρία επίπεδα, το αισθητό είναι εκείνο που υφίσταται μέσα στα ουράνια, το νοητό είναι εκείνο που ανήκει σε όλα τα πράγματα έξω από τα ουράνια· το επίπεδο όπου μπορεί να διατυπωθεί γνώμη, είναι εκείνο που αντιστοιχεί προς τα ουράνια, γιατί αυτό είναι ορατό με την αίσθηση και νοητό διαμέσου της αστρονομίας.[1] Σ' αυτές τις τρεις μορφές ύπαρξης αντιστοιχούν τρεις θεότητες, γνωστές από τον Ησίοδο ως Μοίρες: Η Άτροπος, που σημαίνει το αναπόφευκτο για τα νοητά, η Λάχεσις (Τύχη) για τα αισθητά και η Κλωθώ για ό,τι είναι σύνθετο και μπορεί να διατυπωθεί γνώμη γι' αυτό. Έπειτα ακολουθούν τρία είδη ζώντων όντων: οι θεοί, οι δαίμονες και οι θνητοί άνθρωποι. Και η φιλοσοφία επίσης πρέπει να αποτελείται από τρία μέρη, τη λογική, τη φυσική και την ηθική (είναι η πρότυπη υποδιαίρεση που έφτασε ως την εποχή μας

γόρειοι και Σπεύσιππος, το κάλλιστον και άριστον μη εν αρχή είναι, δια το και των φυτών και των ζώων τας αρχάς αίτια μεν είναι, το δε καλόν και τέλειον ἔν τοις εκ τούτων, ουκ ορθώς οίονται].

1. [Σέξτος Εμπειρικός, *Προς Λογικούς*, I 147: Ξενοκράτης δε τρεις φησίν ουσίας είναι, την μεν αισθητήν, την δε νοητήν, την δε σύνθετον και δοξαστήν ...].

από την αρχαιότητα και που προφανώς οφείλει την καταγωγή της στον Ξενοκράτη).

Ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα της διδασκαλίας του Ξενοκράτη είναι η ανάμιξη φιλοσοφίας και μυθολογίας. Αντίθετα προς τον Πλάτωνα που κατέφευγε προς τη μυθολογία ως πρόσφορο μέσο για να εκφράζει τις φιλοσοφικές του αντιλήψεις, ιδιαίτερα στη «φυσική», ο μαθητής του μετέτρεψε τη μυθολογία σε χωριστό πεδίο φιλοσοφικής έρευνας. Αρχίζει με τον Δία ως το ένα, δηλαδή την πρώτη αρχή και απόλυτη μορφή όλων των όντων. Ύστερα έρχεται η ψυχή του κόσμου, που δεν είναι πια κινητήρια δύναμη του αισθητού κόσμου αλλά ένα είδος συζύγου του Δία και Μητέρα των θεών και όλων των πραγμάτων στο σύμπαν. Έχοντας την τάση να ερμηνεύει καθετί με μυθολογικούς όρους, ο Ξενοκράτης έδωσε πολλή προσοχή στο πρόβλημα της πηγής του κακού στον κόσμο. Απάλλασσε τους θεούς από κάθε ευθύνη για ό,τι κακό συμβαίνει στον κόσμο και θεωρούσε υπεύθυνους αποκλειστικά τους κακούς δαίμονες.

Η αντίληψη του Ξενοκράτη για την ψυχή, την κοσμική και την ανθρώπινη, αποκαλύπτει μια ισχυρή επίδραση του Πυθαγορισμού. Έχοντας αποδεχθεί την αντίληψη του Πλάτωνα για την ψυχή ως ουσία ή οντότητα αυτοκινούμενη, τη χαρακτήρισε ιδιαίτερα ως αυτοκινούμενο αριθμό.[1] Αυτός ο ορισμός επαναλαμβάνεται από πολυάριθμους αρχαίους συγγραφείς, λ.χ. από τον Αριστοτέλη, τον Πλούταρχο, τον Αλέξανδρο Αφροδισιέα, τον Φιλόπονο, τον Θεμίστιο, τον Σιμπλίκιο. Η αριθμητική δομή της ψυχής ερμηνεύει τις διανοητικές ιδιότητές της και τις βουλητικές δυνάμεις, μολονότι η ίδια η ψυχή είναι μη σωματική. Αυτό προκύπτει και από τον αριθμητικό χαρακτήρα της και από το γεγονός ότι, αντίθετα προς όλα τα ζώντα όντα, η ψυχή δε χρειάζεται καμιά συντήρηση.[2]

Η αντίθεση σώματος και ψυχής υπόκειται στην ηθική θεωρία του Ξενοκράτη, που πρεσβεύει ότι σκοπός της ζωής του ανθρώπου είναι η

1. [Ed. Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, III, 120 (λήμμα 29 του Ξενοκράτη): ψυχή αριθμός εαυτόν κινών].
2. [Ed. Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, III, 125 (λήμμα 52): Ει δε ψυχή μη τρέφεται, παν δε σώμα ζώον τρέφεται, ου σώμα η ψυχή]

απελευθέρωση της ψυχής από τα δεσμά του σώματος. Σύμφωνα με τον Ξενοκράτη, η θεϊκή αρχή στην ανθρώπινη ψυχή θα πρέπει να εξουδετερώνει την τιτανική αρχή διαμέσου των ορθών πράξεων. Κατά τη μαρτυρία του Σέξτου του Εμπειρικού, ο Ξενοκράτης ταξινομούσε το καθετί ως αγαθό ή κακό ή ουδέτερο (ούτε καλό ούτε κακό). Η ταξινόμηση αυτή επρόκειτο να παίξει πολύ σημαντικό ρόλο στη μεταγενέστερη ανάπτυξη της Ελληνιστικής φιλοσοφίας και ιδιαίτερα του Στωικισμού, βάζοντας τα θεμέλια για το στωικό αξίωμα της «αδιαφορίας», της «απάθειας».

Κάτω από τη γενική κατηγορία του «καλού» ο Ξενοκράτης περιλάμβανε το αγαθό της ψυχής, δηλαδή τις αρετές, το καλό του σώματος, δηλαδή την ηδονή, και τα εξωτερικά αγαθά, δηλαδή τον πλούτο, τη δύναμη, την τιμή κ.ά. Μολονότι η αρετή παίζει αποφασιστικό ρόλο για την πραγματοποίηση μιας μακάριας ζωής και για την εξασφάλιση της απελευθέρωσης της ψυχής, ο Ξενοκράτης δεν αρνείται τη σημασία των σωματικών ηδονών και των εξωτερικών αγαθών για την ευδαιμονία του ανθρώπου. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ο Ξενοκράτης υποστήριζε ότι μια ευτυχισμένη ζωή και μια ενάρετη ζωή είναι ταυτόσημες, εφόσον και οι δύο αυτοί τρόποι ζωής προτιμώνται περισσότερο από τους ανθρώπους.[1] Σχολιάζοντας αυτή τη σκέψη ο Αριστοτέλης επισημαίνει το λογικό ολίσθημα που υπάρχει στο συμπέρασμα του Ξενοκράτη, ο οποίος από την κοινή ιδιότητα ότι δύο καταστάσεις προτιμώνται από τους ανθρώπους οδηγείται στο συμπέρασμα ότι αυτές οι καταστάσεις ταυτίζονται. Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι η ευδαιμονία πρέπει να είναι έννοια υπαγόμενη στην αρετή. Κλείνοντας αυτή την ανασκόπηση της ηθικής διδασκαλίας του Ξενοκράτη, αξίζει ίσως να μνημονεύσουμε τη διάκριση που κάνει ανάμεσα στη θεωρητική και την πρακτική σοφία: η ευδαιμονία μπορεί να επιτευχθεί, μόνο αν η γνώση των πρώτων αιτίων και των νοητών (θεωρητική σοφία) συμπληρωθεί με τη γνώση των πρακτικών αποτελεσμάτων (πρακτική σοφία).

Τα έργα και η παιδαγωγική δραστηριότητα του Πολέμωνα και του

1. [Αριστοτέλης, *Τοπικά*, 152α: ... καθάπερ Ξενοκράτης τον ευδαίμονα βίον και τον σπουδαίον αποδείκνυσι τον αυτόν, επειδή πάντων των βίων αιρετώτατος ο σπουδαίος και ο ευδαίμων ...].

Κράντορα βεβαιώνουν την αύξουσα τάση των ανδρών της Ακαδημίας να ασχολούνται με τα ηθικά προβλήματα της ζωής. Κατά τη μαρτυρία του Διογένη του Λαέρτιου, ο νεαρός Πολέμων είχε διακριθεί για την εντελώς ασύδοτη συμπεριφορά του και τον χαρακτήρα του: «Μια μέρα, με σύμφωνη γνώμη και των νεαρών φίλων του, ο Πολέμων εισόρμησε στο σχολείο του Ξενοκράτη εντελώς μεθυσμένος, με ένα στεφάνι στο κεφάλι. Ο Ξενοκράτης όμως, χωρίς καθόλου να ταραχθεί, προχώρησε στο μάθημά του που θέμα του ήταν η εγκράτεια . Ο νεαρός, καθώς παρακολουθούσε το μάθημα, σιγά σιγά άρχισε να γοητεύεται. Έγινε τόσο εργατικός μαθητής, ώστε ξεπέρασε όλους τους άλλους και αναδείχθηκε τελικά ο ίδιος σε ηγέτη της σχολής κατά την 116η Ολυμπιάδα».[1] Ο Πολέμων λέγεται ότι ήταν κήρυκας μιας αυστηρής ηθικής και «συνήθιζε να λέει ότι οφείλουμε να ασκούμε τον εαυτό μας με πράξεις και όχι μόνο με συλλογισμούς».[2]

Μαθητής του Ξενοκράτη και του Πολέμωνα, ο Κράντωρ πέρασε στην ιστορία της φιλοσοφίας ως συγγραφέας σχολίων στον *Τίμαιο* του Πλάτωνα, δημιουργός ενός από τα πρώτα έργα αυτού του είδους. Αυτός επίσης ήταν ο θεμελιωτής ενός άλλου φιλοσοφικού είδους που είναι γνωστό ως «παραμυθίαι».[3]

Η συμβολή του στην ηθική συνίσταται στην άποψή του ότι τα πάθη μας τα οφείλουμε στη φύση μας και, κατά συνέπεια, δε θα πρέπει να τα καταπιέζουν οι άνθρωποι, αλλά μόνο να τα θέτουν υπό έλεγχο. Συγκρίνοντας τα ποικίλα αγαθά της ζωής το ένα με το άλλο, σε μια φανταστική και καθόλα ελληνική αντιπαράθεση, ο Κράντωρ τα πα-

1. [Διογένης Λαέρτιος IV 16: ... και ποτέ συνθέμενος τοις νέοις μεθύων και εστεφανωμένος εις την Ξενοκράτους ήξε σχολήν].
2. [Διογένης Λαέρτιος IV 18: ... έφασκε δε ο Πολέμων δειν εν τοις πράγμασι γυμνάζεσθαι και μη εν τοις διαλεκτικοίς θεωρήμασι].
3 Συγγράμματα του είδους αυτού, μάλλον λαοφιλή στους μεταγενέστερους αιώνες, έκαναν αντιδιαστολή ανάμεσα στη δύσκολη υπόσταση του ανθρώπου σ' αυτόν τον κόσμο και την ευλογία που περιμένει την ψυχή του στον άλλο κόσμο. [Δείγμα λόγου του Κράντορα: Το μη δι' αύτόν κακώς πράττειν ο Κράντωρ φησίν ου μικρόν είναι κούφισμα προς τας τύχας (Mullach, III 149, λήμμα 11) ... τί γαρ με πλούτος ωφελεί νοσούντα γε; μικρά αν θέλοιμι και καθ' ημέραν έχων άλυπον οικείν βίοτον ή πλουτών νοσείν]

ρουσιάζει με την ακόλουθη ιεραρχική τάξη: αρετή, υγεία, ευδαιμονία, πλούτος.

Η παράδοση εντάσσει επίσης στην αρχαία Ακαδημία τον Ηρακλείδη από τον Πόντο και τον Εύδοξο από την Κνίδο. Σε αντίθεση προς τους κατ' εξοχήν Πλατωνικούς, αυτοί οι δύο έδειξαν πολύ περισσότερο ενδιαφέρον για τη σπουδή της φύσης. Η πιο μεγάλη συμβολή του Ηρακλείδη στην επιστήμη ήταν ειδικά στην αστρονομία που οφείλει σ' αυτόν την υπόθεση η οποία προηγήθηκε της ηλιοκεντρικής θεωρίας του Κοπέρνικου. Σύμφωνα με τον Ηρακλείδη, η Γη κινείται γύρω από τον άξονά της και η Αφροδίτη και ο Ερμής περιστρέφονται γύρω από τον Ήλιο. Αντίθετα με τον Πλάτωνα που θεωρούσε τα αστέρια ως θεότητες, ο Ηρακλείδης πίστευε ότι τα αστέρια είναι ουράνια σώματα όμοια με τη Γη, γι' αυτό ίσως είχε και την πεποίθηση ότι οι ψυχές, περιμένοντας την ενσάρκωσή τους στη Γη, παραμένουν στον Γαλαξία. Στη φυσική, ο Ηρακλείδης πρέσβευε μια ιδιόμορφη ατομική θεωρία. Υποστήριξε ότι υπάρχουν θραύσματα ή όγκοι ύλης που δεν είναι μόρια οποιουδήποτε στοιχείου ιδιαίτερα, αλλά αυτοί οι όγκοι σχηματίζουν όλα τα πράγματα.[1] Είναι πιθανό ότι αντιτάχθηκε στην αντίληψη περί άσκοπου μηχανικού συνδυασμού αυτών των όγκων και πίστευε ότι συγχωνεύονται ο ένας με τον άλλο, με τον τρόπο που διαφορετικοί μουσικοί τόνοι σχηματίζουν μιαν απλή μελωδία.

Όσο για τον Εύδοξο, αυτός επανέφερε τη διδασκαλία του Αναξαγόρα για τα ομοιομερή σώματα στη φυσική, και στον τομέα της ηθικής ξαναγύρισε στον ηδονισμό του Αρίστιππου.

Αυτή ήταν με λίγα λόγια η ιστορία της αρχαίας Ακαδημίας.

1. Βλέπε E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Β' μέρος, 4η έκδοση, Fues, Leipzig 1889, σ. 1035.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3ο

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ

13. Η ζωή και το έργο του

Ο Αριστοτέλης, ο πιο μεγάλος από όλους τους φιλοσόφους της αρχαίας Ελλάδας, μαθητής και εκδηλωμένος κριτής του Πλάτωνα μέσα στη σχολή του, γεννήθηκε το 384 π.Χ. στα Στάγειρα, μια πόλη στο ανατολικό μέρος της Χαλκιδικής. Ο πατέρας του Νικόμαχος καταγόταν από οικογένεια με μακροχρόνια παράδοση στην «ιατρική» (μακρά σειρά Ασκληπιαδών που ισχυρίζονταν ότι η καταγωγή τους κρατούσε από τον Ασκληπιό, τον θεό της υγείας), και ήταν αυλικός γιατρός του βασιλιά Αμύντα ΙΙ της Μακεδονίας. Σε ηλικία δεκαεπτά χρόνων ο Αριστοτέλης έφτασε στην Αθήνα, με σκοπό να παρακολουθήσει μαθήματα στην Ακαδημία του Πλάτωνα, και παρέμεινε μέλος της για δεκαοκτώ χρόνια. Ύστερα από τον θάνατο του Πλάτωνα έφυγε από την Αθήνα για τη Μικρά Ασία, μαζί με τον Ξενοκράτη. Σύμφωνα με τις αρχαίες μαρτυρίες, ένας από τους πιθανούς λόγους γι' αυτή την αναχώρηση ήταν οι κάπως τεταμένες σχέσεις του με τον Σπεύσιππο, τον νέο ηγέτη της Ακαδημίας. Το 335 π.Χ. ο Αριστοτέλης εγκαταστάθηκε στην Άσσο με αρκετούς άλλους μαθητές της σχολής του Πλάτωνα, υπό την προστασία του Ερμεία, ηγεμόνα ενός μικρού βασιλείου στην Ανατολή και τυράννου του Αταρνέα, της πρωτεύουσάς του. Ο Ερμείας προστάτευε τους φιλοσόφους και τους πρόσφερε κάθε διευκόλυνση, για να συνεχί-

ζουν τις σπουδές τους. Τρία χρόνια αργότερα ο Αριστοτέλης μετακινήθηκε στη Μυτιλήνη, ύστερα από πρόσκληση του φίλου του και αφοσιωμένου μαθητή του Θεόφραστου. Το γεγονός αυτό συνέβη λίγο πριν από τον θάνατο του Ερμεία, ο οποίος ύστερα από προδοσία συνελήφθη από τους Πέρσες και λέγεται ότι σταυρώθηκε.

Το 343 π.Χ. ο Αριστοτέλης δέχθηκε την προσφορά του βασιλιά Φίλιππου της Μακεδονίας να γίνει δάσκαλος του γιου του Αλέξανδρου, του μελλοντικού μεγάλου κατακτητή. Όταν ο Φίλιππος είχε νικήσει τον στρατό των Ελλήνων του νότου στη μάχη της Χαιρώνειας (338 π.Χ.), ο Αριστοτέλης γύρισε στην Αθήνα. Εκεί ίδρυσε τη δική του σχολή στο Λύκειο, ένα άλσος με δρόμους στεγασμένους για περίπατο, κοντά στον ναό του Λύκειου Απόλλωνα. Η σχολή που είναι γνωστή ως Λύκειο, ονομαζόταν επίσης Περιπατητική σχολή (και τα μέλη της, οι μαθητές, αναφέρονται ως Περιπατητικοί)· αυτό οφείλεται στην πρακτική που ακολουθούσε ο Αριστοτέλης να κάνει περίπατο πάνω κάτω σε αυτούς τους διαδρόμους του άλσους, καθώς συζητούσε φιλοσοφικά ζητήματα με τους μαθητές του. Κατά τη δεύτερη περίοδο της διαβίωσής του στην Αθήνα, που κράτησε δώδεκα χρόνια, ο Αριστοτέλης έδινε διαλέξεις στο Λύκειο, που προσέλκυαν πυκνό ακροατήριο, συνέχισε τις επιστημονικές του έρευνες και επεξεργάσθηκε το φιλοσοφικό του σύστημα.

Ο θάνατος του Μεγάλου Αλεξάνδρου το 323 π.Χ. ακολουθήθηκε από μια γενική εξέγερση των Ελλήνων του νότου ενάντια στη μακεδονική ηγεμονία και η αθηναϊκή Εκκλησία του Δήμου ψήφισε πόλεμο κατά του Αντίπατρου, του αντιβασιλέα των Μακεδόνων στην Ελλάδα. Ο Αριστοτέλης, γνωστός για τις φιλομακεδονικές διαθέσεις του, ήταν απαλλαγμένος από πολιτικές υποχρεώσεις στην Αθήνα, καθώς δεν ήταν Αθηναίος πολίτης και δεν είχε δικαίωμα να μετέχει στον δημόσιο βίο της πόλης. Όμως, του ασκήθηκε δίωξη για θρησκευτικούς λόγους και διατυπώθηκε εναντίον του κατηγορία ασέβειας, με το πρόσχημα ότι έγραψε ένα ποίημα που τιμούσε τον φιλομακεδόνα Ερμεία, με τη μορφή παιάνα που θεωρούνταν ότι αρμόζει μόνο σε ένα θεό. Επίσης, η κατηγορία περιλάμβανε και το τετράστιχο επίγραμμα το οποίο είχε συνθέσει ο Αριστοτέλης για το μνημείο του Ερμεία, που είχε κτισθεί

στους Δελφούς. Ο Αριστοτέλης υποχρεώθηκε σε εκούσια υπερορία και αποσύρθηκε στη Χαλκίδα, στο νησί της Εύβοιας, όπου είχε κάποια κτηματική περιουσία. Πέθανε τον επόμενο χρόνο, το καλοκαίρι του 322 π.Χ.

Τα έργα του Αριστοτέλη που διασώθηκαν, ανήκουν κατά κύριο λόγο στην περίοδο της δράσης του στο Λύκειο, μολονότι περιλαμβάνουν ιδέες και αυθεντικά αποσπάσματα από προηγούμενες συγγραφές του. Κατέχουμε επίσης έναν αριθμό αποσπασμάτων που χρονολογούνται από την πλατωνική περίοδο της ζωής του. Σε γενικές γραμμές, είναι εξαιρετικά δύσκολο να προσδιορισθεί ο ακριβής χρόνος συγγραφής των έργων του Αριστοτέλη και να καθορισθεί η χρονολογική σειρά τους, αφού όλα σχεδόν παρουσιάζουν αδιαμφισβήτητα στοιχεία διαφορετικών περιόδων της πνευματικής εξέλιξής του. Παρόλα αυτά, τα πρωιμότερα έργα του με σαφήνεια αποκαλύπτουν ισχυρή επίδραση της πλατωνικής διδασκαλίας. Λόγου χάρη, ο *Εύδημος*, ένας πρώιμος διάλογος που σώθηκε ως εμάς σε αποσπάσματα, περιλαμβάνει πλατωνικά επιχειρήματα για την αθανασία της ψυχής. Ακολουθώντας τον Πλάτωνα, ο Αριστοτέλης διακηρύσσει ότι η ψυχή είναι είδος και επιδοκιμάζει εκείνους που θεωρούν την ψυχή δεκτική ιδεών. Σε πλήρη συμφωνία με τον Πλάτωνα, ο Αριστοτέλης δεχόταν ότι η ψυχή υφίσταται φυσικά έξω από το σώμα, ενώ η ζωή της μέσα στο σώμα είναι αφύσικη, είναι «κάτι σαν αρρώστια».

Άλλο μεγάλο έργο του Αριστοτέλη, γραμμένο κατά την πρώιμη περίοδο της συγγραφικής του δράσης, είναι ο *Προτρεπτικός*, έργο που διασώθηκε επίσης σε αποσπάσματα, κυρίως σε σύνθεση του νεοπλατωνικού Ιάμβλιχου με τον ίδιο τίτλο. Το έργο αυτό αντιπροσωπεύει εκείνο το είδος φιλοσοφικού δοκιμίου που επρόκειτο σε μεταγενέστερους χρόνους να γίνει σύνηθες, δοκίμιο που προσκαλεί τον αναγνώστη για φιλοσοφικό στοχασμό και υμνεί τον θεωρητικό βίο. Όντας ακόμη κάτω από τη γοητεία της πλατωνικής θεωρίας των ιδεών, ο Αριστοτέλης μιλάει με μεγαληγορία για τη φιλοσοφία, που τη θεωρεί ως την ευγενέστερη από όλες τις απασχολήσεις του νου, ελεύθερη από οποιοδήποτε υλικό συμφέρον, και εκθειάζει τη «φρόνηση» ως το μεγαλύτερο αγαθό. Χρησιμοποιεί τη λέξη με την πλατωνική σημασία της ως διείσδυση του

φιλοσοφικού νου στην ανώτατη μορφή της πραγματικότητας, τον κόσμο των ιδεών. Χαρακτηριστικά, η ίδια λέξη επρόκειτο αργότερα να χρησιμοποιηθεί από τον ίδιο τον Αριστοτέλη ως συνώνυμη με την πρακτική σοφία.

Μόνο στον διάλογο *Περί φιλοσοφίας*, που τον χρονολογούν μερικοί ερμηνευτές του Αριστοτέλη ως έργο της δεύτερης συγγραφικής περιόδου, ο φιλόσοφος δείχνει ουσιώδη απόκλιση από τις πλατωνικές αντιλήψεις. Κρίνοντας ο Αριστοτέλης, όπως και ο Σπεύσιππος, τη θεωρία των ιδεών, τις περιορίζει σε μαθηματικούς αριθμούς και σημειώνει ότι, αν οι ιδέες σήμαιναν κάτι άλλο, θα έπρεπε να είναι εντελώς πέρα από την ανθρώπινη δυνατότητα κατανόησης. Επικρίνει τις πυθαγόρειες και πλατωνικές αντιλήψεις και υποστηρίζει ότι ασώματα σημεία δεν μπορούν να παράγουν μια γραμμή, πόσο μάλλον ένα σώμα.

Αναλύοντας διά μακρών την καταγωγή των θρησκευτικών πεποιθήσεων, ο Αριστοτέλης τις αποδίδει σε δύο αίτια: το ένα είναι η έμπνευση που επέρχεται στην ανθρώπινη ψυχή με τα όνειρα και το άλλο η αρμονία των κινήσεων των ουρανίων σωμάτων.[1] Πολύ ενδεικτική από την άποψη αυτή είναι η στάση του Αριστοτέλη απέναντι σε εκείνη την ποιητική εικόνα που έπλασε ο Πλάτων για τους αλυσοδεμένους έγκλειστους του υπόγειου σπηλαίου, που έχουν μόνο μια αλληγορική εικόνα για τον κόσμο μας.[2] Κατά τον Πλάτωνα, αυτοί οι κρατούμενοι του σπηλαίου δεν μπορούν να κινηθούν και δε γνωρίζουν τίποτα για τον πραγματικό κόσμο, επειδή βλέπουν μόνο τις σκιές των μορφών που κινούνται έξω από την είσοδο του σπηλαίου. Χρησιμοποιώντας αυτή την εικόνα, ο Αριστοτέλης αντιστρέφει το επιχείρημα και λέει ότι,

1. [Άλλοι αρχαίοι στοχαστές, Προσωκρατικοί και Σοφιστές, είχαν δώσει άλλες ερμηνείες: ότι οι θεοί ήταν πλάσματα της φαντασίας των ανθρώπων από φόβο ή από ευγνωμοσύνη, γιατί οι άνθρωποι θεοποίησαν τις φυσικές δυνάμεις που τις αισθάνονταν ευεργετικές (περίπτωση του Πρόδικου, VS 84 B5), ή πλάσματα πολιτικής σκοπιμότητας (Κριτίας, VS 88 B25: πυκνός τις και σοφός γνώμην ανήρ ... το θείον εισηγήσατο, όπως είη τι δείμα τοις κακοίσι ...)].

2. [Πλάτων, *Πολιτεία*, 514a: ... απείκασον τοιούτῳ πάθει την ημετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι και απαιδευσίας. Ιδέ γαρ ανθρώπους οίον εν καταγείῳ οικήσει σπηλαιώδει ...].

αν αυτό το φανταστικό γένος των ανθρώπων γεννιόταν στα έγκατα της γης και κατόπιν αφηνόταν να έρθει στην επιφάνεια και να δει τα θαυμάσια του κόσμου αυτού, αυτοί οι άνθρωποι κατευθείαν θα πίστευαν ότι υπάρχουν θεοί που τους έπλασαν. Η αλήθεια, κατά τον Αριστοτέλη, κατοικεί στον κόσμο που μας περιβάλλει και πρέπει να ζητηθεί όχι με τη θέαση των υπερβατικών ιδεών, αλλά με την παρατήρηση της ζωντανής φύσης.

Αυτή η προσέγγιση ήταν θεμελιακά διαφορετική από την αντίληψη του Πλάτωνα για τον φυσικό κόσμο σαν κάτι δευτερεύον, ένα είδος αντανάκλασης του ανώτερου βασιλείου των ιδεατών οντοτήτων. Αντίθετα προς τον Πλάτωνα, ο Αριστοτέλης είναι πεπεισμένος για την πραγματικότητα αυτού του κόσμου που χρειάζεται μόνο να μελετηθεί και να ερμηνευθεί.

Τα ώριμα έργα του Αριστοτέλη, που αποτελούν το corpus Aristotelicum, μπορούν να διαιρεθούν κατά το περιεχόμενό τους σε οκτώ ομάδες:

1) Λογική (*Όργανον*): *Κατηγορίαι, Περί ερμηνείας, Αναλυτικά πρότερα* και *Αναλυτικά ύστερα, Τοπικά, Σοφιστικοί έλεγχοι.*

2) Φιλοσοφία της φύσης: *Τα Φυσικά* ή *Φυσική ακρόασις* (οκτώ βιβλία), *Περί ουρανού* (τέσσερα βιβλία), *Περί γενέσεως και φθοράς* (δύο βιβλία), *Μετεωρολογικά* (τέσσερα βιβλία, το τελευταίο από αυτά προφανώς είναι μη αυθεντικό). Αυτή η ομάδα επίσης περιλαμβάνει το ψευδο-αριστοτελικό δοκίμιο *Περί κόσμου*, που συνήθως χρονολογείται ως έργο του πρώτου αιώνα π.Χ.

3) Ψυχολογία: *Περί ψυχής* (τρία βιβλία), *Μικρά φυσικά*, που αποτελούνται από τα ακόλουθα επιμέρους δοκίμια: *Περί αισθήσεως και αισθητών, Περί μνήμης και αναμνήσεως, Περί ενυπνίων, Περί ύπνου και εγρηγόρσεως, Περί της καθ' ύπνον μαντικής, Περί μακροβιότητος και βραχυβιότητος, Περί ζωής και θανάτου, Περί αναπνοής.* Σε αυτό το σύνολο περιλαμβάνεται και το *Περί πνεύματος*, που πιστεύεται ότι είναι γραμμένο γύρω στα μέσα του τρίτου αιώνα π.Χ., δηλαδή έναν αιώνα μετά τον Αριστοτέλη.

4) Βιολογία: *Περί τα ζώα ιστορίαι* (δέκα βιβλία), *Περί ζώων μορίων, Περί ζώων γενέσεως* (πέντε βιβλία). Εκτός από αυτά τα αυθεντι-

κά έργα του Αριστοτέλη, οι κλασικές εκδόσεις περιλαμβάνουν επίσης έναν αριθμό από δοκίμια, που είναι γραμμένα στο Λύκειο από ανώνυμους συγγραφείς. Το πιο σημαντικό από αυτά είναι τα *Προβλήματα*, που πραγματεύεται ποικίλα ερωτήματα μαθηματικών, οπτικής, μουσικής, φυσιολογίας και ιατρικής.

5) Πρώτη φιλοσοφία: *Μεταφυσικά*, έργο που αποτελείται από δεκατέσσερα βιβλία. Στην έκδοση του Bekker αυτό το έργο προοιμιάζεται με το δοκίμιο *Περί Μελίσσου, Ξενοφάνους και Γοργίου* (MXG).

6) Ηθικά: *Ηθικά Νικομάχεια* (δέκα βιβλία), *Ηθικά μεγάλα* (δύο βιβλία), *Ηθικά Ευδήμεια* (τα βιβλία 4 και 6 του έργου αυτού συμπίπτουν με τα βιβλία 5 και 7 των *Ηθικών Νικομαχείων*). Τα κεφάλαια 13 ως 15 του βιβλίου 7 μερικές φορές δημοσιεύονται ως βιβλίο 8ο με τα *Ηθικά Ευδήμεια*. Δύο βιβλία των *Μεγάλων Ηθικών* θεωρούνται ότι ίσως είναι αριστοτελικά έργα, καθώς επίσης και το δοκίμιο *Περί αρετών και κακιών*, που είναι γραμμένο ανάμεσα στον πρώτο αιώνα π.Χ. και τον πρώτο αιώνα μ.Χ.

7) Πολιτικά και οικονομικά: *Πολιτικά* (οκτώ βιβλία), *Οικονομικά* (τρία βιβλία). Η γνησιότητα του τελευταίου αυτού έργου γενικά αμφισβητείται και το τρίτο βιβλίο του υπάρχει μόνο σε λατινική μετάφραση. Στη σχολή του Αριστοτέλη επίσης αποδίδονται 158 «πολιτείαι», συγγράμματα που δίνουν ένα γενικό διάγραμμα της ιστορίας των ελληνικών πολιτειών και περιγράφουν τα πολιτικά τους συστήματα. Μια σημαντική προσθήκη σε αυτό το σώμα ήταν ο πάπυρος της *Αθηναίων πολιτείας*, που ανακαλύφθηκε το 1890.

8) Ρητορική και ποιητική: *Ρητορική* (τρία βιβλία), που συνοδεύεται από το ψευδο-αριστοτελικό δοκίμιο *Ρητορική κατά Αλεξάνδρου* (ένα πρώιμο περιπατητικό έργο), και *Ποιητική*.

Δε θα ήταν υπερβολή να πούμε ότι τα έργα του Αριστοτέλη διασώθηκαν από θαύμα. Μετά τον θάνατό του, πέρασαν στα χέρια του Θεόφραστου και ύστερα στον μαθητή του Νηλέα. Τα έργα αυτά παρέμειναν σε μια υπόγεια αποθήκη ως τον πρώτο αιώνα μ.Χ., όταν μεταφέρθηκαν για τη βιβλιοθήκη του Απελλικώντα από την Τέω στην Αθήνα. Ύστερα από αυτή την περιπέτεια, μεταφέρθηκαν στη Ρώμη και δημοσιεύθηκαν από τον Ανδρόνικο τον Ρόδιο, τον ηγέτη των Περιπατητικών.

Οι παραπομπές στα έργα του Αριστοτέλη γίνονται συχνά στην έκδοση του Bekker, του 1831.

Ο κατάλογος των έργων του Αριστοτέλη και μόνο βεβαιώνει για την εγκυκλοπαιδική ευρυμάθεια αυτού του ιδιοφυούς ανθρώπου. Αυτός όχι μόνο αγκάλιασε όλους τους τομείς της σύγχρονής του γνώσης, αλλά επίσης έδωσε και την πρώτη ταξινόμηση των γνώσεων της εποχής του. Στον Αριστοτέλη οφείλουμε τη διάκριση ανάμεσα στη φιλοσοφία και την επιστήμη, ανάμεσα στη μια επιστήμη και την άλλη. Οι προ-αριστοτελικοί φιλόσοφοι δεν έκαναν διάκριση ανάμεσα στα επιμέρους θέματα και χειρίζονταν το όλο πεδίο της γνώσης ως ενιαίο σύνολο. Είναι αλήθεια ότι κατένεμαν το υλικό τους σε χωριστά τμήματα, με σκοπό να οργανώσουν ύστερα ένα ενιαίο φιλοσοφικό σύστημα, αλλά δεν έκαναν αυτή την ταξινόμηση συνειδητά και σύμφωνα με μια καθορισμένη αρχή.[1]

Ο Αριστοτέλης ταξινομεί όλη τη γνώση της εποχής του με βάση διαίρεσης τον σκοπό και το αντικείμενο έρευνας. Σύμφωνα με την ταξινόμηση αυτή, η γνώση μπορεί να είναι θεωρητική, που επιδιώκεται για χάρη της θεωρητικής ενασχόλησης του ανθρώπου, χωρίς ιδιαίτερο σκοπό, πρακτική που είναι ένα εργαλείο, ένα μέσο για την οργάνωση της κοινωνίας, και ποιητική, που έχει στόχο να δημιουργήσει ή να βοηθήσει για την πραγματοποίηση του ιδανικού της ομορφιάς. Η θεωρητική γνώση περιλαμβάνει τη φιλοσοφία, τα μαθηματικά και τη θεωρητική φυσική· η πρακτική γνώση περιλαμβάνει την ηθική, την οικονομία και την πολιτική· η ποιητική γνώση περιλαμβάνει την ποιητική, τη ρητορική και τις τέχνες ή τις δεξιότητες. Η αναγκαία προκαταρκτική γνώση για όλες τις επιστήμες είναι η λογική, που ο Αριστοτέλης την αντιλαμβάνεται ως κοινή μέθοδο ή ως όργανο και, κατά συνέπεια, δεν την περιλαμβάνει μέσα στην ταξινόμηση που προηγήθηκε. Αυτό το σχήμα φυσικά υποδηλώνει ότι η λογική είναι σημείο αφετηριακό για την έκθεση του αριστοτελικού φιλοσοφικού συστήματος.

1. Η μόνη εξαίρεση φαίνεται να είναι η φιλοσοφία του Δημόκριτου. Όμως, ενώ οι τίτλοι των πολυάριθμων έργων του πιστοποιούν την προφανή διαφοροποίηση που ο ίδιος έκανε, η αποσπασματική μορφή της κληρονομιάς που έχουμε από τον

14. Λογική και επιστημονική μέθοδος

Ο Αριστοτέλης αναγνωρίζεται παγκόσμια ως ο θεμελιωτής της τυπικής λογικής[1] ή της επιστήμης του ορθού λόγου, που εκείνος ονόμασε αναλυτική.

Η παρουσίαση της λογικής από τον Αριστοτέλη είναι τόσο εξαντλητική και συλλογιστικά τόσο καλά δομημένη, ώστε ως προς το κύριο πεδίο της η σπουδή αυτή είχε παραμείνει πρακτικά αμετάβλητη ως τον δέκατο ένατο αιώνα. Σύμφωνα με τη γνώμη του Kant, «δεν έχει γίνει από τον καιρό του Αριστοτέλη ούτε ένα βήμα παραπέρα ως προς τη λογική και, κατά συνέπεια, το έργο αυτό, σύμφωνα με όλες τις ενδείξεις, είναι ένα κλειστό και ολοκληρωμένο σώμα σπουδής».[2]

Πραγματικά, ο Αριστοτέλης πέτυχε να αναλύσει ένα υπόδειγμα λογικών ερευνών, που διατηρήθηκε αναλλοίωτο πάνω από δύο χιλιάδες χρόνια και δεν έχει αμφισβητηθεί η πληρότητά του παρά μόνο ύστερα από την εφαρμογή της διαλεκτικής και των μαθηματικών μεθόδων σε αυτόν τον τομέα της γνώσης.[3]

Η σειρά των λογικών έργων του Αριστοτέλη που καταγράψαμε πιο πάνω ανάλογα με τη συνθετότητά τους, αντανακλά τη διδακτική δομή της λογικής, που παραδοσιακά διαιρείται σε τρεις κύριους τομείς: έννοιες, προτάσεις και συλλογισμούς. Το έργο του Αριστοτέλη *Κατηγο-*

μεγάλο ατομικό φιλόσοφο κάνει αδύνατη για μας την ανίχνευση των βασικών αρχών της ταξινόμησης του έργου του.

1. Ο όρος «λογική» χρησιμοποιήθηκε περίπου πέντε αιώνες ύστερα από την εποχή του Αριστοτέλη από τον σχολιαστή του αριστοτελικού έργου Αλέξανδρο Αφροδισιέα.
2. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2η έκδοση, Riga 1787, σ. VIII.
3. [Σκόπιμο φαίνεται να προσθέσουμε εδώ μια διευκρίνιση: με τον όρο *Λογική* καλύπτονται τρεις τομείς έρευνας και στοχασμού:
   α. *Κλασική* ή *αριστοτελική Λογική* που έχει θέμα της τους τρόπους-νόμους λειτουργίας της σκέψης (έννοια, κρίση, συλλογισμός).
   β. *Διαλεκτική Λογική* (από τον Hegel και ύστερα) που ερευνά τους νόμους λειτουργίας της πραγματικότητας (θέση, αντίθεση, σύνθεση), η οποία αντανακλάται στη σκέψη.
   γ. *Συμβολική Λογική*, δημιούργημα του τελευταίου αιώνα, που εισάγει μαθηματικά σύμβολα για την έκφραση των λογικών σχέσεων].

ρίαι πραγματεύεται τις μεμονωμένες, μη σχετιζόμενες μεταξύ τους λέξεις ή όρους και που, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ταξινομούνται σε δέκα τάξεις ή κατηγορίες (από το ρήμα κατηγορώ, που πρωταρχικά σημαίνει αποδίδω κάποια ιδιότητα). Ο Αριστοτέλης απαριθμεί δέκα κατηγορίες, που φαίνεται να καλύπτουν ποικίλες όψεις του όντος: ουσία, ποσότητα, ποιότητα, σχέση, τόπο, χρόνο, θέση, κατάσταση, ενέργεια ή πάθος.[1]

Αυτή η ταξινόμηση πρέπει να θεωρούνταν από τον ίδιο τον Αριστοτέλη μάλλον ως δοκιμαστική, γιατί στα *Μεταφυσικά* του ή περιορίζει τον αριθμό των κατηγοριών σε τρεις μόνο (ουσία, ποιότητα, σχέσεις – βλέπε *Μεταφυσικά*, 1089b)[2] ή περιλαμβάνει τις τέσσερις τελευταίες κατηγορίες κάτω από τη γενικότερη κατηγορία της κίνησης.

Δύσκολα μπορεί κανείς να προχωρήσει στην ανάλυση των κατηγοριών του Αριστοτέλη, χωρίς να κατανοήσει τη φύση τους. Ο Αριστοτέλης αντιλαμβανόταν τις κατηγορίες ως τάξεις του όντος, ως μορφές της σκέψης ή απλά ως γλωσσικά στοιχεία, ως ονόματα; Καθεμιά από αυτές τις τρεις εναλλακτικές θέσεις, που προωθήθηκε μέσα στην ιστορία της φιλοσοφίας, δεν ήταν ατεκμηρίωτη, καθώς αντανακλούσε μια από τις όψεις των κατηγοριών του Αριστοτέλη (δεν είναι τυχαίο, κατά συνέπεια, το ότι οι συζητήσεις για τις προτεινόμενες ερμηνείες δεν περιορίσθηκαν ποτέ μέσα στην περιοχή της καθαρής λογικής). Η αλήθεια είναι ότι ο ίδιος ο Αριστοτέλης δεν έκανε καμιά διάκριση ανάμεσα σε αυτές, καθώς η διδασκαλία του πήγαζε από τη σπουδή των διαφόρων τρόπων ενός και του αυτού όντος. Στα μάτια του Αριστοτέλη, οι κατηγορίες θα μπορούσαν μόνο να είναι αληθινές στην έκταση που αυτές αντανακλούσαν την πραγματικότητα, δηλαδή αντιπροσώπευαν ένα συνδυασμό της οντολογικής, λογικής και γλωσσικής όψης της πραγμα-

1. [Αριστοτέλης, *Κατηγορίαι*, 1b: 25-28: Των κατά μηδεμίαν συμπλοκήν λεγομένων έκαστον ήτοι ουσίαν σημαίνει ή ποσόν ή ποιόν ή προς τι ή πού ή ποτέ ή κείσθαι ή έχειν ή ποιείν ή πάσχειν (κάθε λέξη ή έκφραση που δε διαπλέκεται με το νόημα άλλης λέξης ή έκφρασης, σημαίνει ένα από τα ακόλουθα: ουσία, ποσότητα, ποιότητα, σχέση προς κάτι, τόπο όπου, χρόνο όταν, θέση όπου, κατάσταση κατά την οποία, πράξη ή πάθος)].
2. [Πρόκειται για μακρά περίοδο, όπου διασπείρεται η συζήτηση περί κατηγοριών].

τικότητας. Ο διαχωρισμός τους ήταν ένα θέμα που ήλθε πολύ μεταγενέστερα.

Η πρώτη στον πίνακα των κατηγοριών είναι η ουσία [1] που τοποθετείται χωριστά από τις υπόλοιπες. Αυτή είναι, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η ατομική, η ξεχωριστή ουσία: «Ουσία, στην πιο αληθινή και πρωταρχική και πιο καθοριστική έννοια της λέξης, είναι αυτό που δεν μπορεί να αποδοθεί σε ένα αντικείμενο ως κατηγόρημα, ως γνώρισμα, ούτε είναι παρόν μέσα σε ένα συγκεκριμένο αντικείμενο, όπως ο συγκεκριμένος άνθρωπος ή το συγκεκριμένο άλογο». Τα συγκεκριμένα πράγματα ως αντικείμενα μπορούν να έχουν ποικίλους προσδιορισμούς, ως κατηγορήματά τους· λόγου χάρη, ο Σωκράτης είναι άνθρωπος, το άλογο είναι λευκό κ.λπ. Η αντίληψη του Αριστοτέλη για την ουσία, δηλαδή για την αληθινή πραγματικότητα, φαίνεται παραδοξολογική, γιατί τόσο αυτός, όσο και ο Πλάτων νωρίτερα θεωρούν ότι η πραγματικότητα μπορεί να γίνει κατανοητή μόνο με τη σκέψη, η οποία ασχολείται με το γενικό και όχι με το ατομικό. Πραγματικά, τα συγκεκριμένα αντικείμενα βρίσκονται σε μόνιμη ροή γένεσης και φθοράς, ενώ η ουσία είναι αμετάβλητη και μόνιμη και, κατά συνέπεια, είναι κατανοητή μόνο με τον νου.

Σταθερά προσκολλημένος στον αισθητό κόσμο, αλλά ευρισκόμενος σε αδυναμία να επιλύσει τη διαλεκτική αντίφαση ανάμεσα στο ατομικό και το γενικό, ο Αριστοτέλης αποδέχεται κατά έναν τρόπο, ας πούμε συμβιβαστικό, τις δευτερεύουσες ουσίες – γένη και είδη, δηλαδή τις γενικές έννοιες που η υπόστασή τους προκύπτει από τις επιμέρους ανεξάρτητες πρωταρχικές ουσίες. Έτσι, η κατηγορία της ουσίας στο οντολογικό επίπεδο προσλαμβάνει τον πιο γενικό χαρακτήρα και υποδηλώνει όλα τα αντικείμενα που υπάρχουν ανεξάρτητα μεταξύ τους· στο λογικό επίπεδο, αντανακλά τις σχέσεις μέσα στην ιεραρχία του ατομικού, του ειδικού και του γενικού και καταλαμβάνει ταυτόχρονα την ανώτατη και την κατώτατη θέση, περιλαμβάνοντας και τα γένη και τα επιμέρους αντικείμενα.

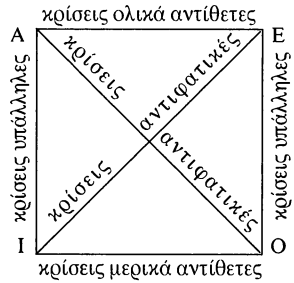
1. [Αριστοτέλης, *Κατηγορίαι*, 2α 11: Ουσία δε εστίν η κυριώτατά τε και πρώτως και μάλιστα λεγομένη, ἥ μήτε καθ' υποκειμένου τινός λέγεται μήτ' εν υποκειμένῳ τινί εστίν, οίον ο τις άνθρωπος ή ο τις ίππος].

Οι *Κατηγορίες* έχει γίνει δεκτό ότι είναι ένα από τα πρώιμα έργα του Αριστοτέλη, γραμμένο κατά την αρχική περίοδο της δράσης του στο Λύκειο. Έχοντας προβλέψει και στην πραγματικότητα έχοντας εκφράσει τη διαλεκτική του ατομικού, του ειδικού και του γενικού μέσα στην έννοια των «πρωταρχικών ουσιών», ο Αριστοτέλης δεν μπόρεσε να αναπτύξει τη λαμπρή υπόθεσή του σε μια συνεπή θεωρία και αργότερα αναθεώρησε τις απόψεις του, φθάνοντας να θεωρήσει τις γενικές έννοιες (τα γένη και τα είδη, δηλαδή τις ουσίες), ως μορφές (ιδέες), δηλαδή ως εννοιολογικά χαρακτηριστικά που είναι σύμφυτα με τα ατομικά αντικείμενα. «Με την έννοια είδος ή μορφή εννοώ την ουσία κάθε πράγματος και την πρωταρχική του υπόσταση», γράφει ο Αριστοτέλης στα *Μεταφυσικά*.[1] Μολονότι αυτός ο ορισμός προφανώς αποδέχεται την ταυτότητα της μορφής ή ουσίας με τα ανεξάρτητα υφιστάμενα ατομικά αντικείμενα,[2] η πλατωνική παράδοση πίεζε τον Αριστοτέλη να στραφεί προς το *γενικό*, τη «μορφή» ή την «ιδέα», ως την πραγματική «ουσία των όντων». Από τη μια πλευρά, ο Αριστοτέλης ήταν σταθερά πεπεισμένος ότι η μόνη πραγματικότητα είναι το ατομικό (συγκεκριμένο) αντικείμενο, που μόνο αυτό μπορεί να ονομαστεί υπόσταση και ουσία του όντος. Από την άλλη πλευρά, κάθε ατομικό αντικείμενο θεωρείται από τον ίδιο σύνθεση μορφής και ύλης και, κατά συνέπεια, δεν μπορεί να είναι υπόσταση και ουσία που πρέπει να είναι απλή. Ο Αριστοτέλης, κατά την ερμηνεία του Λένιν, «βρίσκεται σε σύγχυση σχετικά με τη διαλεκτική του γενικού με το ειδικό, της έννοιας με την αίσθηση, της ουσίας με το φαινόμενο κ.λπ.».[3]

Με το έργο του *Περί ερμηνείας* ο Αριστοτέλης στρέφεται προς τις προτάσεις που αποτελούνται από όρους και εκφράζουν διάφορες σχέ-

1. [Αριστοτέλης, *Μεταφυσικά*, 1032b 2: είδος δε λέγω το τι ἦν είναι εκάστου και την πρώτην ουσίαν (με τον όρο είδος εννοώ την ουσία κάθε πράγματος και την πρωταρχική ύλη του)].
2. [Αριστοτέλης, *Μεταφυσικά*, 1031b: ... δήλον και ότι είπερ εισίν αι ιδέαι οίας τινές φασιν, ουκ έσται το υποκείμενον ουσία· ταύτας γαρ ουσίας μεν αναγκαίον είναι, μη καθ' υποκειμένου δε· έσονται γαρ κατά μέθεξιν].
3. V. I. Lenin, «Conspectus of Aristotle's Book *Metaphysics*», *Collected Works*, τ. 38, σ. 367.

σεις ανάμεσα στο υποκείμενο και το κατηγόρημα, που μπορούν να αποδειχθούν αληθινές ή λαθεμένες (ο Σωκράτης κάθεται, ο άνθρωπος τρέχει). Ανάλογα με την ποσότητά τους (γενικές και ειδικές), την ποιότητά τους (καταφατικές και αποφατικές), οι προτάσεις ως προκείμενες ενός συλλογισμού κατατάσσονται σε τέσσερις ομάδες: A – γενική καταφατική (όλα τα υποκείμενα έχουν το τάδε κατηγόρημα), I – μερική καταφατική (μερικά υποκείμενα έχουν το τάδε κατηγόρημα), E – γενική αποφατική (κανένα από τα υποκείμενα δε δέχεται αυτό το κατηγόρημα), και O – μερική αποφατική (μερικά υποκείμενα δε δέχονται αυτό το κατηγόρημα). Οι σχέσεις ανάμεσα στις τέσσερις αυτές μορφές προκείμενων κρίσεων συλλογισμού μπορούν να παρασταθούν γραφικά με το λεγόμενο λογικό τετράγωνο, που προτάθηκε κατά τον δέκατο έκτο αιώνα ως μνημοτεχνικό εύρημα από τον Julius Pacius, μεταφραστή και σχολιαστή του Αριστοτέλη.



Συζητώντας τον *τρόπο*[1] των προτάσεων, ο Αριστοτέλης τις χωρίζει σε αναγκαίες (αποδεικτικές), δυνατές (προβληματικές) και πραγματικές (κατηγορικές), και προχωρεί σε ανάλυση των λογικών σχέσεών τους μέσα στα πλαίσια του συλλογισμού.

Οι σχέσεις ανάμεσα στις προτάσεις (κρίσεις) καθορίζονται από τις αρχές ή νόμους της σκέψης: ο νόμος της ταυτότητας, κατά τον οποίο κάθε έννοια πρέπει να χρησιμοποιείται στον συλλογισμό με την ίδια

1. [Τρόπος σύνδεσης του νοήματος μιας πρότασης με την αλήθεια ή βαθμός της αναγκαιότητας της αλήθειας, σύμφωνα με τη λογική δύναμη των αποδεικτικών λόγων που μπορούν να προσαχθούν].

πάντα σημασία (Α=Α), ο νόμος της μη αντίφασης, σύμφωνα με τον οποίο δύο προτάσεις, που η μια αρνείται την άλλη, δεν μπορούν ταυτόχρονα να αληθεύουν (Α≠όχι-Α) και ο νόμος του αποκλειόμενου τρίτου ή μέσου, κατά τον οποίο ή το Α ή το μη Α είναι αληθινό και καμιά ενδιάμεση λύση δεν είναι δυνατή. Κατά συνέπεια, σε μια διερεύνηση του θέματος οι όροι και οι προτάσεις δεν πρέπει να αντιφάσκουν μεταξύ τους, η αλήθεια μιας καταφατικής πρότασης συνεπάγεται την αναλήθεια της αντίστοιχης αρνητικής πρότασης κ.λπ. Αυτές οι αρχές συνιστούν το θεμέλιο του συλλογισμού από προκείμενες κρίσεις, που ο Αριστοτέλης τις παρουσιάζει με τη μορφή ενός συλλογιστικού συστήματος.

Μια λεπτομερή ανάλυση του συλλογισμού δίνει ο Αριστοτέλης στα *Αναλυτικά πρότερα*, ξεκινώντας με τον ακόλουθο ορισμό: «Ένας συλλογισμός είναι στοχασμός, όπου, όταν διατυπωθούν ορισμένα πράγματα σε προκείμενες προτάσεις, προκύπτει κατά λογική αναγκαιότητα κάποια άλλη πρόταση, διαφορετική από εκείνες που προϋπήρξαν, και προκύπτει, επειδή οι προκείμενες ήταν αυτές».[1] Έτσι, από τις προτάσεις «Όλοι οι άνθρωποι είναι θνητοί» και «Ο Σωκράτης είναι άνθρωπος» προκύπτει λογική συνέπεια ότι ο Σωκράτης είναι θνητός.

Ο Αριστοτέλης διέκρινε τρεις μορφές συλλογισμού (τέταρτη μορφή προστέθηκε από τους οπαδούς και συνεχιστές του έργου του)· κάθε μορφή περιλαμβάνει 16 διαφορετικούς τρόπους. Σύμφωνα με την άποψη του ίδιου του Αριστοτέλη, μόνο η πρώτη μορφή συλλογισμού είναι τέλεια και μόνο τέσσερις τρόποι από τους 16 που εντάσσονται στην πρώτη μορφή, είναι σωστοί. Οι συλλογισμοί της δεύτερης και της τρίτης μορφής θεωρούνταν από τον Αριστοτέλη ως ατελείς συλλογισμοί, εφόσον τα συμπεράσματά τους δεν ισχύουν για κάθε περίπτωση.[2]

1. [Αριστοτέλης, *Αναλυτικά πρότερα*, 24b 19: Συλλογισμός δε εστί λόγος εν ω τεθέντων τινών έτερόν τι των κειμένων εξ ανάγκης συμβαίνει τω ταύτα είναι].
2. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ο τέλειος συλλογισμός αποτελείται από μια μείζονα προκείμενη, μια ελάσσονα προκείμενη και ένα συμπέρασμα· έτσι, περιλαμβάνει τρεις όρους, οι οποίοι σχετίζονται ο ένας με τον άλλο, ώστε ο τελευταίος όρος περιλαμβάνεται στον μέσο, όπως σε ένα ευρύτερο σύνολο, και ο μέσος ή περιλαμβάνεται μέσα στον πρώτο όρο ή αποκλείεται από αυτόν ως ένα ευρύτερο όλο» (*Αναλυτικά πρότερα*, 25b).

Σε ένα συλλογισμό, επειδή είναι μια μορφή σκέψης, οι δύο ακραίοι όροι (υποκείμενο και κατηγόρημα) σχετίζονται μεταξύ τους με τη μεσολάβηση ενός άλλου όρου, του μέσου όρου που είναι κοινός και στις δύο προκείμενες κρίσεις-προτάσεις. Αν δεν υπάρχει μέσος όρος ή αν ο μέσος όρος χρησιμοποιείται με διαφορετικές σημασίες (σόφισμα των τεσσάρων όρων), τότε ο συλλογισμός είναι λογικά αδύνατος. Αυτό εκφράζεται με το αξίωμα που είναι γνωστό ως dictum de omni et nullo· ό,τι καταφάσκεται (ή αποφάσκεται) για μια ολόκληρη τάξη πραγμάτων, μπορεί να καταφάσκεται (ή να αποφάσκεται) και για οποιοδήποτε αντικείμενο που περιλαμβάνεται σε αυτή την τάξη. Δεν έχουμε την πρόθεση να προχωρήσουμε στην παρουσίαση της συλλογιστικής που αναλύεται με λεπτομέρειες σε οποιοδήποτε εγχειρίδιο λογικής,[1] αλλά αξίζει να σημειώσουμε ότι ο συλλογισμός είναι ουσιαστικά μια μέθοδος που αποκαλύπτει και γνώση, την οποία κατέχουμε ήδη. Το περιεχόμενο του συμπεράσματος περιέχεται στις προκείμενες κρίσεις του συλλογισμού. Κατά συνέπεια, ο συλλογισμός δεν μπορεί να ταυτισθεί με την απόδειξη γενικά. Ο Αριστοτέλης ο ίδιος είχε συνείδηση της δυνατότητας του άμεσου συλλογισμού με την αντιστροφή των όρων μιας προκείμενης κρίσης· λ.χ. από την πρόταση «μερικοί πολιτικοί είναι ψεύτες» μπορούμε να βγάλουμε το συμπέρασμα ότι «μερικοί ψεύτες είναι πολιτικοί». Ο ίδιος επίσης ο Αριστοτέλης έγραψε για τον λεγόμενο διαλεκτικό συλλογισμό, τον οποίο αναλύει ως μια διανοητική διαδικασία, «όπου μπορούμε να συλλογιζόμαστε με αφετηρία γνώμες γενικά παραδεκτές για κάθε πρόβλημα που αντιμετωπίζουμε· στην περίπτωση αυτή, όταν αναπτύσσουμε έναν συλλογισμό, οφείλουμε να αποφύγουμε να πούμε οτιδήποτε είναι αντίθετο προς τις απόψεις από τις οποίες ξεκινήσαμε.

Αυτή η μέθοδος είναι το αντικείμενο του έργου *Τοπικά*, που θα πει επιχειρήματα (τόποι), τα οποία χρησιμοποιούνται σε θεωρητικές συζητήσεις. Το δοκίμιο αναλύει περισσότερους από 300 «τόπους» και

1. [Από την ελληνική βιβλιογραφία για το θέμα αυτό καταγράφουμε: Θεόφιλου Βορέα, *Λογική* (έκδοση ΟΕΔΒ) – Βασιλείου Ν. Τατάκη, *Λογική* – Ευάγγελου Π. Παπανούτσου, *Λογική* – Νικολάου Σούλια, *Λογική με στοιχεία γνωσιολογίας* (έκδοση ΟΕΔΒ, 1976) – Αθηνάς Δ. Φιλίππου, *Λογική*. Αθήνα 1983].

είχε στόχο να είναι ένα βιβλίο αναφοράς για την επιχειρηματολογία. Αναλύοντας το υπόδειγμα των διαλόγων του Πλάτωνα και διατυπώνοντας αντίστοιχους «τόπους», ο Αριστοτέλης στην πραγματικότητα είχε στόχο να αναπτύξει μια μέθοδο συλλογισμού όχι μόνο με αποδεικτικούς λόγους, αλλά επίσης με δυνητικές προτάσεις που συμφωνούν με ό,τι είναι κοινά αποδεκτό. Τα *Τοπικά* διδάσκουν τον συνομιλητή να προχωρεί από το «αληθοφανές» προς το «αληθινό» και το «πρωταρχικό», πράγματα «που πιστεύουμε ότι είναι αληθινά αυτά καθαυτά και όχι διαμέσου άλλων» (Αριστοτέλης, *Τοπικά*, I, 1, 100b). Αυτός ο σκοπός, κατά τον Αριστοτέλη, μπορεί να επιτευχθεί με τη χρήση ποικίλων «τόπων». Λόγου χάρη, οι τόποι που αναφέρονται στην πολυσημία των όρων είναι λογικά χρήσιμοι για την επίτευξη της αλήθειας, αν λέξεις διαφορετικές είναι συνώνυμες, όμως οι ίδιοι τόποι είναι παραπλανητικοί, αν οι λέξεις είναι ομώνυμες. Έτσι, η ιατρική μπορεί να ορισθεί και ως γνώση της υγείας (σύμφωνα με τον σκοπό που υπηρετεί) και ως γνώση του ορθού τρόπου ζωής (σύμφωνα με τα μέσα που χρησιμοποιούνται, για να επιτυγχάνεται κατάσταση υγείας). Από την άλλη μεριά, η χρήση της λέξης κλεις που δηλώνει το κλειδί της πόρτας αλλά και το οστό της ωμοπλάτης, μέσα στο ίδιο επιχείρημα, οδηγεί κατ' ανάγκη σε σύγχυση.[1]

Παράλληλα με την εξέταση των επιμέρους «τόπων», ο Αριστοτέλης αναπτύσσει το σύστημά τους και δείχνει ότι ένας διάλογος πρέπει να περιλαμβάνει πέντε κύρια συστατικά: 1) τη διατύπωση ενός προβλήματος, 2) μέσα που βεβαιώνουν ένα σωστό συλλογισμό, όπως λόγου χάρη κανόνες για την αποδοχή των προκείμενων κρίσεων, για την ανάλυση διαφόρων σημασιών του κάθε όρου, για την αποκάλυψη των ομοιοτήτων και των διαφορών, 3) κανόνες επαγωγικού συλλογισμού (από τα μέρη προς το όλο, από τις μονάδες προς το γενικό) ή κανόνες παραγωγικού συλλογισμού, 4) τη στρατηγική αυτού που θέτει το πρόβλημα και 5) τη στρατηγική αυτού που απαντά.

Η «διαλεκτική» (διαλογική) αυτή μέθοδος θεωρείται από τον Αριστοτέλη ως ο δρόμος για τις πρώτες αρχές κάθε επιστήμης. Πραγματι-

1. Βλέπε: W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, τ. 4, σ. 205.

κά, όπως συμβαίνει με όλη την αριστοτελική λογική, είναι μια θεωρία απόδειξης, με συλλογισμό προς τα άνω, προς ορισμένες βασικές προτάσεις, ή προς τα κάτω, με παραγωγικό συλλογισμό. Αυτές οι βασικές προτάσεις θεωρούνται ως αυταπόδεικτες ή αξιωματικές, που μπορούν να εφαρμόζονται σε ειδικές επιστήμες ή στη γνώση γενικά. Δεν μπορεί να υπάρχει ένα τέτοιο αντικείμενο, όπως η λογική της ανακάλυψης. Οι μη αποδείξιμες πρώτες αλήθειες βρίσκονται έξω από την περιοχή της λογικής, εμπίπτουν στην περιοχή της «πρώτης φιλοσοφίας» (της μεταφυσικής) και είναι αντιληπτές από τον νου που συλλαμβάνει την ουσία των πραγμάτων, τη μορφή και την ύλη τους, την υπόστασή τους.

Χαρακτηριστικά, ακόμη και η επαγωγή, δηλαδή ο συλλογισμός από τα επιμέρους προς το όλο, θεωρείται από τον Αριστοτέλη ως απόδειξη μιας γενικής θέσης, ως ανάβαση από τα ειδικά προς τις γενικές έννοιες: είναι ένας ειδικός συλλογισμός στον οποίο η γενική κρίση έχει αποδειχθεί από τις μικρότερες προκείμενες κρίσεις. Αντίστροφα προς τον παραγωγικό συλλογισμό του Αριστοτέλη, κατά τον οποίο συμπεραίνουμε τη θνητότητα του Σωκράτη από τη θνητότητα όλων των ανθρώπων, στην επαγωγή συμπεραίνουμε τη θνητότητα του ανθρώπου ως γένους (των ανθρώπων όλων) από τη θνητότητα του Σωκράτη, του Πλάτωνα, του Καλλικλή. Για να κυριολεκτούμε, δεν υπάρχει τέτοιου είδους πλήρης επαγωγικός συλλογισμός με την πραγματική σημασία του όρου αυτού, γιατί δεν μπορούμε να εξετάσουμε κάθε περίπτωση ανθρώπινου όντος και να πούμε ότι όλοι οι άνθρωποι είναι θνητοί. Αυτή η πρόταση είναι απλά μια αναδιατύπωση της γενικής θέσης. Μια αποδεικτική γενική διατύπωση μπορεί να προκύψει μόνο από τη λεγόμενη τέλεια επαγωγή, κατά την οποία κάθε σχετικό υποκείμενο υποβάλλεται σε εξέταση. Περιττό να πούμε ότι οι επαγωγικοί συλλογισμοί που χρησιμοποιούνται στον πραγματικό λόγο, είναι πολύ μακριά από αυτό το ιδανικό.

Το τμήμα που κλείνει τη λογική του Αριστοτέλη, είναι η ανάλυση των λογικών σφαλμάτων που διαπράττονται από τους ανθρώπους, είτε συνειδητά είτε χωρίς την πρόθεσή τους. Στο τελευταίο λογικό δοκίμιο που ονομάζεται *Περί σοφιστικών ελέγχων* και που μερικές φορές θεωρείται ως το τελευταίο (ένατο) βιβλίο των *Τοπικών*, ο Σταγειρίτης

σοφός αποδεικνύει ότι όλα τα σοφίσματα δεν είναι παρά συλλογιστικά λάθη. Υποδιαιρούνται σε λεκτικά λάθη (αμφισημία στους όρους ή συνωνυμία ή αμφιβολία για τη γραμματική δομή, ανακριβής σύνθεση ή διαίρεση προτάσεων, λαθεμένος τονισμός και ανακριβής υπαγωγή γραμματικών μορφών) και λογικά λάθη (σύγχυση του ουσιαστικού και του «συμβεβηκότος» ή του απόλυτου με το σχετικό, λαθεμένη επιχειρηματολογία από τον γενικό κανόνα προς μια ειδική περίπτωση ή το αντίστροφο· πρόκειται για σόφισμα, όπου διατυπώνεται συλλογισμός από το ζητούμενο προς την προϋπόθεση, ή συλλογισμός κυκλικός, ή ένα σόφισμα που με ανακρίβεια αποδέχεται κανείς το προηγούμενο ως αιτία αυτού που ακολουθεί, χωρίς αυτό πραγματικά να συμβαίνει, δηλαδή, post hoc ergo propter hoc, ένα σόφισμα όπου πολλές δυνατότητες συνοψίζονται σε μια κατά τρόπο ανακριβή).

Το κλασικό σύστημα της αριστοτελικής λογικής, έτσι που συνοπτικά το παρουσιάσαμε παραπάνω, κατόρθωσε να γίνει μια θεωρητική επιστήμη και χρησιμοποιήθηκε για διδακτικούς σκοπούς πάνω από δύο χιλιάδες χρόνια. Αυτό το σύστημα εξέφραζε τις μορφές της σκέψης με μια καθορισμένη ιεραρχική δομή, που ήταν αντικειμενικό αποτέλεσμα της ιστορικής διαδικασίας, η οποία γέννησε το σύστημα. Όμως, λόγω της διαλεκτικής ανάμεσα στην ιστορική και τη λογική διαδικασία, η λογική παρουσίαση των αποτελεσμάτων μιας εξέλιξης είναι κατ' ανάγκη αντίθετη προς την πραγματική διαδικασία. Ιστορικά, η έρευνα για τη μεθοδολογία του επιστημονικού στοχασμού άρχισε από την ανάλυση του διαλογικού στοχασμού του Πλάτωνα *(Τοπικά)*, προχώρησε προς τις αφηρημένες μορφές συλλογισμού (*Αναλυτικά, πρότερα* και *ύστερα*) και κατέληξε στις κρίσεις ή προτάσεις *(Περί ερμηνείας)* και στους όρους ή τις έννοιες *(Κατηγορίες)*.

Αυτή η πορεία εξηγεί γιατί οι *Κατηγορίες* πρέπει να θεωρηθούν ως το τελευταίο «λογικό» και το πρώτο «μεταφυσικό» δοκίμιο. Οι έννοιες που εξετάζονται εκεί, είναι πραγματικά συγγενείς προς τις «γενικές αρχές και τα αίτια» που είναι το αντικείμενο της αριστοτελικής πρώτης φιλοσοφίας.

15. Πρώτη φιλοσοφία. Η διδασκαλία περί των πρώτων αρχών και αιτίων του όντος και της γνώσης

Η πρώτη φιλοσοφία, ως επιστημονικός λόγος που ασχολείται με τις πρώτες γενικές αρχές και τα αίτια του όντος, διατυπώθηκε από τον Αριστοτέλη σε ένα θεμελιακό έργο που αργότερα ονομάστηκε *Μεταφυσικά*.[1] Καθώς περνούσαν τα χρόνια, η μεταφυσική έφθασε να δηλώνει διδασκαλία περί των υπέρ-αισθητών αρχών της πραγματικότητας, σε αντιδιαστολή προς τη φυσική επιστήμη που ερευνά την παρουσία αυτών των αρχών στον κόσμο των αισθητών αντικειμένων.

Συγκρίνοντας την πρώτη φιλοσοφία με τους άλλους τομείς στοχασμού, ο ίδιος ο Αριστοτέλης έγραψε ότι ο «φυσιογνώστης» ενδιαφέρεται για όλες τις ενεργητικές και παθητικές ιδιότητες των σωμάτων. Ο μαθηματικός πραγματεύεται τις ιδιότητες αυτές ως αξεχώριστες από τα σώματα, με μια προσπάθεια αφαίρεσης, και ο μελετητής της πρώτης φιλοσοφίας ή ο «μεταφυσικός» σπουδάζει τις ιδιότητες αυτές «εκεί που βρίσκονται, αποχωρισμένες τόσο από τα πράγματα, όσο και από τη σκέψη».[2] Αυτή η διατύπωση φαίνεται να έχει μια πλατωνική ανταύγεια και υποδηλώνει την έννοια των μεταφυσικών ιδιοτήτων ως αρχών και αιτιών, που είναι αποχωρισμένες από τα φυσικά αντικείμενα και, κατά συνέπεια, είναι ουσιαστικά ταυτόσημες με τις μη υλικές ιδέες. Όμως, ένα τέτοιο συμπέρασμα θα μπορούσε να είναι μια υπεραπλοποίηση των αριστοτελικών απόψεων.

Όπως είδαμε πιο μπροστά, ο Πλάτων αντιλαμβανόταν τις μαθηματικές έννοιες ή τους αριθμούς αποχωρισμένους από την ύλη και τον υλικό κόσμο. Σε αντίθεση προς τον δάσκαλό του, ο Αριστοτέλης τους αντιλαμβανόταν ως ιδιότητες που ανήκουν στα σώματα, που μπορούν όμως να αποχωρισθούν από αυτά «με μια προσπάθεια αφαίρεσης». Αυτή είναι μια διαφορετική εκδοχή, ασυμβίβαστη προς την πυθαγόρεια και πλατωνική αντίληψη περί των αριθμών ως ιδεών που είναι

1. Το έργο αυτό του Αριστοτέλη ονομάστηκε έτσι από τον σχολιαστή-ερμηνευτή του Ανδρόνικο τον Ρόδιο (του πρώτου αιώνα μ.Χ.), ο οποίος στην έκδοσή του ταξινόμησε τούτο το έργο μετά τα Φυσικά.
2. [Αριστοτέλης, *Περί ψυχής* 403b 16: ... ἦ δε κεχωρισμένα, ο πρώτος φιλόσοφος].

χωριστές και ανεξάρτητες από τα σώματα και περί των ιδεών ως αριθμών. Η πλατωνική διδασκαλία ήταν πραγματικά η μόνη λογική ερμηνεία της σχέσης ανάμεσα στις ιδέες και τα υλικά αντικείμενα και η απομάκρυνση του Αριστοτέλη από αυτή την εκδοχή ήταν ακριβώς η αμφισβήτησή του προς μια από τις βασικές θέσεις του Πλατωνισμού.

Κατά τον Αριστοτέλη, τα αντικείμενα της πρώτης φιλοσοφίας δεν έχουν καμιά υπόσταση έξω από τον αισθητό κόσμο, αλλά υφίστανται μέσα σ' αυτόν και μπορούν να νοηθούν και ως αξεχώριστα από τα πράγματα και ως ξεχωριστά από αυτά. Η αποκάλυψή τους και η έρευνά τους απαιτούν περισσότερη διανοητική προσπάθεια και υψηλότερο βαθμό αφαίρεσης, από όση είναι αναγκαία για την καθαρά μαθηματική έρευνα.

Τα *Μεταφυσικά* στην παραδοσιακή μορφή τους[1] αρχίζουν με τον ορισμό της φιλοσοφίας (σοφίας) και προχωρούν σε κριτική ανάλυση των προηγούμενων δοξασιών, με σκοπό να ετοιμάσουν τον δρόμο για τις αντιλήψεις του ίδιου του Αριστοτέλη και να δώσουν σ' αυτές μια προκαταρκτική υπόσταση. Σε μια σύντομη ιστορική ανασκόπηση ο Αριστοτέλης τονίζει ότι οι πρώτοι φιλόσοφοι θεωρούσαν την ύλη ως πρωταρχική αιτία[2] όλων των πραγμάτων, ενώ ο Εμπεδοκλής και ο Αναξαγόρας εισήγαγαν την επαρκή αιτία, την οποία ο Αναξαγόρας εξέλαβε ως μορφή του λόγου, του νου, «ως αιτία της τάξης και κάθε αρμονίας».[3] Ύστερα από αυτόν οι Πυθαγόρειοι προώθησαν την έννοια της αιτίας ως «υπόστασης και ουσίας του όντος», διατυπώνοντας

1. Το όλο έργο *Μεταφυσικά* του Αριστοτέλη αποτελείται από χωριστά δοκίμια (βιβλία) γραμμένα ή αναθεωρημένα σε διαφορετικούς χρόνους και περιλαμβάνει πολυάριθμες επαναλήψεις. Σύμφωνα με τον Werner Jaeger, γνωστό μελετητή του Αριστοτέλη, τα *Μεταφυσικά* σε μια μορφή με εσωτερική συνοχή θα μπορούσαν να περιλάβουν τα βιβλία I (κεφάλαια 1-7), III, IV, VI, VII, VIII, IX, XIII, X και XII (εκτός από το κεφάλαιο 8). Όλα τα υπόλοιπα βιβλία και κεφάλαια είναι επαναλήψεις. Μια ενδιαφέρουσα απόπειρα να ανασυνθέσει τα *Μεταφυσικά* έκανε ο Adolf Lasson (βλέπε Aristoteles, *Metaphysik. Ins Deutsche übertragen von Adolf Lasson*, Diederichs, Jena 1907).
2. [Αριστοτέλης, *Μεταφυσικά*, 983b: Των δη πρώτων φιλοσοφησάντων οι πλείστοι τας εν ύλης είδει μόνας ωήθησαν αρχάς είναι πάντων...].
3. [Αριστοτέλης, *Μεταφυσικά*, 984b 15: ... νουν ... ειπών (Αναξαγόρας) ... εν τη φύσει τον αίτιον του κόσμου και της τάξεως πάσης...].

την άποψη «ότι η περατότητα και το άπειρο δεν ήταν κατηγορήματα ..., αλλά το άπειρο το ίδιο και η ενότητα η ίδια ήταν η υπόσταση όλων των πραγμάτων στα οποία αποδίδονταν αυτά τα κατηγορήματα»· και, κατά συνέπεια, υποστήριξαν ότι «ο αριθμός είναι η ουσία όλων των πραγμάτων».[1] Τελικά, η φιλοσοφία οφείλει στον Πλάτωνα την έννοια των ειδικών και τελικών αιτιών: «Ο Πλάτων υποστήριζε ότι το πρόβλημα δεν ίσχυε για τα αισθητά πράγματα, αλλά για τις οντότητες ενός άλλου είδους – για τον λόγο ότι ο κοινός ορισμός δεν μπορούσε να είναι ορισμός οποιουδήποτε αισθητού πράγματος, εφόσον τα αισθητά βρίσκονταν πάντα σε μεταβολή.[2] Τα πράγματα αυτού του άλλου είδους, λοιπόν, ο Πλάτων τα ονόμαζε ιδέες και έλεγε ότι τα αισθητά πράγματα ονομάζονται σύμφωνα με τις ιδέες και σύμφωνα με τη σχέση που έχουν προς αυτές· γιατί τα πολλά πράγματα υπάρχουν κατά «μέθεξη» στις ιδέες που έχουν το ίδιο όνομα, όπως και τα πράγματα...».[3] Σ' αυτό ακριβώς το σημείο, όμως, είναι που ο Αριστοτέλης αντιδρά στις πλατωνικές αντιλήψεις και η αντίδρασή του φτάνει στο αποκορύφωμά της. Η κριτική του για τη θεωρία των ιδεών, που ήταν ως ένα σημείο αυτοκριτική ενός πρώην Πλατωνιστή, εκτυλίσσεται κατά κύριο λόγο στα κεφάλαια 4 και 5 του Βιβλίου XIII (των *Μεταφυσικών*).

Οι αντιρρήσεις του Αριστοτέλη για τη διδασκαλία περί των ιδεών ήταν οι ακόλουθες: 1) Η θεωρία αυτή απλά και μόνο διπλασιάζει τον αισθητό κόσμο, χωρίς να τον ερμηνεύει, σαν να ήταν ευκολότερο να κατανοηθεί ένας μεγαλύτερος αριθμός όντων παρά ένας μικρότερος. 2) Κανένα από τα επιχειρήματα για την ύπαρξη των ιδεών δεν μπορού-

1. [Αριστοτέλης, *Μεταφυσικά*, 987α: ... οι δε Πυθαγόρειοι δύο μεν τας αρχάς .. ειρήκασι ... το πεπερασμένον και το άπειρον ... και αριθμόν είναι την ουσίαν πάντων].
2. [Για τον λόγο αυτό ο Πλάτων δεν έφθασε τελικά ούτε σε ορισμό της γνώσης· γιατί αντικείμενο της γνώσης δεν είναι ο νοητός και στατικός κόσμος των ιδεών, αλλά ο μεταβαλλόμενος και αισθητός κόσμος των πραγμάτων. Βλ. Φ. Κ. Βώρου, «Είναι δυνατός ο ορισμός της γνώσης;» (με αναφορά στον ορισμό του Πλάτωνα: «έστιν ουν επιστήμη δόξα αληθής μετά λόγου», από τον διάλογο *Θεαίτητος*), στην περιοδική έκδοση *Φιλοσοφία* της Ακαδημίας Αθηνών, τ. 1, 1971].
3. [Αριστοτέλης, *Μεταφυσικά*, 987b 8· ούτος (ο Πλάτων) ουν τα μεν τοιαύτα των όντων ιδέας προσηγόρευσε, τα δ' αισθητά παρά ταύτα και κατά ταύτα λέγεσθαι πάντα].

σε να φθάσει σε ένα συμπέρασμα. 3) Για να ερμηνευθεί η σχέση των ιδεών με τα αισθητά πράγματα, χρειάζεται κανείς κάτι ενδιάμεσο, έτσι ώστε ανάμεσα στον άνθρωπο γενικά και ένα συγκεκριμένο ανθρώπινο πρόσωπο θα πρέπει να υπάρχει ένας «τρίτος άνθρωπος» ως μεσολαβητής, όπως λόγου χάρη ανάμεσα σ' έναν άνθρωπο και έναν Έλληνα, έναν Έλληνα και τον Πλάτωνα, και με τον ίδιο τρόπο επ' άπειρον. 4) Οι ακίνητες ιδέες που υποτίθεται ότι είναι οι αιτίες, δε θα μπορούσαν να έχουν ως αποτέλεσμα την κίνηση ή οποιαδήποτε μεταβολή στα αισθητά πράγματα, δηλαδή δεν μπορούν να θεωρηθούν ως μια αποτελεσματική δύναμη που αποτελεί την αιτία για κίνηση και μεταβολή. 5) Η σχέση ανάμεσα σε ένα αντικείμενο και μιαν ιδέα, που περιγράφεται ως κοινωνία ή «μέθεξη» ή παρουσία της ιδέας στο αντικείμενο, είναι «κενός λόγος και ποιητική μεταφορά». 6) Γενικά, η ουσία ή ιδέα ενός πράγματος δεν μπορεί να χωριστεί από το ίδιο το πράγμα: «Θα φαινόταν αδύνατο να υπάρχουν χωριστά η ουσία ενός πράγματος και το ίδιο το πράγμα».[1] Παραπλήσιες αντιρρήσεις είχαν διατυπωθεί από τον Αριστοτέλη ενάντια στην πυθαγόρεια έννοια των μαθηματικών εννοιών, που κατά τους Πυθαγόρειους υποτίθεται ότι είχαν χωριστή υπόσταση από τα υλικά πράγματα: «Οι μαθηματικές έννοιες δεν είναι ουσίες υψηλότερου επιπέδου από τα σώματα και ... δεν υπάρχουν πριν από τα αισθητά όντα παρά μόνο κατά τον ορισμό».[2]

Ο Αριστοτέλης ξεκινάει να αναπτύσσει τη διδασκαλία του περί των αιτίων με μια διατύπωση του νόμου της μη αντίφασης, ο οποίος στη μεταφυσική χρησιμοποιείται ως θεμελίωση του όντος. Αυτό «το πιο βέβαιο από όλα τα αξιώματα» λέει: «Το ίδιο γνώρισμα, το ίδιο κατηγόρημα, δεν μπορεί ταυτόχρονα να ανήκει και να μην ανήκει στο ίδιο υποκείμενο, κατά τον ίδιο τρόπο».[3] Ακόμη, «είναι αδύνατο για

1. [Αριστοτέλης, *Μεταφυσικά*, 1079b: ... έτι δόξειεν αν αδύνατον χωρίς είναι την ουσίαν και οὗ η ουσία].
2. [Αριστοτέλης, *Μεταφυσικά*, 1077b: Ὡσπερ γαρ και τα καθόλου εν τοις μαθήμασιν ου περί κεχωρισμένων εστί παρά τα μεγέθη και τους αριθμούς ... (= οι γενικές προτάσεις στα μαθηματικά δεν αναφέρονται σε αντικείμενα που υφίστανται χωριστά από τα μεγέθη και τους αριθμούς...)].
3. [Αριστοτέλης, *Μεταφυσικά*, 1005b: Ότι μεν ουν βεβαιοτάτη η τοιαύτη πασών αρ-

οποιονδήποτε να δεχθεί για τα ίδια πράγματα ότι υπάρχουν και δεν υπάρχουν, όπως νομίζουν μερικοί ότι δέχεται ο Ηράκλειτος».

Σε αντίθεση προς τον Ηράκλειτο, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι ένα πράγμα δεν μπορεί ταυτόχρονα να είναι και να μην είναι το ίδιο με τον εαυτό του, να υπάρχει και να μην υπάρχει, γιατί μόνο το σταθερό, το διαρκές, είναι αυτό που προσφέρεται για ορισμό. Άρα, ο Αριστοτέλης όχι μόνο υποκαθιστά τη διαλεκτική με την τυπική λογική, αλλά και διακηρύσσει ότι όλη η πραγματικότητα είναι χωρίς εσωτερικές αντιφάσεις και, κατά συνέπεια, είναι ουσιαστικά αμετάβλητη. Το αποκορύφωμα είναι ότι η «μεταφυσική» του Αριστοτέλη εξελίσσεται σε μια διδασκαλία περί της αμετάβλητης ουσίας του κόσμου, που είναι διαφορετική από τον ίδιο τον κόσμο. Παρ' όλα αυτά, ο Σταγειρίτης σοφός δεν μπορεί να κλείσει τα μάτια του στη μεταβολή και τη ροϊκότητα όλων των πραγμάτων. Προσπαθώντας να εξηγήσει τα φαινόμενα αυτά, εμπλέκεται σε ένα πλήθος αντιφάσεις.

Πάντως, το κύριο επίτευγμα του Αριστοτέλη ήταν η διαλεκτική ανάμεσα στο γενικό και το ειδικό. Η κριτική του για την πλατωνική θεωρία των ιδεών βεβαιώνει την τάση του να θεωρεί τα επί μέρους αντικείμενα ως τη μόνη πραγματικότητα, και έτσι έλυσε το πρόβλημα της «πρώτης ουσίας» στις *Κατηγορίες* του. Από την άποψη αυτή, η «δεύτερη ουσία», δηλαδή η γενική έννοια, πρέπει να νοηθεί ότι διαχέεται στα πολλά επί μέρους αντικείμενα, αλλά δεν υφίσταται έξω από αυτά. Όμως, ο Σταγειρίτης κληρονόμησε από τον Πλάτωνα την πεποίθηση ότι χωρίς τη γενική έννοια η γνώση είναι αδύνατη. Όντας το πραγματικό αντικείμενο της γνώσης, η γενική έννοια καθαυτή γίνεται στη σκέψη του Αριστοτέλη πρώτη ουσία και πιο αυθεντική από ό,τι το ατομικό (το συγκεκριμένο) αντικείμενο, και αυτή η ιδέα διατρέχει τη διδασκαλία του περί των αιτίων.

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, «ο όρος αίτια χρησιμοποιείται με τέσσερις διαφορετικές σημασίες. Με την πρώτη σημασία, αίτιο είναι η υπόσταση, δηλαδή η ουσία των όντων (γιατί η αναζήτηση της αιτίας

χή (της μη αντίφασης), δήλον ... το γαρ αυτό άμα υπάρχειν τε και μη υπάρχειν αδύνατον τῳ αυτῳ και κατά το αυτό...].

των όντων τελικά ανάγεται στον ορισμό τους και στην αρχική αφετηρία τους ως αιτία και αρχή)· με μια δεύτερη σημασία, το αίτιο σημαίνει την ύλη, το υπόστρωμα των αισθητών πραγμάτων· με μια τρίτη σημασία, ο όρος αίτιο σημαίνει την πηγή ή την αφετηρία των μεταβολών, και με μια τέταρτη και τελευταία σημασία, το αίτιο αντιπαρατίθεται προς την αφετηρία των μεταβολών και δηλώνει τον σκοπό και το αγαθό προς το οποίο τείνει κάθε πράγμα (γιατί αυτός είναι ο σκοπός κάθε γένεσης και μεταβολής)».[1] Κατά συνέπεια, όλα τα αίτια μπορούν να ταξινομηθούν, με χρησιμοποίηση της μεταγενέστερης ορολογίας του ίδιου του Αριστοτέλη, κάτω από τέσσερις τίτλους: ειδικό, υλικό, ποιητικό και τελικό αίτιο. Τα αίτια αυτά έχουν αναλυθεί χωριστά από προηγούμενους φιλοσόφους και αποτελούν τον πυρήνα της πρώτης φιλοσοφίας του Αριστοτέλη.

Στην ανάλυση των αιτίων ο Αριστοτέλης προχωρεί με βάση το υπόδειγμα της ανθρώπινης δραστηριότητας, εφόσον τα τεχνητά προϊόντα τού προσφέρουν μια καλή εικόνα όλων των άλλων τεσσάρων αιτίων. Ας πάρουμε, λόγου χάρη, το ωραίο εκείνο ποτήρι, που αναφέρεται από τον Σωκράτη στη συζήτησή του με τον Ιππία. Το ειδικό αίτιό του είναι η μορφή, η εξωτερική εμφάνιση που του δίνει μια ορισμένη παρουσία· αυτό το ειδικό αίτιο, της μορφής, είναι μια έννοια που χωρίς αυτή ο πηλοπλάστης δε θα είναι σε θέση να το φιλοτεχνήσει. Το υλικό αίτιο του ίδιου αυτού ποτηριού είναι ο πηλός, ένα παθητικό υπόστρωμα που είναι ποτήρι εν δυνάμει. Το ποιητικό αίτιο του ποτηριού είναι ο κατασκευαστής του που διαμόρφωσε τον πηλό, σύμφωνα με τη μορφή που έπλασε με τη φαντασία του. Τέλος, το τελικό αίτιο είναι ο σκοπός του ποτηριού, για τον οποίο εργάσθηκε ο δημιουργός, για να έχει δηλαδή ένα δοχείο κατάλληλο για διάφορες χρήσεις.

Θεωρώντας αυτό το υπόδειγμα της ανθρώπινης δραστηριότητας ως ένα καθολικό πρότυπο, ο Αριστοτέλης το εφαρμόζει στον κόσμο γενικά και ερμηνεύει τα φυσικά φαινόμενα με όρους αυτοπραγμάτωσης των διαφόρων μορφών. Είναι αξιοσημείωτο ότι το πιο αγαπητό του

1. [Αριστοτέλης, *Μεταφυσικά*, 983α: Τα δ' αίτια λέγεται τετραχώς ... τέλος γαρ γενέσεως και κινήσεως πάσης τούτ' εστίν (το αγαθόν)].

παράδειγμα είναι εκείνο του γιατρού και της φύσης. Όπως ακριβώς ο γιατρός είναι το ποιητικό αίτιο της υγείας για έναν άρρωστο άνθρωπο, έτσι και η φύση πάντα ενεργεί με στόχο το καλύτερο και είναι γι' αυτό γιατρός του εαυτού της.

Φυσικά, εδώ γεννιέται ένα ερώτημα, ποιο από τα αίτια πρέπει να θεωρηθεί ως πρωταρχικό.

Ο Αριστοτέλης υποδεικνύει πως τα τέσσερα αίτια μπορούν να αναχθούν σε δύο – είδος και ύλη, επειδή το ειδικό, το ποιητικό και το τελικό αίτιο τείνουν να συμπτυχθούν σε ένα, τη μορφή (είδος). Η ύλη ή το υλικό αίτιο δεν μπορεί να είναι το πρωταρχικό, γιατί αυτό είναι αδρανές αίτιο, κατά την άποψη του Αριστοτέλη, άμορφο και είναι έτοιμο να προσλάβει οποιαδήποτε μορφή που μπορεί να εισαχθεί σε αυτό· έτσι, χρησιμεύει απλά ως υλικό για τα επί μέρους αντικείμενα. Ούτε βέβαια μπορεί ένα ξεχωριστό σώμα που αποτελεί ενότητα μορφής και ύλης, να θεωρηθεί ως πρωταρχική αιτία, εφόσον έχει σύνθετο χαρακτήρα. Οι σκέψεις αυτές αφήνουν τη μορφή ως τον μόνο διεκδικητή για τον τίτλο της πρωταρχικής αιτίας ή ουσίας των όντων. Και ο Αριστοτέλης πρόθυμα αποδίδει στη μορφή (είδος) τον τίτλο του πρώτου αιτίου. Έχοντας λοιπόν ξεκινήσει για να ξεπεράσει και να παραμερίσει την «απλοϊκή» θεωρία των ιδεών, ο Σταγειρίτης προσγειώνεται στο ίδιο ιδεαλιστικό πεδίο, με μια μικρή μόνο τροποποίηση: οι δικές του πρωταρχικές μορφές, τα είδη, που εκλαμβάνονται ως «ουσία» των πραγμάτων, είναι πρακτικά εξίσου αμετακίνητα, αιώνια και γενικά (καθολικά), όσο και οι ιδέες του πρώην δασκάλου του.

Ο Αριστοτέλης συλλογίζεται ως εξής: καθετί που γεννιέται, προέρχεται από κάτι εξαιτίας κάποιας κινητήριας δύναμης που το διαμορφώνει σύμφωνα με κάποιο πρότυπο. Λόγου χάρη, μια μπρούτζινη σφαίρα είναι φτιαγμένη από μπρούτζο. Όμως, για να φτιάξουμε τη σφαιρική μορφή, αυτή πρέπει να προϋπάρχει για να μπορεί να γίνει αιτία της σφαίρας. «Είναι, λοιπόν, προφανές ότι η μορφή επίσης, ή οπωσδήποτε θα έπρεπε να ονομάσουμε το σχήμα που εμφανίζεται στο αισθητό αντικείμενο, δεν παράγεται· ούτε υπάρχει οποιαδήποτε παραγωγή αυτού του σχήματος ή της μορφής, ούτε η ουσία του παράγεται· γιατί αυτή είναι που πρόκειται να ενσαρκωθεί (να μορφοποιηθεί) μέσα

σε κάτι άλλο (στο υπόστρωμα ή στην ύλη), είτε με την τέχνη είτε από τη φύση είτε από κάποια άλλη ικανή δύναμη».[1] Ούτε επίσης παράγεται η ύλη που είναι το υλικό όλων των πραγμάτων – αυτή είναι αιώνια και μεταβάλλεται από τη μια κατάσταση στην άλλη κάτω από την επίδραση της μορφής.

Παρά το ότι ο Αριστοτέλης φαίνεται ικανοποιημένος με τη διατύπωση ότι δεν υπάρχει καμία ύλη χωρίς μορφή ούτε μορφή χωρίς ύλη, φθάνει στο συμπέρασμα να δέχεται μια έννοια πρώτης ύλης, που δε σχετίζεται με τη μορφή, και μιας πρωταρχικής μορφής («μορφής των μορφών») που δε σχετίζεται με την ύλη. Ο ορισμός του για την πρωταρχική ύλη είναι ο ακόλουθος: «Με τον όρο ύλη εννοώ αυτό που καθαυτό δεν είναι ούτε ένα ειδικό αντικείμενο ούτε κάποια ποσότητα ούτε αποδίδεται σε οποιαδήποτε άλλη από τις κατηγορίες με τις οποίες προσδιορίζεται το ον».[2]

Αυτή η κατηγορηματική διατύπωση φέρνει τον Αριστοτέλη πρόσωπο με πρόσωπο απέναντι στο παλαιό ελεατικό πρόβλημα. Αν το αληθινό ον (δηλαδή η ύλη και η μορφή) δε γεννιέται, πώς μπορούμε εμείς να επιχειρηματολογήσουμε για την αρχή, την εξέλιξη και τη φθορά των επί μέρους πραγμάτων; Η πρώτη απάντηση του Αριστοτέλη ήταν ότι αυτά οφείλουν τη γένεσή τους στη μορφοποίηση της ύλης, την ένωση δηλαδή της μορφής με την ύλη. Όμως, αν η ύλη και η μορφή (εκτός από την «πρωταρχική ύλη» και τη «μορφή των μορφών») δεν υπάρχουν χωριστά, πώς μπορούν να ενωθούν; Προκειμένου να αποφύγει την παρμενίδεια λύση του προβλήματος, να αρνηθεί δηλαδή την πραγματικότητα του μεταβλητού αισθητού κόσμου, ο Αριστοτέλης δεν έχει παρά να βρει μια διέξοδο – να εισαγάγει δύο καινούργιες σημαντικές έννοιες: τη δυνατότητα και την πραγματικότητα.

Οι έννοιες του «δυνάμει όντος» και του «ενεργεία όντος» (της

1. [Αριστοτέλης, *Μεταφυσικά*, 1033b 5: Φανερόν άρα ότι ουδέ το είδος, ή οτιδήποτε χρη καλείν την εν τω αισθητώ μορφήν, ού γίγνεται ουδ' έστιν αυτού γένεσις, ουδέ το τι ἦν είναι (τούτο γαρ εστίν ο εν άλλω γίγνεται ή υπό τέχνης ή υπό φύσεως ή δυνάμεως). Το δε χαλκήν σφαίραν είναι ποιεί].
2. [Αριστοτέλης, *Μεταφυσικά*, 1029α: λέγω δ' ύλην ἥ καθ' αυτήν μήτε τι μήτε ποσόν μήτε άλλο μηδέν λέγεται οις ώρισται το ον].

δυνατότητας και της πραγματικότητας) συνδέονται από τον Αριστοτέλη στενά με τις έννοιες της ύλης και της μορφής. Η ύλη νοείται ως δυνατότητα, εφόσον μόνη της δεν είναι αυτό που μπορεί να γίνει. Και, κατά αντιδιαστολή, η μορφή (το είδος) ταυτίζεται με την πραγματικότητα, το «ενεργεία ον». Περιγράφοντας τη σχέση αυτή, ο Αριστοτέλης εκθέτει μια λίγο περίεργη διαλεκτική της ύλης και της μορφής, της δυνατότητας και της πραγματικότητας. Με την εξαίρεση της «πρωταρχικής ύλης», καμιά ύλη δεν μπορεί να νοηθεί ως απόλυτα άμορφη, αλλά μόνο ως σύνθεση ύλης και μορφής, που προσφέρει ταυτόχρονα διαφορετικές λειτουργίες σε σχέση προς τα άλλα σύνθετα αντικείμενα. Λόγου χάρη, η πλίνθος είναι η μορφή για τον πηλό, ταυτόχρονα όμως είναι η ύλη για ένα σπίτι που κτίζεται με πλίνθους. Κατά συνέπεια, η πλίνθος είναι δυνητικά ένα σπίτι και η λάσπη είναι δυνητικά μια πλίνθος. Η πλίνθος είναι η πραγματικότητα («ενεργεία ον») ως προς τον πηλό, και το σπίτι είναι πραγματικότητα («ενεργεία ον») ως προς την πλίνθο. Και, επίσης, η πραγματικότητα ενός παιδιού (μορφή) είναι δυνατότητα για έναν άνδρα (ύλη) κ.λπ. Κατά συνέπεια, κάθε μεταβολή είναι η πραγματοποίηση μιας δυνατότητας που προϋπήρχε (μετάβαση από το «δυνάμει ον» στο «ενεργεία ον»).

Η διδασκαλία του Αριστοτέλη για τη δυνατότητα και την πραγμάτωσή της ήταν μια πολύ σημαντική πρόοδος στη φιλοσοφική σκέψη. Πρώτο, γιατί η θεωρία αυτή έδωσε μια ορθολογική ερμηνεία του φαινομένου της γένεσης. Τα σώματα δε γεννιούνται «από το τίποτα», αλλά προκύπτουν ως πραγματοποίηση δυνατότητας, ως διαδικασία που δεν νοείται πια ως «καθετί από καθετί», δηλαδή ως μηχανικός συνδυασμός υλικών μορίων, όπως συνέβαινε με τις «ομοιομέρειες» του Αναξαγόρα, τα «ριζώματα» του Εμπεδοκλή ή τα «άτομα» του Λεύκιππου και του Δημόκριτου. Δεύτερο, η διδασκαλία αυτή έδωσε μια πιο πραγματιστική ερμηνεία της πηγής της κίνησης· ο Αριστοτέλης αποσυνδέει την έννοια της κίνησης από τον πλατωνικό υπέρ-αισθητό κόσμο και επαναφέρει την κίνηση ξανά στη γη ως μια από τις όψεις της φύσης. Τελικά, η διδασκαλία αυτή του Αριστοτέλη τοποθέτησε και το ζήτημα των αιτίων σε μια καινούργια προοπτική. Επειδή εξηγεί την κίνηση ως πραγμάτωση κάποιας δυνατότητας που προϋπάρχει, επιτρέπει να

αντιμετωπισθούν τα αίτια ως δημιουργικές δυναμικές οντότητες, δυνάμεις διαφορετικές από ό,τι φαίνονταν ως τότε στην ανάλυση της ύλης και της μορφής.

Πρέπει να σημειωθεί ότι η εξήγηση που δίνει ο Αριστοτέλης για τη μορφή ως πραγμάτωση, προφανώς είχε στόχο τη διατύπωση και την ουσιαστικοποίηση της διδασκαλίας του για τα αίτια, αλλά στην πράξη οδήγησε σε ένα διπλασιασμό των αιτιακών σχέσεων και σε ταυτολογία όρων. Πράγματι, η εξήγηση της μορφής ως πραγμάτωσης μιας δυνατότητας συνεπάγεται ότι η αιτία του ενός ή του άλλου φαινομένου είναι διαφορετική από το ίδιο το φαινόμενο. Όμως, αν η μεταβολή νοηθεί ως μετάβαση από τη δυνατότητα προς την πραγματοποίηση λόγω της πραγμάτωσης της μορφής, τότε δεν μπορεί να συνεπάγεται οποιαδήποτε καινούργια στοιχεία, εφόσον η μορφή καθαυτή προϋπάρχει και δεν υπόκειται σε καμιά τροποποίηση. Από εδώ προέκυψε η παροιμιακή κενότητα του μεσαιωνικού ψευδο-αριστοτελικού σχολαστικισμού.

Η πρώτη φιλοσοφία του Αριστοτέλη κορυφώνεται στην έννοια της θεότητας, που είναι η φυσική συνέπεια της τελεολογικής πεποίθησης του Αριστοτέλη ότι η φύση δεν κάνει τίποτα χωρίς σκοπό και οτιδήποτε στον κόσμο κατατείνει προς ένα στόχο. Θεωρώντας, λοιπόν, τη θεότητα ως πρώτη αρχή και αιτία του σύμπαντος, ο Σταγειρίτης την ονομάζει «μορφή των μορφών», όταν μιλάει για τη σχέση ύλης-μορφής, αποκαλεί τον θεό «πρώτο κινητή» ή «ακίνητο κινητή»,[1] όταν περιγράφει και αναλύει την κίνηση και την αλλαγή, και τον αποκαλεί επίσης «σκέψη της σκέψης», όταν αναφέρεται στη δραστηριότητά του.[2]

Η έννοια του ακίνητου κινούντος είναι εσωτερικά αντιφατική. Όπως έχουμε δει πιο μπροστά, ο ίδιος ο Αριστοτέλης επέκρινε τον Πλάτωνα, επειδή δεχόταν ακίνητες ιδέες ως πηγή της κίνησης. Αντιμετωπίζοντας το ίδιο πρόβλημα, ο Σταγειρίτης διακηρύσσει ότι ο θεός

1. Το πρώτο κινούν ή πρώτη κινητήρια αρχή θα πρέπει να κινείται χωρίς προηγούμενη ώθηση, διαφορετικά θα πρέπει να υποθέσουμε ένα άλλο πρώτο κινούν πριν απ' αυτό, και έτσι καταλήγουμε σε αναζήτηση επ' άπειρο.
2. Η δραστηριότητα του θεού, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, είναι η σκέψη, και ο θεός οφείλει να σκέπτεται μόνο ό,τι είναι το ανώτατο ον, δηλαδή τον εαυτό του· εκεί ακριβώς βρίσκεται και η μακαριότητά του.

ως πρώτο κινούν είναι ο σκοπός του σύμπαντος· η τέλεια πραγματικότητα ή το αγαθό είναι ταυτόχρονα ο έσχατος στόχος ολόκληρου του σύμπαντος και κάθε ατομικού πράγματος που υπάρχει μέσα σ' αυτό. Αυτά δεν είναι τίποτα άλλο παρά η ίδια η ιδεαλιστική τελεολογία, ελαφρά τροποποιημένη: ό,τι ήταν για τον Πλάτωνα υπερβατικό, πέρα από τα όρια του κόσμου, στόχος που εδρεύει στον νοητό κόσμο, αυτό γίνεται για τον Αριστοτέλη στόχος εσωτερικός του φυσικού κόσμου.

Αυτή η τελεολογία, όπως έχουμε δει πιο μπροστά, γεννήθηκε από την τάση του Αριστοτέλη, βασικά ανθρωπομορφική, να προβάλει το πρότυπο της ανθρώπινης δραστηριότητας σε όλες τις αιτιακές σχέσεις στη φύση. Σε αυτή την τάση πρέπει να προσθέσουμε και την κρίσιμη αλλαγή που εισήγαγε ο Αριστοτέλης στην παραδοσιακή αντίληψη για την ύλη. Δεν είναι πια η ύλη η ζωντανή και αιώνια μεταβαλλόμενη φύση των πρώτων φιλοσόφων με τη δική της εσωτερική πηγή κίνησης, αλλά είναι μια αδρανής, ακίνητη και απροσδιόριστη μάζα. Αυτή η άβια έννοια κυριάρχησε στη σκέψη των φιλοσόφων για δύο χιλιάδες χρόνια και κατά κύριο λόγο είναι υπεύθυνη για τις ασυνέπειες του υλισμού και για τα πλεονεκτήματα που απόκτησε η ιδεαλιστική κοσμοθεωρία. Πολύ περισσότερο σφαλερή ήταν η αντίληψη ότι η ύλη εμφανιζόταν έτσι όχι μόνο ως άμορφο υπόστρωμα, ως απλή δυνατότητα, αλλά και ως πηγή φυσικής αναγκαιότητας και τύχης, που περιόριζε την προσανατολισμένη προς στόχους δραστηριότητα του ανθρώπου και της φύσης. Με άλλα λόγια, η ύλη έφθασε να θεωρείται ως πηγή όλων των ειδών ατέλειας στον κόσμο και η άποψη αυτή, με τη σειρά της, προκάλεσε ηθικές προεκτάσεις και οδήγησε σε μια παραπέρα παραμόρφωση της εικόνας του κόσμου.

Θα πρέπει να σημειωθεί, όμως, ότι η αντίληψη του ίδιου του Αριστοτέλη για την ύλη ως δυνατότητα άφηνε περιθώριο για μια ελεύθερη ερμηνεία και με κανένα τρόπο δεν ήταν τόσο τραχιά και στερημένη από ζωή, όπως έγινε αργότερα από τους σχολαστικούς σχολιαστές του. Πράγματι, ο Αριστοτέλης αντιλαμβανόταν τη δυνατότητα όχι μόνο ως μια ικανότητα να εξελιχθεί κάτι σε μορφή, αλλά επίσης και ως αντίσταση σε εξωτερική επίδραση και, κατά συνέπεια, ως μια αρχή της ατομικότητας των πραγμάτων: «Αν ένα πράγμα υφίσταται "δυνάμει" (ως

δυνατότητα), αυτή δεν είναι δυνατότητα για οτιδήποτε και οποιοδήποτε αποτέλεσμα. Διαφορετικά πράγματα προέρχονται από διαφορετικά πράγματα».[1] Κατά συνέπεια, ένα πράγμα δεν είναι άσχετο προς τον παράγοντα που επιδρά πάνω σ' αυτό και το ίδιο κατέχει μια κινητήρια αρχή, μια εσωτερική πηγή κίνησης, που μπορεί να δεχθεί μεταβολή μόνο από ένα συγγενικό εξωτερικό παράγοντα.

Εδώ πάλι βλέπουμε τα ζωντανά σπέρματα της διαλεκτικής, αυτή τη φορά στις έννοιες της ύλης και της μορφής, της δυνατότητας και της πραγμάτωσης. Ο Αριστοτέλης κυμαίνεται ανάμεσα στον ιδεαλισμό και τον υλισμό πάνω σε διάφορα ζητήματα, αλλά η ιδεαλιστική τάση είναι γενικά κυρίαρχη στη σκέψη του.

16. Φυσική: Ο κόσμος, η ζωή και ο άνθρωπος

Σε αντιδιαστολή προς την «πρώτη φιλοσοφία» του Αριστοτέλη, που πραγματεύεται τις αμετάβλητες και ακίνητες ουσίες, το αντικείμενο της φυσικής φιλοσοφίας του ή απλά της φυσικής του είναι τα κινούμενα και μεταβαλλόμενα σώματα. Αυτά, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, «παρουσιάζουν ένα χαρακτηριστικό ως προς το οποίο διαφέρουν από τα πράγματα που δε δημιουργούνται από τη φύση. Καθένα από αυτά έχει μέσα του μια αρχή κίνησης και μια αρχή στατικότητας (σε σχέση με τον τόπο ή την ανάπτυξη και τη φθορά τους ή τον τρόπο μεταβολής τους)».[2] Όμως, η φυσική του Αριστοτέλη δεν αποχωρίζεται από την πρώτη φιλοσοφία του. Στα βιβλία I και II των *Φυσικών* ο Αριστοτέλης αναλύει τα τέσσερα αίτια όλων των όντων, που μας είναι γνωστά από τη *Μεταφυσική* του. Και το βιβλίο VIII, το τελευταίο, επανέρχεται στο πρόβλημα της θεότητας ως πρώτης κινητήριας αρχής, που κατά τον Αριστοτέλη είναι η πρώτη αιτία της κίνησης στο σύμπαν. Τα προβλή-

1. [Αριστοτέλης, *Μεταφυσικά*, 1069b 28: Ει δη τι έστι δυνάμει, αλλ' όμως ού του τυχόντος αλλ' έτερον εξ ετέρου].
2. [Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 192b: Φύσιν δε έχει όσα τοιαύτην έχει αρχήν. Και έστι πάντα ταύτα ουσία· υποκείμενον γάρ τι και εν υποκειμένω εστίν η φύσις αεί].

ματα φυσικής, με το νόημα που έχουν πάρει στον νεότερο κόσμο, εξετάζονται από τον Αριστοτέλη σε μερικά ειδικά επιστημονικά δοκίμιά του, όπως είναι τα *Μετεωρολογικά*, τα *Προβλήματα* και άλλα.

Η έννοια της κίνησης έρχεται στο προσκήνιο της έρευνας μόνο στο βιβλίο ΙΙΙ, όπου ο Αριστοτέλης την προσδιορίζει ως «εντελέχεια», δηλαδή «ως πλήρωση μιας δυνατότητας, όταν αυτή η δυνατότητα είναι εντελώς πραγματική και λειτουργεί όχι καθαυτήν αλλά ως δύναμη κινητική, δηλαδή ως κίνηση»,[1] και ως «πραγμάτωση αυτής της δυνατότητας, με την επέμβαση εκείνου του συντελεστή που έχει τη δύναμη να προκαλεί κίνηση».[2] Ο Αριστοτέλης ορίζει την «εντελέχεια» ως ουσιαστικά ταυτόσημη με την ενέργεια, εκτός από μια πρόσθετη ιδιότητα, ότι με την εντελέχεια υπονοεί περισσότερη έμφαση στην εκπλήρωση μιας διαδικασίας με σκόπιμη κατεύθυνση. Παραφράζοντας τον Αριστοτέλη, μπορούμε να ορίσουμε την εντελέχεια ως δυνατότητα που γίνεται πραγματικότητα ή ως δυνατότητα πραγματοποιημένη.

Στα μάτια του Αριστοτέλη, τα πράγματα υπάρχουν είτε ως εντελέχεια, δηλαδή ως κάτι που πραγματοποιείται και συμπληρώνεται, είτε ως δυνατότητα, είτε ταυτόχρονα ως δυνατότητα και εντελέχεια. Σε αυτήν ακριβώς τη σχέση είναι που έρχεται στο προσκήνιο το πρόβλημα της κίνησης. Πράγματι, ένα κινούμενο σώμα εκφράζει ταυτόχρονα μια ικανότητα για μεταβολή και μια τάση προς ολοκλήρωση, που είναι ο εσωτερικός στόχος του και η κινητήρια δύναμη. Έτσι, κατά τον Αριστοτέλη, οποιαδήποτε μεταβολή σημαίνει ικανότητα να υφίσταται ως μεταβολή, σημαίνει στόχο προς τον οποίο κατευθύνεται η μεταβολή και εγκλείει την εντελέχεια ως δυνατότητα πραγμάτωσης του στόχου,

1. Ο όρος «εντελέχεια» παράγεται από τις λέξεις «εντελές», δηλαδή πλήρες, και «έχειν», που σημαίνει «το να κατέχει κανείς την πληρότητα, την τελειότητα» ή, με άλλα λόγια, να είναι προικισμένος με έναν εσωτερικό σκοπό που μπορεί να πραγματοποιηθεί ως αυτοεξέλιξη. Έτσι, λόγου χάρη, ένα παιδί είναι «δυνάμει» ένας άνδρας και έχει μέσα του την εντελέχεια του να φτάσει στην κατάσταση της ανδρικής ηλικίας. Ο Αριστοτέλης συχνά χρησιμοποιεί τους δύο όρους ως εντελώς συνώνυμους και δεν κάνει καμιά διάκριση ανάμεσα στην ενέργεια και την εντελέχεια.

2. [Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 202α: Και το απορούμενον δε φανερόν, ότι εστίν η κίνησις εν τω κινητώ· εντελέχεια γαρ εστί τούτου, και υπό του κινητικού, και η του κινητικού δε ενέργεια ουκ άλλη εστίν· δει μεν γαρ είναι εντελέχειαν αμφοίν].

σύμφυτη με τη συντελούμενη μεταβολή, τη νέα πραγματικότητα. Χρησιμοποιώντας έναν όρο της κυβερνητικής, μπορούμε να ορίσουμε την εντελέχεια ως «πρόγραμμα» μεταβολής. Ο σκοπός του «προγράμματος» μιας καλλιτεχνικής δημιουργίας είναι έξω από το ίδιο το αντικείμενο, υφίσταται στον νου του καλλιτέχνη και εκπροσωπεί το πρότυπο και το τέλος της δραστηριότητας εκείνου, ενώ τα φυσικά αντικείμενα κατέχουν τους σκοπούς τους, την εντελέχειά τους, μέσα τους, στον βαθμό που φέρουν μέσα τους την πηγή της κίνησης, δηλαδή είναι ικανά για αυτο-κίνηση. Αναπτύσσοντας τη διδασκαλία του για την εντελέχεια, ο Αριστοτέλης προσπάθησε να εκμεταλλευθεί εντελώς την προγενέστερη φιλοσοφική εξέλιξη και να διατηρήσει την ιδέα της αυτόματης ή αυθόρμητης κίνησης. Όμως, έχοντας ο ίδιος στερήσει το υλικό αίτιο, δηλαδή την «ύλη», από την ικανότητα για αυτόνομη κίνηση, αναγκάσθηκε να αναθεωρήσει την έννοια της ίδιας της φύσης, κάνοντας διάκριση ανάμεσα στο στατικό, αδρανές και απροσδιόριστο στοιχείο, την υλική αιτία, και το δυναμικό και καθοριστικό στοιχείο, δηλαδή τη μορφή. Σε αντίθεση προς τον Πλάτωνα που απέδιδε αυτά τα γνωρίσματα σε δύο διαφορετικά «βασίλεια», το βασίλειο του όντος ή των ιδεών και το βασίλειο του μη όντος ή της ύλης, ο Σταγειρίτης σοφός συνέδεε αυτές τις δημιουργικές δυνατότητες με τη «φύση» η οποία, κατά συνέπεια, διατηρούσε την ικανότητά της για αυτο-κίνηση, αλλά όφειλε τη δυνατότητα αυτή εξ ολοκλήρου στην ιδεατή εσωτερική δύναμη, δηλαδή την εντελέχεια, που είναι υπεύθυνη για τη σκοπιμότητα των φυσικών διαδικασιών. Από εδώ πηγάζει ο ιδεαλισμός του Αριστοτέλη, ιδιαίτερα ως προς την έννοια της «ψυχής» ως «αρχής της κίνησης».

Ο Αριστοτέλης διέκρινε τέσσερα είδη μεταβολής: 1) τη γένεση και φθορά των όντων, 2) την ποιοτική μεταβολή, δηλαδή τη μεταβολή μιας ιδιότητας, 3) την ποσοτική μεταβολή, δηλαδή αύξηση και μείωση (ή μάλλον ανάπτυξη και γήρανση, εφόσον ο Αριστοτέλης έπαιρνε τα παραδείγματά του κατά κύριο λόγο από τη βιολογία), 4) την κίνηση στον χώρο. Με τον όρο κίνηση κατά κυριολεξία ο Αριστοτέλης εννοούσε τις μεταβολές 2, 3 και 4 ενώ την περίπτωση 1 τη θεωρούσε μάλλον ως μεταβολή ενός πράγματος σε άλλο: «Όσον αφορά την ουσία των όντων, δεν υπάρχει σ' αυτήν κίνηση, γιατί η κίνηση συντελείται ανάμεσα σε ενα-

ντία και η ουσία των όντων δεν εγκλείει τίποτε εναντίο».[1] Γένεση και φθορά ερμηνευόμενη ως κίνηση θα σήμαινε δημιουργία όντος από το τίποτα και διάλυσή του πάλι στο τίποτα, κάτι που είναι αδύνατο.[2]

Η ανάλυση της μεταβολής 1 φέρνει τον Αριστοτέλη μπροστά στην παλαιά παραδοξολογία του γίγνεσθαι, που ο ίδιος την έλυσε, όπως έχουμε κιόλας δει, εισάγοντας τις έννοιες της δυνατότητας και της πραγμάτωσης: κάτι γεννιέται μόνο εξαιτίας της δραστηριοποίησης μιας δυνατότητας που ενυπάρχει σ' αυτό στην αρχική του υπόσταση. Κατά συνέπεια, το γίγνεσθαι είναι πάντοτε η διάλυση κάποιου άλλου σώματος που προϋπήρχε, και η φθορά πάντοτε συνεπάγεται το γίγνεσθαι ενός άλλου σώματος που δεν υπήρχε.[3]

Όπως γίνεται κατανοητό, η ανάλυση της κίνησης απαιτεί μια πιο στενή διερεύνηση των κατηγοριών που διαπλέκονται στη διαδικασία της μεταβολής: αντίθετα προς την ποιότητα και την ποσότητα, που μπορούν να γίνουν νοητές μόνο με τη διαίσθηση, η κατηγορία του τόπου υποβάλλεται από τον Αριστοτέλη σε προσεκτικό έλεγχο. Έχοντας απορρίψει την έννοια του κενού, που υποστήριζαν οι Ατομικοί, ο Αριστοτέλης σύνδεσε την έννοια του τόπου με την έννοια του σώματος και όρισε τον τόπο ως το όριο ενός σώματος που βρίσκεται στον χώρο και έχει διαστάσεις: «Ο τόπος ταυτίζεται με το πράγμα, γιατί τα όρια συμπίπτουν με το οριζόμενο».[4] Αυτή η προσέγγιση άνοιγε τον δρόμο για την κατανόηση του χώρου ως κατηγορήματος, δηλαδή έφθασε να θεωρείται *ο* χώρος όχι υπόσταση, αλλά κατηγόρημα, χαρακτηριστικό των πραγμάτων.

Το πρόβλημα του χρόνου το αντιμετωπίζει ο Αριστοτέλης με παρα-

1. [Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 225b 10: Κατ' ουσίαν δ' ουκ έστι κίνησις, διά το μηδέν είναι ουσία των όντων εναντίον].
2. [Όπως είχε υποστηρίξει παλαιότερα ο Αναξαγόρας (VS 59 A46): Εδόκει γαρ αυτώ απορώτατον είναι, πώς εκ του μη όντος δύναταί τι γίνεσθαι ή φθείρεσθαι εις το μη ον].
3. [Αριστοτέλης, *Περί ουρανού*, 1. 3 (270α 12): διά το γίγνεσθαι μεν άπαν το γιγνόμενον εξ εναντίου τε και υποκειμένου τινός και φθείρεσθαι ωσαύτως υποκειμένου τέ τινος και υπ' εναντίου και εις εναντίον ..].
4. [Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 212α: ... οίον αγγείον ο τόπος και περιέχον· έτι άμα τω πράγματι ο τόπος· άμα γαρ τω πεπερασμένω τα πέρατα].

πλήσιο τρόπο· μόνο που δεν το συνδέει με την ύπαρξη των σωμάτων, αλλά με την κίνησή τους. Ο χρόνος δεν είναι ο ίδιος με την κίνηση, αλλά η κίνηση και ο χρόνος δεν υφίστανται χωριστά: «Ο χρόνος είναι ακριβώς τούτο – η αριθμητική έκφραση της κίνησης σε σχέση με το "πριν και το μετά"[1]». Ο χώρος του κόσμου έχει όρια, περιορίζεται από το στερέωμα (το οποίο και εξηγεί τη δυνατότητα της απόλυτης, δηλαδή σχετικής ως προς τα «ουράνια», κίνησης και ηρεμίας, καθώς επίσης εξηγεί και την υπόσταση της απόλυτης κορυφής και βάσης)· ο χρόνος όμως είναι άπειρος, γιατί, σε αντίθεση προς τις επί μέρους διαδικασίες που έχουν ένα περιορισμένο όριο κίνησης, το σύμπαν είναι μοναδικό και αιώνιο και η αιώνια κίνησή του, μετρούμενη με την περιστροφική κίνηση του στερεώματος, είναι κυκλική μετακίνηση, εφόσον καμία άλλη μορφή κίνησης δεν μπορεί να είναι συνεχής.

Έχοντας, λοιπόν, ορίσει τον χρόνο ως αριθμητική έκφραση της κίνησης, ο Αριστοτέλης τον συνδέει κατευθείαν με την έννοια της ψυχής: «Αν κανένα άλλο στοιχείο, εκτός από την ψυχή ή τον λόγο που εδρεύει στην ψυχή, δεν έχει την ιδιότητα να λογαριάζει, δε θα μπορούσε να υπάρχει χρόνος, αν δεν υπήρχε ψυχή».[2] Έτσι, η υλιστική αντίληψη του αριθμού που δεν υπάρχει, κατά τον Αριστοτέλη, έξω από τον νου, οδηγεί τον φιλόσοφο κατά έναν περίεργο τρόπο προς την ιδεαλιστική αντίληψη του χρόνου που θεωρείται κατηγόρημα της ψυχής, κοσμική αρχή και πρώτη αιτία οποιασδήποτε κίνησης στον κόσμο.

Τέλος, έχοντας κατανοήσει τον χώρο («τόπο») και τον χρόνο κυρίως με την κατηγορική έννοια (ως ιδιότητες της ύλης και της κίνησης, αντίστοιχα) και συνδέοντας τις δύο έννοιες μεταξύ τους, ο Αριστοτέλης ταυτόχρονα αντιμετωπίζει τον χώρο που στεγάζει τον μοναδικό και περιορισμένο κόσμο, ως ένα είδος ουσίας, υπόστασης, δηλαδή ως μια οντότητα που υφίσταται ανεξάρτητα και μπορεί να δεχθεί όλα τα

1. [Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 219α 31 -219b 2: Όταν μεν ουν ως ἕν το νυν αισθανώμεθα ... όταν δε το πρότερον και ύστερον, τότε λέγομεν χρόνον· τούτο γαρ εστίν ο χρόνος, αριθμός κινήσεως κατά το πρότερον και ύστερον].
2. [Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 223α 23: Πότερον δε μη ούσης ψυχής ειη αν ο χρόνος ή ου, απορήσειεν αν τις ... Ει δε μηδέν άλλο πέφυκεν αριθμείν ή ψυχή και ψυχής νους, αδύνατον είναι χρόνον ψυχής μη ούσης].

υλικά πράγματα. Αυτή η διαλεκτική προσέγγιση ήταν μια σημαντική πρόοδος για την κατανόηση της περίπλοκης φύσης του χώρου και του χρόνου.

Ιδιαίτερη προσοχή αφιέρωσε ο Αριστοτέλης στο φαινόμενο της γένεσης των υλικών σωμάτων από διαφορετική φύση (ύλη). Η δική του θεωρία για τη γένεση βασίζεται στην έννοια της «πρωταρχικής ύλης». Η «πρωταρχική ύλη» χαρακτηρίζεται ως «στέρηση» μορφής και αναγνωρίζεται ως καθαρή «δυνατότητα» και, κατά συνέπεια, δε νοείται ως απόλυτη άρνηση όλων των ιδιοτήτων, γιατί διατηρεί την ικανότητα να αποκτήσει συγκεκριμένες ιδιότητες, όταν προσλαμβάνει την αρμόζουσα μορφή, και επίσης να μεταβάλλεται από μια μορφή στην αντίθετή της (τις μορφές ο Αριστοτέλης τις αντιλαμβανόταν ως ζεύγη αντιθέτων).[1] Λόγω των βασικών αντιθέσεων που δυνητικά ενυπάρχουν στην ύλη, δηλαδή το θερμό και το ψυχρό, το ξηρό και το υγρό, η ύλη γεννάει τέσσερα στοιχεία: το θερμό και το ξηρό συνδυάζονται σε φωτιά, το θερμό και το υγρό σε αέρα, το ψυχρό και το υγρό σε νερό, το ψυχρό και ξηρό σε γη. Καθένα από τα στοιχεία έχει τη δική του «φυσική θέση». «Η φωτιά και ο αέρας είναι μορφές του σώματος που κινείται προς τα «όρια», ενώ η γη και το νερό είναι μορφές του σώματος που κινείται προς το «κέντρο». Η φωτιά και η γη, επιπλέον, είναι έσχατα και καθαρότατα στοιχεία. Το νερό και ο αέρας, αντίθετα, είναι ενδιάμεσα και περισσότερο ευεπίφορα προς ανάμιξη».[2]

Προχωρώντας από την έννοια της «φυσικής θέσης», ο Αριστοτέλης προσπαθεί να ερμηνεύσει την προς τα άνω κίνηση της φωτιάς (της φλόγας) και του θερμού αέρα από τη μια πλευρά, και την προς τα κάτω κίνηση του νερού και της γης, από την άλλη. Αυτή η ουσιαστικά ταυτολογική ερμηνεία (η φωτιά είναι το υψηλότατο στοιχείο, επειδή η φυσική θέση της είναι στην κορυφή) εξελίχθηκε σε χαρακτηριστικό γνώρι-

1. Κατά τον Αριστοτέλη, η ύλη δεν προσαρμόζεται σε οποιαδήποτε μορφή, αλλά μόνο σε μια «ειδική μορφή» που ανταποκρίνεται προς την ιδιαίτερη λειτουργία της ύλης. Από αυτή την αντίληψή του πηγάζει και η κάπως περίεργη διατύπωσή του ότι και η ίδια η «στέρηση» θα μπορούσε να θεωρηθεί ως μια μορφή.

2. [Αριστοτέλης, *Περί γενέσεως και φθοράς*, 330b-331a: ... πυρ μεν γαρ και αήρ του προς τον όρον φερομένου, γη δε και ύδωρ του προς το μέσον. Και άκρα μεν και ειλικρινέστατα πυρ και γη, μέσα δε και μεμιγμένα μάλλον ύδωρ και αήρ ...].

σμα της μεταγενέστερης σχολαστικής επιστήμης και είχε στόχο να δώσει υπόσταση στη γεωκεντρική διδασκαλία για τον κόσμο: την κεντρική θέση προς τα κάτω καταλαμβάνει η γη, έπειτα ακολουθούν κατά σειρά το νερό, ο αέρας, η φωτιά. Το πέμπτο στοιχείο, ο αιθέρας, είναι αδημιούργητο, είναι άφθαρτο και δεν υπόκειται σε καμιά μεταβολή. Αυτό δημιουργεί την ύλη των σφαιρών που φέρουν τα ουράνια σώματα, και επίσης των ίδιων των σωμάτων. Η εξώτερη από όλες τις σφαίρες είναι η ουράνια σφαίρα των απλανών αστέρων, έπειτα έρχεται ο ήλιος, οι πλανήτες και η σελήνη, κάθε σώμα και μια σφαίρα. Εφόσον ο αιθέρας και όσα σχηματίζονται από αυτόν είναι αιώνια, η κίνησή τους μπορεί να είναι μόνο κυκλική, γιατί μόνο στην κυκλική κίνηση η αρχή και το τέλος συμπίπτουν.

Η φωτιά, ο αέρας, το νερό και η γη σχηματίζουν τον υποσελήνιο κόσμο, όπου γεννιούνται περισσότερο σύνθετα σώματα. Έτσι, τα στοιχεία συνδυάζονται σε «ομοιομέρειες» που παράγουν όλα τα άλλα σώματα. Σε αντίθεση προς τους «φυσικούς», από τον Αναξαγόρα ως τον Δημόκριτο, ο Αριστοτέλης αντιλαμβάνεται τη γένεση των σύνθετων σωμάτων όχι ως απλή σύνθεση των στοιχείων από τα οποία αποτελούνται, αλλά ως πραγματική ανάμιξη. Επιπλέον, υποστηρίζει ότι ένα φυσικό σώμα που φέρει μαζί του τη «μορφή» του ή την «εντελέχειά» του, είναι ποιοτικά διαφορετικό από τα μέρη του. Εδώ, πάλι, μια προσπάθεια για διαλεκτική ανάλυση μιας έννοιας, αυτή τη φορά της γένεσης, καταλήγει σε μια ιδεαλιστική αντιστροφή της: η αδυναμία να αναχθεί ένα όλο στο άθροισμα των μερών του προσγράφεται σε μια μυστική δύναμη που υποτίθεται ότι κατοικεί μέσα στο όλο. Αυτή η γενική τάση που ανιχνεύεται σε τελευταία ανάλυση στη θεωρητική ανεπάρκεια της ελληνικής σκέψης εκείνης της εποχής και στην αδυναμία της να εκφράσει την αντικειμενική αντιφατικότητα της πραγματικότητας με ένα σύστημα εννοιών, είναι ιδιαίτερα εμφανής στη διδασκαλία του Αριστοτέλη για την ψυχή.

Όταν στρέφεται προς τα έμβια όντα, ο Αριστοτέλης τα αντιμετωπίζει, επίσης, με όρους της γνωστής σχέσης ύλη-μορφή. Η μορφή που είναι η αρχή ενός οργανισμού, καλείται ψυχή και η ύλη του καλείται σώμα. Ακριβέστερα, η ψυχή είναι η πρώτη εντελέχεια ενός οργανικού σώ-

ματος,[1] δηλαδή η πρώτη αιτία του και κινητήρια δύναμη. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, τα φυσικά σώματα των φυτών και των ζώων είναι εργαλεία της ψυχής και υπάρχουν για λογαριασμό της,[2] κατά συνέπεια τα ζώντα όντα εκφράζουν με υπέρτατη σαφήνεια την προσανατολισμένη προς στόχους δραστηριότητα της φύσης. Σύμφωνα με τις λειτουργίες της, η ψυχή μπορεί να είναι θρεπτική, ικανή για αυτοδιατροφή και αναπαραγωγή του είδους της, αισθητική ή ζωική ψυχή που έχει την ικανότητα της αίσθησης και της κίνησης, και λογική ψυχή που χαρακτηρίζεται από τη δύναμη του λόγου ή της σκέψης και ανήκει μόνο στον άνθρωπο. Οι λειτουργίες της ψυχής διαβαθμίζονται σε μια ανοδική κλίμακα, σύμφωνα με την αρχή ότι μια ανώτερη ιδιότητα και, κατά συνέπεια, μια ανώτερη ψυχή δεν μπορεί να υπάρχει χωρίς μια άλλη κατώτερη, αλλά και οι κατώτερες δεν μπορούν να υπάρχουν χωρίς την ανώτερη.

Ο Αριστοτέλης δε δείχνει κανένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τα φυτά (ο τίτλος του «πατέρα της βοτανικής» δίκαια ανήκει στον μαθητή του Θεόφραστο), αφιέρωσε όμως πολλή προσοχή στο ζωικό βασίλειο. Υποστήριζε ότι το σώμα των ζώων είναι σύνθετο από «ομοιομέρειες» (ομοιομερή στοιχεία) και απέδιδε ιδιαίτερη σημασία στη σάρκα που τη θεωρούσε έδρα της αίσθησης (η λειτουργία των νεύρων δεν του ήταν ακόμη τότε γνωστή). Ο κύριος φορέας της ψυχής είναι το πνεύμα που νοείται ως πηγή φυσικής θερμότητας μέσα σ' ένα ζωντανό σώμα. Είναι συγγενικό προς τον αιθέρα και περνάει από τον πατέρα στο παιδί μαζί με το σπέρμα. Το κύριο όργανο του πνεύματος, η εστία και το κέντρο του, είναι η καρδιά που παράγει αίμα από τις τροφές και το προμηθεύει σε όλα τα όργανα του σώματος. Η επιστημονική κληρονομιά του Αριστοτέλη περιλαμβάνει ακόμη μια λεπτομερή ταξινόμηση των ζώων, μια περιγραφή της εξέλιξης του εμβρύου, έρευνες για ποικίλες μεθόδους γένεσης της ζωής των ζώων (όπου περιλαμβάνεται και η αυτόματη γένεση) κ.λπ.

---

1. [Αριστοτέλης, *Περί ψυχής*, 412α 27: ... ψυχή εστιν εντελέχεια η πρώτη σώματος φυσικού δυνάμει ζωήν έχοντος].
2. [Αριστοτέλης, *Περί ψυχής*, 415b 18-19: ... πάντα γαρ τα φυσικά σώματα της ψυχής όργανα...].

Όντας προικισμένος ο άνθρωπος με λόγο, καταλαμβάνει μιαν ανώτερη θέση στην κλίμακα των ζωικών όντων και, κατά συνέπεια, έχει μια πιο προηγμένη ψυχή και πιο εξελιγμένο σώμα. Η προσαρμογή του ανθρώπινου όντος, της ψυχής και του σώματός του, προς τη μη συνειδητή τελεολογία της φύσης, δηλαδή προς τον σκοπό της πλήρωσης και της τελείωσης, βρίσκει την έκφρασή της στην όρθια στάση του ανθρώπου, στο γεγονός ότι έχει όργανα εργασίας[1] και λόγου, ότι έχει ανώτερη αναλογία όγκου του εγκεφάλου σε σχέση προς το σώμα, έχει μεγαλύτερη «θερμοκρασία ζωής» κ.λπ.

Η γνώση, με βιολογικούς όρους, νοείται από τον Αριστοτέλη ως δραστηριότητα της αισθητικής και λογικής ψυχής. Η αίσθηση ή η αντίληψη περιγράφεται ως αλλαγή που συντελείται στην ψυχή λόγω της δεκτικότητας του σώματος. Η αίσθηση, κατά τον Αριστοτέλη, είναι μια δύναμη που δέχεται και αντιλαμβάνεται τη μορφή των όντων, χωρίς όμως την ύλη τους, όπως η επιφάνεια του κεριού δέχεται το χάραγμα ενός αιχμηρού οργάνου, όχι όμως το υλικό του. Κάθε αίσθηση μπορεί να προσλάβει ερεθίσματα από την αντίστοιχη πηγή (όπως, λόγου χάρη, η όραση μπορεί να δεχθεί ως ερεθίσματα τα χρώματα των αντικειμένων και η ακοή να δεχθεί ως ερεθίσματα τους ήχους των παλλόμενων σωμάτων). Ως προς το οικείο ερέθισμα, για τις αισθήσεις δεν υπάρχει λάθος. Τα κοινά αντικείμενα της αίσθησης, όπως λόγου χάρη η κίνηση, η αδράνεια, η μορφή κ.λπ., γίνονται αντιληπτά όχι από μια, αλλά από πολλές αισθήσεις ταυτόχρονα. Η «κοινή αίσθηση» που προέρχεται από την αλληλεπίδραση των διαφόρων ερεθισμάτων που φθάνουν στις αισθήσεις, δεν είναι ένα απλό άθροισμα των επί μέρους αισθημάτων, αλλά είναι μια συνθετική πράξη της ψυχής, που συγκρίνει και διαφοροποιεί τις επιμέρους αντιλήψεις, συσχετίζει τις αντιλήψεις με τα αντικείμενα, απ' όπου προέρχονται τα ερεθίσματα, συλλαμβάνει τη σχέση της αντίληψης προς το υποκείμενο, δηλαδή το άτομο που δέχεται το ερέθισμα, κ.λπ. Η κοινή αίσθηση αναφέρεται στο ένα και στα πολλά, στο μέγεθος, στη μορφή, στον τύπο, στην αδράνεια και την κί-

1. [Αξίζει να θυμίσουμε την αποφθεγματική ρήση του Αναξαγόρα (την οποία γνώριζε ο Αριστοτέλης): ... διά το χείρας έχειν φρονιμώτατον είναι των ζώων άνθρωπον (VS 59 A102)].

νηση των αντικειμένων. Αυτή η κοινή αίσθηση μπορεί να είναι αληθινή ή σφαλερή.

Οι αντιλήψεις είναι το άμεσο αποτέλεσμα των αισθητών αντικειμένων πάνω στα όργανα της αίσθησης. Αν όμως η διέγερση των αισθητηρίων οργάνων που προκλήθηκε από τα εξωτερικά ερεθίσματα δεν εκλείψει, όταν τα αντικείμενα και τα ερεθίσματα που την προκάλεσαν αποσύρονται, παίρνοντας πίσω και την εικόνα που προκάλεσαν, τότε έχουμε αυτό που ο Αριστοτέλης ονομάζει φαντασία. Αν αυτή διατηρεί ή ανακαλεί την αρχική αντίληψη, έχουμε μια παράσταση διαμέσου της μνήμης ή μιαν ανάμνηση. Οι λειτουργίες της αισθητικής ψυχής, εκτός από εκείνες που μνημονεύσαμε πιο πάνω, περιλαμβάνουν επίσης τον ύπνο, την ικανοποίηση ή τη δυσφορία, την επιθυμία και την αποστροφή κ.λπ. Η λογική ψυχή των ανθρώπινων όντων προσθέτει σ' αυτά τη διανοητική διαίσθηση. Η ικανότητα της σκέψης ως δυνατότητα προηγείται της πραγματικής σκέψης και αυτό εξηγεί την κοινή αντίληψη ότι η ψυχή είναι λευκό χαρτί, που γεμίζει με τις εγγραφές της δραστηριότητας του νου. Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι η σκέψη συνοδεύεται πάντα από αισθητές εικόνες και, κατά συνέπεια, διακρίνει δύο όψεις του νου, ενεργητική και παθητική, δημιουργική και προσληπτική των πραγμάτων.[1] Ο δημιουργικός λόγος είναι που φέρνει όλα τα πράγματα σε υπόσταση και «είναι ένα είδος θετικής κατάστασης, όπως το φως, γιατί από μια άποψη το φως μετατρέπει τη δυνατότητα χρωμάτων σε πραγματικότητα χρωμάτων, ενώ ο προσληπτικός λόγος δέχεται την επίδραση των αντικειμένων της σκέψης και «προσαρμόζεται προς όλα τα πράγματα». Με άλλα λόγια, ο προσληπτικός λόγος είναι ύλη και δυνατότητα, ο δημιουργικός λόγος είναι μορφή, δραστηριότητα, εντελέχεια.

Αυτή η θέση του Αριστοτέλη αφήνει ανοικτό ένα σημαντικό πρόβλημα, το πρόβλημα της αθανασίας της ψυχής. Ο Αριστοτέλης δεν

1. [Αριστοτέλης, *Περί ψυχής*, 430α: Και έστιν ο μεν τοιούτος νους τῳ πάντα γίγνεσθαι, ο δε τῳ πάντα ποιείν, ως έξις τις, οίον το φως· τρόπον γαρ τινα και το φως ποιεί τα δυνάμει όντα χρώματα ενεργείᾳ χρώματα· και ούτος ο νους χωριστός και απαθής... ο δε παθητικός νους φθαρτός ...].

αφήνει καμιά αμφιβολία, όσον αφορά τη μοίρα της θρεπτικής και της ζωικής/αισθητικής ψυχής: αποσυνθέτονται μαζί με το σώμα. Ο προσληπτικός νους προφανώς χάνεται επίσης. Όσον αφορά όμως τον δημιουργικό λόγο, ο Αριστοτέλης φανερά διατυπώνει την άποψη ότι είναι αθάνατος και αιώνιος. Έχουμε το δικαίωμα να συμπεράνουμε από αυτή την τοποθέτηση του Αριστοτέλη ότι και η ατομική ψυχή, η ψυχή του συγκεκριμένου ανθρώπου, είναι επίσης αθάνατη; Ο Αριστοτέλης αποφεύγει μιαν απάντηση σε τέτοιο ερώτημα. Από τη μια μεριά, η αδυναμία του ανώτερου μέρους της ψυχής να υπάρχει χωρίς τα κατώτερα μέρη της ψυχής φαίνεται να οδηγεί στο συμπέρασμα ότι τελικά η ψυχή είναι θνητή. Από την άλλη, ο Αριστοτέλης δέχεται τη δυνατότητα του νου να υπάρχει χωρίς το σώμα και καταδεικνύει ότι ο δημιουργικός λόγος είναι εντελέχεια του αντίστοιχου προσληπτικού λόγου, αλλά όχι του σώματος: κάποια μέρη της ψυχής «μπορούν να αποχωρισθούν, επειδή αυτά δεν είναι η πραγματοποίηση οποιουδήποτε σώματος».[1] Και ακόμη πιο καθαρά: «Ενώ η ιδιότητα της αίσθησης εξαρτάται από το σώμα, ο νους μπορεί να χωρισθεί από αυτό».[2]

Η ασάφεια της διδασκαλίας του Αριστοτέλη για τον δημιουργικό λόγο και η σχηματικότητα των σημειώσεών του, που αφήνουν μεγάλα περιθώρια για διαφορετικές ερμηνείες, έδωσαν αφορμή για μακρές αντιδικίες που κράτησαν πολλούς αιώνες, χωρίς κάποιο αξιόλογο αποτέλεσμα. Όμως, η γενική τάση της σκέψης του Αριστοτέλη φαίνεται να είναι αρκετά ευκρινής. Αποδεχόμενος την έννοια του αιώνιου δημιουργικού λόγου ως προκείμενη κρίση, ο Αριστοτέλης βγάζει ως συμπέρασμα την ύπαρξη του θεού ή του θείου νου. Η συλλογιστική του στο σημείο αυτό είναι η ακόλουθη περίπου: «Χωρίς την ψυχή οι ιδιότητες της γνώσης και της αίσθησης είναι *δυνητικά* αυτά τα εξής αντικείμενα, εκείνο που μπορεί να γνωσθεί και το άλλο που μπορεί να γίνει αισθητό. Αυτά μπορούν να είναι είτε τα ίδια τα πράγματα, είτε οι μορ-

1. [Αριστοτέλης, *Περί ψυχής*, 413α: ... ένια γε ουδέν κωλύει (χωριστά είναι), διά το μηδενός είναι σώματος εντελεχείας...].
2. [Αριστοτέλης, *Περί ψυχής*, 429b 5: το μεν γαρ αισθητικόν ουκ άνευ σώματος, ο δε (νους) χωριστός].

φές τους, τα είδη. Η πρώτη διαζευκτική θέση είναι, βέβαια, λογικά αδύνατη: γιατί δεν είναι η πέτρα που είναι παρούσα στην ψυχή, αλλά η μορφή της.

«Προκύπτει, λοιπόν, ότι η ψυχή είναι ανάλογη προς το χέρι· γιατί, όπως το χέρι είναι εργαλείο των εργαλείων, έτσι και ο νους είναι μορφή των μορφών και η αίσθηση μορφή των αισθητών πραγμάτων».[1]

Από εδώ προκύπτει ότι ο δημιουργικός λόγος που το αντικείμενο και το περιεχόμενό του είναι οι μορφές, δεν είναι μόνο ελεύθερος και ανεξάρτητος από τα πραγματικά αντικείμενα, αλλά και προηγείται των αντικειμένων αυτών λογικά. Ο λόγος αυτός «δημιουργεί» τα αντικείμενα, με το να τα στοχάζεται. Παρόμοια, ο κόσμος είναι δημιουργία του θεού ως αποτέλεσμα του στοχασμού του. Εντούτοις, ο θεός, κατά τον Αριστοτέλη, δεν προηγείται του κόσμου χρονικά, αλλά συνυπάρχει με αυτόν. Ο θεός μπορεί να αποχωρισθεί από αυτόν τον κόσμο μόνο με το ίδιο νόημα που η εξωτερική μορφή ενός αντικειμένου μπορεί να χωρισθεί από το ίδιο το αντικείμενο. Πραγματικά, η αιωνιότητα του κόσμου συνεπάγεται λογικά και αυτή την αδυναμία αποχωρισμού του κόσμου από τον θεό, γιατί χωρίς αυτόν ο κόσμος θα έπαυε να υπάρχει.

Με «φυσικούς» όρους αυτό σημαίνει ότι ο θεός είναι το «πρώτο ακίνητο που προκαλεί κίνηση», «κινούν ακίνητον». Είμαστε υποχρεωμένοι να αναγνωρίσουμε την ύπαρξή του, για να αποφύγουμε την επ' άπειρον αναδρομική αναζήτηση αιτίων (η αιτία ενός φαινομένου είναι συνέπεια ενός άλλου που προηγείται στον χρόνο και ούτω καθεξής επ' άπειρον προς το παρελθόν· αυτό στα μάτια του Αριστοτέλη είναι παράλογο). Το πρώτο κινούν είναι η αιτία της γένεσης, της φθοράς και της αιώνιας αλλαγής των πραγμάτων. Αυτό αποτελείται από δύο μέρη, το ένα κινούμενο, αλλά σταθερό, και το άλλο που μπορεί να κινηθεί και πραγματοποιεί αιώνια κυκλική κίνηση.

Κατά συνέπεια, στην πρώτη φιλοσοφία και στη φυσική του Αριστοτέλη ο θεός παίζει διαφορετικούς ρόλους και πραγματοποιεί διαφορετι-

1. [Αριστοτέλης, *Περί ψυχής*, 432α: ... ώστε η ψυχή ώσπερ η χείρ εστίν· και γαρ η χειρ όργανόν εστιν οργάνων, και ο νους είδος ειδών ...].

κά λειτουργήματα: στην πρώτη περίπτωση ο θεός είναι μορφή των μορφών (είδος των ειδών) και πρώτη αιτία όλων των φαινομένων και πραγμάτων· στην άλλη περίπτωση ο θεός είναι το πρώτο κινούν, η αφετηρία της κίνησης και μεταβολής. Κατά την αντίληψη του Αριστοτέλη, προφανώς ο θεός είναι που μπορεί να δεχθεί το κατηγόρημα του πρώτου κινούντος, αλλά δε συμβαίνει το αντίθετο. Το σύμπαν κινητοποιείται από το πρώτο κινούν, που για τον λόγο αυτό αξίζει το όνομα του θεού. Το πρώτο κινούν είναι ο «θεός των φιλοσόφων», όχι όμως μια λαϊκή θεότητα· είναι χωρίς πρόσωπο και αδιάφορος για τον άνθρωπο.[1]

Όπως επρόκειτο να πει ο Martin Heidegger 2.300 χρόνια αργότερα, δεν μπορεί κανείς να γονατίσει σε θέση προσευχής ή να προσφέρει θυσία σε έναν τέτοιο θεό, ούτε να ελπίζει και να νιώσει αγαλλίαση μπροστά του, όπως ο βασιλιάς Δαυίδ μπροστά στην κιβωτό ... Στο στόμα του Heidegger αυτά τα λόγια ηχούν ως αποδοκιμασία για τους φιλοσόφους, για μας όμως τα λόγια αυτά είναι μαρτυρία για την ανωτερότητα του φιλοσοφικού στοχασμού που αποκλείει, ακόμη και μέσα στο κείμενο της αριστοτελικής διδασκαλίας για τη θειότητα του ακίνητου κινούντος, να υπάρχει πραγματική πηγή θρησκείας και πίστης στον θεό. Κατά συνέπεια, ο λόγος του Heidegger συμβάλλει στην κατάρρευση της θρησκευτικής κοσμοερμηνείας.

Η διδασκαλία του Αριστοτέλη για τη φύση, που κορυφώνεται, όπως είδαμε, σε ακριβείς και λεπτομερειακές περιγραφές ποικίλων φυσικών φαινομένων, δεν έδειξε ούτε για την εποχή του Αριστοτέλη τον καλύτερο δρόμο προς τα αίτια των φαινομένων. Προειδοποιώντας για τον κίνδυνο της επ' άπειρον αναδρομικής αναζήτησης των αιτιακών ερμηνειών και δείχνοντας ότι είναι ανάγκη κάπου η αναζήτηση να σταματήσει,[2] δεν μπορούσε να σκεφθεί κάτι περισσότερο ή καλύτερο παρά να σταματήσει στην έμφυτη ιδεατή αιτία ή την ταυτόσημη με αυτήν εντελέχεια, στον κόσμο της φύσης, με τη δυνατότητα ή την τάση προς πραγματοποίηση της μορφής που ενυπάρχει σε κάθε φυσικό

1. Βλέπε W. K. C. Guthrie, *The Greek Philosophers. From Thales to Aristotle*, Harper, New York 1975, σσ. 10-11.
2. [Αριστοτέλης, *Μεταφυσικά*, 1071α: ... ανάγκη δη στήναι].

αντικείμενο. Αποτέλεσμα αυτής της διδασκαλίας ήταν ότι η αιτιακή ερμηνεία έγινε ταυτολογική: κάθε αντικείμενο είναι κατανοητό ως πραγματοποίηση κάποιας δυνατότητας που είναι ουσιαστικά ταυτόσημη με το αντικείμενο «εν ενεργεία». Δεν είναι τυχαίο, λοιπόν, ότι η φιλοσοφία του Αριστοτέλη, παραμορφωμένη από την κληρικοκρατία, έγινε θεωρητική βάση του μεσαιωνικού σχολαστικισμού. Προκειμένου να κλονισθεί έπειτα η δικτατορία της Εκκλησίας πάνω στις συνειδήσεις των ανθρώπων, ήταν αναγκαίο όχι μόνο να εγκαταλειφθούν οι παλαιωμένες απόψεις για τη φύση, αλλά πρώτα απ' όλα να αναπτυχθεί ένα καινούργιο υπόδειγμα αιτιακής ερμηνείας των φαινομένων. Το αποτέλεσμα ήταν ότι η αριστοτελική εξήγηση με τη «δυνατότητα» παραχώρησε τη θέση της, για τη νεότερη επιστήμη, στην ερμηνεία διαμέσου του φυσικού νόμου. Σε αντίθεση προς τον Αριστοτέλη που θεωρούσε την κίνηση ως αποτέλεσμα του «πρώτου κινούντος» και απέρριπτε τη δυνατότητα κίνησης που δεν υποστηρίζεται από μια εξωτερική δύναμη, ο επιστήμονας της νέας εποχής επιδόθηκε στην αναζήτηση των νόμων της μηχανικής κίνησης και πρόθυμα αποκάλυψε ότι το αποτέλεσμα της ενέργειας μιας εξωτερικής δύναμης ήταν η επιταχυνόμενη κίνηση. Αν πάνω σε ένα σώμα δεν υπάρχει επίδραση απ' έξω, αυτό ή μένει ακίνητο ή κινείται ευθύγραμμα και ομοιόμορφα. Από εδώ γεννήθηκε η έννοια της αδράνειας, που έφερε επανάσταση στη θεωρία για τη μηχανική κίνηση.

Τόσο η πρώτη φιλοσοφία του Αριστοτέλη (η μεταφυσική), όσο και η δεύτερη φιλοσοφία του για τη φύση, ήταν ριζωμένες στην πεποίθηση ότι η μορφή κυριαρχεί πάνω στην ύλη, η ψυχή πάνω στο σώμα, ο νους πάνω στις αισθήσεις και τα πάθη. Αυτή η πεποίθηση, μεταφερόμενη στο κοινωνικό επίπεδο, αποτέλεσε τη βάση για την ηθική του Αριστοτέλη και για την πολιτική φιλοσοφία του, την οποία ανέλυσε στο έργο του *Πολιτικά*.

17. Κοινωνία. Ηθική και πολιτική

Σύμφωνα με όλους τους Έλληνες φιλοσόφους και τον Αριστοτέλη,

ο τελικός σκοπός όλης της ανθρώπινης δραστηριότητας ήταν η πραγμάτωση στόχων που αποτελούν το αγαθό για τον άνθρωπο. Προχωρώντας από αυτήν τη γενική τοποθέτηση στην ηθική διδασκαλία του, ο Αριστοτέλης διακηρύσσει ότι αυτές οι δραστηριότητες που αναφέρονται στο ύψιστο και ευγενέστερο από όλα τα αγαθά, πρέπει να κατευθύνονται από τον λόγο. Ο σκοπός της ανθρώπινης ζωής δεν είναι η απόλαυση ή η ευτυχία, αλλά η εκπλήρωση των επιταγών του ανθρώπινου λόγου. Όμως, ο Αριστοτέλης έχει πλήρη συνείδηση της δυαδικής ανθρώπινης δραστηριότητας, θεωρητικής και πρακτικής. Πραγματικά, «ο θεωρητικός βίος είναι το πιο ευχάριστο για τον άνθρωπο και το πιο καλό, το πιο σημαντικό».[1] Αλλά κανένας άνθρωπος δεν μπορεί να επιδοθεί εντελώς στον θεωρητικό βίο, εφόσον δεν μπορεί να επιδιώξει θεωρητικές μελέτες, χωρίς να φροντίζει για τα αναγκαία του βίου. Αυτή η προσέγγιση εξηγεί και τη μεγαλύτερη βατότητα της αριστοτελικής ηθικής σε σύγκριση με τα μη πρακτικά ιδανικά της πλατωνικής διδασκαλίας ως προς τον ενάρετο βίο.

Η ευτυχία (ευδαιμονία), κατά τον Αριστοτέλη, μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο σε μια ζωή με πληρότητα. Ένα παιδί που δυνητικά μόνο είναι ένας άνδρας, δεν μπορεί να το γνωρίζει αυτό, επειδή η αληθινή ευτυχία προϋποθέτει εκπλήρωση των υποχρεώσεων του κοινωνικού ανθρώπου σύμφωνα με τις ηθικές αρχές. Και τούτο με τη σειρά του απαιτεί ορισμένες εξωτερικές συνθήκες. Η φτώχεια, η αρρώστια και οι κακοτυχίες δεν είναι, βέβαια, συντελεστικές για την ανθρώπινη ευδαιμονία που περπατάει χέρι χέρι με την ευμάρεια, με την καλή τύχη και με τη σωματική ευεξία. Θεωρώντας τις εξωτερικές συνθήκες της ζωής ως «ύλη» (υλικό αίτιο) και το αγαθό ως «μορφή» (τελικό αίτιο) του τέλειου βίου, ο Αριστοτέλης απομονώνει την εσωτερική αξιοπρέπεια και την εσωτερική αξία και αρετή ως το θεμελιακό στοιχείο του ευτυχισμένου βίου. Η ευδαιμονία έρχεται ως αποτέλεσμα της ορθολογικής και της ηθικής δραστηριότητας, που είναι η αρετή ως κύρια λειτουργία του ανθρώπου. Από εδώ προκύπτει η λύση που προτείνει ο Αριστοτέλης για το κλασικό πρόβλημα της σχέσης ανάμεσα στην

1. [Αριστοτέλης, *Μεταφυσικά*, 1072b 24: ... η θεωρία το ήδιστον και άριστον].

ευδαιμονία και το λογικό, για μια ευτυχισμένη και ενάρετη ζωή· η λύση αυτή βασίζεται σε ένα συμβιβασμό: η ευδαιμονία που προκύπτει από τη λογική δραστηριότητα του ανθρώπου, δηλαδή από τον ενάρετο βίο, αυτή είναι το αγαθό.

Το υπέρτατο σημείο αυτής της θεωρίας είναι ότι το αγαθό δεν είναι ένα υπερβατικό ιδανικό με το νόημα που έδινε σ' αυτό ο Πλάτων και οι οπαδοί της Μεγαρικής σχολής, αλλά είναι ένας πρακτικός στόχος, πραγματοποιήσιμος σ' αυτόν τον αισθητό κόσμο. Η αντίληψη του Αριστοτέλη για την αρετή, προφανώς περισσότερο ρεαλιστική από εκείνη του Πλάτωνα, βασίζεται στην πεποίθηση ότι η αρετή δεν είναι έμφυτη, αλλά μάλλον είναι ζήτημα επιλογής και εθισμού. Αντίθετα προς την πεποίθηση του Πλάτωνα ότι οι αρετές δεν μπορούν να διδαχθούν, ο Αριστοτέλης πίστευε ότι δυνητικά οι αρετές μπορούν να αποκτηθούν με ανάλογες συνήθειες, και ανέπτυξε μια διδασκαλία για τη χρυσή μεσότητα: «Η αρετή, λοιπόν, είναι μια κατάσταση του χαρακτήρα, που αναφέρεται στην επιλογή δράσης και βρίσκεται στο μέσο, ως προς τον άνθρωπο που ενεργεί, και το μέσο αυτό αποφασίζεται με μια λογική αρχή με την οποία ο άνθρωπος της πρακτικής σοφίας μπορεί να το προσδιορίσει. Πάντως, η μεσότητα βρίσκεται ανάμεσα σε δύο άκρα, την υπερβολή και την έλλειψη».[1] Αυτή η διδασκαλία περί αρετής, νοούμενη ως τήρηση του μέτρου και αποφυγή των υπερβολών, ήταν πραγματικά ριζωμένη μέσα στην πολύ γνωστή και φημισμένη αρχή «μηδέν άγαν», η οποία διατρέχει όλη την αρχαία ελληνική σκέψη.

Ο Αριστοτέλης προσφέρει μια λεπτομερειακή ανάλυση των ποικίλων αρετών του μέσου και των αντίστοιχων υπερβολών που αποτελούν ελαττώματα. Λόγου χάρη, μιλώντας για τη μεγαλοψυχία, την αντιδιαστέλλει από τη μια πλευρά προς την αλαζονεία, και από την άλλη προς την ατολμία. Κατά παραπλήσιο τρόπο, το θάρρος[2] βρίσκε-

1. [Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, II, VI 15: Έστιν άρα η αρετή έξις προαιρετική, εν μεσότητι ούσα τη προς ημάς, ωρισμένη λόγω και ως αν ο φρόνιμος ορίσειεν].

2. [Το θάρρος ως αρετή των ανδρών (ανδρεία) είχε ιδιαίτερη σημασία για την αρχαία ελληνική κοινωνία· ο Πλάτων είχε αφιερώσει ένα διάλογο στην προσπάθειά του να ορίσει την αρετή αυτή, διά στόματος, βέβαια, του Σωκράτη. Αλλά νομίζω ότι ο Θουκυδίδης έδωσε τον πιο επιτυχημένο ορισμό: «Κράτιστοι δ' αν την ψυχήν

ται ανάμεσα στην απερισκεψία και τη δειλία, η γενναιοδωρία βρίσκεται ανάμεσα στη σπατάλη και τη φειδωλία κ.λπ.

Τώρα λοιπόν, καθώς δεχόμαστε μια διάκριση ανάμεσα στο μη λογικό μέρος της ψυχής (θρεπτικό και αισθητικό) και το λογικό μέρος της, έτσι και τις αρετές που αποκτώνται όλες από την ψυχή, μπορούμε να τις διαιρέσουμε σε ηθικές και διανοητικές αρετές, αυτές δηλαδή που αναφέρονται στη συμπεριφορά του ανθρώπου και εκείνες που αναφέρονται στη λογική δραστηριότητά του. Η διανοητική αρετή, κατά κύριο λόγο, οφείλει και τη γένεση και την ανάπτυξή της στη διδασκαλία και για τον λόγο αυτό χρειάζεται και εμπειρία και χρόνο, ενώ η ηθική αρετή που αναφέρεται στη συμπεριφορά, προκύπτει και αναπτύσσεται ως αποτέλεσμα εθισμού, και γι' αυτό άλλωστε λέγεται ηθική αρετή· άλλωστε, και η λέξη έθος είναι μια ελαφριά παραλλαγή της λέξης ήθος.[1] Οι ηθικές αρετές ουσιαστικά είναι αρετές της δράσης. Πραγματικά, γινόμαστε δίκαιοι, όταν ενεργούμε δίκαια· συνετοί, όταν ενεργούμε συνετά και θαρραλέοι, όταν ενεργούμε με θάρρος. Παρόλα αυτά, και οι διανοητικές αρετές (η σοφία και η σύνεση), μολονότι βασίζονται στη γνώση, κατευθύνονται όχι προς τη γνώση καθαυτή, αλλά προς την καλή συμπεριφορά, προς τα πρακτικά έργα· γι' αυτό και ο γενικός χαρακτηρισμός της ηθικής ως «πρακτικής φιλοσοφίας».

Εφόσον η ηθική δραστηριότητα κυβερνάται από το λογικό, προϋποθέτει ελευθερία επιλογής ανάμεσα στο καλό και το κακό: «Η ψυχή είναι που επιλέγει ή ανέχεται πράγματα, επειδή είναι ευγενής, για να τα επιλέγει, ή είναι ταπεινή, για να τα ανέχεται». Οδηγώντας, λοιπόν, ο Αριστοτέλης τη σκέψη του προς την έννοια της ελεύθερης επιλογής/προαίρεσης, άνοιξε αυτός την πρώτη σελίδα της ιστορίας της μακραίωνης φιλοσοφικής συζήτησης γύρω από το θέμα της ελευθερίας της βούλησης.[2] Για να είμαστε αντικειμενικοί, ο Αριστοτέλης δε δια-

δικαίως κριθείεν οι τα τε δεινά και ηδέα σαφέστατα γιγνώσκοντες και διά ταύτα μη αποτρεπόμενοι εκ των κινδύνων (Θουκυδίδης, *Ιστοριών* Β 40)].

1. [Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, ΙΙ, Ι: ... η ηθική εξ έθους περιγίνεται, όθεν και τούνομα έσχηκε, μικρόν παρεγκλίνον από του έθους].

2. [Κατά την επικρατέστερη άποψη, το πρόβλημα της ελευθερίας της βούλησης (πρόβλημα αυτοκαθορισμού –άρα και ευθύνης– του ανθρώπου) διαμορφώθηκε σε

τυπώνει καμιά αμφιβολία για την ελευθερία του ανθρώπου να επιλέγει και, κατά συνέπεια, δεν αντιμετωπίζει το θέμα ως κάτι που χρειάζεται διερεύνηση· όμως, οι αναγκαίες προϋποθέσεις για τη διαμόρφωση ενός φιλοσοφικού προβλήματος έχουν ήδη διατυπωθεί από αυτόν.

Κάνοντας μια λεπτομερή επισκόπηση των αρετών στα πλαίσια του κοινωνικού βίου της αρχαίας ελληνικής κοινωνίας, ο Αριστοτέλης συγκεντρώνει την προσοχή του στο ζήτημα της δικαιοσύνης. Ορίζει τη δικαιοσύνη ως μεσότητα ανάμεσα σε δύο ακραίες συμπεριφορές – παραβίαση του νόμου ή μεροληψία στη στάση κάποιου απέναντι σε δύο ισότητες: «Το δίκαιο είναι το ενδιάμεσο και το άδικο είναι αυτό που παραβιάζει την αναλογία, γιατί το αναλογικό είναι το ενδιάμεσο και το δίκαιο είναι το αναλογικό ... Αυτό, λοιπόν, είναι το δίκαιο – το αναλογικό. Το άδικο είναι αυτό που παραβιάζει την αναλογία».[1] Επειδή ο νόμος καθορίζει την ενάρετη συμπεριφορά, π.χ. επιβάλλει το θάρρος στη μάχη, η δικαιοσύνη είναι η ανώτερη από όλες αρετή και επιστεγάζει όλες τις υπόλοιπες.

Συγκρίνοντας τη δικαιοσύνη με τον νόμο και την ισότητα, ο Αριστοτέλης διακρίνει δύο κύριες παραλλαγές της δικαιοσύνης – τη διορθωτική και τη διανεμητική. Ο σκοπός της πρώτης μορφής είναι να προωθεί την ισότητα στην ανταλλαγή των αγαθών που ανήκουν στα άτομα, σύμφωνα με το ποσό και με την ποιότητα του έργου που περιέχεται μέσα σε αυτά τα αγαθά, ενώ η άλλη μορφή ασχολείται με την κατανομή των κοινών αγαθών και των άλλων ευεργημάτων, σύμφωνα με την κοινωνική αξία και την κοινωνική θέση των ενδιαφερομένων προσώπων.

Αυτή η διαίρεση που προτείνει ο Αριστοτέλης για την αρετή της δι-

---

υστερότερους χρόνους Όμως ο Αριστοτέλης πρώτος διέκρινε εκουσιότητα ή ακουσιότητα πράξεων. Και ίσως ακόμη νωρίτερα ο Δημόκριτος είχε αγγίξει το πρόβλημα, κατ' αντιδιαστολή προς την αιτιοκρατική θεωρία του για τη φύση και τη ζωή (F K. Voros, «Das Problem der Willensfreiheit bei Demokrit», *Das Altertum* 1974). Ενδεικτικά θυμίζουμε την αποφθεγματική προτροπή του Δημόκριτου: «... τούτον νόμον τη ψυχή καθεστάναι, ώστε μηδέν ποιείν ανεπιτήδειον» (VS 68 B)].

1 [Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια,* V, 2, 1131β: σύζευξις το εν διανομή δίκαιον ... τούτ' εστί του παρά το ανάλογον· το γαρ ανάλογον μέσον, το δε δίκαιον ανάλογον . . το μεν ουν δίκαιον τούτο το ανάλογον, το δ' άδικον το παρά το ανάλογον ...].

καιοσύνης σε δύο είδη, είναι εξαιρετικά αντιπροσωπευτική των κοινωνικών συνθηκών της δουλοκτητικής κοινωνίας, με τη νομική ανισότητα των μελών της και τα κληρονομικά προνόμια των λίγων, των ελεύθερων πολιτών, από τη μια πλευρά, και την εξισωτική επιρροή των χρηματιστικών σχέσεων από την άλλη. Η αντίληψη του Αριστοτέλη για τη δικαιοσύνη οδηγεί κατευθείαν και σχετίζεται με τη διδασκαλία του περί πολιτείας.

Ο Αριστοτέλης δεν κάνει διάκριση ανάμεσα στην κοινωνία και το κράτος και θα πρέπει να μην παραβλέψει κανείς αυτήν ακριβώς τη συνθήκη,[1] όταν διαβάζει τα *Πολιτικά* του. Γιατί ο ορισμός του Αριστοτέλη για τον άνθρωπο ως πολιτικό ζώο, αν θεωρηθεί έξω από τα γενικά πλαίσια των αντιλήψεών του, μπορεί να έχει δύο διαφορετικές σημασίες που θα εξαρτώνται από το αν ο άνθρωπος νοείται ως μέλος της κοινωνίας ή ως πολίτης του κράτους. Η διαφορά δεν είναι τέτοια, που να μπορούμε να την παραβλέψουμε, γιατί η κοινωνία μπορεί να υπάρχει και χωρίς το κράτος. Ο Αριστοτέλης όμως δεν μπορούσε να νοήσει κοινωνία χωρίς κρατική οργάνωση που την έβλεπε ως φυσικό και αναγκαίο τρόπο της ανθρώπινης ύπαρξης: «Το κράτος δεν είναι μόνο κοινωνία ζώντων όντων, αλλά κοινωνία ίσων που έχουν στόχο την καλύτερη δυνατή ζωή».[2] Για να πετύχουν αυτόν τον σκοπό οι πολίτες θα πρέπει να ασκούν τη δικαιοσύνη, να πράττουν την αρετή και να σπουδάζουν τις τέχνες που εναρμονίζονται με την ευδαιμονία, να απολαμβάνουν τον πλούτο, τη δύναμη, την καλή υγεία, να προωθούν κοινωνικές αρετές, όπως η δικαιοσύνη, το θάρρος, κ.λπ. Το κράτος, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, μπορεί να περιλαμβάνει μόνο ελεύθερους ανθρώπους που απολαμβάνουν ίσα δικαιώματα. Αλλά και ανάμεσα σ' αυτούς, διακηρύσσει ο Αριστοτέλης, υπάρχουν δεύτερης τάξης πολίτες που δεν είναι «αυτάρκεις» και που ασκούν την όχι ζηλευτή ζωή του τεχνίτη, του έμπορου ή του γεωργού... Σύμφωνα με την άποψη του

1 [Η ταύτιση αυτή διακρίνεται στους πρώτους κιόλας στόχους των *Πολιτικών* του Αριστοτέλη (*Πολιτικά*, 1252α) . πάσαν κοινωνίαν αγαθού τινος ένεκεν συνεστηκυίαν...]

2. [Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1328α 36: ... η δε πόλις κοινωνία τις εστί των ομοίων, ένεκεν δε ζωής της ενδεχόμενης αρίστης]

Αριστοτέλη, ο άνθρωπος δεν μπορεί να πραγματώσει την αρετή, αν δεν έχει ελεύθερο χρόνο.

Όντας πραγματιστής στον στοχασμό του, ο Αριστοτέλης δεν μπορούσε να παραβλέψει τη σημασία που έχει η ιδιωτική περιουσία στις ελληνικές πόλεις-κράτη· και γνώριζε πολύ καλά ότι η θέση του ανθρώπου στη σύγχρονή του κοινωνία προσδιοριζόταν κατά κύριο λόγο από το μέγεθος του πλούτου του. Η ιδιωτική περιουσία φαινόταν στον Αριστοτέλη –και πραγματικά ήταν στον καιρό του– η μόνη δυνατή και προοδευτική μορφή περιουσίας. Ο Αριστοτέλης επέκρινε τον Πλάτωνα, επειδή καταδίκαζε την ιδιοκτησία για τα μέλη της ανώτερης κοινωνικής τάξης της ιδανικής πολιτείας του, και διακήρυσσε ότι η συλλογική περιουσία δημιουργούσε δυσφορία και διαφωνία ανάμεσα στους ανθρώπους, τους στερούσε το προσωπικό υλικό κίνητρο για εργασία, λειτουργούσε αντίθετα προς το φυσικό ιδιοκτησιακό ένστικτο του ανθρώπου κ.λπ. Όμως, επειδή αντιλαμβανόταν τη σημασία της ενότητας μπροστά στον κίνδυνο που προερχόταν από τους πολυάριθμους δούλους, ο Αριστοτέλης τόνιζε την ανάγκη για μεγαλοψυχία απέναντί τους, παρότρυνε τους πλούσιους να βοηθούν τους φτωχούς και διακήρυσσε ότι η «φιλία», δηλαδή η αλληλεγγύη των ελεύθερων πολιτών, είναι η ανώτερη από όλες τις αρετές των μελών της πολιτικής κοινωνίας.

Ο στόχος όλων αυτών των περιορισμών στην ιδιωτική περιουσία ήταν να εμποδίσει τους ελεύθερους να διασπούν τις δυνάμεις τους σε ανταγωνιστικά στρατόπεδα, γιατί μια τέτοια εξέλιξη θα έβαζε σε κίνδυνο την ίδια την υπόσταση της δουλοκτητικής κοινωνίας· η διατήρηση της δουλοκτητικής κοινωνίας ήταν εξαρτημένη εξ ολοκλήρου από το αν το κράτος θα ήταν σε θέση να κρατάει κάτω από τον έλεγχό του τις δυνάμεις που έτειναν να το καταστρέψουν.

Η ίδια παρατήρηση βρίσκεται στο βάθος της διδασκαλίας του Αριστοτέλη για τις μορφές διακυβέρνησης. Ξεκινώντας από τη δική του φιλοσοφική αντίληψη της μορφής ως εντελέχειας και πραγματοποίησης του κράτους, ο Αριστοτέλης ταξινόμησε τις υπάρχουσες στην εποχή του μορφές διακυβέρνησης πάνω σε δύο αρχές: τον αριθμό εκείνων που κυβερνούν και τον ηθικό στόχο που αυτοί επιδιώκουν. Αποτέλε-

σμα αυτών των αρχών είναι ότι έχουμε τρεις ευδιάκριτες μορφές διακυβέρνησης, τη μοναρχία, την αριστοκρατία και τη δημοκρατία, που αποβλέπουν στο κοινό συμφέρον, και τρεις άλλες εκφυλισμένες μορφές των προηγούμενων, την τυραννία, την ολιγαρχία και την οχλοκρατία, όπου οι κυβερνώντες έχουν πάντα μπροστά στα μάτια τους τα δικά τους συμφέροντα.

Η εκτίμηση του Αριστοτέλη για τις παραπάνω μορφές ποικίλλει στα διάφορα συγγράμματά του. Στα *Ηθικά Νικομάχεια* αναπτύσσει την άποψη ότι η μοναρχία είναι το καλύτερο πολίτευμα και η ολιγαρχία ή αριστοκρατία (που βασίζεται στην ιδιοκτησιακή οικονομική διαφοροποίηση των πολιτών) είναι το χειρότερο από τα γνωστά στην εποχή του πολιτεύματα, ενώ στα *Πολιτικά* του αναπτύσσει την άποψη ότι η αριστοκρατία είναι το καλύτερο πολίτευμα. Μολονότι η μοναρχία φαινόταν πως είναι το ανώτερο από όλα τα πολιτεύματα και το πιο θείο, σύμφωνα με την αντίληψη του Αριστοτέλη δεν είχε καμιά πιθανότητα να επιτύχει στον καιρό του. Στο τέταρτο βιβλίο των *Πολιτικών* ο Αριστοτέλης συνδέει τη μορφή της διακυβέρνησης με τη βασική αρχή της· «η βασική αρχή της αριστοκρατίας είναι η αρετή, όπως ο πλούτος είναι της ολιγαρχίας και η ελευθερία είναι της δημοκρατίας».[1] Το πολίτευμα, κατά τον Αριστοτέλη, θα πρέπει να συνδυάζει αυτά τα τρία στοιχεία και να θεωρείται ως πραγματική αριστοκρατία, δηλαδή κυβέρνηση των αρίστων, με το να φροντίζει για τα συμφέροντα όλων, των πλούσιων και των φτωχών.

Αλλού ο Αριστοτέλης υποστηρίζει πως όλες οι μορφές της διακυβέρνησης μπορούν να αναχθούν σε δημοκρατία και ολιγαρχία, δηλαδή τις δύο βασικές μορφές: «Η μορφή της κυβέρνησης είναι δημοκρατική, όταν οι πολίτες που είναι φτωχοί και αποτελούν την πλειοψηφία κυβερνούν, και ολιγαρχική όταν κυβερνούν οι πλούσιοι και ευγενείς, που είναι ταυτόχρονα και λίγοι αριθμητικά».[2]

---

1. [Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1294α: ... τρία εστί τα αμφισβητούντα της ισότητος της πολιτείας, ελευθερία πλούτος αρετή ...].
2. [Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1290b 17: ... αλλ' έστι δημοκρατία μεν όταν οι ελεύθεροι και άποροι πλείους όντες κύριοι της αρχής ώσιν, ολιγαρχία δ' όταν οι πλούσιοι και ευγενέστεροι ολίγοι όντες].

Όπως τεκμηριώνεται από τα παραπάνω, ο Αριστοτέλης έβλεπε τα προβλήματα της διαστρωμάτωσης των κοινωνικών ομάδων με όρους πλούτου και φτώχειας, και η ορολογία που χρησιμοποιεί έγινε πηγή του πολιτικού λεξιλογίου για πολλούς αιώνες αργότερα. Όμως ο Αριστοτέλης, σύμφωνα με την άποψη του Μαρξ, εξέφραζε την ουσία του ανθρώπου της ελληνικής πόλης-κράτους. «Ο ορισμός του Αριστοτέλη είναι ότι ο άνθρωπος από τη φύση του είναι μέλος μιας πόλης. Αυτός ο ορισμός είναι τόσο χαρακτηριστικός για την αρχαία ελληνική κοινωνία της κλασικής περιόδου, όπως ακριβώς ο ορισμός του Φραγκλίνου πως ο άνθρωπος είναι το ζώο που κατασκευάζει εργαλεία, είναι χαρακτηριστικός της κοινωνίας που εκπροσωπούσε και από την οποία εμπνεόταν».[1] Η αλήθεια αυτής της παρατήρησης αναδεικνύεται με ιδιαίτερη σαφήνεια, όταν ο Αριστοτέλης στρέφεται προς την ανάλυση των κοινωνικών σχέσεων μέσα στην πόλη-κράτος.

Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι ιστορικά η κοινωνία εξελίσσεται από την οικογένεια προς την κοινότητα (προς τον οικισμό) και έπειτα παραπέρα προς το κράτος (πόλη-κράτος). Όμως, αξιολογικά το κράτος έχει προτεραιότητα, επειδή αυτό εκφράζει την εντελέχεια της κοινωνίας, δηλαδή τον τελικό σκοπό, προς τον οποίο φυσιολογικά εξελίσσεται η κοινωνία. Παράλληλα με τις σχέσεις που αναπτύσσονται ανάμεσα στον άρχοντα και τον αρχόμενο, σχέσεις χαρακτηριστικές της έννοιας του κράτους, αυτό διατηρεί επίσης τις σχέσεις που προϋπάρχουν ανάμεσα στα μέλη μιας οικογένειας (ανάμεσα στον σύζυγο και τη σύζυγο, ανάμεσα στους γονείς και τα παιδιά τους, ανάμεσα στον οικοδεσπότη και τον δούλο). Αυτή η έξω-ιστορική εικόνα κατάγεται από την αντίληψη περί της κυριαρχίας και της υποταγής ως «φυσικής» μορφής των ανθρώπινων σχέσεων, που αποτελούσε τη βάση της δουλοκτητικής κοινωνίας. Και αυτή ακριβώς η έννοια είναι που αποτελεί τη βάση για την εκ μέρους του Αριστοτέλη υπεράσπιση του θεσμού της δουλείας.

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η δουλεία υπάρχει «από τη φύση», καθότι μερικοί άνθρωποι είναι από τη φύση τους προορισμένοι να

1. Karl Marx, *Capital*, τ. I, «Progress Publishers», Moscow 1974, σ. 309.

κυβερνούν και άλλοι να υπακούουν. Για να δώσει υπόσταση σε αυτή τη θεωρία του, ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τη διδασκαλία, τη σχετική με το σώμα και την ψυχή, που αντιδιαστέλλονται: η ψυχή κυβερνάει, το σώμα υπακούει· οι άνθρωποι που διαφέρουν από τους άλλους, όπως η ψυχή διαφέρει από το σώμα ή όπως οι άνθρωποι διαφέρουν από τα ζώα, «είναι από τη φύση τους δούλοι και είναι προτιμότερο γι' αυτούς, όπως για όλα τα κατώτερα όντα, να είναι κάτω από την εξουσία ενός κυρίου».[1] Αυτό ισχύει πρώτα απ' όλους για τους «βαρβάρους» που είναι διαφορετικοί από τους κυρίους τους, επειδή το σώμα τους είναι προσαρμοσμένο για σκληρές χειρωνακτικές εργασίες και ακόμη επειδή έχουν «δουλική» ψυχή. Ένας δούλος, κατά τον Αριστοτέλη, είναι ένα εργαλείο, είναι μια ζωντανή περιουσία για τον κύριό του, μολονότι έχει την ψυχή και το σώμα ενός ανθρώπου. Ο δούλος δεν έχει δικαιώματα και δεν υπάρχει αδικία που μπορεί να γίνει σε βάρος του. Ωστόσο, ο Αριστοτέλης προσθέτει μια χαρακτηριστική ποιοτική διαφοροποίηση: δεν υπάρχει περιθώριο για φιλία με ένα δούλο ως δούλο, αλλά ο δούλος μπορεί να είναι φίλος ως άνθρωπος.

Μια πιο προσεκτική εξέταση της αντίληψης αυτής του Αριστοτέλη για τη δουλεία ως κατάσταση δοσμένη «από τη φύση» αποκαλύπτει μια εγγενή αδυναμία και φαίνεται να πηγαίνει αντίθετα προς τις πεποιθήσεις του ίδιου. Ο Αριστοτέλης υποστήριζε ότι οι δούλοι ασκούσαν ένα αναγκαίο κοινωνικό λειτούργημα, με το να απαλλάσσουν τους ελεύθερους πολίτες από την ανάγκη να πορίζονται οι ίδιοι τα αναγκαία της ζωής· πρέσβευε ακόμη ότι αυτόν τον ρόλο μπορούσαν να παίζουν άλλες κατηγορίες πληθυσμού, όπως οι πενέστες στη Θεσσαλία και οι είλωτες στη Σπάρτη. Πραγματικά, στα μάτια του Αριστοτέλη αυτοί ήταν δούλοι, αλλά τότε και ένας «ελεύθερος» και αυτάρκης τεχνίτης που κέρδιζε τη ζωή του με χειρωνακτική εργασία ήταν στην ουσία δούλος, αλλά όχι από τη φύση του.

Είναι αρκετά παράξενο ότι ο ίδιος ο Αριστοτέλης φαίνεται πως εί-

1 [Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1254b 16: Όσοι μεν ουν τοσούτον διεστάσιν όσον ψυχή σώματος και άνθρωπος θηρίου . ούτοι μεν εισί φύσει δούλοι, οις βέλτιόν εστιν άρχεσθαι ταύτην την αρχήν, είπερ και τοις ειρημένοις· έστι γαρ φύσει δούλος ο δυνάμενος άλλου είναι . .].

χε συλλάβει αυτό που θα μπορούσε να τερματίσει τη μοιραία σχέση αφέντη-δούλου: «Αν, με όμοιο τρόπο, η σαΐτα μπορούσε να υφαίνει και το πλήκτρο να αγγίζει τη λύρα, χωρίς ένα χέρι να οδηγεί τη σαΐτα ή το πλήκτρο, τότε οι τεχνίτες δε θα χρειάζονταν βοηθούς, ούτε οι οικοδεσπότες δούλους».[1] Αν αυτός ο τρόπος σκέψης μάς οδηγήσει παραπέρα, φανταζόμαστε μια κοινωνία με πολύ υψηλή παραγωγικότητα εργασίας, που κάνει τη δουλεία λιγότερο αναγκαία και ακόμη περισσότερο αποκρουστική... Αυτή η δυνατότητα, αργότερα μεταφρασμένη σε πραγματικότητα από την ιστορία, ποτέ δε θα μπορούσε να είχε προταθεί από τον Αριστοτέλη.

Η θεωρία του Αριστοτέλη για την κοινωνία και το κράτος, θεωρούμενη ως σύνολο, στερείται εμβέλειας και προοπτικής, ώστε να γίνει εργαλείο κοινωνικής πρόγνωσης, μολονότι αναμφίβολα ήταν μια αντικειμενική θεώρηση της κοινωνικής πραγματικότητας εκείνης της εποχής. Οι έννοιες της σχέσης σώματος-ψυχής και μορφής-ύλης, που αποτελούν το υπόβαθρο της θεωρίας του Αριστοτέλη, θα μπορούσαν πραγματικά εκείνους τους καιρούς να περάσουν ως περισσότερο ή λιγότερο επαρκείς επιστημονικές ερμηνείες του κόσμου και της φύσης, με τη σχετική σταθερότητα που παρουσίαζαν τότε στα μάτια των ανθρώπων. Αλλά μόλις θα εφαρμόζονταν εκείνες οι έννοιες σε μια κοινωνία ραγδαία μεταβαλλόμενη, τότε η αδυναμία να εκφράσουν τους νόμους της εξέλιξης αυτής δε θα μπορούσε παρά να γίνει πολύ προφανής. Η διδασκαλία για την κοινωνία και το κράτος που ανέπτυξε ο Αριστοτέλης, ήταν πραγματικά μια περιγραφική επιστήμη που επινοήθηκε, με σκοπό να γίνει πρακτικός οδηγός για την τότε ιθύνουσα τάξη στις προσπάθειές της να σταθεροποιήσει τους υφιστάμενους τότε πολιτικούς θεσμούς και την κρατική εξουσία ως σύνολο. Οσοδήποτε

1. [Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1253b 33: Ει γαρ ηδύνατο έκαστον των οργάνων κελευσθέν ... αποτελείν το αύτού έργον ... ουδέν αν έδει ... τοις δεσπόταις δούλων... Αξίζει να προσθέσουμε ότι ο Αριστοτέλης παραθέτει και την αντίθετη γνώμη άλλων στοχαστών (των Σοφιστών) (*ό.π.*, 1253b 17): «Τοις μεν γαρ δοκεί ... τοις δε (δοκεί) παρά φύσιν το δεσπόζειν (νόμῳ γαρ τον μεν δούλον είναι, τον δ' ελεύθερον, φύσει δ' ουθέν διαφέρειν)· διόπερ ουδέ δίκαιον· βίαιον γαρ». Αλλά αυτή ακριβώς ήταν η θέση του Πρόδικου, του Αλκιδάμα και άλλων Σοφιστών (βλέπε το οικείο κεφάλαιο)].

πραγματιστική και αν γινόταν, δε θα μπορούσε να είναι επαναστατική και να εμπνεύσει έναν στοχαστή ή πολιτικό ηγέτη να ξεπεράσει τα όρια του υφιστάμενου τότε κοινωνικού συστήματος.

Η φιλοσοφία του Αριστοτέλη ήταν η κορύφωση του αρχαίου ελληνικού στοχασμού και οι μελλοντικές γενιές χρειάστηκαν πάνω από χίλια πεντακόσια χρόνια για να αφομοιώσουν τη φιλοσοφική και επιστημονική κληρονομιά που άφησε εκείνος. Το πρώτο βήμα σ' αυτή τη μακρόχρονη και συχνά κυκλική πορεία έγινε μέσα στον περίβολο της σχολής του Αριστοτέλη, στο Λύκειο.

18. Η σχολή του Αριστοτέλη (Οι Περιπατητικοί)

Το 323 π.Χ., παραμονές της τελευταίας αποδημίας του από την Αθήνα, ο Αριστοτέλης ανέδειξε τον μαθητή του Θεόφραστο (370-285 π.Χ.) σε διευθυντή του Λυκείου. Τα χρόνια της δικής του θητείας στη διεύθυνση αποτέλεσαν την κορύφωση της Περιπατητικής σχολής, που ο συνολικός αριθμός των μελών της ήταν ο πιο μεγάλος και για μερικά χρόνια έφτανε ως τις δύο χιλιάδες. Το 287 τον Θεόφραστο διαδέχθηκε ο Στράτων από τη Λάμψακο, που έμεινε στη διεύθυνση της σχολής για δεκαοκτώ χρόνια. Μετά από αυτόν ανέλαβε ο Λύκων, διακεκριμένος μόνο για τα καθαρά του ρούχα και την επίδοσή του στον αθλητισμό. Το Λύκειο πολύ γρήγορα περιέπεσε σε παρακμή, η οποία διακόπηκε μόνο κατά τον πρώτο αιώνα π.Χ., όταν ο Ανδρόνικος από τη Ρόδο δημοσίευσε τα έργα του Αριστοτέλη και η σχολή ξανακέρδισε την προηγούμενη φήμη της. Στους επόμενους αιώνες, μολονότι η Περιπατητική σχολή απολάμβανε μια καινούργια ακμή, η συμβολή της στην εξέλιξη του φιλοσοφικού στοχασμού ήταν ασήμαντη. Οι Περιπατητικοί ενδιαφέρονταν κατά κύριο λόγο να σχολιάσουν και να ερμηνεύσουν τα έργα του μεγάλου δασκάλου, του ιδρυτή του Λυκείου. Ο πιο επιφανής από τους σχολιαστές υπήρξε ο Αλέξανδρος ο Αφροδισιεύς (δεύτερο μισό του δεύτερου αιώνα – πρώτο μισό του τρίτου αιώνα μ.Χ.). Η τελική περίοδος της ζωής του Λυκείου χαρακτηρίζεται από μια αυξανόμενη τάση προς τον εκλεκτικισμό.

1) Θεόφραστος. Ο Τύρταμος από την Ερεσό της Λέσβου, που επονομάσθηκε Θεόφραστος από τον Αριστοτέλη για τη θεσπέσια ευγλωττία του, πέθανε λίγο μετά από την ανάδειξη του Στράτωνα στη διεύθυνση της σχολής του. Σύμφωνα με τον Διογένη τον Λαέρτιο, «όσο ο Θεόφραστος εργαζόταν και καταπονούσε κυριολεκτικά τον εαυτό του ήταν και υγιής, όταν σταμάτησε να εργάζεται, τότε τα μέλη του τον εγκατέλειψαν και σε λίγο πέθανε».[1] Η περίπτωσή του είναι μια άλλη μαρτυρία για τη σπουδαιότητα που έχει η εργασία για τη φυσική και ηθική υγεία του ανθρώπου. Όσο για τον Θεόφραστο, δε θα μπορούσε να τον κατηγορήσει κανείς για ολιγωρία στην εργασία· κατά τη μαρτυρία του Διογένη του Λαέρτιου, ο συνολικός όγκος της συγγραφικής κληρονομιάς του έφτανε στις 232.808[2] γραμμές. Στα κατάλοιπά του περιλαμβάνονται δύο έργα βοτανικής, μερικά μικρότερα δοκίμια φυσικής για διάφορα φυσικά φαινόμενα, αποσπάσματα από το έργο *Φυσικών δόξαι* και από μερικά άλλα δοκίμια, όπου περιλαμβάνονται και λογικά έργα. Ανάμεσα στα μεγάλα σε έκταση έργα του είναι και το φημισμένο δοκίμιο *Χαρακτήρες*, που πραγματεύεται και αναλύει τους διάφορους ανθρώπινους χαρακτήρες· το έργο αυτό μεταγενέστεροι συγγραφείς το χρησιμοποίησαν σε μεγάλη έκταση ως πρότυπο για αντίστοιχα φιλολογικά έργα.

Μαζί με τον Εύδημο από τη Ρόδο, έναν άλλο μαθητή του Αριστοτέλη, ο Θεόφραστος θεωρείται ότι πρότεινε έναν αριθμό από διορθώσεις και βελτιώσεις στα λογικά συγγράμματα του δασκάλου του. Ιδιαίτερη σπουδαιότητα για τη θεωρία της πρότασης είχε η προδρομική διατύπωση του Θεόφραστου για την ανάγκη να εκφρασθεί προσωπικά σε μερικές περιπτώσεις όχι μόνο το υποκείμενο, αλλά και το κατηγόρημα της πρότασης. Ο Εύδημος στις δικές του μελέτες για τις ερωτηματικές προτάσεις έκανε διάκριση ανάμεσα σε ερωτήσεις που σχετίζονται με την ιδιότητα, την ουσία και την επιλογή των προτάσεων, οι οποίες

1. [Διογένης Λαέρτιος, V 40: Θεόφραστος έως επόνει μεν άπηρος ην δέμας, είτ' ανεθείς κάτθανε πηρομελής].
2. [Για λόγους απλής σύγκρισης θυμίζουμε ότι τα δύο μεγάλα ομηρικά έπη που γνωρίζουμε έχουν αθροιστικά λιγότερους από 30 000 στίχους].

αποκλείονται αμοιβαία.[1] Ο Θεόφραστος, όπως είναι γνωστό, πρώτος επισήμανε τη λογική διάκριση ανάμεσα σε μια πρόταση που αναφέρεται στην αλήθεια ή το ψεύδος του περιεχομένου και σε μια προκείμενη κρίση που αναφέρεται στην κατάφαση ή την άρνηση της σχέσης των όρων (με δεδομένη ταυτόσημη μορφή). Ένας άλλος από τους νεωτερισμούς του αναφερόταν στη διαφοροποίηση ανάμεσα στη λογική και τη γραμματική αξία των όρων της πρότασης και, κατά συνέπεια, ανάμεσα στις έννοιες και τις λέξεις.

Οι πιο σημαντικές μεταβολές όμως έγιναν από τον Θεόφραστο και τον Εύδημο στη θεωρία του συλλογισμού. Αυτοί λέγεται ότι πρόσθεσαν πέντε καινούργιους τρόπους στον αρχικό πίνακα των κατηγορικών συλλογισμών και προώθησαν με επιτυχία την έρευνα στα λογικά προβλήματα των υποθετικών, των διαζευκτικών και των λεγόμενων μικτών συλλογισμών, δηλαδή εκείνων που έχουν υποθετικές προτάσεις ως προκείμενες και μια κατηγορική πρόταση ως συμπέρασμα. Οι Περιπατητικοί πραγματοποίησαν μια σπουδαία πρόοδο στην αριστοτελική συλλογιστική ως προς το θέμα των τάξεων ή των όρων και άνοιξαν το δρόμο για τη στωική λογική των προτάσεων, που ήταν η επόμενη φάση εξέλιξης, η πιο σημαντική στη διδασκαλία της αρχαίας λογικής.

Μολονότι γενικά ο Θεόφραστος έγραψε μέσα στα πλαίσια του αριστοτελικού φιλοσοφικού συστήματος, δεν μπορούμε να αρνηθούμε την πρωτοτυπία και την ανεξαρτησία της σκέψης του. Η *Μεταφυσική* του Θεόφραστου, που έφτασε ως εμάς μόνο σε αποσπάσματα, περιλαμβάνει πειστική μαρτυρία για την κριτική προσέγγισή του σε πολλές από τις βασικές αριστοτελικές έννοιες· επίσης, περιλαμβάνει μαρτυρίες για μια γενική τάση του να ενισχύσει το εμπειρικό στοιχείο στη διδασκαλία του δασκάλου του και να μειώσει τον υπερβατισμό. Ακόμη και οι μέθοδοι που χρησιμοποίησαν ο δάσκαλος και ο μαθητής στην

1. [Ed. Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, III (Εύδημος), σ. 285, λήμμα 113: Πρώτον τοίνυν διωρίσθω, τι εστί πρότασις διαλεκτική ... Έστι γαρ είδη πλείω των ερωτήσεων ... τι των αγαθών εστίν αιρετόν; Τούτο εν είδος ερωτήσεως, άλλο δε περί ουσίαν ... τι ποτέ εστί τούτο; τι εστίν άνθρωπος; ... Τρίτον είδος ... οίον άρα γε ο κόσμος σφαιροειδής; υπό τούτο το είδος εστί και η διαλεκτική πρότασις...].

πραγμάτευση θεμάτων της πρώτης φιλοσοφίας δείχνουν μια χαρακτηριστική διαφορά της στάσης τους.

Σε αντίθεση προς τον Αριστοτέλη που συνήθως άρχιζε την έκθεση των μεταφυσικών προβλημάτων διατυπώνοντας απορίες ή προβλήματα που υπήρχαν στα διάφορα φιλοσοφικά ζητήματα, σαν να προσκαλεί τον αναγνώστη του να πάρει και εκείνος μέρος στην ανάλυση των θεμάτων και στην παραπέρα έκθεσή τους (ιδιαίτερα εκφραστικό ως προς αυτήν την άποψη είναι το βιβλίο ΙΙΙ της *Μεταφυσικής* του), ο Θεόφραστος φαίνεται να έχει συγκεντρώσει την προσοχή του πάνω στις απορίες, κατά κύριο λόγο για να καταδείξει τις αντιφάσεις που περιέχονται στη διδασκαλία του δασκάλου του και να θέσει υπό αμφισβήτηση τη δυνατότητα συμβιβασμού τέτοιων αντιφατικών προτάσεων-αποριών. Ας φέρουμε ένα παράδειγμα. Ο Αριστοτέλης, όπως θυμόμαστε, πρακτικά ταύτιζε τη μεταφυσική και τη θεολογία, θεωρώντας ότι έχουν κοινό αντικείμενο μελέτης. Ο Θεόφραστος αναλύοντας την αντίληψη του δασκάλου του για τη θεότητα και για τα πρώτα αίτια προσφέρει τούτο το σχόλιο: «Ίσως είναι αναγκαίο να αναγνωρίσουμε στα ζητήματα αυτά κάποια δύναμη και κάποια υπεροχή σε σύγκριση με άλλα πράγματα, σαν να ήταν ο θεός που πρόκειται να συλλάβουμε με τον νου μας. Γιατί η κυρίαρχη αρχή όλων των πραγμάτων, μέσα από την οποία όλα τα πράγματα υπάρχουν και διατηρούνται, είναι θεία. Τώρα είναι ίσως εύκολο να περιγράψουμε έτσι τα θέματα αυτά, αλλά είναι δύσκολο αυτή τη θέση να την αναπτύξουμε με σαφήνεια και με περισσότερη πειστικότητα».[1] Υπάρχουν σοβαροί λόγοι να αμφιβάλλουμε για το ενδιαφέρον του Θεόφραστου στο πρόβλημα αυτό και για τον ζήλο του σε θέματα πίστης γενικά, τουλάχιστο για το γεγονός ότι μεταγενέστεροι συγγραφείς, λόγου χάρη ο Κικέρων, τον επέκριναν για τον αθεϊσμό του και για τις προσπάθειές του να αποδώσει θεϊκή δύναμη πότε στον νου και πότε στους ουρανούς...

Ο Θεόφραστος ήταν από τους πρώτους που επισήμανε τις δυσκο-

1. [Θεόφραστος, *Μετά τα Φυσικά*, 1.4.4: ... Ανάγκη δε ίσως ... θεία γαρ η πάντων αρχή, δι' ης άπαντα και έστιν και διαμένει. Τάχα μεν ουν ράδιον το ούτως αποδούναι, χαλεπόν δε σαφεστέρως ή πειστικωτέρως].

λίες οι οποίες προκύπτουν από την αντίληψη του Αριστοτέλη για τη θεότητα ως υπερβατική, δηλαδή μεταφυσική πηγή της κίνησης, ως πρώτο κινούν. Αν η δύναμη που κινεί είναι μια, γιατί οι ουράνιες σφαίρες κινούνται διαφορετικά; Και αν οι πηγές της δύναμης, τα πρώτα κινούντα, είναι πολλά, πώς μπορούμε να εξηγήσουμε τις σχέσεις τους προς τον ένα θεό και την αρμονία των ουρανίων κινήσεων; Και πάλι, πώς μπορούμε να γνωρίζουμε αν κάτι συμβαίνει για κάποιο σκοπό, κατά τύχη ή από αναγκαιότητα; Αν δεν μπορούμε να το γνωρίζουμε αυτό, δε θα έπρεπε να αναζητήσουμε την αιτία της κίνησης μέσα στον ίδιο τον κόσμο, παρά έξω από αυτόν; «Ακόμη και ανάμεσα στα πρώτα πράγματα έχουμε παρατηρήσει προφανώς πολλά φαινόμενα που συμβαίνουν τυχαία, λόγου χάρη τα φαινόμενα που αναφέραμε και που συνδέονται με τις μεταβολές της γης. Γιατί εδώ δε βλέπουμε ούτε το καλύτερο ούτε εκείνο που πραγματοποιείται για εξυπηρέτηση κάποιου σκοπού, αλλά τέτοια πράγματα φαίνονται να ακολουθούν κάποιον αναγκαίο νόμο· υπάρχουν πολλά φαινόμενα αυτού του είδους και στον αέρα επίσης και αλλού».[1]

Πάντως, παρά τη διαφωνία του προς το γενικό τελεολογικό ερμηνευτικό σχήμα του δασκάλου του, ο Θεόφραστος δεν έφθασε στο σημείο να το θέσει υπό αμφισβήτηση ως φιλοσοφική θεωρία. Όντας ο ίδιος ουσιαστικά φυσικός φιλόσοφος, απέρριπτε την τελεολογική ερμηνεία μερικών φυσικών φαινομένων, αλλά δεν αμφισβήτησε την τελεολογική ερμηνεία καθαυτή, ως αφηρημένη αρχή της πρώτης φιλοσοφίας, όπως την είχε εισαγάγει ο Αριστοτέλης. Στη *Φυσική* του ο Θεόφραστος στην πραγματικότητα απέρριψε την έννοια του ακίνητου κινούντος ή πρώτου κινούντος και έφθασε να θεωρεί τη θερμότητα του ήλιου ως το τυπικό αίτιο της κίνησης. Η ύλη γι' αυτόν ήταν ένας συνδυασμός τριών στοιχείων, της γης, του νερού και του αέρα. Η φωτιά διέφερε από τα άλλα στοιχεία, κατά τη γνώμη του, κατά τούτο, ότι δεν μπορούσε δηλαδή να υφίσταται χωρίς εύφλεκτα υλικά. Εδώ πάλι

1. [Θεόφραστος, *Μετά τα Φυσικά*, IX 34· Φαίνεται δε και εν τοις πρώτοις επιθεωρούμενα πολλά και ως έτυχεν ... αλλ' ... ανάγκη τινί κατακολουθείν ... μάλιστα δ' αν δόξειεν έχειν την τάξιν των αισθητών ...].

επικεντρώνει τις απορίες του. Αν η φωτιά δεν είναι αυθυπόστατη, πώς μπορεί αυτή να αποτελεί ένα στοιχείο υπαρκτό; Δε θα ήταν καλύτερα να δεχθούμε δύο τύπους φωτιάς; Έναν τύπο καθαρό, «πρώτη φωτιά», που εδρεύει στη σφαίρα πάνω από τη σελήνη, και μια άλλη μορφή «μικτή», που εδρεύει στον υποσελήνιο κόσμο; Αλλά τότε, ποια είναι η σχέση ανάμεσα στις δύο μορφές φωτιάς; Διατυπώνοντας τέτοια προβλήματα ο Θεόφραστος θέτει υπό αμφισβήτηση όχι μόνο τη φημισμένη θεωρία του Εμπεδοκλή για τα «ριζώματα», αλλά και την αριστοτελική εκδοχή της.

Πολλή σκέψη αφιέρωσε ο Θεόφραστος στην υπεράσπιση της αντικειμενικότητας των αισθητών ποιοτήτων, όπως είναι η ψύξη και η θερμότητα, η γλυκύτητα και η πικρότητα, κ.λπ. Υψώνοντας την κριτική του κυρίως ενάντια στους εκφραστές της δημοκρίτειας φιλοσοφίας, ο Θεόφραστος έδειξε ότι αυτές οι ποιότητες πρέπει να είναι αντικειμενικές, αν προσδιορίζονται από ιδιότητες των ατόμων. Ο Θεόφραστος απέρριψε τα επιχειρήματά τους για την υποκειμενικότητα των δευτερευουσών ιδιοτήτων, με το επιχείρημα ότι οι αισθήσεις πιθανό να σφάλλουν σε σχέση και με τις πρώτες και με τις δευτερεύουσες ποιότητες/ιδιότητες και ότι τέτοια λάθη προκύπτουν από τις επί μέρους περιστάσεις της αίσθησης και δεν είναι εγγενείς για τις αισθήσεις καθαυτές.

Συζητώντας τη φύση της κίνησης στη *Φυσική* του, ο Θεόφραστος δέχεται ότι κάθε κατηγορία έχει ένα αντίστοιχο είδος κίνησης. Στα τέσσερα είδη κίνησης που είχε υιοθετήσει ο Αριστοτέλης, αυτός προσθέτει έξι ακόμη, που αναφέρονται στη σχέση, τη θέση, τον χρόνο, την κατοχή, την ενεργητικότητα και την παθητικότητα. Αντίθετα προς τον Αριστοτέλη που θεωρούσε την κίνηση (μεταβολή) ως βαθμιαία διαδικασία που περνάει από έναν αριθμό ενδιάμεσων φάσεων, ο Θεόφραστος πίστευε ότι όλα τα μέρη ενός αντικειμένου θα μπορούσαν επίσης να μεταβληθούν ταυτόχρονα και ότι όλη η ποιότητα ή όλες οι ιδιότητες ενός αντικειμένου θα μπορούσαν να υποστούν μια απότομη μεταβολή. Ο Θεόφραστος αναδιατύπωσε την αριστοτελική αντίληψη για τον χώρο, περιορίζοντας την έννοια αυτή σε σχέση μόνο με την τάξη και τη θέση των σωμάτων.

Στα μικρά φυσικά δοκίμια που ονομάζονται *Περί πνευμάτων, Πε-*

ρί λίθων, Περί οσμών, Περί ιλίγγων και σκοτώσεων, Περί παραλύσεως και άλλα, ο Θεόφραστος έδωσε ακριβείς περιγραφές των φαινομένων που μελετούσε. Σε αντιδιαστολή προς τον παραδοσιακό αριστοτελικό έπαινο για την παραγωγική συλλογιστική μέθοδο (μόνη εξαίρεση σ' αυτόν τον γενικό έπαινο ήταν η φημισμένη επιδοκιμασία του Αριστοτέλη για την εμπειρική μέθοδο στο δοκίμιό του *Περί ζώων μορίων*[1]), ο Θεόφραστος βεβαιώνει πως όλη η γνώση των φυσικών φαινομένων θεμελιώνεται στην εμπειρία. Στην έρευνά του *Περί φυτών* με ιδιαίτερη έμφαση κάνει λόγο για την ανάγκη να γίνεται παρατήρηση της πραγματικότητας και ο ίδιος αναφέρει τις πολύτιμες πληροφορίες που έλαβε από κηπουρούς, ξυλοκόπους, κτηματίες και άλλα άτομα που ασχολούνται με τα φυτά. Κατά τη γνώμη του, στις φυσικές σπουδές ο ερευνητής πρέπει να αρχίζει με τα επί μέρους αντικείμενα και από τα επί μέρους να ανέρχεται προς τις γενικεύσεις και τις γενικές αρχές, με επαγωγική συλλογιστική διαδικασία.

Σημαντικές αποκλίσεις, επίσης, σημείωσε ο Θεόφραστος στη διδασκαλία του περί του ανθρώπου. Αντίθετα προς τον Αριστοτέλη που θεωρούσε ότι η ψυχή είναι η αρχή της κίνησης για το σώμα,[2] ο Θεόφραστος ταύτιζε τη σκέψη με την κίνηση, συνδέοντας έτσι στενά το πνευματικό στοιχείο με το φυσικό. Και μολονότι συνυπέγραφε την αριστοτελική διαφοροποίηση ανάμεσα στον ενεργητικό και παθητικό νου, ο Θεόφραστος σημείωσε τις δυσκολίες που προκύπτουν από αυτήν τη διάκριση.

Στον τομέα της ηθικής ο Θεόφραστος έδινε έμφαση στη σπουδαιότητα που έχουν τα εξωτερικά αγαθά και περιέγραψε με λεπτομέρεια κατηγορίες ηθικές, όπως η φιλία, ο έρωτας, η ευδαιμονία. Ειδική μνεία

1. [Αριστοτέλης, *Περί ζώων μορίων*, 644b-645a: ... συμβέβηκε δε περί μεν εκείνας (τας αγεννήτους και αφθάρτους ουσίας) ... ελάττους ημίν υπάρχειν θεωρίας ... περί δε των φθαρτών φυτών τε και ζώων ευπορούμεν μάλλον προς την γνώσιν διά το σύντροφον ... η δημιουργήσασα φύσις αμηχάνους ηδονάς παρέχει τοις δυναμένοις τας αιτίας γνωρίζειν ... εν πάσι γαρ τοις φυσικοίς ένεστί τι θαυμαστόν ... (Πόσο θυμίζει το απόσπασμα-ευχή του Δημόκριτου (VS 68 B118), ο οποίος έλεγε: βούλεσθαι μάλλον μίαν ευρείν αιτιολογίαν ή την Περσών οί βασιλείαν γενέσθαι)].
2. [Αριστοτέλης, *Περί ψυχής*, 406a 31: ... επεί φαίνεται (η ψυχή) κινούσα το σώμα, ταύτας εύλογον κινείν τας κινήσεις ας και αυτή κινείται].

πρέπει να γίνει για την ηθική και αισθητική αξία που έχει το έργο του *Χαρακτήρες*· αυτό προσφέρει μια πολύ ζωντανή και ρεαλιστική περιγραφή των χαρακτηριστικών τύπων ανθρώπων της αρχαίας κοινωνίας: ο μεμψίμοιρος, ο κόλακας, ο ψεύτης, ο άνθρωπος με μικρές φιλοδοξίες και άλλοι παρελαύνουν σ' αυτό.

2) Ο Εύδημος από τη Ρόδο, ένας άλλος επιφανής μαθητής του Αριστοτέλη, λέγεται ότι είχε βοηθήσει τον δάσκαλό του στη συγγραφή των *Μεταφυσικών* και ότι είχε διατυπώσει την αντίρρησή του για την πλατωνική θεωρία των ιδεών, αντίρρηση που είναι γνωστή ως «τρίτος άνθρωπος».[1] Οφείλει τη φήμη του στα σχόλια που έγραψε για τον Αριστοτέλη, και ιδιαίτερα για τα *Φυσικά* του, αλλά δεν είχε διακριθεί για κάποια πρωτοτυπία σκέψης. Ο Σιμπλίκιος σχεδόν σταθερά συνόδευε τα εκτεταμένα αποσπάσματα που πήρε από τα σχόλια του Εύδημου για τον Αριστοτέλη με εισαγωγικές προτάσεις, όπως «ακολουθώντας τον Αριστοτέλη» ή «παραφράζοντας τον Αριστοτέλη» και άλλες παραπλήσιες εκφράσεις. Η μόνη απόκλιση του Εύδημου από τη διδασκαλία του Αριστοτέλη για τη φύση φαίνεται να είναι η εισαγωγή δύο νέων κατηγοριών, «του όλου» και της «κίνησης», που πλησιάζουν, όπως είναι φανερό, προς την πρώτη φιλοσοφία. Σχολιάζοντας τη διδασκαλία του Αριστοτέλη για το πρώτο κινούν (το κινούν ακίνητον) που μόνο αυτό μπορεί να είναι αιτία για τη συνεχή κίνηση,[2] ο Εύδημος έδειξε την εσωτερική αντιφατικότητα της έννοιας αυτής, καθότι ο μη σωματικός θείος κινητής[3] δεν μπορεί να έχει οποιαδήποτε φυσική συνάφεια με τα σώματα που θέτει σε κίνηση. Ο Εύδημος δεν προσπάθησε να προτείνει κάποια λύση σε αυτή την απορία η οποία φαίνεται να είναι πραγματικά άλυτη.

Το αριστοτελικό corpus κειμένων, περιλαμβάνει και τα *Ηθικά*

1. [Ed. Mullach, *ό.π.*, III (Εύδημος), σ. 285, λήμμα 115: Έτι δε οι ακριβέστεροι των λόγων οι μεν των προς τι ποιούσιν ιδέας, ... οι δε τρίτον άνθρωπον λέγουσιν].
2. [Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 267b: το δε γε πρώτον κινούν αΐδιον κινεί κίνησιν και άπειρον χρόνον· φανερόν τοίνυν ότι αδιαίρετόν εστιν και αμερές και ουδέν έχον μέγεθος].
3. [Ed. Mullach, *ό.π.*, III, σ. 285, λήμμα 82: Ο Εύδημος ... απορεί ... ει ενδέχεται το ακίνητον κινείν. Δοκεί γαρ, φησίν, το κινούν κατά τόπον ... απτόμενον ... το δε αμερές (το πρώτον κινούν) ουδενός ενδέχεται άψασθαι...].

Ευδήμεια που θεωρούνται διαλέξεις του Εύδημου. Αυτά παρουσιάζουν τη διδασκαλία του Αριστοτέλη, αλλά περιέχουν και μερικές αποκλίσεις από τις αρχές του. Το κύριο σημείο απόκλισης του Εύδημου από τον Αριστοτέλη βρίσκεται στο ότι, αντίθετα προς τον δάσκαλό του, που ξεκινούσε την ηθική διδασκαλία του από τις φυσικές κλίσεις και λειτουργίες και ανάγκες του ανθρώπου, ο Εύδημος συνδέει στενά τις πράξεις του ανθρώπου με την έννοια της θεότητας. Όπως ακριβώς ένας γιατρός χρειάζεται ένα κριτήριο, για να διακρίνει μια θεραπεύσιμη ασθένεια από μια ανίατη, έτσι ακριβώς και το ηθικό άτομο χρειάζεται ένα κριτήριο, για να κάνει επιλογή ανάμεσα σε μια ηθική και μια μη ηθική πράξη. Μερικοί υποστηρίζουν πως το κριτήριο αυτό είναι ο λόγος, όμως ο λόγος μόνος, κατά τον Εύδημο, δεν είναι επαρκής. Κατά τη γνώμη του, ο άνθρωπος θα πρέπει να αναζητεί καθοδήγηση από τον θεό, κατά τον τρόπο που ένας δούλος αναμένει διαταγές από το αφεντικό του και που κάθε ουσία είναι προσανατολισμένη προς την ιθύνουσα αρχή.[1] Ο θεός, όμως, δεν κυβερνάει άμεσα, αλλά με τη διαμεσολάβηση του ανθρώπινου λόγου. Ο θεός είναι όπως η υγεία, ενώ ο λόγος είναι όπως η ιατρική.

Το ηθικό ιδανικό για τον Εύδημο είναι η ενότητα του ωραίου, του τέλειου και του ηθικού, που προκύπτει από τη θέαση της θεότητας ως υπέρτατου αγαθού. Αυτή η ενότητα είναι ο πυρήνας της ηθικής φύσης του ανθρώπου, που τον οδηγεί στο να ενεργεί ενάρετα, όχι μόνο για την επίτευξη εξωτερικών αγαθών (πράγμα που δεν είναι μεμπτό), αλλά και για την πραγματοποίηση του ίδιου του αγαθού: «Όμως, προκειμένου ο άνθρωπος να μπορεί απλά να είναι αγαθός και άξιος της ύπαρξής του, είναι αναγκαία προϋπόθεση να επιλέγει αυτό που είναι ωραίο στη συμπεριφορά του, για την εξυπηρέτηση ακριβώς της σωστής συμπεριφοράς και όχι για την απόκτηση αγαθών που δεν είναι ωραία.

1. Αριστοτέλης, *Ηθικά Ευδήμεια*, 1249a: Και περί ηδονής δ' είρηται ποίον τι και πώς (εστίν) αγαθόν ... επεί δ' εστί τις όρος και τῳ ιατρῷ προς ον αναφέρων κρίνει το υγιαίνον σώμα και το μη, ... ούτω και τῳ σπουδαίῳ περί τας πράξεις και αιρέσεις των φύσει μεν αγαθών ουκ επαινετών δε δει τινά είναι όρον ... τούτο δ' εστίν ώσπερ αν ει τις εν τοις περί την τροφήν είπειεν ως η ιατρική και ο λόγος ταύτης ...].

Γιατί για όλα τα αγαθά υπάρχουν στόχοι που αξίζει να επιλέγονται. Αλλά από τους στόχους όλους επαινετοί είναι εκείνοι που είναι ωραίοι». Η έννοια της ηθικότητας που ανέλυσε και πρότεινε ο Εύδημος, αποκαλύπτει ισχυρή πλατωνική επίδραση και είναι πιθανό να την είχε εμπνευσθεί από τα πρώιμα έργα του Αριστοτέλη, που διατηρούσαν ακόμη πλατωνικές επιδράσεις.

Όπως και ο Θεόφραστος που έδωσε μια λεπτομερειακή έκθεση των γνωμών των φυσικών φιλοσόφων, έτσι και ο Εύδημος έγραψε έναν αριθμό έργων για την ιστορία της επιστήμης: μαθηματικά (αριθμητική και γεωμετρία), αστρονομία, καθώς και θεολογία. Τα εκτεταμένα αποσπάσματα του έργου με τον υποθετικό τίτλο *Περί θεών*, που αποδίδεται από τον Διογένη Λαέρτιο στον Θεόφραστο, εκφράζουν τις θεοκοσμογονίες του Ακουσίλαου, του Επιμενίδη, του Φερεκύδη, των Ορφικών, των Περσών μάγων και των Φοινίκων. Τα αποσπάσματα επίσης περιέχουν στοιχεία για τη μυθολογία του Ομήρου, του Ησιόδου και των Αιγυπτίων.[1]

3) Αριστόξενος ο Ταραντίνος. Αυτός έφθασε στο Λύκειο ύστερα από μακροχρόνιες σπουδές με τους Πυθαγόρειους, οι οποίες εξηγούν και το ενδιαφέρον του για τη μουσική και τη μουσική θεωρία. Όμως, σε αντίθεση προς την αφηρημένη μαθηματική προσέγγιση στη μουσική που χαρακτήριζε τους Πυθαγόρειους, ο Αριστόξενος θεωρούσε ότι η μουσική αρμονία είναι βασισμένη στην αντίληψη της ανθρώπινης φωνής και υποστήριζε ότι οι βαθμίδες της μουσικής κλίμακας πρέπει να προσδιορίζονται όχι με αριθμούς, αλλά με το αυτί. Εκτός από μουσικά δοκίμια, έγραψε και περί ηθικής. Παίρνοντας το θέμα του από την πυθαγόρεια αντίληψη για την ψυχή ως αρμονία, ο Αριστόξενος προχωρεί περισσότερο και διακηρύσσει ότι υπάρχει και μια σωματική αρμονία. Σύμφωνα με τον Κικέρωνα, «ο Αριστόξενος, ο μουσικός και φι-

1. Ed. Mullach, *ό.π.*, III (Εύδημος), σσ. 287-289, λήμματα 117, 118: Η δε παρά τῳ περιπατητικῷ Ευδήμῳ αναγεγραμμένη ως του Ορφέως ούσα θεολογία παν το νοητόν εσιώπησεν ως παντάπασιν άρρητόν τε και άγνωστον ... (118) Αριστοτέλης εν τῳ πρώτῳ περί φιλοσοφίας και πρεσβυτέρους είναι των Αιγυπτίων, και δύο κατ' αυτούς είναι αρχάς, αγαθόν δαίμονα και κακόν δαίμονα ...].

λόσοφος, αντιλαμβανόταν την ψυχή ως ένα είδος εσωτερικής τάσης, συγγενικής προς ό,τι ονομάζεται αρμονία στο τραγούδι και στη μουσική που αποδίδεται με έγχορδα όργανα».[1] Ένα ακόμη πιο εκφραστικό σχόλιο έφθασε σε μας από την πένα του Λακτάντιου, Χριστιανού συγγραφέα του τέλους του τρίτου και των αρχών του τέταρτου αιώνα π.Χ., ο οποίος περιέγραψε τον Αριστόξενο ως στοχαστή που αρνιόταν την ύπαρξη της ψυχής, ακόμη και μέσα στο ζωντανό σώμα: «Όπως ακριβώς η ένταση των χορδών σε ένα έγχορδο μουσικό όργανο παράγει μελωδικούς ήχους και μουσική που οι μουσικοί την ονομάζουν αρμονία, έτσι ακριβώς και ο συνδυασμός των λεπτών κινήσεων των ιστών και της ζωντανής δύναμης στα χείλη παράγει την ικανότητα για αίσθηση». Τα εκτεταμένα ηθικά αποσπάσματα του Αριστόξενου δείχνουν μια ισχυρή επίδραση από την πυθαγόρεια κανονιστική ηθική του καθήκοντος.

Εκτός από τα μουσικά και τα ηθικά δοκίμια, ο Αριστόξενος είναι γνωστός από τα έργα του για τους νόμους της εκπαίδευσης και της πολιτικής, όπως επίσης και για τις βιογραφίες του Πυθαγόρα, του Αρχύτα, του Σωκράτη και του Πλάτωνα.

4) Ο Δικαίαρχος από τη Μεσσήνη της Σικελίας ανέπτυξε μια διδασκαλία για την ψυχή,παραπλήσια προς εκείνη του Αριστόξενου. Σύμφωνα με πληροφορία που παρέχει ο Κικέρων, ο Δικαίαρχος δίδασκε ότι στην πραγματικότητα δεν υπάρχει ψυχή και ότι η ίδια η λέξη είναι κενή και παραπλανητική, γιατί υποδηλώνει απλά και μόνο ένα ζωντανό ον. Ούτε όμως ο άνθρωπος ούτε κανένα ζώο έχει πνεύμα ή ψυχή, αλλά έχουμε τη δύναμη που μας κάνει ικανούς να κινούμαστε, και αισθήσεις που είναι παρούσες εξίσου σε όλα τα ζωντανά σώματα. Οι αισθήσεις είναι αχώριστες από το σώμα και δεν αποτελούν τίποτα χωρίς αυτό. Δεν υπάρχει υπόσταση έξω από το σώμα που ζει και αισθάνεται με τη δύναμη των στοιχείων, τα οποία από τη φύση αναμειγνύονται.[2]

1. [Fritz Wehrli, *Die Schule Aristoteles*, Heft II (Aristoxenos), fr. 120a: Arist. musicus ... sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri tamquam in cantu sonos].
2. [Ό.π., I, fr. 7: ... nihil esse omnino animum ... neque in homine inesse animum vel animam...].

Κατά την ίδια μαρτυρία, ο Δικαίαρχος βεβαίωνε ότι αυτό που ονομάζουμε ψυχή, στην πραγματικότητα είναι μια αρμονική μείξη τεσσάρων στοιχείων στο σώμα, του θερμού και του ψυχρού, του ξηρού και του υγρού,[1] και ότι το σώμα και η ψυχή αποσυνθέτονται και διαλύονται ταυτόχρονα.[2]

Η διδασκαλία του Δικαίαρχου για την ψυχή ήταν μια προφανής επιστροφή στις απόψεις των παλαιότερων, των πρώτων «φυσιολόγων», ήταν μια αντίδραση, όπως φαίνεται, προς τον ιδεαλισμό και την τελεολογία του Αριστοτέλη. Η επέκταση αυτής της αντίδρασης στην ηθική θεωρία κατέληξε σε μια κανονική επανεξέταση της ηθικής θεωρίας που είχε προτείνει ο Θεόφραστος και οδήγησε τον Δικαίαρχο στην πεποίθηση ότι η πρακτική δραστηριότητα είναι πολύ περισσότερο σημαντική από τον θεωρητικό βίο, τη θεωρητική δραστηριότητα. Ταυτίζοντας την τελευταία με την αφηρημένη θεωρία και συγκρίνοντας τη σύγχρονή του σκέψη με τη σοφία των αρχαίων, εξέφραζε τη θλίψη του για το κατρακύλημα της φιλοσοφίας η οποία, κατά τη γνώμη του, είχε εκφυλισθεί σε τέχνη ρητορικού λόγου που φροντίζει για τα χαμηλά γούστα του πλήθους.[3]

Ο Δικαίαρχος είναι γνωστό ότι έγραψε πολλά για την ιστορία και για τα πολιτικά συστήματα των ελληνικών πόλεων-κρατών και οι αρχαίες πηγές αποδίδουν σ' αυτόν δοκίμια αφιερωμένα στη Σπάρτη και το πολίτευμά της, στην Πέλλα, στην Κόρινθο και ίσως στην Αθήνα. Προσπάθησε να δώσει ένα εκτενές περίγραμμα της ανάπτυξης της ανθρώπινης κοινωνίας από τη «φυσική» κατάστασή της (δηλαδή την πρωτόγονη) προς τον πολιτισμό και αφιέρωσε πολλή προσοχή στην αλληλεπίδραση του ελληνικού και των ανατολικών πολιτισμών. Στο έργο του *Τριπολιτικός* ο Δικαίαρχος έκανε σύγκριση ανάμεσα στις σχετικές αρετές και τα μειονεκτήματα της μοναρχίας, της αριστοκρατίας και της δημοκρατίας και προώθησε το ιδανικό της μικτής δια-

1. [Ό.π., fr. 11-12b: Δικαίαρχος αρμονίαν των τεσσάρων στοιχείων (είναι την ψυχήν)].
2. [Ό.π., fr. 10a: Θνητήν ψυχήν ο Επίκουρος και Δικαίαρχος ωήθησαν.].
3. [Ό.π., fr. 31: ... είναι την σοφίαν τότε γουν επιτήδευσιν λόγων καλών, χρόνω δε λόγων οχλικών γενέσθαι τέχνην ..].

κυβέρνησης· έτσι, έγινε πρόδρομος των ιδεών του Κικέρωνα και του Πολύβιου, του ιστορικού.

5) Ο Στράτων ο Λαμψακηνός, μαθητής του Θεόφραστου, ενδιαφερόταν ιδιαίτερα για τη λογική, την ηθική, την πολιτική, την ψυχολογία, τη φυσιολογία και την ιατρική, αλλά τη θέση του στην ιστορία της φιλοσοφίας την οφείλει κυρίως στη διδασκαλία του για τη φύση, που ο ίδιος την τοποθετούσε πρώτιστη ανάμεσα στις σπουδές του. Κεντρική ιδέα στη διδασκαλία του ήταν ότι ο κόσμος θα πρέπει να ερμηνεύεται αφ' εαυτού, χωρίς να επικαλούμαστε οποιαδήποτε θεία παρέμβαση.

Χαρακτηρίζοντας τους πιο επιφανείς οπαδούς και συνεχιστές του Αριστοτέλη, ο Κικέρων έγραφε: «Η έλλειψη εσωτερικής συνέπειας στον Θεόφραστο είναι απλά αφόρητη· αυτός τη μια προσγράφει θεία προτεραιότητα στον νου, την άλλη στους ουρανούς, την επομένη στα ουράνια αστέρια και τους αστερισμούς. Ούτε θα πρέπει κανείς να ακούει τον μαθητή του τον Στράτωνα, τον επονομαζόμενο Φυσικό. Αυτός υποστηρίζει πως όλη η θεία δύναμη είναι παρούσα στη φύση η οποία περιλαμβάνει τα αίτια γένεσης, ανάπτυξης, παρακμής, αλλά στερείται οποιοδήποτε στοιχείο αίσθησης και μορφής».[1]

Αλλού ο Κικέρων δείχνει ότι, σύμφωνα με τον Στράτωνα, όλα τα πράγματα δημιουργήθηκαν με τη δραστηριότητα της φύσης και μπορούν να ερμηνευθούν με τη φυσική βαρύτητα και την κίνηση. Κατά συνέπεια, ο Στράτων «απάλλαξε τον θεό από βαριά εργασία, και εμένα από τον φόβο (θεού)».[2] Ο Στράτων υποστήριζε ότι οι φυσικές αιτίες οι ίδιες διέπονται από αυτονομία και αντιλαμβανόταν τη φύση ως μια αυτόνομη πηγαία δραστηριότητα.

Η αντίθεση του Στράτωνα στη διδασκαλία για θεϊκές δυνάμεις έκανε τους αρχαίους να τον κατατάσσουν μαζί με τον Δημόκριτο. Πραγματικά, προσπαθώντας να ερμηνεύσει τον κόσμο σύμφωνα με τις δυνάμεις που είναι εγγενείς στη φύση, ο Στράτων, όπως και οι ατομικοί φιλόσοφοι, απομάκρυνε τον θεό από οποιαδήποτε συμμετοχή στα

1. [Ό.π., Heft V, fr. 33: Strato, ... qui omnem vim divinam in natura sitam esse censet...].
2. [Ό.π., fr. 32 ... Strato deum opere magno liberat et me timore].

θέματα της φυσικής διαδικασίας και στα προβλήματα του ανθρώπου. Οι αθεϊστικές αντιλήψεις του ήταν πραγματικά όμοιες με εκείνες του Επίκουρου που ήταν σύγχρονός του, και ανέπτυξε τις αντιλήψεις του παραπέρα, προσφέροντας σημαντική συμβολή στην υλιστική διδασκαλία του Ατομισμού. Η συγγένεια ανάμεσα στον περιπατητικό Στράτωνα και τους ατομικούς στοχαστές επιβεβαιώνει το γεγονός ότι η θεωρητική θεμελίωση του αρχαίου αθεϊσμού θα μπορούσε να υποστηρίζεται όχι μόνο από τους Ατομικούς.

Σε αντίθεση προς την ποσοτική προσέγγιση των Ατομικών, ο Στράτων ανέπτυξε μια ποιοτική διδασκαλία για τη φύση, θεωρώντας τις ποιότητες ως έσχατες αιτίες. Με τον όρο ποιότητες εκείνος εννοούσε το θερμό και το ψυχρό, και από αυτές τις δύο την πρώτη τη θεωρούσε ως δύναμη ενεργητική. Σύμφωνα με τον Κικέρωνα[1], «ο Στράτων από τη Λάμψακο ονόμαζε τη θερμή ουσία αιτία όλων των όντων». Σε αυτό το σημείο, όμως, οι αρχαίες πηγές δεν είναι ομόφωνες. Ο Στράτων είναι γνωστό ότι είχε συλλάβει την έννοια της ποιότητας ως εγγενή με ορισμένο υλικό υπόστρωμα· συγκεκριμένα, το ψυχρό συνδέεται, κατά τη γνώμη του, με το νερό, και το θερμό συνδέεται με τη φωτιά. Όμως, σύμφωνα με ορισμένη μαρτυρία, ο Στράτων υποστήριζε ότι όχι μόνο η κίνηση είναι σύμφυτη με ό,τι κινείται αλλά ενυπάρχει και στο υλικό από το οποίο γίνονται όλα όσα υπάρχουν στον κόσμο. Επίσης, η κίνηση ενυπάρχει στον χώρο, όπου όλα βρίσκονται, και είναι σύμφυτη με εκείνη την κατάσταση στην οποία όλα στο τέλος διαλύονται.[2] Δεν είναι σαφές πώς συμβιβάζεται αυτή η πεποίθηση με την έννοια του θερμού ως πρωταρχικού στοιχείου – ίσως οι απόψεις του Στράτωνα εξέφρασαν το πρώτο βήμα προς τη μεταγενέστερη θεωρία της θερμότητας ως κινητήριας δύναμης.

Στην κοσμολογία ο Στράτων υιοθετούσε την άποψη ότι ο κόσμος έχει κάποιο όριο. Αρνιόταν την ύπαρξη του κενού χώρου έξω από τον κόσμο, αλλά δεχόταν την άποψη αυτή ως δυνατή μέσα στο σύμπαν, λόγου χάρη με τη μορφή κενών πόρων μέσα σε σώματα, έτσι που να ερμη-

1. [Ό.π., fr. 48: Στράτων ... την θερμήν ουσίαν έλεγεν αιτίαν πάντων υπάρχειν].
2. [Ό.π., fr. 72: ... ο Στράτων την κίνησιν ου μόνον εν τῳ κινουμένῳ φησίν είναι, αλλά και εν τῳ εξ ου και εις ο...].

νεύεται η δυνατότητα διάδοσης του φωτός, λόγου χάρη μέσα στο νερό. Η θέση αυτή ήταν ένας προφανής συμβιβασμός ανάμεσα στην άποψη του Δημόκριτου που μιλούσε για αμέτρητους κόσμους οι οποίοι προϋποθέτουν την ύπαρξη κενού, εξωτερικού ως προς αυτούς, και την άποψη του Αριστοτέλη που προσδιόριζε τον χώρο ως όριο των σωματικών αντικειμένων. Το αποτέλεσμα ήταν ότι ο Στράτων έγερνε περισσότερο προς τους Πλατωνικούς, που φαντάζονταν τον χώρο ως διάστημα κατάλληλο για την τοποθέτηση των σωμάτων.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχουν οι αντιρρήσεις του Στράτωνα προς την αντίληψη του Αριστοτέλη για τον χρόνο ως αριθμό που εκφράζει την κίνηση. Σύμφωνα με τον Στράτωνα, η ίδια η φύση του αριθμού εκφράζει μια διακεκριμένη αξία που είναι ασυμβίβαστη με τις έννοιες του χρόνου και της κίνησης, που είναι έννοιες συνεχείς. Αναλύοντας περισσότερο τη δική του αντίληψη για τον χρόνο, ο Στράτων τον όριζε «ως το μέτρο κάθε κίνησης και στάσης, στον βαθμό που ο χρόνος είναι ισοδύναμος προς ό,τι κινείται, όταν αυτό κινείται, και προς ό,τι αδρανεί, όταν αυτό παραμένει σε στασιμότητα· κατά συνέπεια, όλα τα φαινόμενα συμβαίνουν μέσα στον χρόνο».[1]

Ο Στράτων έκανε μια διαφοροποίηση ανάμεσα στον χρόνο και σε ό,τι συμβαίνει μέσα στον χρόνο. Κατά συνέπεια, η μέρα, η νύχτα, το έτος δεν είναι μέρη του χρόνου αλλά είναι πραγματικές διαδικασίες, ενώ ο χρόνος είναι μόνο η διάρκειά τους.

Ο Στράτων εξέφραζε τη δραστηριότητα της ψυχής με όρους κίνησης και θεωρούσε την αίσθηση και τη σκέψη ως κινήσεις. Κατά τη μαρτυρία του Σέξτου του Εμπειρικού, αυτός ανήγαγε το λογικό του ανθρώπου στις αισθήσεις, ενώ ο Πλούταρχος βεβαίωνε ότι κατά τη γνώμη του Στράτωνα η σκέψη είναι διαφορετική από τις αισθήσεις, επειδή αυτές δεν μπαίνουν μέσα στη συνείδηση του ανθρώπου, εάν ο νους του είναι κατειλημμένος από τη σκέψη.[2] Η δεύτερη αυτή μαρτυρία είναι προφανώς πλησιέστερη προς την αλήθεια, καθότι ο Στράτων υποτι-

1. [Ό.π., fr. 79a: ... Στράτων ... έλεγε χρόνον υπάρχειν μέτρον πάσης κινήσεως και μονής].
2. [Ό.π. fr. 112: ... Στράτωνος του φυσικού λόγος εστίν αποδεικνύων ως ουδ' αισθάνεσθαι ... άνευ του νοείν υπάρχει...].

μούσε τη σπουδαιότητα του κεντρικού οργάνου της νοητικής δραστηριότητας, που την τοποθετούσε «ανάμεσα στα φρύδια των ματιών», δηλαδή στον εγκέφαλο. Σύμφωνα με τον Στράτωνα, η έδρα της αναπνοής (του πνεύματος) είναι που απλώνεται από το κεντρικό μέρος του σώματος προς την περιφέρεια, ακολουθώντας τη γραμμή των νεύρων (αυτή η περίεργη λεπτομέρεια προφανώς είναι μια απήχηση της ανακάλυψης που έκαναν οι γιατροί Ηρόφιλος και Ερασίστρατος). Ο Στράτων δεν έκανε καμιά βασική διάκριση ανάμεσα στον άνθρωπο και το ζώο ως προς την ψυχή τους και υποστήριζε ότι η ψυχή δεν επιζεί ύστερα από τον θάνατο του σώματος.

Η ανεπάρκεια των αρχαίων πληροφοριών για τις απόψεις του Στράτωνα δε μας επιτρέπει να ανασυνθέσουμε τη θεωρία του για την ηθική, ως μια ολοκληρωμένη διδασκαλία. Όμως, φαίνεται ότι έχουμε ισχυρούς λόγους να πιστεύουμε ότι ο Στράτων προχώρησε από την καθορισμένη αντίληψη της ανθρώπινης φύσης και αποδεχόταν την αριστοτελική έννοια της ανθρώπινης δραστηριότητας ως ένα εργαλείο για τη μετάβαση από τη δυνατότητα στην πραγματοποίηση. Η μαρτυρία αυτή δεν είναι αρκετή και δεν έχουμε παρά να θρηνήσουμε μαζί με τον Wehrli: «Αν μπορούσαμε τουλάχιστο να γνωρίζουμε πόσο ο Στράτων προχώρησε στην αναζήτηση της ανθρωπολογικής πορείας του Αριστοτέλη».[1]

Ο Στράτων ήταν ο τελευταίος γνήσιος εκπρόσωπος της Περιπατητικής σχολής, προικισμένος με την ικανότητα για δημιουργική σκέψη. Μολονότι η Περιπατητική σχολή βαθμιαία έχασε τη φήμη της και έκλινε προς την ασάφεια, οι διδαχές του Αριστοτέλη, αυτές που προέρχονταν από το χέρι του ή από τις ερμηνείες που έδωσαν οι μαθητές του, εξακολουθούσαν να ασκούν πολύ μεγάλη επιρροή στη μεταγενέστερη εξέλιξη της ελληνορωμαϊκής φιλοσοφίας και έγιναν αποδεκτές από πολύ διαφορετικά φιλοσοφικά συστήματα, που εκτείνονταν από τον Στωικισμό ως τον Νεοπλατωνισμό, συστήματα που θα παρουσιάσουμε σε επόμενες σελίδες.

---

1 [Ό.π. fr. 77· και τούτο δε απορεί (ο Στράτων) τι μάλλον εστιν ο χρόνος αριθμός του εν κινήσει προτέρου και υστέρου ή του εν ηρεμία.].

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ

ΕΛΛΗΝΟΡΩΜΑΪΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1. Η Ελληνιστική εποχή και η φιλοσοφία της

Η Ελληνιστική εποχή που κράτησε από το τέλος του τέταρτου αιώνα π.Χ. ως τον πέμπτο αιώνα μ.Χ., ήταν η μακρότερη από όλες τις περιόδους της ιστορίας της αρχαίας κοινωνίας. Αυτοί οι οκτώ αιώνες ήταν γεμάτοι από ατέλειωτους πολέμους και στρατιωτικές επιχειρήσεις, καταστροφικές εξεγέρσεις και μεγάλες πολιτικές αναταραχές. Από άποψη πολιτικής ιστορίας, η εποχή αυτή καλύπτει τη χρονική περίοδο από τις κατακτήσεις του Μεγάλου Αλεξάνδρου ως την υποταγή της Αιγύπτου στη Ρώμη (323 π.Χ.-30 μ.Χ.), μολονότι αυτές οι χρονολογικές ενδείξεις είναι σε μεγάλο βαθμό συμβατικές. Από την πολιτισμική άποψη όμως η Ελληνιστική[1] εποχή είναι πολύ πιο ευρύς όρος που υποδηλώνει τον ελληνικό πολιτισμό σε όλη του την έκταση. Ο εξελληνισμός μεγάλων περιοχών της περιοχής της Μεσογείου, της Εγγύς Ανατολής, της Βόρειας Αφρικής, δηλαδή λαών που είχαν τους δικούς τους γηγενείς πολιτισμούς, οδήγησε στη σύνθεση ελληνικών και ανατολικών στοιχείων και παρήγαγε έναν καινούργιο πολιτισμό, βασισμένο στην ελληνική γλώσσα, πολιτισμό που χαρακτηρίζεται από ένα μοναδικό συνδυασμό τρόπων ζωής, φιλοσοφικής σκέψης και τέχνης.

Τα κράτη που αποτελούσαν το πολιτικό πλαίσιο του ελληνιστικού

1. Ο όρος Ελληνιστική εποχή παράγεται από το ρήμα ελληνίζω, που σήμαινε μιλώ ελληνικά ή ζω κατά τρόπο ελληνικό.

κόσμου, προήλθαν είτε από την κατάκτηση διαφόρων φυλών και περιοχών που υποτάχθηκαν στους Μακεδόνες και τους άλλους Έλληνες ή από την υποταγή ελληνικών πληθυσμών σε ντόπιες δυναστείες, όπως λόγου χάρη στις περιοχές της Καρίας και του Εύξεινου Πόντου, και αργότερα στους Ρωμαίους. Η πολιτική κυριαρχία της Ρώμης πάνω στον ελληνικό κόσμο συνδυάστηκε κατά περίεργο τρόπο με την επικράτηση του ελληνικού πολιτισμού μέσα στην ίδια τη Ρώμη. Αυτό το φαινόμενο εν μέρει αποδόθηκε στη συγγένεια της ελληνικής και της λατινικής μυθολογίας και θρησκείας, που είχαν μεγάλη επιρροή πάνω στην αρχαία σκέψη. Ήδη η απορρόφηση της Magna Graecia από τη Ρώμη κατά τον 3ο αιώνα π.Χ. έδωσε μια ισχυρή ώθηση προς τον εξελληνισμό του ρωμαϊκού πολιτισμού και πρόσφερε τη δυνατότητα στους κατακτητές Ρωμαίους να οικειοποιηθούν ένα μέρος από τους θησαυρούς της ελληνικής λογοτεχνίας, της φιλοσοφίας και της τέχνης. Η έκφραση «ελληνορωμαϊκός πολιτισμός» κατά τρόπο προσφυή εκφράζει την ουσία του νέου πολιτισμού που αντιπροσώπευε μια αντιφατική ενότητα των παραγόντων που τη συνιστούσαν. Πραγματικά, έχοντας απορροφήσει τις ελληνόφωνες χώρες, οι Ρωμαίοι οι ίδιοι υποτάχθηκαν στην επιρροή του ελληνιστικού πολιτισμού και ανέλαβαν το έργο να μεταδώσουν αυτόν τον πολιτισμό στην περιοχή της Δυτικής Μεσογείου. Για να είμαστε ακριβείς, ο εξελληνισμός ήταν μια μακροχρόνια διαδικασία: ο ετρουσκικός πολιτισμός, με τις αρχαίες παραδόσεις του και τις βαθιές ιστορικές ρίζες του, ασκούσε αδιάκοπη επιρροή ως τον 4ο αιώνα π.Χ. και μόνο ύστερα από επίμονη και παρατεταμένη αντίσταση παραχώρησε τη θέση του στον ελληνικό πολιτισμό.[1]

Είναι όμως αξιοσημείωτο ότι ο θρίαμβος του ελληνιστικού πολιτισμού δεν επέφερε κάποια θεμελιακή μεταβολή στη στάση των Ρωμαίων απέναντι στους λαούς που είχαν υποτάξει· λόγω των ηγεμονιστικών παραδόσεων που ήταν σταθερά ριζωμένες στην πολιτική τους συνείδη-

1. [Γενικότερα για την πορεία διάδοσης του ελληνικού πολιτισμού στην Ευρώπη καταγράφουμε δύο πρόσφατες συνθετικές μελέτες: G. Highet, *Η κλασική παράδοση* (έκδοση του Μορφωτικού Ιδρύματος της Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1988) και Φ. Κ. Βώρος, *Δρόμοι ελληνικής παιδείας: προς την Ευρώπη, προς την Ελλάδα.* Ειρμός, Αθήνα 1991].

ση, οι κατακτητές αντιμετώπισαν τον ελληνικό πολιτισμό με κάποια δόση περιφρονητικής υποτίμησης. Σ' αυτό πρέπει να προστεθεί και η αναμφισβήτητη πρωτοπορία της Ρώμης σε ζητήματα νομοθεσίας. Η ρωμαϊκή νομοθεσία που με ακρίβεια αντανακλούσε την ιδιαιτερότητα των τότε κοινωνικών σχέσεων, αποδείχθηκε ότι ήταν η πιο καλοδουλεμένη διατύπωση κανόνων δικαίου από όλους όσους γνωρίζουμε και που βασίζονταν στην ιδιωτική περιουσία.[1] Δεν είναι τυχαίο, κατά συνέπεια, ότι το νομικό σύστημα που διατυπώθηκε με τον Ιουστινιάνειο Κώδικα το 534 μ.Χ. προσδιόρισε την πρόοδο των νομικών θεσμών που επρόκειτο να διασφαλίσουν την ιδιωτική περιουσία για πολλούς αιώνες αργότερα.[2]

Εξίσου σημαντικό ήταν το γεγονός ότι η ιδεολογία της ρωμαϊκής κοινωνίας συγκεντρωνόταν στο αυστηρό ιδανικό του πολίτη σύμφωνα με το πρότυπο του Μούκιου Σκαιβόλα, των αδελφών Γράκχων, του Κάτωνα του Πρεσβύτερου με τη διαβόητη πρότασή του «Η Καρχηδόνα πρέπει να καταστραφεί», του Κάτωνα του Νεότερου που αυτοκτόνησε ύστερα από την πτώση της δημοκρατίας, του Βρούτου και του Κάσιου, του Ιούλιου Καίσαρα και του Αυγούστου Γάιου Οκτάβιου... Οι μορφές αυτές συνοψίζουν μια πολύ ειδική κοινωνική εμπειρία: την αφηρημένη έννοια του κράτους, συνοδευμένη από τη θριαμβική πορεία των ρωμαϊκών λεγεώνων, πρώτα στην Ιταλία και ύστερα σε ολόκληρο τον γνωστό κόσμο των αρχαίων. Η λέξη «πολίτης» είχε μια λάμψη δοξαστική στη ρωμαϊκή δημοκρατία και κανένας στην αρχαιότητα δεν την πρόφερε με μεγαλύτερη περηφάνια από έναν Ρωμαίο. Όμως το νόμισμα είχε και την άλλη όψη του. Η ψυχρή απρόσωπη δύναμη της πολιτείας επισκίαζε το άτομο και το μετέτρεπε σε πειθήνιο όργανο της απεριόριστα ηγεμονικής φιλοδοξίας του κράτους, σε μια γενική συμμόρφωση προς τις επιταγές της πολιτείας. Η υποταγή ενός πολίτη στο κράτος πορευόταν πλάι πλάι με την τυραννία που ασκούσε και αυτός στην οικογένειά του, και πολύ περισσότερο στους δούλους του.[3]

1. Βλ. Frederick Engels, *Anti-Dühring*, σ. 128.
2. [Το κυριότερο μέρος του Κώδικα είναι το Αστικό Δίκαιο (Corpus Juris Civilis)· αυτό εννοεί ο συγγραφέας, προφανώς].
3. Ο Ρωμαίος νομοθέτης Τίτος Μάνλιος Τορκουάτος πέρασε έναν νόμο που επέτρε-

Η οικονομική ζωή των ελληνιστικών κρατών βασιζόταν πάνω στις σχέσεις της εξελιγμένης δουλοκτησίας. Η παρακμή της αρχαίας πόλης και η γένεση μεγάλων στρατιωτικών και διοικητικών αυτοκρατοριών, ξεκινώντας από το Μακεδονικό κράτος του Μεγάλου Αλεξάνδρου και τελειώνοντας στη Ρωμαϊκή αυτοκρατορία, μπορούσε να ανιχνευθεί σε τελευταία ανάλυση στις αλλαγές που είχαν συντελεσθεί στη βάση της δουλοκτητικής κοινωνίας η οποία έδειχνε μια σαφή τάση προς τη δημιουργία ακόμη μεγαλύτερων γαιοκτησιών και χειροτεχνικών εργαστηρίων, με τη χρησιμοποίηση της εργασίας των δούλων. Τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της εποχής ήταν η επεκτεινόμενη αξιοποίηση των δούλων σε όλους τους τομείς της παραγωγής, στις μεγάλες εμπορικές αγορές με ανεπτυγμένη χρηματική κυκλοφορία, καθώς και οι παντοδύναμες μοναρχίες με τεράστιο γραφειοκρατικό μηχανισμό και εξειδικευμένους επαγγελματίες γραφειοκράτες που ήταν αναγκαίοι, για να συντηρούν την πολιτική δύναμη και τη στρατιωτική ικανότητα του κράτους.

Αποτέλεσμα της κατάρρευσης του συστήματος πόλης-κράτους ήταν ότι το κέντρο της πολιτισμικής ζωής μετακινήθηκε από τη μικρή κυρίαρχη ελληνική κοινωνία της πόλης προς τις νεοσύστατες πρωτεύουσες των μεγάλων μοναρχιών. Τέτοιες πόλεις αναδείχθηκαν η Πέργαμος, η Αλεξάνδρεια και έπειτα η Ρώμη, η «αιώνια πόλη». Επειδή ο πληθυσμός των νέων πόλεων ήταν εθνικά ετερογενής και επειδή και οι Έλληνες οι ίδιοι ως τότε μιλούσαν τοπικές διαλέκτους και δεν αποτελούσαν μια ενιαία γλωσσική ενότητα, οι τοπικές ελληνικές διάλεκτοι βαθμιαία αντικαταστάθηκαν από την ελληνιστική κοινή που βασιζόταν στην αττική διάλεκτο. Αυτή έγινε η υποδειγματική φιλολογική γλώσσα και πρόσφερε τις αναγκαίες προϋποθέσεις για την ανάπτυξη πολιτισμικών σχέσεων και για την εξάπλωση του κοσμοπολίτικου ελληνιστικού πολιτισμού. Ακόμη και η κλειστή ιουδαϊκή κουλτούρα δεν

πε στον πατέρα να πουλάει ως δούλο τον γιο του τρεις φορές, δηλαδή έδινε σ' αυτόν μεγαλύτερα δικαιώματα πάνω στους γιους του παρά πάνω στους δούλους του. ένας δούλος που τον πουλούσε ο οικοδεσπότης του και που ελευθερωνόταν στη συνέχεια, δεν ήταν πια εξαρτημένος από τον αρχικό κύριό του (Διονυσίου Αλικαρνασσέως, *Η Ρωμαϊκή αρχαιολογία*, II, 27, 1, 2).

μπόρεσε να αποφύγει τις επιδράσεις του ελληνιστικού πολιτισμού, όπως αυτό βεβαιώνεται από τα ίχνη της ελληνικής φιλοσοφικής σκέψης στα μεταγενέστερα (τα Απόκρυφα) βιβλία της Αγίας Γραφής και από το γεγονός της μετάφρασής της στην ελληνική γλώσσα (μετάφραση των Εβδομήκοντα).

Η ελληνιστική κοινή υιοθετήθηκε από όλο τον ελληνιστικό κόσμο και έκανε προσιτή την ελληνική φιλολογία, την επιστήμη και τη φιλοσοφία σε λαούς μη ελληνικούς. Όμως, ακόμη πιο σημαντική ήταν η διάδοση των ελληνικών τεχνικών γνώσεων, ιδιαίτερα σε τομείς όπως η οικοδόμηση κτιρίων, η κατασκευή πλοίων, οι πολιορκητικές μηχανές, οι οχυρώσεις, η κοπή νομισμάτων κ.λπ. Η Ελληνιστική εποχή χαρακτηρίζεται από άνθηση της επιστήμης, που φημιζόταν για το υψηλό διανοητικό επίπεδο και την ανεξαρτησία από δογματικά εμπόδια κάποιας θρησκείας. Τα επιτεύγματα των μαθηματικών ως την εποχή εκείνη έχουν περιληφθεί σαν ένα είδος επιτομής στα *Στοιχεία* του Ευκλείδη και στη διδασκαλία των κωνικών τομών που ανέλυσαν ο Μέναιχμος, ο Αρχιμήδης και ο Απολλώνιος από την Πέργαμο. Η πρόοδος της μηχανικής κορυφώθηκε με το σύστημα του Αρχιμήδη,[1] η αστρονομία εμπλουτίσθηκε με την ηλιοκεντρική θεωρία του Αρίσταρχου από τη Σάμο περί το 280 π.Χ., ο οποίος προσδιόρισε το μήκος του ηλιακού έτους, τις αποστάσεις από τη Γη προς τον Ήλιο και τη Σελήνη, τα μεγέθη των ουρανίων σωμάτων κ.λπ. Μεγάλη πρακτική αξία είχε η επινόηση του αστρολάβου και άλλων αστρονομικών οργάνων, καθώς και η μαθηματική επεξεργασία του γεωκεντρικού συστήματος από τον Πτολεμαίο. Αυτή η επιστημονική προεργασία έκανε δυνατό τον προσδιορισμό των γεωμετρικών παραμέτρων των πλανητικών κύκλων και τη βελτίωση της τεχνικής της παρατήρησης και του προσανατολισμού. Οι στρατιωτικές επιχειρήσεις, τα μακρινά ταξίδια σε απομακρυσμένες χώρες και οι διαρκώς αναπτυσσόμενες εμπορικές συναλλαγές οδήγησαν σε καινούργιες γεωγραφικές ανακαλύψεις και πλάτυναν τα όρια του γνωστού κόσμου, όπως αυτό τεκμηριώνεται από τον χάρτη με εν-

1. [Τα άπαντα του Αρχιμήδη (και το *Περί κωνοειδέων και σφαιροειδέων*) έχουν εκδοθεί από το Τεχνικό Επιμελητήριο της Ελλάδος, με επιμέλεια Ευ. Σταμάτη].

δείξεις γεωγραφικού πλάτους και γεωγραφικού μήκους, που αποδίδεται στον Ερατοσθένη από την Κυρήνη της Αφρικής, καθώς επίσης και από τα γεωγραφικά έργα του Στράβωνα από την Αμάσεια του Πόντου.

Τα τεχνικά επιτεύγματα της Ελληνιστικής εποχής συνδέονταν κατά κύριο λόγο με την ανάπτυξη πολεοδομικών σχεδίων για τις καινούργιες πόλεις, με την κατασκευή λιμανιών και φάρων, με τη δημιουργία μεγάλων πολιορκητικών μηχανών και με τη ναυπηγική. Εκείνη την εποχή ο κόσμος είδε την πρώτη κατασκευή με μεγάλο ύψος – τον περίφημο Φάρο της Αλεξάνδρειας, που θεωρείται ότι υπήρξε το πρότυπο για όλους τους φάρους στον κόσμο, έφθανε σε ύψος περίπου 135 μέτρων και συγκαταλεγόταν από τους αρχαίους ανάμεσα στα επτά θαύματα του κόσμου. Πολυάριθμα δημόσια κτίρια, μεγαλοπρεπείς ιδιωτικές οικοδομές από τους ελληνιστικούς και ρωμαϊκούς χρόνους προκαλούν και σήμερα τον θαυμασμό μας και επιβεβαιώνουν την τέλεια αίσθηση της αναλογίας και το υψηλό επίπεδο μηχανικής τεχνικής που γνώρισε η αρχαία αρχιτεκτονική.

Κατά την εκτίμηση των αξιόλογων εκείνων επιτευγμάτων δε θα πρέπει κανείς να λησμονήσει, βέβαια, και το κόστος που είχαν. Σε μια εποχή που απουσίαζε οποιαδήποτε ποιοτικά καινούργια πηγή ενέργειας, το κύριο έρεισμα για τους αρχαίους αρχιτέκτονες και μηχανικούς ήταν η φυσική δύναμη των ζώων και των ανθρώπινων όντων, και πρώτα απ' όλα των δούλων. Για να μιλήσουμε κάπως παραστατικά, μπορούμε να πούμε ότι τα θαύματα του κόσμου χτίστηκαν πάνω στά κόκαλά τους. Επιπλέον, υπήρχε μια ακόμη άποψη για τις προόδους της μηχανικής στους ελληνιστικούς χρόνους, που συνδέονται με την κοινωνική και πολιτική κατάσταση της εποχής, καθώς και με τις ιστορικές παραδόσεις. Η λατρεία του μεγαλείου και της πομπώδους τελετουργίας, όπως κληρονομήθηκε από την αυτοκρατορία του Μεγάλου Αλεξάνδρου και εκφράσθηκε με μια γιγαντομανία, μια τάση για κολοσσιαίες μορφές, ερμηνεύει ως ένα βαθμό τέτοια τερατώδη κατασκευάσματα, όπως το περίφημο πλοίο του Πτολεμαίου του Φιλοπάτορα, που χρειαζόταν επάνδρωση με τέσσερις χιλιάδες κωπηλάτες, ή η πολιορκητική μηχανή του Δημητρίου του Πολιορκητή, που χρειαζόταν 3.400 στρατιώτες για να αξιοποιηθεί. Τέτοια κατασκευάσματα που

ήταν μάλλον παιχνίδια τυράννων παρά πρακτικά όπλα, αποδείχθηκαν ότι είχαν πολύ μικρή αξία για τα ελληνιστικά κράτη στη μάχη τους ενάντια στους Ρωμαίους, που ο στρατιωτικός εξοπλισμός τους ήταν πολύ λιγότερο θεαματικός, αλλά πολύ περισσότερο πρακτικός.

Η ελληνιστική τέχνη καταλαμβάνει μια μοναδική θέση στην ιστορία του δυτικού πολιτισμού, τόσο από την άποψη του πλήθους των έργων που διατηρούνται ακόμη, όσο και από την άποψη της ποικιλίας των μορφών και των ειδών των καλλιτεχνικών εκφράσεων. Μεγαλόπρεπα κτίρια, αγάλματα, μωσαϊκά, έργα ζωγραφικής δημιουργούνταν σε αναλογία παράλληλη προς τη ραγδαία συσσώρευση πλούτου στις ελληνιστικές και αργότερα στις ρωμαϊκές πόλεις. Ο περίφημος βωμός του Δία στην Πέργαμο, ο Κολοσσός της Ρόδου με ύψος πάνω από 30 μέτρα και το Κολοσσαίο στη Ρώμη είναι μερικά από αυτά τα παραδείγματα. Η Νίκη της Σαμοθράκης, ο Θνήσκων Γαλάτης, ο Ταύρος του Φαρνέζε, ο Λαοκόων, η Αφροδίτη της Μήλου, τα πορτρέτα του Φαγιούμ θα μείνουν για πάντα στην ιστορία του πολιτισμού ως μεγάλα έργα τέχνης. Η τεράστια λογοτεχνική παραγωγή της εποχής δίνει ένα εκθαμβωτικό πανόραμα της ζωής της σύγχρονης κοινωνίας, καταπλήσσει με το πλήθος των χαρακτήρων της, που αποτελούνται από ψευδοκλασικούς ήρωες της παραδοσιακής μυθολογίας, μεταμορφωμένους σύμφωνα με τις απαιτήσεις των καινούργιων καιρών σε χωρικούς, σκληροτράχηλους στρατιώτες, γυναίκες ελευθερίων ηθών, και παρουσιάζει ένα πλατύ φάσμα ειδών τόσο απομακρυσμένων μεταξύ τους, όσο μια τραγωδία με βαθιές ψυχολογικές διεισδύσεις διαφέρει από ένα ειδύλλιο που αφηγείται σκηνές του ποιμενικού βίου.

Το πιο χαρακτηριστικό γνώρισμα της ελληνιστικής λογοτεχνίας και των εικαστικών τεχνών, ενδεικτικό του ιδεολογικού κλίματος της εποχής, ήταν το αυξανόμενο ενδιαφέρον για τον άνθρωπο ως άτομο. Ο ήρωας της κλασικής εποχής αποτελούσε, πρώτα και κατά κύριο λόγο, προσωποποίηση της πόλης. Ο άνθρωπος μετείχε άμεσα στα ζητήματα της πόλης και δεν μπορούσε να αντιληφθεί την ύπαρξή του έξω από αυτήν. Μπορούσε να είναι μια πολιτική φυσιογνωμία, ένας στρατιωτικός ηγέτης, ένας κτηματίας, ένας βοσκός ή ένας ναύτης, αλλά ταύτιζε τον εαυτό του με την πόλη-κράτος, με τις χαρές και τις λύπες της.

Αυτός ήταν ένα με τα κοινωνικά λειτουργήματα που οι περιστάσεις του επέβαλλαν, και αυτό το γεγονός αποτελούσε και τον πυρήνα του ηθικού χαρακτήρα του. Ο άνθρωπος όμως της Ελληνιστικής εποχής ήταν πολύ διαφορετικός. Έχοντας την αίσθηση ότι είναι ένα παιχνίδι στα χέρια παντοδύναμων ξένων δυνάμεων που ενσαρκώνονταν στο πρόσωπο ενός θεοποιημένου μονάρχη, ο απομονωμένος άνθρωπος αντιδιαστέλλει με σαφήνεια τον εσωτερικό εαυτό του προς τον εξωτερικό κόσμο και διαφοροποιείται από τους ρόλους που του έχουν ανατεθεί. Σύμφωνα με τον Επίκτητο, έναν από τους θεμελιωτές του Στωικισμού, ο άνθρωπος δεν είναι παρά ένας ηθοποιός που παίζει σε ένα θεατρικό έργο γραμμένο από άγνωστο συγγραφέα. Όποιος και αν είναι ο ρόλος του, ενός χωλού, ενός ηγεμόνα ή ενός κοινού ανθρώπου, η δουλειά του είναι να τον παίζει καλά και να αφήνει την επιλογή σε άλλους...[1]

Αυτή η στάση απέναντι στη ζωή βρίσκεται στη ρίζα μιας ισχυρής ατομικιστικής τάσης που εμφανίσθηκε όχι μόνο στην κοινωνική ψυχολογία των ανθρώπων της εποχής, αλλά και στον πολιτισμό τους. Η συνείδηση του ανθρώπου, διχοτομημένη ανάμεσα στο γενικό και το ατομικό συμφέρον, απέκλινε κυρίως προς το δεύτερο· και αυτή η τάση φαινόταν τόσο στις πρακτικές δραστηριότητες των ανθρώπων – στις εκστρατείες, στη σύλληψη και εκμετάλλευση δούλων, στις εμπορικές και βιοτεχνικές δραστηριότητες– όσο και στην ποίηση, τη θρησκεία, την επιστήμη, τη φιλοσοφία. Δύο αντίθετα άκρα συναντήθηκαν: η υποταγή στην απρόσωπη και ανελέητη κρατική εξουσία και η παραίτηση μπροστά στο μοιραίο συνυπήρχαν με την απόλυτη εσωτερική ελευθερία και την πρωτόγονη αυτάρκεια, δημιουργώντας έτσι δύο όψεις μιας ατομικής συνείδησης.

Στη λογοτεχνία και την τέχνη, αυτή η αντίφαση αντανακλάται στο συνδυασμό της επιδεικτικής και πομπώδους εμφάνισης των επίσημων μνημείων και της πολύ ρεαλιστικής, βαθιά ανθρώπινης απεικόνισης

1. [Επίκτητος, *Εγχειρίδιον*, 17 Μέμνησο ότι υποκριτής εἶ δράματος, οίου αν εθέλῃ ο διδάσκαλος ... αν πτωχόν υποκρίνεσθαί σε θέλῃ, ίνα και τούτον ευφυώς υποκρίνῃ· αν χωλόν, αν άρχοντα, αν ιδιώτην· σον γαρ τούτο εστί, το δοθέν υποκρίνεσθαι πρόσωπον καλώς· εκλέξασθαι δε αυτό άλλου].

του ατόμου. Στην πολιτική επιστήμη εκφράζεται με μια τεχνητή ενότητα παγκόσμιας αντίληψης για το κράτος και ατομικισμού του ανθρώπου. Στη φιλοσοφία εκδηλώνεται με μια μοιραία αντίθεση της φυσικής και κοινωνικής αναγκαιότητας, από τη μια πλευρά, και της τύχης και της προσωπικής ελευθερίας από την άλλη. Αυτή η αντίθεση όμως δεν άφηνε κανένα περιθώριο για αισιοδοξία, καθώς ο άνθρωπος θεωρούνταν ότι ήταν αδύναμος μπροστά στη δύστροπη και ανεξιχνίαστη μοίρα.

Η Ελληνιστική εποχή καλύπτει μια μακρά περίοδο της αρχαίας ιστορίας και η παράδοση διακρίνει την πρώιμη Ελληνιστική εποχή (τους τρεις τελευταίους αιώνες π.Χ.)[1] και την ύστερη Ελληνιστική εποχή που συνήθως ταυτίζεται με τον ελληνορωμαϊκό πολιτισμό των αυτοκρατορικών χρόνων (τρεις πρώτοι χριστιανικοί αιώνες). Η πρώιμη Ελληνιστική εποχή τερματίσθηκε με τη διαμόρφωση και την ολοκλήρωση της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας και στο πολιτικό επίπεδο χαρακτηριζόταν από τη γένεση μεγάλων μοναρχιών που αντικατέστησαν τις μικρότερες δουλοκτητικές πόλεις. Στο οικονομικό επίπεδο, ήταν μια περίοδος αναπτυγμένης δουλοκτησίας, με διαρκώς αυξανόμενη αναλογία του πλήθους των δούλων σε σύγκριση προς το πλήθος των ελεύθερων. Ο αριθμός των δούλων μεγάλωνε σταθερά και τούτο ήταν αποτέλεσμα των καταστροφικών πολέμων και της λεηλασίας των κατακτώμενων περιοχών. Στο πολιτισμικό και ιδεολογικό επίπεδο, η Ελληνιστική εποχή εξέφραζε ένα παράξενο μείγμα διεθνισμού και ατομικισμού, όπου το πρώτο στοιχείο εξωτερικά ήταν το κυρίαρχο. Η φιλοσοφία κυριαρχήθηκε από το πνεύμα της απογοήτευσης και της παραίτησης του ανθρώπου: «Μπροστά στο σκοτεινό χάος αυτής της πολιτικής πραγματικότητας που επικρέμαται πάνω από τον άνθρωπο και που απειλεί να τον κατακλύσει, ο στωικός σοφός είναι ήρεμος και γαλήνιος, ο επικούρειος είναι βυθισμένος στους ρεμβασμούς του στο βάθος του εξωτικού κήπου του και ο σκεπτικός φιλόσοφος δε δείχνει

1. [Ακριβέστερα: από τον θάνατο του Αλεξάνδρου (323 π.Χ) ως την υποταγή της Αιγύπτου στους Ρωμαίους (3ο π.Χ) η πρώιμη Ελληνιστική εποχή, από τον 3ο αι. π.Χ. ως το 330 μ.Χ. (εγκαίνια της Κωνσταντινούπολης) η ύστερη Ελληνιστική εποχή, η κυρίως Ελληνορωμαϊκή].

καμία πρόθεση να πει ναι ή όχι για οτιδήποτε ή για οποιονδήποτε. Βασιλεύει κάποια θλιβερή ατμόσφαιρα γύρω από αυτές τις απλοϊκές, αλλά βαθιές, ακόμη και μακάριες προσωπογραφίες σοφών, σαν να θρηνούσαν οι δημιουργοί τους πάνω από κάτι που μπορούσε να πραγματοποιηθεί, αλλά δε γινόταν πραγματικότητα...».[1]

Οι βαθιές όμως κοινωνικές, πολιτικές και πολιτισμικές μεταβολές στη Ρωμαϊκή αυτοκρατορία, χαρακτηριστικές της ύστερης Ελληνιστικής εποχής, ξύπνησαν τους ανθρώπους και τους έφεραν στην πραγματικότητα. Αλλά η δουλοκτητική κοινωνία ήταν κιόλας καταδικασμένη και όλες οι προσπάθειες να τη ζωογονήσουν και να τη σταθεροποιήσουν δεν μπορούσαν παρά να αποτύχουν. Τα οικονομικά θεμέλια της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας ολοένα και περισσότερο αποκάλυπταν την αδυναμία της να αντιμετωπίσει τις αυξανόμενες απαιτήσεις της ζωής και τις ακατανίκητες δυνάμεις που είχαν ήδη κινηθεί, για να προετοιμάσουν τη μετάβαση από τη δουλοκτητική κοινωνία προς τον φεουδαλισμό.[2] Η ανάπτυξη της παραγωγής και η επινόηση μέσων εργασίας (εργαλείων) για την πραγματοποίηση έργου απαιτούσαν εργάτες με δεξιότητες και επινοητικότητα, αλλά οι δούλοι δεν ενδιαφέρονταν για τα αποτελέσματα του έργου τους, αφού δεν τα απολάμβαναν οι ίδιοι και, κατά συνέπεια, δεν είχαν κίνητρα για να αναπτύξουν τέτοιες αρετές. Η παραγωγικότητα του έργου των δούλων ολοένα έπεφτε και μαζί μειωνόταν το κέρδος των ιδιοκτητών των μεγάλων κτημάτων. Οι δουλοκτήτες άρχισαν να μοιράζουν τα μεγάλα κτήματα σε μικρούς κλήρους, για να τους ενοικιάσουν στους χωρικούς και τους δούλους, που έτσι μετατρέπονταν σε εποίκους ή δουλοπάροικους – δηλαδή μισο-ελεύθερους εργάτες που πλήρωναν στον ιδιοκτήτη του κτήματος ένα μεγάλο τμήμα από την παραγωγή τους. Η νέα αυτή κατάσταση, καθώς και η αυξανόμενη αναλογία των απελεύθερων της πόλης, ήταν στοιχεία ασυμβίβαστα προς τις οικονομικές σχέσεις του δουλοκτητικού συστήματος, καθώς και προς το πολιτικό και ιδεολογικό εποικοδόμημα, και

1 A. F. Losev, *Ιστορία της αρχαίας αισθητικής Πρώιμη Ελληνιστική εποχή*, σ. 42 (στη ρωσική γλώσσα).

2 [Δ. Κυρτάτας, *Δούλοι, δουλεία και δουλοκτητικός τρόπος παραγωγής*, Αθήνα 1987].

επιβεβαίωναν το γεγονός ότι το φαινόμενο της δουλείας (δουλοκτησίας) είχε ξεπεραστεί και καινούργιες σχέσεις παραγωγής βαθμιαία έριχναν ρίζες μέσα στην καρδιά του παλαιού συστήματος. Μέσα σε τέτοιες συνθήκες, ο θρησκευτικός και φιλοσοφικός σκεπτικισμός και η ελευθεροφροσύνη, που ήταν χαρακτηριστικά του πρώιμου ελληνιστικού κόσμου και που ερμηνεύουν την εκκοσμίκευση της φιλοσοφίας και τη σχετική απελευθέρωσή της από τη θρησκεία, άνοιξαν δρόμο προς την αντίθετη κατεύθυνση – την αγιοποίηση της φιλοσοφίας, που ανέλαβε να στηρίξει ιδεολογικά την αυτοκρατορία, η οποία επίσης είχε αγιοποιηθεί. Αλλά οποιαδήποτε αγιοποίηση[1] είναι παράγων θανατηφόρος για τη φιλοσοφία.

Αυτό, βέβαια, δε σημαίνει ότι η μετάφραση της φιλοσοφίας στη γλώσσα της θρησκείας και η ερμηνεία των εννοιών της με θρησκευτικούς όρους οδηγεί κατευθείαν προς την παρακμή του φιλοσοφικού στοχασμού. Αυτή η «μετάφραση» του φιλοσοφικού λόγου σε θρησκευτικό, που συνίσταται στην εξιδανίκευση της κοινωνίας, του κράτους και του ανθρώπου της εποχής, δηλαδή στη μετατροπή τους σε έννοιες, κατηγορίες της νόησης, κατά πρώτο δίνει τη δυνατότητα στη φιλοσοφία να θεωρεί τα αντικείμενα τέτοιων εννοιών στην αφηρημένη μορφή τους, μέσα στα πλαίσια των διαλεκτικών σχέσεών τους. Στην ουσία, η θρησκεία είναι φανταστική αντανάκλαση της πραγματικότητας στη σκέψη των ανθρώπων και η θεολογία, ως αυτοσυνειδησία της εποχής, συμπίπτει με την κοινωνιολογία, την πολιτική επιστήμη και την ανθρωπολογία. Όμως, η προσγραφή διαλεκτικής σχέσης σε φανταστικά αντικείμενα, όπως η θεότητα, διαστρέφει θεμελιακά την προοπτική της φιλοσοφικής ζήτησης και, όπως δείχνει η ιστορία των ιδεών, υποβιβάζει τον φιλοσοφικό λόγο. Το μεγαλόπρεπο οικοδόμημα του Νεοπλατωνισμού που γεννήθηκε στο τέλος της Ελληνιστικής εποχής, ήταν προορισμένο να καταρρεύσει, για τον πολύ απλό λόγο ότι δεν μπορούσε να αντέξει τη δοκιμασία της εποχής και να ικανοποιήσει το ερευνητικό πνεύμα του ανθρώπου.

1. [Δεν είναι γλωσσική υπερβολή η θεοποίηση, είναι ιστορικό γεγονός· αρχίζει με τον Οκταβιανό Αύγουστο (27 π.Χ.-14 μ.Χ.)].

Η ελληνορωμαϊκή περίοδος συχνά περιγράφεται, δικαιολογημένα, ως περίοδος παρακμής της αρχαίας φιλοσοφίας, βαθμιαίας κατάπτωσης και τελικής εξάλειψής της. Πραγματικά, στον τομέα της «φυσικής» επιστήμης η περίοδος αυτή επιστρέφει στις πρώιμες διδασκαλίες των Προσωκρατικών φιλοσόφων· στον τομέα της ηθικής επιστρέφει στις σωκρατικές σχολές, ενώ ο Νεοπλατωνισμός βυθίζεται στη μυθολογία και τον αυστηρό αποκρυφισμό. Αυτή η διαδικασία, όμως, ήταν αναπόφευκτη και από την άποψη της διαλεκτικής είναι εκφραστική της λειτουργίας του νόμου της άρνησης της άρνησης στη σφαίρα της ιδεολογίας. Οι μετα-αριστοτελικές διδασκαλίες όχι μόνο αρνήθηκαν τις ιδέες των κλασικών, αλλά και τις υποβάθμισαν, δηλαδή ταυτόχρονα τις αρνήθηκαν και τις διατήρησαν, μόνο και μόνο για να τις υποβαθμίσουν περισσότερο μέσα στην ατέρμονα ελικοειδή διαδικασία της γνώσης.

Αξιολογώντας τη γενική σημασία της ελληνιστικής φιλοσοφίας, ο Μαρξ έγραψε: «Είναι κοινός τόπος ότι η γένεση, η άνθηση και η παρακμή αποτελούν τον σιδερένιο κύκλο, μέσα στον οποίο εντάσσεται καθετί ανθρώπινο και μέσα από τον οποίο οφείλει να περάσει. Έτσι, δεν πρέπει να μας εκπλήσσει καθόλου το γεγονός ότι η ελληνική φιλοσοφία, αφού έφθασε στο υψηλότερο σημείο της εξέλιξης και ανάπτυξής της με τον Αριστοτέλη, έπρεπε ύστερα να υποχωρήσει. Αλλά ο θάνατος του ήρωα μοιάζει με τη δύση του ήλιου, όχι με το σκάσιμο του φουσκωμένου βατράχου».[1]

Αυτή η βαθυστόχαστη εκτίμηση δύσκολα επιδέχεται οποιονδήποτε σχολιασμό.

1. Karl Marx, «Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature», στο έργο: Karl Marx – Frederick Engels, *Collected Works*, τ. 1, σ 35.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1ο

Ο ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ ΚΑΙ Ο ΕΠΙΚΟΥΡΙΣΜΟΣ

Ο Επίκουρος (341-270 π.Χ.) είναι ένας επιφανής εκφραστής της ατομικής διδασκαλίας στην αρχαία φιλοσοφία. Γεννήθηκε από Αθηναίους γονείς στο νησί της Σάμου. Αργότερα μετακινήθηκε στη Μικρά Ασία και σε ηλικία 32 χρόνων ίδρυσε τη δική του σχολή φιλοσοφίας. Δίδαξε πρώτα στη Μυτιλήνη και έπειτα στη Λάμψακο. Το 306 εγκαταστάθηκε στην Αθήνα και συνέχισε τα μαθήματά του στον κήπο του. Αυτός ο κήπος έδωσε και το όνομα στη σχολή. Κρατώντας μια παλαιότερη παράδοση ο Επίκουρος είχε αναγράψει τούτο το επίγραμμα πάνω από την πύλη του κήπου: «Φίλε, εδώ θα είναι καλό να διαμείνεις, εδώ η ευχαρίστηση θεωρείται το πιο μεγάλο αγαθό». Ο Επίκουρος κληροδότησε τον κήπο του στη σχολή και, πριν πεθάνει, πρότρεψε τους μαθητές του να παραμείνουν πιστοί στις αντιλήψεις τους.

Ο Επίκουρος έγραψε πάνω από 300 έργα, όπου περιλαμβάνονται και οι τίτλοι *Περί φύσεως* (σε 37 βιβλία), *Περί ατόμων και κενού, Περί έρωτος, Περί αιρέσεων και φυγών, Περί θεών, Περί βασιλείας* και άλλα. Χάρη στον Διογένη Λαέρτιο κατέχουμε το κείμενο τριών επιστολών του, που περιλαμβάνουν τα κύρια σημεία της διδασκαλίας του και τις *Κύριες δόξες*, μια σειρά από σαράντα ηθικούς αφορισμούς που προφανώς γράφηκαν για να αποτελέσουν οδηγό για τους μαθητές του. Οι επιστολές είναι *Προς Ηρόδοτον* (περί φύσεως), *Προς Πυθοκλέα* (περί μετεωρολογίας και αστρονομίας) και *Προς Μενοικέα* (περί ηθι-

κής).[1] Μια άλλη πηγή επικούρειου κειμένου είναι ένα χειρόγραφο της Βατικανής βιβλιοθήκης, του δέκατου τέταρτου αιώνα, που βρέθηκε το 1888 και περιέχει μια σειρά από 81 αφορισμούς του Επίκουρου, που μερικοί από αυτούς ταυτίζονται με τις *Κύριες δόξες* ή με άλλες διδασκαλίες των μαθητών του, Μητρόδωρου από τη Λάμψακο και Έρμαρχου από τη Μυτιλήνη. Έχουμε επίσης πολυάριθμα αποσπάσματα από τα έργα του Επίκουρου και από επιστολές, καθώς και αξιόλογες μαρτυρίες για τις απόψεις του μέσα από έργα πολεμικής εναντίον των ιδεών του από τον Πλούταρχο, τον Κικέρωνα, τον Σέξτο Εμπειρικό και τους Πατέρες της Εκκλησίας.

Η σχολή των Επικουρείων διατηρήθηκε σε ακμή για αρκετούς αιώνες. Ανάμεσα στους άμεσους μαθητές του Επίκουρου οι πιο διακεκριμένοι και γνωστοί υπήρξαν ο Μητρόδωρος από τη Λάμψακο, που πέθανε πριν από τον δάσκαλό του, ο Πολύαινος από τη Λάμψακο, ο Έρμαρχος από τη Μυτιλήνη, που έγινε και σχολάρχης ύστερα από τον Επίκουρο, ο Λεοντεύς από τη Λάμψακο και η γυναίκα του Θεμίστα, ο Κολώτης και ο Ιδομενεύς. Τον Έρμαρχο διαδέχθηκε στη σχολαρχία ο Πολύστρατος, και διάδοχοί του υπήρξαν ο Διονύσιος και ο Βασιλείδης. Ο Διογένης μνημονεύει επίσης τον Απολλόδωρο που λέγεται ότι έγραψε περισσότερα από 400 βιβλία. Μνημονεύει ακόμα τους δύο Πτολεμαίους της Αλεξάνδρειας, τον Ζήνωνα από τη Σιδώνα, δάσκαλο του Κικέρωνα, τον Δημήτριο Λάκωνα, φημισμένο για τις γραμματικές και μαθηματικές σπουδές του, τον Διογένη από την Ταρσό και τον Ωρίωνα. Στην Ιταλία ο Επικουρισμός εκπροσωπήθηκε από τον Φιλόδημο τον Γαδαρηνό, που τα έργα του *Περί θεών, Περί ευσεβείας, Περί ρητορικής, Περί μουσικής* και άλλα, καθώς και το δοκίμιό του *Περί σημείων και σημειώσεων* σε μεγάλο βαθμό ανασυντέθηκαν με βάση εκτεταμένα αποσπάσματα από τη μεγάλη φιλοσοφική βιβλιοθήκη (περίπου 1800 κυλίνδρους), η οποία ανακαλύφθηκε στα ερείπια του Ηρακλείου (νότια Ιταλία) προς το τέλος του 18ου αιώνα. Μια σημαντική

1. [Προσιτή για το ελληνικό κοινό σήμερα είναι η έκδοση *Επίκουρος: Ηθική* («Εξάντας», αρχαίοι συγγραφείς). Διατηρεί πάντοτε τη μοναδική αξία του το έργο του Χαράλ. Θεοδωρίδη, *Επίκουρος: η αληθινή όψη του αρχαίου κόσμου*].

ανακάλυψη των «Επιγραφών του Οινοανδέα» το 1884 μας έδωσε τα αποσπάσματα του μεταγενέστερου Επικούρειου Διογένη· αυτά είχαν εγγραφεί πάνω στον τοίχο ενός διαδρόμου κατά τον δεύτερο ή τρίτο αιώνα της χριστιανικής εποχής. Όμως η κορύφωση του Επικουρισμού υπήρξε, βέβαια, το έργο του Τίτου Λουκρήτιου Κάρου, Ρωμαίου ποιητή και φιλοσόφου, *De rerum natura (Περί της φύσεως των πραγμάτων).*

Ακολουθώντας την παραδοσιακή ελληνιστική ταξινόμηση της φιλοσοφικής γνώσης, ο Επίκουρος χώρισε το σύστημά του σε τρία μέρη, φυσική, κανονική (θεωρία της γνώσης) και ηθική.

2. Η κανονική και η φυσική του Επίκουρου

Ο Επίκουρος δίδασκε ότι η γνώση συνίσταται στο να ονομάζουμε τα αντικείμενα, δηλαδή να δημιουργούμε μια σαφή σχέση ανάμεσα στις λέξεις και τα πράγματα. Κάθε λέξη πρέπει να έχει μια ακριβή, αναμφίβολη αναφορά: «αληθινό είναι εκείνο που είναι στην κατάσταση στην οποία λέγεται ότι είναι» και «λαθεμένο είναι εκείνο που δεν είναι στην κατάσταση στην οποία λέγεται ότι είναι».[1] Κατά συνέπεια, το κριτήριο ανταπόκρισης/συμφωνίας[2] ανάμεσα σε μια λέξη και το αντικείμενο που δηλώνει, άρα και κριτήριο της αλήθειας, είναι η εμπειρία. Οι αισθήσεις δεν είναι λογικές και δεν εξαρτώνται από τον λόγο· επειδή είναι απρόσβλητες από διάψευση, είναι «αληθινές» καθαυτές. Στην πραγματικότητα «όλες οι ιδέες (έννοιες) που έχουμε, προέρχονται από τις αισθήσεις, είτε από πραγματική επαφή είτε από αναλογία είτε από

1. [Σέξτος Εμπειρικός, *Προς Λογικούς* ΙΙ, 9: ... υπογράφων το αληθές και ψεύδος φησίν: έστιν αληθές το ούτως έχον ως λέγεται έχειν και ψεύδος εστί το ουχ ούτως έχον ως λέγεται έχειν].
2. [Στη συστηματική έρευνα του φαινομένου της γνώσης και της αλήθειας (στη Γνωσιολογία ή Γνωσιοθεωρία) η έννοια της ανταπόκρισης είναι μια από τις θεωρίες για την αλήθεια: αν αυτό που έχουμε στον νου –και το εκφράζουμε με λέξη ή πρόταση– ανταποκρίνεται προς ό,τι υπάρχει πραγματικά, αυτό που έχουμε στον νου είναι αληθινό].

ομοιότητα είτε από σύνθεση, με κάποια μικρή βοήθεια από το λογικό».[1]

Έτσι, όλη η γνώση πηγάζει από την αντίληψη που αποκτούμε διαμέσου των αισθήσεων. Επανειλημμένες αντιλήψεις από τις ίδιες πηγές και από τις ίδιες αισθήσεις, εφόσον παραμένουν στη μνήμη, παίρνουν τη μορφή εικόνων (παραστάσεων) και γεννούν την αντίληψη ή τις έννοιες που έχουμε για τον κόσμο. Αυτές είναι που κάνουν δυνατή τη χρήση της γλώσσας: η λέξη «άνθρωπος» ή η λέξη «άλογο» έρχεται να δηλώσει την πρόληψη (αφηρημένη ιδέα) από πολύ συγκεκριμένο σύνολο αισθητηριακών αντιλήψεων. Η «πρόληψη» (με την κυριολεξία του όρου, που δηλώνει κάποια «λήψη» προκαταβολικά δοσμένη), όπως την αντιλαμβάνεται ο Επίκουρος, είναι στην πραγματικότητα η ενότητα των αντιλήψεων (των αισθητηριακών πληροφοριών που έχουν γίνει αντιληπτές στο παρελθόν και που συγχωνεύονται σε μια ενιαία εικόνα).

Αξίζει να μνημονεύσουμε ότι ο Επίκουρος, μιλώντας για τις αισθήσεις ως κριτήριο της αλήθειας, απομονώνει τα αισθήματα και τα αποκαλεί «κριτήριο». Στην πραγματικότητα, και όλα τα αισθήματα είναι αισθήσεις, με την έννοια ότι πηγάζουν από τα αισθητήρια όργανα. Όμως, κάνοντας διάκριση ανάμεσα στα αισθήματα (την ηδονή και τον πόνο) και τις αισθήσεις, ο Επίκουρος ανοίγει μια καινούργια οπτική του προβλήματος της αλήθειας και το αντικρίζει από μια πρακτική άποψη με όρους προτίμησης και αποφυγής. Πραγματικά, όταν αποφασίζουμε την πορεία μιας πράξης, συμβουλευόμαστε, κατά τον Επίκουρο, τα αισθήματά μας και επιλέγουμε τον δρόμο της φυσικής ζωής, που μας οδηγεί προς την ικανοποίηση και τη γαλήνη, αντί για τον δρόμο της αφύσικης και ταραγμένης ύπαρξης, που μας οδηγεί στον πόνο και σε παράλογες συμφορές.

Οι αντιλήψεις προκύπτουν από τη διείσδυση των «ειδώλων» των πραγμάτων μέσα στα αισθητήρια όργανα. Αυτά τα «είδωλα» «μοιάζουν στη μορφή με τα στερεά σώματα αλλά υπερβαίνουν κατά πολύ τα

1. [Διογένης Λαέρτιος, X, 32· (Κατά τον Επίκουρο) επίνοιαι πάσαι από των αισθήσεων γεγόνασι κατά τε περίπτωσιν και αναλογίαν και ομοιότητα και σύνθεσιν, συμβαλλομένου τι και του λογισμού].

αισθητά πράγματα ως προς τη λεπτότητα και την υφή» (Επίκουρος, *Προς Ηρόδοτον*).[1] Τα «είδωλα» συνεχώς αποχωρίζονται από τις επιφάνειες των σωμάτων και εξακτινώνονται με την ταχύτητα που έχει η σκέψη. Εισερχόμενα στα αισθητήρια όργανα παράγουν αληθινές αντιλήψεις, ενώ παράλληλα η διείσδυση μέσα στους πόρους του σώματος δημιουργεί τις εντυπώσεις της φαντασίας. Όπως βλέπουμε, ο Επίκουρος επεξεργάζεται και ελαφρά τροποποιεί τη θεωρία των «ειδώλων», που, όπως γνωρίζουμε, κατάγεται από τον Δημόκριτο. Σε αντίθεση προς τον Δημόκριτο που θεωρούσε τις αισθητές ποιότητες των πραγμάτων, το χρώμα, τη γεύση, την οσμή, ως προερχόμενες αποκλειστικά από τα αισθητήρια όργανα και επομένως ως υποκειμενικές, ο Επίκουρος θεωρεί ότι είναι αντικειμενικές, με το επιχείρημα ότι ένα «είδωλο» αποτελείται από μόρια που ερεθίζουν το αντίστοιχο αισθητήριο όργανο, άρα οι παραγόμενες εικόνες έχουν αντικειμενική προέλευση και αντικειμενική υπόσταση. Οι αισθήσεις (οι αισθητηριακές αντιλήψεις) ουδέποτε μας απατούν και τα λάθη μπορούν να γεννηθούν μόνο στο μυαλό, στις κρίσεις που διατυπώνει το άτομο περί των πραγμάτων. Κατά συνέπεια, «η διάψευση και το λάθος αποτελούν πάντοτε προσθήκη της γνώμης μας, σε σχέση με το τι αναμένουμε να επιβεβαιωθεί ή να διαψευσθεί και το τι επιβεβαιώνεται ή διαψεύδεται έπειτα».[2]

Στο σημείο αυτό επιστρέφουμε στις «προλήψεις». Επειδή έχουν σχηματισθεί στον νου με συνδυασμό των αντιλήψεων των αισθητηριακών δεδομένων σε μια ενιαία εικόνα, αυτές δεν είναι σε καμία περίπτωση αυθαίρετα προϊόντα. Ο νους ανακαλεί από την παρακαταθήκη της μνήμης εκείνες τις εντυπώσεις που είχαν εναποτεθεί εκεί από τις αισθήσεις ως αναμνήσεις. Χωρίς τις «προλήψεις» που μας επιτρέπουν να ταυτίζουμε τις τρέχουσες αισθητηριακές αντιλήψεις με την προηγούμενη εμπειρία μας, καμία γνώση δε θα ήταν δυνατή. Λόγου χάρη, δε θα μπορούσαμε να απαντήσουμε ούτε σε μια απλή ερώτηση, όπως «εί-

1 [Διογένης Λαέρτιος, Χ 46: ... και τύποι ομοιοσχήμονες τοις στερεμνίοις εισίν, λεπτότησιν απέχοντες μακράν των φαινομένων ... τούτους δε τους τύπους είδωλα προσαγορεύομεν].

2. [Διογένης Λαέρτιος, Χ 50: ... το δε ψεύδος και το διημαρτημένον εν τω προσδοξαζομένω αεί εστιν ... επιμαρτυρηθήσεσθαι ή μη αντιμαρτυρηθήσεσθαι . .].

ναι τούτο άλογο ή αγελάδα;», γιατί αυτό το ερώτημα προϋποθέτει ότι έχουμε γνώση για την εξωτερική εμφάνιση του αλόγου ή της αγελάδας.

Υπογραμμίζοντας την αισθητηριακή προέλευση των «προλήψεων», ο Επίκουρος τις διακρίνει από τις λογικές έννοιες που τις ταυτίζει με τις λέξεις: «Είναι ουσιώδες να θεωρήσουμε ότι η πρώτη νοητική εικόνα συνδέεται με την αντίστοιχη λέξη και δεν υπάρχει καμία ανάγκη απόδειξης ή ερμηνείας, αν πρόκειται πραγματικά να έχουμε ένα βέβαιο πρότυπο προς το οποίο ανάγεται κάποιο πρόβλημα έρευνας ή κάποιος στοχασμός ή κάποιος συλλογισμός...».[1] Τα λάθη προκύπτουν από την απουσία τέτοιων νοητικών εικόνων ή από την εσφαλμένη σύνδεσή τους με απρόσφορες λέξεις. Η επικούρεια θεωρία για τον επαγωγικό συλλογισμό αναφέρεται στην καθιέρωση και στον προσδιορισμό της σημασίας των λέξεων, ενώ η επικούρεια θεωρία των σημείων έχει αναλυτικά εκτεθεί στο δοκίμιο του Φιλόδημου.

Ο Επίκουρος υποστηρίζει ότι οι άνθρωποι είναι σε θέση να δημιουργήσουν σωστές και σαφείς έννοιες που συνδέονται με τα βασικά φυσικά και ηθικά προβλήματα. Όσον αφορά τα ειδικά προβλήματα της φυσικής επιστήμης, όπως είναι λόγου χάρη οι μηχανισμοί των ουράνιων φαινομένων, η ταυτόσημη αισθητηριακή εμπειρία σε αυτόν τον τομέα μπορεί να έχει διαφορετικές ερμηνείες. Αναγνωρίζοντας τον υποθετικό χαρακτήρα της γνώσης μας για τα επί μέρους φυσικά φαινόμενα, ο Επίκουρος υποστηρίζει ταυτόχρονα την απόλυτη βεβαιότητα για τις καθολικές αρχές του κόσμου.

Αυτές οι καθολικές αρχές που έχουν εκτεθεί από τον Επίκουρο στην επιστολή του προς τον Ηρόδοτο, είναι οι ακόλουθες: 1) Τίποτα δεν παράγεται από το τίποτα και τίποτα δεν επιστρέφει στο τίποτα.[2]

---

1. [Διογένης Λαέρτιος, Χ, 38 Ανάγκη γαρ το πρώτον εννόημα καθ' έκαστον φθόγγον βλέπεσθαι και μηδέν αποδείξεως προσδείσθαι, είπερ έξομεν το ζητούμενον ή απορούμενον και δοξαζόμενον εφ' ο ανάξομεν].
2. [Αξίζει να θυμίσουμε ότι όλες αυτές οι γενικές αρχές κατάγονται από τον στοχασμό των Προσωκρατικών: του Λεύκιππου, του Αναξαγόρα, του Δημόκριτου. Από την επιστολή, Επίκουρος Ηροδότω χαίρειν: Τοις μη δυναμένοις έκαστα των περί φύσεως αναγεγραμμένων ημίν εξακριβούν ... των ολοσχερωτάτων δοξών την μνήμην αυτός παρεσκεύασα ... (Διογένης Λαέρτιος, Χ 35) πρώτον μεν ότι ουδέν

2) Το σύμπαν υπήρξε πάντοτε και θα υπάρχει και στο μέλλον το ίδιο, όπως είναι τώρα, γιατί δεν υπάρχει τίποτα άλλο στο οποίο να μεταβληθεί. 3) Το σύμπαν αποτελείται από σώματα και κενό· η ύπαρξη των σωμάτων βεβαιώνεται με τη μαρτυρία των αισθήσεων και η ύπαρξη του κενού προκύπτει συλλογιστικά από τη δυνατότητα κίνησης των σωμάτων. 4) Τα σώματα είναι ή σύνθετα ή συνθετικά των σύνθετων, δηλαδή αδιαίρετα και αμετάβλητα μόρια (άτομα). 5) Το σύμπαν δεν έχει όρια ως προς την έκταση του κενού και ως προς τον αριθμό των συνθετικών του, των σύνθετων και των ατόμων. Και ο αριθμός των κόσμων είναι επίσης άπειρος.

Ως εδώ η εικόνα του κόσμου που δίνει ο Επίκουρος, βρίσκεται μέσα στα πλαίσια της δημοκρίτειας θεωρίας. Οι διαφοροποιήσεις αρχίζουν, όταν ο φιλόσοφος στρέφεται προς τις ιδιότητες των σωμάτων και την κίνησή τους. Σε αντίθεση προς τον Δημόκριτο που υποστήριζε ότι τα άτομα διαφέρουν μεταξύ τους ως προς τη μορφή και τη διάταξη που έχουν στον χώρο, και ως προς τη σειρά, για τον Επίκουρο τα άτομα έχουν μορφή, μέγεθος, βάρος και μερικές ιδιότητες που συνδέονται με τη μορφή (ο Επίκουρος δεν τις καθορίζει αυτές τις ιδιότητες). Όπως και ο πρόδρομός του, ο Επίκουρος μιλάει για άτομα που έχουν διαφορετικές μορφές, αλλά υποστηρίζει ότι ο αριθμός των μορφών είναι ορισμένος (αν και ασύλληπτα μεγάλος). Αντίθετα προς τον Δημόκριτο που λέγεται ότι πίστευε πως ένα άτομο μπορεί να είναι μεγάλο όσο και ένας κόσμος, ο Επίκουρος υποστήριζε ότι τα άτομα διαφέρουν στο μέγεθος μάλλον μέσα σε στενά όρια και παραμένουν τόσο μικρά, ώστε να είναι αόρατα. Αν αυτό δεν αλήθευε, «μερικά άτομα θα μπορούσαν να φθάσουν ως τα γνωστικά όρια του ανθρώπου και να είναι ορατά, αλλά ένα τέτοιο ενδεχόμενο δε φαίνεται ποτέ δυνατό, ούτε εί-

γίνεται εκ του μη όντος (*ό.π.*, X 39) ... το παν εστί σώματα και κενόν (*ό.π.*, X 39) ... και κόσμοι άπειροί εισιν, οι θ' όμοιοι τούτω και ανόμοιοι ... (*ό.π.*, X 45) ... προς τε τούτοις, ότι η γένεσις των ειδώλων άμα νοήματι συμβαίνει (*ό.π.*, X 48) (= τα είδωλα γεννιούνται τόσο γρήγορα, όσο και η σκέψη) ... ότι η ψυχή σώμα εστί λεπτομερές παρ' όλον το άθροισμα παρεσπαρμένον (*ό.π.*, X 63) ... Ταύτα σοι, ω Ηρόδοτε, εστί κεφαλαιωδέστατα υπέρ της των όλων φύσεως επιτετμημένα (*ό.π.*, X 82) ... Τοιαύτα ... προς γαληνισμόν ποιούντα (*ό.π.*, X 83)].

ναι δυνατό να φαντασθούμε πώς ένα άτομο θα μπορούσε να γίνει ορατό».[1]

Όπως σημειώσαμε πιο πάνω, ο Επίκουρος, σε αντίθεση προς τον Δημόκριτο, αναγνωρίζει την αντικειμενικότητα των αισθητών ποιοτήτων. Τουλάχιστον αυτές οι ποιότητες επιβεβαιώνονται από τις αισθήσεις που, κατά τον Επίκουρο, δεν κάνουν λάθος. Προκειμένου να υπερβεί τον σκεπτικισμό του προδρόμου του και να επιχειρηματολογήσει γι' αυτές τις ποιότητες ως σύμφυτες με τα σώματα, ο Επίκουρος είχε προφανώς έναν μόνο δρόμο ανοιχτό μπροστά του· να περιορίσει τις ποιότητες αυτές στις βασικές ιδιότητες των συνθετικών τους, δηλαδή στο μέγεθος, τη μορφή και το βάρος των ατόμων. Όμως ο φιλόσοφος προσφέρει μια διαφορετική λύση στο πρόβλημα. Υποστηρίζει, δηλαδή, ότι ένα σώμα δεν είναι απλά το άθροισμα των ατόμων, αλλά είναι ποιοτικά ένα καινούργιο σύνολο με τα δικά του διακριτικά χαρακτηριστικά. Και μολονότι αυτό υπόκειται σε μεταβολή και είναι προορισμένο να καταστραφεί, η ύπαρξή του στον φυσικό κόσμο δεν είναι λιγότερο πραγματική από την υπόσταση που έχουν τα άτομα, δηλαδή τα μόνιμα συνθετικά του, όπως ακριβώς και οι ιδιότητες του σώματος είναι τόσο πραγματικές, όσο και οι ιδιότητες των ίδιων των ατόμων. Η μορφή, το χρώμα, η γεύση, η οσμή, το μέγεθος, το βάρος κ.λπ. είναι αντικειμενικές ιδιότητες, στον βαθμό που γίνονται αντιληπτές από τις αισθήσεις. Όμως, οι ιδιότητες αυτές δεν ανήκουν στα ίδια τα άτομα αλλά στα μεταβαλλόμενα αντικείμενα και είναι αξεχώριστες από την ύπαρξη και τη σύσταση αυτών των αντικειμένων. Κατά τον Επίκουρο, «όλες αυτές οι ποιότητες έχουν τους δικούς τους χαρακτηριστικούς τρόπους να γίνονται αντιληπτές και να διακρίνονται, αλλά πάντα σε σχέση με το συνολικό σώμα στο οποίο ανήκουν ως ιδιότητες, και ποτέ ως χωριστές υπάρξεις ή οντότητες· με την εντύπωση που προσφέρει ένα σώμα ως άθροισμα των ιδιοτήτων του, προσλαμβάνει τον χαρακτηρισμό (το κατηγόρημα) του σώματος».[2]

1. [Διογένης Λαέρτιος, X 55, 56: Αλλά μην ουδέ δει νομίζειν παν μέγεθος εν ταις ατόμοις υπάρχειν ... ουθ' όπως αν γένοιτο ορατή άτομος έστιν επινοήσαι].
2. [Διογένης Λαέρτιος, X 69: ... ως το όλον σώμα ... εκ τούτων πάντων την εαυτού

Το πρόβλημα των πρώτων και δεύτερων ιδιοτήτων το αντιμετωπίζει ο Επίκουρος με παραπλήσιο υλιστικό περίβλημα. Σύμφωνα με την αντίληψή του, οι πρώτες ιδιότητες/ποιότητες είναι εκείνες που μένουν μόνιμα και είναι ουσιώδεις για την ύπαρξη ενός αντικειμένου, ενώ οι δευτερεύουσες ποιότητες/ιδιότητες μπορούν να προστεθούν ή να αφαιρεθούν, χωρίς να επηρεάζουν τη φύση του σώματος. «Διευκρινίζουμε ότι οι περιστασιακές ή δευτερεύουσες ιδιότητες ενός σώματος δεν έχουν ούτε τη φύση του όλου σώματος που το αντιλαμβανόμαστε ως άθροισμα και το ονομάζουμε σώμα, ούτε τη φύση εκείνων των ιδιοτήτων/ποιοτήτων που μόνιμα συνοδεύουν το σώμα και που χωρίς αυτές δεν μπορεί να γίνει αντιληπτό».[1] Όμως και αυτές οι δευτερεύουσες ιδιότητες είναι αναγνωρίσιμες διαμέσου των αισθητηρίων οργάνων και, κατά συνέπεια, είναι και αυτές αντικειμενικές.

Ο Επίκουρος κάνει μια πρόοδο σε σχέση με τον Δημόκριτο στην αντίληψη που έχει για τον χώρο και τον χρόνο. Η έννοια του χώρου (του κενού) στον Επίκουρο συνδέεται άμεσα με την κίνηση· η κίνηση των ατόμων και των σωμάτων απαιτεί κενό διάστημα ανάμεσά τους. Όμως, οι ιδιότητες του χώρου εξαρτώνται από τις σχέσεις του με την ύλη. «Κατά τον Επίκουρο, ένα μέρος της μη απτής φύσης ονομάζεται "κενό", άλλο ονομάζεται "τόπος", άλλο ονομάζεται "χώρος"· τα ονόματα αυτά όμως ποικίλλουν ανάλογα με τις διαφορετικές χρήσεις, εφόσον η ίδια φύση είναι που ονομάζεται "κενό", όταν δεν υπάρχει μέσα σε αυτό κάποιο σώμα· ονομάζεται "τόπος", όταν καταλαμβάνεται από ένα σώμα, ενώ γίνεται "χώρος" όταν τα σώματα περνούν μέσα από αυτόν». Όσο για τον χρόνο, ο Επίκουρος τον θεωρεί δευτερεύουσα ιδιότητα των κινούμενων και μεταβαλλόμενων πραγμάτων, αλλά τον διακρίνει από τις δευτερεύουσες ιδιότητες. Υποστηρίζει ότι ο χρόνος είναι μια περιστασιακή ιδιότητα των φαινομένων, που είναι τα

φύσιν έχον αΐδιον ... κατά την αθρόαν έννοιαν του σώματος κατηγορίαν ειληφότος].

1. [Διογένης Λαέρτιος, Χ 70: ... τούτῳ τῳ ονόματι χρώμενοι φανερά ποιούμεν τα συμπτώματα ούτε την του όλου φύσιν έχειν, ο συλλαβόντες κατά το αθρόον σώμα προσαγορεύομεν, ούτε την των αΐδιον παρακολουθούντων, ων άνευ σώμα ου δυνατόν νοείσθαι].

ίδια δευτερεύοντα χαρακτηριστικά ανθρώπων και τόπων· κατά συνέπεια, ο χρόνος είναι δευτερεύουσα ιδιότητα πάνω σε δευτερεύουσες ποιότητες. Κατά τη γνώμη του, προσπαθώντας να κατανοήσουμε τον χρόνο δεν πρέπει να προσπαθήσουμε να σχηματίσουμε μια έννοια, όπως κάνουμε σε σχέση με άλλες ιδιότητες/ποιότητες, «αλλά πρέπει να αποκτάμε άμεση αντίληψη και σύμφωνα με αυτήν να μιλάμε για "μακρό χρόνο" ή για "σύντομο χρόνο" και να τον εξετάζουμε εφαρμόζοντας αυτή την αντίληψή μας για τον χρόνο, όπως κάνουμε και για τα άλλα πράγματα... Γιατί πραγματικά ο χρόνος δε χρειάζεται καμιά απόδειξη παρά μόνο σκέψη, για να δείχνουμε ότι τον συνδέουμε με τις μέρες και τις νύχτες και τις υποδιαιρέσεις τους, καθώς επίσης και με τα εσωτερικά αισθήματά μας ή με την απουσία αισθημάτων· συνδέουμε επίσης τον χρόνο με τις κινήσεις των σωμάτων ή την κατάσταση ηρεμίας τους. Σε σχέση με αυτές τις τελευταίες, σκεφτόμαστε αυτή την αντίληψη του χρόνου ως μια ειδική μορφή γνωρίσματος και σύμφωνα με αυτήν, την περιστασιακή δηλαδή φύση του, ονομάζουμε την ιδιότητα αυτή χρόνο».[1]

Η πιο σημαντική διάκριση ανάμεσα στη θεωρία του Επίκουρου και του Δημόκριτου είναι η αντίληψη για το βάρος των ατόμων ως αιτία για την κίνησή τους. Τα άτομα, κατά τον Επίκουρο, φέρονται προς τα κάτω εξαιτίας του βάρους τους και κινούνται παράλληλα το ένα με το άλλο με μια σταθερή ομοιόμορφη ταχύτητα.[2]

Αν όλα τα άτομα έπεφταν προς τα κάτω σαν τη βροχή με μια σταθερή ταχύτητα, τότε δε θα μπορούσε να σχηματίζεται ένας κόσμος, καθότι τα άτομα δε θα μπορούσαν ποτέ να συναντηθούν και να σχηματίσουν σύνθετα σώματα. Εφόσον όμως ο κόσμος υφίσταται, όπως μας

1. [Διογένης Λαέρτιος, Χ 72: τον ... χρόνον ου ζητητέον ώσπερ και τα λοιπά, όσα εν υποκειμένω ζητούμεν ανάγοντες επί τας βλεπομένας παρ' ημίν αυτοίς προλήψεις, αλλ' αυτό το ενάργημα, καθ' ο τον πολύν ή ολίγον χρόνον αναφωνούμεν ... (ενάργημα = ψυχικό γεγονός, συνειδητοποίηση, αφύπνιση)].
2. Αναλύοντας τη διδασκαλία του, ο Επίκουρος προειδοποιεί να μην εννοήσουμε το «άνω» και «κάτω» με απόλυτη σημασία, σαν να υπήρχε μέσα στο σύμπαν ανώτερο και κατώτερο σημείο. Αυτές οι λέξεις σχετίζονται με μας ως παρατηρητές και με το γεγονός ότι η γη είναι το κέντρο του δικού μας κόσμου και δεν έχουν κανένα νόημα, σε σχέση προς το άπειρο σύμπαν.

βεβαιώνουν οι αισθήσεις μας, ο Επίκουρος αποδέχεται μια απόκλιση των ατόμων από την κανονική πορεία τους, ένα είδος αυτόνομης παρέκκλισης, που ερμηνεύει τη διασταύρωση των κινήσεών τους και, κατά συνέπεια, τις μεταξύ τους συγκρούσεις. Αυτή η αντίληψη του Επίκουρου ήταν μια σημαντική απόκλιση από την αυστηρή και αιτιοκρατική διδασκαλία του Δημόκριτου· αποτέλεσε ένα καινούργιο βήμα προόδου στη διδασκαλία της αρχαίας ατομικής φιλοσοφίας και επρόκειτο να έχει μακροπρόθεσμες συνέπειες.

Οι επικριτές του Επικουρισμού και πολλοί ιστορικοί της φιλοσοφίας συχνά θεώρησαν ότι αυτή η απόκλιση των ατόμων είναι απλά ένα τέχνασμα για μια ad hoc εξήγηση του σχηματισμού των σύνθετων. Ο νεαρός Μαρξ πρώτος διέκρινε τη σημασία αυτής της έννοιας, η οποία είναι πράγματι βασική για τη διδασκαλία του Επίκουρου. Σύμφωνα με τον Μαρξ, «η απόκλιση του ατόμου από την ευθύγραμμη κίνηση δεν είναι ένας ειδικός προσδιορισμός που εμφανίζεται συμπτωματικά στην επικούρεια φυσική. Αντίθετα, ο νόμος τον οποίο εκφράζει η παρεκκλιτική κίνηση, διαθέει όλη την επικούρεια φιλοσοφία, αλλά με τέτοιο τρόπο, ώστε, καθώς εμφανίζεται χωρίς να ονομάζεται, ο προσδιορισμός της εμφάνισης του νόμου εξαρτάται από το πεδίο μέσα στο οποίο εφαρμόζεται».[1] Στη φυσική, ο νόμος αυτός κατευθύνεται ενάντια στην αυστηρή μηχανιστική (αιτιοκρατική) αντίληψη του Δημόκριτου, όπου ταυτίζονται η αιτία και η αναγκαιότητα. Η ιδέα της αυθόρμητης «παρέγκλισης» του ατόμου, δηλαδή η δυνατότητα τυχαίας ατομικής συμπεριφοράς, ήταν εξαιρετικά μεγάλης σημασίας για την αναγνώριση της τύχης και της αναγκαιότητας στην ερμηνεία των φυσικών φαινομένων. Η τύχη, σύμφωνα με τον Επίκουρο, με κανέναν τρόπο δε σημαίνει την απουσία αιτίας· αν ήταν έτσι τα πράγματα, τότε η παρέγκλιση του ατόμου θα ήταν αντίθετη προς την πρώτη αρχή της φυσικής φιλοσοφίας – το αίτημα ότι «τίποτα δεν προκύπτει από το τίποτα», δηλαδή τίποτα δεν μπορεί να συμβαίνει χωρίς μια αιτία.[2] Η

1. Karl Marx, *«Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature»*, στο έργο: Karl Marx – Frederick Engels, *Collected Works*, τ. 1, σ. 50.
2. [Το βασικό αξίωμα του Λεύκιππου (και του Δημόκριτου): Ουδέν χρήμα μάτην γίνεται, αλλά πάντα εκ λόγου τε και υπ' ανάγκης (VS 67 B2)].

παρέγκλιση στην κίνηση του ατόμου, κατά τον Επίκουρο, έχει μια αιτία αλλά δεν είναι εξωτερική, όπως συμβαίνει με την σύγκρουση των ατόμων, είναι εσωτερική, εγγενής, όπως η δύναμη της βαρύτητας μέσα στην ίδια τη φύση του ατόμου. «Η επικούρεια απόκλιση του ατόμου στην κίνησή του μετέβαλε έτσι ολόκληρη την εσωτερική δομή του πεδίου των ατόμων...».[1]

Ο Επίκουρος υπογραμμίζει ότι η τύχη δεν πρέπει να ταυτισθεί με ό,τι αγνοούμε ως προς την αιτία του. Η τύχη είναι αντικειμενική, με το νόημα ότι οι φυσικές διαδικασίες προκύπτουν όχι από την αναγκαιότητα, αλλά μάλλον από την πιθανότητα. Έτσι, ο Επίκουρος ανοίγει τον δρόμο για μια πιο εύκαμπτη κατανόηση του νόμου που κυβερνάει το σύμπαν, μια πρόταση που προσεγγίζει τη σύγχρονη αντίληψη στη φυσική επιστήμη. Όμως, ήταν απλά μια υπόθεση, πολύ περισσότερο αφού δεν ήταν ενδεικτική κάποιου δρόμου προς μαθηματική διατύπωση της πιθανολογικής διαδικασίας.

Η ιδέα της τυχαίας απόκλισης των ατόμων εκφράζεται επίσης στην ερμηνεία του Επίκουρου για τις φυσικές διαδικασίες, ιδιαίτερα για τα ουράνια φαινόμενα. Εφόσον η απόκλιση των ατόμων είναι αποτέλεσμα της αυθόρμητης δραστηριότητάς τους, κάποιου εσωτερικού καθορισμού τους, και εφόσον τα φυσικά φαινόμενα προκύπτουν ουσιαστικά από την κίνηση των ατόμων και τη συνάντησή τους, αυτά τα φαινόμενα δεν μπορούν με επάρκεια να αιτιολογηθούν, αν παραβλέψουμε την αλληλεπίδραση πολλαπλών αιτίων (αυτή η θέση αναλύεται ιδιαίτερα στην επιστολή του Επίκουρου προς τον Πυθοκλή).[2] Η πολλαπλότητα των αιτίων και, κατά συνέπεια, των πιθανών ερμηνειών των ουράνιων φαινομένων οδηγεί τον Επίκουρο στο συμπέρασμα ότι η αληθινή επιστήμη είναι ασυμβίβαστη με τη μονομέρεια: «Γιατί, όταν κάποιος αποδέχεται μια θεωρία και απορρίπτει μιαν άλλη που εναρμονίζει εξίσου καλά τα φαινόμενα τα οποία επιχειρεί να ερμηνεύσει, είναι φανερό ότι αυτός απομακρύνεται εντελώς από τον δρόμο της επιστημονικής έρευνας και καταφεύγει στον μύθο».[3]

1. Karl Marx, ό.π., σ. 53.
2. [Διογένης Λαέρτιος, Χ 84-116].
3. [Διογένης Λαέρτιος, Χ 87: Όταν δε τις το μεν απολίπη, το δε εκβάλη ομοίως σύμ-

Κατά τον Επίκουρο, τόσο τα ουράνια, όσο και τα επίγεια φαινόμενα έχουν φύση κοινή και βασίζονται στους φυσικούς νόμους, μολονότι τα δεύτερα υπόκεινται σε άμεση παρατήρηση, ενώ τα πρώτα είναι απρόσιτα για τις αισθήσεις. Ο Επίκουρος γράφει: «Μπορούμε, λοιπόν, να έχουμε ενδείξεις του τι συμβαίνει επάνω, από μερικά φαινόμενα στον ουρανό... Αλλά δεν πρέπει ποτέ να παραβλέψουμε την εμφάνιση του καθενός από αυτά τα φαινόμενα, και επιπλέον οφείλουμε να διακρίνουμε εκείνα τα σώματα που η δημιουργία τους με διαφορετικούς τρόπους δεν αντιφάσκει προς τα φαινόμενα που παρατηρούνται πάνω στη γη».[1] Η κοσμολογία του Επίκουρου, σύμφωνα με τον Μαρξ, αποκαλύπτει την ουσία της φιλοσοφίας του για τη φύση. Δείχνει ότι δεν υπάρχει τίποτα πάνω στη γη και στους ουρανούς, που να βρίσκεται πέρα από τη δυνατότητα του νου να το κατανοήσει και που να μπορεί να διαταράσσει την ηρεμία του ανθρώπου και την ευδαιμονία του.

3. Από τη φυσική στην ηθική και τη θεολογία

Η κανονική και η φυσική παίζουν βοηθητικό μόνο ρόλο στην επικούρεια διδασκαλία. Ο έσχατος στόχος της φιλοσοφίας, όπως τη βλέπει ο Επίκουρος, δεν είναι να αναζητήσει την όποια κρυμμένη αλήθεια των πραγμάτων ή να εξερευνήσει τις δυνατότητες του νου, μολονότι η επιστημονική ερμηνεία του σύμπαντος είναι απόλυτα απαραίτητη, αλλά να συμβάλει στην ανθρώπινη ευδαιμονία και να φέρει εκείνη την ηρεμία και την ικανοποιητική γαλήνη, που αποτελούν το αληθινό νόημα της ζωής. Υμνώντας τη φιλοσοφική γνώση, ο Επίκουρος γράφει στην επιστολή του προς τον Μενοικέα:[2] «Ας μην αναβάλλει κανείς,

φωνον ον τῳ φαινομένῳ, δήλον ότι και εκ παντός εκπίπτει φυσιολογήματος επί δε τον μύθον καταρρεί].

1. [Διογένης Λαέρτιος, Χ 87-88: Σημεία δε επί των εν τοις μετεώροις συντελουμένων φέρειν των παρ' ημίν τινά φαινομένων... το φάντασμα εκάστου (φαινομένου) τηρητέον και έτι τα συναπτόμενα τούτῳ διαιρετέον, α ουκ αντιμαρτυρείται τοις παρ' ημίν γινομένοις πλεοναχώς συντελείσθαι].
2. [Διογένης Λαέρτιος, Χ 122: Μήτε νέος τις ων μελλέτω φιλοσοφείν, μήτε γέρων

όταν είναι νέος, τη σπουδή της φιλοσοφίας, και ας μη βαρεθεί, όταν έχει ώριμη ηλικία, να σπουδάζει φιλοσοφία, γιατί ούτε για τον πρώτο είναι πολύ νωρίς ούτε για τον δεύτερο είναι πολύ αργά να φροντίζει για τη γαλήνη της ψυχής του. Και ο άνθρωπος που λέει ότι η ηλικία του για τη φιλοσοφία είτε δεν έχει έρθει ακόμη ή έχει περάσει πια, είναι σαν να λέει ότι δεν ήρθε η ώρα του ακόμη να γνωρίσει την ευτυχία ή ότι έχει περάσει πια η ηλικία του για να γνωρίσει την ευτυχία...». Η φιλοσοφία, διαμέσου της επιστημονικής ερμηνείας για τα φυσικά φαινόμενα του κόσμου, παραμερίζει όλους τους φόβους που συγκλονίζουν τη συνείδηση και την υποβαθμίζουν – φόβους έναντι του θεού, του θανάτου, της μεταθανάτιας τιμωρίας κ.λπ. – και εμποδίζουν τον άνθρωπο να κατακτήσει την ευδαιμονία.

Ευδαιμονία, κατά τον Επίκουρο, είναι εκείνη η κατάσταση που προσφέρει ευχαρίστηση ή απαλλαγή από τις συμφορές. Αυτή η ηθική αρχή προκύπτει από την επικούρεια θεωρία ότι ο άνθρωπος από τη φύση του αναζητεί ό,τι είναι ευχάριστο και αποφεύγει ό,τι είναι δυσάρεστο. «Και για τον λόγο αυτό ονομάζουμε την ηδονή αρχή και τέλος της ευδαίμονος ζωής. Η ηδονή είναι το πρώτο και συγγενικό με τη φύση μας αγαθό, αυτή είναι η αφετηρία για κάθε επιλογή και κάθε αποστροφή μας, και σ' αυτήν επιστρέφουμε, χρησιμοποιώντας την ως κανόνα για να κρίνουμε ό,τι είναι καλό για μας».[1] Αυτό το απόσπασμα, αν κριθεί έξω από το κείμενο όπου βρίσκεται και ανεξάρτητα από την επικούρεια φιλοσοφία ως σύνολο, θα μπορούσε εύλογα να δώσει αφορμή για να επικριθεί ο Επίκουρος για τη μονομέρειά του και για την υπεράσπιση και προβολή των ταπεινών ενστίκτων, ιδιαίτερα μάλιστα αν προσθέσουμε ένα άλλο φημισμένο απόσπασμα από το δοκίμιο του Επίκουρου *Περί τέλους:* «Δε γνωρίζω πώς μπορώ να αντιληφθώ

υπάρχων κοπιάτω φιλοσοφών· ούτε γαρ άωρος ουδείς εστιν ούτε πάρωρος προς το κατά ψυχήν υγιαίνον· ο δε λέγων ή μήπω του φιλοσοφείν υπάρχειν ή παρεληλυθέναι την ώραν όμοιός εστι τῳ λέγοντι προς ευδαιμονίαν ή μήπω παρείναι την ώραν ή μηκέτι είναι την ώραν· ώστε φιλοσοφητέον και νέῳ και γέροντι...].

1. [Διογένης Λαέρτιος, Χ 128-129: ... την ηδονήν αρχήν και τέλος λέγομεν είναι του μακαρίως ζην· ταύτην γαρ αγαθόν πρώτον και συγγενικόν έγνωμεν, και από ταύτης καταρχόμεθα πάσης αιρέσεως και φυγής και επί ταύτην καταντώμεν ως κανόνι τῳ πάθει παν αγαθόν κρίνοντες].

την έννοια του αγαθού, αν αποσύρω τις ηδονές της γεύσης, τις ηδονές του έρωτα, αν αποσύρω τις ηδονές της ακοής, αν αποσύρω τις ευχάριστες συγκινήσεις που προκαλούνται στην όραση από τις ωραίες μορφές».[1] Αυτά τα λόγια φαίνονται σαν μια ειλικρινής υπεράσπιση της συνηθισμένης θεωρίας περί των ηδονών.

Όμως, τέτοια επίκριση θα ήταν εντελώς αβάσιμη, όχι μόνο γιατί τα αποσπάσματα που παραθέσαμε πιο πάνω μπορούν να έχουν διατυπωθεί μέσα στα πλαίσια μιας γενικότερης επιχειρηματολογίας ή γιατί είχαν σκοπό να ικανοποιήσουν τις επιθυμίες των πολλών. Πολύ πιο σημαντική είναι η ερμηνεία της ηδονής ως κεντρικής έννοιας στην ηθική διδασκαλία του Επικούρειου Κήπου, που δεν έχει τίποτα κοινό με την τραχύτητα και τη χυδαιότητα που συχνά της προσγράφουν. Σύμφωνα με τον Επίκουρο, «δεν είναι δυνατόν να ζήσει κανείς ευχάριστα χωρίς να ζήσει με σύνεση και εντιμότητα και δικαιοσύνη, ούτε είναι δυνατόν να ζήσει κανείς τη ζωή του συνετού, του έντιμου και του δίκαιου, χωρίς να ζει ευχάριστα».[2] Η αληθινή ηδονή που είναι το κριτήριο της ηθικής συμπεριφοράς, είναι αχώριστη από τον λόγο και τη δικαιοσύνη. Μολονότι ο άνθρωπος επιδιώκει την ηδονή, «πρέπει να αναλογισθούμε ότι από τις επιθυμίες μας μερικές είναι φυσικές, άλλες μάταιες, και από τις φυσικές μερικές είναι αναγκαίες και άλλες είναι απλά φυσικές. Και από τις αναγκαίες μερικές υπηρετούν την ευδαιμονία του ανθρώπου, άλλες την ηρεμία του σώματος και άλλες εξυπηρετούν αυτή την ίδια τη ζωή. Η σωστή εκτίμηση των γεγονότων αυτών μας δίνει τη δυνατότητα να συνδέουμε όλες τις επιλογές και τις αποστροφές μας με την υγεία του σώματος και την αταραξία της ψυχής, την απελευθέρωση από την ταραχή, γιατί αυτός είναι ο τελικός σκοπός μιας μακάριας ζωής».[3]

1. [Διογένης Λαέρτιος, Χ 6: Ου γαρ έγωγε έχω τι νοήσω τἀγαθόν, αφαιρών μεν τας διά χυλών ηδονάς, αφαιρών δε τας δι' αφροδισίων και τας δι' ακροαμάτων και τας διά μορφής].
2. [Επίκουρος, *Κύριαι δόξαι*, πρότ. V: Ουκ έστιν ηδέως ζην άνευ του φρονίμως και καλώς και δικαίως ... ότῳ δε τούτο μη υπάρχει, ουκ έστι τούτον ηδέως ζην].
3. [Διογένης Λαέρτιος, Χ 128 (Επίκουρος, *επιστολή προς Μενοικέα*): Αναλογιστέον δε ως των επιθυμιών αι μεν εισί φυσικαί, αι δε κεναί .. τούτων γαρ απλανής θεωρία πάσαν αίρεσιν και φυγήν επανάγειν οίδεν επί την του σώματος υγίειαν και

Στην πραγματικότητα, αυτή η αντίληψη για τις ανάγκες του ανθρώπου και τις επιθυμίες του ήταν ριζωμένη στην αρχαία παράδοση περί ηθικής και την αποδέχονταν τόσο οι «ανήθικοι» Επικούρειοι, όσο και οι «ηθικοί» Στωικοί. Αλλά, σε αντίθεση προς άλλους αρχαίους ηθικολόγους, η προσέγγιση των φιλοσόφων του Κήπου προς αυτό το ζήτημα ήταν απαλλαγμένη από οποιαδήποτε ίχνη υποκρισίας. Σύμφωνα με τη διδασκαλία του Επίκουρου, οι επιθυμίες πρέπει να ελέγχονται από τον νου, για τον απλό λόγο ότι η άμετρη ηδονή αναπόφευκτα οδηγεί σε πάθη και συμφορές. Η ικανοποίηση ως έσχατος στόχος της ζωής συνεπάγεται «ελευθερία του ανθρώπου από τον πόνο στο σώμα και από την ταραχή στο πνεύμα του. Γιατί ευδαιμονία δεν είναι η συνεχής οινοποσία και η απόλαυση του νόστιμου ψαριού ή των άλλων πολυτελών εδεσμάτων σε ένα πλούσιο τραπέζι, δεν είναι αυτά που παράγουν την ευτυχισμένη ζωή, αλλά ο νηφάλιος διαλογισμός και η αναζήτηση των κινήτρων για όλα όσα επιλέγουμε και όσα αποφεύγουμε».[1] Πραγματικά, οι αμφισβητούμενες απολαύσεις μέσα στη χλιδή και την ακολασία είναι προορισμένες να φέρουν δεινά στο πέρασμά τους...

Η επιμονή για την τήρηση του μέτρου στις απολαύσεις ήταν ένα χαρακτηριστικό όλων των αρχαίων διδασκαλιών περί ηθικής. Το χαρακτηριστικό γνώρισμα της επικούρειας ηθικής διδασκαλίας ήταν η απόλυτη ρήξη με τη θρησκεία, η οποία στα μάτια του Επίκουρου είναι ο πιο σκληρός εχθρός της ανθρώπινης ευδαιμονίας. Πραγματικά, η ευτυχία του ανθρώπου είναι ασυμβίβαστη με εκείνες τις «δοξασίες στις οποίες οφείλεται η πιο μεγάλη ταραχή του ανθρώπινου πνεύματος»[2] – οι αρρωστημένες φαντασιώσεις για θεούς που συνεχώς παρεμβαίνουν στη ζωή των ανθρώπων, που ενοχλούν τους θνητούς πάνω

την της ψυχής αταραξίαν, επεί τούτο του μακαρίως ζην εστί τέλος· τούτου γαρ χάριν πάντα πράττομεν, όπως μήτε αλγώμεν μήτε ταρβώμεν].

1. [Διογένης Λαέρτιος, Χ 131-132: Όταν ουν λέγωμεν ηδονήν τέλος υπάρχειν, ου τας των ασώτων ηδονάς ... λέγομεν ... ουδ' απολαύσεις παίδων ... ουδ' ιχθύων και των άλλων, όσα φέρει πολυτελής τράπεζα... αλλά νήφων λογισμός ... τούτων δε πάντων αρχή και το μέγιστον αγαθόν φρόνησις].
2. [Διογένης Λαέρτιος, Χ 132: ... νήφων λογισμός και τας αιτίας εξερευνών ... και τας δόξας εξελαύνων εξ ων πλείστος τας ψυχάς καταλαμβάνει θόρυβος].

στη γη και τους βασανίζουν ύστερα από τον θάνατο. Η ιδέα της αθανασίας, με όλες τις συνεπαγόμενες αντιλήψεις για ποινές και ανταμοιβές, είναι εντελώς αβάσιμη. Η ψυχή του ανθρώπου χάνεται μαζί με το σώμα και ο θάνατος είναι το τέλος των πάντων. Κατά συνέπεια, γιατί θα πρέπει ο άνθρωπος να φοβάται; Ο θάνατος δεν μπορεί να φέρει στον άνθρωπο κανένα κακό, γιατί, όταν έρχεται, ο άνθρωπος δεν υπάρχει πια.

Επικαλούμενος την επιστήμη ως ένα μέσο για την καταπολέμηση της θρησκείας και την απομάκρυνση των φόβων του ανθρώπου και των κενών ελπίδων, ο Επίκουρος διαλογιζόταν προς δύο κατευθύνσεις:

Πρώτη κατεύθυνση: Ο Επίκουρος πήρε θέση αρνητική προς τη θεοποίηση των ουράνιων φαινομένων, που ήταν τόσο χαρακτηριστική στην αρχαία φιλοσοφία. Υποστήριζε πως όλα τα ουράνια φαινόμενα που είχαν καθαγιασθεί από τη μυθολογία, στην πραγματικότητα προκαλούνται από φυσικά αίτια. Ενώ απέδιδε μεγάλη σημασία στην επιστημονική θεώρηση του κόσμου, δεν έδινε ιδιαίτερη έμφαση στις λεπτομέρειες των φυσικών ερμηνειών του. Δεχόταν εκείνα τα φαινόμενα που επιδέχονταν ποικίλες ερμηνείες λόγω της πολλαπλότητας των αιτίων τους και δε φαίνεται να ήταν ιδιαίτερα λεπτομερειακός για το ποιο από τα αίτια γινόταν δεκτό, εφόσον αυτό το αίτιο απομάκρυνε την έννοια του υπερφυσικού. Αυτή η άποψη συχνά έδωσε αφορμή να κατηγορηθεί ο Επίκουρος ότι υστερούσε σε επιστημονικό ζήλο για την αναζήτηση της αλήθειας, προκειμένου να βρει φυσική θεμελίωση της ηθικής θεωρίας του. Αυτή η τοποθέτηση δύσκολα μπορεί να θεωρηθεί βάσιμη. Μακριά από το να υποτιμά τη θετική επιστήμη, ο Επίκουρος ήταν αντίθετος προς τους αθεμελίωτους ισχυρισμούς, σε σχέση με τη γνώση της απόλυτης αλήθειας, όταν γειτνίαζε με τον μύθο και έτεινε να μεταβληθεί σε δόγμα.

Δεύτερη κατεύθυνση: Ο Επίκουρος απέρριπτε την ιδέα της θείας πρόνοιας και αρνούνταν οποιαδήποτε παρέμβαση των θεών στα ζητήματα των ανθρώπων. Είναι περίεργο όμως ότι υποχώρησε και δέχθηκε την ύπαρξη των θεών, καθότι η θεωρία του για τη γνώση απαιτούσε μια αντικειμενική αιτία που να εξηγεί την πίστη των ανθρώπων σε θε-

ούς, απαιτούσε μια πηγή των «ειδώλων» που απορρέουν από πραγματικά αντικείμενα· όμως αυτούς τους θεούς ο Επίκουρος τους στέγαζε στο διάστημα, ανάμεσα στους ουράνιους κόσμους, και αρνούνταν σ' αυτούς οποιαδήποτε δυνατότητα επιρροής πάνω στη φύση ή την ανθρώπινη κοινωνία. Κατά τη γνώμη του Επίκουρου, «η μακαρισμένη και αθάνατη φύση δε γνωρίζει καμιά ταραχή η ίδια ούτε προκαλεί ταραχή σε οποιονδήποτε άλλο, γι' αυτό και ουδέποτε πιέζεται από οργή ή εύνοια. Γιατί όλες αυτές οι ιδιότητες υπάρχουν μόνο στον αδύνατο».[1] Κατά τη μαρτυρία του Λακτάντιου, ο Επίκουρος υποστήριζε ότι οι θεοί δεν ενδιαφέρονται για τα ανθρώπινα ζητήματα, εφόσον υπάρχει το κακό στον κόσμο. Ο θεός, σύμφωνα με τον Επίκουρο, ή θέλει να διώξει το κακό από τον κόσμο, αλλά είναι ανίκανος να το πράξει ή, ενώ έχει τη δυνατότητα να σταματήσει το κακό δε θέλει, ή και δε θέλει και δεν μπορεί, ή, τέλος, και θέλει και είναι σε θέση να το κάνει. Στην πρώτη περίπτωση είναι αδύναμος, κάτι που είναι αντίθετο προς την έννοια της θεότητας, στη δεύτερη περίπτωση ο θεός είναι μικρόψυχος, κάτι που είναι επίσης παράλογο, στην τρίτη περίπτωση είναι και μικρόψυχος και αδύναμος, στην τέταρτη περίπτωση η αδράνειά του είναι ανερμήνευτη.

Η θεία πρόνοια, κατά τον Επίκουρο, δεν είναι τίποτα άλλο παρά απλοϊκή επινόηση των πολλών. Οι θεοί που ζουν μακάρια ζωή, δεν έχουν κανένα λόγο να ενδιαφέρονται για όσα συνταράσσουν τον κόσμο. Αν ενδιαφέρονταν, τότε δε θα μπορούσαν να απολαύσουν την πλήρη γαλήνη και ηρεμία, όπως οφείλουν να κάνουν. Οι θεοί είναι αθάνατοι, εντελώς ατάραχοι και ζουν στους διακοσμικούς χώρους· τα σώματά τους είναι πλασμένα από πολύ λεπτά άτομα από διάπυρη ουσία. Είναι ανώφελο να παρακαλούμε τους θεούς και να προσδοκούμε οποιοδήποτε καλό από αυτούς. Όμως, οι άνθρωποι οφείλουν να τους σέβονται από απλή διανοητική ευχαρίστηση για τη μεγαλοσύνη τους, την υπεροχή τους, την αθανασία τους και τη μακαρισμένη

1. [Επίκουρος, *Κύριαι δόξαι*, πρόταση Ι: Το μακάριον και άφθαρτον ούτε αυτό πράγματα έχει ούτε άλλω παρέχει· ώστε ούτε οργαίς ούτε χάρισι συνέχεται· εν ασθενεί γαρ παν το τοιούτον].

ευτυχία τους. «Όμως, αυτοί οι θεοί δεν είναι φαντασίωση του Επίκουρου, πραγματικά υπάρχουν. Είναι οι θεοί της ελληνικής πλαστικής τέχνης»[1] – είναι τα αρχέτυπα εκείνων των καλλιτεχνικών δημιουργημάτων που ενσαρκώνουν ακόμη και σήμερα το ιδανικό της ομορφιάς. Εν τούτοις, η αισθητική ουσία των θεών του Επίκουρου ήταν η πλήρης άρνηση της θρησκευτικής ουσίας τους.

Η ηθική θεωρία του Επίκουρου όχι μονάχα αρνείται τη θρησκευτική ηθική, αλλά και αποδέχεται την ανθρώπινη ελευθερία ως απαραίτητη προϋπόθεση για την πραγμάτωση της ευτυχίας, δηλαδή την ηρεμία του νου και την αταραξία μπροστά στην πραγματικότητα των περιπετειών της ζωής. Με το νόημα αυτό, ο άνθρωπος είναι ο κύριος της μοίρας του. Από εδώ είναι φανερή η απόλυτη αντίθεση του Επίκουρου όχι μόνο προς τη θρησκευτική ιδέα της θείας πρόνοιας, αλλά και προς τη μοιρολατρική αντίληψη των φυσικών επιστημόνων που υποστασιοποιούν την αναγκαιότητα. Σύμφωνα με τον Επίκουρο, «σε μας βρίσκεται η κύρια δύναμη να καθορίζουμε τα γεγονότα, που μερικά από αυτά συμβαίνουν από αναγκαιότητα και μερικά άλλα βρίσκονται κάτω από τον δικό μας έλεγχο».[2] Ενώ η ανάγκη δεν μπορεί να ελεγχθεί, ο σοφός άνθρωπος «βλέπει ότι η τύχη[3] είναι άστατη, αλλά αυτό που είναι κάτω από τον έλεγχό μας δεν υπόκειται σε άλλον άρχοντα, και σ' αυτό ακριβώς το πεδίο είναι που αποδίδεται ο έπαινος ή η μομφή για την ανθρώπινη στάση».

Η δυνατότητα του ανθρώπου να επιλέξει την πορεία της δράσης του πηγάζει, κατά τον Επίκουρο, από την πολλαπλότητα των αιτίων των φυσικών και των κοινωνικών διαδικασιών. Ενώ ο Επίκουρος πρόβαλε αντιρρήσεις στις φυσικές ερμηνείες των φυσιολόγων, ο οπαδός του Διογένης ο Οινοανδέας έστρεψε την κριτική του κατευθείαν

1. Karl Marx, *Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature*, ό.π., σ. 51.
2. [Διογένης Λαέρτιος, Χ 133: ... διαγελώντος ειμαρμένην και μάλλον α μεν κατ' ανάγκην γίγνεσθαι λέγοντος, α δε από τύχης, α δε παρ' ημάς διά το την μεν ανάγκην ανυπεύθυνον είναι την δε τύχην άστατον οράν, το δε παρ' ημάς αδέσποτον, ω και το μεμπτόν και το εναντίον παρακολουθείν πέφυκεν].
3. [Επίκουρος, *Κύριαι δόξαι*, πρότ. XVI: Βραχέα σοφώ τύχη παρεμπίπτει, τα δε μέγιστα και κυριώτατα ο λογισμός διώκηκε ...].

κατά του Δημόκριτου, υποστηρίζοντας ότι η πίστη σε μια αυστηρή αναγκαιότητα και σε μια προκαθορισμένη πορεία είναι ασυμβίβαστη με την προτροπή, τη μομφή ή ακόμη και την ποινή εκείνων που διαπράττουν πράξεις εγκληματικές.[1] Ο Επίκουρος προχώρησε ακόμη στην καταδίκη της μηχανιστικής αναγκαιότητας, ως το σημείο να διατυπώσει την ακόλουθη πρόταση: «Θα ήταν προτιμότερο να αποδεχθώ τους μύθους περί θεών παρά να γίνω δούλος της μοίρας των φυσικών φιλοσόφων».[2]

Όσον αφορά την τύχη, ο σοφός άνθρωπος, κατά τον Επίκουρο, «δεν την θεωρεί θεό, όπως κάνουν πολλοί άνθρωποι (γιατί στις πράξεις ενός θεού δεν υπάρχει αστοχία), ούτε τη θεωρεί ως μια βέβαιη αιτία (όλων των πραγμάτων)· γιατί ο σοφός δεν πιστεύει ότι το καλό και το κακό δίνονται στον άνθρωπο από την τύχη ως πλαίσιο ευτυχισμένης ζωής, του παρέχονται όμως από αυτήν οι ευκαιρίες για μεγάλο καλό ή για μεγάλο κακό». Επομένως, η τύχη είναι απλά η ευκαιρία της ελεύθερης επιλογής. Πρέπει όμως να σημειωθεί ότι οι Επικούρειοι δεν μπόρεσαν να διακρίνουν τις δυνατότητες για την ερμηνεία της ελευθερίας επιλογής, που υπάρχουν στο σύστημα του Δημόκριτου· γι' αυτό η κριτική τους στις απόψεις του θεμελιωτή της ατομικής θεωρίας υπήρξε μεροληπτική.

Η διάκριση όλων των φαινομένων σε εκείνα που είναι ανεξάρτητα από τη βούληση του ανθρώπου και εκείνα που εξαρτώνται από αυτήν, είναι πολύ χαρακτηριστικό γνώρισμα του Ελληνισμού.[3] Ο Επίκουρος υποστηρίζει ότι η σοφία και η ευδαιμονία βρίσκονται στην απόκτηση

1. [S. Luria, *Democritea*, σ. 37, λήμμα 39: ... και ελευθέραν τινά εν τοις ατόμοις κίνησιν... Δημόκριτος μεν ουχ εύρεν, Επίκουρος δε εις φως ήγαγεν, παρεγκλιτικήν υπάρχουσαν ως εκ των φαινομένων δείκνυσιν· το δε μέγιστον, πιστευθείσης γαρ ειμαρμένης αίρεται πάσα νουθεσία και επιτίμησις και ουδέ τους πονηρούς έξεσται κολάζειν ...].
2. [Διογένης Λαέρτιος, Χ 134: ... κρείττον ην τῳ περί θεών μύθῳ κατακολουθείν ή τη των φυσικών ειμαρμένη δουλεύειν].
3. Η πολύ εναργής συνειδητοποίηση της δύναμης της τύχης που βασιλεύει ως ανώτατη εξουσία και επηρεάζει τις υποθέσεις των ανθρώπων, ήταν στοιχείο χαρακτηριστικό της πρώιμης γραμματείας. Λόγου χάρη, στις κωμωδίες του Μένανδρου η τύχη συχνά χρησιμοποιείται ως η κύρια πηγή, από όπου πηγάζει το σχέδιο προσωποποίησης της αυθαίρετης θεότητας Τύχης.

πλήρους ανεξαρτησίας του ανθρώπου από καθετί που διαταράσσει την ηρεμία της ψυχής του – τη βιασύνη του κόσμου, τις φιλοδοξίες, τις αγωνίες, την κενοδοξία. Αυτή η ευχάριστη ηρεμία και εσωτερική ειρήνη (αταραξία) επιτυγχάνεται με μακροχρόνια εκπαίδευση και άσκηση. Όμως, η επικούρεια άσκηση είναι πολύ διαφορετική από την εξουδετέρωση της σάρκας, που πρέσβευαν διάφορες θρησκευτικές τάσεις, και νοείται ως παιδεία του ανθρώπου για την προετοιμασία ευτυχισμένης ζωής, ελεύθερης από τον πόνο του σώματος και την ταραχή του πνεύματος.

Η επίτευξη της αταραξίας απαιτεί απελευθέρωση από τον φόβο του θανάτου. Ο Επίκουρος έχει την πεποίθηση ότι η ψυχή είναι θνητή, επειδή αποτελείται από άτομα: «Η ψυχή είναι ένα σώμα που αποτελείται από λεπτά μόρια, κατανεμημένα σε όλο τον ανθρώπινο οργανισμό: αυτά από μια άποψη μοιάζουν με τον άνεμο, από άλλη άποψη συγγενεύουν προς τη θερμότητα... Αν όλο το σώμα διαλυθεί με τον θάνατο, τότε και η ψυχή διασπείρεται και δεν έχει πια τις ίδιες δυνάμεις ούτε επιτελεί κινήσεις ούτε έχει τη δυνατότητα πλέον της αίσθησης».[1] Εφόσον τα πράγματα έχουν έτσι, «ο θάνατος δε μας αφορά, γιατί εκείνο που διαλύεται, δεν έχει πια αίσθηση, και αυτό που στερείται αίσθησης δε μας αφορά».[2] Μια από τις κύριες επιδιώξεις της φιλοσοφίας ήταν, κατά την άποψη του Επίκουρου, να απελευθερώσει τον άνθρωπο από την άγνοια και από τον φόβο του θανάτου, που είναι οι δύο κύριες πηγές της πίστης του στον θεό.

Η ηθική του Επίκουρου είναι θεμελιωμένη στην κοινωνική θεωρία του. Η κοινωνία, κατά την άποψή του, είναι συγκέντρωση ατόμων, όπου δεν πρέπει ο ένας να αναμειγνύεται στις δραστηριότητες του άλλου σε ό,τι αφορά την επιδίωξη της ευδαιμονίας του. Ο Επίκουρος υμνεί τη φιλία και της αποδίδει αξία, γιατί προσφέρει στον άνθρωπο

1. [Επίκουρος, *Κύριαι δόξαι*, πρότ. ΙΙ: Ο θάνατος ουδέν προς ημάς, το γαρ διαλυθέν αναισθητεί, το δ' αναισθητούν ουδέν προς ημάς].
2. [Διογένης Λαέρτιος, Χ 63, 65: ... ότι η ψυχή σώμα εστί λεπτομερές παρ' όλον το άθροισμα παρεσπαρμένον ... το δε λοιπόν άθροισμα ... ουκ έχει την αίσθησιν ... και μην και λυομένου του όλου αθροίσματος η ψυχή διασπείρεται και ουκέτι έχει τας αυτάς δυνάμεις...].

ασφάλεια και ηρεμία ψυχής. Και η δικαιοσύνη, βασισμένη πάνω στη συμφωνία των ανθρώπων να μη βλάπτουν ο ένας τον άλλον, πηγάζει από την αρχή της ηδονής: «Από γενική άποψη το δίκιο είναι το ίδιο για όλους, επειδή είναι κάτι που συμφέρει στην κοινωνική ζωή όλων. Αλλά εξ αιτίας της ιδιομορφίας των διαφόρων τόπων και της ποικιλίας των περιστάσεων, δεν έχουν όλοι την ίδια ακριβώς αντίληψη περί του δικαίου».[1]

4. Ο Επικουρισμός στους ρωμαϊκούς χρόνους

Η διάδοση του Επικουρισμού στη Ρώμη κατά τους χρόνους της Δημοκρατίας και αργότερα της Αυτοκρατορικής περιόδου ήταν αποτέλεσμα του ότι η φιλοσοφία αυτή απευθυνόταν σε διαφορετικά τμήματα της ρωμαϊκής κοινωνίας και συχνά απλωνόταν παράλληλα με τη διαστροφή της διδασκαλίας του Επίκουρου, σύμφωνα με το πνεύμα του χυδαίου ηδονισμού. Ο ψευτο-επικουρισμός των ανώτερων κοινωνικών στρωμάτων της ρωμαϊκής κοινωνίας δεν έχει κανένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον από τη σκοπιά της φιλοσοφίας, γιατί ήταν στην πραγματικότητα εκχυδαϊσμός των υλιστικών απόψεων της φιλοσοφίας. Όμως, ο ρωμαϊκός Επικουρισμός που ανέπτυξε ακόμη περισσότερο τη διδασκαλία του Επίκουρου, ήταν ένας σημαντικός ιδεολογικός παράγοντας. Κατά τον πρώτο αιώνα π.Χ. αντιπροσωπευόταν από την Επικούρειο σχολή που ιδρύθηκε κοντά στη Νεάπολη και είχε επικεφαλής τον Σύρωνα και τον Φιλόδημο.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον προσγράφεται στη λογική θεωρία που ανέπτυξε ο Φιλόδημος από τα Γάδαρα (110-40 π.Χ.).Ο Φιλόδημος ανέλυσε τη θεωρία του σε ένα δοκίμιο με τον τίτλο *Περί σημείων και σημειώσεων*.[2] Αυτό το δοκίμιο, πολύ φθαρμένο από τον χρόνο, αναλύει

1. [Επίκουρος, *Κύριαι δόξαι*, πρότ. 36: Κατά μεν το κοινόν πάσι το δίκαιον το αυτό· συμφέρον γαρ τι ην εν τη προς αλλήλους κοινωνία· κατά δε το ίδιον χώρας και όσων δήποτε αιτίων οὐ πάσι συνέπεται το αυτό δίκαιον είναι].
2. Βλέπε Philodemus, *On Methods of Inference*, εκδ. από Ph. H. De Lacy και E. A. De Lacy, Philadelphia, Penn. 1941.

την αντιδικία των Επικουρείων προς τους Στωικούς γύρω από τα προβλήματα του επαγωγικού συλλογισμού και αναπτύσσει μια έννοια σημείων, που επιτρέπει να συλλογιζόμαστε από τα ορατά και τα παρατηρήσιμα φαινόμενα προς ό,τι είναι πέρα από την παρατήρηση και τα φαινόμενα (λ.χ. μια ουλή στο δέρμα είναι σημείο επουλωμένου τραύματος, από τον καπνό μπορεί κανείς να συμπεράνει την ύπαρξη φωτιάς, έστω και αν δεν τη βλέπει, από τον ιδρώτα μπορεί κανείς να συμπεράνει την ύπαρξη πόρων στο δέρμα, κ.λπ.). Πάντως, η βάση του αξιόπιστου συλλογισμού είναι η εμπειρία. Σύμφωνα με τον Φιλόδημο, δεν πρέπει να βασιζόμαστε μόνο σε τυχαία φαινόμενα. Συγκρίνοντας πολυάριθμα όμοια ή ανόμοια φαινόμενα και χρησιμοποιώντας τη γενική εμπειρία μας, μπορούμε να αποκαλύπτουμε τις εγγενείς ιδιότητες κάθε φαινομένου και να συμπεραίνουμε από αυτές τα υπόλοιπα. Λόγου χάρη, αν ανακαλύψουμε ότι οι άνθρωποι διαφέρουν μεταξύ τους καθ' όλα εκτός από ένα σημείο, μπορούμε να υποστηρίξουμε με βεβαιότητα (ενθυμούμενοι όλους τους ανθρώπους που έχουμε γνωρίσει προσωπικά και εκείνους για τους οποίους έχουμε ακούσει) ότι όλοι οι άνθρωποι υπόκεινται στην επίδραση του χρόνου, ώστε να γερνούν και τελικά να πεθαίνουν.

Όπως προκύπτει από τα παραπάνω, ο Φιλόδημος δεν ταυτίζει την επαγωγή ως μέθοδο για την επίτευξη γενικών αυθεντικών συμπερασμάτων με την επαγωγή που βασίζεται σε απλή απαρίθμηση – ο αληθινός επαγωγικός συλλογισμός πραγματεύεται αναγκαίες και σταθερές ιδιότητες των πραγμάτων.

Το υψηλό επίπεδο της επικούρειας λογικής επιβεβαιώνεται από το γεγονός ότι οι Επικούρειοι είχαν εξοικειωθεί με τη μέθοδο της απλής ομοιότητας, περιόρισαν την επαγωγή στο συμπέρασμα που προκύπτει από κάποια επί μέρους παραδείγματα και ισχύει για άλλα (αναλογία), και προσέγγισαν την αναγνώριση της ομοιόμορφης λειτουργίας των φυσικών νόμων ως θεμελίου για τον επαγωγικό συλλογισμό.

Σύμφωνα με τον Φιλόδημο, η εμπειρική επαγωγική μέθοδος είναι χαρακτηριστικό γνώρισμα όλων των τεχνών και επιστημών και είναι βασισμένη σε γενικές αρχές. Έχει επίσης εφαρμογή στην ηθική, όπου οι ορισμοί του καλού και του κακού πρέπει να επιβεβαιώνονται από επα-

γωγικά συμπεράσματα. Στο δοκίμιό του *Περί θεών* έφτασε στο συμπέρασμα ύπαρξης θεών από το γεγονός της ανθρώπινης εμπειρίας και υποστήριζε ότι οι θεοί είναι φαινομενικά όμοιοι με τα ανθρώπινα όντα, εφόσον μόνο τα ανθρώπινα όντα και οι θεοί έχουν τη δυνατότητα να σκέπτονται.

Ο Φιλόδημος, επίσης, κατέχει σημαντική θέση στην ιστορία της αισθητικής και είναι γνωστός ως ποιητής. Πάρα πολλά από τα ποιήματά του που έφθασαν σε μας (ο αριθμός τους ξεπερνάει τα 30) είναι λυρικά ποιήματα με ερωτικό περιεχόμενο.

Η επόμενη φάση στην ιστορία του Επικουρισμού συνδέεται με τον Λουκρήτιο που έκανε ένα σημαντικό βήμα στην ανάλυση της διδασκαλίας του Επίκουρου. Στην πραγματικότητα δεν έχουμε καμία μαρτυρία για την ιστορία της ζωής του, αλλά μια επιστολή του Κικέρωνα τον Φεβρουάριο του 54 π.Χ. μας δίνει έναν υπαινιγμό σχετικό με τη χρονολόγηση του γνωστού και φημισμένου ποιήματός του *De rerum natura*. Ο Λουκρήτιος γεννήθηκε περί το 99 π.Χ. και είναι γνωστό ότι αυτοκτόνησε σε ηλικία 43 ετών, πράγμα που τοποθετεί τον θάνατό του περί το 51 π.Χ. Σύμφωνα με άλλες πηγές, πέθανε το 55 π.Χ. Το λυπηρό αυτό γεγονός της έλλειψης στοιχείων για την προσωπικότητα του Λουκρήτιου και για τις εξωτερικές περιστάσεις της ζωής του αναπληρώνεται από το μεγαλείο και το βάθος του μεγάλου ποιήματός του, που είναι μια αληθινή εγκυκλοπαίδεια του Επικουρισμού. Αποτελείται από έξι βιβλία από τα οποία το Ι και το ΙΙ πραγματεύονται τα βασικά στοιχεία της επικούρειας φυσικής, σε σύγκριση με τις απόψεις άλλων προγενέστερων φιλοσόφων· το βιβλίο ΙΙΙ εκθέτει τις απόψεις του Επίκουρου για την ψυχή και τις ιδιότητές της, το βιβλίο IV προσφέρει ένα γενικό περίγραμμα της θεωρίας των «ειδώλων» σε σχέση με τη γνώση και τη φυσιολογία του ανθρώπου, το βιβλίο V πραγματεύεται το ζήτημα των θεών και της καταγωγής των ζωντανών όντων, του ανθρώπου και της κοινωνίας, ενώ το βιβλίο VI περιγράφει κλιματολογικά φαινόμενα, ποταμούς, θερμές πηγές, επιχειρεί να ερμηνεύσει τους σεισμούς και την ηφαιστειακή δραστηριότητα και αναζητεί τις αιτίες ποικίλων ασθενειών· τελειώνει με μια περιγραφή των τρομερών λεπτομερειών της γνωστής επιδημίας στην

Αθήνα το 430 π.Χ.[1] Το όλο ποίημα του Λουκρήτιου διαχέεται από ένα πνεύμα αθεϊσμού και εκφράζει μια αντίστοιχη ηθική τοποθέτηση. Στην πραγματικότητα, η ηθική θεωρία του Λουκρήτιου βασίζεται στο σταθερό θεμέλιο των υλιστικών και αθεϊστικών πεποιθήσεών του και η συζήτηση και ανάλυση σχεδόν όλων των επιστημονικών ζητημάτων που θίγονται μέσα στο ποίημα, έχουν στόχο να δώσουν υπόσταση σ' αυτές τις αθεϊστικές αντιλήψεις.

Μάταια θα προσπαθούσε κανείς να διασώσει τον πλούτο και την ομορφιά του ποιήματος με απλή φιλολογική ερμηνεία – το ποίημα πρέπει να διαβάζεται ως φιλοσοφικό δοκίμιο και ως μεγαλειώδες έργο ποιητικής τέχνης. Από τυπική άποψη, το έργο *De rerum natura (Για τη φύση των πραγμάτων)* εκθέτει τη διδασκαλία του Επίκουρου και αναπαράγει τα επιχειρήματά του, γεγονός που αποτελεί ανεκτίμητη προσφορά στην ιστορία της φιλοσοφίας, καθότι το ποίημα συχνά διασώζει τη μόνη υπάρχουσα για μας μαρτυρία για τις αυθεντικές απόψεις του Επίκουρου. Όμως, η πραγματική αξία του βρίσκεται ακόμα παραπέρα. Πρόσφατες έρευνες από Ρώσους μελετητές έχουν δείξει ότι η «μηχανιστική» εικόνα του κόσμου, που γνωρίζουμε από τον Δημόκριτο και τον Επίκουρο, έχει μεταμορφωθεί από τον Λουκρήτιο σε μια ποιητική εικόνα ζωντανής φύσης, που ασκεί βαθιά συναισθηματική και αισθητική επίδραση στον αναγνώστη ακόμη και στις μέρες μας. Αντίθετα προς τον Δημόκριτο και τον Επίκουρο που χρειάζονταν μόνο δύο συντελεστές για να ερμηνεύσουν τη φύση των πραγμάτων, δηλαδή τα άτομα με τις ιδιότητές τους και το κενό μέσα στο οποίο τα άτομα κινούνται, ο Λουκρήτιος βλέπει τον κόσμο περισσότερο ως μια αιώνια πολύχρωμη, δημιουργική φύση, πολύ περισσότερο κατά τον τρόπο των παλαιότερων Ελλήνων στοχαστών. Αυτή η τάση του ερμηνεύει και το γεγονός ότι προτιμάει αναλογίες βιομορφικές, λόγου χάρη «γέννηση» και «ανάπτυξη», αντί για τις τεχνομορφικές, μηχανιστικές αναλογίες του Αναξαγόρα και του Δημόκριτου. Η ίδια «βιολογική» στάση εκφράζεται με την ορολογία που χρησιμοποιεί ο Λουκρήτιος· επειδή δεν είχε στα λατινικά το ισοδύναμο της ελληνικής λέξης «άτομο» (αδι-

1. [Πρόκειται για τον λοιμό που με τόση ενάργεια είχε περιγράψει ο Θουκυδίδης].

αίρετο, άτμητο μόριο της ύλης), χρησιμοποιεί τον όρο του Αναξαγόρα «σπέρματα», για να δηλώσει τις πρώτες αιτίες ή τα πρωταρχικά σώματα του σύμπαντος.

Αναλύοντας τη θεμελιώδη αρχή του Ατομισμού, ο Λουκρήτιος τη διατυπώνει ως εξής: «Τίποτα δεν παράγεται από το μηδέν με θεία δύναμη» (Λουκρήτιος, Ι 150). Η ουσιαστική υποστήριξη αυτής της θέσης του Λουκρήτιου δείχνει ότι την αντιλαμβάνεται πρώτο ως έκφραση ντετερμινισμού (τίποτα δε δημιουργείται χωρίς μια αιτία), δεύτερο, ως έκφραση ουσιαστικότητας (ένα πράγμα μπορεί να γεννηθεί μόνο από άλλα πράγματα, τελικά από «πρωταρχικά υλικά», δηλαδή από ύλη), και τρίτο, ως μια αντανάκλαση, ως αποτέλεσμα βιολογικής διαδικασίας: τα πράγματα γεννιούνται όχι με κάποιο μηχανικό συνδυασμό, αλλά με τη διαδικασία της γέννησης, όπως οι ζωντανοί οργανισμοί. Η αρχή που εκφράζεται με το nihil ex nihilo (ουδέν εκ του μηδενός) είναι μια ασυμβίβαστη άρνηση οποιασδήποτε θείας παρέμβασης στις διαδικασίες της φύσης.

Η αντίληψη του Λουκρήτιου για το άτομο είναι διαφορετική από εκείνη του Δημόκριτου και του Επίκουρου. Βέβαια, το άτομο είναι και γι' αυτόν το «όριο της διαιρετότητας» (redditia finis), αλλά το όριο αυτό, κατά τη γνώμη του, είναι μια καθαρή αφαίρεση, και το «αδιαίρετο», για να χρησιμοποιήσουμε έναν όρο της σύγχρονης επιστήμης, είναι ένα «ιδανικό σώμα». Το σχετικό απόσπασμα του Λουκρήτιου έχει ως εξής: «Αυτό το στοιχείο (το άτομο) είμαστε βέβαιοι ότι δεν έχει μέρη (τμήματα), γι' αυτό λέγεται και άτομο, και αποτελείται από το ελάχιστο κομμάτι φύσης και ποτέ δεν υπήρξε αυθυπόστατο και ούτε ποτέ στο μέλλον θα μπορεί να υπάρξει μόνο του, εφόσον αυτό καθεαυτό είναι τμήμα ενός άλλου σώματος. Και έτσι, ένα πρώτο και μοναδικό στοιχείο και έπειτα τα άλλα παρόμοια στοιχεία διαδοχικά συμπληρώνουν μια συνεχή μάζα και συναποτελούν τη φύση του πρώτου σώματος» (Λουκρήτιος, Ι 601-606). Όσον αφορά το πραγματικό φυσικό σώμα, αυτό πάντα είναι τμήμα ενός μεγαλύτερου όλου, της «φύσης που είναι δημιουργός των σωμάτων» και επίσης της «ύλης που γεννάει τα σώματα» (Λουκρήτιος, Ι 629).

Ο Λουκρήτιος δεν είναι πολύ σαφής σχετικά με τις ιδιότητες της

ύλης, που εξηγούν τη δημιουργική της δύναμη. Στο απόσπασμα που αναφέρεται στο θέμα αυτό, καταγράφει ιδιότητες όπως είναι το βάρος, η κίνηση και οι επιδράσεις «που διαμέσου αυτών τα πράγματα υπάρχουν χωριστά» (Λουκρήτιος, Ι 634).

Αυτές είναι οι ιδιότητες των ατόμων, εντελώς επαρκείς, κατά τη γνώμη του Επίκουρου, για να ερμηνεύσουν τη γένεση των πραγμάτων. Αντίθετα, ο οπαδός του υπογραμμίζει σταθερά τη δημιουργική, γενετική δύναμη της ύλης και μιλάει για ένα ειδικό υλικό που γεννάει τα πράγματα. Παρόμοια με το σπέρμα, αυτό το υλικό περιέχει την αιτία και την αρχή του πράγματος, κάτι σαν τον «γενετικό κώδικα» της σύγχρονης επιστημονικής ορολογίας. Προκειμένου να εκφράσει αυτή την ιδέα της γένεσης, ο Λουκρήτιος ένιωθε διαρκώς υποχρεωμένος να καταφεύγει σε ποιητικές εκφράσεις και να στηρίζει τις αφηρημένες προτάσεις με συγκεκριμένες εικόνες, καθότι οι έννοιες του κλασικού αρχαίου Ατομισμού δύσκολα ήταν κατάλληλες για τον δικό του σκοπό.

Το ποίημα είναι γεμάτο από παραγράφους, όπου ο Λουκρήτιος προσωποποιεί τη φύση ως ζωοδότειρα και την αποκαλεί Αφροδίτη, μητέρα των θεών ή μεγάλη μητέρα· περιγράφει τον γάμο της μητέρας γης και του πατέρα αιθέρα ως πηγή ζωής στον κόσμο, μιλάει για τον ερωτικό εναγκαλισμό της Αφροδίτης και του Άρη κ.λπ. Αυτά τα ποιητικά στολίδια κάποτε έχουν ερμηνευθεί από τους σχολιαστές του Λουκρήτιου ως επιστροφή του ποιητή στη μυθολογία, κάτι που μας φαίνεται εντελώς αβάσιμο. Πρώτο, γιατί οι αναφορές του στις μυθολογικές θεότητες περιλαμβάνονται σε τμήμα του έργου όχι μεγαλύτερο από το δεκαπέντε τοις εκατό του όλου κειμένου· και στα ίδια αυτά σημεία περιλαμβάνονται καθαρά αθεϊστικές και αντι-μυθολογικές παρεμβάσεις. Δεύτερο, ο Λουκρήτιος υπογράμμιζε με έμφαση ότι χρησιμοποιούσε «τη χάρη των Μουσών» μόνο για να φωτίζει «το σκοτεινό θέμα του» (Λουκρήτιος, IV 8-22), όπως ο γιατρός που προσφέρει σε ένα παιδί κάποιο φάρμακο ωφέλιμο, το συνοδεύει με μέλι. Τρίτο, οι μυθολογικές εικόνες είναι καθαρά αλληγορικές, πράγμα που επιβεβαιώνεται συχνά από τον ίδιο τον Λουκρήτιο. Τέτοια είναι η περίπτωση, λόγου χάρη, με τη μεγάλη μητέρα που παραδοσιακά ταυτιζόταν με τη γη ως πηγή κάθε μορφής ζωής. Ερμηνεύοντας τη στάση του απέναντι

σε τέτοιες αλληγορίες, ο Λουκρήτιος γράφει: «Και στο σημείο τούτο, αν κάποιος νομίζει πρόσφορο να ονομάζει τη θάλασσα Ποσειδώνα και το σιτάρι Δήμητρα και αν επιλέγει μάλλον να κάνει κατάχρηση του ονόματος του Βάκχου παρά να εκφράζει τον όρο που ανήκει σε τούτο το ποτό, ας του επιτρέψουμε να διακηρύσσει ότι η γη είναι μητέρα των θεών, αν αυτός ανέχεται σοβαρά να γεμίζει το μυαλό του με θρησκευτική ανοησία» (Λουκρήτιος, II 655-659).

Η προφανώς αλληγορική ερμηνεία των μυθολογικών θεοτήτων στο ποίημα του Λουκρήτιου επιβεβαιώνει το γεγονός ότι ο ποιητής αποδεχόταν εξωτερικά την παραδοσιακή στάση της ελληνιστικής επιστήμης απέναντι στη θρησκεία. Το ποίημά του επίσης αντανακλά μια λαϊκή φιλολογική παράδοση που αντιπροσωπεύεται, λόγου χάρη, από τον Καλλίμαχο, ο οποίος προσπαθούσε να αποκαλύψει το λάθος της ελληνικής μυθολογίας, χρησιμοποιώντας με ευστροφία τα ποιητικά τεχνάσματα του αρχαίου ιωνικού έπους. Όμως, αντίθετα προς τον Καλλίμαχο που ζητούσε μια καινούργια μυθολογία, ο Λουκρήτιος συγκεντρώνει την προσοχή στη φυσική φιλοσοφία, στη φυσική επιστήμη με το αρχαίο της νόημα, που εξηγεί το μεγαλύτερο μέρος του ποιήματός του.

Σε αντίθεση προς τον Επίκουρο που η θεωρία του για τη φύση είχε στόχο να του εξασφαλίσει θεμελίωση για την ηθική του, ο Λουκρήτιος μεταχειρίζεται τη φυσική ως ένα εντελώς ανεξάρτητο αντικείμενο φιλοσοφικής έρευνας και επιδιώκει να αναπτύξει μια ορθολογική αντίληψη για τον κόσμο. Η τάση του προς την έρευνα της φύσης, καθώς και η επιστημολογική διαφοροποίηση ανάμεσα στα «ανοιχτά» πράγματα με τις αισθητηριακά αντιληπτές ποιότητες και ιδιότητές τους, και τα «κρυφά» πράγματα που μπορούν να γίνουν προσιτά μόνο με τη σκέψη, συντελούν ώστε ο Λουκρήτιος να υιοθετεί τη στάση του φιλοσοφικού διαφωτισμού, που απαιτεί πλήρη ανακατασκευή της ανθρώπινης συνείδησης και αυτο-συνείδησης. Σύμφωνα με τον Λουκρήτιο, η φύση η ίδια «με τη δική της άποψη και με τον φυσικό νόμο» θα πρέπει να καθαρίσει την ψυχή του ανθρώπου από όλες τις δεισιδαιμονίες και όλους τους φόβους που φέρνει στην ανθρώπινη ψυχή η θρησκεία κατά την πορεία της.

Τα παραδοσιακά προβλήματα της αρχαίας ατομικής θεωρίας ο Λουκρήτιος τα αντιμετωπίζει υπό το φως της δικής του βιομορφικής αντίληψης για την ύλη, η οποία αντικαθιστά την καθαρά μηχανιστική θεωρία των προδρόμων του. Έχουμε ήδη μιλήσει για την ερμηνεία της αρχής nihil ex nihilo. Ερμηνεύοντας περαιτέρω την ατομική δομή της ύλης, ο Ρωμαίος στοχαστής χρησιμοποιεί δύο επιχειρήματα για να την αποδείξει. Πρώτα βεβαιώνει ότι τα πράγματα αποτελούνται από αόρατα μόρια και προσάγει τα παραδείγματα του ανέμου, του νερού, τις μυρωδιές και τους ήχους (Λουκρήτιος, Ι 313-318). Ύστερα επιχειρηματολογεί, για να δείξει τη μη διαιρετότητα αυτών των μορίων, ξεκινώντας από τον κανόνα των αντιθέτων και επαναλαμβάνοντας στην πραγματικότητα τη συλλογιστική του Ζήνωνα του Ελεάτη. Αν τα πράγματα είναι διαιρετά επ' άπειρο, «ανάμεσα στο άθροισμα των πραγμάτων ποια διαφορά θα υπάρχει;».

Επιχειρηματολογώντας για την ύπαρξη του κενού, ο Λουκρήτιος βγάζει το συμπέρασμα σχετικά με αυτό, όπως και ο Επίκουρος, από την κίνηση των σωμάτων, από τη διαιρετότητα των συνθέτων, από τις διαφορετικές πυκνότητες που παρουσιάζει η ύλη κ.λπ. Συνδέει την έννοια της κίνησης με το βάρος και διακρίνει δύο είδη κίνησης των ατόμων: την κατακόρυφη πτώση, ως αποτέλεσμα του βάρους τους, και την παρεγκλιτική κίνηση που οφείλεται στις μεταξύ τους συγκρούσεις. Μιλώντας για την παρεγκλιτική αυτή κίνηση, σύμφωνα με την ορθόδοξη επικούρεια παράδοση, ο Λουκρήτιος τη θεωρεί ως έκφραση της δημιουργικής δύναμης της ύλης. Ταυτόχρονα επιστρέφει στην πιο συνεπή αιτιοκρατική άποψη του Δημόκριτου, πάλι πάνω σε βάση βιομορφική, και υποστηρίζει ότι «όπου κάθε πράγμα μπορεί να αναπτυχθεί και να παραμείνει, εκεί εδραιώνεται και καθιερώνεται» (Λουκρήτιος, ΙΙΙ 787).

Μια παρόμοια επιστροφή στον Δημόκριτο εκφράζεται επίσης από τον Λουκρήτιο στον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται την κοινωνία. Η πρόοδος της κοινωνίας περιγράφεται ουσιαστικά σύμφωνα με τις απόψεις του Δημόκριτου, αλλά υπάρχει μια αξιοπρόσεκτη διαφορά στον τόνο, αν όχι στην ουσία. Η εποχή του Λουκρήτιου χαρακτηριζόταν από μια οξεία κοινωνική και πολιτική κρίση που ταλάνιζε τον ελληνιστικό κόσμο και προοιώνιζε τη δημιουργία της Ρωμαϊκής αυτο-

κρατορίας. Η εξέλιξη αυτή δεν μπορούσε παρά να επηρεάσει τη διάθεση του Ρωμαίου φιλοσόφου και ολόκληρη την κοσμοθεωρία του. Μολονότι το ποίημα του Λουκρήτιου είναι πρακτικά απαλλαγμένο από συγκεκριμένες κοινωνικο-πολιτικές αξιολογήσεις και συμπεράσματα, αυτό αντανακλά την κρίση της εποχής του ποιητή, εκφράζει την αντιφατικότητα της κοινωνικής προόδου που μπορεί να επιτευχθεί μόνο διαμέσου πολέμων και καταστροφών και προχωρεί χέρι με χέρι με την αυξανόμενη κοινωνική ανισότητα, με την αυξανόμενη αντίθεση ανάμεσα στους πλούσιους και τους φτωχούς, με την ηθική κατάπτωση, με το έγκλημα, με τις δεισιδαιμονίες, με τον φόβο για τους θεούς και τον θάνατο. Η άγνοια και οι αβάσιμοι φόβοι που βρίσκονται στη ρίζα των θρησκευτικών πεποιθήσεων, είναι, κατά τον Λουκρήτιο, το πιο χαρακτηριστικό γνώρισμα της ανθρώπινης υπόστασης. Η μόνη ελπίδα του ανθρώπου είναι η επικούρεια φιλοσοφία με στόχο τη σοφία, που μόνη αυτή μπορεί να σαρώσει τις θρησκευτικές χίμαιρες οι οποίες βασανίζουν την ανθρωπότητα, και μπορεί να φέρει την εσωτερική ειρήνη και την ευτυχία.

Ο Λουκρήτιος είναι ένας ασυμβίβαστος πολέμιος της υφιστάμενης «ανόητης» θρησκείας και της παραδοσιακής μυθολογίας που αποτελούν μόνιμα αντικείμενο του καταλυτικού σαρκασμού του, της καταδίκης και της γελοιοποίησης που επιχειρεί ο ποιητής. Γεννημένη από την άγνοια και τον φόβο, και υποκρινόμενη τον ρόλο του επόπτη της δημόσιας ηθικής, η επίσημη θρησκεία γεννάει την ασέβεια και το έγκλημα και είναι υπεύθυνη, λόγου χάρη, για τέτοιες ασεβείς πράξεις, όπως η θυσία της Ιφιγένειας, «γιατί με αυτόν τον τρόπο θα μπορούσε να δοθεί στον στόλο μια ευτυχής και ευοίωνη αναχώρηση» (Λουκρήτιος, Ι 100). Ερμηνεύοντας τους μύθους με τρόπο υλιστικό, ο Λουκρήτιος ανιχνεύει την καταγωγή τους σε φυσικές και κοινωνικές αιτίες.

Η ιστορία δείχνει ότι οι αντιθρησκευτικές απόψεις δεν είναι κατ' ανάγκη ισοδύναμες προς έναν απερίφραστο αθεϊσμό, και αυτή ακριβώς ήταν η περίπτωση του Λουκρήτιου. Οι Έλληνες και οι Ρωμαίοι τον θεωρούσαν αθεϊστή, επειδή στράφηκε ενάντια στους θεούς της λαϊκής θρησκείας, τουλάχιστον ενάντια στη θρησκεία του κράτους. Όμως, παρ' όλη τη βίαιη επίθεσή του ενάντια στις χίμαιρες των

λαϊκών πεποιθήσεων, που είναι αποτέλεσμα άγνοιας, προκαταλήψεων και δεισιδαιμονιών, ο Λουκρήτιος, ακολουθώντας τον Επίκουρο, παραδέχθηκε την ύπαρξη θεών που κατοικούν στα μεσοδιαστήματα, ανάμεσα στα ουράνια σώματα: οι θεοί είναι ακίνητοι, αμέριμνοι, ασάλευτοι και για τον λόγο αυτό εντελώς παθητικοί, δεν έχουν κανένα ενδιαφέρον για την ανθρώπινη ζωή και δεν ασκούν καμία απολύτως επίδραση στη φύση ή στις ανθρώπινες υποθέσεις. Σύμφωνα με τον Λουκρήτιο, «η καθαρή φύση των θεών που βρίσκονται πολύ απομακρυσμένοι από τις δικές μας αισθήσεις, δύσκολα μπορεί να γίνει κατανοητή από τη σκέψη του ανθρώπου». Αυτοί οι θεοί είναι εντελώς διαφορετικοί από τους θεούς της παραδοσιακής θρησκείας και δεν έχουν τίποτα από τα λειτουργήματα εκείνων· αυτοί δε δημιουργούν ούτε και κυβερνούν τον κόσμο, δεν ασκούν εξουσία για τον προκαθορισμό της ζωής των ανθρώπων, δεν ανταποκρίνονται σε προσευχές ή ευχαριστίες, δεν μπορούν ούτε να τιμωρήσουν τους κακούς ούτε να ανταμείψουν τους καλούς. Άχρηστη είναι η λατρεία τέτοιων θεών και μάταιες είναι όλες οι προσπάθειες να τους πλησιάσει και να τους εξευμενίσει κανείς. Κατά συνέπεια, «καμία πράξη δεν εκφράζει ευλάβεια που συχνά μπορεί κανείς να τη δει σε άτομα με σκεπασμένο το κεφάλι, που στρέφονται σε ένα λιθάρι και πλησιάζουν οποιοδήποτε βωμό και πέφτουν πρηνείς ή γονατίζουν στο έδαφος ... αλλά προτιμότερο είναι οι άνθρωποι να είναι ικανοί να κοιτάζουν όλα τα πράγματα με καθαρό μυαλό, με ειρήνη πνευματική».

Οι θεοί του Λουκρήτιου είναι ακόμη περισσότερο απομακρυσμένοι από τον κόσμο από ό,τι οι θεοί του Επίκουρου και φαίνεται ότι δεν υπηρετούν κανέναν άλλο σκοπό παρά να ενσαρκώνουν το ιδανικό του τέλειου βίου και να προσφέρουν έτσι στους ανθρώπους ένα αντικείμενο καλαίσθητης ενατένισης.

Στην ηθική ο Λουκρήτιος ακολουθεί κατά κύριο λόγο τα βήματα του Επίκουρου, εκτός από το ότι η ηθική θεωρία του Ρωμαίου φιλοσόφου μένει ευδιάκριτα πιο φυσιοκρατική και περισσότερο ντετερμινιστική. Σύμφωνα με τον Λουκρήτιο, η υπέρτατη αρχή της συμπεριφοράς του ανθρώπου είναι η επιθυμία του για την ικανοποίηση των αισθήσεων, η οποία καθορίζει τις πράξεις του και είναι ανεξάρτητη από

τη συνείδησή του. Στα μάτια του Λουκρήτιου ο άνθρωπος είναι τέκνο της ζωντανής και δημιουργικής φύσης και ενσαρκώνει τις δυνάμεις της και τις δυνατότητές της.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2ο

ΣΤΩΙΚΙΣΜΟΣ

5. Η ιστορία του Στωικισμού

Οι Στωικοί αποτελούσαν την άλλη ελληνιστική σχολή φιλοσοφίας, που αναπτύχθηκε παράλληλα με εκείνη των Επικουρείων. Ιδρύθηκε προς το τέλος του 4ου αιώνα π.Χ. και υπήρχε ακόμη κατά τις αρχές του 6ου αιώνα μ.Χ., όταν έκλεισε και αυτή με διάταγμα του αυτοκράτορα Ιουστινιανού, το 529 μ.Χ.[1] Ιδρυτής της σχολής ήταν ο Ζήνων από το Κίτιο της Κύπρου, που ήταν αποικία μισο-ελληνική μισο-φοινικική. Οι πηγές τοποθετούν χρονικά τη ζωή του Ζήνωνα ανάμεσα στο 336-264 π.Χ. Λέγεται ότι καταγόταν από οικογένεια εμπόρων και ότι ο ίδιος ήταν έμπορος, αλλά χρεοκόπησε ύστερα από ένα ναυάγιο και εγκαταστάθηκε στην Αθήνα. Αφού σπούδασε, παρακολουθώντας τη διδασκαλία του Κράτη του Κυνικού, του Στίλπωνα του Μεγαρέα και του Ξενοκράτη, το 300 π.Χ. ξεκίνησε τη δική του φιλοσοφική σχολή που πήρε την επωνυμία Ποικίλη Στοά (στοά με ζωγραφική), όπου ανέλυε τα φιλοσοφικά θέματα. Η στοά αυτή είχε διακοσμηθεί από τον Πολύγνωτο με νωπογραφίες και την τιμούσαν ιδιαίτερα οι ποιητές.

Σύμφωνα με μαρτυρία του Διογένη του Λαέρτιου, ο θάνατος του Ζήνωνα επήλθε ως αποτέλεσμα ενός μικρού επεισοδίου, που ο φιλόσο-

1. [Η σχετική διάταξη του Ιουστινιανού όριζε: «μηδείς εν Αθήναις διδασκέτω φιλοσοφίαν» (είχε αρχίσει ο αιώνας της πίστης)].

φος το ερμήνευσε ως έκφραση της βούλησης του θεού. Επιστρέφοντας στο σπίτι ύστερα από τα μαθήματά του στην Ποικίλη Στοά, σκόνταψε στον δρόμο και έσπασε το δάχτυλο του ποδιού του. Ενώ ήταν πεσμένος κάτω, άρχισε να χτυπάει το έδαφος και να απαγγέλλει ένα στίχο της *Νιόβης* (ποίημα του Τιμόθεου που δεν έχει διασωθεί): «Έρχομαι, γιατί με καλείς;»[1] Στη συνέχεια κράτησε την αναπνοή του και πέθανε επί τόπου. Σύμφωνα με άλλες πηγές, αυτοκτόνησε με αποχή από την τροφή.

Ανάμεσα στα έργα που αποδίδονται σ' αυτόν από τον Διογένη τον Λαέρτιο είναι το *Περί πολιτείας*, που γράφηκε σύμφωνα με το πνεύμα της κυνικής φιλοσοφίας, *Περί του κατά φύσιν βίου, Περί ορμής ή Περί ανθρώπου φύσεως, Περί παθών, Περί του καθήκοντος, Περί νόμου, Περί της ελληνικής παιδείας, Περί όψεως, Περί του όλου, Περί σημείων, Πυθαγορικά, Καθολικά, Περί λέξεων* κ.ά..[2] Όλα όσα έχουν διασωθεί, είναι μια πολύ ισχνή συλλογή από μεμονωμένα αποσπάσματα.

Ο διάδοχος του Ζήνωνα, *ο* Κλεάνθης από την Άσσο (περίπου 331-232 π.Χ.), ένας πρώην πυγμάχος, έδειξε λίγη πρωτοτυπία και ακολούθησε ουσιαστικά τα βήματα του δασκάλου του. Έφθασε στην Αθήνα έχοντας μόνο τέσσερις δραχμές στην τσέπη του και έγινε μαθητής του Ζήνωνα, ενώ έκανε διάφορες χειρωνακτικές δουλειές για να κερδίσει το ψωμί του: «... κατά τη διάρκεια της νύχτας συνήθιζε να ποτίζει σε κήπους και την ημέρα ασκούσε τον εαυτό του στη διατύπωση φιλοσοφικών επιχειρημάτων».[3] Αποδίδονται σ' αυτόν διάφορα έργα, όπως *Περί χρόνου, Περί της Ζήνωνος φυσιολογίας, Ηρακλείτου εξηγήσεις, Περί αισθήσεως, Περί τέχνης, Περί αρετών, Περί ελευθερίας, Περί νόμων, Περί επιστήμης, Περί του ότι η αυτή αρετή ανδρός και γυναικός, Περί διαλεκτικής* κ.ά. Από τα έργα του έχουν διασωθεί μόνο μερικά αποσπάσματα (βλέπε SVF, I, σσ. 137-139, όπου υπάρχουν συνολικά 57 τίτλοι έργων του Κλεάνθη).[4]

1. [Διογένης Λαέρτιος, VII 28: έρχομαι, τι μ' αύεις; Και παραχρήμα ετελεύτησεν, αποπνίξας εαυτόν].
2. [SVF, I, 71-72. Επίσης: *Διατριβή, Χρείαι*].
3. [Διογένης Λαέρτιος, VII 168: ... νύκτωρ μεν εν τοις κήποις ήντλει, μεθ' ημέραν δε εν τοις λόγοις εγυμνάζετο· όθεν και Φρεάντλης εκλήθη].
4. [SVF, I, 137-139: *Αρχαιολογία, Ερωτική τέχνη, Περί ευβουλίας* και άλλα].

Ο τρίτος και πλέον επιφανής εκπρόσωπος της πρώιμης Στοάς ήταν ο διάδοχος του Κλεάνθη Χρύσιππος από τους Σόλους της Κιλικίας (περίπου 280-205 π.Χ.). Η παράδοση λέει ότι αυτός αρχικά ήταν αθλητής (δρομέας) και του αποδίδει συνολικά 705 συγγράμματα, από τα οποία περισσότερα από 300 ήταν αφιερωμένα στη διερεύνηση της λογικής. Σύμφωνα με τον Διογένη Λαέρτιο, «τόσο ονομαστός ήταν ο Χρύσιππος για τη διαλεκτική του, ώστε πολύς κόσμος θεωρούσε πως αν οι θεοί υιοθετούσαν τη διαλεκτική, σίγουρα θα προτιμούσαν τη διαλεκτική του Χρύσιππου».[1] Η σπουδαιότητα του Χρύσιππου για τη στωική φιλοσοφία αναγνωρίσθηκε με την ακόλουθη διατύπωση: «Αν δεν είχε υπάρξει ο Χρύσιππος, δε θα υπήρχε και η στωική φιλοσοφία». Ό,τι έχει διασωθεί από τα αρχικά συγγράμματα του Χρύσιππου, είναι μεμονωμένα αποσπάσματα από 66 έργα του (βλέπε *Stoikorum Veterorum Fragmenta* (SVF), III, 194-205).[2]

Άλλα μέλη της αρχαίας Στοάς ήταν οι μαθητές του Ζήνωνα Αρίστων, Ηρίλλος, Περσαίος κ.ά., καθώς επίσης και ο μαθητής του Ζήνωνα και του Κλεάνθη Σφαίρος από τον Βόσπορο. Από τους οπαδούς του Χρύσιππου πρέπει να μνημονεύσουμε τον Διογένη τον Βαβυλώνιο από τη Σελεύκεια και τον Αντίπατρο από την Ταρσό, που ήταν οι δύο πρώτοι γνωστοί δάσκαλοι του Στωικισμού στη Ρώμη.

Οι πρώτοι κιόλας Στωικοί διαιρούσαν το φιλοσοφικό τους σύστημα σε τρία κύρια μέρη: τη λογική, τη φυσική και την ηθική. Παρομοίαζαν τη φιλοσοφία με ένα αβγό, όπου ο κρόκος είναι η ηθική, το άσπρο μέρος είναι η φυσική και το κέλυφος είναι η λογική. Επίσης, παρομοίαζαν τη φιλοσοφία με τον οργανισμό ενός ζώου που τα οστά και τα νεύρα του αντιστοιχούν με τη λογική, η σάρκα με την ηθική και η ψυχή

1. [Διογένης Λαέρτιος, VII 180: Ούτω δ' επίδοξος εν τοις διαλεκτικοίς εγένετο, ώστε δοκείν τους πλείους ότι εἰ παρά θεοίς ην διαλεκτική, ουκ αν άλλη ην ή η Χρυσίππειος].
2. [Ένα δείγμα αναφοράς στο έργο του Χρύσιππου: SVF, III, 196: Χρύσιππος δε εν τη Εισαγωγή τη εις την περί αγαθών και κακών πραγματείαν νεανίσκον φησίν τινα εκ της Ιωνίας σφόδρα πλούσιον επιδημήσαι ταις Αθήναις πορφυρίδα ημφιεσμένον έχουσαν χρυσά κράσπεδα, πυνθανομένου δε τινος αυτού ποδαπός εστιν αποκρίνασθαι ότι πλούσιος].

με τη φυσική. Αντίθετα προς τον Ζήνωνα που άρχιζε την έκθεση του συστήματός του από τη λογική και περνούσε στη φυσική και στην ηθική, ο Χρύσιππος προχώρησε από τη λογική προς την ηθική και έπειτα προς τη φυσική. Όποια και αν ήταν η σειρά, όλοι οι Στωικοί θεωρούσαν ότι αυτές οι υποδιαιρέσεις αποτελούσαν ένα ενιαίο σύνολο, όπου η λογική συνδέει τα μέρη του συστήματος και ενδυναμώνει τη φυσική και την ηθική· η φυσική αποκαλύπτει τη δομή του σύμπαντος και η ηθική διδάσκει την αληθινή σοφία, που ταυτίζεται με την αρετή και βασίζεται στα κελεύσματα της φύσης.

Σε αντιδιαστολή προς την πηγαία φιλοσοφία της αρχαίας Στοάς, η μέση Στοά που αντιπροσωπεύεται κυρίως από τον Παναίτιο τον Ρόδιο και τον Ποσειδώνιο, υπήρξε σε μεγάλο βαθμό εκλεκτική και εκφράζει ισχυρή επίδραση του Αριστοτέλη και ιδιαίτερα του Πλάτωνα. Στην πραγματικότητα, η επίδραση του Πλατωνισμού στη διδασκαλία του Παναίτιου και του Ποσειδώνιου είναι τόσο εμφανής, ώστε υπάρχει σοβαρός λόγος να τους ταξινομούμε ως εκφραστές του «στωικού Πλατωνισμού».

Η ύστερη Στοά ή ο Στωικισμός των ρωμαϊκών χρόνων, που άνθησε κατά τον πρώτο και δεύτερο αιώνα της χριστιανικής εποχής και που αντιπροσωπεύεται από τα ονόματα του Επίκτητου, του Σενέκα και του Μάρκου Αυρήλιου, περιορίζει τη φιλοσοφία στην ηθική και ενδιαφέρεται κυρίως για πρακτικά προβλήματα. Η υποχώρηση του ενδιαφέροντος για τη λογική, για τη θεωρία της γνώσης και για τη φυσική στη μεταγενέστερη στωική φιλοσοφία (των ρωμαϊκών χρόνων) εξελίσσεται πλάι πλάι με την αυξανόμενη τάση προς τον ιδεαλισμό και τη θρησκεία.

Αυτή είναι η εξωτερική ιστορία του Στωικισμού ως φιλοσοφικής διδασκαλίας. Μιλώντας για την κοινωνική διάσταση αυτής της φιλοσοφίας, δεν μπορεί κανείς να παραβλέψει το γεγονός ότι η πρώτη Στοά είχε ιδρυθεί από εκπρόσωπους ξεπεσμένων κοινωνικών στρωμάτων της ελληνιστικής εποχής – έναν πτωχευμένο έμπορο, έναν χειρώνακτα μεροκαματιάρη, ένα άτομο που είχε στερηθεί την κληρονομική περιουσία του προς όφελος του αυτοκρατορικού θησαυροφυλακίου (με αυτόν τον τρόπο ο Διογένης ο Λαέρτιος αφηγείται τις περιστάσεις της

ζωής του Χρύσιππου). Ο ρωμαϊκός Στωικισμός αντιπροσωπεύεται από έναν δούλο που έγινε απελεύθερος, τον Επίκτητο, από έναν ύπατο, τον Σενέκα, και έναν αυτοκράτορα, τον Μάρκο Αυρήλιο. Εξίσου πλατύ ήταν και το ακροατήριο των Στωικών από άποψη κοινωνικής διαστρωμάτωσης, από έναν αυτοκράτορα ως έναν ζητιάνο και έναν δούλο... Ο Στωικισμός είχε μια ισχυρή απήχηση προς όλα τα στρώματα της ελληνιστικής κοινωνίας και επηρέαζε άτομα πολύ διαφορετικά από πλευράς συναισθηματικής και διανοητικής· κατά συνέπεια, έπρεπε να εκφράζει τη γενική διάθεση της εποχής εκείνης – την πλατιά διαδομένη αίσθηση της αβεβαιότητας μπροστά σε μια ευμετάβολη και εχθρική πραγματικότητα που δεν ήταν αντάξια για τη ζωή του ανθρώπου, και μια παντοδύναμη και απροσδιόριστη για όλους μοίρα. Στους πρώτους ελληνιστικούς χρόνους πρακτικά κάθε άτομο, από τον βασιλιά ως τον χειρώνακτα, ζούσε κάτω από μόνιμη απειλή για την ευημερία του, για την ελευθερία του και για τη ζωή του την ίδια. Γνωρίζουμε ήδη την αντίδραση του Επίκουρου στις συνθήκες εκείνης της εποχής – γνωρίζουμε τη διδασκαλία του για μια αδιατάρακτη ειρήνη της ψυχής (αταραξία) και για την απόλαυση των αγαθών της ζωής· φαίνεται ότι πρόσφερε απαλλαγή από φόβους και πόνους για τον σοφό που μπορούσε να αρθεί στα ύψη της πνευματικής απελευθέρωσης. Όμως μια τέτοια φιλοσοφία ήταν πρόσφορη μόνο για μια πνευματική αριστοκρατία, για ένα ανώτερο στρώμα της κοινωνίας, που είχε την οικονομική δυνατότητα να αποσυρθεί στον επικούρειο Κήπο. Αλλά ο Στωικισμός είχε μια πολύ πιο πλατιά απήχηση και απευθυνόταν σε κάθε κοινωνική τάξη της ελληνιστικής κοινωνίας, και το ιδανικό της φιλοσοφίας αυτής προσαρμοζόταν τόσο στον σοφό που μπορούσε να αποσυρθεί από τα καθημερινά προβλήματα της ζωής αυτής, όσο και στον πολιτικό, για τον οποίο ήταν ένα παιχνίδι δυνάμεων πέρα από τον έλεγχό του. Ο αληθινός Στωικός είναι ένας άνθρωπος που υποτάσσεται στην τύχη με θάρρος και αξιοπρέπεια, επειδή αντιλαμβάνεται ότι είναι καταδικασμένη οποιαδήποτε αντίσταση –πρεσβεύει δηλαδή ο στωικός άνθρωπος την επιγραμματική αυτή διατύπωση: *volentem ducunt fata, nolentem trahunt* (η μοίρα οδηγεί εκείνους που θέλουν να την ακολουθήσουν και σέρνει εκείνους που αρνούνται να την ακολουθήσουν).

Το ηθικό ιδανικό του Στωικισμού, κατά συνέπεια, είναι πολύ αντιφατικό: από τη μια πλευρά είναι η πίστη στην αναπόφευκτη πορεία του σύμπαντος, που οδηγεί προφανώς στην απαισιοδοξία και την παθητικότητα· από την άλλη πλευρά, η έμφαση της αξιοπρέπειας του ανθρώπου και της ηρωικής αδιαφορίας του μπροστά στην τύχη και τις περιπλοκές της υψώνει τον στωικό άνθρωπο πάνω από τις περιστάσεις και αψηφά την ίδια τη μοίρα, μετατρέποντας την υποταγή σε εσωτερική ελευθερία. Σε αυτή τη λύση, μολονότι ήταν απατηλή, δεν μπορεί κανείς να αρνηθεί την ευγένεια του πνεύματος και την περήφανη γαλήνη μπροστά σε μια τραγική αναγκαιότητα. Αυτή η θέση ερμηνεύει την ισχυρή και μακροχρόνια επιρροή του Στωικισμού που άσκησε κυρίαρχη επίδραση στο ελληνιστικό πνεύμα για πέντε περίπου αιώνες, από τον Ζήνωνα τον Στωικό ως τον Μάρκο Αυρήλιο.

6. Η λογική των Στωικών και η θεωρία της γνώσης

Η διδασκαλία των Στωικών για τη λογική διαμορφώθηκε κάτω από την ισχυρή επίδραση των Μεγαρικών: του Διόδωρου Κρόνου, του Στίλπωνα και του Φίλωνα από τα Μέγαρα. Αλλά σε αντιδιαστολή προς τη μεγαρική «διαλεκτική» που δύσκολα μπορούσε να διακριθεί από τη Σοφιστική, οι Στωικοί ακολούθησαν την αριστοτελική γραμμή στη διερεύνηση της λογικής και απέβλεπαν στην ανάπτυξη μιας θεωρίας της ορθολογικής σκέψης. Πραγματικά, η λογική του Αριστοτέλη κυριαρχούσε στη φιλοσοφική σκέψη της εποχής και ήταν προορισμένη να επηρεάσει την εξέλιξη της στωικής λογικής των εννοιών, όπως ακριβώς επηρέασε και τη ρητορική και τη δικανική διαδικασία με τις επεξεργασμένες μεθόδους επιχειρηματολογίας.

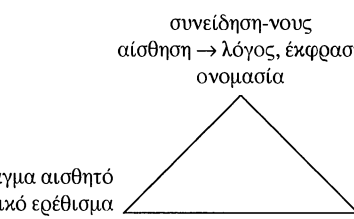
Το πιο χαρακτηριστικό γνώρισμα της στωικής λογικής είναι το ιδιαίτερο ενδιαφέρον της για τη γλώσσα ως μέσο έκφρασης της σκέψης. Αυτό το γνώρισμα αποκαλύπτεται κιόλας στην ίδια τη δομή της λογικής που διαιρείται από τους Στωικούς σε διαλεκτική (η οποία ενδιαφέρεται για τους κανόνες συλλογισμού με εσωτερική λογική συνέπεια) και σε ρητορική (ως τέχνη της ομιλίας, δηλαδή τέχνη ερώτησης και

απάντησης). Αυτή η σύζευξη των δύο επί μέρους τμημάτων κάτω από τον τίτλο της λογικής είναι ενδεικτική της γνώσης των Στωικών ότι είναι αξεχώριστη η σκέψη και η λέξη. Πραγματικά, και οι δύο νοούνταν ως λόγος. Η διαλεκτική, με τη σειρά της, υποδιαιρείται από τους Στωικούς σε κυρίως λογική που μελετάει τη σκέψη ή το «σημαινόμενο», και σε γραμματική που καταγίνεται με τη λέξη, δηλαδή «το σημαίνον». Εφόσον οι Στωικοί δεν αποκλείουν το αντικείμενο, το υλικό-αισθητό πράγμα, ως πηγή της γνώσης, φθάνουν σε ό,τι θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «τρίγωνο» της γνώσης: μια λέξη δηλώνει μια σκέψη που με τη σειρά της σχετίζεται με ένα αντικείμενο ή προέρχεται από τη θέαση του αντικειμένου.[1]

Η διαλεκτική, νοούμενη από τους Στωικούς ως επιστήμη του «σημαινομένου» (της σκέψης), σπουδάζει και το περιεχόμενο και τη μορφή (του λόγου), δηλαδή τις κατηγορίες, τις έννοιες, τις προτάσεις, τον συλλογισμό, τα λογικά λάθη και τα λογικά τεχνάσματα (τα σοφίσματα), ενώ ως γραμματική ενδιαφέρεται για τα γλωσσικά μέσα έκφρασης της σκέψης, δηλαδή για τα μέρη του λόγου και τις γραμματικές μορφές, καθώς επίσης για τη φυσιολογία του ήχου, τη θεωρία της ποίησης και τη μουσική.

Η στωική λογική προσδίδει ιδιαίτερη σπουδαιότητα στην έννοια του λεκτού, δηλαδή στο νόημα του γλωσσικού σημείου. Σύμφωνα με τον Σέξτο τον Εμπειρικό, «οι Στωικοί ... έλεγαν ότι τρία πράγματα συνδέονται στη γλωσσική λειτουργία, το σημαίνον, το σημαινόμενο

1. Στην πραγματικότητα, οι Στωικοί προηγήθηκαν στο σημείο αυτό και μίλησαν για «το τρίγωνο της αναφοράς», που βρίσκεται στη βάση της εμπειρικής θεωρίας περί της σημασίας της λέξης, της θεωρίας που διατύπωσαν ο Charles Ogden και ο Ivor Richards. [Σχηματικά την άποψη των Στωικών μπορούμε να παραστήσουμε ως εξής:



].

και το υπάρχον. Από αυτά τα τρία στοιχεία, το σημαίνον είναι ο ήχος (λόγου χάρη, ο "Δίων")· το σημαινόμενο είναι το πραγματικό αντικείμενο που δηλώνεται με τη γλωσσική έκφραση και που το αντιλαμβανόμαστε ως υφιστάμενο σε σχέση προς τη δική μας διάνοια, ενώ οι βάρβαροι ακούγοντας τον ίδιο αυτό ήχο δεν μπορούν να τον κατανοήσουν· το υπάρχον είναι το εξωτερικό, πραγματικό αντικείμενο, όπως λόγου χάρη ο ίδιος ο "Δίων". Από αυτά τα τρία στοιχεία, τα δύο είναι σωματικά, δηλαδή ο ήχος και το υφιστάμενο σώμα, ενώ το τρίτο στοιχείο είναι μη σωματικό, αλλά και αυτό μπορεί να είναι αληθινό ή ψεύτικο».[1] Όπως μαρτυρείται από τα παραπάνω, το λεκτόν νοείται ως λεκτική έκφραση της σκέψης, δηλαδή ως σκέψη που εκφράζεται με γλωσσικό ήχο ή σημείο. Το ιδιαίτερο γνώρισμα του λεκτού είναι ότι αυτό δεν υφίσταται έξω από τη μορφή που παίρνει (τον ήχο και το σημείο), όπως ακριβώς η λέξη είναι ήχος χωρίς νόημα, αν δεν συνοδεύεται από το λεκτόν.

Η στωική διδασκαλία για το λεκτόν είναι η πρώτη παραλλαγή για τη θεωρία της σημασίας των λέξεων και των εκφράσεων σε μια γλώσσα. Αυτή όμως η παραλλαγή μπορεί να κατανοηθεί και να ερμηνευθεί σωστά μόνο μέσα στον περίγυρο της στωικής επιστημολογίας που θεωρεί τις αισθήσεις ως πηγή της γνώσης. Οι Στωικοί δίδασκαν ότι η ψυχή ενός νεογέννητου παιδιού είναι όπως ένα άγραφο χαρτί (tabula rasa), έτοιμο να δεχθεί κάθε εγγραφή-σκέψη· και η πρώτη μέθοδος για την καταγραφή σκέψεων είναι ο δρόμος των αισθήσεων.[2] Τα ερεθίσματα που φέρνουν οι αισθήσεις, διατηρούνται στη συνείδηση με τη μνήμη. Η συσσώρευση των εικόνων στη μνήμη δημιουργεί την εμπειρία. Το υλικό που προσκομίζουν οι αισθήσεις, είναι αντικείμενο επεξεργα-

1. [Σέξτος Εμπειρικός, *Προς Λογικούς*, 11-12: ... προεστήκασιν οι από της στοάς, τρία φάμενοι συζυγείν αλλήλοις, το τε σημαινόμενον και το σημαίνον και το τυγχάνον, ών σημαίνον μεν είναι την φωνήν, οίον την Δίων, σημαινόμενον δε αυτό το πράγμα το υπ' αυτής δηλούμενον ... τυγχάνον δε το εκτός υποκείμενον, ώσπερ αυτός ο Δίων. τούτων δε δύο μεν είναι σώματα, καθάπερ την φωνήν και το τυγχάνον, εν δε ασώματον ... και λεκτόν, όπερ αληθές τε γίνεται ή ψεύδος].

2. [SVF, II, fr. 83: Οι Στωικοί φασίν· όταν ο άνθρωπος γεννηθή έχει το ηγεμονικόν μέρος της ψυχής ώσπερ *χάρτην εύεργον εις απογραφήν*· εις τούτον μία εκάστη των εννοιών εναπογράφεται].

σίας, διά των συνειρμών που υφίστανται στον νου. Μολονότι η έννοια του συνειρμού δεν ήταν ακόμη γνωστή για τους Στωικούς, αυτοί γνώριζαν κιόλας και ονόμασαν όλα τα είδη των συνειρμών, για τους οποίους οι μεταγενέστεροι φιλόσοφοι επρόκειτο να ενδιαφερθούν. Οι Στωικοί δίδασκαν ότι «οι γενικές έννοιες ... αποκτώνται με τους ακόλουθους τρόπους: μερικές με άμεση επαφή με την πραγματικότητα, μερικές με την ομοιότητα, μερικές με την αναλογία, μερικές με τη μεταφορά, μερικές με τη σύνθεση και μερικές με την αντιθετικότητα. Συμπτωματικά ή με άμεση επαφή έχουν δημιουργηθεί στην ψυχή μας οι έννοιες των αισθητών αντικειμένων, διαμέσου ομοιότητας έχουν σχηματισθεί εκείνες οι παραστάσεις (έννοιες), που η πηγή τους είναι κάτι το οποίο υπήρξε πριν από μας, λόγου χάρη η εικόνα του Σωκράτη που εμείς τη γνωρίζουμε μόνο διαμέσου μιας προτομής. Οι έννοιες που προέρχονται από αναλογία, μπορούν να ταξινομηθούν ως εξής: 1) εκείνες που δημιουργούνται με διεύρυνση κάποιας γνωστής σε μας εικόνας (έννοιας), όπως λόγου χάρη η έννοια του Τιτυού ή των Κυκλώπων, ή 2) έννοιες που σχηματίζονται με σμίκρυνση εικόνων, όπως λόγου χάρη η έννοια του Πυγμαίου. Επίσης, η έννοια «κέντρο της γης» αρχικά νοείται κατ' αναλογία προς το κέντρο μικρότερων σφαιρών που μπορούμε να τις δούμε συνοπτικά. Οι έννοιες που δημιουργούνται με μετάθεση στοιχείων, είναι, λόγου χάρη, οι εικόνες όντων με μάτια στο στήθος, ενώ η περίπτωση του κένταυρου είναι παράδειγμα έννοιας που σχηματίζεται με σύνθεση στοιχείων, τα οποία προϋπάρχουν στην ψυχή· τέλος, η έννοια του θανάτου είναι από εκείνες που σχηματίζονται κατ' αντίθεση προς κάτι άλλο γνωστό».[1]

Ο Ζήνων και ο Κλεάνθης είχαν τη γνώμη ότι ένα αντικείμενο εντυπώνεται στην ψυχή, όπως ένας σφραγιδόλιθος εντυπώνεται πάνω στη μαλακή επιφάνεια του κεριού. Ο Χρύσιππος απέρριψε αυτή την παρομοίωση ως παραπλανητική, υποστηρίζοντας ότι, αν η ψυχή ήταν σαν μια πλάκα κεριού, δε θα μπορούσε να προσλάβει περισσότερες

1. [Διογένης Λαέρτιος, VII 52: ... των γαρ νοουμένων τα μεν κατά περίπτωσιν ενοήθη, τα δε καθ' ομοιότητα, τα δε κατ' αναλογίαν, τα δε κατά μετάθεσιν, τα δε κατά σύνθεσιν, τα δε κατ' εναντίωσιν].

από μια εγγραφές κάθε φορά· και ακόμη ότι η πρώτη εγγραφή θα έπρεπε να λησμονηθεί με τις νέες εγγραφές, πράγμα όμως που δε συμβαίνει. Υποστήριξε, λοιπόν, ο Χρύσιππος ότι η ψυχή, όταν επηρεάζεται από ένα εξωτερικό αντικείμενο, υφίσταται μια τροποποίηση και έτσι σχηματίζεται μια ταξινόμηση των εγγραφόμενων εντυπώσεων. Σύμφωνα με τον Χρύσιππο, πρώτα έρχεται η άμεση αντίληψη ή «φαντασία», όπως την ονομάζει, που είναι αληθινή, καθότι παράγεται απ' ευθείας από ένα αντικείμενο· έπειτα έρχεται το «φανταστικόν», δηλαδή μια εικόνα στην ψυχή, που παράγεται με τη βοήθεια της φαντασίας· τέλος, δημιουργείται το «φάντασμα», δηλαδή μια φανταστική εικόνα που γεννιέται στον νου, κυρίως όταν είναι σε κατάσταση παραφροσύνης ή παραληρήματος.[1]

Σύμφωνα με τους Στωικούς, τα αισθητηριακά δεδομένα και οι εικόνες ή οι εντυπώσεις που δημιουργούνται από αυτά στην ψυχή, είναι στοιχεία κοινά για τα ανθρώπινα όντα και για τα ζώα· επιπλέον οι άνθρωποι έχουν και έννοιες που σχηματίζονται από τη λογική διαδικασία ενός λογικού ζώου.[2] Κατά συνέπεια, μια έννοια είναι μια εικόνα αντικειμένου, που βασίζεται στην εγγραφή στην ψυχή ή, σύμφωνα με τη γνώμη του Χρύσιππου, βασίζεται στην αντίστοιχη τροποποίηση που συντελέσθηκε στην ψυχή με την παρουσία του αντικειμένου. Όπως προκύπτει από τα παραπάνω, οι Στωικοί αντιλαμβάνονταν τη διαδικασία της γνώσης ως μια διαδικασία ενεργητική: όταν υπάρχει ελευθερία από χαλινό, η φαντασία μπορεί να καλπάζει δημιουργικά. Η αντικειμενικότητα της αντίληψης προϋποθέτει τη συγκατάθεση του υποκειμένου και η διδασκαλία της γνώσης, εφόσον περιλαμβάνει αυτήν τη «συγκατάθεση», ονομάζεται κατάληψη από τους Στωικούς. Κατά συνέπεια, η καταληπτική φαντασία ταυτίζεται με τη σαφήνεια και έγι-

1. [SVF, II, σσ. 21, fr. 54: Τίνι διαφέρει φαντασία φανταστόν φανταστικόν φάντασμα. Χρύσιππος διαφέρειν αλλήλων φησί τέτταρα ταύτα· φαντασία μεν ουν εστι πάθος εν τη ψυχή γιγνόμενον ... φανταστόν δε το ποιούν την φαντασίαν ... φανταστικόν δε εστί διάκενος ελκυσμός ... φάντασμα δε εστί εφ' ο ελκόμεθα κατά τον φανταστικόν ελκυσμόν ...].

2. [SVF, II, σσ. 28, fr. 83: ... των δε εννοιών αι μεν φυσικώς γίγνονται ... και ανεπιτεχνήτως, αι δε ήδη δι' ημετέρας διδασκαλίας και επιμελείας· αύται μεν ουν έννοιαι καλούνται μόνον, εκείναι δε και προλήψεις ...].

νε για τους Στωικούς κριτήριο της αλήθειας· πηγάζει από ένα εξωτερικό αντικείμενο που προκαλεί μεταβολή στην ψυχή του υποκειμένου, και γίνεται εύκολα δεκτό ως αυθεντική απεικόνιση της πραγματικότητας. Είναι αξιοσημείωτο ότι, κατά τη γνώμη των Στωικών, η διαδικασία της γνώσης απαιτεί μια ενεργητική προσπάθεια από την πλευρά του υποκειμένου που γνωρίζει, και είναι ακριβώς αυτή η νοητική προσπάθεια που σχηματίζει την έννοια, η οποία είναι ανώτερη από την απλή αντίληψη και παράσταση. Και αυτό που είναι ακόμη πιο σημαντικό, ο σχηματισμός της έννοιας προϋποθέτει την κατανόηση της πραγματικότητας με όρους λογικούς, και αυτό κάνει την έννοια κατάλληλη, ώστε να περάσει η σκέψη από ό,τι γίνεται αντιληπτό διαμέσου των αισθήσεων σε κάτι που δεν μπορεί να γίνει αντιληπτό. Όπως βλέπουμε, οι Στωικοί ήταν πιο συνεπείς εκφραστές του εμπειρισμού από τους Επικούρειους που θεωρούσαν το λογικό συμπέρασμα ως εργαλείο για την υπέρβαση των ορίων της αντιληπτικότητας και για προσέγγιση των στοιχείων που δεν είναι αντιληπτά με τις αισθήσεις (λόγου χάρη, των ατόμων που έχουν απειροστή διάσταση, μη ορατή με το μάτι). Σε αντίθεση προς τους Επικούρειους, οι Στωικοί πίστευαν πως η γνώση, ξεκινώντας από τα αισθητηριακά δεδομένα και ανεβαίνοντας προς τη λογική κατανόηση, πρέπει να επιστρέφει προς τα δεδομένα της αντίληψης, εφόσον αυτό που δεν μπορεί να γίνει αντιληπτό με τις αισθήσεις είναι ανύπαρκτο, είναι μια απλή φαντασία.

Σύμφωνα με τους Στωικούς, οι έννοιες σχηματίζονται με δύο διαφορετικές μεθόδους. Οι καθημερινές έννοιες (κοιναί έννοιαι) γεννιούνται χωρίς κάποια συνειδητή διανοητική προσπάθεια, με βάση τα στοιχειώδη δεδομένα των αισθήσεων. Από λειτουργική άποψη, αυτές οι κοινές έννοιες είναι οι πρώτες βαθμίδες των επιστημονικών εννοιών (τεχνικαί έννοιαι) και ονομάζονται προλήψεις. Όμως, ενώ οι Επικούρειοι αντιλαμβάνονταν την πρόληψη ως δημιουργική ικανότητα του νου, οι Στωικοί την ταύτιζαν με τις κοινές έννοιες που προηγούνται της επιστημονικής γνώσης. Η ίδια η παρουσία τους στον νου του ανθρώπου επιβεβαιώνει την αντικειμενική υπόσταση των αντίστοιχων εξωτερικών αντικειμένων που υποβάλλονται έπειτα σε επιστημονική έρευνα. Λόγου χάρη, η γενική κατάφαση των ανθρώπων σε σχέση με

την ύπαρξη των θεών βεβαιώνει την πραγματική υπόστασή τους και είναι μια πρόκληση για τον φιλοσοφικό στοχασμό.

Σε αντιδιαστολή προς τις καθημερινές έννοιες, οι επιστημονικές έννοιες σχηματίζονται με την άσκηση, με την εκπαίδευση και με την επιβεβαίωση. Οι ανώτατες από αυτές, οι γενικότατες έννοιες, είναι οι κατηγορίες, δηλαδή οι πιο γενικές έννοιες. Είναι ουσιαστικά διαφορετικές από τις κατηγορίες του Αριστοτέλη, τόσο στο περιεχόμενο, όσο και στην ταξινόμηση. Αντίθετα με τον Αριστοτέλη που δεν έκανε διάκριση ανάμεσα στις λογικές, τις γραμματικές και τις οντολογικές όψεις των κατηγοριών, οι Στωικοί έχουν ιδιαίτερη συνείδηση των διαφορών αυτών. Η πρώτη από τις κατηγορίες που ονόμαζαν οι Στωικοί, *το* υποκείμενον, είναι ένα λογικό υποκείμενο, ένα γραμματικό υποκείμενο και οντολογική ουσία. Η δεύτερη κατηγορία, η ποιότητα, δηλαδή το ουσιαστικό γνώρισμα, είναι λογικά και γραμματικά ένα κατηγόρημα. Η τρίτη κατηγορία είναι η κατάσταση ή η περιστασιακή συνθήκη. Και η τέταρτη κατηγορία είναι η σχέση του υποκειμένου προς το κατηγόρημά του, προς την ποιότητα.[1]

Αντίθετα προς τις αριστοτελικές κατηγορίες που ονόμαζαν τις δέκα γενικότατες και ανεξάρτητες οντότητες, οι τέσσερις κατηγορίες των Στωικών συνδέονται μεταξύ τους έτσι, που καθεμιά από αυτές περιορίζει και περιλαμβάνει μέσα της την προηγούμενη.

Η ανώτατη κατηγορία στη στωική φιλοσοφία είναι η ουσία, που νοείται ως απροσδιόριστο και αδιαμόρφωτο υπόστρωμα των όντων. Η κατηγορία αυτή τροποποιούμενη με τις ποιότητες υποδιαιρείται στην πραγματικότητα σε ατομικές ουσίες ή αντικείμενα, που το καθένα έχει τη δική του ατομική υπόσταση και τα δικά του ουσιαστικά γνωρίσματα. Επιπλέον, κάθε πράγμα σχετίζεται με άλλα πράγματα, που τροποποιούν τα ουσιαστικά του γνωρίσματα και έτσι προσδιορίζουν και διαμορφώνουν την περιστασιακή του ποιότητα, τις περιστασιακές του ιδιότητες. Λόγου χάρη, κατά την άποψη των Στωικών, το ουσιαστικό

1. [SVF, II, σσ. 124, fr. 369: Οι ... Στωικοί εις ελάττονα συστέλλειν αξιούσι τον των πρώτων γενών αριθμόν ... τέσσαρα: εις υποκείμενον και ποιά και πώς έχοντα και προς τί πως έχοντα και δήλον ότι πλείστα παραλείπουσι].

κατηγόρημα (γνώρισμα) του Γιάννη είναι ότι είναι άνθρωπος και το περιστασιακό γνώρισμα ότι είναι πατέρας. Η περιστασιακή αυτή ιδιότητα του πατέρα συνεπάγεται την επίσης περιστασιακή ιδιότητα του Πέτρου ότι είναι γιος του, έτσι που και οι δύο μαζί, ο Γιάννης και ο Πέτρος, ως χωριστές ουσίες προικίζουν η μια την άλλη με ένα περιστασιακό γνώρισμα.

Το παράδειγμα δείχνει ότι οι Στωικοί αντιλαμβάνονταν τις κατηγορίες ως λογικά και γραμματικά είδη, δηλαδή ως γενικούς τύπους προτάσεων που αναφέρονται σε εξωτερικά αντικείμενα. Όσο για την οντολογική υπόσταση των κατηγοριών τους, αυτή δεν έχει με σαφήνεια προσδιορισθεί, μολονότι η κριτική του Πλωτίνου για τη στωική διδασκαλία[1] υποδηλώνει τον ουσιαστικά υλιστικό χαρακτήρα τους. Εξεταζόμενες οι κατηγορίες των Στωικών μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο της γνωσιοθεωρίας τους, εκφράζουν τις βασικές ιδιότητες των πραγμάτων, που δεν έχουν ανεξάρτητη υπόσταση. Οι κατηγορίες, λοιπόν, αντιπροσωπεύουν αναβαθμούς στο λογικό και στο γραμματικό επίπεδο, αλλά όχι και στο οντολογικό. Το συμπέρασμα αυτό προκύπτει επίσης και από τη φυσική των Στωικών.

7. Η φυσική φιλοσοφία του Στωικισμού

Όπως θα μπορούσε να αναμένεται, οι Στωικοί διατύπωσαν μια ορθολογική ερμηνεία του σύμπαντος, με ισχυρή υλιστική τάση. Υποστήριζαν πως όλα τα πράγματα είναι σώματα και αρνούνταν την ανεξάρτητη υπόσταση μη σωματικών ουσιών. Κατά την άποψή τους, το λεκτόν μπορεί να υφίσταται μόνο σε σχέση με τη σκέψη και τη λέξη, ο τόπος και ο χρόνος σε σχέση με την ύλη και την κατάστασή της, ενώ το κενό δεν υπάρχει. Κατά συνέπεια, οι κατηγορίες ισχύουν μόνο για τα σώματα. Η ύλη οποιουδήποτε ατομικού σώματος είναι μέρος του συμπα-

1. [Πορφύριος, *Περί του Πλωτίνου βίου*, 14.5: ... εμμέμικται δε εν τοις συγγράμμασι και τα Στωικά λανθάνοντα δόγματα και τα Περιπατητικά ... (αναλυτικά στο έργο του Πλωτίνου *Εννεάδες*, VI. 1)].

ντικού πρωταρχικού υλικού. Κάθε επί μέρους ουσία ή σώμα έχει μια ιδιαίτερη ποιότητα που του δίνει την υπόστασή του. Οι κύριες ποιότητες που δίνουν σε ένα σώμα την ιδιαίτερη φύση του, είναι η θερμότητα και το ψύχος, η ξηρασία και η υγρασία. Έχουν σωματική υπόσταση, όπως κάθε πράγμα που υπάρχει, και αποτελούν την αναπνοή ή το πνεύμα το οποίο ενοποιεί το όλο υλικό σύμπαν και δίνει ιδιότητες ή προσδιορισμούς σε όλα τα σώματα, επενδύοντάς τα με τη μορφή.

Οι Στωικοί αναγνωρίζουν τέσσερα βασικά στοιχεία, από τα οποία συντίθενται όλα τα σώματα: τη φωτιά, τον αέρα, το νερό και τη γη. Ο σχηματισμός τους ήταν η ενδιάμεση φάση για τη μεταβολή του πρωταρχικού ακατάλληλου υποστρώματος σε σύμπαν. Οι Στωικοί υιοθετούσαν τη θεωρία του Ηράκλειτου ότι η πρώτη αιτία του σύμπαντος είναι η φωτιά. Σύμφωνα με τον Χρύσιππο, η φωτιά είναι το βασικό στοιχείο από το οποίο γεννιούνται όλα τα πράγματα και στο οποίο όλα καταλήγουν, όλα διαλύονται.[1] Όμως, σε αντίθεση προς την αντίληψη του Ηράκλειτου για μια μεταβαλλόμενη και αυτοκινούμενη φύση, η πρωταρχική ύλη, κατά την αντίληψη των Στωικών, χρειάζεται έναν εξωτερικό παράγοντα για να την κινήσει, και αυτός είναι ο λόγος ή ο θεός. Κατά τη μαρτυρία του Διογένη Λαέρτιου, «αυτοί πρεσβεύουν ότι υπάρχουν δύο αρχές στο σύμπαν, η ενεργητική και η παθητική. Η παθητική αρχή, λοιπόν, είναι μια ουσία χωρίς ποιότητες (ιδιότητες), είναι δηλαδή η ύλη, ενώ η ενεργητική αρχή είναι ο λόγος ο έμφυτος μέσα σε αυτή την ουσία, δηλαδή ο θεός. Γιατί αυτός είναι αιώνιος και είναι ο δημιουργός κάθε πράγματος μέσα σε όλη την έκταση του κόσμου της ύλης».[2]

Αυτό το απόσπασμα έχει μια έκδηλη αριστοτελική υφή, μολονότι η αντιδιαστολή ύλης και μορφής δεν προκύπτει με κανέναν τρόπο από τη στωική λογική. Πραγματικά, ο «θεός» των Στωικών είναι μια μετα-

1 [SVF, II, σσ. 136, fr. 413: . το δε πυρ κατ' εξοχήν στοιχείον λέγεσθαι διά το εξ αυτού πρώτου τα λοιπά συνίστασθαι κατά μεταβολήν και εις αυτό έσχατον πάντα χεόμενα διαλύεσθαι...].

2. [Διογένης Λαέρτιος, VII 134: Δοκεί δ' αυτοίς αρχάς είναι των όλων δύο, το ποιούν και το πάσχον· το μεν ουν πάσχον είναι την άποιον ουσίαν την ύλην, το δε ποιούν τον εν αυτή λόγον τον θεόν].

βαλλόμενη ουσία, πολύ διαφορετική από τον άνθρωπο. Είναι το δημιουργικό πυρ (πυρ τεχνικόν) που υπάρχει μέσα στην πρωταρχική ύλη και αναμειγνύεται με αυτή, έτσι που δεν μπορεί να αποχωρισθεί από αυτή παρά μόνο στη σκέψη του ανθρώπου. Οι Στωικοί θα ήταν πολύ περισσότερο συνεπείς, αν αποδέχονταν μια σταθερή πανθεϊστική στάση και απέρριπταν την αντιπαράθεση του παθητικού (ύλης) και του ενεργητικού (θεού), δηλαδή των δύο αντιπάλων αρχών.

Η μονιστική τάση των Στωικών αποκαλύπτεται με σαφήνεια στη διδασκαλία τους περί του λόγου. Ο θεός δεν είναι μόνο δημιουργικό τεχνικόν πυρ, αλλά είναι επίσης η αιτία (ο λόγος) και το σπέρμα του κόσμου. Κατά συνέπεια, ο θεός είναι «ο σπερματικός λόγος του σύμπαντος»,[1] δηλαδή είναι το σπέρμα του σύμπαντος ως όλου, είναι η πηγή των σπερμάτων των ατομικών πραγμάτων και ο παγκόσμιος νόμος.

Φαίνεται ότι η ανάμιξη της «φυσικής» και της θεολογίας μέσα στη φυσική φιλοσοφία οδήγησε τους Στωικούς σε μια ξεχωριστή και περίεργη αντίληψη για τη γένεση του κόσμου, που εξετάζεται από αυτούς και διατυπώνεται με δύο όψεις: φυσική και θεολογική. Κατά τη φυσική άποψη, η γένεση του κόσμου ερμηνεύεται με όρους συμπύκνωσης και αραίωσης της πρωταρχικής ύλης που καταλήγει στον σχηματισμό των στοιχείων. Ο αέρας και η φωτιά συνδυάζονται μέσα στο πνεύμα που διατηρεί τη θερμοκρασία η οποία συνδέει το νερό και τη γη, ενοποιεί τον κόσμο και συγκρατεί τα μέρη του. Το αποτέλεσμα αυτής της αλληλεπίδρασης των στοιχείων εμφανίζεται ως ένα είδος έντασης που γεννιέται από το πνεύμα και διαπερνά όλη την ύλη. Αυτή η ένταση είναι η άμεση πηγή των ατομικών πραγμάτων και εμφανίζεται ως ιδιότητά τους («έξεις»), ως φύση τους και ψυχή. Η εξέλιξη του κόσμου διέπεται από αναγκαιότητα, αυστηρά καθορισμένη από φυσικές διαδικασίες που ενώνουν όλα τα πράγματα σε ένα ενιαίο σύστημα σχέσεων αιτίας και αποτελέσματος. Τίποτα στον κόσμο δε συμβαίνει χωρίς μια αιτία και, κατά συνέπεια, καθετί είναι αναγκαίο. Οι Στωικοί είναι πολύ πε-

1. [Διογένης Λαέρτιος, VII 136: ... ώσπερ εν τη γονή το σπέρμα περιέχεται, ούτω και τούτον σπερματικόν λόγον όντα του κόσμου...].

ρισσότερο συνεπείς από τους Επικούρειους στην καθοριστική αιτιοκρατία που φτάνει ως τη μοιρολατρία.

Ο κόσμος είναι πεπερασμένος ως προς τον χρόνο, έχει μιαν αρχή και ένα τέλος. Πιο συγκεκριμένα, το σύμπαν περιοδικά μεταβάλλεται σε διάπυρο αιθέρα ο οποίος περιέχει τα σπέρματα ενός άλλου σύμπαντος. Αυτό είναι μια εκδοχή αιώνιας κυκλικής επιστροφής, δηλαδή μια σειρά από επανερχόμενους κύκλους ανάφλεξης και αναγέννησης του σύμπαντος.

Η γένεση του σύμπαντος, θεωρούμενη από θεολογική σκοπιά, φαίνεται πολύ διαφορετική. Δημιουργώντας τον κόσμο, ο θεός μετατρέπει ένα μέρος της ουσίας του, τη θεϊκή μείξη του αέρα και της φωτιάς, σε αέρα και νερό. Αυτό το στοιχείο παραμένει ως «σπερματικός λόγος» και μεταβάλλει ένα μέρος του νερού σε γη. Άλλο μέρος παραμένει νερό και ένα τρίτο μέρος γίνεται αέρας. Ο αραιωμένος αέρας αναφλέγεται και γίνεται φωτιά, αυτή τη φορά ως στοιχείο, όχι ως πρώτη αιτία. Διαπερνώντας αυτό «το κοσμικό σώμα» ως πνεύμα του ή ως δημιουργική φωτιά, ο θεός είναι η ψυχή του κόσμου, είναι το πνεύμα ή το λογικό (νους) και ταυτόχρονα είναι η πρόνοια και η μοίρα.

Όπως ακριβώς η κατευθυντήρια ή κυβερνώσα ψυχή έχει την έδρα της (την καρδιά) στο σώμα του ανθρώπου, έτσι και η ψυχή του κόσμου έχει την έδρα της στο κέντρο του σύμπαντος ή στον ήλιο, από όπου εξακτινώνεται προς όλο τον κόσμο. Η διάκριση της κοσμικής ψυχής από το κοσμικό σώμα δεν είναι κάτι διαρκές. Επειδή έχει γεννηθεί μέσα στην πορεία του χρόνου, εξαφανίζεται, όταν ο Δίας αναδέχεται τον κόσμο και τον διαλύει μέσα του (τούτο είναι το θεολογικό ισοδύναμο της εκπύρωσης του κόσμου).

Είτε είναι νόμος είτε μοίρα που κυβερνάει τον κόσμο, η γένεση και η ανάφλεξη ακολουθούν η μια την άλλη, σε μια ατέλειωτη διαδοχή επαναλαμβανόμενων κύκλων. Και εφόσον όλα τα γεγονότα στο σύμπαν καθορίζονται από την ανάγκη (μοίρα) και από τον νόμο (λόγο), ο κόσμος εξελίσσεται σαν μια ατέλειωτη διαδοχή αιτίων και αποτελεσμάτων και κάθε καινούργιος κόσμος δεν είναι καθόλου διαφορετικός από τον προηγούμενο. Στο σημείο τούτο πρέπει να προσθέσουμε ότι οι Στωικοί υιοθετούσαν την άποψη του Πλάτωνα για τον κόσμο ως ένα

λογικό ον: «Κατά συνέπεια, ο κόσμος όλος είναι μια ζωντανή ύπαρξη, προικισμένη με ψυχή και λόγο, και έχει τον αιθέρα ως κυβερνώσα αρχή... Ο κόσμος, λένε, είναι ένας και πεπερασμένος, και έχει σφαιρική μορφή που είναι η πιο πρόσφορη για την κίνηση... Έξω από τα όρια του κόσμου εκτείνεται το άπειρο κενό που είναι "ασώματο". Με τον όρο "ασώματο" νοείται εκείνο που, ενώ μπορεί να χωρέσει μέσα στους κόλπους του κάποιο σώμα, δεν καταλαμβάνεται από κάτι τέτοιο. Ο κόσμος δεν έχει κανένα κενό διάστημα μέσα του, αλλά σχηματίζει ένα ενιαίο όλο. Αυτό είναι το αναγκαίο αποτέλεσμα της συμπάθειας και της έντασης που δένει μαζί τα πράγματα στον ουρανό και τη γη».[1]

Όπως βλέπουμε, η εικόνα των Στωικών για το σύμπαν είναι τεκμήριο της πλούσιας φαντασίας τους, αλλά δύσκολα μπορεί να ονομασθεί επιστημονική. Αυτό μόνο μπορούσε να προσδοκάται, καθότι ο κόσμος τους απεικόνιζε στην πραγματικότητα μια σύνθεση της απλοϊκής αλλά ουσιαστικά σωστής διαλεκτικής κοσμοαντίληψης των πρώιμων φιλοσόφων και της μεταφυσικής του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Βέβαια, τα προβλήματα που αναδύθηκαν στην κλασική ελληνική φιλοσοφία δεν μπορούσαν να αντιμετωπισθούν με μια απλή επιστροφή στους Προσωκρατικούς και με εφαρμογή των μεταγενέστερων λίγο πιο προωθημένων εννοιών στην παλιά φυσική· τέτοια ανάμιξη ήταν προορισμένη να οδηγήσει σε αντιφάσεις.

Η φυσική φιλοσοφία των Στωικών περιλαμβάνει επίσης διδασκαλία περί ψυχής και θεολογική διδασκαλία, που θα τη δούμε τώρα σε μια σύντομη επισκόπηση.

Οι Στωικοί θεωρούν τα φυσικά όντα με την εσωτερική αρχή της ύπαρξής τους ως έκφραση πνευματικών τάσεων. Τα μη οργανικά σώματα υπάρχουν χάρη στις απλές ιδιότητές τους ή καταστάσεις («έξεις»), τα φυτά χάρη στην ικανότητά τους για βλάστηση και ανάπτυξη, τα ζώα χάρη στη ζωική ψυχή τους, τα ανθρώπινα όντα χάρη στη λογική ψυχή τους. Φυσικά, καθεμιά από τις αρχές των κατώτερων όντων

1. [Διογένης Λαέρτιος, VII 140: Ένα τον κόσμον είναι και ... σχήμ' έχοντα σφαιροειδές· προς γαρ την κίνησιν αρμοδιώτατον το τοιούτον ... έξωθεν δ' αυτού περικεχυμένον είναι το κενόν άπειρον, όπερ ασώματον είναι· ασώματον δε το οίον τε κατέχεσθαι υπό σωμάτων ου κατεχόμενον· εν δε τω κόσμω μηδέν είναι κενόν...].

υπάρχει και στα ανώτερα όντα, αλλά η ιδιαιτερότητα του ενός ή του άλλου όντος καθορίζεται από την εξατομικευτική ιδιότητά του, ό,τι θα λέγαμε κατά τον Αριστοτέλη ειδοποιό διαφορά. Αυτή η εξατομικευτική (ποιότητα) ιδιότητα που διακρίνει τον άνθρωπο από κάθε άλλο ατομικό ον, είναι η λογική ψυχή του.

Το αφετηριακό σημείο της στωικής διδασκαλίας περί ψυχής είναι υλιστικό. Η ψυχή εκλαμβάνεται ως ένα ειδικό σώμα που είναι «θερμό και διάπυρο πνεύμα».[1] Σύμφωνα με τον Νεμέσιο, ο Ζήνων ο Στωικός διακρίνει οκτώ μέρη της ψυχής, το ηγεμονικό μέρος, τις πέντε αισθήσεις, τη φωνή και τη σπερματική δύναμη (το «σπερματικόν»).[2] Το ηγεμονικό μέρος του σώματος έχει τις ιδιότητες της παρουσίας, της ανόδου, της ώθησης, του λόγου. Αυτό το ηγεμονικό στοιχείο της ψυχής κατευθύνει το «πνεύμα» προς τα αισθητήρια όργανα και δέχεται από αυτά τις «πληροφορίες» περί των εξωτερικών αντικειμένων, που σχηματίζουν «εντυπώσεις» στην ψυχή, ή προκαλούν τις αντίστοιχες «μεταβολές» ή «τροποποιήσεις» (αισθήματα). Παρουσιάζοντας τις απόψεις των Στωικών, ο Διογένης Λαέρτιος γράφει: «Υποστηρίζουν ότι μπορούμε να δούμε, όταν το φως ανάμεσα στο οπτικό όργανο και το αντικείμενο απλώνεται στον ενδιάμεσο χώρο με τη μορφή ενός κώνου... Η κορυφή του κώνου (σε αυτό το ενδιάμεσο διάστημα) είναι στο μάτι και η βάση είναι στο ορώμενο αντικείμενο. Κατά συνέπεια, το ορώμενο αντικείμενο παρουσιάζεται σε μας διαμέσου του αέρα που απλώνεται έξω από μας προς το αντικείμενο, σαν να μεταδίδεται διαμέσου μιας ράβδου. Ακούμε, όταν ο αέρας ανάμεσα στο σώμα που ηχεί και το αισθητήριο όργανο της ακοής υφίσταται κραδασμούς που απλώνονται σφαιρικά και έπειτα σχηματίζουν κύματα και αγγίζουν τα ακουστικά όργανα, όπως ακριβώς το νερό μέσα σε μια δεξαμενή σχη-

1. [SVF, II, σσ. 217, fr. 773: Διαφωνείται σχεδόν άπασιν τοις παλαιοίς ο περί ψυχής λόγος. Δημόκριτος μεν γαρ και Επίκουρος και άπαν το των Στωικών φιλοσόφων σύστημα σώμα την ψυχήν αποφαίνονται· και αυτοί δε ούτοι οι σώμα την ψυχήν αποφαινόμενοι, διαφέρονται περί της ουσίας αυτής· οι μεν γαρ Στωικοί πνεύμα λέγουσιν αυτήν ένθερμον και διάπυρον].

2. [SVF, I, σσ. 39, fr. 143: Ζήνων δε ο Στωικός οκταμερή φησίν είναι την ψυχήν, διαιρών αυτήν εις τε το ηγεμονικόν και εις τας πέντε αισθήσεις και εις το φωνητικόν και το σπερματικόν].

ματίζει κυκλικούς κυματισμούς, όταν πέσει μέσα της ένα λιθάρι... θεωρούν ότι τα πάθη προκαλούνται από τις παραλλαγές της ζωτικής αναπνοής».[1]

Τέτοιες αντιλήψεις φαίνονται να δημιουργούν την εντύπωση ότι οι Στωικοί αναγνώριζαν τη θνητότητα της ψυχής που διασπείρεται ή εξατμίζεται μετά τον θάνατο. Όμως, η αντίληψή τους για την ψυχή ως σώμα τούς οδήγησε σε ένα διαφορετικό συμπέρασμα. Κατά τη μαρτυρία του Διογένη του Λαέρτιου, «η ψυχή είναι μια φύση ικανή να αντιλαμβάνεται. Και τη θεωρούν ως πνοή ζωής, σύμφυτη με μας· από αυτό συμπεραίνουν πρώτα ότι η ψυχή είναι σώμα και δεύτερο ότι επιζεί μετά τον θάνατο. Όμως η ψυχή τελικά καταστρέφεται, μολονότι η ψυχή του σύμπαντος, που μέρος της είναι οι ψυχές των ζώων, δεν καταστρέφεται... Ο Κλεάνθης πράγματι υποστηρίζει ότι όλες οι ψυχές συνεχίζουν να υπάρχουν μέχρι τη γενική ανάφλεξη, αλλά ο Χρύσιππος λέει ότι μόνον οι ψυχές των σοφών ακολουθούν αυτή την πορεία».[2]

Αυτό το απόσπασμα μας δίνει μιαν ιδέα των αντιφάσεων που μάταια οι Στωικοί προσπάθησαν να τις συμβιβάσουν μέσα στη συνολική διδασκαλία τους για την ψυχή: υλική από τη φύση της η ψυχή, επιζεί όμως ύστερα από τον θάνατο του σώματος· μολονότι θεία ως προς την προέλευση, η ατομική ψυχή είναι θνητή, ενώ η ψυχή του σύμπαντος είναι άφθαρτη...

Εξίσου μεγάλες είναι και οι δυσκολίες που περιβάλλουν τη στωική θεολογία. Σύμφωνα με την πανθεϊστική αντίληψη, ο θεός, κυριολεκτικά διάσπαρτος μέσα στο σύμπαν και αναμειγμένος με την ύλη, αποκαλύπτεται ότι είναι ξένος προς τον κόσμο, εφόσον αυτός επιζεί ύστερα από τη σύμφλεξη. Όντας αθάνατος και αιώνιος, ο θεός είναι ταυτόχρονα χρόνος μεταβλητός και καλείται Δίας· αυτός στην πραγματικό-

1. [Διογένης Λαέρτιος, VII 157: ... οράν δε του μεταξύ της οράσεως και του υποκειμένου φωτός εντεινομένου κωνοειδώς...].
2. [Διογένης Λαέρτιος, VII 157: Ζήνων δ' ο Κιτιεύς και Αντίπατρος εν τοις *Περί ψυχής* και Ποσειδώνιος πνεύμα ένθερμον είναι την ψυχήν· τούτω γαρ ημάς είναι έμπνους και υπό τούτου κινείσθαι. Κλεάνθης μεν ουν πάσας επιδιαμένειν μέχρι της εκπυρώσεως, Χρύσιππος δε τας των σοφών μόνον. Μέρη δε της ψυχής λέγουσιν οκτώ, τας πέντ' αισθήσεις και τους εν ημίν σπερματικούς λόγους και το φωνητικόν και το λογιστικόν ...].

τητα δεν είναι τίποτα περισσότερο από μια αλληγορία – όμοιος, ως προς αυτό το θέμα, με όλους τους άλλους θεούς... Κατά τη μαρτυρία του Φιλόδημου, ο Χρύσιππος υποστήριζε ότι οι θεοί δεν είναι τίποτα άλλο παρά αλληγορικές μορφές, όμως οι Στωικοί αναγνώριζαν την ύπαρξη θεών, προσκομίζοντας το επιχείρημα από τη γενική παραδοχή των ανθρώπων ότι υπάρχουν θεοί. Προσπαθώντας να υποστασιοποιήσει αυτό το επιχείρημα, ο Ζήνων διαλογιζόταν ως εξής: «Μπορεί κανείς λογικά να τιμά τους θεούς, αλλά κάτι που είναι ανύπαρκτο δεν μπορεί κανείς λογικά να το τιμά, άρα οι θεοί υφίστανται».[1] Ο Κλεάνθης, από την πλευρά του, υποστηρίζει την ύπαρξη θεού από τους βαθμούς τελειότητας: «Αν κάποια φύση είναι καλύτερη από κάποια άλλη, θα υπάρχει κάποια φύση άριστη ... άρα υπάρχει θεός». Αυτή την «απόδειξη» επρόκειτο να την επαναλάβει αργότερα ο Αυγουστίνος και ο Άνσελμος της Καντερβουρίας, που προηγήθηκαν της τέταρτης μεθόδου που διατύπωσε ο Θωμάς ο Ακινάτης για την απόδειξη της ύπαρξης του θεού.

Τα θεωρητικά επιχειρήματα επαναλαμβάνονται στο περίφημο ποίημα του Κλεάνθη *Ύμνος στον Δία*, που αντιδιαστέλλει τον θεό δημιουργό από τη δημιουργία του. Αυτή την πορεία σκέψης αργότερα την έφεραν στο λογικό συμπέρασμά της οι χριστιανοί θεολόγοι, που χρησιμοποίησαν τον Στωικισμό ως μια από τις πηγές του Χριστιανισμού.

Ο Στωικισμός υπήρξε ο δημιουργός της τελεολογικής διδασκαλίας για τον κόσμο. Σύμφωνα με τον Χρύσιππο, οι θεοί έχουν πλάσει τους ανθρώπους, για να υπηρετούν τον εαυτό τους και ο ένας τον άλλο, και τα ζώα, για να υπηρετούν τον άνθρωπο· το άλογο, λόγου χάρη, για να πορεύεται στον πόλεμο με τον άνθρωπο, τον σκύλο για να κυνηγάει με τον άνθρωπο, και τον λύγκα, την αρκούδα, το λιοντάρι, για να δοκιμάζει ο άνθρωπος το θάρρος του.[2] Αυτή η τελεολογία ολοκληρώνεται με

1. [Σέξτος Εμπειρικός, *Προς Φυσικούς*, I 133: Ζήνων δε και τοιούτον ηρώτα λόγον τους θεούς ευλόγως αν τις τιμώη· τους δε μη όντας ουκ αν τις ευλόγως τιμώη· εισίν άρα θεοί].
2. [SVF, II, σσ. 332, fr. 1152: Αλλ' εκείνο νη Δία του Χρυσίππου πιθανόν ην ως ημάς αυτών και αλλήλων οι θεοί χάριν εποιήσαντο, ημών δε τα ζώα, συμπολεμείν μεν ίππους και συνθηρεύειν κύνας...].

μια θεοδικία, υπεράσπιση δηλαδή της δικαιοσύνης του θεού, που επιτρέπει και στο κακό να υπάρχει. Για να απαλλάξει τους θεούς από την ευθύνη για τις ανθρώπινες συμφορές, τις αρρώστιες και τις κακώσεις, ο Χρύσιππος διατύπωσε έναν αριθμό από ερμηνείες. Τα επιχειρήματά του συνοψίζονται στην υπεράσπιση της άποψης ότι όλα τα δεινά, ορώμενα από μια πλατιά προοπτική, είναι ευεργετικά για το σύμπαν ως σύνολο και για την ανθρωπότητα.[1] Κατά συνέπεια, το κακό ερμηνεύεται ως μέρος της θείας πρόνοιας που έκανε τούτο τον κόσμο τον καλύτερο από όλους τους δυνατούς να γίνουν. Η θρησκευτική διδασκαλία των Στωικών προσφέρει τη θεμελίωση για όλες τις μορφές προλήψεων, όπου περιλαμβάνονται και οι πνευματιστικές πρακτικές, η δαιμονολογία, η μαγεία κ.λπ.

8. Η ηθική θεωρία των Στωικών

Όπως κάθε αρχαίος φιλόσοφος, και ο Στωικός θέτει στον εαυτό του το ερώτημα ποιο είναι το υπέρτατο αγαθό. Η απάντηση, όπως αρμόζει σε έναν αληθινό σοφό, είναι, βέβαια, η ευδαιμονία. Αλλά τι είναι η ευδαιμονία για τον Στωικό; Είναι η «ομοίωσις θεώ», όπως στον Πλάτωνα; Είναι ο θεωρητικός βίος του ανθρώπου που προσφέρει στον εαυτό του ποικίλα σωματικά και εξωτερικά αγαθά, όπως δίδασκε ο Αριστοτέλης; Είναι η απόλαυση, η ηδονή, όπως στους Κυρηναϊκούς ή τους Επικούρειους; Όχι! Το ύψιστο αγαθό για τον Στωικό είναι «η ζωή σύμφωνα με τη φύση ... που είναι το ίδιο πράγμα με την ενάρετη ζωή, γιατί η αρετή είναι ο σκοπός προς τον οποίο η φύση μάς οδηγεί».[2]

---

1. [SVF, II, σσ. 340, fr. 1184: Μέγιστον γουν της θείας προνοίας το μη εάσαι την ... κακίαν άχρηστον και ανωφελή μένειν μηδέ μην κατά πάντα βλαβεράν αυτήν γενέσθαι ... το διά κακών των επινοηθέντων προς τινών αγαθόν τι και χρηστόν τέλος αποτελείν και ωφελίμως τοις δοκούσι φαύλοις χρήσθαι].
2. [Διογένης Λαέρτιος, VII 87: Ζήνων εν τω *Περί ανθρώπου φύσεως* τέλος είπε το ομολογουμένως τη φύσει ζην, όπερ εστί κατ' αρετήν ζην· άγει γαρ προς ταύτην ημάς η φύσις ... και Εκάτων ... πάλιν ... ίσον εστί το κατ' αρετήν ζην τω κατ' εμπειρίαν των φύσει συμβαινόντων ζην...].

Η «φύση» για τους Στωικούς, ανάγκη να το θυμηθούμε, κυβερνάται από την αναγκαιότητα ή τη μοίρα. Αν αυτό αληθεύει και αν κάθε πράξη και κάθε γεγονός της ανθρώπινης ζωής προσδιορίζεται από την ανάγκη ή τη μοίρα, πώς είναι δυνατό να ζήσει κανείς αντίθετα προς ό,τι υπαγορεύει η φύση ή, για την περίπτωση, πώς είναι δυνατό να εκτιμηθούν οι πράξεις του ανθρώπου με κριτήρια ηθικής;[1]

Οι Στωικοί βρίσκουν, επίσης, τον δρόμο για την αξιολογική προσέγγιση των κοινωνικών φαινομένων. Ό,τι είναι ο νόμος της ανάγκης στη φύση, γίνεται κανόνας υποχρέωσης στην κοινωνία, δηλαδή ό,τι ορίζει ο λόγος. Κάθε φυσικό ον δεν αγωνίζεται για την ηδονή, αλλά κυρίως για την ασφάλεια, και καθοδηγείται κατά κύριο λόγο από το ένστικτο της αυτοσυντήρησης. Τα λογικά όντα καθοδηγούνται από το λογικό τους, που πρώτα απ' όλα ενδιαφέρεται για το αγαθό. Η αρετή του λόγου είναι η γνώση του καλού και του κακού, και το μειονέκτημά του είναι η άγνοια. Κατά συνέπεια, η ενάρετη ζωή είναι εκείνη που ακολουθεί το λογικό.[2]

Το αγαθό, κατά τους Στωικούς, αποτελείται από τέσσερις βασικές αρετές: τη σύνεση, τη μετριοφροσύνη και ολιγάρκεια, τη δικαιοσύνη και το θάρρος, ενώ το κακό αποτελείται από τα εναντία: την έλλειψη σύνεσης, την έλλειψη μέτρου, την αδικία, τη δειλία. Καθετί άλλο – η ζωή και ο θάνατος, η καλή και η κακή φήμη, η σκληρή εργασία και η απόλαυση, ο πλούτος και η φτώχεια, η αβεβαιότητα ή η καλή υγεία – δεν είναι στη δυνατότητα του ανθρώπου[3] να τα επιλέγει και, κατά συνέπεια, δεν έχουν σχέση με την ηθική, όλα αυτά είναι ηθικά αδιάφορα. Η αρετή και η κακία μόνο είναι μέσα στη σφαίρα της ηθικότητας, καθότι εξαρτώνται και επιλέγονται από τον άνθρωπο με την ελεύθερη βούλησή του.

Εδώ ακριβώς βρίσκεται η μεγάλη παραδοξολογία της στωικής ηθι-

1. [Διογένης Λαέρτιος, VII 23: ... δούλον επί κλοπή, φασίν, εμαστίγου (Ζήνων)· του δ' ειπόντος «είμαρτό μοι κλέψαι», (Ζήνων) έφη «και δαρήναι»...].
2. [Εδώ θυμίζει τον Σωκράτη: «Ουδενί άλλω πείθομαι ή τω λόγω, ος αν μοι λογιζομένω βέλτιστος φαίνηται»].
3. [Ο Επίκτητος (*Εγχειρίδιον*, κεφ. Α') αρχίζει με αυτήν ακριβώς τη διάκριση: Των όντων τα μεν εστί εφ' ημίν, τα δε ουκ εφ' ημίν ...].

κής διδασκαλίας. Πώς να επιλέξει κανείς ελεύθερα ενώπιον μιας τόσο αυστηρής αναγκαιότητας που βασιλεύει στον κόσμο της στωικής φιλοσοφίας; Ο άνθρωπος δεν μπορεί να μεταβάλει ούτε τα πράγματα ούτε την πορεία των γεγονότων ούτε τις ίδιες τις ιδέες που έχει αυτός για τον εξωτερικό κόσμο· το μόνο που μπορεί να μεταβάλει, είναι η στάση του απέναντι σε όλα αυτά. Κατά συνέπεια, η ελευθερία στον Στωικισμό δεν εκτείνεται στην πρακτική δραστηριότητα του ανθρώπου, αλλά περιορίζεται αποκλειστικά στη θεωρητική και συγκινησιακή στάση του απέναντι στον κόσμο και στον εαυτό του.

Οι Στωικοί, αρχίζοντας από τον Ζήνωνα, διέκριναν τέσσερις ομάδες από αρνητικές συγκινήσεις, τη λύπη, τον φόβο, την επιθυμία και την απόλαυση, και τρεις ομάδες θετικών συγκινήσεων, την ευθυμία ή λογική διέγερση σε αντιδιαστολή προς την απόλαυση, τη διάκριση σε αντιδιαστολή προς τον φόβο και τη βούληση σε αντιδιαστολή προς την επιθυμία. Καθεμιά από τις παραπάνω ομάδες υποδιαιρείται σε αρκετά είδη (βλέπε Διογένη Λαέρτιο, VII 110-116). Η σοφία συνίσταται στην ελευθερία του ανθρώπου από συγκινησιακές καταστάσεις, που είναι ο τελικός σκοπός της ζωής και εγκλείει την ευδαιμονία που μπορεί να την αποκτήσει μόνον ο σοφός.

Το πρώιμο στωικό ιδανικό του σοφού ανθρώπου αποδείχθηκε ότι ήταν πολύ αυστηρό για να το ακολουθήσει ένας κοινός άνθρωπος, καθότι δεν έκανε καμιά παραχώρηση για την αδυναμία της ανθρώπινης φύσης. Σύμφωνα με τον Κλεάνθη, δεν υπάρχει μέσος όρος ανάμεσα στην αρετή και την κακία.[1] Αντίθετα προς τη φυσική κλίση όλων των ανθρώπων προς το αγαθό, οι ενάρετοι είναι προορισμένοι να μένουν ενάρετοι και οι κακοί είναι προορισμένοι να παραμένουν κακοί. Αυτή η διδασκαλία στην πραγματικότητα απέρριπτε τη δυνατότητα οποιασδήποτε βαθμιαίας προόδου προς τελείωση και χώριζε όλους τους ανθρώπους σε δύο τάξεις: τους λίγους σοφούς και το μεγάλο πλήθος των ανοήτων. Αυτή η διδασκαλία είχε στόχο αντίθετο προς τους Περιπατη-

1. [SVF, I, σσ. 129, fr. 566: αρετής δε και κακίας ουδέν είναι μεταξύ· πάντας γαρ ανθρώπους αφορμάς έχειν εκ φύσεως προς αρετήν και οιονεί τον των ημιαμβείων λόγον έχειν, κατά Κλεάνθην...].

τικούς που πίστευαν ότι υπάρχει δυνατότητα για βαθμιαία τελείωση ή βαθμιαία έκπτωση του ανθρώπου.

Καθώς περνούσε ο καιρός, οι Στωικοί αισθάνθηκαν την ανάγκη να τροποποιήσουν την αυστηρότητα της αρχικής στάσης τους, γιατί ο ιδανικός σοφός δεν μπορούσε να αποτελεί στόχο εφικτό για τους κοινούς θνητούς. Υμνώντας την τελειότητά του, οι Στωικοί στην πραγματικότητα έπαιζαν το παιχνίδι του αντιπάλου, γιατί η αδυναμία του μέσου ανθρώπου να ζήσει σύμφωνα με το υπόδειγμα που έθεταν, έγινε πολύ φανερή· και αυτό το συμπέρασμα λειτουργούσε αντίθετα προς τους πρακτικούς σκοπούς οποιασδήποτε ηθικής θεωρίας, που έχει πάντα στόχο τη βελτίωση του ανθρώπου ή τουλάχιστον να του διδάξει να διαφοροποιείται ανάμεσα στο καλό και το κακό. Η αυστηρή προσήλωση προς τις αρχικές ηθικές αρχές απειλούσε να υπονομεύσει την ευρύτητα της επιρροής του Στωικισμού, καθώς επίσης και του Κυνισμού.

Όταν αντιλήφθηκαν αυτό τον κίνδυνο, οι Στωικοί έκαναν σημαντικές αλλαγές στη διδασκαλία τους. Πρώτα απ' όλα αναθεώρησαν την αντίληψή τους για τα ηθικά αδιάφορα πράγματα, χωρίζοντάς τα σε δύο κατηγορίες: σε εκείνα που είναι σύμφωνα με τη φύση και εκείνα που αντιστρατεύονται τις απαιτήσεις της, δηλαδή σε πράγματα που μπορεί ο άνθρωπος να τα επιλέγει και σε άλλα που δεν μπορεί να τα προτιμά. Λόγου χάρη, ενώ ο πλούτος και η φτώχεια, η υγεία και η ασθένεια είναι ηθικά αδιάφορες καταστάσεις, είναι καλύτερο να είναι κανείς πλούσιος και υγιής παρά φτωχός και ασθενής. Αποτέλεσμα αυτής της διάκρισης ήταν ότι οι Στωικοί δεν καταδίκαζαν πια το ενδιαφέρον του ανθρώπου για τις προτιμώμενες επιλογές, με την προϋπόθεση ότι οι πράξεις των ανθρώπων κατευθύνονται από ηθικά κίνητρα.

Αυτό εξηγεί γιατί οι μεταγενέστεροι Στωικοί επέμεναν να αξιολογούν τα κίνητρα του ανθρώπου και άρχισαν να διακρίνουν όχι μόνο ανάμεσα στους καλούς και τους κακούς, αλλά επίσης ανάμεσα στις «ίδιες», τις ελεύθερα επιλεγόμενες πράξεις και τις ηθικά υποχρεωτικές πράξεις (καθήκοντα). Οι υποχρεώσεις του ανθρώπου προκύπτουν από τον νόμο, ενώ οι ίδιες πράξεις (πράξεις ελευθερίας) είναι ενάρετες, μόνο αν απορρέουν από ηθικούς διαλογισμούς. Η εκτίμηση μιας πράξης

που δεν είναι αποτέλεσμα εξωτερικής παρέμβασης, εξαρτάται από την παρουσία ή την απουσία του ηθικού κίνητρου. Κατά συνέπεια, κατά τη γνώμη των Στωικών, οι πράξεις του αληθινά σοφού ανθρώπου είναι πάντα ηθικές, ενώ οι πράξεις του απερίσκεπτου είναι απλά οι «πρέπουσες».

Τελικά, αντίθετα προς τη διδασκαλία τους ότι υπάρχει ένα αγεφύρωτο χάσμα ανάμεσα στην αρετή και την κακία, ανάμεσα στον σοφό και τον αδαή, οι Στωικοί εισήγαγαν την έννοια της τελείωσης ή της προόδου και παραδέχθηκαν ποικίλους βαθμούς αρετής, που μπορούν όμως να πραγματοποιηθούν μόνο από λίγους. Παρ' όλες τις προσπάθειες των Στωικών να μετριάσουν τις ακραίες απόψεις τους και να ανταποκριθούν προς το κοινό αίσθημα, η ηθική φιλοσοφία τους έχει ένα πλήθος από αντιφάσεις· λόγου χάρη, η γνώση της αρετής έρχεται στον άνθρωπο από τη φύση, αλλά μπορεί επίσης να αποκτηθεί με την εμπειρία. Ο λόγος μπορεί να διατυπώνει γενικευτικές προτάσεις από τις ειδικές περιπτώσεις για το καλό ως σύνολο και μπορεί ακόμη να κερδίζει από την εμπειρία, ωστόσο υπάρχει πάντα ένα χάσμα ανάμεσα στον ενάρετο και τον μη ενάρετο. Αυτό το χάσμα είναι αγεφύρωτο, αλλά οι Στωικοί βεβαιώνουν ότι υπάρχει ισότητα των ανθρώπων (όπου περιλαμβάνεται και η ισότητα ανδρών και γυναικών), που έχουν όμοιες αρετές και ελαττώματα.

Αντίθετα προς τον Κλεάνθη που θεωρεί πως η αρετή είναι έμφυτη ιδιότητα στον άνθρωπο, ο Χρύσιππος βεβαιώνει ότι η αρετή μπορεί να χαθεί λόγω άνοιας ή μέθης. Όλες αυτές οι συγκρουόμενες απόψεις δεν μπορούν να συμφιλιωθούν, αλλά εύκολα μπορούν να εξηγηθούν. Αντανακλούν την καθολική αλλά απελπισμένη διαμαρτυρία των κατώτερων στρωμάτων της ελληνιστικής δουλοκτητικής κοινωνίας μπροστά στις τυφλές κοινωνικές δυνάμεις που απειλούν κάθε άτομο και κάνουν την ύπαρξή του χωρίς νόημα. Αυτός συμπτωματικά είναι ένας από τους λόγους που εξηγούν γιατί η φυσική φιλοσοφία των Στωικών δεν μπορεί να αναχθεί στη φυσική των Προσωκρατικών στοχαστών, παρ' όλη την προφανή συγγένειά τους. Η αδυναμία του λόγου να μεταβάλει τη μοίρα του ανθρώπου οδήγησε τους Στωικούς να ταυτίσουν τον λόγο με το αντίθετό του, την ανεξιχνίαστη μοίρα. Και

όλα αυτά δεν ήταν παρά η έκφραση της αποτυχίας του ανθρώπου και της απελπισίας του. Όμως, ο δρόμος που πρότειναν οι Στωικοί για την έξοδο από αυτή την κατάσταση, είχε πολύ λίγα κοινά με την επικούρεια αταραξία ή τη φυγή από τον κόσμο. Η στωική γαλήνη ή αταραξία της ψυχής, ανεξάρτητα απ' ό,τι μπορεί να συμβαίνει στο σώμα, βασιζόταν πάνω σε μια διαφορετική αντίληψη της φύσης, που με τη σειρά της οδηγούσε σε μια διαφορετική κατανόηση της θέσης του ανθρώπου στην κοινωνία. Αντίθετα προς τις απόψεις που είναι κοινά αποδεκτές, οι Στωικοί δεν υποδείκνυαν την απάθεια μπροστά στις τυφλές δυνάμεις, αλλά υπογράμμιζαν την ανάγκη για τον άνθρωπο να εκπληρώνει το καθήκον του κάτω από οποιεσδήποτε συνθήκες, αποδεχόμενος με αξιοπρέπεια οτιδήποτε η τύχη έχει στο οπλοστάσιό της. Μπροστά σε οτιδήποτε έχει γράψει η μοίρα γι' αυτόν, ο άνθρωπος οφείλει να στέκει ακλόνητος (στωική καρτερικότητα).

Σε αντιδιαστολή προς τους Επικούρειους που θεωρούσαν το σύμπαν ως ένα παιχνίδι ατόμων χωρίς αισθήσεις και τον άνθρωπο ως ελεύθερο δημιουργό που δεν περιορίζεται από καμιά υποχρέωση προς οποιονδήποτε και ενδιαφέρεται μόνο για τον εαυτό του και για το ταπεινό ιδανικό της προσωπικής ικανοποίησης, οι Στωικοί αντιλαμβάνονταν τον κόσμο σαν ένα οργανικό όλο με τον δικό του εσωτερικό λόγο και είχαν την τάση, εξαιτίας του πανθεϊστικού προκαθορισμού (που υποδείκνυε η πανθεϊστική τους αντίληψη), να βλέπουν την κοινωνία ως ένα παράγωγο της φύσης. Στα μάτια των Στωικών οι κοινωνικοί θεσμοί ήταν, κατά συνέπεια, ένα μέρος του σχεδίου του σύμπαντος, όπως έχει διαμορφωθεί από τον λόγο· και ο άνθρωπος ήταν γι' αυτούς αχώριστα δεμένος με την κοινωνία και με το κράτος, σύμφωνα με τον παγκόσμιο νόμο. Και αντίθετα προς τον Επίκουρο που υποστήριζε ότι ο σοφός δεν πρέπει να παίρνει μέρος στην πολιτική, παρά μόνο αν είναι αναγκασμένος να το κάνει, ο Χρύσιππος δίδασκε ότι ο σοφός άνθρωπος πρέπει να παίρνει μέρος στην πολιτική, αν κάτι δεν τον εμποδίζει, εφόσον έτσι θα περιορίζει το κακό και θα προωθεί την αρετή.[1] Δε θα πρέπει, λοιπόν, ο σοφός να ζει στη μοναξιά απομονωμένος,

1. [Διογένης Λαέρτιος, VII 121,123: πολιτεύεσθαί φασι τον σοφόν, αν μη τι κωλύη ...

γιατί αυτός είναι από τη φύση του φτιαγμένος για την κοινωνία και τη δράση.[1] Από εδώ προκύπτει ο στωικός κοσμοπολιτισμός και η αυξανόμενη τάση να υιοθετηθεί μια στάση, τουλάχιστον, για μια τυπική αποδοχή των υφιστάμενων συνηθειών και των θεσμών, και να δικαιολογηθούν η συμβατική ηθική και η θρησκεία.

9. Ο ρωμαϊκός Στωικισμός

Ο Στωικισμός εξελίχθηκε σε μια φιλοσοφική τάση που είχε τη μεγαλύτερη επιρροή κατά την τελευταία περίοδο της Ρωμαϊκής Δημοκρατίας και το γόητρό του ανέβαινε ακόμη πιο ψηλά κατά τους αυτοκρατορικούς χρόνους. Ο λόγος για την εξέλιξη αυτή ήταν η προφανής συγγένεια του στωικού ιδανικού του σοφού με την αυστηρή εικόνα του Ρωμαίου πολίτη. Κατά συνέπεια, δεν είναι συμπτωματικό το ότι οι Σκιπίωνες, ο Κάτων ο Πρεσβύτερος, ο Βρούτος και άλλοι Ρωμαίοι που θεωρούνταν κατά παράδοση ως ιδανικοί πολίτες, ήταν υπέρμαχοι της στωικής φιλοσοφίας. Ο Στωικισμός μπήκε στη Ρώμη κατά τα μέσα του δεύτερου αιώνα π.Χ. από τους μαθητές του Χρύσιππου Διογένη από τη Σελεύκεια και Αντίπατρο από την Ταρσό, και αναπτύχθηκε ακόμη περισσότερο, στο ρωμαϊκό έδαφος πια, από τους εκπροσώπους της μέσης Στοάς Παναίτιο και Ποσειδώνιο. Στη Ρώμη μαθητής και φίλος του Παναίτιου ήταν ο Σκιπίων ο Νεότερος, ενώ ο Ποσειδώνιος που άνοιξε τη σχολή του στο νησί της Ρόδου, δίδαξε τον Πομπήιο και τον Κικέρωνα. Ο Παναίτιος και ο Ποσειδώνιος εξέφραζαν μια ισχυρή επίδραση του Πλατωνισμού και του Αριστοτελισμού. Λόγου χάρη, ο Παναίτιος απέρριπτε τη στωική ιδέα της εκπύρωσης του κόσμου και δεχόταν την αιωνιότητα του σύμπαντος που δεν καταστρέφεται ποτέ. Ο ίδιος αρνιόταν τη διασύνδεση μεταξύ των κοσμικών φαινομένων

και γαρ κακίαν εφέξειν και επ' αρετήν παρορμήσειν. Και γαμήσειν ... και παιδοποιήσεσθαι· έτι τε μη δοξάσειν τον σοφόν (δεν πρέπει να παρασύρεται σε αβάσιμες δοξασίες)].

1. [Διογένης Λαέρτιος, VII 123: ... αλλά μην ουδ' εν ερημία, φασί, βιώσεται ο σπουδαίος· κοινωνικός γαρ φύσει και πρακτικός].

που βασίζονταν στη «συμπάθεια» όλων των τμημάτων του κόσμου και δεν έδινε καμία πίστη στην αστρολογία, με το επιχείρημα ότι τα απομακρυσμένα αστέρια δεν μπορούσαν να επηρεάζουν τις τύχες των ανθρώπων· ο ίδιος αμφισβητούσε την αξία της προφητείας. Ο Παναίτιος ήταν κοντά στον Αριστοτέλη με τη διδασκαλία του για την ψυχή. Επίσης, ήταν πολύ κοντά στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη με τη διδασκαλία του για έμφυτη διαφοροποίηση των ανθρώπων. Βεβαίωνε ότι υπάρχουν ατομικά γνωρίσματα στον χαρακτήρα του κάθε ανθρώπου και έδειχνε ειδικό ενδιαφέρον για το άτομο.

Ο Ποσειδώνιος, από την πλευρά του, ξαναγύρισε σε μερικές ιδέες της πρώιμης Στοάς. Προσπάθησε να αποκαταστήσει την πίστη στην προφητεία και στην αστρολογία. Όλα αυτά όμως οδήγησαν λογικά σε μια αναβίωση της ιδέας της κοσμικής «συμπάθειας». Πραγματικά, στη φυσική φιλοσοφία του ο Ποσειδώνιος επανέφερε αποδεχόμενος τη διδασκαλία του Πλάτωνα, που είχε διατυπωθεί στον *Τίμαιο*, αλλά την αναμόρφωσε μέσα στα πλαίσια της στωικής διδασκαλίας για το «διάπυρο πνεύμα» ως «υλικό» του κόσμου.

Οι απόψεις του Παναίτιου και του Ποσειδώνιου, χαρακτηριστικές της μετάβασης από τον ελληνικό προς τον ρωμαϊκό Στωικισμό, σημείωσαν και το ξεκίνημα της πλατωνικής και αριστοτελικής επίδρασης στη ρωμαϊκή στωική παράδοση.

1) Λεύκιος Ανναίος Σενέκας (6 π.Χ.-65μ.Χ.): Γεννήθηκε στην οικογένεια ενός διακεκριμένου ρήτορα. Ξεκίνησε τη σταδιοδρομία του ως νομομαθής, έπειτα άρχισε να σπουδάζει φιλοσοφία και κατέληξε στην πολιτική. Το 41 μ.Χ. εξορίσθηκε στην Κορσική. Επιστρέφοντας στη Ρώμη οκτώ χρόνια αργότερα, έγινε δάσκαλος του Νέρωνα και, όταν το 54 μ.Χ. ο μαθητής του ανακηρύχθηκε αυτοκράτορας, εκείνος έγινε για κάποιο μικρό διάστημα ο πραγματικός κυβερνήτης της αυτοκρατορίας. Το 57 μ.Χ. έγινε ύπατος και η προσωπική περιουσία του, που ήταν αξιόλογη, αυξήθηκε στο μυθικό ποσό των τριακοσίων εκατομμυρίων σηστέρτιων. Το 65 μ.Χ. ο Σενέκας κατηγορήθηκε για συνωμοσία ενάντια στον αυτοκράτορα, καταδικάσθηκε σε θάνατο και αυτοκτόνησε, κόβοντας τις φλέβες του.

Στον Σενέκα αποδίδεται ένας αριθμός φιλοσοφικών δοκιμίων,

όπου περιλαμβάνονται οι *Ηθικές επιστολές προς τον Λουκίλλιο, (Ad Lucillium epistulae morales)* και τα *Φυσικά προβλήματα (Naturales quaestiones).* Ο Σενέκας υπήρξε επίσης πολύ γνωστός ως συγγραφέας· έγραψε 10 τραγωδίες, πολλά επιγράμματα και μια σάτιρα που γελοιοποιούσε τη θεοποίηση του αυτοκράτορα Κλαύδιου.

Η φιλοσοφία του Σενέκα είναι κατά κύριο λόγο επικεντρωμένη γύρω από ηθικά προβλήματα. Ακολουθώντας τον Ποσειδώνιο, ο Σενέκας αποδέχεται ότι «οι ελεύθερες επιστήμες», όσο σημαντικές και αν είναι για την πραγματοποίηση της αρετής, όμως δεν μπορούν να κάνουν τον άνθρωπο ενάρετο: «Δεν μπορείς να επιτύχεις την αρετή χωρίς τροφή· όμως η τροφή δεν έχει σχέση με την αρετή».[1] Εν τούτοις, δεν αποφεύγει τα επιστημονικά προβλήματα και αναγνωρίζει μαζί με τους Στωικούς τις ενεργητικές και παθητικές αρχές της φύσης, «την αιτία και την ύλη». Στις *Επιστολές* του (65, 2-3) γράφει: «Οι στωικοί φιλόσοφοί μας, όπως γνωρίζετε, διακηρύσσουν ότι υπάρχουν δύο πράγματα στο σύμπαν, που είναι πηγές για το καθετί, η αιτία και η ύλη. Η ύλη είναι αδρανής και αποτελεί το υπόστρωμα που είναι έτοιμο για κάθε χρήση, αλλά αυτή η αδρανής ύλη παραμένει αχρησιμοποίητη, αν κάποιος δεν την βάλει σε κίνηση. Η αιτία, όμως, που με αυτήν εννοούμε τον λόγο, αναμειγνύει την ύλη και τη στρέφει προς οποιαδήποτε κατεύθυνση θέλει, δημιουργώντας έτσι ποικίλα συγκεκριμένα αποτελέσματα... Όλη η τέχνη δεν είναι παρά μια μίμηση της φύσης. Κατά συνέπεια, επιτρέψτε μου να εφαρμόσω αυτές τις προτάσεις των γενικών αρχών στα πράγματα που πρέπει να γίνουν από τον άνθρωπο. Ένα άγαλμα, λόγου χάρη, είναι υλικό που δόθηκε για αξιοποίηση στα χέρια ενός καλλιτέχνη και ήταν ο καλλιτέχνης που έδωσε μορφή στην ύλη».[2]

Ο Σενέκας εδώ αναπαράγει την αριστοτελική αντίληψη για τα αίτια που αντανακλούν το πρότυπο της ανθρώπινης δραστηριότητας. Αλλά, σε αντιδιαστολή προς τον Σταγιρίτη που ανήγαγε όλες τις αιτίες σε ύλη και μορφή, ο Στωικός τις περιορίζει σε υλικό και ποιητικό αίτιο. Απορρίπτει τη διδασκαλία για τα τέσσερα αίτια, για να μη μιλή-

1. [Seneca, *Epistulae*, 88. 31: Quia nec sine cibo ad virtutem pervenitur, cibus tamen ad virtutem non pertinet].
2. [Seneca, *Epistulae*, 65. 2-3: Omnis ars naturae imitatio est ...].

σουμε και για την πλατωνική ιδέα («το αρχέτυπο»), «γιατί όλα αυτά τα αίτια περιλαμβάνουν ή κάτι πάρα πολύ ή κάτι πολύ λίγο. Γιατί, αν αυτοί θεωρούν ως "αίτια" ενός αντικειμένου που πρόκειται να δημιουργηθεί, καθετί που χωρίς αυτό δεν μπορεί να γίνει το αντικείμενο, τότε έχουν ονομάσει πολύ λίγα. Ο χρόνος πρέπει, επίσης, να περιληφθεί ανάμεσα στα αίτια... Πρέπει ακόμη να περιλάβουν και το διάστημα... Και την κίνηση, επίσης... Τώρα όμως εγώ αναζητώ το πρώτο, το γενικό αίτιο... Και βέβαια, αυτό που ζητώ είναι ο δημιουργός λόγος, με άλλα λόγια, ο θεός. Γιατί όλα αυτά τα στοιχεία στα οποία αναφερθήκατε, δεν είναι μια μεγάλη σειρά από ανεξάρτητα αίτια: όλα αυτά συμπυκνώνονται σε ένα και μόνο, και αυτό είναι η δημιουργική αιτία». Ερμηνεύοντας τη φύση αυτού του θεού ή της δημιουργικής αιτίας, ο Σενέκας διακηρύσσει ότι μπορεί κανείς με το δίκιο του να ονομάσει αυτή τη θεότητα μοίρα, πρόνοια, φύση ή κόσμο.

Όλα αυτά δεν είναι παρά πανθεϊσμός (πρέπει όμως να σημειώσουμε ότι εδώ ο Σενέκας δεν είναι συνεπής, γιατί η αντίθεση ύλης και αιτίας οδηγεί λογικά στην αναγνώριση προσωπικού θεού, δηλαδή στον θεϊσμό). Το αίτημα όμως για αγέννητη και αιώνια ύλη που έχει τη δική της πηγή κίνησης, ευθυγραμμίζει τη φυσική φιλοσοφία του Σενέκα με τη «φυσική» των πρώιμων Ελλήνων στοχαστών. Η φυσιοκρατική κοσμοθεωρία φαίνεται να μην αφήνει χώρο για θεό και ο Σενέκας πραγματικά απορρίπτει την παραδοσιακή θρησκεία. Κατά την άποψή του, οι θεότητες που λατρεύονται από τον πολύ κόσμο δεν είναι παρά απλά σύμβολα και αλληγορικές εικόνες. Αλλά ηθικές παρατηρήσεις τον αναγκάζουν να καταφύγει στη θεολογία. Προσπαθώντας να εξηγήσει την ηθική συμπεριφορά του ανθρώπου, ο Σενέκας προσάγει τη θεωρία της τέχνης ως μίμησης της φύσης και βγάζει το συμπέρασμα ότι, κατ' αναλογία προς το δημιουργικό και υλικό αίτιο που υπάρχουν για το έργο της τέχνης, ο άνθρωπος έχει ηθικό λόγο, εφόσον και η φύση έχει λόγο (ψυχή), δηλαδή θεό. Το αποτέλεσμα είναι ότι, αντί να υπερασπίσει τη δική του ηθική θεωρία, ο Σενέκας δίνει μια ανθρωπομορφική ερμηνεία του κόσμου.

Στο έσχατο ασυνεπής, αλλά με τις ίδιες ηθικές παρατηρήσεις, είναι η διδασκαλία του Σενέκα για την ψυχή, διδασκαλία που δανείσθηκε

από τον Πλάτωνα. Πολυάριθμα αποσπάσματα στα κείμενα *Ad Lucillium epistulae morales, De consolatione ad Marciam* και ακόμη στο *Naturales quaestiones* βεβαιώνουν την πίστη του Σενέκα στην έννοια της αθανασίας της ψυχής. Κατά την άποψή του, η ψυχή είναι το καλύτερο, το θείο τμήμα της ανθρώπινης ύπαρξης. «Όλα τα χρόνια, λέει η ψυχή, είναι δικά μου, καμιά εποχή δεν είναι κλειστή για τα μεγάλα πνεύματα, όλος ο χρόνος είναι ανοικτός για την πρόοδο της σκέψης. Όταν έρθει η μέρα να διαχωρίσω το ουράνιο από το γήινο μέρος αυτής της ανάμιξης της ανθρώπινης ζωής, θα αφήσω το σώμα εδώ που το βρήκα, και θα μεταφέρω με την ελεύθερη θέλησή μου τον εαυτό μου στους θεούς. Δεν είμαι μακριά από τους θεούς τώρα, απλά είμαι δεμένη μέσα σε μια βαριά γήινη φυλακή. Αυτή η αδρανής θνητή περίοδος είναι μόνο ένας πρόλογος για μια καλύτερη και μακροχρόνια ζωή... Ένα διαφορετικό ξεκίνημα, διαφορετικές συνθήκες μας περιμένουν».[1]

Πάλι όμως ο Σενέκας βασανίζεται από αμφιβολία και κάποτε ακόμη φαίνεται να κλίνει προς την αποδοχή της επικούρειας άποψης ότι ο θάνατος είναι «μια απαλλαγή του ανθρώπου από το να υποφέρει, ένα σύνορο που οι δυστυχίες μας δεν μπορούν να το περάσουν».

Στο τέλος της 65ης επιστολής προς τον Λουκίλλιο, ο Σενέκας γράφει: «Και τι είναι ο θάνατος; Ή είναι το τέλος ή είναι μια μετάβαση. Δεν έχω κανένα φόβο, αν πρόκειται να πάψω να υπάρχω. Είναι σαν να μην έχω ξεκινήσει. Και δε φοβάμαι τη μετάβαση σε μιαν άλλη κατάσταση, γιατί δεν πρόκειται σε καμιά περίπτωση να είμαι τόσο χωλός όσο είμαι τώρα». Και στις δύο περιπτώσεις, σύμφωνα με τον Σενέκα, η ελευθερία του πνεύματός του θα παραμείνει ανεπηρέαστη...

Αυτή η έννοια της πνευματικής ελευθερίας είναι το επίκεντρο στην ηθική φιλοσοφία του Σενέκα. Μπροστά όμως στη σιδερένια ανάγκη ή τη μοίρα που κυβερνάει τον κόσμο, μια τέτοια ελευθερία δεν μπορεί να είναι τίποτα περισσότερο από αναγνώριση της ανάγκης και υποταγή σ' αυτήν. Και βέβαια, η αναγκαιότητα και η μοίρα πρέπει να νοούνται στην περίπτωση αυτή όχι ως τυφλός και απάνθρωπος νόμος της αδρα-

1. [Seneca, *Epistulae*, 102. 22-23: Nullum saeculum magnis ingeniis clusum est ... Alia origo nos expectat...].

νούς ύλης, αλλά ως μια ορθολογική, ευεργετική, παντογνώστρια και παρούσα σε κάθε σημείο κοσμική δύναμη, σύμφυτη επίσης με την κάθε ανθρώπινη ύπαρξη. Η ελευθερία, κατά την αντίληψη του Σενέκα, προϋποθέτει την αναγκαιότητα ως έκφραση του λόγου, διαφορετικά μετατρέπεται σε βάναυση δουλεία.

Εφόσον η ηθική συμπεριφορά συνίσταται στην υποταγή του ανθρώπου στη θεϊκή ανάγκη ή τη μοίρα, ιδιαίτερη σημασία αποδίδεται στην αταραξία της ψυχής. Αυτό το τυπικά στωικό αίτημα τροποποιείται στη διδασκαλία του Σενέκα με τη θεωρία ότι η συνείδηση ανταμείβει τις αρετές και τιμωρεί τα ελαττώματα. Σε αντιδιαστολή προς τους Κυνικούς που άσκησαν ισχυρή επιρροή στην ηθική θεωρία του ελληνικού Στωικισμού, ο Σενέκας αποδέχεται τον «φυσικό» χαρακτήρα της δικαιοσύνης. Αντικρούοντας στο σημείο τούτο τον Επίκουρο, ο Σενέκας γράφει: «Ας συμφωνήσουμε με αυτόν, εξάλλου, ότι οι κακές πράξεις μαστιγώνονται από τη συνείδηση και ότι η συνείδηση βασανίζεται ως τον ανώτατο βαθμό, γιατί ατέλειωτη αγωνία τη συνοδεύει, την τιμωρεί... Αυτός ο λόγος, Επίκουρε, είναι απόδειξη ότι οι άνθρωποι από τη φύση τους αποφεύγουν να διαπράξουν το αμάρτημα, γιατί ακόμη και σε συνθήκες ασφάλειας δεν υπάρχει κανένας που να μην αισθάνεται φόβο». Σύμφωνα με την άποψη αυτή, ο Σενέκας αναδεικνύεται υπερασπιστής των καθιερωμένων ηθών και των ηθικών κανόνων και στο σημείο αυτό διαχωρίζει τη θέση του από τις προγενέστερες στωικές αντιλήψεις.

Η προσήλωση στις ηθικές επιταγές ήταν πάντα ένα σημαντικό γνώρισμα της ρωμαϊκής παράδοσης των δημοκρατικών χρόνων. Αυτή η στάση προερχόταν από την αναγνώριση της πολιτικής κοινωνίας και του κράτους ως πηγής των ηθικών αξιών. Η απόλυτη και δεσποτική εξουσία των αυτοκρατόρων υπονόμευσε αυτή την ενότητα των απαιτήσεων του κράτους και των ηθικών επιταγών και ο Σενέκας στρέφεται προς την παγκοσμιότητα των αξιών, προς τις πανανθρώπινες αξίες. Κατά την άποψή του, δεν είναι η πολιτεία καθαυτή, αλλά η κοινωνία των ανθρώπων που «έδωσε στον άνθρωπο την κυριαρχία πάνω στα δημιουργήματα αυτού του κόσμου. Αυτή η κοινωνία και η συναδέλφωση των ανθρώπων έχει συντελέσει ώστε, ενώ ο άνθρωπος έχει

γεννηθεί αδύναμος πάνω στη γη, έχει εκτείνει την κυριαρχία του σε στοιχεία που δεν υπάγονται στην εξουσία του και έχει καθιερωθεί ως κύριος πάνω στη θάλασσα... Αφαιρέστε αυτό το στοιχείο της κοινωνίας και θα έχετε αποκόψει αυτή την ενότητα του ανθρώπινου γένους, πάνω στην οποία βασίζεται η ύπαρξη του ανθρώπου».[1]

Κατά συνέπεια, η ανθρώπινη κοινωνία είναι ένα ενιαίο όλο. Η γενέτειρα της ανθρώπινης ψυχής δεν μπορεί να είναι «αξιολύπητη Έφεσος ή τραυματισμένη Αλεξάνδρεια». Αυτό το ανθρώπινο σύνολο συντηρείται με την αμοιβαία αγάπη και συμπάθεια και, κατά συνέπεια, ακόμη και τους δούλους οφείλουμε να τους μεταχειριζόμαστε ως ανθρώπινα όντα. «Αυτοί είναι δούλοι, λέει ο κόσμος. Όχι, είναι μάλλον άνθρωποι. Δούλοι! Όχι, είναι συναγωνιστές. Δούλοι! Όχι, είναι σύνδουλοι, αν σκεφθεί κανείς ότι η τύχη έχει ίσα δικαιώματα και πάνω στους δούλους και τους ελεύθερους». Μολονότι δεν είμαστε σε θέση να αλλάξουμε τα υπάρχοντα πρότυπα των ανθρώπινων σχέσεων, ο πιο καλός τρόπος για να βάλουμε τις σχέσεις αυτές σε τάξη είναι να προσηλωθούμε στον χρυσό κανόνα: «Να μεταχειρίζεσαι τους κατωτέρους σου, όπως θα ήθελες να σε μεταχειρίζονται οι ανώτεροί σου».[2]

Όπως είδαμε πιο πάνω, η «θεωρητική» αυτή κατάργηση της δουλείας από τον Σενέκα συνίσταται στην αποκάλυψη του ότι κάθε άνθρωπος, από τη μια πλευρά, είναι δούλος της μοίρας και, από την άλλη, ότι το πνεύμα του είναι ελεύθερο: «Είναι λάθος για οποιονδήποτε να πιστεύει πως η κατάσταση της δουλείας διεισδύει μέσα σε όλη την ύπαρξη ενός ανθρώπου. Το καλύτερο μέρος της ανθρώπινης ύπαρξης εξαιρείται από αυτή τη δουλεία. Μόνο το σώμα είναι στο έλεος και τη διάκριση του κυρίου, ενώ το πνεύμα είναι κυρίαρχο του εαυτού του και είναι τόσο ελεύθερο και αδέσμευτο, ώστε ούτε και η φυλακή του σώματος, όπου το πνεύμα είναι περιορισμένο, μπορεί να το εμποδίσει να χρησιμοποιεί τις δυνάμεις του, να ακολουθεί τους παντοδύναμους

1. [Seneca, *De beneficiis*, IV, 18. 3: Hanc societatem tolle, et unitatem generis humani, qua vita sustinetur, scindes].

2 [Η πρότασή του αυτή θυμίζει τη βιβλική έκφραση «ο συ μισείς ετέρω μη ποιήσης»]

σκοπούς του και να διαφεύγει μέσα στο άπειρο, για να κάνει συντροφιά με τα αστέρια... Το όλο συμπέρασμα που προκύπτει από αυτά είναι ο ελεύθερος άνθρωπος».[1] Όμως, ο άνθρωπος δεν μπορεί να είναι ευχαριστημένος με τέτοια ελευθερία. Η γνήσια ελευθερία είναι η ελευθερία της δράσης, που συνεπάγεται την ελευθερία του πνεύματος, αλλά δεν περιορίζεται σ' αυτήν.

Σε αντίθεση με τον Σενέκα ο οποίος έβλεπε την κοινωνία από τη θέση του πλούσιου ανθρώπου που δεν του αρνούνταν τίποτα (και που αργότερα έχασε τα πάντα μαζί με τη ζωή του), ο Επίκτητος δεν είχε γνωρίσει καθόλου καλές μέρες. Ενώ ο Σενέκας εξυπηρετούσε τους άλλους, ο Επίκτητος εξυπηρετώντας τους άλλους εξυπηρετούσε έτσι και τον εαυτό του. Αυτά εξηγούν την πολύ μεγαλύτερη θέρμη, την ανθρωπιά και την εγκάρδια καλοσύνη των συμβουλών του Επίκτητου, καθώς επίσης και την απόλυτη παραίτησή του μπροστά στη δύναμη της μοίρας.

2) Επίκτητος (περίπου 50-138 μ.Χ.). Ο Επίκτητος έφτασε στη Ρώμη ως δούλος και, ενώ ακόμη ήταν δούλος, παρακολούθησε μαθήματα φιλοσοφίας στη σχολή του Ρωμαίου Στωικού Μουσώνιου Ρούφου. Οι πηγές δε μας πληροφορούν πώς απόκτησε την ελευθερία του από τον σκληρό κύριό του, που και αυτός ήταν απελεύθερος και σωματοφύλακας του Νέρωνα, αλλά είναι γνωστό ότι ο Επίκτητος αφιέρωσε τη ζωή του στη φιλοσοφία. Το 89 μ.Χ., όταν έκλεισαν οι φιλοσοφικές σχολές στη Ρώμη με ειδικό διάταγμα του αυτοκράτορα Δομιτιανού,[2] ο Επίκτητος μετακινήθηκε στη Νικόπολη της Ηπείρου και άρχισε ο ίδιος να δι-

1. [Οι πρώτες διακηρύξεις κατά της δουλείας ανάγονται στην εποχή του Ευριπίδη (δούλοι εμφανίζονται στη σκηνή ως μορφές ευγενέστερες από τους ελεύθερους) και των Σοφιστών (Αλκιδάμας: «Ελευθέρους αφήκε πάντας θεός, ουδένα δούλον η φύσις πεποίηκεν»)].

2. [Είναι χαρακτηριστικό που συνοδεύει τη φιλοσοφία στην ιστορία της διαμέσου των αιώνων, ότι βρίσκεται στο στόχαστρο των εξουσιών· δεν γράφουν συνήθως οι διώκτες του φιλοσοφικού στοχασμού τα κίνητρά τους κι όταν γράφουν κάτι είναι συνήθως παραπλανητικό. Πάντως, φαίνεται ότι η ενόχληση που προσφέρει η φιλοσοφία στις εξουσίες συνοψίζεται στα εξής: καλλιεργεί την κριτική ικανότητα και την πνευματική τόλμη· δεν παράγει «υπηκόους» ή «πιστούς», αλλά πολίτες με ευθύνη και στοχαστές].

δάσκει τη φιλοσοφία σε μια καινούργια σχολή. Τα μαθήματά του καταγράφηκαν από τον Φλάβιο Αρριανό και επέζησαν, με τη μορφή ενός εγχειριδίου, τέσσερα από τα οκτώ βιβλία των μαθημάτων· επίσης, διασώθηκαν αποσπάσματα από τις διατριβές του Επίκτητου και κάποιο δοξογραφικό υλικό.

Ο Επίκτητος οδήγησε στο λογικό συμπέρασμά της την τάση του ρωμαϊκού Στωικισμού να περιορίσει τη φιλοσοφία στην ηθική. Η υποδιαίρεση της φιλοσοφίας σε ηθική, λογική και φυσική είναι κατά τον Επίκτητο ένας καθαρά τυπικός περιορισμός. «Η πρώτη και πιο αναγκαία υποδιαίρεση της φιλοσοφίας είναι εκείνη που έχει να κάνει με την εφαρμογή των αρχών, λόγου χάρη, "μην ψεύδεστε". Η δεύτερη υποδιαίρεση της φιλοσοφίας καταγίνεται με την απόδειξη, όπως λόγου χάρη, "πώς φθάνουμε στο συμπέρασμα ότι οφείλουμε να μην ψευδόμαστε;" Η τρίτη υποδιαίρεση επιβεβαιώνει και διακρίνει ανάμεσα σε συλλογιστικές διαδικασίες, όπως για παράδειγμα "πώς συμβαίνει ώστε τούτη η πρόταση να είναι απόδειξη; Τι σημαίνει απόδειξη, τι είναι η λογική συνέπεια, τι είναι η αντίφαση, τι η αλήθεια, τι το ψέμα, το λάθος;" Κατά συνέπεια, η τρίτη υποδιαίρεση της φιλοσοφίας είναι αναγκαία λόγω της δεύτερης, και η δεύτερη είναι αναγκαία λόγω της πρώτης, ενώ η πιο αναγκαία απ' όλες, στην οποία μπορούμε επίσης να βασιζόμαστε, είναι η πρώτη. Αλλά κάνουμε το αντίθετο, γιατί σπαταλάμε τον χρόνο μας με την τρίτη υποδιαίρεση και τελικά παραμελούμε την πρώτη. Κατά συνέπεια, ψευδόμαστε πραγματικά, αλλά είμαστε έτοιμοι να πούμε επιχειρήματα, για να αποδείξουμε ότι οφείλει καθένας να μη λέει ψέματα».[1]

Προχωρώντας από αυτήν τη θέση, ο Επίκτητος δεν κάνει διάκριση ανάμεσα στη λογική ή τη φυσική, εκτός του ότι χρησιμοποιεί τη δεύτερη ως διδασκαλία για την αναζήτηση της πρώτης αιτίας, δηλαδή του θεού. Συμμερίζεται την παλιά στωική θέση για τη λογική φύση του κόσμου και υποστηρίζει ότι ο κόσμος είναι μια ενιαία κοσμική κατάστα-

1. [Επίκτητος, *Εγχειρίδιον*, 52: Ο πρώτος και αναγκαιότατος τόπος εστίν εν φιλοσοφίᾳ ο της χρήσεως των θεωρημάτων, οίον το μη ψεύδεσθαι. Ο δεύτερος, ο των αποδείξεων, οίον πόθεν ότι ου δει ψεύδεσθαι ... Ψευδόμεθα μεν, πώς δε αποδεικνύεται ότι ου δει ψεύδεσθαι πρόχειρον έχομεν].

ση που αποτελείται από μια ενιαία ουσία και ότι τα πράγματα σταθερά δημιουργούνται και χάνονται με αποσύνθεση στα στοιχεία από τα οποία έχουν συντεθεί. Επίσης, δέχεται τη διδασκαλία περί δημιουργίας: «Ο θεός έχει κάνει όλα τα πράγματα στο σύμπαν και το σύμπαν το ίδιο, εντελώς ελεύθερα από εμπόδια και τέλεια· και όλα τα μέρη του κόσμου έχουν δημιουργηθεί για την εξυπηρέτηση του όλου».[1] Αυτό το όλο, με τη σειρά του, δεν είναι μόνο ο κόσμος, αλλά ο θεός που είναι ταυτόχρονα και δημιουργός και πρόνοια του κόσμου.

Ο θεός, κατά τον Επίκτητο, (ο φιλόσοφος μερικές φορές μιλάει για θεούς) δεν είναι πλασμένος κατά το πρότυπο του ανθρώπου και δύσκολα μπορεί να θεωρηθεί ως προσωπικός θεός. Όμως η ηθική συμπεριφορά καθορίζεται από τον θεό (ή τους θεούς), εφόσον «στην ευσέβεια προς τους θεούς, θα ήθελα να γνωρίζεις, το κύριο στοιχείο είναι τούτο, να έχεις σωστές απόψεις γι' αυτούς ότι υπάρχουν και κυβερνούν τον κόσμο σωστά και δίκαια – και να διαθέτεις τον εαυτό σου έτσι, ώστε να τους υπακούεις και να υποτάσσεσαι σε καθετί που συμβαίνει και να το ακολουθείς εκούσια, με την πίστη πως ό,τι γίνεται από τους θεούς, εκφράζει την πιο υψηλή διάνοια» (*Διατριβαί*, 31). Ο θεός επίσης κατέχει τη γνώση, ώστε «δεν είναι δυνατό να αποκρύψουμε από αυτόν τις πράξεις μας ή ακόμη τις προθέσεις μας και τις σκέψεις μας».[2]

Αυτή η τοποθέτηση προφανώς δεν αφήνει άλλη αποστολή στη φιλοσοφία παρά να εισαγάγει τον άνθρωπο στον στοχασμό, έτσι ώστε να υιοθετεί τη σωστή ηθική τοποθέτηση μέσα στον κόσμο, δηλαδή να υποτάσσεται στη βούληση των θεών. Εφόσον είναι πέρα από τη δύναμη του ανθρώπου να μεταβάλει την πορεία των γεγονότων, δεν έχει παρά να μεταβάλει τη δική του στάση απέναντι σ' αυτά, και εδώ πάλι έρχεται

1. [Επίκτητος, *Διατριβαί*, IV, 7.6: ... υπό λόγου δε και αποδείξεως ουδείς δύναται μαθείν ότι ο θεός πάντα πεποίηκεν τα εν τω κόσμω και αυτόν τον κόσμον όλον μεν ακώλυτον και αυτοτελή, τα εν μέρει δε αυτού προς χρείαν των όλων].
2. [Επίκτητος, *Διατριβαί*, II, 14.11: λέγουσιν οι φιλόσοφοι ότι μαθείν δει πρώτον τούτο, ότι έστι θεός και προνοεί των όλων και ουκ έστι λαθείν αυτόν ου μόνον ποιούντα, αλλ' ουδέ διανοούμενον ή ενθυμούμενον. (Σωστά έχει γραφεί ότι οι Στωικοί προσφέρουν μια εισαγωγή στη χριστιανική θεολογία)]

πολύ φανερά η παλιά στωική ιδέα: «Μερικά πράγματα είναι κάτω από τον έλεγχό μας, ενώ άλλα δεν είναι. Κάτω από τον έλεγχό μας είναι η αντίληψή μας, η επιλογή, η επιθυμία, η αποστροφή, με λίγα λόγια, καθετί που γίνεται από μας και μόνο· δεν είναι κάτω από τον έλεγχό μας το σώμα μας, η περιουσία μας, η υπόληψή μας, η υπηρεσία μας, με λίγα λόγια, καθετί που δε γίνεται με τη δική μας πράξη. Επιπλέον, τα πράγματα που είναι κάτω από τον έλεγχό μας είναι από τη φύση τους ελεύθερα, ανεμπόδιστα και ακώλυτα, ενώ τα πράγματα που δεν είναι κάτω από τον έλεγχό μας είναι αδύναμα, δουλικά, υπόκεινται σε παρεμπόδιση και δεν είναι δικά μας».[1] Ο άνθρωπος πρέπει, κατά συνέπεια, να βασίζεται μόνο σε εκείνα τα πράγματα που είναι κάτω από τον έλεγχό του, «οπότε κανένας δε θα είναι σε θέση να ασκήσει πίεση πάνω σου, κανένας δε θα σε εμποδίζει, συ δε θα μέμφεσαι κανένα, δε θα βρεις λάθος σε κανέναν, δε θα κάνεις απολύτως τίποτα αντίθετο προς τη θέλησή σου, δε θα έχεις κανένα προσωπικό εχθρό, κανένας δε θα μπορεί να σε βλάψει, γιατί δεν υπάρχει κάποια βλάβη που μπορεί να σε αγγίξει».

Η συμπεριφορά που βασίζεται πάνω σε αυτή την αρχή, εξαρτάται, κατά τον Επίκτητο, από την ικανότητα του ανθρώπου να ενεργεί σύμφωνα με τη δική του ελεύθερη βούληση. Η ικανότητα για ελεύθερη επιλογή είναι δοσμένη σε μας από τον θεό για την ευδαιμονία μας.

Η ιδέα της ελεύθερης βούλησης, εισαγόμενη με τον τρόπο αυτό από τον Επίκτητο, επρόκειτο να παίξει σημαντικό ρόλο στη μετέπειτα ιστορία των ηθικών θεωριών. Όπως βλέπουμε, η δυνατότητα του ανθρώπου για ελεύθερη επιλογή κατάγεται από την ελεύθερη βούληση του θεού να εξασφαλίσει την ευτυχία στον άνθρωπο. Αυτή η αντίληψη είναι εντελώς στενή και στην πραγματικότητα περιορίζεται στην «ελευθερία» να υποφέρει κανείς και να υπομένει. Ο Επίκτητος κατά τρόπο άνισο εκδιώκει τη δυνατότητα της πραγματικής ελευθερίας, δηλαδή της ελευθερίας της πράξης, ιδιαίτερα εκείνης της πράξης που βασίζεται στη γνώση της φυσικής και κοινωνικής αναγκαιότητας. Αν μπο-

1. [Επίκτητος, *Εγχειρίδιον*, 1: Των όντων τα μεν εστίν εφ' ημίν τα δε ουκ εφ' ημίν ... Εάν το σον μόνον οιηθής σον είναι, το δε αλλότριον, ώσπερ εστίν, αλλότριον, ουδείς σε αναγκάσει ουδέποτε ... ουδέ ... βλαβερόν τι πείση]

ρούσαμε να παραλληλίσουμε την ηθική θεωρία και τη θεωρία των παιχνιδιών, ο Επίκτητος μας εξορκίζει να παίξουμε ένα δράμα ζωής, γραμμένο χωρίς τη συμμετοχή μας, όπου οι ρόλοι και οι κανόνες του παιχνιδιού μάς επιβάλλονται... Δύσκολα μπορεί κανείς να φαντασθεί μια περισσότερο αλλοτριωμένη και περισσότερο αλλοτριωτική άποψη για τον άνθρωπο και τη θέση του μέσα στην κοινωνία. Και κάτι περισσότερο, ο Επίκτητος επίσης στερεί τους πιστούς –γιατί μόνο ο «πιστός» είναι που μπορεί να αποδεχθεί τη διδασκαλία του– από την έσχατη ελπίδα, την ελπίδα για την αθανασία της ψυχής και την ανταπόδοση στον άλλο κόσμο... Εκφράζοντας την απελπισία του για την εγκατάλειψη του ατόμου χωρίς βοήθεια μπροστά στα κοινωνικά δεινά, ο Επίκτητος ταυτόχρονα εκθειάζει και επιτείνει αυτή την κατάσταση. Η τελευταία του λέξη είναι η μη αντίσταση στα δεινά, θέση που ευθυγραμμίζει τον ρωμαϊκό Στωικισμό με τον Χριστιανισμό.

3) Μάρκος Αυρήλιος Αντωνίνος. Ρωμαίος αυτοκράτορας (121-180 μ.Χ.), που γαλουχήθηκε με το πνεύμα της στωικής φιλοσοφίας, υιοθετώντας από τα νιάτα του τις βασικές αρχές της διδασκαλίας του Επίκτητου. Το μοναδικό έργο του, γραμμένο στα ελληνικά κατά τη διάρκεια στρατιωτικής επιχείρησης (περί το 171 μ.Χ.) ονομάζεται *Τα εις εαυτόν*. Το έργο αυτό αποτελείται από 12 βιβλία και σημειώσεις για την κατανόηση του αισθήματος της απογοήτευσης και της κόπωσης από τη ζωή.

Ο συγγραφέας δε λέει τίποτα για τη λογική, αλλά θέτει έναν αριθμό από καθήκοντα για τη φυσική. Πρώτο και πιο σημαντικό καθήκον, η φυσική πρέπει να βοηθήσει τον άνθρωπο να αποκτήσει μια νηφάλια εικόνα για τα περιβάλλοντα πράγματα, με το να απομακρύνει από αυτά τα ψεύτικα στολίδια τους, που συχνά τα καλύπτουν. «Τούτο εδώ το φαλερνό κρασί δεν είναι παρά μια μικρή ποσότητα από χυμό σταφυλιού και τούτο εδώ το ωραίο πορφυρό φόρεμα δεν είναι παρά λίγο μαλλί προβάτων, βαμμένο με το αίμα κάποιου οστρακοειδούς... τέτοιες, λοιπόν, είναι οι εντυπώσεις που φθάνουν στα πράγματα και εισδύουν σ' αυτά, και έτσι βλέπουμε τι είδους πράγματα είναι».[1] Γνωρίζο-

1. [Μάρκος Αυρήλιος, *Τα εις εαυτόν* (*Στοχασμοί*), VI 13: ... ο φάλερνος χυλάριον

ντας την αληθινή αξία των πραγμάτων, δε θα προσάπτουμε σ' αυτά σπουδαιότητα που δεν έχουν. Το δεύτερο καθήκον της φυσικής ως επιστήμης είναι να δείχνει στους ανθρώπους την παγκόσμια μεταβλητότητα, τη ροϊκότητα των όντων που ταυτόχρονα όμως αποτελούν ένα ενιαίο σύνολο: «Διαμέσου της ουσίας των πάντων, όπως διαμέσου ενός χειμάρρου φρενιασμένου, φέρονται όλα τα σώματα και ταυτόχρονα λόγω της φύσης τους είναι ενωμένα και συνεργάζονται με το όλο, όπως τα μέλη του σώματός μας συνεργάζονται το ένα με το άλλο».[1] Όλη αυτή η περιγραφή θυμίζει ηρακλείτεια μεταβλητότητα. Ποια, λοιπόν, στάση θα πρέπει να υιοθετήσουμε απέναντι σ' αυτήν τη διαρκώς μεταβαλλόμενη πραγματικότητα; Αυτό είναι το κύριο πρόβλημα.

Διατυπώνοντας τις απόψεις του ο Μάρκος Αυρήλιος δέχεται ότι η μεταβολή είναι αναγκαία· τίποτα δεν μπορεί να γεννηθεί χωρίς την αλλαγή, και όλα τα χρήσιμα πράγματα γεννιούνται με αυτή τη διαδικασία: «Και μήπως μπορείς να τραφείς, αν η τροφή δεν περάσει από τη διεργασία της μεταβολής;»[2] Όμως ο αυτοκράτορας φιλόσοφος έλκεται περισσότερο από την ιδέα της παγκόσμιας καταστροφής παρά από την ιδέα της αιώνιας ζωής. «Ο ανθρώπινος βίος χρονικά είναι μόνο μια στιγμή, η ουσία της ανθρώπινης ζωής είναι η διαρκής ροή, η αντίληψη είναι η ανία και η σύνθεση του όλου σώματος υπόκειται στη σήψη· η ψυχή είναι μια δίνη, η τύχη είναι απροσδιόριστη και η φήμη είναι στερημένη από αξία. Και, για να μη μακρηγορούμε, καθετί που ανήκει στο σώμα, είναι ένας ποταμός που ρέει κάτω από τα πόδια μας, και όσα ανήκουν στην ψυχή είναι ένα όνειρο, ατμός, και η ζωή είναι ένας πόλεμος, είναι η παρεπιδημία ενός ταξιδιώτη και η υστεροφημία είναι μόνο λήθη».[3] Η μόνη καταφυγή και παραμυθία της ψυχής είναι η φιλοσοφία.

εστί σταφυλίου και η περιπόρφυρος τριχία προβατίου ... δεινός ο τύφος παραλογιστής...].

1. [Μάρκος Αυρήλιος, *ό.π.*, VII 19: Διά της των όλων ουσίας ως διά χειμάρρου διεκπορεύεται πάντα τα σώματα...].
2. [Μάρκος Αυρήλιος, *ό.π.*, VII 18: Φοβείται τις μεταβολήν; τι γαρ δύναται χωρίς μεταβολής γενέσθαι; ... ουχ οράς ουν ότι και αυτό το σε μεταβαλείν όμοιόν εστι και ομοίως αναγκαίον τη των όλων φύσει;].
3. [Μάρκος Αυρήλιος, *ό.π.*, II 17: Του ανθρωπίνου βίου ο μεν χρόνος στιγμή, η δε ουσία ρέουσα, ... η αίσθησις αμυδρά, ... η τύχη δυστέκμαρτον ... Τι ουν το παρα-

Το τρίτο καθήκον της φυσικής είναι να προσφέρει μια βάση για μια τέτοια παραμυθία, δηλαδή να δείξει ότι ο κόσμος είναι λογικός και πορεύεται σε κάποιο σκοπό. Ο κόσμος αυτός, σύμφωνα με τον αυτοκράτορα φιλόσοφο, έχει ύλη, αιτία, σκοπό, που σχηματίζουν ένα ενιαίο όλο· ο άνθρωπος είναι μέρος αυτού του όλου ή ακριβέστερα είναι μέλος του. Η ενότητα, η λογικότητα, η σκοπιμότητα στη διαδικασία του κόσμου δε μειώνονται από τις ατέλειες που υπάρχουν· είναι και οι ατέλειες αναπόφευκτες, όπως ακριβώς αναπόφευκτα είναι τα ροκανίδια μέσα στο κατάστημα του ξυλουργού. Το σύμπαν ως σύνολο είναι θεϊκό και κυβερνάται από τον λόγο.

Οτιδήποτε και αν σκεπτόμαστε για τον κόσμο στο σύνολό του, δεν έχει παρά μικρή μόνο συνέπεια για τους πρακτικούς στόχους μας –είναι για να προσδιορίζει τη σωστή στάση μας απέναντι στον κόσμο. «Ή υπάρχει μια μοιραία αναγκαιότητα και ακατανίκητη τάξη ή υπάρχει μια αγαθή πρόνοια ή υπάρχει μια σύγχυση χωρίς κανένα σκοπό και καμία κατεύθυνση. Αν, λοιπόν, υπάρχει μια ακατανίκητη αναγκαιότητα, γιατί να αντισταθείς σ' αυτήν; Αν όμως υπάρχει μια πρόνοια αγαθή που μας επιτρέπει να την εξευμενίζουμε, τότε κάνε τον εαυτό σου άξιο να βοηθηθείς από τη θεότητα. Και αν ακόμη υπάρχει σύγχυση χωρίς κυβερνήτη του κόσμου, να είσαι ικανοποιημένος ότι μέσα σε αυτή τη θύελλα έχεις μέσα σου μια κάποια ηγεμονική διάνοια».[1] Ο φιλόσοφος, βέβαια, αποδέχεται τη θεία πρόνοια και την αναπόφευκτη μοίρα – η πρώτη προσκαλεί τον άνθρωπο για ηθική τελείωση και η δεύτερη για υποταγή στο μοιραίο.

Η διδασκαλία του Μάρκου Αυρήλιου για τον άνθρωπο καθώς και η ηθική του δεν είναι μια θεωρία πρωτότυπη. Το αφετηριακό σημείο της διδασκαλίας του είναι ο οικείος στη φιλοσοφική παράδοση δυισμός ψυχής και σώματος· την παράδοση αυτή ολοκληρώνει με τη διδασκαλία του για τα τρία στοιχεία που συνθέτουν την ανθρώπινη ύπαρ-

πέμψαι δυνάμενον· εν και μόνον φιλοσοφία, τούτο δε εν τῳ τηρείν τον ένδον δαίμονα ανύβριστον και ασινή...].

1. [Μάρκος Αυρήλιος, *ό.π.*, XII 14: Ήτοι ανάγκη ειμαρμένη <και> απαράβατος τάξις, ή πρόνοια ιλάσιμος, ή φυρμός εικαιότητος ... ασμένιζε ότι εν τοιούτῳ κλύδωνι αυτός έχεις εν σαυτῷ τινα νουν ηγεμονικόν...].

ξη: το σώμα, την ψυχή (*πνεύμα*) και την ηγεμονική αρχή (το *ηγεμονικόν*) ή τον νου. Το σώμα συνοδεύεται από αισθήσεις, η ψυχή από επιδιώξεις και το πνεύμα από δόγματα.[1] Ο νους του ανθρώπου αντιπροσωπεύει το θείο συνθετικό της ανθρώπινης ύπαρξης, ώστε ο θεός μπορεί να βλέπει τον άνθρωπο ανεξάρτητα από το σώμα του. Ύστερα από τον θάνατο του σώματος, ο νους του ανθρώπου διαχέεται και ενώνεται πάλι με τον θεό. Υπάρχει ένα γνώρισμα στη διδασκαλία του Μάρκου Αυρήλιου για τον σκοπό της ανθρώπινης ζωής, που τον τοποθετεί χωριστά από τους άλλους Στωικούς. Όντας αυτός πολιτική μορφή πρώτης τάξης, επιμένει για την υψηλή ηθική αποστολή του ανθρώπου, της εκπλήρωσης του καθήκοντός του: «Ο σκοπός των λογικών όντων είναι να ακολουθούν το λογικό τους και τον νόμο της πιο αρχαίας πόλης και του πολιτισμού της».[2] Όμως, ο άνθρωπος μπορεί πάντοτε να αποσύρεται από τα εγκόσμια, να συγκεντρώνεται στον εαυτό του και να αναπαύεται ευχαριστημένος, με την αίσθηση ότι έχει πραγματοποιήσει το καθήκον του.

Ο Στωικισμός στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία δεν ήταν μόνο μια έκφραση δημόσιου αισθήματος της εποχής, αλλά χρησίμευε επίσης και ως εργαλείο για τη διαμόρφωση μιας ιδιαίτερης ιδεολογικής θεωρίας, μάλλον ασυνήθους για τον αρχαίο κόσμο. Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, ούτε η ευγενική καταγωγή ούτε η υψηλή κοινωνική θέση ούτε ο πλούτος μπορούν να εξασφαλίσουν μακαριότητα στη ζωή ούτε στον άλλο κόσμο (αν κάποιος πιστεύει σ' αυτόν). Αντίθετα, αυτά τα εξωτερικά πλεονεκτήματα στρατεύονται ενάντια στην ηρεμία του ανθρώπου και στη μακαριότητα. Μακαρισμένοι είναι μάλλον εκείνοι που είναι αγνοί, καλοί, αγαθοί, ευφυείς, ευγενείς, δηλαδή κατά κύριο λόγο τα κατώτερα στρώματα της ρωμαϊκής κοινωνίας. Οι ιστορικές σπουδές για την ιδεολογία εκείνης της κοινωνίας δείχνουν ότι τέτοιες απόψεις είχαν πλατιά απλωθεί κατά την αυτοκρατορική εποχή και βεβαιώνουν την ισχυρή επίδραση της σύγχρονης ηθικής φιλοσοφίας στη διαμόρφω-

1. [Μάρκος Αυρήλιος, *ό.π.*, III 17: σώματος αισθήσεις, ψυχής ορμαί, νου δόγματα].
2. [Μάρκος Αυρήλιος, *ό.π.*, II 16: ... τέλος δε λογικών ζώων το έπεσθαι τῳ της πόλεως και πολιτείας της πρεσβυτάτης λόγῳ και θεσμῷ].

ση τέτοιας ιδεολογίας – όχι όμως διαμέσου αφηρημένων δοκιμίων με τις λεπτές λογικές διευκρινήσεις τους. Οι ηθικές θεωρίες των Στωικών και κατόπιν των Κυνικών, που συχνά ήταν δυσδιάκριτες στη διαφορά τους, κέρδιζαν κυκλοφορία με περιφερόμενους φιλοσόφους που περιπλανιόνταν από πόλη σε πόλη, από επαρχία σε επαρχία, κήρυτταν ποικίλες ηθικές αρχές και ταυτόχρονα έκαναν «θαύματα», για να δείξουν την ορθότητα των απόψεων τους και να αποκαλύψουν την εύνοια που τους είχαν οι θεοί. Τέτοιες θεωρίες, εκλαϊκευμένες και διαμορφωμένες στο διανοητικό επίπεδο των μαζών, βαθμιαία υποβάθμιζαν τη φιλοσοφία σε θρησκευτική διδασκαλία και βυθίζονταν μέσα στο θρησκευτικό κύμα που τότε απλωνόταν μέσα στη Ρωμαϊκή αυτοκρατορία. Η γενική μετάβαση του ύστερου Στωικισμού από την ηθική προς τη θρησκευτική βάση δεν μπορούσε παρά να επηρεάσει την ελληνιστική φιλοσοφία ως σύνολο.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3ο

ΣΚΕΠΤΙΚΙΣΜΟΣ

10. Ο πρώιμος Πυρρωνισμός και ο «ακαδημεικός» Σκεπτικισμός

Ο Σκεπτικισμός ως ένα ρεύμα στοχασμού στην ελληνορωμαϊκή φιλοσοφία αρνιόταν τη δυνατότητα αντικειμενικής γνώσης της φύσης και των κοινωνικών διαδικασιών. Αυτή η γενική στάση εκφράσθηκε με το αίτημα να τηρεί κανείς «εφεκτικότητα» στη διατύπωση κρίσης (επέχειν, εποχή) ως προς τα θεωρητικά ζητήματα και να προσπαθεί να εξασφαλίζει γαλήνη και ειρήνη του πνεύματος (αταραξία) στην πρακτική ζωή. Η σχολή αυτή πήρε την ονομασία της από τη λέξη σκεπτικός ή ζητητικός, και στη φιλοσοφία η λέξη σκεπτικισμός έφτασε βαθμιαία να δηλώνει το αντίθετο του δογματισμού τον οποίο θεωρεί άκριτη αποδοχή και εφαρμογή αρχών.

Μιλώντας γενικά για τον σκεπτικισμό, μπορούμε να πούμε ότι ως προς την αρχική σημασία του όρου είναι χαρακτηριστικό στοιχείο όλης της φιλοσοφίας, στον βαθμό που αυτή αμφισβητεί και επανεξετάζει γνώμες που είναι κοινά παραδεκτές και, αναζητώντας την αλήθεια, εξετάζει ακόμη και την αποκτημένη γνώση ως προς τη βασιμότητά της. Αυτή η στάση του σκεπτικισμού αποκαλύπτει τις δυσκολίες που ενυπάρχουν στη διαδικασία της γνώσης, αποκαλύπτει τα αινίγματα και προσπαθεί να επιλύσει τα μυστήρια του όντος. Ένας ερευνητής είναι υποχρεωμένος να είναι ερευνητικός ή «σκεπτικός», όταν αυτός έρ-

χεται αντιμέτωπος με ένα άλυτο πρόβλημα, μέσα στα πλαίσια του συστήματος που ισχυρίζεται ότι έχει ή αναζητεί την απόλυτη γνώση. Με άλλα λόγια, κάθε φιλοσοφική θεωρία είναι κατ' ανάγκη γεμάτη από αμφιβολία και κριτική διάθεση και, κατά συνέπεια, περιλαμβάνει και τον σκεπτικισμό ως ένα στοιχείο της. Ο Χέγκελ είχε κάθε λόγο να μιλάει για «σκεπτικισμό της σκέψης» και να βεβαιώνει ότι «η θετική φιλοσοφία έχει το αρνητικό του σκεπτικισμού μέσα της, κατά συνέπεια δεν αντιτίθεται ούτε είναι έξω από αυτόν, γιατί ο σκεπτικισμός είναι μια στιγμή μέσα της».[1]

Αυτή η στιγμή σκεπτικισμού μέσα στη φιλοσοφία είναι προορισμένη να ξεπεραστεί με την άρνηση της άρνησης διαλεκτικά, αν πρόκειται η φιλοσοφία να προσπαθήσει να επιτύχει την πραγματική γνώση και δε βαλτώνει μέσα στον ολικό σκεπτικισμό, δηλαδή αν είναι«θετική» και δε μετατρέπει αυτή τη σκεπτικιστική στιγμή σε μόνιμη αρχή και κατάληξη, όπως συνέβαινε με τον αρχαίο Πυρρωνισμό.

1) Πύρρων ο Ηλείος (περίπου 360-270 π.Χ.). Είναι γνωστό ότι υπήρξε ένας μέτριος ζωγράφος που προσχώρησε στη φιλοσοφία, αφού άκουσε διαλέξεις του μεγαρικού Βρύσωνα και του Ανάξαρχου, οπαδού της δημοκρίτειας φιλοσοφίας. Η παράδοση μας λέει ότι ο Πύρρων είχε ταξιδέψει με τον στρατό του Αλέξανδρου ως την Ινδία, όπου επηρεάσθηκε από την ασκητική ζωή των «Γυμνοσοφιστών». Σύμφωνα με τον Διογένη τον Λαέρτιο, «αυτό τον οδήγησε να υιοθετήσει μια πολύ ευγενή φιλοσοφία... που πήρε τη μορφή του αγνωστικισμού και της αποχής από τη διατύπωση γνώμης. Αρνιόταν πως μπορεί οτιδήποτε να είναι άξιο τιμής ή υποτίμησης, δίκαιο ή άδικο. Και γενικότερα, υποστήριζε πως δεν υπάρχει τίποτα που να έχει πραγματική υπόσταση, αλλά η συνήθεια και η συμβατικότητα κυβερνούν την ανθρώπινη δραστηριότητα. Γιατί κανένα συγκεκριμένο πράγμα δεν υπάρχει, που να είναι περισσότερο τούτο ή το άλλο».[2] Σύμφωνα με την ίδια τεκμηρίω-

1. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, τ. II, Reclam, Leipzig 1971, σ. 402.

2. [Διογένης Λαέρτιος, IX 61: Πύρρων Ηλείος ... το της ακαταληψίας και εποχής είδος εισαγαγών ... ουδέν γαρ έφασκεν ούτε καλόν ούτ' αισχρόν ούτε δίκαιον ούτ' άδικον· και ομοίως επί πάντων μηδέν είναι τη αληθεία, νόμω δε και έθει πάντα

ση, ο Πύρρων ήταν εντελώς απρόσεκτος για όσα συνέβαιναν γύρω του, σε βαθμό που δεν κοιτούσε πού πήγαινε, και οφειλόταν μάλλον στη φροντίδα των φίλων του το γεγονός ότι δεν είχε ακρωτηριασθεί ή δεν είχε σκοτωθεί σε κάποιο ατύχημα. Σύμφωνα με άλλες πηγές, όμως, αυτή η «ηρωική αδιαφορία» για τις εξωτερικές περιστάσεις της ζωής, την οποία διακήρυσσε ο Πύρρων θεωρητικά, δεν ήταν και το πρότυπο της ζωής του στην πράξη.

Ο Πύρρων φαίνεται ότι δεν είχε γράψει τίποτα, και τις γνώσεις μας για τις απόψεις του τις οφείλουμε στον Τίμωνα από τον Φλειούντα, μαθητή του Πύρρωνα. Σύμφωνα με τη μαρτυρία του, ο Πύρρων δίδασκε πως ο άνθρωπος που επιθυμεί να είναι ευτυχισμένος, πρέπει να γνωρίζει να απαντήσει σε τρία ερωτήματα: πρώτο, πώς είναι τα πράγματα· δεύτερο, ποια στάση πρέπει να υιοθετούμε απέναντι σ' αυτά· και τρίτο, πώς μπορούμε να ωφεληθούμε από μια τέτοια στάση. Ως προς το πρώτο ερώτημα, ο Πύρρων πρέσβευε ότι τα πράγματα είναι ανέκφραστα, δυσδιάκριτα και ασταθή. Οι αισθήσεις μας για τα πράγματα είναι αμοιβαία αντιφατικές και δεν μπορούμε να διακρίνουμε το αληθινό από το ψεύτικο. Γνωρίζουμε μόνο τη φαινομενική όψη της πραγματικότητας και δεν μπορούμε να έχουμε εμπιστοσύνη στις γνώμες που διατυπώνονται γι' αυτήν. Η απάντηση στο δεύτερο ερώτημα προκύπτει από την απάντηση στο πρώτο. Ο σοφός άνθρωπος οφείλει να απέχει από τη διατύπωση κρίσεων, γιατί όλοι οι ισχυρισμοί περί της γνώσης είναι εξίσου πιθανοί. Ως αποτέλεσμα αυτής της «εποχής» ή της «αφασίας», ο σοφός δε θα έχει πλέον απογοητεύσεις πάνω σε άλυτα προβλήματα και θα επιτυγχάνει την κατάσταση της πλήρους αταραξίας ή της ευδαιμονίας. Αυτή είναι η απάντηση στο τρίτο ερώτημα.[1]

Από τα παραπάνω προκύπτει ότι ο σκοπός της ζωής είναι η αταρα-

τους ανθρώπους πράττειν· ου γαρ μάλλον τόδε ή τόδε είναι έκαστον. Ακόλουθος δ' ην και τω βίω...].

1. [C. J. de Vogel, *Greek Philosophy*, III, 1087a: Ο δε γε μαθητής αυτού Τίμων φησί δειν τον μέλλοντα ευδαιμονήσειν εις τρία ταύτα βλέπειν· πρώτον μεν οποία πέφυκε τα πράγματα· δεύτερον δε τίνα χρη τρόπον ημάς προς αυτά διακείσθαι· τελευταίον δε τι περιέσται τοις ούτως έχουσιν ... Τοις μέντοι διακειμένοις ούτω περιέσεσθαι Τίμων φησί πρώτον μεν αφασίαν, έπειτα δε αταραξίαν].

ξία, η γαλήνια ικανοποίηση, και μέσο προς αυτή είναι η αποχή από οποιαδήποτε διατύπωση κρίσης, η αφασία. Ο Πύρρων δεν προσφέρει καμιά θετική ηθική υπόδειξη και περιορίζεται στην άρνηση όλων των ηθικών κρίσεων, με το αιτιολογικό ότι είναι δογματικές.

Ο Διογένης Λαέρτιος[1] αποδίδει στους πρώιμους Σκεπτικούς δύο περίφημες αποφθεγματικές διατυπώσεις: «τίποτα περισσότερο από κάποιο άλλο» και «οποιαδήποτε διατύπωση έχει μια αντίστοιχη αντίθετη διατύπωση». Αυτές οι εκφράσεις είναι σαφές ότι ανιχνεύονται στην αρχή του Δημόκριτου περί ισονομίας ή ίσης πιθανότητας (προφανώς μέσω του Μητρόδωρου από τη Χίο ή μέσω του Ανάξαρχου)· επίσης αυτές οι αποφθεγματικές ρήσεις θυμίζουν τον Πρωταγόρα που έλεγε (να το θυμηθούμε) ότι κάθε ερώτημα μπορεί να έχει δύο ισοδύναμες απαντήσεις. Όμως, σε αντίθεση προς τον Δημόκριτο που κατέληγε σε ορισμένα συμπεράσματα από την ισονομία (λόγου χάρη, για τον άπειρο αριθμό των ατόμων) και σε αντίθεση προς τον Πρωταγόρα που πίστευε ότι «ο άνθρωπος είναι το μέτρο όλων των πραγμάτων», οι Σκεπτικοί απέρριπταν τη δυνατότητα για οποιαδήποτε διατύπωση κρίσης.

Δεν είναι με βεβαιότητα γνωστό κατά πόσο ο Πύρρων και οι άμεσοι οπαδοί του προσδιόριζαν τη σχέση ανάμεσα στην αίσθηση και τη σκέψη και, ιδιαίτερα, αν αυτοί πίστευαν στην απόλυτη αυθεντικότητα των αισθήσεων. Είναι πάρα πολύ πιθανό ότι δεν συνέβαινε κάτι τέτοιο, όπως γράφει ο Σέξτος ο Εμπειρικός: «Ο Πύρρων υποχρεώνει τα πράγματα που έχουμε κιόλας κατανοήσει με σαφήνεια, να αποσυρθούν προς την σκοτεινότητα».[2] Στο θεωρητικό επίπεδο, αυτή η στάση είναι ισοδύναμη με πλήρη άρνηση της γνωστικής ικανότητας του ανθρώπου, ενώ στο πρακτικό επίπεδο οδηγεί προς απόρριψη κάθε ηθικού προτύπου. Ο Διογένης ο Λαέρτιος, μεταφέροντας λόγους του Ποσειδώνιου, γράφει την ακόλουθη ιστορία για τον Πύρρωνα: «Όταν οι συνταξιδιώτες του σε ένα πλοίο είχαν όλοι παραλύσει από την τρικυμία, αυτός

1. [Διογένης Λαέρτιος, IX 74: «Ουδέν μάλλον». «Παντί λόγῳ λόγος αντίκειται»].
2. [Σέξτος Εμπειρικός, *Προς Μαθηματικούς*, I. 305: ... ο δε Πύρρων και τα προδήλως ημίν ληφθέντα των πραγμάτων εις αδηλότητα περιιστάναι βιάζεται].

ήταν γαλήνιος και γεμάτος αυτοπεποίθηση· τους έδειχνε ένα μικρό γουρούνι πάνω στο πλοίο, που συνέχιζε να τρώει, και τους έλεγε ότι τέτοια είναι η κατάσταση αταραξίας στην οποία ο σοφός άνθρωπος θα πρέπει να κρατεί τον εαυτό του».[1] Αυτή η ιστορία προσάγεται από την παράδοση, για να βεβαιώσει την άποψη του Πύρρωνα ότι η αδιαφορία, τέτοια όπως εμφανιζόταν στο μικρό εκείνο γουρούνι, είναι ο βεβαιότερος τρόπος για την επίτευξη της ευτυχίας. Όσον αφορά την ηθικότητα που προκύπτει από τον Πυρρωνισμό, η παράδοση λέει ότι ο Πύρρων κάποτε προσπέρασε τον δάσκαλό του Ανάξαρχο που είχε πέσει μέσα σε ένα βάλτο, χωρίς να του προσφέρει καμία βοήθεια.

Αν παρακολουθήσουμε τον Σκεπτικισμό από την αρχή αυτή της «αδιαφορίας» για όσα συμβαίνουν ως το λογικό του συμπέρασμα, και αν αρνηθούμε τη δυνατότητα οποιασδήποτε αντικειμενικής γνώσης, τότε είμαστε υποχρεωμένοι επίσης να πετάξουμε στη θάλασσα και τη σωκρατική ηθική και είμαστε δεσμευμένοι να επιλέγουμε ανάμεσα σε μια «φυσιοκρατική» συμπεριφορά που ανάγει τον άνθρωπο στην κατάσταση ζώου[2] και σε μια συμπεριφορά σύμφωνη με «τον νόμο και τη συνήθεια».

Οι πηγές, μπορούμε να το θυμηθούμε, βεβαιώνουν και τις δύο αυτές δυνατότητες. Η πραγματική όμως απόληξη των σκεπτικών επιχειρημάτων φαίνεται ότι ήταν υπέρ της δεύτερης διαζευκτικής δυνατότητας. Και αυτό με σαφήνεια αποκαλύπτει την προσαρμοστικότητα της διδασκαλίας τους και εμφανώς εξηγεί την πολύ περιορισμένη διάδοσή της κατά τους επόμενους δύο αιώνες.

2) Ακαδημεικός Σκεπτικισμός: Η Ακαδημία αντιπροσωπεύει μια διαφορετική τάση Σκεπτικισμού στην ιστορία του φιλοσοφικού στο-

1. [Διογένης Λαέρτιος, IX 68: Ποσειδώνιος δε και τοιούτον τι διέξεισι περί αυτού· των γαρ συμπλεόντων αυτώ εσκυθρωπακότων υπό χειμώνος, αυτός γαληνός ων ανέρρωσε την ψυχήν, δείξας εν τω πλοίω χοιρίδιον εσθίον και ειπών ως χρη τον σοφόν εν τοιαύτη καθεστάναι αταραξία].

2. Ευτυχώς που ο άνθρωπος με το συνηθισμένο μυαλό δεν μπορεί να είναι συνεπής σκεπτικός. Κατά τη μαρτυρία του Διογένη Λαέρτιου, «κάποτε ο Πύρρων οργίσθηκε υπέρ της αδελφής του και σε κάποιον που τον μέμφθηκε γι' αυτό (ως παραβίαση των αρχών του), απάντησε ότι δεν είναι η περίπτωση μιας αδύναμης γυναίκας, όπου θα πρέπει κανείς να επιδείξει τη σκεπτικιστική αδιαφορία.

χασμού. Ο Αρκεσίλαος (315-240 π.Χ.), ο πρώτος εκπρόσωπος αυτής της τάσης, ανέπτυξε τη διδασκαλία του σε μια φάση πολεμικής ενάντια στους Στωικούς. Προσπαθώντας να ανασκευάσει τα επιχειρήματά τους, κατέφυγε στη σωκρατική και μεγαρική διαλεκτική, συνδυάζοντάς την με τον Πλατωνισμό. Δεν είναι συμπτωματικό που ο Διογένης ο Λαέρτιος μιλάει γι' αυτόν ως πλατωνικό από εμπρός, πυρρώνειο από πίσω και οπαδό του Διόδωρου στο μέσο.

Οι απόψεις του Αρκεσίλαου αποτέλεσαν ένα σημείο μεταστροφής στην ιστορία της Ακαδημίας, γιατί η αναδρομική εκ μέρους του αναζήτηση της διαλεκτικής του Σωκράτη και των Μεγαρικών ήταν ισοδύναμη με την απολυτοποίηση του κριτικού πυρετού των πλατωνικών διαλόγων και της άρνησης του θετικού περιεχομένου του Πλατωνισμού. Ωστόσο, ο Αρκεσίλαος δεν ήταν ένας ορθόδοξος πυρρωνικός Σκεπτικιστής, γιατί αυτός δε θεωρούσε την αταραξία ως σκοπό και την εποχή, δηλαδή την αποχή από τη διατύπωση γνώμης, ως μέσο. Αντίθετα, αυτός λέει ότι η εποχή είναι ο στόχος. Διακηρύσσει, επίσης, ότι η εποχή σε ό,τι αφορά τα επιμέρους αντικείμενα είναι καλή, ενώ η επί μέρους συγκατάθεση δεν είναι καλή.[1] Με άλλα λόγια, κατά τη γνώμη του Αρκεσίλαου, η εποχή γνώμης, αν και συνοδεύεται από αταραξία, είναι καθαυτήν σημαντική.

Όπως βλέπουμε, ο ακαδημεικός Σκεπτικισμός είναι καταρχήν επιστημολογικός και η προέκτασή του σε θέματα ηθικής συμπεριφοράς είναι δευτερεύουσα υπόθεση. Γεννήθηκε από την πολεμική κατά του Στωικισμού και ιδιαίτερα κατά της διδασκαλίας περί καταληπτικής φαντασίας και συγκατάθεσης ως κριτηρίου της αλήθειας. Οι Στωικοί, όπως είδαμε πιο μπροστά, δίδασκαν ότι υπάρχουν τρεις πηγές της γνώσης: η επιστήμη, η γνώμη και η μεσολαβούσα κατανόηση, η κατάληψη. Η επιστήμη είναι η άσφαλτη κατανόηση διαμέσου του λογικού, η γνώμη είναι μια επισφαλής συγκατάθεση και η κατανόηση είναι αποτέλεσμα της αληθινής παράστασης, δηλαδή της καταληπτικής φαντα-

1. [Σέξτος Εμπειρικός, *Πυρρώνειοι υποτυπώσεις*, Ι 232-233: Αρκεσίλαος ... περί πάντων επέχει ... λέγει δε και αγαθά μεν είναι τας κατά μέρος εποχάς, κακά δε τας κατά μέρος συγκαταθέσεις].

σίας. Η επιστήμη είναι προσιτή μόνο στον σοφό, η γνώμη είναι ο κλήρος των απλοϊκών και η κατανόηση είναι κοινή και για τις δύο κατηγορίες. Κατευθύνοντας την κριτική του ενάντια σε αυτή τη διδασκαλία, ο Αρκεσίλαος έδειχνε ότι η κατανόηση που είναι κοινή για τους σοφούς και τους άσοφους, δεν μπορεί να παράγει αποτελέσματα γνωστικά σε δύο επίπεδα, δηλαδή επιστημονική γνώση και απλή γνώμη, και υποστήριζε ότι δεν υπάρχει κριτήριο για τη διάκριση ανάμεσα στην αόριστη και τη σαφή ή καταληπτική παρουσία και, κατά συνέπεια, ανάμεσα στο ψεύδος και την αλήθεια, άρα ο σοφός οφείλει να απέχει από τη διατύπωση γνώμης. Όσον αφορά τη συμπεριφορά του σοφού, αυτός οφείλει να οδηγείται, κατά τον Αρκεσίλαο, όχι σύμφωνα με το στωικό διπλό κριτήριο, της αποδοχής και της ηθικής δικαιολόγησης, αλλά μόνο σύμφωνα με την αρχή του λογικού, κατά το εύλογο. Εκείνοι που υπακούουν σε αυτή την αρχή είναι ευδαίμονες και, κατά συνέπεια, η λογική συμπεριφορά είναι και παραδεκτή και ηθικά δικαιολογημένη. Σύμφωνα με τον Αρκεσίλαο, μια πράξη είναι «εύλογη», εφόσον βασίζεται στην κατανόηση και τη σωστή κρίση (φρόνηση) που με τη σειρά της εκφράζεται με την επίτευξη του επιδιωκόμενου σκοπού. Αυτή η διατύπωση είναι σημαντική κατά τούτο, ότι ο Αρκεσίλαος υπερβαίνει εδώ τα όρια της καθαρά λογικής έννοιας της κατανόησης και στρέφεται προς ένα κριτήριο της αλήθειας, που βρίσκεται έξω από αυτήν. Βρίσκει το κριτήριο της αλήθειας στην επιτυχία της πρακτικής δραστηριότητας.

Ο Καρνεάδης από την Κυρήνη (περίπου 214 π.Χ. – περίπου 129 π.Χ.) αντιπροσωπεύει την τρίτη ή νέα Ακαδημία και λέγεται ότι έδειξε αξιοθαύμαστο ζήλο για τη φιλοσοφία. Η παράδοση, μάλιστα, λέει ότι η απορρόφησή του στις θεωρητικές σπουδές του ήταν τόσο βαθιά, ώστε δεν είχε χρόνο να κόψει τα νύχια του ή τα μαλλιά του. Θεωρητικά διακήρυσσε περιφρόνηση για τον θάνατο και συνήθιζε να λέει ότι «η φύση που δημιούργησε τούτο το σύνολο, θα το καταστρέψει».[1] Όμως στην πράξη αυτή η στάση του εμφανίζεται διαφορετική· σύμφωνα πάλι με τον Διογένη Λαέρτιο, όταν έμαθε ότι ο Αντίπατρος, ο Στωικός αντίπα-

1. [Διογένης Λαέρτιος, IV 64: ... η συστήσασα (τούτο το όλον) φύσις και διαλύσει ...].

λός του, αυτοκτόνησε πίνοντας δηλητήριο, συγκινήθηκε πάρα πολύ για τη σταθερότητα με την οποία εκείνος αντιμετώπισε το τέλος και ανέκραξε: «Δώστε, λοιπόν, και σε μένα». Και όταν οι γύρω του τον ρώτησαν τι, εκείνος απάντησε: «Ένα ποτήρι οινόμελι».[1] Το περιστατικό αυτό όμως μπορεί να μην είναι τίποτα περισσότερο από ένα χοντροκομμένο αστείο του ανθρώπου που είναι συνεπής Σκεπτικιστής.

Το 155 π.Χ. ο Καρνεάδης πήγε στη Ρώμη με μια διπλωματική αποστολή, στην οποία μετείχαν επίσης οι φιλόσοφοι Διογένης ο Στωικός και Κριτόλαος ο Περιπατητικός. Εκεί εκφώνησε έναν λαμπρό λόγο για την υπεράσπιση της δικαιοσύνης και κέρδισε την ολόψυχη επιδοκιμασία του Κάτωνα του Πρεσβύτερου που ήταν ένας από τους υπέρμαχους των παλαιών ρωμαϊκών αρχών ηθικής. Την επόμενη μέρα όμως εκφώνησε έναν άλλο λόγο ενάντια στη δικαιοσύνη, όχι λιγότερο πειστικό, περιορίζοντας την έννοια της δικαιοσύνης στην απλή χρησιμότητα και αποδεικνύοντας έτσι την ανεπάρκεια όλων των δογματικών πεποιθήσεων. Οργισμένος από τη δεύτερη ακρόαση ο μονοκόμματος Ρωμαίος απαίτησε να απομακρυνθούν οι Έλληνες φιλόσοφοι από τη Ρώμη, με το αιτιολογικό ότι αυτός ο εμπαιγμός της αλήθειας αποτελούσε μεγάλο κίνδυνο για τη ρωμαϊκή νεολαία και για τη δημοκρατία γενικότερα.

Όπως ο Αρκεσίλαος, έτσι και ο Καρνεάδης κριτικάριζε τη στωική διδασκαλία περί καταληπτικής φαντασίας, υποστηρίζοντας ότι κάθε αντίληψη ή παρουσίαση των πραγμάτων, οσοδήποτε και αν φαίνεται αληθινή, μπορεί να αντιμετωπισθεί με μια άλλη αντίθετη, όχι λιγότερο σαφή και πειστική. Κατά τη γνώμη του, είναι δυνατό να απατηθούμε και από τις αισθήσεις μας, εφόσον εκλαμβάνουμε κατά λάθος πολλές φορές τα ανύπαρκτα πράγματα ως πραγματικά, όπως στην περίπτωση των ονείρων ή της ψευδαίσθησης, και από το λογικό μας, που συχνά χάνεται μέσα σε ποικίλες απορίες. Χρησιμοποιώντας σε πλατιά κλίμακα τις διδασκαλίες των Σοφιστών και των Μεγαρικών, και αναπτύσσοντας πολυάριθμα επιχειρήματα ενάντια στη δυνατότητα της αληθινής γνώσης, ο Καρνεάδης υπερασπίζει τη δική του εποχή (στάση απο-

1. [Διογένης Λαέρτιος, IV 64: ... δότε ουν κἀμοί ... οινόμελι ...].

χής). Σύμφωνα με μαρτυρία του Διογένη του Λαέρτιου, αυτός «μελετούσε πολύ προσεκτικά τα συγγράμματα των Στωικών και ιδιαίτερα εκείνα του Χρύσιππου· πολεμώντας τις απόψεις εκείνων με επιτυχία απόκτησε τόση φήμη, ώστε ο ίδιος έλεγε συχνά: «Αν δεν είχε υπάρξει ο Χρύσιππος, ούτε εγώ θα μπορούσα να έχω υπάρξει».[1]

Πρέπει να σημειωθεί ότι ο Σκεπτικισμός του Καρνεάδη είναι κάπως μετριοπαθής, όταν τον συγκρίνουμε με εκείνον των Πυρρωνιστών και ακόμη με εκείνον του Αρκεσίλαου. Υπερασπίζοντας τον Σκεπτικισμό των Ακαδημεικών ενάντια στις επιθέσεις των Στωικών που κατηγορούσαν την Ακαδημία ότι παραλύει την πρακτική και ηθική δράση του ανθρώπου, ο Καρνεάδης έφερε μια διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στις κρίσεις που ανήκουν στα πρακτικά ζητήματα, και τις κρίσεις που βεβαιώνουν δογματικά την «απόλυτη αλήθεια». Η απαίτηση να απέχουμε από τη διατύπωση κρίσης πρέπει να εφαρμόζεται, κατά τον Καρνεάδη, μόνο σε αυτό το δεύτερο είδος. Ο σοφός άνθρωπος δεν είναι ανάγκη να μην εκθέτει τις απόψεις του για τα θέματα της καθημερινής ζωής, με την προϋπόθεση ότι αυτές του φαίνονται εύλογες.

Αυτή η πιθανολογική προσέγγιση στην πραγματικότητα είναι μια περαιτέρω βελτίωση της διδασκαλίας του Αρκεσίλαου για το «εύλογο», γιατί η λέξη από μόνη της υποδηλώνει μια λογική πιθανότητα. Ο Καρνεάδης συμπληρώνει αυτήν τη διδασκαλία, εισάγοντας το εμπειρικό κριτήριο, για να διακρίνει ανάμεσα στις πιθανές και τις σφαλερές παραστάσεις. Αρνείται την ύπαρξη καταληπτικών παραστάσεων, εικόνων αντίληψης, αρνείται δηλαδή την πλήρη κατανόηση που αναγνώριζαν οι Στωικοί, και αρκείται, ακολουθώντας τους Κυρηναϊκούς, να υποστηρίζει ότι όλη η γνώση μας περιορίζεται στα δεδομένα των αισθήσεων και δε γνωρίζουμε πραγματικά τι υπάρχει πίσω από αυτά. Όμως, μερικές από τις παραστάσεις των αισθήσεων, τις αντιληπτικές εικόνες, μπορεί να είναι πιθανές, άλλες είναι απίθανες: «Και σε σχέση με τις πιθανές εντυπώσεις που προκύπτουν από τις αισθήσεις, οι Ακαδημεικοί διατυπώνουν κάποιες διακρίσεις: μερικές τις θεωρούν απλά πιθανές, άλλες πιθανές αλλά και βεβαιωμένες, και άλλες πιθανές και

1. [Διογένης Λαέρτιος, IV 62: Ει μη γαρ ην Χρύσιππος, ουκ αν ην εγώ].

βεβαιωμένες και αμετάτρεπτες».[1] Έτσι, ένας άνθρωπος μέσα σε ένα σκοτεινό δωμάτιο μπορεί να κάνει λάθος και να εκλάβει ένα σχοινί ως φίδι. Όταν όμως ελέγξει αυτή την παράσταση (την εντύπωση) που έχει, συσχετίζοντάς την με προηγούμενες παραστάσεις, όταν δηλαδή ελέγξει ότι το αντικείμενο αυτό δεν κινείται, δεν κάνει θόρυβο κ.λπ., πετυχαίνει μια πιθανή και δοκιμασμένη εικόνα του αντικειμένου. Αυτό μπορεί να γίνει και πιθανό και δοκιμασμένο και «αμετάτρεπτο», μόνο όταν αυτός βεβαιωθεί ότι βρίσκεται σε εγρήγορση του νου και δεν κοιμάται, δεν έχει παραισθήσεις, δεν απατάται από μια οπτική πλάνη κ.λπ. Στην πρακτική ζωή προτιμάμε τον ανώτερο δυνατό βαθμό πιθανότητας, όμως δεν πρέπει ποτέ να λησμονάμε ότι πραγματευόμαστε μόνο πιθανότητες και δεν αντιμετωπίζουμε αντικειμενική αλήθεια.

Εδώ ακριβώς βρίσκεται η κύρια διαφορά ανάμεσα στους πυρρωνικούς και τους ακαδημεικούς Σκεπτικούς. Ενώ δηλαδή οι πρώτοι συνιστούσαν συμμόρφωση, υποχωρητικότητα μπροστά στις συνήθειες και τις παραδόσεις, οι δεύτεροι επιμένουν για την πιθανότητα του πιο υψηλού βαθμού που μπορεί να επιτευχθεί, ως κατευθυντήρια αρχή στη συμπεριφορά του ανθρώπου. Εμφαντικά, οι Ακαδημεικοί αντιλαμβάνονταν την πιθανότητα ως καθαρά ποιοτικό όρο που εκφράζει τον βαθμό της υποκειμενικής πεποίθησης που έχουμε για την εγκυρότητα της γνώσης που κατέχουμε. Η αντικειμενική βάση για τη διδασκαλία περί πιθανής γνώσης μπορούσε να εξασφαλισθεί μόνο με την ποσοτική έκφραση της πιθανότητας. Αυτή η έννοια όμως δεν ήταν ακόμη γνωστή στην αρχαιότητα.

Εισάγοντας τους βαθμούς της πιθανότητας, ο Καρνεάδης μετρίασε την αντίθεση ανάμεσα στη στωική «καταληπτική φαντασία» (παράσταση) και τη σκεπτικιστική «απερίσπαστη εντύπωση». Όμως δεν μπορούσε να γεφυρώσει το χάσμα ανάμεσα στη φαινομενολογική τάση των Σκεπτικών και την αναζήτηση αντικειμενικότητας των Στωικών: οι τε-

1. [Σέξτος Εμπειρικός, *Πυρρώνειοι υποτυπώσεις*, Ι 227: Και των πιθανών δε λέγουσι διαφοράς· τας μεν... μόνον πιθανάς υπάρχειν ηγούνται, τας δε πιθανάς και διεξωδευμένας, τας δε πιθανάς και περιωδευμένας και απερισπάστους.

λευταίοι ζητούν την αλήθεια, ενώ οι προηγούμενοι αρκούνται στην υποκειμενική αποδοχή.

Ο Καρνεάδης, επίσης, ύψωσε την κριτική του ενάντια στη στωική θεολογία. Φαίνεται να έχει αναγνωρίσει την ύπαρξη των θεών μέσα στα πλαίσια της δικής του αντίληψης της πιθανότητας. Όμως, υποχωρώντας στην ανάγκη να σέβεται τους θεούς, απέρριψε τα «δογματικά» επιχειρήματα των αντιπάλων του Στωικών, υπονομεύοντας έτσι στην πραγματικότητα τα θεμέλια κάθε θρησκείας. Ο Σέξτος ο Εμπειρικός μας πληροφορεί: «Εκείνοι, λοιπόν, που υποστηρίζουν ότι υπάρχουν θεοί, προσπαθούν να θεμελιώσουν την άποψή τους με τέσσερις τρόπους: πρώτα, επιχειρηματολογούν βασιζόμενοι στην ιστορική διαπίστωση ότι όλες οι ανθρώπινες κοινωνίες παρουσιάζουν κάποια θρησκεία· ως δεύτερο επιχείρημα προβάλλουν την τάξη και ευρυθμία που διαπιστώνουν στο σύμπαν· ως τρίτο επιχείρημα προβάλλουν τις παράλογες συνέπειες που προκύπτουν, αν κανείς αρνηθεί την ύπαρξη του θεού· τέταρτο επιχείρημα και τελευταίο, επιχειρούν να υποσκάψουν τα επιχειρήματα των αντιπάλων.[1] Κανένα από τα επιχειρήματα αυτά δε φαίνεται να έπειθε τον Καρνεάδη. Πραγματικά, υπάρχουν άθεοι και υπάρχουν φυλές που δε γνωρίζουν τίποτα για θεότητα. Επιπλέον, δεν μπορούμε να αποδείξουμε το καθετί ξεκινώντας από το επιχείρημα ότι η πίστη σε κάποιο αντικείμενο παρέχει βεβαιότητα για την ύπαρξή του. Επίσης, δεν μπορεί κανείς να βγάλει συμπέρασμα για θεία προέλευση του κόσμου από την αναγνώριση της ευρυθμίας που διαπιστώνουμε σ' αυτόν. Όσον αφορά την κανονικότητα των διαδικασιών που διαπιστώνονται στη φύση και προσάγονται ως τεκμήριο για τη θεϊκή προέλευσή τους, γιατί να μη χαρακτηρίσουμε και την ελονοσία, λόγου χάρη, ως θεϊκή νόσο, επειδή ακριβώς έχει τα χαρακτηριστικά της διαρκούς επανόδου; Τα δύο τελευταία επιχειρήματα απηχούν τον κυρίαρχο τρόπο έκφρασης της διδασκαλίας των Σκεπτικών· τόσο η

1. [Σέξτος Εμπειρικός, *Προς Φυσικούς*, Ι 60: Οι τοίνυν θεούς αξιούντες είναι πειρώνται το προκείμενον κατασκευάζειν εκ τεσσάρων τρόπων, ενός μεν της παρά πάσιν ανθρώποις συμφωνίας, δευτέρου δε της κοσμικής διατάξεως, τρίτου δε των ακολουθούντων ατόπων τοις αναιρούσι το θείον, τέταρτον δε και τελευταίον της των αντιπιπτόντων λόγων υπεξαιρέσεως].

άρνηση, όσο και η κατάφαση της ύπαρξης του θεού είναι εξίσου ακατανόητες εκφράσεις και τα επιχειρήματα για την ύπαρξη του θεού είναι εξίσου βάσιμα, όσο και τα αντίθετα.

Η κριτική του Καρνεάδη για τη στωική θεολογία και τις θρησκευτικές πεποιθήσεις γενικά βασίζεται στη λογική ανάλυση των επιχειρημάτων για την ύπαρξη του θεού ή των θεών. Εδώ έχουμε ένα παράδειγμα: «Αν, όμως, ο θεός υπάρχει, τότε είναι και αυτός ένα έμβιο ον, ένα ζώο. Αν είναι έμβιο ον, πρέπει να έχει αισθήσεις, γιατί τα έμβια όντα διαφέρουν από τα μη έμβια κατά τούτο ακριβώς. Αλλά, αν έχει αισθήσεις, τότε ακούει, βλέπει, έχει γεύση και αφή. Αν συμβαίνει αυτό, τότε υπάρχουν ορισμένα πράγματα σε σχέση με την καθεμιά από τις αισθήσεις του, τα οποία είναι ευχάριστα ή απωθητικά γι' αυτόν. Αλλά, αν αυτό συμβαίνει, τότε μερικά πράγματα είναι βλαπτικά για τη θεότητα· και αν υπάρχουν μερικά πράγματα βλαπτικά για τη θεότητα, τότε ο θεός υπόκειται σε μεταβολή προς το χειρότερο και, επίσης, προς την παρακμή. Κατά συνέπεια, ο θεός είναι φθαρτός. Αυτό όμως είναι αντίθετο προς τη γενική έννοια περί θεού. Κατά συνέπεια, θεότητα δεν υπάρχει».[1] Προχωρώντας με παραπλήσιο τρόπο, ο Καρνεάδης αποκαλύπτει αντιφάσεις στη στωική διδασκαλία για τη σωματικότητα του θεού, για τη μακαριότητα της ζωής του θεού κ.λπ.

Ο Καρνεάδης απορρίπτει επίσης τις στωικές ιδέες που τις συμμερίζονταν και άλλοι περί χρησμών, περί προφητικών ονείρων, περί θαυμάτων, με το επιχείρημα ότι όλα αυτά μπορούν να ερμηνευθούν με φυσικά αίτια, ως αποτέλεσμα σύμπτωσης κ.λπ.

Στην κοινωνιολογία και την ηθική, ο Καρνεάδης συμμερίζεται την αντίληψη ότι όλοι οι νόμοι και οι κανόνες γεννιούνται κατά σύμβαση μεταξύ των ανθρώπων, όπως και οι έννοιες της δικαιοσύνης και της αδικίας, του καλού και του κακού σχηματίζονται από τους ανθρώπους σύμφωνα με τα ενδιαφέροντά τους. Σύμφωνα με μαρτυρία του Χριστιανού συγγραφέα Λακτάντιου, ο Καρνεάδης πρέσβευε ότι οι άνθρω-

1. [Σέξτος Εμπειρικός, *Προς Φυσικούς*, V 142-43: Είγε μην έστι θεός, ζώον εστίν. Ει ζώον εστί, και αισθάνεται ... ώστε και εν φθορά. Φθαρτός άρα ο θεός. Τούτο δε παρά την κοινήν έννοιαν υπήρχεν αυτού· τοίνυν ουκ έστι το θείον].

ποι έχουν καθιερώσει τον νόμο, για να εξυπηρετούν το συμφέρον τους·[2] αυτό αποδεικνύεται από τη διαφορά που έχει ο νόμος προς τα έθιμα που επικρατούν και, επίσης, από το γεγονός ότι οι νόμοι υπόκεινται σε μεταβολή με τον χρόνο. Ο ίδιος, επίσης, έλεγε πως όλοι οι κατακτητές – περιλαμβάνοντας στον χαρακτηρισμό αυτό και τους ίδιους τους Ρωμαίους που είχαν καταλάβει την εξουσία πάνω σε όλο τον τότε γνωστό κόσμο – θα έπρεπε να επιστρέψουν στην πρωτόγονη καλύβη και να ζουν στη φτώχεια, αν θα αποφάσιζαν να είναι δίκαιοι, δηλαδή να αποχωρισθούν από εκείνο που δεν τους ανήκει.[2]

Φαίνεται ότι είναι αδύνατο να ανασυνθέσουμε την ηθική θεωρία του Καρνεάδη. Όμως, είναι γνωστό ότι αυτός αναγνώριζε την ελεύθερη βούληση ως παράγοντα ανεξάρτητο μέσα στην αλυσίδα των αιτιακών σχέσεων και ασκούσε κριτική στη στωική μοιρολατρική αντίληψη.

Ο Καρνεάδης, όπως και ο Αρκεσίλαος, δεν άφησε κανένα γραπτό έργο και όλα όσα γνωρίζουμε γι' αυτόν προέρχονται από τη γραφίδα του μαθητή του Κλειτόμαχου από την Καρχηδόνα (περίπου 175 π.Χ. – περίπου 110 π.Χ.). Αυτός ανέλυσε τις απόψεις του δασκάλου του με μεγάλη λεπτομέρεια και έγραψε περισσότερα από 400 έργα, από τα οποία εμείς κατέχουμε σήμερα μόνο μικρά μεμονωμένα αποσπάσματα που έχουν ενσωματωθεί σε συγγράμματα δοξογράφων.

11. Ο ύστερος Πυρρωνισμός

Σύμφωνα με τον Διογένη τον Λαέρτιο, η Σκεπτική σχολή περιέπεσε σε παρακμή ύστερα από τον θάνατο του μαθητή του Πύρρωνα Τίμωνα και ξανακέρδισε τη φήμη της κατά τον πρώτο αιώνα π.Χ. στην Αλεξάνδρεια, όπου προσέλκυσε πολυάριθμους σπουδαστές από όλες τις πολιτισμένες χώρες της μεσογειακής περιοχής. Η αναγέννηση αυτή της

1. [Αυτή βέβαια η άποψη-ερμηνεία είχε υποστηριχθεί πολύ παλαιότερα από τους Σοφιστές. Βλέπε το σχετικό κεφάλαιο στο α' μέρος του βιβλίου].
2. [Vogel, III 1126: ... si justi velint esse, hoc est si aliena restituant, ad casas esse redeundum ...].

σχολής των Σκεπτικών προσγράφεται στον Αινησίδημο από την Κνωσό, που υπήρξε ο συμπιλητής οκτώ βιβλίων με τον τίτλο *Πυρρώνειοι υποτυπώσεις*, οι οποίες περιήλθαν σε μας με την απόδοση του πατριάρχη Φώτιου (τον ένατο αιώνα μ.Χ.). Άλλες μαρτυρίες για τις απόψεις του είναι τα γραπτά του Διογένη Λαέρτιου που ανέλυσε τα επιχειρήματα του Αινησίδημου σε ένα ειδικό βιβλίο για τους Σκεπτικούς, καθώς επίσης και τα γραπτά του Σέξτου του Εμπειρικού. Η ζωή του μας είναι ουσιαστικά άγνωστη.

Ο Αινησίδημος οφείλει τη θέση του στη φιλοσοφία κυρίως στις δέκα «τροπές» του ή τρόπους σκεπτικού λογισμού. Σύμφωνα με τον Σέξτο τον Εμπειρικό, οι τρόποι αυτοί είναι οι ακόλουθοι: ο πρώτος βασίζεται στην ποικιλία των ζώων· ο δεύτερος, στις διαφορές που υπάρχουν ανάμεσα στα ανθρώπινα όντα· ο τρίτος, στις διαφορετικές δομές των αισθητηρίων οργάνων· ο τέταρτος, στις περιστασιακές συνθήκες· ο πέμπτος, στις θέσεις, τα διαστήματα και την τοποθέτηση· ο έκτος, στην ανάμιξη· ο έβδομος, στις ποιότητες και στη διαμόρφωση των αντικειμένων· ο όγδοος, στο γεγονός της σχετικότητας· ο ένατος, στη συχνότητα ή τη σπανιότητα που συμβαίνει κάτι· ο δέκατος, στις σπουδές, στις συνήθειες και στους νόμους, στις μυθολογικές πεποιθήσεις και στις δογματικές απόψεις.[1]

Η σύντομη αυτή έκθεση ή μάλλον η απαρίθμηση των «τρόπων» με τους οποίους καθένας εκφράζει την ανάγκη να «επέχει» ως προς τη διατύπωση γνώμης, σε αντιδιαστολή προς τις απαιτήσεις της εξακριβωμένης γνώσης, συζητείται και αναλύεται με περισσότερη λεπτομέρεια παρακάτω. Έτσι, λόγου χάρη, τα έμβια όντα προσλαμβάνουν ερεθίσματα από τα πράγματα με τρόπο διαφορετικό· «το θαλάσσιο νερό είναι δυσάρεστο και βλαπτικό ρόφημα για τον άνθρωπο, αλλά τα ψάρια το πίνουν και το απολαμβάνουν. Τα γουρούνια, επίσης, απολαμβάνουν το να κυλιούνται μέσα στον πιο ακάθαρτο βούρκο μάλλον, πα-

1. [Σέξτος Εμπειρικός, *Πυρρώνειοι υποτυπώσεις*, Ι 36-37: Παραδίδονται ... παρά τοις αρχαιοτέροις σκεπτικοίς τρόποι, δι' ων η εποχή συνάγεσθαι δοκεί, δέκα τον αριθμόν, ους και λόγους και τόπους συνωνύμως καλούσιν· εισί δε ούτοι, πρώτος ο παρά την των ζώων εξαλλαγήν ... δέκατος ο παρά τας αγωγάς και τα έθη και τους νόμους και τας μυθικάς πίστεις και τας δογματικάς υπολήψεις].

ρά μέσα σε καθαρό και διαυγές νερό».[1] Οι αισθήσεις των ανθρώπων και οι έννοιες που σχηματίζουν είναι διαφορετικές, όπως επιβεβαιώνεται από τη διαφορά που υπάρχει στις αντιλήψεις τους και στις κρίσεις που διατυπώνουν για τα ίδια πράγματα. Οι διάφορες αισθήσεις, λόγου χάρη η όραση, η ακοή, η αφή και λοιπές δίνουν διαφορετικές εικόνες για τα ίδια αντικείμενα· λόγου χάρη, το μέλι εμφανίζεται ευχάριστο για τη γεύση, αλλά δυσάρεστο για την όραση· μια εικόνα είναι λεία για την αφή μας, αλλά είναι ενοχλητική η επαφή της με το μάτι. Οι αντιλήψεις των ανθρώπων μεταβάλλονται μαζί με την κατάστασή τους και εξαρτώνται από το αν οι άνθρωποι βρίσκονται σε ύπνο ή σε εγρήγορση, αν είναι πεινασμένοι ή χορτασμένοι, αν είναι πιωμένοι ή νηφάλιοι κ.λπ. Επίσης, τα ίδια αντικείμενα φαίνονται διαφορετικά, όταν αντικρίζονται από διαφορετικές αποστάσεις. Ο δέκατος τρόπος συνδέεται κατευθείαν με τα κοινωνικά και ηθικά προβλήματα και δίνει έμφαση στον υποκειμενικό χαρακτήρα των ανθρώπινων κρίσεων. «Εφόσον διαμέσου αυτού του τρόπου εμφανίζεται να υπάρχει τόσο μεγάλη διαφοροποίηση ως προς τα αντικείμενα, δε θα είμαστε σε θέση να πούμε ποιες ιδιότητες ανήκουν σε ένα αντικείμενο σε σχέση με την πραγματική του φύση, αλλά μπορούμε μόνο να αποφανθούμε τι ανήκει σ' αυτό σε σχέση με αυτόν τον ιδιαίτερο κανόνα συμπεριφοράς ή νόμο ή συνήθεια και σύμφωνα με τα λοιπά στοιχεία που διαφοροποιούν το καθετί από τα υπόλοιπα».[2]

Όπως μαρτυρείται από τα παραπάνω, όλα τα επιχειρήματα του Αινησίδημου ενάντια σε κάθε ισχυρισμό για την αντικειμενικότητα της αλήθειας εισάγουν τον σχετικισμό της ανθρώπινης γνώσης. Ο σκεπτικισμός του, λοιπόν, είναι ουσιαστικά σχετικιστικός.

Εκτός από την επιχειρηματολογία των Σκεπτικών, οι *Πυρρώνειες*

1. [Σέξτος Εμπειρικός, *Πυρρώνειοι υποτυπώσεις*, I 55-56: ... και το θαλάττιον ύδωρ ανθρώποις μεν αηδές εστι πινόμενον και φαρμακώδες, ιχθύσι δε ήδιστον και πότιμον· σύες δε ήδιον βορβόρῳ λούονται δυσωδεστάτῳ ή ύδατι διειδεί και καθαρῷ].
2. [Σέξτος Εμπειρικός, *Πυρρώνειοι υποτυπώσεις*, I 163: ... οποίον μεν έστι το υποκείμενον ... ουχ έξομεν λέγειν, οποίον δε φαίνεται προς τήνδε την αγωγήν ή προς τόνδε τον νόμον ή ... περί της φύσεως των εκτός υποκειμένων πραγμάτων επέχειν ημάς ανάγκη. Ούτω μεν ουν διά των δέκα τρόπων καταλήγομεν εις την εποχήν].

υποτυπώσεις πραγματεύονται και έναν αριθμό από άλλα προβλήματα. Λόγου χάρη, το πρώτο βιβλίο δείχνει τη διαφορά ανάμεσα στους ακαδημεικούς Σκεπτικούς και τους Πυρρωνιστές, συγκρίνοντας τα κριτήριά τους για την πιθανότητα και τη συμβατικότητα· το δεύτερο βιβλίο αποκαλύπτει τις εσωτερικές αντιφάσεις στις έννοιες της κίνησης και της μεταβολής, της γένεσης και της καταστροφής· το τρίτο βιβλίο εκθέτει τις απορίες που σχετίζονται με τη σκέψη και με τις αισθητηριακές αντιλήψεις, καθώς επίσης πραγματεύεται τις διδασκαλίες περί τεκμηρίων και συμπερασμάτων συλλογισμών. Το τέταρτο βιβλίο ανασκευάζει τους ισχυρισμούς, τους σχετικούς με τη γνώση της φύσης και των θεών, το πέμπτο παρουσιάζει λογική ανάλυση της έννοιας της αιτιότητας και τα τρία τελευταία διερευνούν τις αντιφάσεις των βασικών λογικών εννοιών.

Τα επιχειρήματα του Αινησίδημου, όπως αναλύονται από τον Σέξτο τον Εμπειρικό, αποκαλύπτουν κάποια συγγένεια των απόψεών του με εκείνες του Ηράκλειτου. Ο Σέξτος ανιχνεύει κοινά σημεία στις αντιλήψεις τους για την ψυχή και για το κριτήριο της αλήθειας, που το αντιλαμβάνονταν ως γενική συναίνεση· επίσης στον τρόπο που αντιμετωπίζουν τη σχέση μέρους και όλου κ.λπ. Όμως οι μη κανονικές αναφορές του συγγραφέα στις απόψεις του Αινησίδημου και στην ταυτότητα των επιχειρημάτων τους κάνει αδύνατο να προσδιορίσουμε με σαφήνεια τα όρια της συμφωνίας ανάμεσα στον Ηράκλειτο και τον Αινησίδημο. Παρ' όλη την ομοιότητα των απόψεών τους, ο δεύτερος φαίνεται να κάνει μόνο περιστασιακό δανεισμό από τον ηρακλείτειο τρόπο σκέψης, προκειμένου να ενισχύσει τη δική του θέση.

Ας πάρουμε για παράδειγμα τη σχέση ανάμεσα στο μέρος και το όλο. Σύμφωνα με τη μαρτυρία του Σέξτου Εμπειρικού, ο «Αινησίδημος λέει ότι το μέρος είναι διαφορετικό από το όλο, αλλά και ίδιο με το όλο, γιατί η ουσία είναι και στο όλο και στο μέρος, το όλο είναι στο σύμπαν, αλλά το μέρος είναι στη φύση αυτού του συγκεκριμένου ζώου».[1]

1. [Σέξτος Εμπειρικός, *Προς Φυσικούς*, Ι 357: Και αυτή ουν η νόησις υπό την αυτήν πέπτωκεν απορίαν. Ει δε τούτο, ρητέον μηδέν είναι όλον· ω ακολουθεί το μηδέ μέρος υπάρχειν· των γαρ προς τι εκάτερόν εστι (το καθένα υπάρχει μόνο σε σχέση

Όμως, σε αντίθεση προς τον Ηράκλειτο που συγκέντρωνε την προσοχή του στη διαλεκτική αντίφαση και έπειτα θεωρούσε τον λόγο ως νόμο όλων των όντων, ο Αινησίδημος συνάγει από αυτήν την πρόταση ένα εντελώς διαφορετικό συμπέρασμα, σε απόλυτη συμφωνία με τη σκεπτική παράδοση, όπως φαίνεται από τις επόμενες λίγες γραμμές, όπου προφανώς επαναλαμβάνει δικές του λέξεις: «Και αν είναι έτσι, πρέπει να διακηρύξουμε ότι δεν υφίσταται το όλο. Από αυτό προκύπτει ότι ούτε το μέρος υπάρχει. Γιατί το καθένα από αυτά είναι σχετικό με το άλλο και, όταν το ένα τμήμα ενός ζεύγους καταστραφεί, το άλλο επίσης καταστρέφεται μαζί με το πρώτο» (Σέξτος Εμπειρικός, *Προς Μαθηματικούς*, IX 357).

Ο σκεπτικός Αγρίππας, γνωστός μόνο από μια μνεία που γίνεται γι' αυτόν στον Διογένη Λαέρτιο (ο Σέξτος Εμπειρικός μιλάει απρόσωπα για τους τελευταίους Σκεπτικούς), διατύπωσε πέντε ακόμη τρόπους που ρίχνουν αμφιβολία πάνω στη δυνατότητα της γνώσης. Οι τρόποι αυτοί «προκύπτουν αντίστοιχα από τη διαφωνία, την επ' άπειρο επέκταση, τη σχετικότητα, την υπόθεση και τον αμοιβαίο συλλογισμό».[1] Ο πρώτος *τρόπος* αναφέρεται στη διαφωνία ανάμεσα σε φιλοσόφους για τα ίδια ζητήματα, ο δεύτερος εισάγει την αναδρομή των προκείμενων κρίσεων και των αποδεικτικών λόγων επ' άπειρο (για να αποδείξουμε ένα συμπέρασμα, χρειαζόμαστε προκείμενες κρίσεις, αυτές χρειάζονται αποδείξεις και ούτω καθεξής προς το άπειρο).[2] Ο τρίτος τρόπος βασίζεται στην κατάφαση ότι κάθε αντικείμενο μπορεί να γίνει αντιληπτό μόνο σε συνάρτηση με άλλα και, κατά συνέπεια, δεν είναι γνώσιμο καθαυτό. Ο τρόπος που αφορμάται «από την υπόθεση», κατευθύνεται ενάντια σε εκείνους που επιθυμούν να αποφύγουν την

προς το άλλο), και του ετέρου των προς τι αναιρεθέντος συναναιρείται και το λοιπόν].

1. [Διογένης Λαέρτιος, IX 88: Οι περί Αγρίππαν τούτοις άλλους πέντε (τρόπους) προσεισάγουσι, τον τ' από της διαφωνίας και τον εις άπειρον εκβάλλοντα και τον πρός τι και τον εξ υποθέσεως και τον δι' αλλήλων].
2. [Όπως είναι γνωστό, στη συμβατική συλλογιστική θεωρούμε κάποιες αρχικές προτάσεις ως αυταπόδεικτες, προφανώς αληθινές (αξιώματα ή ορισμούς). Θ. Βορέας, *Λογική*, σσ. 86, 183].

αναδρομή στο άπειρο και «αποδέχονται τα πιο στοιχειώδη πράγματα ως αξιόπιστα καθαυτά, ... πράγμα που είναι άχρηστο, γιατί κάποιος άλλος μπορεί να υιοθετήσει την αντίθετη υπόθεση».[1] Ο τελευταίος τρόπος που κάνει λόγο για αμοιβαίο συμπέρασμα, τείνει να αποδείξει ότι πρόκειται για φαύλο κύκλο, όταν, λόγου χάρη, κάποιος συμπεραίνει ότι «υπάρχουν αγωγοί στα αισθητήρια όργανα» από το γεγονός ότι οι εκροές που προέρχονται από εξωτερικά αντικείμενα εισέρχονται στα αισθητήρια όργανα, ενώ οι εκροές από τα αντικείμενα συμπεραίνονται από την ύπαρξη αυτών των αγωγών.[2]

Ακόμη και αυτό το σύντομο δείγμα αποδεικνύει ότι οι τρόποι που αναλύει ο Αγρίππας συμπίπτουν εν μέρει με εκείνους που ανέλυσε ο Αινησίδημος. Η διάκριση βρίσκεται στο λογικό χαρακτήρα τους, εφόσον οι τελευταίοι πέντε τρόποι πραγματεύονται όχι τόσο τα πράγματα και τις αντιλήψεις που έχουμε γι' αυτά, όσο τις κρίσεις που σχηματίζουμε για τα πράγματα και τις σχέσεις ανάμεσα στις κρίσεις μας. Πάντως, και οι τρόποι αυτοί βασίζονται πάνω στον ίδιο σχετικισμό, μολονότι αποδεικνύονται με τρόπο διαφορετικό.

Η τελευταία φάση του αρχαίου Σκεπτικισμού συνδέεται με τις δραστηριότητες του Μηνόδοτου, του Σέξτου Εμπειρικού και του Σατουρνίνου. Όλοι τους ήταν γιατροί οι οποίοι δοκίμασαν να συνδυάσουν τον θεωρητικό Σκεπτικισμό με τη μεθοδολογία της αρχαίας εμπειρικής ιατρικής. Μπορούμε εδώ να θυμηθούμε ότι χαρακτηριστικό γνώρισμα της αρχαίας εμπειρικής ιατρικής ήταν να αποφεύγει την αφηρημένη θέαση και σκέψη σε ό,τι αφορά τα αίτια των ασθενειών,[3] και να συγκεντρώνει την προσοχή της στα πραγματικά συμπτώματά τους. Σε αντιδιαστολή προς την πρώιμη περίοδο της αρχαίας ελληνι-

1. [Διογένης Λαέρτιος, IX 89: ... ο δ' εξ υποθέσεως τρόπος συνίσταται, οιομένων τινών τα πρώτα των πραγμάτων αυτόθεν δειν λαμβάνειν ως πιστά και μη αιτείσθαι· ο εστί μάταιον· το εναντίον γαρ τις υποθήσεται].
2. [Θ. Βορέα, *Λογική* (έκδ. ΟΕΔΒ), σσ. 173-174. – Ε. Π. Παπανούτσου, *Λογική* (1970), σσ. 176-177].
3. [Από την άποψη αυτή πολύ χαρακτηριστικό είναι το προοίμιο του ιπποκρατικού κειμένου *Περί ιερής νούσου:* «... ουδέν τι μοι δοκεί των άλλων θειοτέρη είναι νούσων ουδέ ιερωτέρη, αλλά φύσιν μεν έχει και πρόφασιν (έχει φυσική αιτία και συμπτώματα φυσιολογικά)].

κής ιατρικής, όταν αυτή είχε να παλέψει με τις διεισδύσεις της φυσικής φιλοσοφίας, οι αντίπαλες τάσεις στη μεταγενέστερη περίοδο αντιπροσωπεύονταν από δύο σχολές μέσα στα πλαίσια του ιατρικού επαγγέλματος: τους «Εμπειρικούς» και τους «Λογικούς». Σύμφωνα με τον Γαληνό, έναν φημισμένο Έλληνα γιατρό και φιλόσοφο, η Εμπειρική σχολή ξεκινούσε από τον Φίλωνα τον Κώο (τον δεύτερο αιώνα π.Χ.) και τον Σεραπίωνα από την Αλεξάνδρεια, που το έργο τους συνέχισαν ο Μηνόδοτος και ο Σέξτος Εμπειρικός. Σήμερα είναι προσιτά για μας δύο μόνον έργα του Σέξτου Εμπειρικου, που ήδη τα έχουμε μνημονεύσει: το ένα είναι τα *Σκεπτικά* και αποτελείται από έντεκα βιβλία, το άλλο είναι οι λεγόμενες *Πυρρώνειοι υποτυπώσεις* και αποτελείται από τρία βιβλία.

Και τα δύο αυτά έργα παρουσιάζουν μια λεπτομερειακή έκθεση των διδασκαλιών των παλαιότερων φιλοσοφικών σχολών, που τις υποβάλλουν σε αυστηρή ανάλυση και κριτική από τη σκοπιά των Σκεπτικών. Τα επιχειρήματα του Σέξτου μπορεί να μην είναι δικά του· στην πραγματικότητα έχουμε σοβαρό λόγο να θεωρούμε ότι εκείνος απλά συνόψισε και συστηματοποίησε την πρακτική των προκατόχων του. Πάντα μιλάει για λογαριασμό των Σκεπτικών και συχνά δίνει ενδιαφέρουσες αναλύσεις των εμπειρικών απόψεων στη σύγχρονή του επιστήμη, αντιδιαστέλλοντάς τις προς τις διδασκαλίες των «δογματικών». Χαρακτηρίζοντας τη γενική μέθοδο του εμπειρισμού στο VIII βιβλίο του έργου *Προς Λογικούς*, ο Σέξτος γράφει: «Ενώ δεν υπάρχει κάποιος κανόνας της συλλογιστικής τέχνης, που να αναφέρεται στις άλλες περιπτώσεις, υπάρχει ένας ειδικός κανόνας της τέχνης που πραγματεύεται τα προφανή αντικείμενα, γιατί η τέχνη αυτή διαμορφώνει τη γενική διατύπωση των κανόνων με την παρατήρηση των πραγμάτων που ερευνά· και τα πράγματα εκείνα που παρατηρούνται ή ερευνώνται, είναι οικεία σε εκείνους που έχουν κάνει τις πιο συχνές παρατηρήσεις, αλλά δεν είναι κοινή περιουσία όλων».[1]

1 [Σέξτος Εμπειρικός, *Προς Λογικούς*, II 291: ... διά γαρ των πολλάκις τετηρημένων ή ιστορημένων ποιείται τας των θεωρημάτων συστάσεις· τα δε πολλάκις τηρηθέντα και ιστορηθέντα ίδια καθειστήκει των πλειστάκις τηρησάντων, αλλ' ου κοινά πάντων].

Αντιμετωπίζοντας την εμπειρική μέθοδο με προφανή συμπάθεια, ο Σέξτος παρ' όλα αυτά υπογραμμίζει ότι η μέθοδος αυτή δε μας δίνει τη γνώση της πραγματικής φύσης των πραγμάτων, αλλά μόνο την εμφάνισή τους, τα φαινόμενα. «Μολονότι θα είμαι σε θέση να πω ποια μου φαίνεται ότι είναι η φύση του κάθε αντικειμένου, θα υποχρεωθώ, για τους λόγους που ανέφερα πιο πάνω, να επέχω ως προς την διατύπωση γνώμης σχετικής με την πραγματική φύση των αντικειμένων».[1] Ο Σκεπτικός ούτε αρνείται τα φαινόμενα ούτε απέχει από το να διατυπώσει γνώμη γι' αυτά: «Ενώ είμαστε προσκολλημένοι προς τα φαινόμενα, ζούμε σύμφωνα με τους συνήθεις κανόνες ζωής, όχι δογματικά, βλέποντας ότι δεν μπορούμε να μένουμε εντελώς αδρανείς. Και μπορεί να φανεί πως αυτή η ρύθμιση της ζωής είναι τετραπλή και ότι ένα μέρος της βρίσκεται κάτω από την καθοδήγηση της φύσης, ένα άλλο μέρος είναι περιορισμένο μέσα στα πλαίσια των παθών, ένα τρίτο καθορίζεται από την παράδοση (από τους νόμους και τις συνήθειες, δηλαδή) και το τέταρτο προκύπτει από τη συμβολή που μας δίνουν οι τέχνες».[2] Και αναλύει τα παραπάνω με τα εξής: «Η καθοδήγηση της φύσης είναι εκείνη που μας καθιστά ικανούς φυσιολογικά να έχουμε αίσθηση των πραγμάτων και σκέψη γι' αυτά. Η επιβολή των παθών είναι εκείνη που μας οδηγεί· λόγου χάρη, η πείνα προς την τροφή και η δίψα προς το ποτό. Η παράδοση των νόμων και των εθίμων επηρεάζει τη συμπεριφορά μας· λόγου χάρη, θεωρούμε την ευλάβεια ως κάτι αγαθό και την ασέβεια ως κάτι κακό. Η διδαχή που προέρχεται από τις τέχνες, εκδηλώνεται όταν δε μένουμε αδρανείς, εκεί όπου οι τέχνες μας οδηγούν. Ωστόσο, όλες αυτές τις διατυπώσεις τις αποδεχόμαστε χωρίς δογματισμό».[3]

---

1. [Σέξτος Εμπειρικός, *Πυρρώνειοι υποτυπώσεις*, I 78: ... οποίον μεν έκαστον των υποκειμένων εμοί φαίνεται δυνήσομαι λέγειν, οποίον δε έστι τη φύσει διά τα προειρημένα επέχειν αναγκασθήσομαι].
2. [Σέξτος Εμπειρικός, *Πυρρώνειοι υποτυπώσεις*, I 23: Τοις φαινομένοις ουν προσέχοντες κατά την βιωτικήν τήρησιν αδοξάστως βιούμεν, επεί μη δυνάμεθα ανενέργητοι παντάπασιν είναι· έοικε δε αύτη η βιωτική τήρησις τετραμερής είναι και το μεν τι έχειν εν υφηγήσει φύσεως, το δε εν ανάγκη παθών ... το δε εν διδασκαλία τεχνών...].
3. [Σέξτος Εμπειρικός, *Πυρρώνειοι υποτυπώσεις*, I 17: ... ακολουθούμεν γαρ τινι

Από τα παραπάνω προκύπτει ότι ο Σέξτος επαναλαμβάνει τη συμβουλή του Πύρρωνα να μένει κανείς προσκολλημένος στα φαινόμενα, δηλαδή να ζει σύμφωνα με τα δεδομένα των αισθήσεων, με τις φυσικές ανάγκες και σύμφωνα με τους νόμους και τις παραδόσεις της πατρίδας του, χωρίς δογματική δέσμευση. Όμως, επιμένει στην ανάγκη να βασίζεται κανείς στο κοινό αίσθημα και την εμπειρική γνώση, και με αυτόν τον τρόπο υποβαθμίζει την πρακτική βεβαιότητα της γνώσης μας, που βασίζεται στην εμπειρία και φέρεται πλησιέστερα προς την πιθανολογία του Καρνεάδη.

Ο Σκεπτικισμός ήταν ένα από τα τρία φιλοσοφικά ρεύματα της ελληνιστικής εποχής, που γεννήθηκαν πάνω στα ερείπια του δουλοκτητικού συστήματος της πόλης-κράτους. Η επιφύλαξη στη διατύπωση γνώμης (στο θεωρητικό επίπεδο) και η προσκόλληση προς τη συμβατικότητα και το κοινό αίσθημα ή την πιθανολογία και το «εύλογο» (στο πρακτικό επίπεδο) εκφράζουν κατά τρόπο προσφυή τη διαλυτική επίδραση των κοινωνικών συνθηκών στα ελληνιστικά κράτη πάνω στον αρμονικό κάποτε ελληνικό χαρακτήρα. Στην κλασική περίοδο της ελληνικής ιστορίας, το ιδανικό του Έλληνα ήταν να γνωρίζει και να πράττει κατά τρόπο σύμφωνο προς τη βέβαιη γνώση του. Στην ελληνιστική εποχή ο Επικούρειος διακήρυσσε τον κανόνα «να γνωρίζει και να αποφεύγει», ο Στωικός τον κανόνα «να γνωρίζει και να ησυχάζει». Ο Σκεπτικός, οδηγώντας αυτή την τάση προς το λογικό συμπέρασμά της, παραιτείται από κάθε αξίωση για αντικειμενική γνώση, αποδέχεται την άγνοιά του και ξεκαθαρίζει το μυαλό του μόνο για «να ζει όσο μπορεί πιο καλά, απέχοντας από τη διατύπωση γνώμης» και προσέχοντας τα έθιμα, το κοινό αίσθημα ή την πρακτική εμπειρία.

Όμως, καμιά από αυτές τις φιλοσοφικές σχολές δεν μπορούσε να ανταποκριθεί στις κοινωνικές και ιδεολογικές απαιτήσεις της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Οι ηγεμονιστικές φιλοδοξίες και ο κρατικός οικουμενισμός αυτού του κολοσσιαίου οργανισμού, του Ρωμαϊκού κράτους, συνδυασμένες με την πολύ αναπτυγμένη αρχή της ατομικότη-

λόγῳ κατά το φαινόμενον υποδεικνύντι ημίν το ζην προς τα πάτρια έθη και τους νόμους και τας αγωγάς και τα οικεία πάθη].

τας στο κοινωνικό και πολιτιστικό επίπεδο, προσκαλούσαν τον κόσμο για μια καινούργια κοσμοθεωρητική σύνθεση και μια καινούργια αντίληψη της σχέσης ανάμεσα στο οικουμενικό και το ατομικό, τη γνώση και την πράξη. Μια προσπάθεια για μια τέτοια πλατιά σύνθεση, βασισμένη στη φιλοσοφική παράδοση του μύθου, ξεκίνησε κατά τους τελευταίους ελληνιστικούς χρόνους με την ύστερη ελληνιστική φιλοσοφία.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4ο

Η ΠΑΡΑΚΜΗ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

12. Από τον φιλοσοφικό Εκλεκτικισμό προς τον φιλοσοφικό θρησκευτικό συγκρητισμό

Ο τελευταίος αιώνας της προχριστιανικής εποχής έμεινε γνωστός στη φιλοσοφία για τη γένεση του Εκλεκτικισμού, δηλαδή μιας φιλοσοφικής τάσης που νοείται ως πρακτική επιλογής λύσεων από διαφορετικά φιλοσοφικά συστήματα, που πιστεύονταν ότι είναι οι πιο καλές ή οι προτιμότερες μέσα στις συγκρουόμενες φιλοσοφικές θεωρίες. Ο Εκλεκτικισμός, επειδή δε διαθέτει μια μοναδική αφετηρία, είναι ουσιαστικά ασυνεπής, γιατί διαφορετικά συστήματα βασισμένα σε διαφορετικές προκείμενες κρίσεις-αρχές δεν μπορούν μηχανικά να ενσωματωθούν σε ένα ενιαίο όλο με εσωτερική ενότητα. Ο καθαρός Εκλεκτικισμός είναι, κατά συνέπεια, αδύνατος· κάθε συγκεκριμένο εκλεκτικό σύστημα επικεντρώνεται γύρω από κάποια κεντρική διδασκαλία που χρησιμεύει για τον φιλόσοφο ως κριτήριο για τις επιλογές του.

Ο Εκλεκτικισμός είναι ένα προφανές σημείο παρακμής στον φιλοσοφικό στοχασμό. Συνήθως γεννιέται και έρχεται στο προσκήνιο, όταν οι δεσπόζουσες και πηγαίες φιλοσοφικές σχολές και τάσεις έχουν εξαντλήσει τις δυνατότητές τους, βυθισμένες σε άλυτες αντιφάσεις, όταν για τους λόγους αυτούς χάνουν την επιρροή τους στη σκέψη των ανθρώπων. Ο πρώτος αιώνας π.Χ. ήταν ακριβώς μια περίοδος φιλοσο-

φικού λυκόφωτος. Είχε κάποια ομοιότητα με την κρίση που διαπιστώνουμε στην πρώιμη ελληνική φιλοσοφία, όταν πολυάριθμα συστήματα ερμηνείας της φύσης είχαν μπει σε αντιδικία ανάμεσά τους, και έτσι γίνονταν εντελώς αναξιόπιστα. Η φιλοσοφία εκείνη την εποχή είχε ανοίξει καινούργιους ορίζοντες και έστρεψε τον άνθρωπο προς τα προβλήματα της ηθικής και τις αρχές της γνώσης. Η εποχή όμως που εξετάζουμε τώρα, δεν πρόσφερε τέτοιες δυνατότητες – η μόνη διέξοδος αποδείχθηκε ότι ήταν ο Σκεπτικισμός. Όμως, η αρνητική απάντησή του στο πρόβλημα της γνώσης δεν μπορούσε να ικανοποιήσει τη «φιλοσοφική δίψα» που γεννιέται κάθε φορά, όταν η κοινωνία μπαίνει στον δρόμο μεγάλων αλλαγών – και τέτοιοι ήταν οι καιροί της κατάρρευσης της μακραίωνης δημοκρατικής παράδοσης και της μετάβασης προς την αρχή του ενός ηγεμόνα, που ολοκληρώθηκε με την εγκαθίδρυση αυτοκρατορικού καθεστώτος. Μια πρόσκαιρη μόνο λύση βρέθηκε με τον Εκλεκτικισμό.

Οι εκλεκτικές θεωρίες που γεννήθηκαν εκείνη την περίοδο, βασίζονταν σε ποικίλα συστήματα της κλασικής και ελληνιστικής φιλοσοφίας – τον Πλατωνισμό, τον Αριστοτελισμό, τον Στωικισμό και τον «ακαδημεικό» Σκεπτικισμό. Δεν μπορούσαν να βρουν στήριξη μόνο στον συνεπή φιλοσοφικό υλισμό των Επικουρείων και στον χωρίς ελπίδα σκεπτικισμό των Πυρρωνικών. Ιδιαίτερα σημαντικός ήταν ο ρόλος που έπαιξαν οι πλατωνικές και πυθαγόρειες ιδέες που συνέβαλαν πάρα πολύ προς τον τελικό εκφυλισμό της φιλοσοφίας σε φιλοσοφικοθρησκευτικό συγκρητισμό.

Διάφοροι βαθμοί Εκλεκτικισμού ήταν φανεροί κιόλας στις διδασκαλίες της μέσης Στοάς. Λόγου χάρη, *ο* Βόηθος από τη Σιδώνα (κατά τα μέσα του δεύτερου αιώνα π.Χ.) συνδύαζε τον Στωικισμό με τον Αριστοτελισμό, διαχωρίζοντας τον θεό από τον κόσμο και τοποθετώντας τον, με τρόπο αριστοτελικό, στην περιοχή των απλανών αστέρων. Ο Παναίτιος και ο Ποσειδώνιος, που οι διδασκαλίες τους, όπως έχουμε δει, εξέφραζαν ισχυρές πλατωνικές και αριστοτελικές επιδράσεις, ταξινομούνται, επίσης, κατά παράδοση ανάμεσα στους Εκλεκτικούς. Η γένεση των εκλεκτικών συστημάτων μέσα στη στωική παράδοση είναι πιθανό ότι υπήρξε αποτέλεσμα της κριτικής την οποία ύψω-

σαν από την Ακαδημία, και ιδιαίτερα ο Καρνεάδης, ενάντια στους Στωικούς. Όμως, οι μεταγενέστεροι Ακαδημεικοί άρχισαν οι ίδιοι να αναθεωρούν τις σκεπτικιστικές απόψεις τους και στρέφονταν πίσω προς τον Πλάτωνα, για να αντλήσουν θετικές διδασκαλίες.

Η επιστροφή της Ακαδημίας προς την πλατωνική παράδοση, που φαινόταν σαν αναβίωση των απόψεων του ιδρυτή, συνοδεύθηκε από βαθμιαία απομάκρυνση από τον Σκεπτικισμό της δεύτερης και της τρίτης Ακαδημίας. Σύμφωνα με τον Σέξτο τον Εμπειρικό, ο επικεφαλής της «τέταρτης Ακαδημίας» Φίλων ο Λαρισαίος (περίπου 150 π.Χ. – 79 π.Χ.) τόνιζε με τη διδασκαλία του τα θετικά στοιχεία στη διδασκαλία των πρώιμων ακαδημεικών Σκεπτικών: «Ο Φίλων βεβαιώνει ότι τα αντικείμενα είναι ακατάληπτα σύμφωνα με το στωικό κριτήριο της «καταληπτικής φαντασίας», αλλά είναι καταληπτά ως προς την πραγματική φύση των ίδιων των αντικειμένων».[1] Αυτή η θέση είναι κιόλας πολύ πιο «ισχυρή» από την αρχή της πιθανότητας, που είχε διατυπώσει ο Καρνεάδης· ο Φίλων κατηγορηματικά διατυπώνει τη γνώμη ότι η απόλυτη άρνηση της δυνατότητας της γνώσης των πραγμάτων είναι αντίθετη προς το προφανές γεγονός της ύπαρξης αληθινής γνώσης. Η ίδια ιδέα έχει υποστηριχθεί, με περισσότερη μάλιστα επιμονή, από τον Αντίοχο τον Ασκαλωνίτη (πέθανε περί το 68 π.Χ.), που διαδέχθηκε τον Φίλωνα στη θέση του σχολάρχη της Ακαδημίας.

Σε αντίθεση προς τους Σκεπτικούς, ο Αντίοχος υποστήριζε ότι η έννοια της πιθανότητας είναι ακατανόητη χωρίς την έννοια της αλήθειας, καθότι η ίδια η έννοια της πιθανότητας λογικά συνεπάγεται μια αναφορά προς την αλήθεια, που δεν είναι τίποτα άλλο παρά η βεβαίωση ύπαρξης της αλήθειας. Η ύπαρξη της αλήθειας είναι ένας αναγκαίος όρος της πιθανότητας, για να μην πούμε της βεβαιότητας. Σύμφωνα με τον Αντίοχο, στην πραγματικότητα ο Σκεπτικισμός αναιρείται από το γεγονός ότι η επιτυχία στη ζωή και η συμμόρφωση προς τις υποδείξεις του λογικού είναι αδύνατες, χωρίς μια αυθεντική γνώση. Και

1. [Σέξτος Εμπειρικός, *Πυρρώνειοι υποτυπώσεις*, I 235: Οι δε περί Φίλωνα φασίν όσον μεν επί τω στωικώ κριτηρίω, τουτέστι τη καταληπτική φαντασία, ακατάληπτα είναι τα πράγματα, όσον δε επί τη φύσει των πραγμάτων αυτών καταληπτά].

ταυτόχρονα η διδασκαλία του για την αντίληψη δεν είναι απαλλαγμένη από τα ίχνη του Σκεπτικισμού: «Έτσι, λοιπόν, όπως ακριβώς το φως δείχνει και τον εαυτό του και τα πράγματα που είναι γύρω από αυτό, έτσι ακριβώς και η αντίληψη που είναι ο πρώτος συντελεστής για τη γνωστική διαδικασία στα έμβια όντα, πρέπει να αποκαλύπτει τον εαυτό της και να υποδηλώνει εκείνο το αντικείμενο από το οποίο προκλήθηκε. Εφόσον όμως δε δηλώνει πάντα το αληθινό αντικείμενο, αλλά συχνά μας απατά και, σαν τους κακούς αγγελιαφόρους δίνει ψευδή αναφορά για την πηγή από όπου προήλθε, γι' αυτό αναγκαία προκύπτει ότι δεν μπορούμε να δεχόμαστε κάθε φαντασία (αντίληψη) ως κριτήριο της αλήθειας, αλλά –αν πρόκειται να δεχθούμε κάποια φαντασία– αυτή θα πρέπει να είναι εκείνη μόνο που είναι αληθινή».[1] Αυτός ο τρόπος συλλογισμού μάς προσγειώνει σε ένα λογικό φαύλο κύκλο: το κριτήριο της αλήθειας εμφανίζεται να είναι μια αληθινή φαντασία (αντίληψη).

Τα στωικά στοιχεία στη διδασκαλία του Αντίοχου εμφανίζονται με την έννοια των ενεργών (φωτιά και αέρας) και παθητικών (νερό και γη) αρχών και με την ορθόδοξη διδασκαλία για τον κοσμικό λόγο, ενώ η αντίληψή του για την ύλη, ως δυνατότητα και ως υλικό υπόστρωμα των πραγμάτων, είναι σταθερά ριζωμένη στην αριστοτελική παράδοση.

Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα εκλεκτικισμού είναι το ψευδοαριστοτελικό δοκίμιο *Περί κόσμου* (πρώτος αιώνας π.Χ.), βασισμένο στην αριστοτελική αντίληψη για το πρώτο κινούν, το οποίο είναι αποσπασμένο από τον κόσμο και αποτελεί την ικανή και τελική αιτία του κόσμου. Ο συγγραφέας του δοκιμίου αυτού αποδέχεται επίσης τον στωικό πανθεϊσμό που αντανακλά μια ειδική ερμηνεία της ηρακλείτει-

1. [Σέξτος Εμπειρικός, *Προς Λογικούς*, I 163· ... ώσπερ ουν το φως εαυτό τε δείκνυσι και πάντα τα εν αυτώ, ούτω και η φαντασία (= αντίληψη), αρχηγός ούσα της περί το ζώον ειδήσεως, φωτός δίκην εαυτήν τε εμφανίζειν οφείλει και του ποιήσαντος αυτήν εναργούς ενδεικτική καθεστάναι· αλλ' επεί ου το κατ' αλήθειαν αεί ποτε ενδείκνυται, πολλάκις δε διαψεύδεται και διαφωνεί τοις αναπέμψασιν αυτήν πράγμασιν ως οι μοχθηροί των αγγέλων, κατ' ανάγκην ηκολούθησε το μη πάσαν φαντασίαν δύνασθαι κριτήριον απολείπειν αληθείας, αλλά μόνην, ει και άρα, την αληθή].

ας ερμηνείας των αντιθέτων, τη στωική αντίληψη για την ταυτότητα της ανάγκης, της μοίρας και του θεού, και την πλατωνική ιδέα περί δημιουργού που κρατάει στα χέρια του «την αρχή, το τέλος και το μέσο» των πάντων.

Στο κεφάλαιο της παράδοσης των Εκλεκτικών υπολογίζεται επίσης και ο φημισμένος Ρωμαίος ρήτορας, πολιτικός και φιλόσοφος Μάρκος Τύλλιος Κικέρων (106-43 π.Χ.) που υπήρξε ο πιο επιφανής εκπρόσωπος αυτού του ρεύματος στοχασμού και που τα κύρια έργα του έφθασαν σε μας όλα και πλήρη. Η κύρια συμβολή του στη φιλοσοφία ήταν η εκλαΐκευση και η μεταφορά του ελληνικού στοχασμού στη Ρώμη. Σε αυτόν οφείλουμε τη γνώση μας για πολλές φιλοσοφικές ιδέες της αρχαίας Ελλάδας, που αναπαράγονται και αναλύονται στα έργα του *De natura deorum* (*Για τη φύση των θεών*), *De fato* (*Για το πεπρωμένο*), *Tusculanae* (*Συζητήσεις για το Τούσκουλο*), *Academica* (*Ακαδημαϊκά*) και πολλά άλλα. Ο σκοπός του Κικέρωνα ήταν να βγάλει μέσα από αυτά τα έργα ό,τι καλύτερο υπήρχε, δηλαδή την αλήθεια. Ο Κικέρων δείχνει σεβασμό ακόμη και για εκείνες τις διδασκαλίες που ο ίδιος δεν τις επιδοκιμάζει (λόγου χάρη τον Επικουρισμό), και στη δική του εκδοχή αυτών των διδασκαλιών διατηρεί και τις ιδέες τους και τα επιχειρήματά τους. Όμως, όταν παρουσιάζει τις απόψεις των Ελλήνων στοχαστών, ο Κικέρων δεν περιορίζεται στην απλή μεταφορά τους στη λατινική γλώσσα – στην πραγματικότητα ερμηνεύει τους στοχασμούς τους σύμφωνα με την κοσμοθεωρία του Ρωμαίου πολίτη. Έτσι, δίνει ιδιαίτερη έμφαση και προτεραιότητα στη στωική αντίληψη για το «πρέπον» που με κανένα τρόπο δεν μπορεί να θεωρηθεί πως είναι το κρίσιμο σημείο της στωικής φιλοσοφίας. Αλλά ο Κικέρων το μετατρέπει σε έννοια «καθήκοντος», συγκεντρώνοντας την προσοχή του στα καθήκοντα και τους κανόνες συμπεριφοράς ενός «αντάξιου της Ρώμης πολίτη».

Ο Κικέρων θεωρούσε τις φιλοσοφικές σπουδές ως «την τροφή της νεότητας, την ενασχόληση των ώριμων ή των γερόντων, κόσμημα της επιτυχίας, καταφύγιο για παραμυθία σε ώρες δυσχερειών».[1] Κατά τη

1. [Από τον καιρό του Δημόκριτου («η παιδεία ... δυστυχούσιν ανθρώποις εστί κα-

γνώμη του, η φιλοσοφία επιτυγχάνει αυτούς τους στόχους με διάφορες μεθόδους και είναι σημαντικό το να γνωρίζουμε τους τρόπους που προτείνουν διάφοροι στοχαστές και διάφορες φιλοσοφικές σχολές για την παραμυθία. Λόγου χάρη, η παραμυθία μπορεί να επιτευχθεί, αν αποδείξουμε πως το κακό δεν υπάρχει, όπως πρέσβευε ο Κλεάνθης, ή ότι δεν είναι αξιοπαρατήρητο, όπως υποστήριζαν οι Περιπατητικοί· οι Επικούρειοι προτείνουν να στρέφουμε την προσοχή μας προς το καλό και να παραβλέπουμε το κακό, τη δυσαρέσκεια, τη δυστυχία· οι Κυρηναϊκοί διδάσκουν να εκλαμβάνουμε τη λύπη ως ένα στοιχείο της ζωής, ενώ ο Χρύσιππος πιστεύει πως η θλίψη μπορεί να αμβλυνθεί, αν πείσουμε τα θύματά της, τους ανθρώπους που υποφέρουν, ότι το να καταβάλλεται κανείς από τη θλίψη δεν είναι σύμφωνο με την αξιοπρέπεια του ανθρώπου και την εκπλήρωση των καθηκόντων που προσγράφονται σ' αυτόν. Άλλοι στοχαστές ζητούν να συμβιβάσουν ποικίλες μεθόδους, εφόσον οι διάφοροι άνθρωποι ανταποκρίνονται σε διαφορετικούς τρόπους θεραπείας· έτσι, ο Κικέρων συμπεραίνει, μπορεί και αυτός να προσφέρει μια απλή παραμυθία, συγκεντρώνοντας μαζί όλες τις μεθόδους.[1]

Παρόμοια στάση υιοθετεί ο Κικέρων και για άλλα φιλοσοφικά προβλήματα, καθώς πρεσβεύει μαζί με τους Περιπατητικούς και τους Ακαδημεικούς ότι «όλα τα πράγματα πρέπει να εξετάζονται από αντίθετες πλευρές». Φυσικά, με αυτή την προσέγγιση δεν μπορούσε παρά να συναντηθεί με την αρχή της πιθανότητας των ακαδημεικών Σκεπτικών, συνδυάζοντάς την όμως με τις στωικές έννοιες για τη φύση και με άλλες μάλλον δογματικές ηθικές αρχές – που μπορούν και αυτές να ανιχνευθούν ως επιδράσεις των Στωικών. Στα μάτια του Κικέρωνα, η φύση είναι ένα μεγάλο αρμονικό σύνολο που σκόπιμα έχει διευθετηθεί και εξ ολοκλήρου τακτοποιηθεί και κυβερνάται από το λογικό.

ταφύγιον) και ύστερα, συχνή είναι η προβολή της φιλοσοφίας ως μέσου παραμυθίας· για τον αρχαίο φιλοσοφικό λόγο κορυφαία έκφραση αυτής της τάσης είναι το έργο που έγραψε κλεισμένος στη φυλακή ο Anicius Manlius Severinus Boethius (480-525 μ.Χ.), *De consolatione philosophiae*].

1. [Cicero, *Tusculanae*, III 31: ... simulque iudico malum illud opinionis esse, non naturae].

Συνυπογράφει την αντίληψη του Πλάτωνα για αθανασία της ψυχής με τα επιχειρήματα ότι μια αυτοκινούμενη αιτία δεν μπορεί να πάψει να υπάρχει: «Εφόσον η ψυχή είναι πάντοτε δραστήρια και δεν έχει καμιά πηγή κίνησης, γιατί η ίδια είναι αυτοκινούμενη, η κίνησή της θα πρέπει να μην έχει κανένα τέλος».[1] Για να υποστηρίξει την άποψη αυτή, ο Κικέρων προσάγει επιχειρήματα από τον Πλάτωνα.

Ο Κικέρων έχει σαφή συνείδηση ότι τα στωικά δείγματα στη φιλοσοφία του, καθώς και τα στοιχεία που δανείζεται από τις πλατωνικές, αριστοτελικές και άλλες φιλοσοφικές θέσεις, δε συμφωνούν με τις απόψεις της νέας Ακαδημίας, που κατά κύριο λόγο τον προσέλκυαν· γι' αυτό επιχειρεί να απαλύνει τον καυστικό σκεπτικισμό της Ακαδημίας και μάλιστα χαριτολογώντας ζητεί από αυτή να είναι περισσότερο επιεικής, «γιατί, αν επιχειρούμε επίθεση ενάντια σε ό,τι θεωρούμε ότι έχουμε οικοδομήσει και διαρρυθμίσει τόσο όμορφα, αυτή η επίθεσή μας θα φέρει μεγάλη πανωλεθρία στο οικοδόμημά μας· ταυτόχρονα, εγώ θα επιθυμούσα να υπερασπίσω αυτή τη σχολή και έτσι δεν τολμώ να την εξαφανίσω από τη συζήτηση». Στο δοκίμιό του *Περί καθηκόντων*[2] ειλικρινά ο Κικέρων τοποθετεί τον εαυτό του με εκείνους «που η σκέψη τους ταλαντεύεται μέσα στο σκοτάδι και ποτέ δε γνωρίζει ποια διδασκαλία φιλοσοφική να ακολουθήσει». Τελικά, συμπαρατάσσεται με την Ακαδημία, προτιμώντας την πιθανότητα ως οδηγό για βάσιμη κρίση και δικαιολογώντας την αντιφατικότητα των απόψεών του με τον τρόπο του.

Για λόγους έκτασης δε θα επιχειρήσουμε να συζητήσουμε τη φιλοσοφία του Κικέρωνα με περισσότερες λεπτομέρειες εδώ, μολονότι αυτή η σύντομη θεώρησή της δε δίνει παρά ένα πολύ γενικό περίγραμ-

1. [Cicero, *De senectute*, XXI 78: Cumque semper agitetur animus ... ne finem quidem habiturum esse motus...].
2. [Cicero, *De officiis*, II 8-8: Το κείμενο του Κικέρωνα δίνει μια ανάλυση κάπως διαφορετική· ο Ρωμαίος στοχαστής δεν ανήκει στους δογματικούς ούτε στους σκεπτικιστές, αλλά στους εκλεκτικούς· αποδέχεται ό,τι κρίνει κάθε φορά πιο πιθανό. Γράφει: Non enim sumus ii, quorum vagetur animus errore nec habeat umquam, quid sequatur ... Nos autem, ut ceteri alia certa, alia incerta esse dicunt, sic ab his dissentientes alia probabilia, contra alia dicimus].

μα της κοσμοθεωρίας του. Ο Κικέρων δεν ήταν ένας πρωτότυπος στοχαστής, όμως ακόμη και μια χονδροειδής ανάλυση των απόψεών του δείχνει την ανεπάρκεια της μονόπλευρης εκτίμησης του Εκλεκτικισμού, ότι τάχα είναι ένα αρνητικό φαινόμενο στη φιλοσοφία, ένα είδος απελπισμένης ανάμιξης ετερογενών και ασυμβίβαστων θραυσμάτων από διάφορες θεωρίες. Από υποκειμενική πλευρά, ο Εκλεκτικισμός πάντα βεβαιώνει μιαν ανάγκη για ολοκληρωμένη προσέγγιση και μια τάση προς συνθετική διδασκαλία, αν και αντικειμενικά μια τέτοια διδασκαλία σπάνια μπορεί να αναπτυχθεί διαλέγοντας ό,τι είναι «καλύτερο» –η ίδια η αρχή μιας τέτοιας επιλογής αντιμάχεται την επιτυχή πραγματοποίηση ενός τέτοιου καθήκοντος.

Η κατάσταση μπορεί να είναι διαφορετική, όταν το εκλεκτικό σύστημα περιστρέφεται γύρω από μια αυστηρή και βάσιμη φιλοσοφική αρχή, λ.χ. μια θρησκευτική ιδέα, όπως ήταν η περίπτωση με τις νεοπυθαγόρειες και πλατωνικές αντιλήψεις, κατά την περίοδο από τον πρώτο αιώνα π.Χ. ως τον δεύτερο αιώνα μ.Χ. Αυτές οι αντιλήψεις βαθμιαία μεταβλήθηκαν σε φιλοσοφικο-θρησκευτικές διδασκαλίες που έστρωσαν τον δρόμο για τον Νεοπλατωνισμό.

Για περισσότερο από δύο αιώνες, από τον Αριστόξενο τον Ταραντίνο ως τουλάχιστον τις αρχές του πρώτου αιώνα π.Χ., ο Νεοπυθαγορισμός δεν εμφανίζεται στη φιλοσοφική γραμματεία, και μόνο προς το τέλος της περιόδου αυτής εμφανίστηκαν τα πρώτα ψευδοπυθαγόρεια έργα. Η πρωιμότερη μαρτυρία αναβίωσης του Πυθαγορισμού είναι η εκ μέρους του Αλέξανδρου Πολυΐστορα μνεία των *Πυθαγορικών υπομνημάτων*, την οποία διέσωσε ο Διογένης ο Λαέρτιος. Αυτή η μνεία αρχίζει με μια διατύπωση της «αρχής» ή του πιστεύω των Πυθαγορείων: «Η αρχή όλων των πραγμάτων είναι η μονάδα· γεννημένη από τη μονάδα η απροσδιόριστη δυάδα αποτελεί το υλικό υπόστρωμα για τη μονάδα που είναι η αιτία· από τη μονάδα και την απροσδιόριστη δυάδα παράγονται οι αριθμοί· από τους αριθμούς τα σημεία, από τα σημεία οι γραμμές, από τις γραμμές τα επίπεδα, από τα επίπεδα τα στερεά, από τα στερεά σχήματα παράγονται τα αισθητά σώματα. Τα στοιχεία των σωμάτων είναι τέσσερα: η φωτιά, το νερό, η γη και ο αέρας: αυτά τα στοιχεία εναλλάσσονται και το ένα μετατρέπεται σε άλλο πλήρως·

και συνδυάζονται για να παράγουν ένα σύμπαν έμψυχο, με σκέψη, σφαιρικό, με τη γη στο κέντρο του· η γη καθαυτήν είναι επίσης σφαιρική και κατοικείται ολόγυρα στην επιφάνειά της. Υπάρχουν δύο αντίποδες και το δικό μας "κάτω" είναι για τον άλλο αντίποδα το "άνω" ...».[1] Όλη η πραγματικότητα βασίζεται στη σχέση των αντιθέτων: του φωτός και του σκότους, του ψυχρού και του θερμού, του ξηρού και του υγρού. Η υπεροχή του ενός από αυτά τα στοιχεία καθορίζει την εποχή του χρόνου: το θερμό φέρνει καλοκαίρι, το ψυχρό φέρνει χειμώνα, το ξηρό φέρνει την άνοιξη και η υγρασία φέρνει το φθινόπωρο. Με τη σειρά τους, η άνοιξη φέρνει υγεία, το φθινόπωρο φέρνει αρρώστια, το πρωινό οδηγεί στην άνθηση, γενικότερα στη βλάστηση, το βράδυ οδηγεί στην παρακμή κ.λπ.

Όπως μαρτυρείται από τις πρώτες γραμμές αυτού του αποσπάσματος, ο Νεοπυθαγορισμός διαφέρει από τον αρχαίο Πυθαγορισμό στις απόψεις του γι' αυτόν τον πίνακα αντιθέτων, όπου υπάρχει μια ισχυρή μονιστική τάση. Προβάλλοντας τη μονάδα ως πρωταρχική αιτία, οι Νεοπυθαγόρειοι εκφράζουν μια προφανή επίδραση του ύστερου Πλάτωνα, καθώς επίσης και του στωικού «Ηρακλειτισμού»· εκφράζουν επίσης την ιδέα της ισορροπίας των αντιθέτων, που είναι πιθανό να την έμαθαν από τον Αλκμαίωνα διαμέσου του Πλάτωνα. Οι Νεοπυθαγόρειοι αντιλαμβάνονταν τη ζωή ως θερμότητα, αλλά κατά τη γνώμη τους δεν είναι όλα τα έμβια όντα προικισμένα με ψυχή: «Η ψυχή διακρίνεται από την έννοια της ζωής· η ψυχή είναι αθάνατη, επειδή εκείνο από το οποίο έχει αποσπασθεί (ο αιθέρας) είναι αθάνατο».[2] «Η ψυχή του ανθρώπου απαρτίζεται από τρία μέρη: αντίληψη, λογικό και πάθος. Η αντίληψη και τα πάθη υπάρχουν και στα άλλα ζώα, αλλά

1. [Διογένης Λαέρτιος, VIII 25: Αρχήν μεν απάντων μονάδα· εκ δε της μονάδος αόριστον δυάδα ως αν ύλην τη μονάδι αιτίω όντι υποστήναι· εκ δε της μονάδος και της αορίστου δυάδος τους αριθμούς· εκ δε των αριθμών τα σημεία· εκ δε τούτων τας γραμμάς, εξ ων τα επίπεδα σχήματα· εκ δε των επιπέδων τα στερεά σχήματα· εκ δε τούτων τα αισθητά σώματα, ων και τα στοιχεία είναι τέτταρα, πυρ, ύδωρ, γην, αέρα ... την γην ... σφαιροειδή και περιοικουμένην· είναι δε και αντίποδας και τα ημίν κάτω εκείνοις άνω].

2. [Διογένης Λαέρτιος, VIII 28: ... διαφέρειν τε ψυχήν ζωής· αθάνατόν τ' είναι αυτήν, επειδήπερ και το αφ' ου απέσπασται αθάνατόν εστι].

το λογικό υπάρχει μόνο στον άνθρωπο».[1] Αναλύοντας περαιτέρω τη νεοπυθαγόρεια διδασκαλία περί ψυχής, ο Αλέξανδρος ο Πολυΐστωρ γράφει: «Η ψυχή αντλεί τροφή από το αίμα, οι ιδιότητες της ψυχής είναι άνεμοι, γιατί και αυτοί, όπως και η ψυχή, είναι αόρατοι, όπως ακριβώς και ο αιθέρας είναι αόρατος... Όταν η ψυχή ρίχνεται προς τη γη, περιπλανάται στον αέρα, όμοια με το σώμα. Ο Ερμής είναι ο οδηγός των ψυχών ... αυτός είναι που φέρνει πίσω τις ψυχές από τα σώματα διαμέσου ξηράς και θάλασσας· και οι καθαρές ψυχές φέρονται από τον Ερμή προς την ανώτατη περιοχή, αλλά οι μη καθαρές ψυχές δεν έχουν την άδεια να πλησιάζουν τις καθαρές ή η μια να πλησιάζει την άλλη, αλλά είναι δεμένες από τις Ερινύες με δεσμά άθραυστα. Όλος ο αέρας είναι γεμάτος από ψυχές που ονομάζονται πνεύματα ή ήρωες· αυτές είναι που στέλνουν στους ανθρώπους όνειρα και σημάδια για το μέλλον ... και σ' αυτές τις ψυχές αναφέρονται οι καθαρμοί, ο εξιλασμός, η θέωση, οι οιωνοί και τα παρόμοια».[2]

Ένας προσεκτικός αναγνώστης θα ανακαλύψει εδώ τις επιδράσεις των πιο διαφορετικών φιλοσοφικών διδασκαλιών, προγενέστερων και σύγχρονων με τον Νεοπυθαγορισμό. Αυτός είναι ο πιο διαβόητος Εκλεκτικισμός, όμως η θρησκευτική ιδέα που τον διατρέχει, ζυμώνει όλα τα στοιχεία σε ένα ενιαίο σύνολο. Οι Νεοπυθαγόρειοι συνδέουν τη θεότητα με τη θερμότητα και με το ανώτατο στρώμα του αέρα (αιθέρα): «Το ανώτατο στρώμα του αέρα είναι πάντα σε κίνηση, είναι αγνό, καθαρό και υγιεινό, και όλα όσα υπάρχουν μέσα σ' αυτό το στρώμα είναι αθάνατα και, κατά συνέπεια, έχουν θεϊκή φύση. Ο ήλιος, η σελήνη και τα άλλα αστέρια είναι θεοί, γιατί σ' αυτά υπάρχει υπεροχή της θερμότητας και η θερμότητα είναι πηγή ζωής... Οι θεοί και οι άνθρωποι έχουν συγγένεια μεταξύ τους, καθότι και ο άνθρωπος μετέχει στη

1. [Διογένης Λαέρτιος, VIII 30: Την δ' ανθρώπου ψυχήν διαιρείσθαι τριχή, εις τε νουν και φρένας και θυμόν· νουν μεν και θυμόν ουν είναι και εν τοις άλλοις ζώοις, φρένας δε μόνον εν ανθρώπω· είναι δε την αρχήν της ψυχής από καρδίας μέχρις εγκεφάλου].
2. [Διογένης Λαέρτιος, VIII 31-32: ... και άγεσθαι τας μεν καθαράς επί τον ύψιστον, τας δ' ακαθάρτους μήτ' εκείναις πελάζειν μήτ' αλλήλαις, δείσθαι δ' εν αρρήκτοις δεσμοίς υπ' Ερινύων].

θερμότητα· για τον λόγο αυτό ο θεός προνοεί για τον άνθρωπο».[1] Η ευταξία που υπάρχει στον κόσμο ως σύνολο, αποδίδεται στη μοίρα.

Έτσι, η νεοπυθαγόρεια αντίληψη για τους θεούς και τις σχέσεις τους με τον άνθρωπο είναι μια καθαρή αντανάκλαση του στωικού πανθεϊσμού. Ο θεός δε στέκεται έξω από τον κόσμο και οι άνθρωποι έχουν λογικό, διότι μετέχουν στη θεία υπόσταση –«το ανώτατο στρώμα του αέρα» ή «αιθέρα».

Γνωρίζουμε, κυρίως ως προς τους τίτλους τους μόνο, 90 περίπου διαφορετικά νεοπυθαγόρεια δοκίμια.[2] Το περιεχόμενό τους είναι σε γενικές γραμμές ταυτόσημο με εκείνο που έχουμε από τον Αλέξανδρο τον Πολυΐστορα, εκτός από το ότι οι διάφοροι συγγραφείς αυτών των δοκιμίων δίνουν διαφορετικούς συνδυασμούς των απόψεων που δανείζονται από τις ίδιες πηγές. Λόγου χάρη, ο Όκελλος από τη Λευκανία στο δοκίμιό του *Περί της του παντός φύσεως* συγκεντρώνει την προσοχή του στην αριστοτελική ιδέα του αγέννητου και αιώνιου κόσμου και ακολουθεί από κοντά τον Αριστοτέλη στην περιγραφή των ιδιαίτερων διαδικασιών της γένεσης και φθοράς, κλείνοντας το έργο του με ένα απόσπασμα από το έργο του Αριστοτέλη *Περί γενέσεως και φθοράς*. Από τον Ξενοκράτη και τους Στωικούς (προφανώς από τον Ποσειδώνιο) ο Όκελλος δανείζεται τη διδασκαλία για τα τρία μέρη του σύμπαντος – τα ουράνια, τη γη και το μετάρσιο, και διαιρεί αντίστοιχα όλα τα όντα σε θεούς, ανθρώπους και δαίμονες.

Η αντίληψη ότι η θεϊκή αιτία είναι δημιουργός και κινητήρια αρχή του κόσμου (η δημιουργία καθαυτήν ακολουθεί μια προϋπάρχουσα μορφή) εκφράζει, όπως είναι εύλογο, ένα σκαλοπάτι προς την έννοια του δημιουργού, που βρίσκουμε στον πλατωνικό διάλογο *Τίμαιος*, ή

1. [Διογένης Λαέρτιος, VIII 26-27: ... τον δε ανωτάτω αεικίνητόν τ' είναι και καθαρόν και υγιά και πάντα τα εν αυτώ αθάνατα και διά τούτο θεία· ήλιόν τε και σελήνην και τους άλλους αστέρας είναι θεούς· επικρατείν γαρ το θερμόν εν αυτοίς, όπερ εστί ζωής αίτιον... Και ανθρώποις είναι προς θεούς συγγένειαν, κατά το μετέχειν άνθρωπον θερμού· διό και προνοείσθαι τον θεόν ημών. Ειμαρμένην τε των όλων και κατά μέρος αιτίαν είναι της διοικήσεως].
2. Βλέπε E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, τ. III, 2ο μέρος. Έναν αριθμό κειμένων έχει αναδημοσιεύσει ο Mullach στο έργο *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, τ. I, σσ. 383-575, τ. II, σσ. 9-129.

ένα βήμα προς το πρώτο κινούν που βρίσκουμε στα αριστοτελικά κείμενα, ή ένα βήμα προς το ένα των Νεοπλατωνικών. Η πρώτη έννοια είχε διατυπωθεί με λεπτομέρειες στο δοκίμιο *Περί ψυχάς κόσμω και φύσιος*, που αποδίδεται στον Τίμαιο από τους Λοκρούς, ενώ η τρίτη έννοια (σημασία) είχε διατυπωθεί σε γενικές γραμμές από τον Μοδεράτο από τα Γάδειρα, σύγχρονο του Νέρωνα. Οι απόψεις του μας είναι γνωστές από αποσπάσματα που διέσωσαν ο Στοβαίος και ο Σιμπλίκιος και, επίσης, από την περιγραφή του Πορφύριου στο έργο του *Πυθαγόρου βίος*. Σύμφωνα με τον Πορφύριο, ο Μοδεράτος έδωσε την ακόλουθη εικόνα της πυθαγόρειας διδασκαλίας: τα αρχέτυπα και οι πρώτες αιτίες δεν μπορούν να εκφρασθούν με λέξεις και, κατά συνέπεια, δηλώνονται με αριθμούς. Η «ενότης» δηλώνει την ταυτότητα, την ισότητα, την αιτία της ομοφωνίας κ.λπ., δηλαδή όλα όσα κάνουν τα πράγματα να είναι έτσι που είναι. Αυτή η ενότητα είναι παρούσα σε κάθε όλο που αποτελείται από μέρη και τα συνδέει όλα μαζί, καθότι αυτή η ενότητα μετέχει στην πρωταρχική αιτία.[1] Αντίστροφα, η διαφορά, η ανισότητα, η διαιρετότητα κ.λπ. παράγονται από τη δυάδα. Έτσι, η μονάδα είναι σύμβολο της ενότητας, η δυάδα σύμβολο της διαφορότητας. Η ενότητα είναι η αρχή για το καθετί.

Πολλοί ερμηνευτές επανειλημμένα έχουν αμφισβητήσει την ακρίβεια της απόδοσης των απόψεων του Μοδεράτου, έτσι που αναπαράγονται από τον Πορφύριο· και υποπτεύονται τον δεύτερο ότι είχε πάρει από τον Μοδεράτο τις δικές του νεοπλατωνικές αντιλήψεις. Ακόμη πιο αμφίβολη εμφανίζεται η μαρτυρία του Σιμπλίκιου, που αποδίδει στον Μοδεράτο την ακόλουθη έκθεση της πλατωνικής διδασκαλίας: Η ανώτατη ενότητα είναι η πρωταρχική αιτία που είναι πάνω από όλα τα όντα. Το δεύτερο επίπεδο είναι οι ιδέες· το τρίτο επίπεδο είναι η ψυχή· το τέταρτο επίπεδο είναι ο κόσμος της φύσης, που είναι προσιτός στις αισθητηριακές αντιλήψεις των ανθρώπων.[2] Αυτή η διδασκα-

1. [Πορφύριος, *Πυθαγόρου βίος*, 49: Οι Πυθαγόρειοι, μη ισχύοντες λόγῳ παραδιδόναι τα ασώματα είδη και τας πρώτας αρχάς, παρεγένοντο επί την διά των αριθμών δήλωσιν· και ούτως τον μεν της ενότητος λόγον και τον της ταυτότητος και ισότητος και το αίτιον της συμπνοίας ... των όλων ... εν προσηγόρευσαν].

2. [Vogel, III, fr. 1285b: Ούτος γαρ κατά τους Πυθαγορείους το μεν πρώτον εν υπέρ

λία έχει κιόλας μέσα της ένα αναμφισβήτητο νεοπλατωνικό στοιχείο· όμως, γιατί να μην είναι δυνατό ταυτόχρονα αυτή η εκδοχή να είναι γνήσια αντίληψη του Μοδεράτου, που είναι όμως προδρομική και προοιωνίζεται με μια μορφή χονδροειδή το νεοπλατωνικό σύστημα και αναπαράγεται έτσι από τον νεοπλατωνικό Σιμπλίκιο σύμφωνα με τις δικές του απόψεις;

Η ηθική θεωρία των Νεοπυθαγορείων αναλύεται από τον Αλέξανδρο τον Πολυΐστορα.[1] Κατά τη γνώμη του, «το πιο βαρυσήμαντο πράγμα στην ανθρώπινη ζωή είναι η τέχνη να κερδίσει κανείς την ψυχή προς το καλό ή το κακό. Μακάριοι είναι οι άνθρωποι που κατέχουν μια αγαθή ψυχή... Η αρετή είναι αρμονία, και αυτό συμβαίνει με την υγεία και κάθε καλό και με τον θεό τον ίδιο». Οι κύριες συμβουλές είναι να σέβεται κανείς τη θεότητα, τους ήρωες, τους γονείς και τους συγγενείς, να απέχει από απαγορευμένες τροφές, να καθαρίζει τον εαυτό του με λούσιμο και καθαρμό. Η εκπλήρωση όλων αυτών των συμβουλών φέρνει αθανασία, δηλαδή θέωση, η οποία είναι η ανταμοιβή του ενάρετου ανθρώπου. Η θρησκευτική τάση του Νεοπυθαγορισμού φθάνει στο αποκορύφωμά της με τη διδασκαλία του Απολλώνιου του Τυανέα (1ος αιώνας μ.Χ.). Η ζωή αυτού του μισο-μυθικού «αγίου», διανθισμένη με πολυάριθμες ιστορίες όλων των ειδών και με θαύματα που πραγματοποίησε όχι με μέσα μαγικά, αλλά με του θεού την εύνοια και με τη θεϊκή σοφία, είχε περιγραφεί με πολλή γλαφυρότητα από τον Φιλόστρατο σε ένα μυθιστορηματικό κείμενο με τον τίτλο *Τα ες τον Τυανέα Απολλώνιον*. Σύμφωνα με τον Φιλόστρατο, ο Απολλώνιος θεωρούσε πως ήταν αποστολή του στη ζωή να λατρεύει τους θεούς και να κατανοήσει τη φύση τους. Αυτός ταύτιζε τη φιλοσοφία με μια αληθινή θρησκεία και θεωρούσε τον φιλόσοφο ως προφήτη, δούλο του

το είναι και πάσαν ουσίαν αποφαίνεται, το δε δεύτερον εν, όπερ εστί το όντως ον και νοητόν, τα είδη φησίν είναι, το δε τρίτον, όπερ εστί το ψυχικόν, μετέχειν του ενός και των ειδών, την δε από τούτου τελευταίαν φύσιν την των αισθητών ούσαν μηδέ μετέχειν, αλλά κατ' έμφασιν εκείνων κεκοσμήσθαι...].

2. [Διογένης Λαέρτιος, VIII 33: Όρκιόν τ' είναι το δίκαιον και διά τούτο Δία όρκιον λέγεσθαι· την τ' αρετήν αρμονίαν είναι και την υγίειαν και το αγαθόν άπαν και τον θεόν· διό και καθ' αρμονίαν συνεστάναι τα όλα· φιλίαν τ' είναι εναρμόνιον ισότητα].

θεού και ενδιάμεσο ανάμεσα στον άνθρωπο και τον θεό. Η πιο αληθινή θρησκεία, κατά τη γνώμη του, είναι εκείνη που αναγνωρίζει έναν μόνο θεό.

Όμως, κατά κύριο λόγο, ο Φίλων ο Ιουδαίος από την Αλεξάνδρεια ήταν εκείνος που η ελληνιστική φιλοσοφία τού οφείλει την πραγματική επίδραση του μονοθεϊσμού.

13. Ο Ιουδαϊσμός και η ελληνική φιλοσοφία. Ο Φίλων από την Αλεξάνδρεια

Δεν ήταν συμπτωματικό ότι η τάση προς την ολοκλήρωση των ποικίλων φιλοσοφικο-θρησκευτικών συστημάτων, που εκφράσθηκε με τον Εκλεκτικισμό, πήρε την πιο εμφανή μορφή της στην Αλεξάνδρεια, το πιο μεγάλο οικονομικό, πολιτισμικό και πολιτικό κέντρο της Εγγύς Ανατολής, όπου η ανατολική επίδραση εκφρασμένη από τον Ιουδαϊσμό συνάντησε τον ελληνορωμαϊκό Στωικισμό, τον Πλατωνισμό και τον Πυθαγορισμό. Η αντικειμενική ανάγκη για πλατιές οικονομικές, πολιτικές και πολιτισμικές επαφές ανάμεσα στους Ιουδαίους αποίκους και τους ειδωλολάτρες συνοίκους έτειναν να τροποποιήσουν τις αιρετικές απόψεις των Ιουδαίων της διασποράς και να διευρύνουν τα στενά όρια της παραδοσιακής κοσμοθεωρίας τους. Οι ελληνιστικές τάσεις είχαν ως αποτέλεσμα την αναπόφευκτη εξάπλωση της ελληνικής γλώσσας που βαθμιαία αντικατέστησε την εβραϊκή στην καθημερινή ζωή. Και το γεγονός αυτό, με τη σειρά του, οδήγησε τους Ιουδαίους να μεταφράσουν στα ελληνικά τις μωσαϊκές Γραφές της *Πεντατεύχου* και έπειτα τις άλλες εβραϊκές Γραφές και τα Απόκρυφα κείμενα, που αποτελούσαν την Παλαιά Διαθήκη. Η μετάφραση που πραγματοποιήθηκε κατά τον τρίτο ή τον δεύτερο αιώνα π.Χ., είναι γνωστή ως «Μετάφραση των Εβδομήκοντα» (ονομάσθηκε έτσι από τον μύθο ότι εκπονήθηκε από 72 μεταφραστές που υποτίθεται ότι είχαν εμπνευσθεί από τη θεία πρόνοια να χρησιμοποιήσουν πανομοιότυπες λέξεις και εκφράσεις).

Η ίδια η μετάφραση σήμαινε μια σημαντική αλλαγή για τον Ιου-

δαϊσμό. Γιατί πρώτο, το ίδιο το όνομα Γιαχβέ αποδόθηκε στα ελληνικά με το κοινό όνομα Κύριος, που ενίσχυσε τη μονοθεϊστική τάση της ιουδαϊκής θρησκείας, η οποία δεν είχε επικρατήσει ως τον τρίτο αιώνα π.Χ. Τα επόμενα βιβλία της Παλαιάς Διαθήκης, που διασώθηκαν μόνο στην ελληνική μετάφρασή τους, έχουν αναμφισβήτητα σημάδια της επίδρασης της ελληνικής φιλοσοφίας. Λόγου χάρη, η *Σοφία Σαλωμώνος* περιέχει μια διατύπωση ότι ο κόσμος δημιουργήθηκε από τον Θεό από άμορφη ύλη (11, 18) και παρουσιάζει τη διδασκαλία για την αθανασία της ψυχής και για το ότι η ψυχή είναι φυλακισμένη μέσα στο σώμα.[1] Η διαβεβαίωση για την άγνοια του ανθρώπου (9, 16) φέρνει μια ισχυρή ομοιότητα προς την επιχειρηματολογία του Σωκράτη και των Κυνικών, ενώ η αναφορά στον Θεό που «έχει διαρρυθμίσει το καθετί με μέτρο, με αριθμό και με βάρος» (11, 21) μπορεί πολύ καλά να θεωρηθεί ότι είναι δανεισμένη από ένα πυθαγόρειο δοκίμιο.

Η επίδραση του ελληνικού πολιτισμού στις παραδόσεις των Ιουδαίων της διασποράς επιβεβαιώνεται από το σχόλιο του Αριστόβουλου στην *Πεντάτευχο*, αφιερωμένο στον Πτολεμαίο τον Φιλομήτορα (181-145). Όπως μαρτυρείται από τα αποσπάσματα του έργου του, που έχουν διασώσει ο Κλήμης από την Αλεξάνδρεια και ο Ευσέβιος, ο Αριστόβουλος υποστήριζε ότι υπάρχει στενή συγγένεια ανάμεσα στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία και τον ιουδαϊκό νόμο, και προσκόμιζε τα παραδείγματα της πυθαγόρειας και της πλατωνικής διδασκαλίας, καθώς επίσης και ψευδή ποιήματα του Ορφέα, του Λίνου, του Όμηρου και του Ησίοδου, για να υποστηρίξει αυτή την άποψή του. Ταυτόχρονα υποκαθιστούσε αλληγορικές ερμηνείες, κατά το πνεύμα των στωικών «φυσικών ερμηνειών», στη θέση των ανθρωπομορφικών εννοιών της Παλαιάς Διαθήκης. Λόγου χάρη, το «φως» που έρχεται πρώτο στη σειρά της δημιουργίας του κόσμου από τον Θεό, το ερμήνευε ως «θεϊκή σοφία», και τις επτά μέρες της δημιουργίας τις σύνδεσε με τον μυστηριώδη αριθμό επτά, που τον είχαν θεοποιήσει οι Πυθαγόρειοι.

1. [*Σοφία Σαλωμώνος*, 9, 14-18: λογισμοί γαρ θνητών δειλοί, και επισφαλείς αι επίνοιαι ημών· φθαρτόν γαρ σώμα βαρύνει ψυχήν... και μόλις εικάζομεν τα επί γης και τα εν χερσίν ευρίσκομεν μετά πόνου· τα δε εν ουρανοίς τις εξιχνίασεν;].

Η πιο συστηματική προσπάθεια για την εναρμόνιση των ελληνικών φιλοσοφικών εννοιών με τις ιουδαϊκές διδασκαλίες έγινε από τον Φίλωνα (περίπου 20 π.Χ. – περίπου 40 μ.Χ.), έναν άνδρα με πολύ καλή ελληνική και ιουδαϊκή μόρφωση, τον πιο επιφανή από όλους τους Ιουδαίους φιλοσόφους της Αλεξανδρινής σχολής. Στα πολυάριθμα έργα του, γραμμένα στην κλασική ελληνική γλώσσα, προσπάθησε να συμβιβάσει την Παλαιά Διαθήκη με τις ιδέες της ελληνικής φιλοσοφίας, ιδιαίτερα του Πλατωνισμού και του Στωικισμού, παρουσιάζοντας ο ίδιος πρωτοτυπία σκέψης και μεγάλη επινοητικότητα. Το σύστημά του, μολονότι εκλεκτικό και γεμάτο από ασυνέπειες, επικεντρώνεται γύρω από τη θρησκευτική ιδέα που προσδίδει σχετική ενότητα στις απόψεις του.

Η εγγενής και άλυτη αντίφαση στο σύστημα του Φίλωνα βρίσκεται ανάμεσα στην ιδέα του απόλυτου προσωπικού Θεού ή «Κυρίου» της ιουδαϊκής Γραφής (της μετάφρασης των Εβδομήκοντα), που νοείται ως άυλος και εξωκοσμικός, και τις παραδοσιακές έννοιες της ελληνιστικής φιλοσοφίας με την οποία ο Φίλων προσπαθεί να εκφράσει τη φύση του Θεού. Αυτή η φιλοσοφία, ακόμη και στα πιο ιδεαλιστικά συστήματα που είχε παρουσιάσει, είναι τόσο σταθερά ριζωμένη στο όλο σώμα της ελληνικής κοσμοθεωρίας, ώστε η προσπάθεια του Φίλωνα δεν μπορούσε παρά να τερματισθεί με αποτυχία.

Το αφετηριακό σημείο στη διδασκαλία του Φίλωνα είναι η έννοια του Θεού. Προσδιορισμένος σύμφωνα με τις Γραφές, αυτός είναι η ύπαρξη, αυτός είναι το μόνο αληθινό ον. Κατά συνέπεια, «όσοι έχουν συμφιλιωθεί με τη γνώση, ώστε να επιθυμούν να δουν αυτόν τον υπαρκτό Θεό, αν μπορούν, αν δεν μπορούν, ας δουν τουλάχιστο την εικόνα του, τον αγιότατο Λόγο, και ύστερα από τον Λόγο το πιο τέλειο έργο του, από όλα τα έργα που μπορούν να δουν οι αισθήσεις μας, αυτόν τον κόσμο».[1] Με άλλα λόγια, ο σκοπός της φιλοσοφίας εμφανίζεται να

1. [Φίλων, *Περί συγχύσεως διαλέκτων*, 97: ευπρεπές γαρ τοις εταιρείαν προς επιστήμην θεμένοις εφίεσθαι μεν του το ον ιδείν, ει δε μη δύναιντο, την γουν εικόνα αυτού, τον ιερώτατον λόγον, μεθ' ον και το εν αισθητοίς τελειότατον έργον, τόνδε τον κόσμον· το γαρ φιλοσοφείν ουδέν άλλο ην ή ταύτα σπουδάζειν ...].

είναι η θέαση και γνώση του Θεού. Οι Γραφές βεβαιώνουν ότι ο Θεός δεν είναι αντικείμενο γνώσης, γιατί ο άνθρωπος δεν έχει κανένα ειδικό όργανο για γνώση του Θεού. Ο Θεός είναι πέρα από τις αισθήσεις και δεν έχει αισθητές ιδιότητες, αλλά μπορεί να γίνει νοητός μόνο με την αποκάλυψη. Αυτή η διδασκαλία περί της δύναμης της Γραφής πηγαίνει αντίθετα προς όλη τη φιλοσοφική παράδοση της αρχαίας Ελλάδας – ακόμη και προς τα πιο μυστηριακά ρεύματα της ελληνικής φιλοσοφίας, που πάντα θεωρούσαν τον Λόγο θεϊκό και τον ταύτιζαν με την αλήθεια, με το αγαθό, με την ομορφιά.

Τα πράγματα δε φαίνονται να είναι καλύτερα, ως προς το σημείο αυτό, με την Παλαιά Διαθήκη: σε αντίθεση προς τους Εβραίους που πάντα σέβονταν την Παλαιά Διαθήκη ως προϊόν έμπνευσης θείας, οι Έλληνες, ακόμη και στα θρησκευτικά τους κηρύγματα, δεν έχουν ποτέ αναγνωρίσει μια αδιαμφισβήτητη πηγή γνώσης, μια αυθεντία.

Προκειμένου να παρακάμψει όλες αυτές τις προφανώς αξεπέραστες δυσκολίες, ο Φίλων καταφεύγει σε κάτι που στην πραγματικότητα δεν είναι παρά ένα τέχνασμα· παίρνοντας το πλεονέκτημα που του προσφέρει η πολυσημία της ελληνικής λέξης «λόγος», που σημαίνει ταυτόχρονα και νόμο κοσμικό και λέξη και σκέψη, αυτός ταυτίζει την ορθολογική αρχή του σύμπαντος, τον νόμο του, με την αποκαλυπτική σκέψη του Θεού. Κατά συνέπεια, το αποτέλεσμα είναι ότι ο νόμος της φύσης είναι λόγος Θεού, που επιτρέπει στον Φίλωνα να συμβιβάσει με τρόπο μαγικό τις Γραφές με την ελληνιστική φιλοσοφία, τη μυστηριακή αποκάλυψη με την ερευνητική σκέψη.

Πραγματικά, ο Λόγος ερμηνεύεται από τον Φίλωνα με όρους τόσο της εβραϊκής Παλαιάς Διαθήκης, όσο και της ελληνικής φιλοσοφικής παράδοσης. Ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο διά του λόγου του, κατά συνέπεια, η σοφία του ή ο λόγος του είναι η αιτία και το πρότυπο της δημιουργίας ή, σύμφωνα με τη *Σοφία Σαλωμώνος*,[1] είναι η αντανάκλαση του αιώνιου φωτός, ο καθρέφτης των πράξεων του Θεού και η εικό-

1. [*Παλαιά Διαθήκη, Σοφία Σαλωμώνος*, 7. 26: ... απαύγασμα γαρ εστίν φωτός αϊδίου και έσοπτρον ακηλίδωτον της του θεού ενεργείας και εικών της αγαθότητος αυτού].

να της μεγαθυμίας του. Και, εφόσον όλα τα πράγματα είναι δημιουργημένα με τη σοφία του Θεού, ο θείος λόγος είναι συγγενής προς τον Θεό και αποτελεί μια δημιουργική αρχή. Ταυτόχρονα είναι ο «πρωτότοκος υιός» του Θεού, ο υπέρτατος αρχάγγελος, ο ποντίφιξ[1] του Θεού κ.λπ. Όλα αυτά τα κατηγορήματα κάνουν τον Λόγο να προσλαμβάνει προσωπική υπόσταση, δημιουργημένη και δημιουργική, και, κατά συνέπεια, να αναλαμβάνει λειτουργία ενδιάμεσου μεταξύ του θεού και της δημιουργίας του, δηλαδή μεταξύ του κόσμου και του ανθρώπου.[2]

Εν τούτοις, ευθυγραμμισμένος ο Φίλων με τη στωική παράδοση, περιγράφει επίσης τον Λόγο ως έμφυτο εγγενή νόμο και «ψυχή» του κόσμου, ως Λόγο του σύμπαντος, που κυβερνά τον κόσμο με τον ίδιο τρόπο, όπως ο νους του ανθρώπου καθορίζει την κίνηση του σώματος. Ο κόσμος και ο άνθρωπος είναι αντίστοιχα ο μακρόκοσμος και ο μικρόκοσμος στο σύστημα του Φίλωνα. Με τη λογική ψυχή του ο άνθρωπος αφομοιώνεται προς τον θείο Λόγο και με το σώμα του, που απαρτίζεται από στοιχεία, αφομοιώνεται μέσα στον κόσμο που είναι η κατοικία ή το σώμα του Λόγου. Παίρνοντας άφθονα στοιχεία από τον Στωικισμό, ο Φίλων βεβαιώνει πως κάθε άνθρωπος φέρνει μέσα του ένα μόριο του θείου Λόγου και ότι ο «Λόγος» κινείται κυκλικά και ονομάζεται μοίρα από τους πιο πολλούς ανθρώπους. Στην περιγραφή του Φίλωνα δεν παραλείπονται ακόμη και στωικά χαρακτηριστικά του Λόγου, όπως «σπερματικός και δημιουργικός λόγος». Επιλέγοντας ελεύθερα από την ελληνιστική φιλοσοφία οποιεσδήποτε έννοιες φαί-

1. [Στη Ρώμη ποντίφικες (από το pons=γέφυρα και facio=κατασκευάζω) ονομάζονταν εκείνοι που έφτιαχναν και φρόντιζαν τα γεφύρια στον Τίβερη. Το έργο αυτό περιήλθε στις αρμοδιότητες του αρχαίου ιερατείου· αργότερα, στη φροντίδα του πάπα που προσέλαβε την επωνυμία Pontifex Maximus Αργότερα, ως επωνυμία του πάπα, ποντίφικας σημαίνει αρχιερέας].

2. Περιγράφοντας τον Λόγο, ο Φίλων τη μια φορά τον ταυτίζει με τη σοφία· σε άλλη περίσταση ονομάζει τη σοφία μητέρα του Λόγου, πράγμα που φυσικά υποδηλώνει ότι ο θεός είναι ο πατέρας. Ο Λόγος είναι θεϊκός, όμως δεν είναι ο θεός κ.λπ. Όλες αυτές οι ασυνέπειες προκύπτουν από τη «ρευστότητα» της μονοθεϊστικής διδασκαλίας που βρίσκεται κάτω από τη διαδικασία της διαμόρφωσης αυτής της θρησκευτικο-φιλοσοφικής διδασκαλίας.

νονταν λογικές, ο Φίλων έδειξε ταυτόχρονα μεγάλη περίσκεψη, όταν έφθασε να αντιμετωπίζει την έννοια του Θεού, κεντρική στην παράδοση της Γραφής. Λόγου χάρη, σε αντίθεση προς τους Στωικούς που ταύτιζαν τον κόσμο με τον Θεό, ο Φίλων προσκολλάται στην ιδέα της δημιουργίας και αναζητεί στήριξη στον Πλατωνισμό. Κατά τη γνώμη του, ο Θεός γνώριζε ότι ένας καλός κόσμος δεν μπορούσε να δημιουργηθεί χωρίς ένα αρχέτυπο, κατά συνέπεια, ο Θεός δημιούργησε πρώτα τον νοητό κόσμο των ιδεών, ασώματο και θείο. Οι ιδέες υπήρχαν αιώνια ως στοχασμοί του Θεού και δεν καταλάμβαναν κάποιο χώρο στο διάστημα – όπως ακριβώς το σχέδιο μιας πόλης που πρόκειται να χτιστεί, το βλέπει πρώτα ο αρχιτέκτονας με τα μάτια της ψυχής του. Έτσι και ο Θεός δημιουργεί τον αισθητό κόσμο σύμφωνα με τον κόσμο των ιδεών, ως ομοίωμα του κόσμου των ιδεών, σύμφωνα με τη διδασκαλία του Πλάτωνα· όμως, αντίθετα προς τη διδασκαλία του Πλάτωνα, ο κόσμος των ιδεών είχε επίσης δημιουργηθεί από τον Θεό – αυτή τη φορά σύμφωνα με τα διδάγματα των Γραφών.

Ένα άλλο μεγάλο πρόβλημα που αντιμετώπισε ο Φίλων, ήταν το πώς να εξηγήσει τη γένεση του σωματικού στοιχείου από το θείο, του ατελούς και πρόσκαιρου από το τέλειο και αιώνιο. Προσπαθώντας να συμβιβάσει το δόγμα της Γραφής για τη δημιουργία από το μηδέν με την προϋπάρχουσα βαθιά ριζωμένη ελληνική αντίληψη περί ύλης (ακόμη και στα μάτια του «θείου» Πλάτωνα ο Θεός δεν ήταν παρά δημιουργός που έδινε μορφή σε ένα άμορφο υπόστρωμα), ο Φίλων ήταν υποχρεωμένος να αποδώσει στον Μωϋσή τη στωική διδασκαλία περί δύο κοσμικών αρχών· η μια κοσμική αρχή είναι ενεργητική και ταυτίζεται με τον δημιουργό λόγο και τον λόγο του σύμπαντος· η άλλη είναι παθητική και ταυτίζεται με την αδρανή και ακίνητη μάζα που εμψυχώνεται και διαμορφώνεται από τον Λόγο και παίρνει μορφή τελειότητας, δηλαδή τη μορφή του δικού μας αισθητού κόσμου.

Προκειμένου να συμβιβάσει και να συμπληρώσει αυτές τις διδασκαλίες, καθώς και άλλα βιβλικά δόγματα και μύθους, με την ελληνική φιλοσοφία και την κοινή λογική, ο Φίλων καταφεύγει στη δοκιμασμένη μέθοδο της αλληγορικής ερμηνείας που βασίζεται στη μακραίωνη εβραϊκή παράδοση τη σχετική με την ερμηνεία της Βίβλου. Αυτή η πα-

ράδοση που είχε γεννηθεί πολύ καιρό πριν από τον Φίλωνα, προήλθε από την ανάγκη να κάνουν διάκριση ανάμεσα στην κυριολεκτική σημασία των λέξεων και την πνευματική σημασία τους στη Βίβλο. Ως την εποχή του Φίλωνα αυτή η ανάγκη είχε καταστεί απόλυτα επιτακτική, καθότι οι Γραφές δεν μπορούσαν πια να εκλαμβάνονται σύμφωνα με την εμφανή αξία τους. Το κυριολεκτικό, λοιπόν, νόημα της Γραφής έπρεπε να αποκλεισθεί σε τρεις περιπτώσεις: πρώτο, όταν η Γραφή έδινε ένα τετριμμένο νόημα στη μεγαλοπρέπεια του Θεού (όπως, λόγου χάρη, στις περιπτώσεις οποιουδήποτε περιορισμού της δύναμης του Θεού ή στις περιπτώσεις που απέδιδαν στον Θεό υλικές ιδιότητες, πάθη κ.λπ.)· δεύτερο, όταν μια αλληγορία ήταν προφανής για τον κοινό άνθρωπο (όπως, παραδείγματος χάρη, στην περίπτωση του παροιμιώδους δένδρου της γνώσης)· και τέλος, όταν ήταν ανάγκη να εξαλειφθεί κάποια ασυναρτησία ή αντίφαση. Ακολουθώντας την καθιερωμένη πια πρακτική και έχοντας ο ίδιος πεισθεί, όπως και όλοι οι Ιουδαίοι σχολιαστές, ότι οι Γραφές είναι θεόπνευστες άρα και αλάθητες, ο Φίλων θεωρεί ότι όσα χωρία προκαλούν κάποια αμφιβολία, στην πραγματικότητα έχουν συμβολική σημασία.

Οι αλληγορίες του Φίλωνα προέρχονται από δύο πηγές: την ιουδαϊκή ερμηνεία των Γραφών και τη στωική ορθολογικοποίηση της ελληνικής μυθολογίας. Με την πλούσια φαντασία του Αλεξανδρινού φιλοσόφου οι αλληγορίες αυτές, συμπληρούμενες και με συνειρμούς φανταστικούς και δυσθεώρητους, παρήγαγαν αποτελέσματα πολύ παράδοξα. Αυτό που προκαλεί τη μεγαλύτερη έκπληξη απ' όλα, είναι η αυθαιρεσία των ερμηνειών του Φίλωνα. Φαίνεται ότι πάντα κλίνει στο να υποπτεύεται απόκρυφες σημασίες πίσω από κάθε κύριο όνομα, κάθε εικόνα, κάθε ασυνέπεια του περιεχομένου, ακόμη και σε περιπτώσεις προφανούς αβλεψίας. Με την απουσία οποιασδήποτε αρχής και οποιουδήποτε κανόνα μετάφρασης, αυτή η υποκειμενική προσέγγιση, συνδυασμένη με τη λατρεία του Φίλωνα για την Αγία Γραφή και κάθε γράμμα της, οδηγεί σε ένα ιδιότροπο αποτέλεσμα και δίνει ελευθερία δράσης στη φαντασία του φιλοσόφου που περιορίζεται μόνον από τις προσωπικές του δογματικές αντιλήψεις.

Αυτή η αλληγορική τάση του Φίλωνα έγινε μια από τις κύριες πηγές

της μεσαιωνικής διαδικασίας για την εξήγηση κειμένων· αυτή η διαδικασία κατανέμεται στις ακόλουθες τρεις φάσεις: ετυμολογική ανάλυση, αναλογία και συμβολισμός.

Η διδασκαλία του Φίλωνα για το σύμπαν, βασισμένη στις στωικές και πυθαγόρειες έννοιες και συμπληρωμένη με τη βιβλική εικόνα του Θεού ως δημιουργού και φορέα θεϊκής πρόνοιας, οδηγεί σε μια τριώνυμη δομή του όντος. Ο υπέρτατος Θεός συντελεί στην εξέλιξη και δημιουργία του ιδεατού κόσμου (κόσμου νοητού), που λογικοποιείται με τον θείο λόγο και αποτελείται από ιδέες-αριθμούς, καθώς επίσης και του αισθητού κόσμου. Οι δύο αυτοί κόσμοι συνδέονται ο ένας με τον άλλο, όπως ένα πρότυπο με την απεικόνισή του, όπως η αιτία και το αποτέλεσμα. Ενώ η έννοια του υπερβατικού Θεού-δημιουργού και του υιού του Λόγου ήταν ο δρόμος προς τον Χριστιανισμό (και ο Φίλων, σύμφωνα με την άποψη του Ένγκελς, υπήρξε ο «πατέρας» της ιδέας αυτής), η ιδέα ενός τριαδικού όντος που αποτελείται από τρία στοιχεία, οδήγησε κατευθείαν στον Νεοπλατωνισμό, τόσο περισσότερο μάλιστα που ο Φίλων συμπλήρωνε την τριαδική δομή με τη διδασκαλία περί «ενθουσιασμού» που κυριαρχεί στην ψυχή του ανθρώπου, όταν θεάται απ' ευθείας τον Θεό. Αυτή η τελευταία διδασκαλία που τοποθετεί τον «ενθουσιασμό» ή τη μυστηριακή συγκίνηση στη θέση της ορθολογικής σκέψης, μετατρέπει τον «ενθουσιασμό» σε μεσολαβητή ανάμεσα στα μέλη της τριάδας, από τη μια πλευρά, και ανάμεσα στον Θεό και τον άνθρωπο, από την άλλη. Όμως, δύο αιώνες αργότερα η ελληνιστική φιλοσοφία, εκφραζόμενη από τον Νεοπλατωνισμό, παραδόθηκε τελικά στον μυστικισμό.

14. Νεοπλατωνισμός: Αλεξανδρινή-Ρωμαϊκή σχολή

Οι δύο αιώνες που χώριζαν τον Φίλωνα από τον Νεοπλατωνισμό, χαρακτηρίζονταν από την αυξανόμενη επίδραση του Πλατωνισμού ως κυρίαρχης τάσης στην εκλεκτική φιλοσοφία εκείνης της περιόδου. Ένας τυπικός εκπρόσωπος τέτοιας φιλοσοφίας, βασισμένης στον Στωικισμό, τον Νεοπυθαγορισμό και σε περιπατητικά στοιχεία, υπήρ-

ξε ο Πλούταρχος από τη Χαιρώνεια (περίπου 46 - περίπου 127 μ.Χ.), γνωστός επίσης ως βιογράφος και ηθικολόγος, ο οποίος με βιαιότητα αποδοκίμαζε τον Επικουρισμό και επιτέθηκε με κάπως λιγότερη οξύτητα στον Στωικισμό. Προσφέροντας τη δική του ερμηνεία της πλατωνικής διδασκαλίας για την ψυχή του κόσμου, ο Πλούταρχος υποστήριζε ότι ο Θεός δεν έκανε το σώμα αδιαπέραστο, ούτε την ψυχή ικανή για αντίληψη της πραγματικότητας και για σκέψη. Και οι δύο αυτές αρχές υπήρχαν στην αιωνιότητα, αλλά σε μια χαώδη κατάσταση στο σκότος και την αρρυθμία, στερημένες από τελειότητα και μέτρο. Ο Θεός έβαλε τις αρχές αυτές σε τάξη και τις εναρμόνισε σύμφωνα με τις αριθμητικές σχέσεις, δημιουργώντας έτσι τον ζωντανό και κινούμενο κόσμο, την τελειότερη από όλες τις δημιουργίες.

Το πιο μεγάλο πρόβλημα για τον Πλούταρχο ήταν η πηγή του κακού. Το κακό δεν μπορούσε να πηγάζει από την άμορφη ύλη που ήταν στερημένη από οποιαδήποτε ιδιότητα, ούτε μπορούσε να ανιχνευθεί στη δραστηριότητα του Θεού, λόγω των ιδιοτήτων του. Ο μόνος τρόπος ήταν να αιτιολογήσει κανείς το κακό προσγράφοντάς το σε εκείνο το μέρος της ψυχής του κόσμου, που δεν είχε δεχθεί τον θεϊκό λόγο και την αρμονία. Από εδώ ξεκινάει η έννοια της θεοδικίας: ο Θεός δεν είναι υπεύθυνος για το κακό που ταλανίζει τον κόσμο, η πηγή του κακού είναι η ψυχή του κόσμου.

Όμως, το επίκεντρο της φιλοσοφίας του δεν ήταν η κατανόηση των αρχών του σύμπαντος, δηλαδή της ύλης, της ψυχής και του Θεού, αλλά η θρησκευτική-μυθολογική ερμηνεία τους. Σύμφωνα με τη «γεωγραφία» της λατρείας που εκφράζει την «αληθινή» θρησκεία, ο Πλούταρχος δίνει στις υπέρτατες θεότητες το όνομα του Δία στον ελληνικό χώρο, του Όσιρη στον αιγυπτιακό, του Ωρομάσδη στη Μεσοποταμία. Η Μητέρα στο σύστημά του είναι η Ίσις για την αιγυπτιακή θρησκεία, είναι η Πενία του πλατωνικού μύθου[1] ή η θεϊκή μητέρα γενικά. Η κακή

1. [Πλάτων, *Συμπόσιον*, 203b-e: ... ότε γαρ εγένετο η Αφροδίτη, ηστιώντο οι θεοί οι τε άλλοι και ... Πόρος ... προσαιτήσουσα .. αφίκετο η Πενία ... ο ουν Πόρος μεθυσθείς του νέκταρος ... εις τον του Διός κήπον εισελθών ... ηύδεν· η ουν Πενία επιβουλεύουσα διά την αύτής απορίαν παιδίον ποιήσασθαι εκ του Πόρου, κατα-

κοσμική ψυχή είναι ο αιγυπτιακός Τυφώνας, ο περσικός Αριμάν ή ο Άδης της ελληνικής μυθολογίας. Με άλλα λόγια, η στωική αλληγορία, βασισμένη στον εξορθολογισμό των ονομάτων των μυθολογικών θεοτήτων με όρους φυσικής φιλοσοφίας, έχει αντικατασταθεί στον Πλούταρχο με το αντίθετό του – τη «μετάφραση» των φιλοσοφικών εννοιών στη γλώσσα του μύθου και της θρησκείας.

Για να διαμορφώσει έναν σύνδεσμο ανάμεσα στον Θεό και τον κόσμο, ο Πλούταρχος δανείζεται (προφανώς από τον ακαδημεικό Ξενοκράτη) την ιδέα του καλού και του κακού δαίμονα, που κατοικούν στον «κόσμο κάτω από τη σελήνη», και αναπτύσσει μια αναλυτική δαιμονολογία, προικίζοντας τους δαίμονες με ιδιότητες που προφανώς δεν τολμάει να τις αποδώσει στην υπέρτατη θεότητα: οι δαίμονες παρεμβαίνουν στη ζωή των ανθρώπων και τους τιμωρούν για ποικίλες παραβιάσεις και αξιόποινες πράξεις. Αυτή η λύση τού δίνει τη δυνατότητα να «ερμηνεύει» και να δικαιολογεί όλες τις μορφές δεισιδαιμονικών αντιλήψεων, όπου περιλαμβάνονται και η μαντική και οι προφητείες και τα θαύματα.

Ένας παραπλήσιος εκλεκτικός συνδυασμός των πλατωνικών, πυθαγόρειων, στωικών και περιπατητικών στοιχείων είναι χαρακτηριστικός στο έργο του Μάξιμου από την Τύρο, και επίσης του Λεύκιου Απουλήιου που, εκτός από το πολύ γνωστό έργο του *Μεταμορφώσεις ή Χρυσούς Όνος*, έγραψε επίσης *Περί του Πλάτωνος και του δόγματός του (De Platone et eius dogmate)*, *Περί κόσμου (De mundo)*, *Περί ερμηνείας*. Άλλοι συγγραφείς της ίδιας κατηγορίας υπήρξαν επίσης ο Αλβίνος και ο Αττικός. Ο εκλεκτικός πλατωνιστής Αύλος Κορνήλιος Κέλσος (δεύτερος αιώνας μ.Χ.) χρησιμοποίησε τη διδασκαλία περί των δαιμόνων στις επιθέσεις του ενάντια στον Χριστιανισμό, αποδίδοντας την αυξανόμενη επιρροή των Χριστιανών στη γνώση τους για τους δαίμονες και τα ονόματά τους, και στην ικανότητά τους να χρησιμοποιούν τους δαίμονες σε πράξεις θεουργίας.

Ο Νουμήνιος από την Απάμεια (δεύτερος αιώνας μ.Χ.), ένας από

κλίνεταί τε παρ' αυτώ και εκύησε τον Έρωτα· διό δη και της Αφροδίτης ακόλουθος και θεράπων γέγονεν ο Έρως ...].

τους προδρόμους του Νεοπλατωνισμού, προσπαθεί να αφομοιώσει τον Πλατωνισμό μέσα στον Ιουδαϊσμό και, παίρνοντας προφανώς το νήμα των σκέψεων από τον Φίλωνα, διακηρύσσει ότι ο Πλάτων υπήρξε «ο Μωϋσής που μιλούσε την αττική διάλεκτο». Αυτός αναπτύσσει μια ιεραρχία με τρεις θεότητες (η πρώτη θεότητα είναι παρόμοια με την πλατωνική ιδέα του θεού, η δεύτερη ταυτίζεται με τον δημιουργό και η τρίτη είναι ο αισθητός κόσμος). Αυτή η ιεραρχία κατά κάποιο τρόπο αποτελεί πρόδρομο της πλωτινικής κλίμακας των όντων και δανείζεται μερικές αντιλήψεις και αντίστοιχες έννοιες από τις περσικές, αιγυπτιακές και ινδικές (βραχμανικές) θρησκευτικές διδασκαλίες. Κατά τον τρίτο αιώνα της χριστιανικής εποχής αυτές οι αντιλήψεις, πρόσφορα εξορθολογισμένες σύμφωνα με την πλατωνική γραμμή σκέψης, εξελίχθηκαν στο γνωστό νεοπλατωνικό σύστημα.

Η θεμελίωση του Νεοπλατωνισμού παραδοσιακά αποδίδεται στον Αμμώνιο Σακκά (πέθανε περί το 242 μ.Χ.). Είναι γνωστό ότι εκείνος μεγάλωσε σύμφωνα με τη χριστιανική πίστη, αλλά έπειτα επέστρεψε στον παγανισμό· επίσης, είναι γνωστό ότι κέρδιζε τα αναγκαία της ζωής ως περιστασιακός εργάτης (Σακκάς σημαίνει μεταφορέας σάκκων). Ο Αμμώνιος δεν άφησε συγγράμματα, αλλά ο Ιεροκλής και ο Νεμέσιος (5ος αιώνας μ.Χ.) αποδίδουν σ' αυτόν την ανάλυση των βασικών αρχών του Νεοπλατωνισμού, δηλαδή την ιδέα της εναρμόνισης της πλατωνικής φιλοσοφίας και του Αριστοτελισμού, την ιδέα της κριτικής της στωικής διδασκαλίας περί σωματικής ψυχής και τη διδασκαλία για την ενότητα του πνεύματος το οποίο διαιρείται μόνον όταν κατέρχεται στα θνητά σώματα, χωρίς όμως να χάνει την ταυτότητά του.

Αλλά το πρώτο ώριμο σύστημα Νεοπλατωνισμού αποδίδεται γενικά στον Πλωτίνο.

1) Ο Πλωτίνος γεννήθηκε περί το 204 μ.Χ. στη Λυκόπολη της άνω Αιγύπτου και υπήρξε μαθητής του Αμμώνιου στην Αλεξάνδρεια για 11 χρόνια. Άφησε τον δάσκαλό του, προκειμένου να πάρει μέρος σε μια εκστρατεία του αυτοκράτορα Γορδιανού εναντίον των Περσών, όπου είχε την ελπίδα να αποκτήσει από πρώτο χέρι γνώση για τη φιλοσοφία των μάγων. Ύστερα από τον θάνατο του Γορδιανού στην Περσία το 244, μετακινήθηκε στη Ρώμη και ίδρυσε εκεί μια σχολή φιλοσοφίας. Στην αρχή

δίδασκε τους μαθητές του προφορικά και ύστερα άρχισε να γράφει. Δεν έδωσε ονόματα στα δοκίμιά του, αλλά η παράδοση ταξινομεί τα έργα του κάτω από τους ακόλουθους τίτλους: *Περί του ωραίου, Περί αθανασίας της ψυχής, Περί του νου ή της διανοίας, Περί ιδεών και όντος, Περί του αγαθού και του ενός* κ.λπ. Ο Πλωτίνος πέθανε το 270 μ.Χ.

Όλη η κληρονομιά του Πλωτίνου ταξινομήθηκε από τον μαθητή του και εκδότη του έργου του Πορφύριο σε έξι τμήματα, που το καθένα αποτελείται από εννέα δοκίμια (και γι' αυτό το σύνολο έχει τον τίτλο *Εννεάδες*, δηλαδή ομάδες των εννέα).

Το φιλοσοφικό σύστημα του Πλωτίνου είναι πολύ περίπλοκο και η λεπτομερειακή ανάλυσή του συνεπάγεται πολλές σημαντικές δυσχέρειες· η μεγαλύτερη είναι η ασάφεια των γραπτών του· η όραση του φιλοσόφου και ο γραφικός χαρακτήρας του ήταν πολύ άσχημα και ο ίδιος δε διόρθωνε και προφανώς ούτε διάβαζε δεύτερη φορά τίποτα από εκείνα που είχε γράψει. Όμως, ο γενικός χαρακτήρας του συστήματός του προκύπτει από τα πολυάριθμα έργα του με επαρκή σαφήνεια που μας επιτρέπει να διεισδύσουμε στη σκέψη του φιλοσόφου και κάνει δυνατή τη γενική εξήγηση της διδασκαλίας του.

Την πραγματικότητα την αντιλαμβάνεται ο Πλωτίνος ως μια ιεραρχία από τρεις ουσίες ή υποστάσεις: το ένα, τον νου (διάνοια) και την ψυχή. Το ένα είναι η ανώτατη υπόσταση· είναι μια τέλεια και πλήρης οντότητα, χωρίς οποιονδήποτε περιορισμό, μορφή και ιδιότητες. Είναι η αρχή για το καθετί και, κατά συνέπεια, είναι εντελώς απροσδιόριστο και αδιαφοροποίητο. Ο Πλωτίνος επανειλημμένα διατυπώνει την άποψη ότι είναι εντελώς ελεύθερο από την πολλαπλότητα. Είναι παραπάνω από τον νου, ο οποίος αποτελεί τη δυάδα, γιατί κάθε νόηση πηγαίνει μαζί με το νοούμενο· η γνώση ως υποκειμενική πράξη είναι αδύνατη χωρίς ένα αντικείμενο που να είναι γνώσιμο. Το ένα είναι πάνω από κάθε γνώση. Επειδή η διαδικασία της γνώσης προϋποθέτει τη δυάδα υποκειμένου και αντικειμένου, το ένα αγνοεί ακόμη και τον εαυτό του, όμως η άγνοιά του αυτή δεν είναι της συνηθισμένης μορφής· δεν υπάρχει τίποτα που το ένα να το γνωρίζει και τίποτα που να το αγνοεί.[1]

1. [Πλωτίνος, *Εννεάδες*, VI 9. 5: νουν ... φατέον πάντα έχοντα και πάντα όντα...].

Επειδή δεν έχει κανέναν προσδιορισμό, το ένα δεν μπορεί να εκφρασθεί. Όταν προσπαθούμε να το περιγράψουμε, στην πραγματικότητα αρνούμαστε τις ιδιότητες που δεν έχει μάλλον, παρά βεβαιώνουμε τις ιδιότητες που έχει. Είναι πιθανό μερικές φορές να μετέχουμε εμείς σ' αυτό, αλλά δεν είμαστε σε θέση να το εκφράσουμε – αυτή είναι η περίπτωση με τους ανθρώπους που βρίσκονται σε έκσταση, οι οποίοι αισθάνονται μέσα τους την παρουσία κάποιας ανώτερης δύναμης, αλλά δεν είναι σε θέση να δώσουν μια εξήγηση αυτής της μυστικής εμπειρίας τους με συνέπεια και λογική συνοχή.[1] Το ένα είναι το αγαθό, η ανώτατη αρχή. Δε χρειάζεται τίποτα, γιατί διαφορετικά δε θα μπορούσε να είναι το πρώτο. Δημιουργεί και ολοκληρώνει τον εαυτό του, με την έννοια ότι αυτό το ίδιο και η θέλησή του για τον εαυτό του είναι το ίδιο πράγμα.[2] Αν και παράγει όλα τα άλλα πράγματα, το ένα δεν είναι ένα από αυτά. Από εδώ προκύπτει ότι δεν είναι ούτε ποιότητα ούτε ποσότητα ούτε ψυχή ούτε πνεύμα. Δεν είναι ούτε σε κίνηση ούτε σε στάση, δεν υπάρχει στον χώρο ούτε στον χρόνο.[3] Ούτε χρειάζεται το ένα τα πράγματα τα οποία παράγει· αφού τα γεννήσει, παραμένει όπως ήταν πριν. «Το ένα, όντας τέλειο, επειδή δε ζητάει τίποτα, επειδή δεν έχει τίποτα, επειδή δε χρειάζεται τίποτα, πλημμυρίζει και η υπεραφθονία της ύπαρξής του δημιουργεί κάτι άλλο». Και αυτό που παράγεται από το ένα στρέφεται προς αυτό, γεμίζει από αυτό και θεάται αυτό. Έτσι, το ένα γεννάει τον νου που είναι η δεύτερη υπόσταση.[4]

Ο νους είναι το αληθινό ον και η αληθινή γνώση, είναι μια ενότητα ανάμεσα στη γνώση και το αντικείμενό της. Η γνώση κινείται πάντοτε προς την ταυτότητα και όσο πιο πολύ ταυτίζονται το υποκείμενο και

1. [Πλωτίνος, *Εννεάδες*, V 3. 14: Πώς ουν ημείς λέγομεν περί αυτού; Ή λέγομεν μεν τι περί αυτού, ου μην αυτό λέγομεν ουδέ γνώσιν ουδέ νόησιν έχομεν αυτού; Πώς ουν λέγομεν περί αυτού, ει μη αυτό έχομεν; ... Αλλ' ούτως έχομεν ώστε περί αυτού μεν λέγειν, αυτό δε μη λέγειν. Και γαρ λέγομεν ο μη έστιν...].
2. [Πλωτίνος, *Εννεάδες*, VI 8.13: η βούλησις αυτού και η ουσία ταὐτόν έσται...].
3. [Πλωτίνος, *Εννεάδες*, VI 9. 3: (Το εν) αυτό καθαυτό μονοειδές, μάλλον δε ανείδεον προ είδους παντός ον, προ κινήσεως, προ στάσεως...].
4. [Πλωτίνος, *Εννεάδες*, V 2. 1: ... το δε γενόμενον εις αυτό επεστράφη και επληρώθη και εγένετο προς αυτό βλέπον και νους ούτος. Και η μεν προς εκείνο στάσις αυτού το ον εποίησεν, η δε προς αυτό θέα τον νουν...].

το αντικείμενο της γνώσης, τόσο πιο αληθινή είναι η γνώση. Ο νους είναι η αυτο-ταυτότητα της γνώσης, είναι ο γνώστης-γνωστός. Σύμφωνα με τον Πλωτίνο, «η θεωρία πρέπει να είναι ίδια με το θεωρούμενο, η νόηση ίδια με το νοούμενο. Γιατί, αν δεν ήταν τα ίδια, τότε δε θα υπήρχε αλήθεια».[1] Καθώς η γνώση συνεπάγεται την έννοια της δυάδας, ο νους γεννάει την ψυχή και προφανώς διαμέσου αυτής γεννάει τον αισθητό κόσμο που οδηγεί στην πολλαπλότητα. Έτσι, ο νους νοείται ως ενότητα του ενός και των πολλών, δηλαδή ως ένα-πολλά.[2]

Στο σύστημα του Πλωτίνου ο νους αντιστοιχεί σε γενικές γραμμές προς το αληθινό ον του Πλάτωνα, δηλαδή προς τον κόσμο των ιδεών. Όμως, σε αντίθεση προς τον Πλάτωνα που αντιλαμβανόταν τις ιδέες ως αυτάρκεις οντότητες, ο Πλωτίνος τις ερμηνεύει ως νοητές που δεν υπάρχουν έξω από τον νου,[3] δηλαδή ως σκέψεις της υπέρτατης θεότητας, και με ιδιαίτερη έμφαση τονίζει την ιεραρχία που ισχύει στον κόσμο της πραγματικότητας.

Η τρίτη υπόσταση στον κόσμο του Πλωτίνου είναι το βασίλειο της ψυχής που γεννιέται από τον νου με τη δύναμη της τελειότητάς του· γιατί ο νους είναι τέλειος και πρέπει να δημιουργήσει.[4] Με τη σειρά της η ψυχή γεννάει την πολλαπλότητα των ατομικών ψυχών και η ίδια είναι ένα και πολλά. Η μια ψυχή ως αρχή ζωής περιλαμβάνει όλες τις ψυχές. Φαίνεται ότι δεν υπάρχουν αυστηρές και σταθερές διακρίσεις ανάμεσα στην ψυχή του κόσμου και τις ατομικές ψυχές. Μερικές από τις ατομικές ψυχές μπορούν να παραμένουν ασώματες, άλλες πάλι παράγουν ουράνια και γήινα σώματα· σε αυτά τα γήινα σώματα περιλαμβάνονται τα φυτά, τα ψάρια, τα ζώα της ξηράς, τα ανθρώπινα όντα.

1. [Πλωτίνος, *Εννεάδες*, V 5. 5: Και το είναι δε τούτο –η της ουσίας δηλωτική ονομασία– από του εν ει τις λέγοι γεγονέναι, ταχ' αν τύχοι του αληθούς...].
2. [Πλωτίνος, *Εννεάδες*, V 1. 8: Λέγει δε (Πλάτων) και του αιτίου είναι πατέρα αίτιον μεν τον νουν λέγων· δημιουργός γαρ ο νους αυτώ· τούτον δε φησί την ψυχήν ποιείν... Ο δε παρά Πλάτωνι Παρμενίδης ακριβέστερον λέγων διαιρεί απ' αλλήλων το πρώτον εν ... εν και πολλά ...].
3. [Πλωτίνος, *Εννεάδες*, V 9. 5: ... ει τι νοεί (νους), παρ' αύτού νοεί, και ει τι έχει, παρ' αύτού έχει. Ει δε παρ' αύτού και εξ αύτού νοεί, αυτός εστιν α νοεί...].
4. [Πλωτίνος, *Εννεάδες*, V 1. 7: ... ψυχήν γαρ γεννά νους, νους ων τέλειος. Και γαρ τέλειον όντα γεννάν έδει, και μη δύναμιν ούσαν τοιαύτην άγονον είναι].

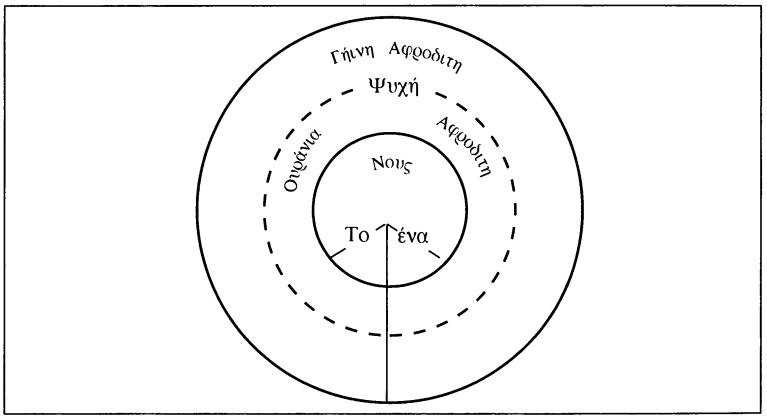
Παράγοντας τον κόσμο, οι ψυχές στρέφονται προς την ύλη και δίνουν σ' αυτήν τη μορφή τους, προβάλλοντας στην πραγματικότητα το εσωτερικό μέρος τους προς τα σώματα. Η ψυχή είναι αθάνατη και, καθώς κατεβαίνει μέσα στην τεράστια μάζα της αδρανούς ύλης, εισέρχεται και τη φωτίζει, όπως ο ήλιος φωτίζει ένα σκοτεινό νέφος· έτσι, η ψυχή δίνει νόημα στην πραγματικότητα, αξία και ομορφιά. Χωρίς την ψυχή η ύλη δεν είναι τίποτα άλλο παρά σκοτεινή άβυσσος, απόλυτο κακό, ανυπαρξία·[1] η ύλη χωρίς την ψυχή είναι κάτι «που και οι ίδιοι οι θεοί το αποστρέφονται».[2] Βάζοντας τάξη στην ύλη, η ψυχή γεννάει τον αισθητό κόσμο. Αυτός ο αισθητός κόσμος είναι μια εκκοσμίκευση και πτώση από τον νου προς την ύλη, και η ψυχή ή ακριβέστερα η κοσμική ψυχή είναι η ουσία αυτού του κόσμου.

Το ον του Πλωτίνου μπορεί να παρασταθεί διαγραμματικά με δύο ομόκεντρους κύκλους που το κέντρο τους είναι το ένα. Ο νους κάνει τον πρώτο κύκλο, η ψυχή κάνει τον δεύτερο κύκλο. Η ψυχή αποτελείται στην πραγματικότητα από δύο μέρη, το ανώτερο ή ουράνιο και το κατώτερο ή γήινο. Το πρώτο θεάται τον νου και φωτίζεται από αυτόν, το δεύτερο διαπλέκεται με την ύλη και αποκαλύπτεται ως ένστικτο των ζώων, ως ορεκτική και θρεπτική αρχή και ως μηχανικές δυνάμεις της φύσης.

Οι «υποστάσεις» εξομοιώνονται από τον Πλωτίνο με τους θεούς του αρχαίου ελληνικού πανθέου: Το ένα εξομοιώνεται με τον Ουρανό, ο νους με τον Κρόνο, η ψυχή με τον Δία. Όμως, με όρους έρωτα και ομορφιάς, η ψυχή στρέφεται προς την Αφροδίτη και το ανώτερο μέρος της αποκαλείται Ουράνια Αφροδίτη, το κατώτερο Γήινη Αφροδίτη. Οι ιδέες που είναι παρούσες στον νου, καθώς επίσης και τα αστέρια, είναι θεοί. Ο νους γίνεται αντιληπτός ταυτόχρονα ως ένα ταξινομημένο σύ-

1. [Πλωτίνος, *Εννεάδες*, II 5.4.-II 5.2: Περί δε της λεγομένης είναι ύλης . . πώς έστιν ειπείν ενεργεία τι των όντων είναι; ... οὐ το δυνάμει γίνεται ενεργεία, αλλ' εκ του δυνάμει όντος πρότερον εγένετο το ενεργεία ύστερον. Και γαρ αυτό το ενεργεία ον το συναμφότερον, ουχ η ύλη, το δε είδος το επ' αυτή].
2. [Πλωτίνος, *Εννεάδες*, V 1. 2: . . και ψυχή ελθούσα εις σώμα ουρανού έδωκε μεν ζωήν, έδωκε δε αθανασίαν ... μάλλον δε σκότος ύλης και μη ον και ο στυγέουσιν οι θεοί...].

νολο ιδεών και η ψυχή νοείται πρώτα ως το σύνολο των ασώματων ιδεών και έπειτα, με την ιδιότητα της Γήινης Αφροδίτης, εμφανίζεται ως το σύνολο των ενσαρκωμένων ψυχών. Οι ακτίνες της κυκλικής ψυχής αντιπροσωπεύουν ατομικά όντα: διαμέσου του ανώτερου μέρους της ψυχής του το κάθε ον επικοινωνεί με τον ουράνιο κόσμο του ενός, και με το κατώτερο μέρος της ψυχής του επικοινωνεί με τον κόσμο των αισθήσεων, κατεβαίνοντας ως την ψυχή και διαμορφούμενο από αυτήν.[1] Ύστερα από τον θάνατο του σώματος, η ψυχή ανεβαίνει από τον κατώτερο προς τον ανώτερο κόσμο, περνώντας πρώτα από την ασώματη κατάσταση, έπειτα προς την ιδέα του νου και τελικά βυθίζεται μέσα στο ένα.



Οι σχέσεις ανάμεσα στις υποστάσεις περιγράφονται από τον Πλωτίνο με όρους λογικών εννοιών και φυσικών πραγμάτων. Λογικά, το ον νοείται ως ιεραρχία εννοιών. Ο νους γεννιέται από το απροσδιόριστο ένα και περιλαμβάνει τους αριθμούς και τις ιδέες· επιφανείς ανάμεσα σ' αυτές τις ιδέες είναι οι πλατωνικές κατηγορίες: το ον, η κίνηση, η ηρεμία, η ταυτότητα και η διαφορά. Αυτές αποτελούν τα πρώτα

1. [Πλωτίνος, *Εννεάδες*, V 1. 11: Ούσης ουν ψυχής της λογιζομένης περί δικαίων και καλών ... αφ' ου και ο λογισμός περί ψυχήν γίγνεται ... Τω γαρ τοιούτω των εν ημίν και ημείς εφαπτόμεθα και σύνεσμεν και ανηρτήμεθα].

γένη που παράγουν όλα τα υπόλοιπα· η ομορφιά, η γνώση και η αρετή ονομάζονται ενέργειες ή κινήσεις του όντος. Το αγαθό ορίζεται ως δραστηριότητα που κινείται προς το ένα. Ξεκινώντας από την αντίληψη ότι ο αισθητός κόσμος είναι εικόνα του νοητού κόσμου (είναι αντανάκλασή του), ο Πλωτίνος επικρίνει τον Αριστοτέλη που παρέλειψε να περιλάβει στις *Κατηγορίες* του το αισθητό και το νοητό. Στο σύστημα του Πλωτίνου τα πέντε πρώτα γένη του νοητού κόσμου έχουν το αντίστοιχό τους στον αισθητό κόσμο, που είναι η αριστοτελική ουσία, δηλαδή η ύλη, η μορφή και η ενότητά τους στα αντικείμενα που υπάρχουν, η σχέση, (λ.χ. η αιτία ή το στοιχείο), το συμβεβηκός, (λ.χ. η ποιότητα και ποσότητα), ο χώρος και ο χρόνος που δέχονται και περιέχουν την ουσία, και τελικά η δράση και το πάθος ως κινήσεις της ουσίας. Σε αντίθεση προς την ουσιαστικά τυπική θεωρία του Αριστοτέλη για τις κατηγορίες που θεωρούνται διαφορετικοί τρόποι του όντος, ο Πλωτίνος έβλεπε τις κατηγορίες ως λογικά παραγόμενες τη μια από την άλλη, με μια διαδικασία διαλεκτικής εξέλιξης. Αυτή η διαδικασία όμως, κατά τον Πλωτίνο, δεν ήταν αντανάκλαση του αισθητού κόσμου στον νου, αλλά μια πηγαία εξέλιξη της αυτόνομης σκέψης, δηλαδή ήταν μια καθαρά ιδεαλιστική πορεία πάνω σε ιδεαλιστική βάση.

Με φυσικούς όρους, οι «υποστάσεις» και οι προσδιορισμοί τους χαρακτηρίζονται από την έννοια της «υπερεκχύλισης» που επανειλημμένα τη χρησιμοποιεί ο Πλωτίνος σε σχέση με το ένα και τον νου· αυτή έγινε αφορμή να ερμηνευθεί η διδασκαλία του ως μια θεωρία περί «απορροής» από το ένα. Η ιδέα της «απορροής» που φέρνει στον νου την εικόνα του ήλιου ως πηγής του φωτός, χρησιμοποιήθηκε συχνά από τον Πλωτίνο για να ερμηνεύσει τη γένεση των όντων. (Ο Πλωτίνος πίστευε ότι ο ήλιος δεν ελαττώνεται λόγω της «απορροής», καθότι ταύτιζε τη γένεση με τη «θέαση» που δε συνεπάγεται καμιά μεταβολή στο αντικείμενο της θέασης). Οι έρευνες που έχουν γίνει τις τελευταίες λίγες δεκαετίες, έχουν δείξει ότι αυτή η «απορροή» του Πλωτίνου δεν πρέπει να ερμηνευθεί μόνον ως υλική σωματική εκροή. Εφόσον εφαρμόζεται και στον νοητό και στον αισθητό κόσμο, αυτή η έννοια είναι κεντρική στην αλληλεπίδραση των «υποστάσεων» και πολύ πρόσφορα εκφράζει τη φύση του έσχατου ιδεαλισμού της πλωτινικής διδασκα-

λίας, που διαλύει όλο το ον μέσα στην έννοια του ενός. Και είναι παράδοξο, ακριβώς λόγω αυτού του ιδεαλισμού, ότι το ένα που αντιπροσωπεύει την καθαρή και απροσδιόριστη σκέψη, αποδεικνύεται λογικά ότι συνδέεται με το αντίθετό του, την ύλη. Κάθε προσδιορισμός του ενός, που οδηγεί στην ολότητα του σύμπαντος, νοείται ως κάθοδος από το ιδεατό (το ιδανικό) προς το υλικό, ως αντικειμενοποίηση και έκπτωση του ιδεατού σε υλικό στοιχείο. Και, αντίθετα, η «απο-αντικειμενικοποίηση» του ιδεατού νοείται ως η άνοδός του προς το ένα. Εδώ ακριβώς βρίσκεται το βασικό συλλογιστικό σφάλμα κάθε ιδεαλιστικής φιλοσοφίας που αντιστρέφει τα πράγματα, μεταμορφώνοντας τις πραγματικές διαδικασίες που συντελούνται στη φύση και την κοινωνία σε ισχνά αντίγραφα των ιδεατών (ιδεαλιστικών) διαδικασιών και που θεωρεί ως πρόοδο αυτό που είναι στην πραγματικότητα αναδρομή της λεγόμενης έκπτωσης, της φθοράς.

Από ιδεολογική πλευρά, η έννοια της απορροής προσφέρει μια βάση για την υποτίμηση της δημιουργικής επίνοιας του ανθρώπου – στα μάτια των Νεοπλατωνικών όλες οι ανθρώπινες προσπάθειες δε θεωρούνται ως τίποτα περισσότερο από ένα αξιοθρήνητο εγχείρημα να μιμηθεί ο άνθρωπος τη θεϊκή δημιουργία. Δεν είναι καθόλου περίεργο ότι το ένα του Πλωτίνου ήταν στην πραγματικότητα μια ιδεολογική αντανάκλαση της παντοδύναμης μοναρχικής πολιτείας, που προσωποποιείται με την αποθέωση της μορφής του αυτοκράτορα. Η έννοια του ενός μεταμορφώνει τον άρχοντα σε αρχή. Η αφηρημένη ιδεατή αναξιότητα του ανθρώπου απέναντι στο ένα, εκφρασμένη με όρους της πλωτινικής φιλοσοφίας, αντανακλά την πραγματική αναξιότητα της ανθρώπινης υπόστασης σε σύγκριση προς τη θεοποιημένη αυτοκρατορία και τον θεοποιημένο αυτοκράτορα. Το υπόλοιπο του πλωτινικού συστήματος είναι σχετικά απλό: ο φιλόσοφος στην πραγματικότητα δείχνει λίγο ενδιαφέρον για τη φυσική άποψη της αλληλεπίδρασης των υποστάσεων, όπως αυτή συμπεραίνεται με την ιδέα της υπερεκχύλισης. Ο κόσμος των αισθήσεων νοείται ως το βασίλειο της πολλαπλότητας και του αποχωρισμού, ως η κακοποιημένη εικόνα του ιδεατού κόσμου. Είναι μια ανάμιξη του νου και της ανάγκης και, με όρους ηθικής, ανάμιξη του καλού και του κακού. Το καλό

προκύπτει από τον νου και το κακό προέρχεται από την άμορφη ύλη. Η πηγή του κακού δεν είναι ούτε ο θεός ούτε ο άνθρωπος. Αυτό το κακό χρονικά προηγείται από τον άνθρωπο και, κατά συνέπεια, είναι αιώνιο.[1] Το κακό είναι έλλειψη του όντος (το μη-ον), είναι το σχετικό και ανύπαρκτο: όπως η ύλη στερείται από οποιοδήποτε γνώρισμα, ακόμη και το γνώρισμα του είναι (μη-είναι), έτσι και το κακό είναι εντελώς στερημένο από το καλό, είναι καθαρή έλλειψη και ανεπάρκεια. Δεν υπάρχει κακό στον κόσμο ως κάτι που αντιδιαστέλλεται προς το αγαθό· όλη η πραγματικότητα είναι το αγαθό και το τέλειο και ένα πράγμα είναι κακό στον βαθμό που αποτυγχάνει να μετέχει στην πραγματικότητα, που αδυνατεί να μετέχει στην τελειότητα. Το κακό αποκτά τον έλεγχο πάνω στον άνθρωπο αντίθετα προς την καλή του θέληση, και νικιέται ή παραμερίζεται από την άυλη αρχή που είναι σύμφυτη με αυτόν· τον λόγο, τη γνώση, την αλήθεια. Όμως, μόνον οι θεοί και ιδιαίτερα οι μη σωματικοί είναι που μπορούν να είναι εντελώς απαλλαγμένοι από το κακό. Οι ορατοί θεοί που κατέχουν ύλη, κυριαρχούν πάνω στο κακό, ενώ οι ασώματοι δεν έχουν τίποτα κοινό με αυτό. Τέτοια είναι η θεοδικία του Πλωτίνου.

Η πλωτινική θεωρία της γνώσης βασίζεται στην έννοια της διπλής φύσης του ανθρώπου. Η «θεία» ψυχή του ανθρώπου, που είναι το αντίθετο του «ζωϊκού» σώματός του, θα ήταν ανίκανη να αντιληφθεί τα άλλα σώματα, αν δεν υπήρχε κάποιο στοιχείο που μεσολαβεί ανάμεσα σ' αυτά και τον άνθρωπο, δηλαδή το έμψυχο όργανο των αισθητηριακών αντιλήψεων. Λόγω της σωματικότητάς του το όργανο αυτό μπορεί να δεχθεί την επίδραση εξωτερικών σωμάτων και ταυτόχρονα, επειδή είναι έμψυχο, μπορεί να τα αντιληφθεί. Η αντίληψη συνίσταται στην αφομοίωση των αισθητηρίων οργάνων προς το αντικείμενο που αντιλαμβάνονται και όχι στην αποδοχή εντύπωσης κατά την αριστοτελική αντίληψη. Κατά τη γνώμη του Πλωτίνου, το μάτι δε θα μπορούσε να βλέπει τον ήλιο, αν δεν αφομοιωνόταν προς αυτόν και δε θα μπο-

1. [Πλωτίνος, *Εννεάδες*, I 8. 7: Αλλά πώς εξ ανάγκης ... το κακόν; ... τα δε κακά εκ της αρχαίας φύσεως ... Έστι δε του κακού λαβείν ... τούτο δε η ύλη μηδέν έτι έχουσα αυτού (του θείου). Και αύτη η ανάγκη του κακού].

ρούσε να θαυμάζει το φως, αν δεν εξομοιωνόταν προς αυτό. Επιχειρηματολογώντας αντίθετα προς τον Αριστοτέλη, υποστηρίζει ότι η ψυχή δεν μπορεί να επηρεασθεί από εξωτερικά αντικείμενα και, κατά συνέπεια, δεν μπορεί να δεχθεί τη μορφή των εξωτερικών αντικειμένων, όπως αποτυπώνεται αυτή πάνω στο κερί.

Ο Πλωτίνος –τούτη τη φορά σύμφωνα με τον Αριστοτέλη– διακρίνει ανάμεσα στις πέντε εξωτερικές αισθήσεις και την εσωτερική αίσθηση παρομοιάζοντάς τις αντίστοιχα προς τις ακτίνες και το κέντρο ενός κύκλου. Η μέση θέση ανάμεσα στις αισθήσεις και τον λόγο καταλαμβάνεται από τη μνήμη, που σχετίζεται με τον χρόνο. Εκφράζει τη διάρκεια της ψυχής, τη μονιμότητα, σε αντιδιαστολή προς την κίνηση του σώματος, τη μεταβλητότητα και τη ροϊκότητα, δηλαδή προς την κατάσταση που οι ποιητές ονομάζουν λήθη ή διαγραφή. Η μνήμη διαιρείται από τον Πλωτίνο σε μνήμη αισθητηριακή και διανοητική, και περιγράφεται ως τάση της ψυχής που αμβλύνεται με τον χρόνο, αλλά μπορεί να συγκρατηθεί με την προσπάθεια της θέλησης. Συνδυάζοντας τις διδασκαλίες του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, ο Πλωτίνος περιγράφει τη διανοητική μνήμη ως την ικανότητα της ψυχής να συγκρατεί τα νοητά και να τα ανακαλεί, μετατρέποντας τη δυνατότητα σε πραγματικότητα.

Η διανοητική γνώση είναι το αποτέλεσμα της συγγένειας του ανθρώπου με τον νου: το ανώτερο μέρος της ψυχής κατοικεί στον νοητό κόσμο, σε στενή και αχώριστη ενότητα με τον νου, ενώ το κατώτερο μέρος αντιπροσωπεύει το σώμα και τη φύση. Κατά συνέπεια, η ψυχή είναι όπως ένας άνθρωπος που στέκεται όρθιος μέσα στο νερό, βυθισμένος ως τα γόνατα. Ο νους φωτίζει την ψυχή, γεμίζοντάς την με ιδέες, το ανώτερο μέρος της ψυχής μεταφέρει τις ιδέες αυτές στο κατώτερο μέρος το οποίο με τη σειρά του δίνει στην ύλη την αντίστοιχη μορφή της. Αποτελούμενη στην πραγματικότητα η ανθρώπινη ψυχή από τρία μέρη, με ένα από αυτά να κυριαρχεί και να μετέχει ταυτόχρονα στο ένα, γίνεται ικανή να ανέρχεται από την αισθητηριακή αντίληψη προς τη συλλογιστική σκέψη, και έπειτα προς τον νου (τον λόγο) και ακόμη πιο πάνω προς το ένα. Όταν η «ακτίνα της ψυχής» επιστρέφει προς το κεντρικό σημείο και ταυτίζεται με αυτό, τότε η ψυχή επιτυγχάνει από-

λυτη απλότητα και μυστική ενότητα με το ένα. Αυτή η άμεση επαφή της διάνοιας με τον εαυτό της, που περιγράφεται επίσης από τον Πλωτίνο ως αυτοπαράδοση της ψυχής, και ο σκοπός της ανάβασης της ψυχής μπορεί να επιτευχθεί μόνο σε κατάσταση έκστασης.

Με όρους θεωρίας της γνώσης, έκσταση σημαίνει πρώτα απ' όλα ότι η λογική γνώση δε συνδέεται με τα πράγματα, αλλά με τις ιδέες. Κατά τον Πλωτίνο, επιτυγχάνουμε την αληθινή γνώση, μόνον όταν ξεπερνάμε τις αισθητηριακές αντιλήψεις και τη συλλογιστική σκέψη που περιορίζεται στη σφαίρα της πολλαπλότητας και των πεπερασμένων προσδιορισμών, και ανεβαίνουμε προς το βασίλειο της καθαρής διάνοιας που είναι η αληθινή πραγματικότητα, δηλαδή όταν το λογικό μας ανακαλύπτει ότι η αλήθεια όλων των όντων είναι η διάνοια, ή, για να το εκφράσουμε με άλλο τρόπο, όταν ο λόγος ανακαλύπτει ξανά τον εαυτό του. Ο ανθρώπινος λόγος, μας λέει ο Πλωτίνος, είναι μόνον ο ερμηνευτής του ανώτατου λόγου, μιλάει για να διακρίνει τα ίχνη του νου και να συμμορφωθεί προς αυτά. Επειδή, λοιπόν, γίνεται εικόνα του νου, πρέπει πάντα να προσβλέπει προς εκείνον ως το αρχέτυπό του.[1] Δεύτερο, κατά την άποψη του Πλωτίνου, η ορθολογική γνώση, παθητική σε σχέση με τις ιδέες που αντιλαμβάνεται, είναι ενεργητική και διαμορφωτική σε σχέση με τον εξωτερικό κόσμο – γι' αυτόν τον λόγο ο Πλωτίνος την ονομάζει πρακτικό λόγο. Αντιλαμβανόμενος διαμέσου των αισθήσεων τις εικόνες των σωμάτων, ο πρακτικός λόγος τις συνδυάζει και ταυτόχρονα τις ταξινομεί. Συγκρίνοντας αυτές τις εικόνες προς τις ιδέες, ο λόγος ανακαλύπτει το γενικό μέσα στο ατομικό· όπως ακριβώς το ένα αποκαλύπτει τον εαυτό του με την απορροή στις ιδέες του νου, οι οποίες τότε εκφράζουν τον εαυτό τους με τον λόγο της κοσμικής ψυχής, έτσι η ανθρώπινη σκέψη εκδιπλώνει την ιδέα σε έναν αριθμό ατομικών εννοιών. Αυτό είναι το περιεχόμενο της διαλεκτικής σκέψης, αυτό, σύμφωνα με τον Πλωτίνο, είναι η ικανότητα να

1. [Πλωτίνος, *Εννεάδες*, V 3.6: ... νους και νόησις εν ... η μεν ανάγκη εν νῳ, η δε πειθώ εν ψυχῇ. Ζητούμεν δη, ως έοικεν, ημείς πεισθήναι μάλλον ή νῳ καθαρῷ θεάσθαι το αληθές ... πειθώ τινα γενέσθαι ζητούμεν, οίον εν εικόνι το αρχέτυπον θεωρείν εθέλοντες...].

προσδιορίζουμε κάθε πράγμα με τον λόγο, δηλαδή και με τα λόγια και με τη σκέψη, διατυπώνοντας τι είναι αυτό και δείχνοντας ως προς τι διαφέρει από τα άλλα πράγματα και τι έχει κοινό μαζί τους.[1] Με αυτή τη διαδικασία όμως το ατομικό αποκαλύπτει τον εαυτό του ως γενικό και αυτό κάνει ικανό τον λόγο να «επιστρέφει» και να υψώνεται από το ειδικό προς το γενικό.

Αυτή είναι μια σημαντική και βαθιά ιδέα: η αρχική θέση του γενικού προσκαλεί για τον λογικό μερισμό του και την ανάλυση της εσωτερικής δομής του, προκειμένου να επιτρέψει, στη συνέχεια, την αναπαραγωγή του ως συγκεκριμένης καθολικής έννοιας.[2] Όμως, αυτός ο δρόμος της γνώσης ήταν κλειστός για τον Πλωτίνο λόγω του ιδεαλισμού του. Η άνοδος από το ατομικό προς το μερικό και παραπέρα προς το καθολικό[3] ήταν γι' αυτόν όχι ο δρόμος της ταυτόχρονης άρνησης και διατήρησης του ατομικού μέσα στο γενικό, αλλά ο δρόμος της «διάλυσής» του και της λήθης. Η διαλεκτική του Πλάτωνα έγινε για τον Πλωτίνο ένα σκαλοπάτι προς τον μυστικισμό: ο τελικός σκοπός γι' αυτόν είναι η παράλογη (αυτός πιστεύει ότι είναι η υπέρλογη) έκσταση, όπου όλη η σκέψη εξαφανίζεται και η ψυχή του ανθρώπου χάνει την ταυτότητά της και διαλύεται μέσα στο ένα. Ο Πορφύριος μας λέει στο έργο του *Πλωτίνου βίος* ότι ο φιλόσοφος γνώρισε τέτοια έκσταση τέσσερις φορές και

1. [Πλωτίνος, *Εννεάδες*, I 3.4: Τις δε η διαλεκτική; Έστι μεν δη η λόγω περί εκάστου δυναμένη έξις ειπείν τι περί έκαστον και τι άλλων διαφέρει και τις η κοινότης...].
2. Τη διδασκαλία αυτής της ανόδου από το αφηρημένο προς το συγκεκριμένο πρώτος την ανέλυσε ο Χέγκελ και έπειτα, σε υλιστική βάση, ο Μαρξ. Βλέπε K. Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (Rohentwurf), Berlin 1974, σσ. 21-29.
3. [Σύμφωνα με τα βέννεια διαγράμματα που έχουμε στη Συμβολική Λογική για την παράσταση του πλάτους εννοιών, αυτές οι τρεις έννοιες μπορούν παραστατικά να απεικονισθούν με το ακόλουθο διάγραμμα:

Βλέπε J. Venn, *Symbolic Logic*, London 1894. Irving Copi, *Logic*, σσ. 212-248].

θεωρούσε ότι η μυστική ένωση με το απόλυτο είναι η κορύφωση της ζωής του ανθρώπου. Όμως, η μυστική διαίσθηση είναι το αντίθετο της ορθολογικής σκέψης. Επιμένοντας, σύμφωνα με τον Χέγκελ, στην ανάγκη να απορρίψει τον λόγο για να επιτύχει την αλήθεια, και ισχυριζόμενος ότι το παράλογο (υπέρλογο) είναι η υπέρτατη μορφή της γνώσης, ο μυστικισμός καταντά να είναι ο θάνατος κάθε φιλοσοφίας.

2) Ο Πορφύριος, μαθητής και συνεχιστής του Πλωτίνου, γεννήθηκε περί το 232 και πέθανε περί το 304 μ.Χ. Λέγεται ότι είχε γράψει 77 δοκίμια από τα οποία 18 μόνον έχουν διασωθεί. Η φιλοσοφική αξία τους είναι σημαντική και ο Πορφύριος εντάσσεται παραδοσιακά ανάμεσα στους θεμελιωτές του Νεοπλατωνισμού. Στο έργο του *Αφορμαί προς τα νοητά* παρουσιάζει μια περίληψη της πλωτινικής διδασκαλίας ενισχύοντας τη μονιστική της τάση και δίνοντας έμφαση ιδιαίτερα στην απόλυτη πραγματικότητα του ενός, σε βάρος της πραγματικότητας των ατομικών όντων. Συγκεντρώνοντας την προσοχή του στις ηθικές συνέπειες της διδασκαλίας για το ένα και θεωρώντας την υγεία της ψυχής ως τον σκοπό της ηθικής δραστηριότητας, ο Πορφύριος κατατάσσει όλες τις αρετές σε τέσσερις ομάδες: 1) τις κοινωνικές-πολιτικές που υποτάσσουν τα πάθη· 2) τις καθαρτικές, όπου η ψυχή απελευθερώνεται από καθετί γήινο και αποκτάει τη γαλήνη· 3) τις θεωρητικές οι οποίες οδηγούν την ψυχή να επιστρέψει στην αρχική αφετηρία και να συμπληρώσει έτσι τον καθαρμό της· 4) τις παραδειγματικές που προσφέρουν ένα πρότυπο για όλες τις αρετές. Οι δύο πρώτες ομάδες ονομάζονται από τον Πορφύριο αρετές της ψυχής, οι δύο τελευταίες, αρετές της διάνοιας. Όλες αυτές οι ομάδες συγκροτούν και εντάσσονται σε μια ιεραρχία που αντιστοιχεί προς τα σκαλοπάτια για την άνοδο της ψυχής προς τον νοητό κόσμο.

Ο Πορφύριος είναι, επίσης, γνωστός ως συγγραφέας λογικών δοκιμίων – *Εισαγωγή εις τας Αριστοτέλους κατηγορίας* και *Εις τας Αριστοτέλους κατηγορίας κατά πεύσιν και απόκρισιν*, τα οποία ίσως άφησαν τα πιο βαθιά ίχνη στην ιστορία της φιλοσοφίας και υπήρξαν το αντικείμενο πολλής συζήτησης σε μεταγενέστερους αιώνες.

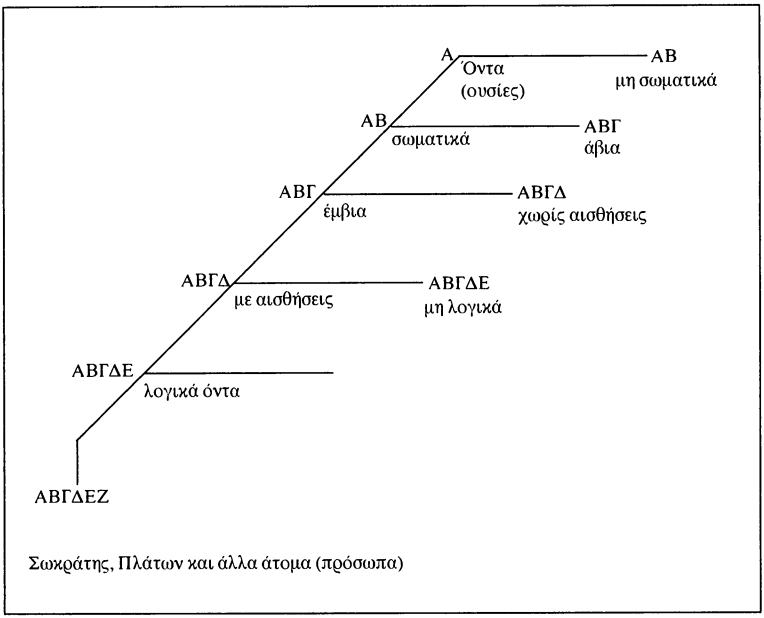
Διατυπώνοντας το ερώτημα για την οντολογική υπόσταση των γενών και των ειδών, που εκφράζεται με τη μορφή γενικών εννοιών, και

διαπορώντας αν έχουν ανεξάρτητη υπόσταση ή βρίσκονται μόνο στη σκέψη, ο Πορφύριος στην πραγματικότητα άνοιξε προδρομικά, αιώνες νωρίτερα, τη μεσαιωνική διένεξη για τα universalia,[1] που χώρισε τους φιλοσόφους σε νομιναλιστές[2] και ρεαλιστές, οπαδούς της ονοματοκρατίας και της πραγματοκρατίας (οι πρώτοι πίστευαν ότι τα universalia είναι απλά ονόματα, ενώ οι άλλοι βεβαίωναν ότι έχουν αντικειμενική υπόσταση).

Ο Πορφύριος δεν απαντάει στο οντολογικό ερώτημα, αλλά αποκαθιστά την αριστοτελική διδασκαλία για τις κατηγορίες, που είχε απορριφθεί από τον Πλωτίνο, και συγκεντρώνει την προσοχή του στη λογική σχέση ανάμεσα στα γένη και τα είδη, αναλύοντας τους όρους («πέντε λέξεις»), ένα θέμα που ήταν ουσιώδες για την κατανόηση των αριστοτελικών κατηγοριών: γένος, είδος, ειδοποιός διαφορά, ουσιώδες (ίδιον) γνώρισμα (proprium) και συμβεβηκός ή γνώρισμα περιστασιακό. Περιγράφει το γένος ως κάτι που έχει σχέση με τα πολλά και είναι ταυτόχρονα διαφορετικό, και θεωρεί ότι αυτό είναι η ουσία των πολλών. Το γένος γίνεται κατηγόρημα για τα είδη (π.χ. το έμβιο ον είναι γένος σε σχέση με την αγελάδα, τα άλογα, κ.λπ.) και για τα ατομικά όντα (κάθε αγελάδα είναι έμβιο ον), ενώ τα είδη γίνονται κατηγορήματα μόνο για τα ατομικά όντα (π.χ. τούτο το ζώο είναι ίππος). Με τη σειρά της η ειδοποιός διαφορά μπορεί να διατυπωθεί ως κατηγόρημα και για τα είδη και για τα ατομικά όντα. Το αποτέλεσμα αυτής της ανάλυσης το παρουσίασε ο Πορφύριος με τη μορφή μιας πυραμίδας εννοιών («Το δένδρο του Πορφύριου»).

Αυτό είναι μια γραφική παράσταση για την υπαλληλία και την παραλληλία των εννοιών, όπως επίσης για την κλασική διαδικασία της διχοτομίας που είναι μια μορφή λογικής διαίρεσης. Αν δούμε την ίδια

1. [Καθολικές, γενικές έννοιες].
2. [Νομιναλισμός ή Ονοματοκρατία, ένα ρεύμα της μεσαιωνικής φιλοσοφίας· σύμφωνα με αυτό, υπάρχουν πραγματικά μόνο τα ατομικά, συγκεκριμένα όντα, με τις αισθητές ιδιότητές τους· οι γενικές (και αφηρημένες) έννοιες που σχηματίζει ο νους, δεν έχουν καμιά αντικειμενική υπόσταση, είναι απλά ονόματα. Αντίθετο μεσαιωνικό φιλοσοφικό ρεύμα ο ρεαλισμός, που δεχόταν πραγματική υπόσταση για τις γενικές έννοιες. Ο νομιναλισμός ήταν μια μορφή υλισμού, αφού δεχόταν προτεραιότητα των υλικών αντικειμένων].



αυτή γραφική παράσταση από την αντίθετη κατεύθυνση, αυτή παρουσιάζει μια πορεία γενίκευσης με διαδοχική απόρριψη κατηγορημάτων.

Ο Πορφύριος είναι γνωστό ότι υπήρξε σφοδρός πολέμιος του Χριστιανισμού. Στο έργο του *Κατά Χριστιανών*, που αργότερα το έκαψαν οι κληρικοί, αλλά έχει εν μέρει διασωθεί σε αποσπάσματα που παραθέτουν οι επικριτές του, επιχειρηματολογούσε υπέρ του πολυθεϊσμού, υποστηρίζοντας ότι ο ένας θεός μιας μονοθεϊστικής θρησκείας είναι όπως ένας μονάρχης, που δεν έχει υπηκόους όμοιους με τον ίδιο. Ο αληθινός μονάρχης, κατά τον Πορφύριο, δεν είναι εκείνος που βρίσκεται μόνος του, αλλά εκείνος που βασιλεύει πάνω σε όμοιούς του. Κατά συνέπεια, ο θεός δεν μπορεί να ονομασθεί μονάρχης, αν δεν κυβερνά άλλους θεούς.

Ο Πορφύριος προχώρησε με ένα πλήθος επιχειρήματα ενάντια στη χριστιανική Καινή Διαθήκη· με αυτά αποκάλυπτε τις εσωτερικές λογι-

κές ασυνέπειες και αντιφάσεις. Όμως, η εναλλακτική λύση που παρουσίαζε, ήταν μια διδασκαλία για τα ενδιάμεσα μεταξύ ανθρώπου και του ενός –ένα πλήθος από καλούς και κακούς δαίμονες και θεούς– που τον οδήγησαν στην αναγνώριση θαυμάτων και τη δικαίωση όλων των μορφών δεισιδαιμονίας, λόγου χάρη στην πίστη σε θρησκευτικές θυσίες, σε προσευχές, σε μαγικές πράξεις, σε μαντεία κ.λπ. Όπως μαρτυρείται από μια επιστολή του Πορφύριου προς τον Ανεβώ, όλες αυτές οι εξωτερικές εκφάνσεις της πίστης θεωρούνταν από αυτόν ως εκφράσεις «αληθινής» θρησκείας, που υπόκεινται σε αλληγορική ερμηνεία. Ένα ζωντανό παράδειγμα τέτοιας ερμηνείας είναι το έργο του Πορφύριου *Περί του εν Οδυσσείᾳ των Νυμφών άντρου*, με το οποίο αποκαλύπτει τη «μυστική σημασία» της περιγραφής ενός σπηλαίου από τον Όμηρο.[1]

15. Η Συριακή και η Αθηναϊκή σχολή του Νεοπλατωνισμού

Η διδασκαλία του Ιάμβλιχου από τη Χαλκίδα (πέθανε περί το 330 μ.Χ.) στρέφεται γύρω από τη διδασκαλία περί θεών. Στα έργα του *Περί του πυθαγορικού βίου* και *Συναγωγή των πυθαγορείων δογμάτων*, καθώς επίσης και στο έργο του *Προτρεπτικός λόγος επί φιλοσοφίαν* περιγράφει τον Πυθαγορισμό ως θεϊκή φιλοσοφία, ονομάζει τον εαυτό του Πυθαγόρειο και εκφράζει την πίστη ότι τα μαθηματικά είναι προπαιδεία για τη σπουδή των θεών. Η διδασκαλία του όμως είναι μια τυπική νεοπλατωνική παραλλαγή.

Ο Ιάμβλιχος προχωρεί πέρα από την πλωτινική διδασκαλία των τριών υποστάσεων: του ενός, του νου (λόγου, διάνοιας) και της ψυχής· όμως διαφοροποιεί τις τρεις υποστάσεις παραπέρα, με βάση την αρχή του Πλωτίνου περί διαμεσολάβησης, αρχίζοντας αυτός τη γραμμή μιας πολύ λεπτομερειακής συστηματοποίησης του Νεοπλατωνισμού.

1. [Όμηρος, *Οδύσσεια*, Ν 102-112: αυτάρ επί κρατός λιμένος τανύφυλλος ελαίη, αγχόθι δ' αυτής άντρον επήρατον ηεροειδές, ιρόν νυμφάων αι νηΐάδες καλέονται ... αθανάτων οδός εστίν].

Πρώτα αναγνωρίζει μια ενδιάμεση «υπόσταση» ανάμεσα στο ένα και τον Νου, με τη μορφή θεότητας με αυτάρκεια και αυτογένεση.[1] Έπειτα διαιρεί τη δεύτερη υπόσταση σε διάνοια νοούμενη, δηλαδή αντικείμενα σκέψης (όντα), και διάνοια που νοεί, δηλαδή πράξη σκέψης. Καθεμιά από τις δύο μορφές της διάνοιας στη συνέχεια υποδιαιρείται σε τρία στοιχεία που σχηματίζουν μια τριάδα, και κάθε μέλος της κάθε τριάδας αναδεικνύεται σε θεότητα δικαιωματικά, ως μια ανεξάρτητη υπόσταση. Περνώντας έπειτα στην ψυχή και αναθέτοντας σ' αυτή μια παραπλήσια λειτουργία, ο Ιάμβλιχος δημιουργεί ένα ολόκληρο πάνθεο από θεούς εξωτερικούς ως προς τον κόσμο, που ακολουθούνται από άλλους εσωτερικούς θεούς τριών κατηγοριών. Αυτοί είναι: 12 ουράνιοι θεοί που αναλύονται σε 36 θεότητες και αυτές έπειτα σε 360· 72 τάξεις από θεούς υποουράνιους και έπειτα 42 τάξεις από θεούς «γενεσιουργούς» που αντιστοιχούν σε 21 άλλους θεούς κυβερνήτες. Έπειτα έρχονται οι άγγελοι, έπειτα οι δαίμονες και οι ήρωες.

Όλοι αυτοί οι αριθμοί στην πραγματικότητα δεν είναι τίποτα άλλο παρά ένας αστρολογικός υπολογισμός βασισμένος σε απλή φαντασία. Ασκώντας πολεμική ενάντια στον Πορφύριο με το έργο του *Περί μυστηρίων* για τις σχετικές αξίες της θεουργίας και της διάνοιας, ο Ιάμβλιχος δίνει προτεραιότητα στη θεουργία, με το επιχείρημα ότι η πρακτική της μαγείας αντανακλά και παριστάνει την επίδραση της ανώτερης αρχής στην κατώτερη, με προοπτική την πραγματοποίηση της ενότητας με τον θεό, δηλαδή της σωτηρίας. Κατά συνέπεια, δεν είναι συμπτωματικό ότι η παράδοση περιγράφει τον Ιάμβλιχο ως «θείο» και «εμπνευσμένο»: γιατί, υποστηρίζοντας ότι οι θρησκευτικές τελετές, ως ενεργός υπηρεσία προς τον θεό, είναι ανώτερες από τη διανοητική θέαση του απόλυτου, τοποθέτησε τη θρησκεία πάνω από τη φιλοσοφία και τον ιερέα πάνω από τον στοχαστή.

Η σχολή του Ιάμβλιχου, η οποία έπαιξε σημαντικό ρόλο για τη διολίσθηση του Νεοπλατωνισμού προς τη θρησκεία με την υποκατάσταση

1. [Vogel, III, fr. 1449c: ... από δε του ενός τούτου ο αυτάρκης θεός εαυτόν εξέλαμψε, διό και αυτοπάτωρ και αυτάρκης].

της θεουργίας και της μαγείας στη θέση του ορθολογισμού, είχε μάλλον πολλούς μαθητές-οπαδούς, αλλά κατέχουμε μόνο λίγα στοιχεία, για τις απόψεις των μελών της. Η παράδοση κατατάσσει ανάμεσα στους οπαδούς και τον αυτοκράτορα Ιουλιανό, τον λεγόμενο από τους χριστιανούς Παραβάτη, ο οποίος ανοικτά διακήρυξε ότι ο ίδιος είναι παγανιστής, ύστερα από την άνοδό του στον θρόνο το 361 μ.Χ. και έκανε μια προσπάθεια να αποκαταστήσει την ελληνική θρησκεία. Τις απόψεις του Ιάμβλιχου προφανώς συμμεριζόταν και η Υπατία [1] από την Αλεξάνδρεια, μια γυναίκα φιλόσοφος νεοπλατωνική, που θανατώθηκε το 415 μ.Χ. από ένα φανατισμένο πλήθος Χριστιανών.

Ύστερα από τον θάνατο του Ιάμβλιχου, το κέντρο της νεοπλατωνικής σκέψης φαίνεται ότι μετακινήθηκε προς την Αθήνα. Η Αθηναϊκή σχολή συνέχισε προς την ίδια νεοπλατωνική κατεύθυνση, δηλαδή τη μετάβαση από τη φιλοσοφία προς τη θεολογία, έδειξε όμως πολύ μεγαλύτερο ενδιαφέρον για θεωρητικά προβλήματα. Ιδρύθηκε από τον Πρόκλο (410-485 μ.Χ.) ο οποίος πέτυχε να μετατρέψει την πλατωνική Ακαδημία σε πλωτινική και έδωσε μια πιο συστηματική και κανονική μορφή στα κύρια δόγματα του Νεοπλατωνισμού. Οι δάσκαλοί του ήταν ο Πλούταρχος από τη Χαιρώνεια και ο Συριανός από την Αλεξάνδρεια, οι πρώτοι σχολάρχες της Ακαδημίας, που ανοικτά διακήρυξαν τη διδασκαλία του Πλωτίνου.

Η πνευματική κληρονομιά του Πρόκλου περιλαμβάνει πολυάριθμα σχόλια σε πλατωνικούς διαλόγους (*Πολιτεία, Παρμενίδης, Τίμαιος, Αλκιβιάδης* Ι), καθώς και πρωτότυπα έργα του: *Στοιχείωσις θεολογική* και *Στοιχείωσις φυσική*. Από τα δύο τελευταία, το δεύτερο στην πραγματικότητα είναι μια αναπαραγωγή των *Φυσικών* του Αριστοτέλη, ενώ το πρώτο αποτελεί έκθεση των βασικών αρχών της νεοπλατωνικής φιλοσοφίας και θεολογίας, που δύσκολα βέβαια διακρίνονται μεταξύ τους. Το μεγάλο έργο *Εις την Πλάτωνος θεολογίαν* έχει διασωθεί ολόκληρο, αλλά δημοσιεύθηκε μόνο μια φορά (το 1618 στα λατινικά) και αγγλική μετάφρασή του χρονολογείται από το 1816. Τα άλλα

1. [Κόρη του μαθηματικού Θέωνα. Το έργο της, κυρίως ερμηνευτικά σχόλια στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, έχει χαθεί].

έργα του είναι σχόλια στο πρώτο βιβλίο του Ευκλείδη *(Στοιχεία)*, φιλοσοφικά δοκίμια *Περί προνοίας* και *Περί κακού*, που υπάρχουν μόνο σε λατινικές μεταφράσεις. Έχουμε, επίσης, τα δοκίμιά του για τα μαθηματικά και για την αστρονομία, καθώς επίσης δοκίμια για την τέχνη του γράφειν.

Ο Πρόκλος διασώζει το περίγραμμα της νεοπλατωνικής φιλοσοφίας και παραμένει πιστός στη διδασκαλία για τις τρεις «υποστάσεις» –το ένα, τον νου και την ψυχή– αλλά το αφετηριακό σημείο της δικής του σκέψης δεν είναι το ένα καθαυτό, αλλά η διαλεκτική του ενός με τα πολλά. Κάθε πλήθος μετέχει στο ένα, παράγεται από αυτό και έχει θέση δευτερεύουσα ως προς αυτό. Το ένα, με τη σειρά του, μπορεί να μετέχει στα πολλά, αλλά το «ένα καθαυτό» δε μετέχει σε κανένα πλήθος και είναι απόλυτα μόνο και πρώτο. Και εφόσον «όλο αυτό είναι ικανό για γένεση, είναι ανώτερο ως προς τη φύση του από όσα έχουν γεννηθεί»,[1] τα πολλά δεν μπορούν να είναι ίσα προς το ένα. Το ένα είναι το αγαθό και καθετί που συνδέεται με αυτό είναι αγαθό, μολονότι δεν μπορεί να είναι τόσο αγαθό, όσο το ένα καθαυτό.

Εδώ ο Πρόκλος, πρώτο, αποκαλύπτει την ιδεαλιστική ουσία της θεωρίας του, αναγνωρίζοντας το ένα, δηλαδή το γενικό και το αγαθό, ως πρωταρχικό και, δεύτερο, διατυπώνει τη θεωρία περί «απορροής», η οποία διαφαίνεται μέσα στο έργο του Πλωτίνου, περιγράφοντάς την αναλυτικά ως προς τον «μηχανισμό» της γένεσης του ενός από τα πολλά. Η καθοδική κίνηση που είναι χαρακτηριστική της διαδικασίας της «απορροής», ακολουθείται από μια ανοδική κίνηση, όπου η πολλαπλότητα ολοκληρώνεται πάλι επιστρέφοντας, στο ένα. Το αφετηριακό σημείο της διαδικασίας της «απορροής» συμπίπτει με το τελικό σημείο μιας αντιστροφής, μιας επιστροφής προς το ένα.

Πρέπει να σημειωθεί ότι αυτή η κυκλική «εναλλαγή» όλων των όντων, όπως περιγράφεται από τον Πρόκλο, δύσκολα μπορεί να θεωρηθεί ως αλλαγή, καθότι γίνεται νοητή από τον Πρόκλο ως διαδικασία

1. [Πρόκλος, *Στοιχείωσις θεολογική*, 7: ... ει δε αυτό παρακτικόν εστι ... ποιήσειεν αν εαυτό δυνατώτερον ... πάντη άρα το παράγον κρείττον της του παραγομένου φύσεως].

διαφοροποίησης και ολοκλήρωσης της διάνοιας, του νου, μέσα στη σφαίρα του, όπου δεν αντιπροσωπεύει τίποτα άλλο παρά τη λογική σχέση του συγκεκριμένου και του αφηρημένου· το δεύτερο νοείται όχι ως μια κοινή ποιότητα ή ιδιότητα των ατομικών αντικειμένων, με το νόημα της τυπικής λογικής, αλλά ως ουσία και ύλη του πλήθους των ατομικών όντων, ως ενότητα μέσα στη διαφορότητα.

Αυτή η βαθιά και εξαιρετικά γόνιμη διαλεκτική ιδέα τελικά ευνουχίστηκε μέσα στα πλαίσια του νεοπλατωνικού συστήματος του Πρόκλου, το οποίο μετέβαλε τη λογική προτεραιότητα του όλου και του γενικού σε οντολογική προτεραιότητα του όντος. Ο ιδεαλισμός είναι ασυμβίβαστος με την πραγματική διαλεκτική του ατομικού, του μερικού και του γενικού, που βασίζεται στην αναγνώριση της ίσης εγκυρότητάς τους, εφόσον το γενικό υφίσταται μόνο και διαμέσου του ατομικού και αντίστροφα. Η αφηρημένη φιλοσοφική διδασκαλία του Πρόκλου, που δίνει έμφαση στην προτεραιότητα του γενικού (του ενός) και που υποτιμά το μερικό και το ατομικό, δικαίωσε αντικειμενικά την υποταγή του ατομικού (του ατόμου) προς το γενικό (το κράτος) και αντανακλούσε την αδυναμία του ατόμου απέναντι στην αυθαίρετη εξουσία του Ρωμαϊκού κράτους.

Περιγράφοντας με λεπτομέρειες τη διαδικασία της «απορροής» και μετατρέποντας τον κόσμο σε μια μεγάλη ιεραρχία ψυχών – θεών, αγγέλων, δαιμόνων, ηρώων, ανθρώπων – ο Πρόκλος ελευθερώνει τα χαλινάρια της φαντασίας του μέσα στο γενικό σχήμα που είχε διαμορφώσει πρώτος ο Ιάμβλιχος. Όμως, υπάρχουν μερικά σημαντικά χαρακτηριστικά στο δικό του σύστημα, που τον διακρίνουν από τους προδρόμους του.

Αρχικά, θεωρεί την ύλη ως «απορροή» του ενός, της μιας από τις τριάδες που διαμορφώθηκαν από το απροσδιόριστο, ως καθορισμένο και αποτέλεσμα μείξης των δύο. Η ύλη δε νοείται πια ως ενσάρκωση και έκφραση του κακού, είναι «αδιάφορη». Όσον αφορά το κακό, ο Πρόκλος υιοθετεί τη στωική άποψη (που είχε επίσης εκφρασθεί από τους τελευταίους Πλατωνικούς) και βεβαιώνει ότι αυτό προκύπτει από τις αναπόφευκτες συγκρούσεις ανάμεσα στις αγαθές οντότητες που γεννιούνται από την υπέρτατη δύναμη. Είναι ένα παρα-προϊόν

των αντιφάσεων που είναι αναγκαίες για την υπόσταση των αγαθών οντοτήτων.

Δεύτερο, ο Πρόκλος αντιλαμβάνεται τη διαδικασία της απορροής ως μια πτώση του ενός σε πολλά, μια διαδικασία που ακολουθείται στη συνέχεια από την επιστροφή των πολλών στο ένα· και ερμηνεύει κάθε βαθμίδα αυτής της διαδικασίας ως μια τριάδα στιγμών: αυτό που φεύγει με την «απορροή», παραμένει μέσα στο σώμα από το οποίο πραγματοποιείται η «απορροή», καθότι μετέχει σ' αυτό και είναι όμοιο με αυτό, αποχωρίζεται από το σώμα της «απορροής», καθόσον είναι διαφορετικό από την αιτία του, και επιστρέφει προς την πηγή του, ζητώντας την επανένωση. Αυτή η διαδικασία (ταυτότητας-απορροής-επιστροφής) που περιγράφεται ως αφομοίωση προς την αιτία και ως «συμμετοχή» του κατώτερου προς το ανώτερο, στην πραγματικότητα είναι ένα γενικό πρότυπο της γνωστικής διαδικασίας που μυστικοποιείται και παραμορφώνεται από τον ιδεαλισμό του Πρόκλου. Απαλλαγμένη από τις ασάφειες της φιλοσοφίας του Πρόκλου, η θεωρία αυτή αποτέλεσε σημαντικό βήμα προς την εξέλιξη της ιδεαλιστικής διαλεκτικής. Όμως, ο ίδιος ο φιλόσοφος είναι δύσκολο να είχε αντιληφθεί τη σημασία αυτής της θεωρίας του, καθώς η δική του προσοχή φαίνεται ότι ήταν συγκεντρωμένη όχι στους νόμους της σκέψης, που αποτελούν το υπόστρωμα της διαλεκτικής των κατηγοριών, αλλά στο πώς να συμβιβάσει τους θεούς της παραδοσιακής ειδωλολατρικής θρησκείας προς την τριαδική μορφή εξέλιξης. Παρόμοια προς τον Ιάμβλιχο, ο Πρόκλος θέτει τη θρησκεία πάνω από τη φιλοσοφία και τη θεουργία ή τη «δημιουργία θεών» πάνω από τη «θεωρία», δηλαδή τη θέαση του σύμπαντος. Επεκτείνοντας αυτή την αρχή προς την ηθική και παίρνοντας το νήμα της σκέψης του από τον Ιάμβλιχο, ο Πρόκλος προσθέτει μια ακόμη ομάδα αρετών στον πίνακα των τεσσάρων ομάδων του Πορφύριου – την ιερατική ομάδα ή την ομάδα των «ενοποιητικών» αρετών που, κατά τη γνώμη του, μόνες αυτές μπορούν να φέρουν τον άνθρωπο σε ένωση με τον θεό.

Ο Πρόκλος ήταν ο τελευταίος δημιουργικός εκπρόσωπος της αρχαίας φιλοσοφίας. Από τους συνεχιστές του θα μνημονεύσουμε μόνο δύο, τον Δαμάσκιο και τον Σιμπλίκιο.

Ο Δαμάσκιος (5ος-6ος αι. μ.Χ.) θεωρείται ότι έγραψε ένα μεγάλο έργο με τον τίτλο *Περί αρχών*. Με συντομία, τα προβλήματα αυτά προκύπτουν από το χάσμα ανάμεσα στην ακατανόητη και ανέκφραστη πρώτη αρχή των Νεοπλατωνικών και τα παράγωγά της, προσιτά στον λόγο και την ψυχή. Η πρώτη αρχή, σύμφωνα με τον Δαμάσκιο, δεν είναι μόνο πάνω από τον λόγο, αλλά επίσης πάνω από το ένα. Δεν έχει κατηγορήματα και η μόνη δυνατή στάση απέναντι σ' αυτήν είναι η σιωπή και η παραδοχή της απόλυτης άγνοιας. Κατά συνέπεια, η διαδικασία μετάβασης από την πρώτη αρχή προς την ουσία δεν προσφέρεται για οποιαδήποτε ορθολογική περιγραφή: ούτε οι τριάδες «ταυτότητα – απορροή – επιστροφή» και «ενότητα – δυνατότητα – πραγματικότητα», ούτε η σχέση αιτίας-αποτελέσματος μπορούν να την παραστήσουν με επαρκείς όρους, καθότι όλες αυτές είναι απλές αναλογίες.

Ο Δαμάσκιος κάνει μια προσπάθεια να γεφυρώσει το χάσμα, αυξάνοντας τον αριθμό των ενδιάμεσων συνδέσμων ανάμεσα στην πρώτη αρχή και τον λόγο, όπου όμως επιστρέφει στα ίχνη που είχε χαράξει ο Πρόκλος. Μολονότι η διδασκαλία του περιέχει έναν αριθμό από ενδιαφέρουσες ιδέες, λόγου χάρη τη διάκριση ανάμεσα στα είδη της απορροής, πρωτότυπες αντιλήψεις για την αιωνιότητα και τον χρόνο, για το όλο και τα μέρη κ.λπ., στο σύνολό της είναι ενδεικτική των άλυτων προβλημάτων και της βασικής αντίφασης του Νεοπλατωνισμού – της αντίφασης δηλαδή ανάμεσα στην απόλυτη ενότητα της πρώτης αιτίας και την πολλαπλότητα του κόσμου που γεννήθηκε από αυτήν.

Ο Σιμπλίκιος (που πέθανε το 549 μ.Χ.) έμεινε γνωστός στην ιστορία της φιλοσοφίας ως σχολιαστής του Αριστοτέλη. Τα έργα του έχουν ανεκτίμητη αξία ως πηγή πληροφοριών για την αρχαία φιλοσοφία και ιδιαίτερα για τους Προσωκρατικούς.

Το 529 μ.Χ. ο αυτοκράτορας Ιουστινιανός, γνωστός για τις διώξεις του ενάντια στις χριστιανικές «αιρέσεις», απαγόρευσε τη διδασκαλία της ελληνικής φιλοσοφίας και έκλεισε την Ακαδημία στην Αθήνα με ειδικό διάταγμα (Νεαρά). Οι τελευταίοι επτά διδάσκαλοι της Ακαδημίας, όπου περιλαμβάνονταν ο Δαμάσκιος και ο Σιμπλίκιος, έφυγαν για την Περσία ύστερα από πρόσκληση του βασιλιά Χοσρόη Ανουρσιβάν που προβαλλόταν ως εραστής του ελληνικού πολιτισμού.

Η τροχιά της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας έφθασε στο τέρμα της. Το άμεσο μέλλον ανήκε πλέον στον Χριστιανισμό.[1]

Η νεοπλατωνική εποχή στην ιστορία της παγκόσμιας φιλοσοφίας αντανακλούσε μια τρομακτική κοινωνική ανατροπή – την κατάρρευση ενός ολόκληρου κοινωνικο-οικονομικού σχηματισμού που είχε πίσω του ιστορία χιλίων χρόνων και θα μπορούσε να καυχηθεί για κολοσσιαία επιτεύγματα στους τομείς του υλικού πολιτισμού, της κοινωνικής οργάνωσης και της παιδείας. Η κατάρρευση του δουλοκτητικού συστήματος δεν ήταν μια στιγμιαία καταστροφή· διάρκεσε αρκετούς αιώνες και χαρακτηριζόταν από βαθμιαία κατάρρευση της οικονομίας και σταθερή ανάπτυξη των φεουδαρχικών σχέσεων[2] μέσα στα πολιτικά πλαίσια της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Ο Νεοπλατωνισμός, η τάση στοχασμού που κυριαρχούσε εκείνη την εποχή και επηρέαζε περισσότερο από κάθε άλλη, αισθάνθηκε το πνεύμα των καιρών και αντανακλούσε την κοινωνική εμπειρία του σύγχρονου ανθρώπου και της κοινωνίας, με όρους αφηρημένης φιλοσοφικής διδασκαλίας. Αυτή η εμπειρία ήταν εξαιρετικά αντιφατική προς δύο κατευθύνσεις: ο άνθρωπος ήταν αβοήθητος, άξιος οίκτου και πόνου μέσα στα πλαίσια της παραπλανητικής ελευθερίας του. Ήταν όμως παντοδύναμος στο πρόσωπο του «θεοποιημένου» αυτοκράτορα, ενώ η κοινωνία ή μάλλον η αυτοκρατορία που αντιπροσώπευε την αποξενωμένη φύση του κοινωνικού ανθρώπου, ήταν ικανή εξίσου να ειδωλοποιεί και να εκμηδενίζει κάθε άτομο.

---

1. [Γενικότερες περιστάσεις ζωής οδηγούσαν τον άνθρωπο από τον αγώνα για τη γνώση προς την υποταγή στην πίστη και την ελπίδα σωτηρίας. Οι άνθρωποι δε χρειάζονταν πια τη φιλοσοφία που τολμά να αμφισβητεί και τη θεότητα, είχαν ανάγκη από τη θεότητα, ως λιμάνι καταφυγής και σωτηρίας. Είναι χαρακτηριστικός ο τίτλος που υιοθέτησε ο Will Durant για τον Δ΄ τόμο της *Ιστορίας του Πολιτισμού*, που καλύπτει την περίοδο του Μεσαίωνα: *Αιώνας της πίστης*].
2. [Μετάβαση από τη δουλοκτητική στη δουλοπαροικιακή (φεουδαρχική) κοινωνία θεωρείται η νομοθετική ρύθμιση του Διοκλητιανού, που όριζε ότι οι καλλιεργητές της γης αποτελούσαν μέρος του κτήματος που καλλιεργούσαν· αγοράζονταν και πουλιούνταν μαζί με τη γη· ο στόχος αυτής της νομοθεσίας ήταν να συγκρατηθούν οι πληθυσμοί στις επαρχίες του κράτους που απειλούνταν. Έγιναν μέρος του κτήματος: δουλοπάροικοι. Βλέπε Δημ. Κυρτάτα, *Δούλοι, δουλεία και δουλοκτητικός τρόπος παραγωγής*, Αθήνα 1987].

Αυτή η βαθιά αντιφατικότητα βρίσκεται στη ρίζα της σταθερής αναζήτησης του ανέκφραστου ενός και των δεσμών του με τον υλικό κόσμο και με κάθε άτομο χωριστά. Από εδώ πηγάζει η απολυτοποίηση του ενός, η πεποίθηση ότι όλα τα άτομα παίρνουν μέρος από αυτό και η επιστροφή του μύθου, η φιλοσοφική αποκατάσταση της μυθολογικής σκέψης, βασισμένης πάνω στην παραδοχή ότι όλα τα όντα κατάγονται από μια προσωπική αρχή και ο κόσμος ουσιαστικά είναι θεϊκός και δαιμονικός.

Το τέλος της δουλοκτητικής κοινωνίας και η πτώση της «αιώνιας» Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας αντανακλώνται στη συνείδηση της εποχής ως το τέλος της φιλοσοφίας, ενώ ήταν μόνον ένα πρόσκαιρο αδιέξοδο.[1]

Οι διδασκαλίες των αρχαίων φιλοσόφων – των Μιλησίων και των Πυθαγορείων, του Ηράκλειτου και των Ελεατικών, των Ατομικών και του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη και των Στωικών, των Σκεπτικών και των Νεοπλατωνικών – θα παραμένουν για πάντα στο θησαυροφυλάκιο του παγκόσμιου πολιτισμού ως μεγάλα μνημεία της φιλοσοφικής σκέψης του καιρού τους.

Σύμφωνα με τον Μαρξ, μια ιστορική εποχή δεν μπορεί να κριθεί αποκλειστικά από τη συνείδησή της, όμως και δεν μπορεί να κριθεί χωρίς τη γνώση της συνείδησής της· και η φιλοσοφία είναι η πιο σημαντική έκφραση, όπου αντανακλά κάθε εποχή τον εαυτό της. Ακόμη πιο σημαντική όμως είναι η αφομοίωση της αρχαίας φιλοσοφικής διδασκαλίας στα φιλοσοφικά συστήματα μεταγενέστερων περιόδων, η επίδρασή της στη σκέψη μεταγενέστερων γενεών και η ικανότητά της να γίνει εργαλείο για τη λύση προβλημάτων που οι αρχαίοι δεν μπορούσαν ούτε να τα διανοηθούν.[2]

---

1. [Αυτή την εικόνα γενικής κρίσης (κοινωνικής και πνευματικής) παλαιότεροι ιστορικοί της ελληνικής φιλοσοφίας συνόψισαν με τα ακόλουθα λόγια του Πρόκλου: «Κι έτσι αφήστε με τον κουρασμένο (ελληνικό λόγο) στης ευλάβειας να αράξω το λιμάνι» (Ed. Zeller – W. Nestle, *Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας*, μετάφραση Χαρ. Θεοδωρίδη)].
2. [Ειδικά για την ελληνική παιδεία, η σπουδή της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας αποτελεί και τρόπο κατανόησης της όλης ελληνικής ιστορίας και εισαγωγή στον

φιλοσοφικό στοχασμό όλων των αιώνων που ακολούθησαν. Οι Zeller-Nestle συμπληρώνουν την αναζήτηση του Πρόκλου με τα παρακάτω: «Η ίδια εξέλιξη, όπως στη γνωσιοθεωρία και τη μεταφυσική, γίνεται και στην ηθική και την πολιτική. Και εδώ η Ορφική είχε γνωρίσει ήδη στους Έλληνες τον ολότελα ασυμβίβαστο με τη φύση του Έλληνα ασκητισμό και σε συνάφεια μ' αυτόν την ιδέα της λύτρωσης, της σωτηρίας της ψυχής. Αυτό είναι το ίσα ίσα αντίθετο της στηριγμένης στη γνώση σωκρατικής αυτάρκειας. Ο Έλληνας την καταπίεση και τον περιορισμό φυσικών σωματικών αναγκών τα ξέρει μονάχα από την άποψη της σκληραγωγίας, που για σκοπό έχει μιαν ανώτερη κυριαρχία και αποδοτική ικανότητα του σώματος. Αντίθετα, η ορφική άσκηση που ξαναξυπνάει στον Νεοπυθαγορισμό και στον Νεοπλατωνισμό, υπηρετεί θρησκευτικούς, πιο σωστά καθαρτικούς σκοπούς: την απελευθέρωση της ψυχής από την τάχατες ακαθαρσία του σώματος. Απ' αυτή ρουφήχτηκε στο τέλος ο αρχικά ολωσδιόλου διαφορετικά τοποθετημένος και προς την ανεξαρτησία του ατόμου προσανατολισμένος κυνικός ασκητισμός και πέρασε μαζί της στο χριστιανικό καλογερισμό (Αυγουστίνος, *De civitate dei*, XIX 19)»].

ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ ΤΟΥ A. S. BOGOMOLOV
ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΤΥΠΩΘΗΚΕ ΣΕ 2.000 ΑΝΤΙΤΥΠΑ
ΣΕ ΧΑΡΤΙ CARTIERE SOTTRICI
BINDA 80 ΓΡ. ΣΤΗ LINORA
ΓΡΑΦΙΚΕΣ ΤΕΧΝΕΣ Ε.Π.Ε.
ΤΟΝ ΦΕΒΡΟΥΑΡΙΟ ΤΟΥ 1996
ΓΙΑ ΛΟΓΑΡΙΑΣΜΟ ΤΩΝ
ΕΚΔΟΣΕΩΝ «ΕΙΡΜΟΣ»

A.S. BOGOMOLOV

ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

– Ο συγγραφέας επιχειρεί να ερμηνεύσει την κίνηση των ιδεών, τότε γένεση και διαμόρφωση των πρώτων φιλοσοφικών αναζητήσεων, μέσα από τις ιστορικές-κοινωνικές περιστάσεις.

– Είναι ιδιαίτερα αναλυτικός στην παρουσίαση και τεκμηρίωση του στοχασμού των Προσωκρατικών, εκείνων που άνοιξαν τον δρόμο για την υπέρβαση του μύθου και την επικράτηση του επιστημονικού λόγου.

– Το κυριότερο γνώρισμα-πλεονέκτημα της συγγραφής είναι ότι προφανώς βασίζεται στα αρχαία φιλοσοφικά κείμενα και παραπέμπει κατευθείαν σ' αυτά.

ISBN 960-7063-26-0