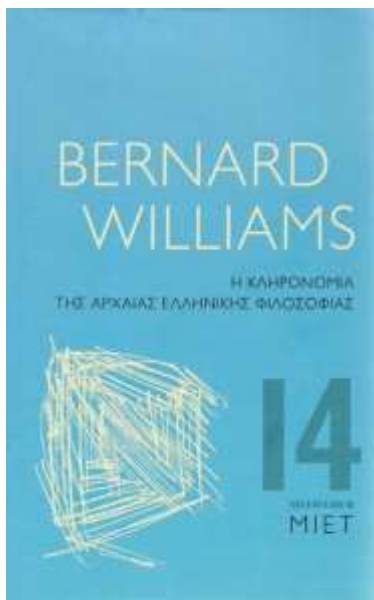


# Η ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

[BERNARD WILLIAMS](#)

## Οί Έλληνες και η ιστορία τής φιλοσοφίας



Αυτό πού ή Ελλάδα κληροδότησε στη δυτική φιλοσοφία είναι, ή δυτική φιλοσοφία. Έδω δέν πρόκειται άπλως για τό ότι οί Έλληνες ξεκίνησαν νά πορεύονται σέ όρισμένες άτραπούς στίς όποιες τά έπιτεύγματα τους ξεπεράστηκαν κατά πολύ άπό τίς νεότερες εξελίξεις, όπως στήν έπιστήμη. Ούτε πρόκειται μόνο για τό ότι, όπως στίς τέχνες, οί Έλληνες δημιούργησαν όρισμένες μορφές, και όρισμένα έργα σέ εκείνες τίς μορφές, τά όποια οί έπόμενες έποχές — άλλες περισσότερο, άλλες πολύ λιγότερο — θά τά εκλάμβαναν ως ύποδείγματα τελειότητας. Στή φιλοσοφία οί Έλληνες εγκαινίασαν σχεδόν όλα τά μείζονα πεδία τής — τή μεταφυσική, τή λογική, τή φιλοσοφία τής γλώσσας τή γνωσιολογία, τήν ήθική, τήν πολιτική φιλοσοφία και (μολονότι σέ πολύ πιό περιο-

ρισμένο βαθμό) τή φιλοσοφία τής τέχνης. Όχι μόνο θεμελίωσαν αυτούς τούς τομείς έρευνας, αλλά προοδευτικά διέκριναν πολλά ζητήματα πού θά άναγνωρίζονταν ως τά βασικότερα στους τομείς αυτούς. Επιπρόσθετα, άνάμεσα σέ όσους θεμελίωσαν αυτές τίς εξελίξεις ύπήρξαν δύο, ό Πλάτων και ό Άριστοτέλης, οί όποιοι πάντοτε, όπουδήποτε στόν δυτικό κόσμο γνώριζαν και μελετούσαν τή φιλοσοφία, λογίζονταν κορυφαίοι σέ φιλοσοφική ιδιοφυΐα και σέ ευρος έπιτευγμάτων και πού ή έπιρροή τους, άμεσα ή έμμεσα, περισσότερο ή λιγότερο συνειδητά, κάτω άπό έξαιρετικά ποικίλα είδη έρμηνείας, ύπήρξε σταθερά παρούσα στήν άνάπτυξη πού γνώρισε εκτοτε ή δυτική φιλοσοφική παράδοση.

Φυσικά ή φιλοσοφία, άν έξαιρέσουμε τίς πιό σχολαστικές και άνευρες εκδοχές τής, δέν συνίσταται στήν άτέρμονη επανεπεξεργασία αρχαίων προβλημάτων, και ή ιδέα πώς ή δυτική φιλοσοφία έχει παραλάβει όλο σχεδόν τό περιεχόμενο τής άπό τούς Έλληνες είναι σωστή μόνον εφόσον τό περιεχόμενο αυτό νοηθεΐ μέ τόν πιό άπροσδιόριστο και γενικό τρόπο — στό επίπεδο έρωτημάτων όπως «τί είναι γνώση;» ή «τί είναι ό χρόνος;» ή «άραγε ή αισθητηριακή αντίληψη μās παρουσιάζει τά πράγματα όπως πράγματι είναι;». Τά φιλοσοφικά έρωτήματα τίθενται όχι μόνο άπό τήν προγενέστερη φιλοσοφία αλλά και άπό εξελίξεις σέ όλες τίς περιοχές τής ανθρωπίνης ζωής και γνώσης· και ή θεματική τής φιλοσοφίας επηρεάστηκε άπό όλα τά φαινόμενα τής δυτικής ιστορίας — άπό τήν άνάπτυξη του έθνους-κράτους όσο και άπό τήν άνοδο και τήν πτώση τής

χριστιανοσύνης ή από την πρόοδο των επιστημών. Ωστόσο, ακόμη και σε ζητήματα που δημιουργήθηκαν από τέτοιες κατοπινές εξελίξεις μπορούμε συχνά να ανιχνεύσουμε σε σύγχρονες διαφορές φιλοσοφικών απόψεων κάποια γενική αντίθεση οπτικής που είχε πρωτοεκφραστεί στον ελληνικό κόσμο.

Μπροστά στο μέγεθος του ελληνικού επιτεύγματος στη φιλοσοφία και στο βάθος της επιρροής του θά μου ήταν έντελως αδύνατο να αποπειραθώ οτιδήποτε πέρα από μια δραστικά επιλεκτική αποτίμησή τους. Κάποιες σημαντικές όψεις της ελληνικής φιλοσοφίας, που ασκήσαν ιδιαίτερη επιρροή, δεν θα τις εξετάσω καθόλου· αυτές περιλαμβάνουν την πολιτική φιλοσοφία, καθώς και τις ελληνικές συνεισφορές στην επιστήμη της λογικής, οι οποίες υπήρξαν πολύ σημαντικές αλλά απαιτούν χωριστή, και ως ένα βαθμό τεχνική, πραγμάτευση.<sup>1</sup> Επιπλέον, όσον αφορά τις επιρροές, δεν θα επιχειρήσω καθόλου να μιλήσω για την πλέον προφανή και συμπυκνωμένα σημαντική επιρροή της ελληνικής φιλοσοφίας στη μετέπειτα σκέψη, εκείνη του Αριστοτέλη στη σκέψη του Μεσαιώνα. Ο Αριστοτέλης, ο οποίος ήταν για τον Θωμά Ακινάτη «Ο Φιλόσοφος», για τον Δάντη il maestro di color che sanno, «ο διδάσκαλος εκείνων που γνωρίζουν», συνέβαλε κατά πολύ, μέσω των διαφορών και διαφορετικών έρμηνευτών του, στη διαμόρφωση της φιλοσοφικής, επιστημονικής και κοσμολογικής οπτικής ενός ολόκληρου πολιτισμού, και τό θέμα του αριστοτελισμού θά ήταν αναπόφευκτα πολύ βαρύ για όποιο δοκίμιο θά ήθελε να συζητήσει και όλα τα άλλα εξίσου. Η εκπροσώπηση του Αριστοτέλη σε όσα ακολουθούν έχει ζημιωθεί από τη δική του σπουδαιότητα.

Έχοντας μιλήσει πολύ γενικά για τους Έλληνες και την ιστορία της φιλοσοφίας, καθώς και για την ιδιαίτερη θέση του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, θά προσπαθήσω να μεταφέρω κάποια ιδέα της ποικιλίας που διακρίνει τά φιλοσοφικά ενδιαφέροντα των Ελλήνων. Ειδικότερα όμως θά ασχοληθώ με δύο ή τρία θέματα λεπτομερέστερα απ' όσο θά είχε επιτρέψει μία απόπειρα γενικής επισκόπησης, γιατί πιστεύω πως οι κατάλογοι προσώπων και δογμάτων μικρό φιλοσοφικό ενδιαφέρον παρουσιάζουν και πως μία αίσθηση για τό τί περίπου πρέσβευαν όρισμένοι στοχαστές μπορεί να μεταδοθεί μόνο μέσω μιας αναπαράστασης του τύπου των συλλογισμών και των επιχειρημάτων που εκτιμούσαν όχι μόνο τό τί, αλλά και τό πως σκέπτονταν. Μέ αυτό τό πνεύμα, αν και συνοπτικά, θά καταπιαστώ με κάποια επιχειρήματα ελλήνων φιλοσόφων σχετικά με δύο ομάδες ερωτημάτων — από τή μία, για τό είναι, τό φαίνεσθαι και την πραγματικότητα, από την άλλη, για τή γνώση και τον σκεπτικισμό. Και στίς δύο ομάδες τό βάθος του ελληνικού επιτεύγματος τό αντισταθμίζει ή επίμονη παρουσία παρομοίων ερωτημάτων στη μεταγενέστερη φιλοσοφία. Σ' ένα άλλο θέμα, αυτό της ήθικης έρευνας, θά δώσω μεγαλύτερη έμφαση στίς αντιθέσεις μεταξύ της ελληνικής σκέψης και των περισσότερων νεωτερικων απόψεων, αντιθέσεις που

---

<sup>1</sup> Για μία προσιτή και κατατοπιστική πραγματεύση, βλ. William & Martha Kneale, The Development of Logic, Οξφόρδη 1962, κεφ. i-iii.

μοῦ φαίνονται πολύ σημαντικές προκειμένου νά κατανοήσουμε τις δικές μας απόψεις καί τό πόσο προβληματικές εἶναι.

Ανέφερα ὅτι οἱ Ἕλληνες ἐγκαινίασαν τά περισσότερα πεδία ἔρευνας στή φιλοσοφία καί πρωτοδιατύπωσαν πολλά ἀπό τά μείζονα ἐρωτήματά της. Σέ ἀντιδιαστολή, στην κατοπινή ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ἐνδεχομένως ὑπάρχουν μόνο δύο σημαντικά εἶδη θεώρησης πού τό πνεῦμα τους εἶναι τόσο ριζικά διάφορο ἀπό ὅτιδήποτε στήν ἑλληνική σκέψη ὥστε νά ξεφεύγουν ἀπό αὐτή τή γενίκευση. Ἡ ἑλληνική φιλοσοφία ἔδειξε ἔντονο ἐνδιαφέρον, ἰδιαίτερα στίς ἀπαρχές της, γιά ζητήματα πού ἀφοροῦν τήν ἀντίθεση μεταξύ μονισμού καί πλουραλισμοῦ. Δεν εἶναι πάντοτε εὐκόλο νά συλλάβουμε ποιό ἦταν τό ζητούμενο σέ αὐτές τίς συζητήσεις: σέ μερικές ἀπό τίς παλαιότερες ἑλληνικές διενέξεις τό ἐρώτημα μοιάζει νά συνίσταται στό ἂν ὑπάρχει στήν πραγματικότητα ἕνα μόνο πράγμα ἢ ἂν ὑπάρχουν περισσότερα ἀπό ἕνα, ἀλλά —ὅπως θά δοῦμε ἀργότερα— δέν εἶναι εὐκόλο νά ἀποσαφηνίσουμε τί ἀκριβῶς πίστευε κάποιος πού πίστευε, κυριολεκτικῶς, ὅτι ὑπάρχει ἕνα μόνο πράγμα. Στήν κατοπινή φιλοσοφία, καί ἤδη σέ κάποια ἑλληνική φιλοσοφία, ἐρωτήματα πού συνδέονται μέ τόν μονισμό καί τόν πλουραλισμό ἀφοροῦν μᾶλλον τό κατά πόσο ὁ κόσμος περιέχει ἕνα ἢ περισσότερα θεμελιακά ἢ μή ἀναγώγιμα εἶδη πράγματος. Ἐνας μονισμός μέ αὐτή τήν ἔννοια, πού ἦταν γνωστός τόσο στον ἀρχαῖο ὅσο καί στόν νεότερο κόσμο, εἶναι ὁ ὑλισμός, ἡ ἄποψη πώς ὅτιδήποτε ὑπάρχει εἶναι ὑλικό καί πώς ἄλλα πράγματα, ἰδιαίτερα οἱ νοητικές ἐμπειρίες, μποροῦν κατά κάποιον τρόπο νά ἀναχθοῦν σέ αὐτή τήν ὑλική βάση. Ἐκτός ἀπό τόν δυϊσμό, τήν ἄποψη πού δέχεται πώς ὑπάρχουν καί ὑλη καί νοῦς, πού δεν μποροῦν νά ἀναχθοῦν τό ἕνα στό ἄλλο, ἡ φιλοσοφία ἀπό τήν Ἀναγέννηση καί ὕστερα βρῆκε χῶρο καί γιά ἕνα ἄλλο εἶδος μονισμού, τόν ἰδεαλισμό, τόν μονισμό τοῦ νοῦ, πού ὑποστηρίζει ὅτι τελικά δέν ὑπάρχει τίποτε ἄλλο ἐκτός ἀπό νόες καί τίς ἐμπειρίες τους. Αὐτοῦ τοῦ εἶδους τήν ἄποψη, μέ τίς πολυάριθμες παραλλαγές, ἐπιγονικές ἐκφάνσεις καί τροποποιήσεις της, δέν τή βρίσκουμε στον ἀρχαῖο κόσμο. Ἄν καί κατά τό πλεῖστον θεωρητική, ἡ ἑλληνική φιλοσοφία, παρὰ τό ἐνδιαφέρον της γιά πολλά ἀπό τά εἶδη ζητημάτων πού γέννησαν τόν ἰδεαλισμό, δεν σχημάτισε τήν ἰδιαίτερη ἐκείνη ομάδα ιδεῶν, τήν τόσο σημαντική σέ μεγάλο μέρος τῆς νεότερης φιλοσοφίας, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὁλόκληρος ὁ κόσμος συνίσταται στά περιεχόμενα τοῦ νοῦ: σέ ἀντίθεση, φυσικά, μέ τήν ἰδέα ἑνός ὑλικοῦ κόσμου πού ἔχει σχηματιστεῖ καί κυβερνιέται ἀπό τόν νοῦ, μία θεϊστική ἰδέα πού οἱ Ἕλληνες εἶχαν κατά πάσα βεβαιότητα συλλάβει.

Τό ἄλλο κύριο στοιχεῖο στή νεότερη φιλοσοφία πού εἶναι ἀνεξάρτητο ἀπό τούς Ἕλληνες ἐγκαθιδρύθηκε γιά πρώτη φορά στις ἀρχές τοῦ 19ου αἰώνα — εἶναι ὁ τύπος φιλοσοφικῆς σκέψης (τοῦ ὁποίου ὁ μαρξισμός εἶναι τώρα τό ἐξέχον παράδειγμα) πού δίνει θεμελιακή ἔμφαση στίς ἱστορικές κατηγορίες καί στίς ἐξηγήσεις μέ ὄρους ἱστορικῆς διαδικασίας. Οἱ Ἕλληνες εἶχαν, ἢ μᾶλλον ἀνέπτυσαν βαθμιαῖα, μιᾶ αἴσθηση τοῦ ἱστορικοῦ χρόνου καί τῆς θέσης πού κατεῖχε σέ αὐτόν ἡ δική τους περίοδος· καί ἡ σκέψη τους χρησιμοποιοῦσε ἐπίσης διάφορες

δομές, περισσότερο μυθολογικές παρά αυθεντικά συνδεόμενες με κάποιον ιστορικό χρόνο, τίς διαδοχικές εποχές της ανθρωπότητας, οί όποιες σταθερά παρουσιάζουν τόν άνθρωπο σέ κατάσταση παρακμής από έναν χρυσό αιώνα (μολονότι μπορεί επίσης νά έντοπιστεϊ, μέ τήν έννοια τής προόδου, καί μιά αντίθετη άποψη). Έπιπλέον, μερικοί από τούς πιό ριζοσπαστικούς διανοητές θεωρούσαν ότι οί νόρμες συμπεριφορᾶς καί ή αξία τῶν πολιτικῶν συστημάτων έξαρτιόνταν από τίς ιδιαίτερες κοινωνίες, αντίληψη πού τήν εφάρμοζαν καί σέ απομακρυσμένες στόν χρόνο κοινωνίες. Αλλά οί Έλληνες δέν ανέπτυξαν καμιά θεωρητική αντίληψη για τήν έξάρτηση τῶν κατηγοριῶν τής ανθρώπινης σκέψης από τίς υλικές ή κοινωνικές συνθήκες μιᾶς όρισμένης εποχῆς, οὔτε αναζήτησαν συστηματικές εξηγήσεις γι' αυτές μέ ιστορικούς όρους. Αὐτός ό τύπος ιστορικήσ συνείδησης δέν παρουσιάζεται βέβαια σέ όλη τή σημερινή φιλοσοφική σκέψη, αλλά ή άπουσία του από τήν έλληνική φιλοσοφία εἶναι σίγουρα κάτι πού διακρίνει εκείνη τή φιλοσοφία από τό μεγαλύτερο μέρος τής νεότερης σκέψης.

Ίσως αὐτά τά δύο, ό ιδεαλισμός καί ή ιστορική συνείδηση, νά εἶναι οί μόνες πράγματι οὐσιαστικές άπόψεις στίς όποιες ή κατοπινή φιλοσοφία διαφοροποιεῖται έντελῶς από τήν έλληνική. Σέ αντιδιαστολή, εξακολουθεῖ νά διερευνᾶ τύπους ζητημάτων εμφανῶς όμοιους μέ εκείνους πού άπασχολοῦσαν τήν έλληνική φιλοσοφία, στο πλαίσιο, φυσικά, μιᾶς θεματικῆς πού ἔχει μεταβληθεῖ, ἔχει επεκταθεῖ καί ἔχει εμπλουτιστεῖ σέ πολύ μεγάλο βαθμό σέ σύγκριση μέ τή θεματική τῶν Έλλήνων.

Τοῦτο δέν σημαίνει πῶς οί Έλληνες αντιλαμβάνονταν τή «φιλοσοφία» ὅπως ἐμεῖς τήν αντιλαμβανόμαστε σήμερα· ή, μάλλον, ότι αντιλαμβάνονταν τή φιλοσοφία μέ τούς ποικίλους τρόπους πού τήν αντιλαμβάνονται οί διάφοροι φιλοσοφικοί κύκλοι στόν σύγχρονο κόσμο. Οί Έλληνες τής κλασικῆς εποχῆς δηλώνουν μέ τή λέξη φιλοσοφία ένα ευρύ φάσμα διερευνήσεων, ευρύτερο ασφαλῶς από τό φάσμα τῶν διερευνήσεων πού αποκαλοῦνται «φιλοσοφία» σήμερα, τό όποιο διακρίνεται από τίς επιστημονικές, μαθηματικές καί ιστορικές ἔρευνες. Ἄς ἔχουμε ἄλλωστε κατά νοῦ ότι ὡς πρὸς αὐτό δέν διαφέρει μόνο ή έλληνική από τή σύγχρονη πρακτική· ἐπί αιῶνες ή «φιλοσοφία» κάλυπτε ευρύ φάσμα ἐρευνῶν, πού περιλάμβαναν καί ὅσες άφοροῦσαν τή φύση, ὅπως τό μαρτυρεῖ ή παλαιά χρήση τής φράσης «φυσική φιλοσοφία» μέ τή σημασία τής φυσικῆς επιστήμης — Οἱ μαθηματικές ἀρχές τής φυσικῆς φιλοσοφίας εἶναι ό τίτλος πού ἔδωσε ό Νεύτων, στά τέλη τοῦ 17ου αἰώνα, στο μεγάλο ἔργο του για τά θέματα τής μηχανικῆς. Ωστόσο, από τό γεγονός αὐτό δέν προκύπτει ότι εκείνες οί εποχές δέν ἔκαναν κάποια διάκριση μεταξύ επιστημονικῶν ἐρευνῶν καί αὐτῶν πού αποκαλοῦμε σήμερα φιλοσοφικές ἔρευνες — ἔρευνες οί όποιες, μέ ὅσο μεγάλη ακρίβεια κι ἂν ὀριστοῦν, ένδιαφέρονται για τίς γενικές προϋποθέσεις τής γνώσης, τής πράξης καί τῶν αξιῶν καί προχωροῦν μέσω τοῦ ἀναστοχασμοῦ πάνω στίς έννοιες καί τίς ιδέες μας, ὄχι μέσω παρατήρησης καί πειραματισμοῦ. Οἱ παλαιότερες εποχές ἔκαναν συχνά, μέ τόν ένα ή τόν ἄλλο τρόπο, τή διάκριση

μεταξύ τέτοιων έρευνών και των άλλων — άπλως μέχρι σχετικώς πρόσφατα ή λέξη «φιλοσοφία» δεν προσριζόταν αποκλειστικά γι' αυτές.

Είναι σημαντικό να έχουμε υπόψη τό σημείο τουτο όταν πραγματευόμαστε τή φιλοσοφία του παρελθόντος, ιδιαίτερα τήν αρχαία φιλοσοφία. Ορίζει, θά λέγαμε, δύο βαθμίδες αναχρονισμού. Η πιό έπιφανειακή και αρκετά άβλαβής βαθμίδα αναχρονισμού εκδηλώνεται όταν χρησιμοποιούμε κάποιον σύγχρονο όρο για να προσδιορίσουμε μιá τάξη έρευνών τήν όποία και οί παλαιοί συγγραφείς διέκριναν κι εκείνοι από άλλες έρευνες, αν και όχι μέ τά ίδια ακριβώς κριτήρια ή μέ βάση τίς ίδιες αρχές πού υποβάλλει ό σύγχρονος όρος. Ως παράδειγμα προσφέρεται ό κλάδος τής φιλοσοφίας πού αποκαλείται σήμερα «μεταφυσική». Αυτός καλύπτει ένα φάσμα πολύ βασικών φιλοσοφικών ζητημάτων, μεταξύ των οποίων ή πραγματικότητα, ή ύπαρξη, τό τί σημαίνει για τά πράγματα να έχουν ιδιότητες και (στην πιό άφηρημένη και λιγότερο θρησκευτική άποψη του ζητήματος) ό Θεός. Στον κανόνα των έργων του Αριστοτέλη υπάρχει μιá ομάδα κειμένων αφιερωμένων σε τέτοια θέματα πού αποκαλούνται *Μεταφυσικά*· και πράγματι από αυτόν ακριβώς τόν τίτλο πήρε ή θεματική αυτή τό όνομά της. Αλλά τό έργο πιθανώς αποκλήθηκε έτσι μόνο λόγω τής θέσης του στην έκδοση των αριστοτελικών έργων πού έτοίμασε ό Ανδρόνικος ό Ρόδιος τόν 1ο αιώνα π.Χ. - καθώς οί πραγματείες αυτές ήταν τά μετά τά φυσικά, τά βιβλία πού έρχονταν «μετά τά βιβλία για τή φύση». Τό όνομα πού ό ίδιος ό Αριστοτέλης έδινε στις περισσότερες από αυτές τίς μεταφυσικές έρευνες ήταν «πρώτη φιλοσοφία». Και δέν διέφερε μόνο τό όνομα, αλλά διέφεραν και οί αρχές ταξινόμησης, τόσο ως προς τό σκεπτικό πού τίς δικαιολογούσε όσο και ως προς τό τί περιλάμβαναν ή απέκλειαν.

Έτσι, ό Αριστοτέλης δίνει μιá εξήγηση για τίς έρευνές του στο «όν ως όν» ή όποία συσχετίζει μέ χαρακτηριστικά αριστοτελικό τρόπο τά θέματα τής «πρώτης φιλοσοφίας» μέ τήν υπόλοιπη γνώση (χοντρικά, υποθέτοντας πως διακρίνονται έπειδή τό αντικείμενό τους είναι πολύ πιό γενικό από εκείνο άλλων έρευνών)· και αποκλείει όρισμένες έρευνες πού θά μπορούσαν σήμερα να περιληφθούν στη μεταφυσική, όπως οί *πριόρι* αναστοχασμοί πάνω στη φύση του χώρου και του χρόνου. Μέ τούς αναστοχασμούς αυτούς ό Αριστοτέλης καταπιάνεται στα βιβλία πού σήμερα όνομάζονται τά *Φυσικά*, τά όποια είχαν περιληφθει ανάμεσα στα βιβλία «περί φύσεως»· ή ίδια ή όνομασία *Φυσικά* είναι παραπλανητική, καθόσον τά περιεχόμενά τους μοιάζουν πολύ μέ μέρη τής μεταφυσικής και επίσης μέ ό,τι θά αποκαλούσαμε σήμερα φιλοσοφία τής έπιστήμης μάλλον παρά μέ ό,τι αποκαλούμε σήμερα φυσική.

Οί ποικίλες αυτές διαφορές δέν μās έμποδίζουν να εντάξουμε τίς έρευνες του Αριστοτέλη σε διάφορους κλάδους τής φιλοσοφίας όπως τούς έννοούμε σήμερα: αυτό τό έπιπεδο αναχρονισμού, μέσω τής λογισύνης και μιās αίσθησης του τί είναι φιλοσοφικά σημαντικό, είναι διαχειρίσιμο — και πρέπει να είναι, ώστε να είμαστε σε θέση να ανασυστήσουμε από τήν τωρινή όπτική μας κάτι πού θά τό αποκαλούσαμε, όχι πολύ αυθαίρετα, *ιστορία τής φιλοσοφίας*. Υπάρχει

ὅμως ἓνα δεύτερο καί βαθύτερο ἐπίπεδο ἀναχρονισμοῦ πού τό ἀγγίζουμε ὅταν ἐξετάζουμε κείμενα στά ὁποῖα οἱ σύγχρονες ἀντιλήψεις γιά τό τί εἶναι καί τί δέν εἶναι φιλοσοφία πολύ δύσκολα μποροῦν νά ἐφαρμοστοῦν. Προκειμένου γιά συγγραφεῖς πού δέν διέθεταν οἱ ἴδιοι τέτοιες διακρίσεις, ἡ ἐπιμονή μας νά τούς διεκδικοῦμε γιά τήν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ἀντί, ἄς ποῦμε, γιά τήν ἱστορία τῆς ἐπιστήμης συνιστᾷ μιά ἄχρηστη καί στρεβλή μορφή ἀναχρονισμοῦ. Αὐτό συμβαίνει μέ τούς παλαιότερους Ἕλληνες «φιλοσόφους», τούς πρῶτους προσωκρατικούς (χαρακτηρισμός πού στήν πραγματικότητα χρησιμοποιεῖται ὄχι μόνο γιά στοχαστές παλαιότερους ἀπό τόν Σωκράτη ἀλλά καί γιά μερικούς συγκαιρινούς του τοῦ ὑστερου 5ου αἰώνα).

Ὅσον ἀφορᾷ τούς παλαιότερους ἀπό τούς Ἕλληνες θεωρητικούς στοχαστές, τόν Θαλή, τόν Ἀναξίμανδρο καί τόν Ἀναξίμενη, πού ἔζησαν στή Μίλητο στήν ἑλληνική ἀκτὴ τῆς Μικρᾶς Ἀσίας τὰ πρῶτα ἑβδομήντα χρόνια τοῦ 6ου αἰώνα π.Χ., εἶναι ἀδύνατο νά κατατάξουμε μέ εὐθεῖς σύγχρονους ὄρους τὰ εἶδη τῶν ἐρωτημάτων πού ἔθεταν. Καί τοῦτο ὄχι μόνο ἐπειδὴ ἀπό τό ἔργο τους δέν σώζεται σχεδόν τίποτε (ὁ Θαλής, ὁ ἀρχαιότερος, οὕτως ἢ ἄλλως δέν ἔγραψε τίποτε) καί εἴμαστε ὑποχρεωμένοι νά βασιστοῦμε σέ ἀμφισβητήσιμες ἀναφορές ἀκόμη καί ἂν εἶχαμε ὅλα τὰ γραπτά τους, δέν θά μπορούσαμε, μέ σύγχρονους ὄρους, νά τὰ ἐντάξουμε στή φιλοσοφία ἢ στήν ἐπιστήμη. Οἱ στοχαστές αὐτοὶ παρουσιάζονται συνήθως νά θέτουν ἐρωτήματα τοῦ τύπου «ἀπό τί εἶναι φτιαγμένος ὁ κόσμος;», ἀλλά ἀποτελεῖ ἐπίτευγμα διανοητικῆς προόδου τό ὅτι τό ἐρώτημα τοῦτο δέν ἔχει σήμερα καθορισμένο νόημα· ἂν τό θέσει ἓνα παιδί, δέν θά τοῦ δώσουμε μιά ἢ περισσότερες ἀπαντήσεις, ἀλλά μᾶλλον θά τό ὀδηγήσουμε στο σημεῖο ὅπου θά δεῖ γιατί τό ἐρώτημα αὐτό πρέπει νά ἀντικατασταθεῖ μέ μιά σειρά διαφορετικῶν ἐρωτημάτων. Φυσικά, κατά μιά ἔννοια ἡ συγχρόνη σωματιδιακὴ θεωρία κατάγεται ἀπό ἐρευνες πού πρωτοθεμελίωσαν οἱ Μιλήσιοι, ἀλλά ἡ καταγωγή αὐτὴ ἔχει τροποποιήσει τὰ ἐρωτήματα σέ τέτοιο βαθμό ὥστε θά ἦταν λάθος νά ποῦμε πῶς ὑπάρχει ἓνα ἀναμφίσημο ἐρώτημα στο ὁποῖο ἐμεῖς δίνουμε τήν ἀπάντηση «ἠλεκτρόνια, πρωτόνια» κ.λπ. καί ὁ Θαλής (ἴσως) ἔδωσε τήν ἀπάντηση «νερό».

Μποροῦμε νά πούμε κάτι —καί θά τό σχολιάσουμε ἀργότερα— γιά τὰ χαρακτηριστικά αὐτῶν τῶν θεωρήσεων πού τίς καθιστοῦν περισσότερο ὅμοιες μέ ὀρθολογικὲς ἐρευνες ἀπ' ὅσο ἦταν οἱ θρησκευτικὲς καί μυθολογικὲς κοσμολογίες τῆς Ἀνατολῆς, οἱ ὁποῖες ἐνδέχεται νά τίς εἶχαν ἐπηρεάσει. Καί τοῦτο ἀποτελεῖ πράγματι ἓνα ἐρώτημα πῶς σημαντικό καί πῶς ἐνδιαφέρον ἀπό ὁποιοδήποτε ἄλλο πού ἀφορᾷ τήν κατάταξή τους στή «φιλοσοφία», κάτι πού στήν περίπτωση τῶν πρωιμότητων αὐτῶν στοχαστῶν εἶναι ἐν πολλοῖς ἓνα ζήτημα κενό.

## Η κλασική φιλοσοφία και τό κλασικό στή φιλοσοφία

Ἡ ἐμπλοκή τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας στή δυτική φιλοσοφική παραδοση δέν μετριέται ἀπλῶς μέ γνώμονα τό γεγονός ὅτι ἡ ἀρχαία φιλοσοφία ἐγκαινίασε τόσα πολλά πεδία ἔρευνας τά ὁποῖα συνεχίζονται μέχρι σήμερα. Ἀναδύεται ἐπίσης ἀπό τό γεγονός ὅτι σέ κάθε ἐποχή οἱ φιλόσοφοι ἀνέτρεξαν στήν ἀρχαία φιλοσοφία — σέ συντριπτικό βαθμό, φυσικά, στόν Πλάτωνα καί τόν Ἀριστοτέλη — προκειμένου νά προσδώσουν αὐθεντία στό δικό τους ἔργο, ἢ νά τό ἀντιπαραθέσουν σέ αὐτήν, ἢ μέσω τῆς ἐπανερμηνείας τῶν κλασικῶν φιλοσόφων νά κατανοήσουν καί αὐτούς, ἀλλά καί τόν ἴδιο τους τόν ἑαυτό, μέ διαφορετικούς τρόπους. Οἱ Ἕλληνες φιλόσοφοι ὑπῆρξαν ὄχι μόνο οἱ πατέρες ἀλλά καί οἱ σύντροφοι τῆς δυτικῆς φιλοσοφίας. Στίς διάφορες ἐποχές τό ἐνδιαφέρον αὐτό εἶχε διαφορετικά κίνητρα: στόν Μεσαίωνα καί στήν Ἀναγέννηση (ἢ ὁποῖα, ἀντίθετα μέ ὅ,τι πιστεύουν οἱ περισσότεροι, δέν ἔνωσε λιγότερο τήν ἀνάγκη γιά διανοητική αὐθεντία, ἀλλά μάλλον ἐπέλεξε διαφορετικές αὐθεντίες) ὁ πρῶτιστος σκοπός ἦταν τό νά νομιμοποιήσει κανείς τίς δικές του γνώμες, ἐνῶ σημαντικότερος σήμερα εἶναι ὁ σκοπός τῆς ἱστορικῆς κατανόησης καί τῆς αὐτοκατανόησης. Ἀνεξάρτητα ὅμως ἀπό τό κίνητρο, αὐτές οἱ σχέσεις μέ τό ἑλληνικό παρελθόν ἀποτελοῦν μιᾶ ιδιαίτερα σημαντική ἔκφραση τῆς ἐμπλοκῆς τῆς φιλοσοφίας μέ τή δική τῆς ἱστορία, στοιχεῖο πού δέν χαρακτηρίζει τις ἐπιστῆμες.

Ἦταν καί παραμένει ἐπίσης χαρακτηριστικό τῆς λογοτεχνίας, μολονότι ἡ φύση τῆς ἐμπλοκῆς σέ αὐτή τήν περίπτωση εἶναι πολύ διαφορετική. Ἔχει διατυπωθεῖ ἡ ἀποψη<sup>2</sup> πῶς οἱ ἀντιλήψεις μας γιά τή δυτική λογοτεχνία παρέχουν χῶρο γιά τίς ἔννοιες τόσο τοῦ «σχετικά κλασικοῦ» — ἑνός ἔργου πού ἀντέχει στόν χρόνο καί ἀσκεῖ ἐπίδραση καί θεωρεῖται τουλάχιστον γιά μιᾶ χρονική περίοδο ὑποδειγματικό — καί τοῦ «ἀπόλυτα κλασικοῦ», πάνω ἀπ' ὅλα τῆς Αἰνείαδας, πού ὀρίζει διά παντός τό ὄριμο «κλασικό» ὕφος. Προσαρμόζοντας τις ἔννοιες τοῦτες στή φιλοσοφία, μπορούμε νά ποῦμε πῶς οἱ κλασικοί φιλόσοφοι Πλάτων καί Ἀριστοτέλης εἶναι κλασικοί μέ τήν ἔννοια ὅτι, τουλάχιστον μέχρι τώρα, ἡ φιλοσοφία αἰσθανόταν ὑποχρεωμένη νά θεωρεῖ ὅτι οἱ συγγραφεῖς αὐτοί ἐξακολουθοῦν νά διατηροῦν τή σημασία τους καί νά διατυπώνουν τις θέσεις τῆς σέ ἀναφορά μέ τις δικές τους, ἔστω καί μόνο γιά νά δείξει γιατί θά ἔπρεπε νά ἀπορριφθοῦν: πρόκειται γιά μιᾶ θέση περιωπῆς τήν ὁποῖα μοιράστηκαν, τά τελευταῖα 200 χρόνια, μόνο μέ τόν Κάντ. Ἀλλά θά μπορούσε νά λεχθεῖ πῶς ὀρίζουν ἐπίσης ἕνα κλασικό ὕφος φιλοσοφίας — ἐννοώντας ἕνα φιλοσοφικό καί ὄχι λογοτεχνικό ὕφος. Καί οἱ δύο συνδέονται μέ ἕνα λαμπρό, μεγαλόπρεπο, συνοπτικό ὕφος φιλοσοφίας· ἂν καί, πέρα ἀπό αὐτή τήν πολύ γενική περιγραφή, ἔχουν ἀναγνωριστεῖ ἀπό τούς ἀρχαίους χρόνους ὡς εἰσηγητές διαφορετικοῦ ὁ καθενᾶς ὕφους: ὁ Πλάτων, ἐμπνεόμενος ἀπό θεωρητικές φιλοδοξίες γιά τή φιλοσοφία, προσπάθησε νά ὑποστηρίξει ὅτι ἀπόλυτα πραγματικός εἶναι ἕνας

<sup>2</sup> Βλ. Frank Kermode, *The Classic*, Λονδίνο 1975.

ἄλλος κόσμος νοητῶν ἀντικειμένων, τῶν Ἰδεῶν, προσιτός στὸν λόγο καὶ ὄχι στίς αἰσθήσεις, ἐνῶ ὁ Ἀριστοτέλης ἀπαρνήθηκε αὐτές τις ἐκκεντρικὲς ἀλλοκοσμικὲς ὑποθέσεις ὑπὲρ ἑνὸς πιό προσγειωμένου, ταξινομικοῦ καὶ ἀναλυτικοῦ πνεύματος, πού σέβεται περισσότερό τις συνήθειες γνῶμες τῶν ἀνθρώπων — ἀλλὰ ὀρίζοντας γιὰ ὅλα τοῦτα ἓνα λαμπρὸ ὕφος, ἐφόσον ἡ συστηματικὴ παρόρμηση κατευθύνθηκε στὴν παραγωγή μιᾶς ἐνοποιημένης, εὐτακτῆς καὶ ἱεραρχικῆς κοσμοεικόνας.

Ἡ ἀναγνώριση τῶν ἀντιθέσεων μεταξύ τοῦ πλατωνικοῦ καὶ τοῦ ἀριστοτελικοῦ πνεύματος ὑπῆρξε κοινὸς τόπος. Στον αἰῶνα μας, ὁ Γέητς ἔγραψε στο *Ἀνάμεσα σὲ παιδιὰ τὸν σχολείου*:<sup>3</sup>

*Ὁ Πλάτων σκέφτηκε πὼς ἡ φύση δὲν εἶναι παρά  
ἓνας ἀφρός πού παίζει  
πάνω σ' ἓνα φασματικὸ ὑπόδειγμα πραγμάτων·  
στερεότερος ὁ Ἀριστοτέλης, ἔπαιξε βόλους  
πάνω στον πισινὸ ἑνὸς βασιλέα τῶν βασιλέων...*

Ἡ κληρονομημένη αὐτὴ ἀντίθεση ἐκφράζεται περιφανέστατα στὴ νωπογραφία τοῦ Ραφαήλ στο Βατικανό, γνωστὴ ὡς «Ἡ Σχολὴ τῶν Ἀθηνῶν», ἡ ὁποία παρουσιάζει τις δύο κεντρικὲς φιγούρες τοῦ Πλάτωνα καὶ τοῦ Ἀριστοτέλη, τὸν ἓνα μὲ τὸ χέρι του στραμμένο πρὸς τὸν οὐρανό, τὸν ἄλλο μὲ τὸ χέρι του κάτω πρὸς τὴ γῆ. Ἐν προκειμένῳ θὰ πρέπει κανεὶς νὰ θυμᾶται τὰ μυστικιστικὰ στοιχεῖα πού ἀποδίδονταν στὴν πλατωνικὴ σκέψη: ὄχι ἐντελῶς λανθασμένα, ὅσον ἀφορᾷ μερικὰ ἀπὸ τὰ γραπτὰ τοῦ ἴδιου τοῦ Πλάτωνα, ἀλλὰ ἐντόνως ἐπιλεγμένα καὶ τροποποιημένα ἀπὸ τὴ νεοπλατωνικὴ παραδοση. Μὲ αὐτὴ τὴν εἰκόνα τοῦ Πλάτωνα συνδέεται τὸ γεγονός ὅτι κατὰ τὴν περίοδο τοῦ πρώιμου Μεσαίωνα τὸ μόνον γνωστό (σὲ λατινικὴ μεταφράση) ἔργο του ἦταν ὁ *Τίμαιος*, ἓνας μὴ τυπικὸς διάλογος στον ὁποῖο προάγεται μία θεϊστικὴ κοσμογονία.

Ἄν ἰδῶθεϊ λιγότερο ἐπιφανειακά, ἡ περίφημη αὐτὴ ἀντίθεση εἶναι ἓνα πολὺ περίπλοκο καὶ διφορούμενο ζήτημα. Τὸ πνεῦμα τοῦ Πλάτωνα συνδέθηκε μερικὲς φορές μὲ τὴ θρησκευτικὴ ἐνόρμηση καθ'αυτὴν ἀλλὰ ἐξίσου, καὶ σὲ σημαντικότερο πρᾶγματι βαθμό, ὅπου ἡ πλαισίωση τῆς σκέψης ἦταν ἤδη θρησκευτικὴ, ἓνας διευρυμένος ἀριστοτελισμὸς ἀντιπροσώπευσε μία εὐτακτὴ καὶ σταθερὴ κατανόηση τῆς σχέσης τοῦ κόσμου μὲ τὸν Θεό, ἐνῶ ὁ πλατωνισμὸς ἐκλήφθηκε ὡς τάση πού ἀντιπροσωπεύει ποικιλοτρόπως τὸν οὐμανισμό, τὴ μαγεία ἢ τὴν ἐξατομικευμένη ὀρθολογικὴ θεώρηση.

Ἡ παλαιὰ ἀποψη σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὁ Μεσαίωνας βασίστηκε στον Ἀριστοτέλη ἐνῶ ἡ Ἀναγέννηση ἐμπνεόταν ἀπὸ τὸν Πλάτωνα δὲν υἱοθετεῖται

---

<sup>3</sup> «Among School Children», 1926. (Σ.τ.μ.)



άνεπιφύλακτα από τή νεότερη λογισύνη, αλλά διατηρεῖ ὕψηλό κύρος,<sup>4</sup> καί μερικοί από τούς σημαντικούς στοχαστές τῆς Ἀναγέννησης συμφωνοῦσαν μέ τά λόγια τοῦ Πετράρχη ὅτι ὁ Πλάτων «σέ ἐκείνη τήν ὁμάδα ἔφτασε πιό κοντά στον στόχο πού μποροῦν νά ἐπιτύχουν ἐκεῖνοι τούς ὁποίους εὖνοεῖ ὁ οὐρανός». Μεγάλο μέρος αὐτῆς τῆς πλατωνικῆς ἐπιρροῆς ἄρδευσε μᾶλλον τίς ἀνθρωπιστικές σπουδές καί τή βελτίωση τῆς ψυχῆς παρά τή μελέτη τῆς φύσης· καί ὅπου στήν Ἀναγέννηση ἐπιδιώκεται ἡ μελέτη τῆς φύσης, ἔξω ἀπό τίς ζωντανές παραδόσεις τῆς ἀριστοτελικῆς ἐπιστήμης, ὑπάρχει βαθιά ἀβεβαιότητα καί διαφωνία γιά τό ποιά εἶδη διαδικασίας ἢ κληρονομημένης γνώσης θά μποροῦσαν νά ἀποδειχτοῦν ἀποτελεσματικά στήν ἀποκωδικοποίηση τῶν μηνυμάτων πού εἶναι κρυμμένα στά φαινόμενα. Μᾶλλον ἀργότερα, καί μέ μία διορατικότητα πολύ πλησιέστερη στίς σύγχρονες ἀντιλήψεις τῆς μαθηματικῆς φυσικῆς, ὁ Γαλιλαῖος ἐξέφρασε αὐτό πού ἐξακολουθεῖ νά ἀποτελεῖ πλατωνική ἐπιρροή λέγοντας:

Ἡ (φυσική) φιλοσοφία εἶναι γραμμένη σ' ἐκεῖνο τό μεγάλο βιβλίον πού στέκει πάντα ἀνοιχτό μπροστά στά μάτια μας, ἐννοῶ τό σύμπαν· ἀλλά δεν μπορεῖ νά διαβαστεῖ ἔως ὅτου μάθουμε τή γλώσσα καί ἐξοικειωθοῦμε μέ τούς χαρακτήρες μέ τούς ὁποίους εἶναι γραμμένο. Εἶναι γραμμένο σέ μαθηματική γλώσσα καί τά γράμματα εἶναι τρίγωνα, κύκλοι καί ἀλλά γεωμετρικά σχήματα, χωρίς τά ὁποῖα εἶναι ἀνθρωπίνως ἀδύνατο νά κατανοήσουμε ἔστω καί μία του λέξη. (*Il Saggiatore*, Ἐρώτημα 6.)

Ἀπό τό σημεῖο αὐτό καί πέρα, τό ἐγχείρημα τῆς ἀποκρυπτογράφησης μποροῦσε εὐκολότερα νά ἀποσυνδεθεῖ ἀπό τίς ιδέες περί ὕπαρξης ἑνός ἀπόκρυφου μυστηρίου πού ἦταν παρούσες στήν Ἀναγέννηση, ὅπως ἦταν ἀρχικά καί στίς πρῶτες πυθαγορικές σέκτες πού ἐπηρέασαν τόν Πλάτωνα· μποροῦσε πλέον νά ἀποτελέσει τό δημόσιο ἔργο τῆς κριτικῆς ἐπιστημονικῆς συζήτησης.

Ἔτσι, σ' ἕνα πλαίσιο ὁ πλατωνισμός μπορεῖ νά ἀντιπροσωπεύει ἕνα μυστικιστικό ἢ καβαλιστικό ἐνδιαφέρον, ἀπέναντι στο ὁποῖο ὁ ἀριστοτελισμός ὑποστηρίζει μία προσεκτική, παρατηρησιακή προσέγγιση πού εἶναι προσηλωμένη στά φαινόμενα· σ' ἕνα ἄλλο πλαίσιο, ἐνῶ ἡ πλατωνική ἐπιρροή ἐνθαρρύνει τήν ὀρθολογική διερεύνηση τῆς φύσης, ὁ ἀριστοτελισμός μπορεῖ νά θεωρηθεῖ (ὅπως τό ἔκαμε ὁ Ντεκάρτ, παρά τίς κατά καιρούς προσποιήσεις του) σκοταδιστική προσκόλλησις σέ μυστηριώδεις οὐσιότητες καί μπερδεμένες βιταλιστικές ἀναλογίες. Μία ἀντιπαράθεσις τοῦ πλατωνικοῦ καί τοῦ ἀριστοτελικοῦ πνεύματος εἶναι ὄντως ὑπαρκτή, καί μπορεῖ νά ἀνιχνευθεῖ σέ ἐξαιρετικά περίπλοκα μονοπάτια στήν ἱστορία τῆς δυτικῆς σκέψης, ἀλλά δέν ὀρίζει τόσο μία ὀρισμένη ἀντίθεση ὅσο μᾶλλον μία δομή μέσα στήν ὁποία πολυάριθμες ἀντιθέσεις βρῆκαν τή θέση τους στή διαδρομή αὐτῆς τῆς ἱστορίας.

---

<sup>4</sup> Βλ. P. O. Kristeller, «Byzantine and Western Platonism in the Fifteenth Century», στο *Renaissance Concepts of Man*, Νέα Ὑορκη 1972, καί παραθέματα. Τό παράθεμα ἀπό τόν Πετράρχη (*Trionfo della Fama*, 3.4-6) εἶναι δανεισμένο ἀπό αὐτό τό ἄρθρο.

Όσο ποικίλες κι αν υπήρξαν αυτές οι αντιθέσεις, μπορεί να υποστηριχθεί ότι οι περισσότερες είχαν συσχετιστεί με έρμηνειες των απόψεων αυτών των φιλοσόφων και, σε πολλές περιπτώσεις, με τό τί θεωρήθηκε έκτοτε ότι ήταν τά συστήματά τους. Σύμφωνα με τις ποικίλες αυτές έρμηνειες, οι φιλόσοφοι αυτοί έξακολουθούσαν να θεωρούνται δημιουργοί μεγάλων κοσμοαντιλήψεων, κλασικοί οικοδόμοι συστημάτων. Η σύγχρονη λογισύνη, ύποκινούμενη από έναν φιλοσοφικό σκεπτικισμό απέναντι στην οικοδόμηση συστημάτων, έτεινε και τείνει να μειώνει την ισχύ της θεώρησης αυτών των φιλοσόφων ως έκφραστών συστημάτων. Και στίς δύο περιπτώσεις, τά έργα τους λογίζονται τώρα πιό καθαρά ως τό προϊόν διαχρονικής εξέλιξης, με αντίστοιχες μεταβολές όπτικης· ενώ οι συζητήσεις οι όποιες στό παρελθόν θεωρούνταν κατά βάση έπεξηγηματικές δείχνουν να είναι περισσότερο προσωρινές, διερευνητικές και να έγείρουν περισσότερα έρωτήματα απ' όσο υποθέταμε. Αν ή άποψη αυτή γίνει άποδεκτή, σημαίνει άραγε πώς ή σημασία του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, ως κάτι περισσότερο από μία καθαρά ιστορική αναγνώριση, θά μειωθεί για πρώτη φορά δραστικά; Ίσως όχι: ένδέχεται αυτό πού εμπνέει θαυμασμό και ενδιαφέρον να είναι ή δύναμη και τό βάθος των ιδιαίτερων επιχειρημάτων τους μάλλον παρά τό εύρος και ή φιλοδοξία των συστημάτων τους. Ωστόσο θά ήταν επιπόλαιο να σταματήσουμε άβασάνιστα σε αυτή την ιδέα. Τό ενδιαφέρον πού οι δύο αυτοί φιλόσοφοι, προκαλούσαν πάντα στό παρελθόν δεν τό γέννησε άπλως ό θαυμασμός για την αναμφισβήτητη όξυδέρκεια, διορατικότητα και φαντασία τους, αλλά, πολύ συχνά, ή πεποίθηση πώς είχαν εύρειες και ένοποιητικές συστηματικές φιλοδοξίες, ενός είδους πού τώρα είναι μάλλον λιγότερο εύλογο να τούς αποδώσουμε.

Έκτός από τά ζητήματα πού άφορούν τό πώς πρέπει να έρμηνευτεί τό έργο του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, ύπάρχουν σε κάθε περίπτωση άλλες, γενικότερες επιδράσεις πού πιθανώς θά έπηρεάσουν τή θέση την όποία παραδοσιακά κατέχουν. Έκείνα τά χαρακτηριστικά της κουλτούρας του 20ου αιώνα πού άποδυνάμωσαν την κυριαρχία του κλασικού και της ιδέας ότι τά έργα του παρελθόντος μπορούν να έχουν κάποια αυθεντία απέναντι στό γούστο του παρόντος, ισχύουν ως έναν βαθμό και στή φιλοσοφία. Οι ιδιοφυΐες του παρελθόντος στή φιλοσοφία, όπως και στις τέχνες, δείχνουν διαφορετικές κάτω από την επιδράση της βαθιά ριζωμένης και εν πολλοίς όρθης ιδέας μας ότι ή έμπειρία του 20ου αιώνα δεν έχει, κυριολεκτικά, προηγούμενο. Επιπλέον, στίς πιό τεχνικές περιοχές της σύγχρονης φιλοσοφίας υπήρξαν εξέλιξεις λόγω των όποιων ένα μέρος της πήρε τον έρευνητικό χαρακτήρα μιās έπιστήμης, και σε κάθε τέτοια περιοχή τό ενδιαφέρον για τό παρελθόν της φιλοσοφίας, πόσο μάλλον για τό έλληνικό παρελθόν της, γίνεται αναγκαστικά περισσότερο έξωτερικό και τελικά άνεκδοτολογικό. Και για τούς δύο αυτούς λόγους, ό ρόλος ενός άπόλυτα κλασικού στή φιλοσοφία, ό ρόλος τόν όποιο έπαιξαν ιδιαίτερα ό Πλάτων και ό Αριστοτέλης, είναι πολύ πιθανό να χάσει τή σημασία του. Τό ζήτημα εν προκειμένω δεν είναι κατά πόσο ή φιλοσοφία μπορεί να πάψει να προκαλεί

ένδιαφέρον — υπάρχουν περισσότεροι του ενός αποθαρρυντικοί λόγοι για τους οποίους αυτό ενδέχεται να συμβεί— αλλά κατά πόσο, αν δεχτούμε πώς ή φιλοσοφία θα διατηρήσει τό ενδιαφέρον της, ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης μπορεί να μὴν τό διατηρήσουν και τελικά να γίνουν ιστορικά αντικείμενα, μνημειώδη παραδείγματα αρχαίου ὕφους. Τοῦτο δεν εἶναι ἀδύνατο, ἀλλά, ἐάν ἐπρόκειτο να συμβεί, ὑπάρχει ἕνας λόγος για τόν ὁποῖο εἶναι λιγότερο πιθανό να συμβεί στον Πλάτωνα παρά στον μεγάλο συντροφό του: τό γεγονός ὅτι τό ἔργο του Πλάτωνα περιλαμβάνει ὡς ζωηρή και ἀνεξάρτητη παρουσία τή διαφορούμενη μορφή του Σωκράτη, πού ἡ ὄψη του ὡς εἰρωνικῶν κριτικῶν τῆς ὀργανωμένης φιλοσοφίας μπορεί να στραφεί ἐπίσης ἐναντία στίς πλατωνικές φιλοσοφίες, τίς ὁποῖες σέ ἄλλα σημεία παρουσιάζεται να ἐκθέτει.

### *Τί ἔχουμε*

Ἡ ἐξέχουσα θέση του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη εἶναι ἡ αἰτία ὅσο και τό ἀποτέλεσμα τῆς διατήρησης του ἔργου τους σέ ἐξαιρετικά καλή κατάσταση, μολοντί στήν περίπτωση και τῶν δύο, και ἰδιαίτερα του Αριστοτέλη, ρόλο ἔπαιξε και ὁ παράγοντας τῆς τύχης. Ἀπό τά ἔργα του Πλάτωνα, ἔχουμε ὅλα ὅσα εἶναι γνωστό ὅτι δημοσίευσε. Ἀπό τόν Αριστοτέλη, δεν ἔχουμε τούς διαλόγους του (για τούς ὁποῖους περισσότερο θαυμάστηκε στήν ἀρχαιότητα), ἔχουμε ὅμως ἕνα ὀγκῶδες σῶμα πραγματειῶν πού περιέχουν ὕλικό προετοιμασμένο ἀπό τόν ἴδιο ἢ σέ μερικές περιπτώσεις ἀπό στενοῦς συνεργάτες ἢ μαθητές του.

Σέ ἔργα μεταγενέστερα του Αριστοτέλη δεν θά ἀναφερθοῦμε ἐν γένει ἐδῶ, μέ ἐξαιρέση κάποια ἐξέταση του ἀρχαίου σκεπτικισμοῦ· δεν πρέπει ὅμως να λησμονοῦμε τή μεγάλη ἐπιρροή πού ἄσκησαν στή δυτική σκέψη οἱ κατοπινές σχολές, ἰδιαίτερα οἱ στωικοί και οἱ ἐπικούρειοι, ξέχωρα μάλιστα ἀπό τίς ἐπιρροές τους στον χριστιανισμό. Περισσότερο θά μᾶς ἀπασχολήσουν οἱ προσωκρατικοί. Μᾶς εἶναι γνωστοί ἀπό ἀποσπάσματα τῶν γραπτῶν τους, και ἀπό πολλές ἀπόψεις εἴμαστε ἀναγκασμένοι να βασιζόμαστε σέ περιλήψεις και ἐπεξηγήσεις ἀπό μεταγενέστερους συγγραφείς, πού μπορεί να εἶναι χρονικά πολύ ἀπομακρυσμένοι, ἀνόητοι ἢ — ὅπως στήν περίπτωση του Αριστοτέλη, πού δέν ἦταν οὔτε τό ἕνα οὔτε τό ἄλλο— να ἔχουν τίς προσωπικές τους ἐπιδιώξεις. Διασώζεται ἕνα πολύ ἀξιόλογο και σχεδόν συνεχές ἀπόσπασμα προσωκρατικῆς γραφῆς, ἕνα οὐσιῶδες μέρος του ποιήματος του Παρμενίδη (πού γεννήθηκε πιθανόν γύρω στο 515 π.Χ.): τό ὀφείλουμε ἐξ ὀλοκλήρου στον νεοπλατωνικό λόγιο Σιμπλίκιο, ὁ ὁποῖος, στα σχόλια πού ἔγραψε τόν 6ο αἰῶνα μ.Χ. για τά Φυσικά του Αριστοτέλη, παρέθεσε ἐκτενή ἀποσπάσματα του ποιήματος ἐπειδή ἐκείνη τήν ἐποχή τό βιβλίο του Παρμενίδη θά εἶχε γίνει πολύ σπάνιο. Χάρη στον Σιμπλίκιο διαθέτουμε ἀρκετό ὕλικό ὡστε να ἀναπλάσουμε ἕνα συνεχές ἐπιχείρημα (πού θά τό ἐξετάσουμε στο ἐπόμενο κεφάλαιο).

Αντίθετα, μία άλλη άκρως ενδιαφέρουσα μορφή, ο Ήρακλειτος, πού ήταν κατά πάσα βεβαιότητα μάλλον παλαιότερος από τον Παρμενίδη, γεννημένος ίσως γύρω στο 540 π.Χ., μας είναι γνωστός μόνο από μία συναγωγή σύντομων και ασύνδετων αποσπασμάτων, από συγκρουόμενες και εμφανώς αμήχανες μαρτυρίες και από έναν αριθμό αναξιόπιστων ανεκδότων πού εικονογραφοῦν μία ιδιοτύπη, απαισιόδοξη και υπεροπτική προσωπικότητα. Στην περίπτωση του, δεν είναι ξεκάθαρο τί έχει χαθεί, είτε σέ ἔργο είτε, πολύ περισσότερο, σέ δυνατότητα κατανόησης: φαίνεται πάντως ὅτι ἔγραψε μέ τή μορφή συντόμων και πυκνῶν ἐπιγραμμάτων και ἤδη στήν ἀρχαιότητα φημιζόταν για τή σκοτεινότητα τοῦ λόγου του. Ὁ Πλωτίνος εἶπε γι' αὐτόν (Ἐννεάδες, 4.8): «Φαίνεται νά μιλάει μέ παρομοιώσεις, ἀμελώντας νά μᾶς καταστήσει τόν λόγο του σαφή, ἴσως ἐπειδή κατά τήν ἀποψή του θά ἔπρεπε νά ἀναζητοῦμε μέσα στόν ἑαυτό μας, ὅπως ὁ ἴδιος ἀναζήτησε ἐπιτυχῶς» [καί ἄρχεσθαι εἰκάζειν ἔδωκεν ἀμελήσας σαφή ἡμῖν ποιῆσαι τόν λόγον, ὡς δέον ἴσως παρ' αὐτῶ ζῆτεῖν, ὡσπερ και αὐτός ζήτησας εὔρεν]. Ἡ ἰδέα τῆς ἀναζήτησης τοῦ ἑαυτοῦ ὑπῆρχε στόν Ήρακλειτο, ὅπως ὑπῆρχε στόν Σωκράτη: «ἐρεῦνησα τόν ἑαυτό μου» [Ἐδιζησάμην ἑμεωυτόν], εἶπε ὁ Ήρακλειτος (ἀπ. 101).<sup>5</sup> Ἀλλά εἶναι σχεδόν βέβαιο πώς δεν ἀμελοῦσε νά γίνει σαφής· μάλλον, ἡ ἀντιλήψή του για τήν ἀλήθεια ἦταν ὅτι δεν μποροῦσε νά ἐκφραστεῖ οὐσιαστικά μέ ἄμεσο, λογικά κατανοητό τρόπο. Σκεφτόταν πιθανῶς τή φιλοσοφική ὁμιλία σύμφωνα μέ τή ρήση του: «Ὁ ἄρχοντας στόν ὅποιο εἶναι ἀφιερωμένο τό μαντεῖο τῶν Δελφῶν δεν μιλάει οὔτε κρύβει παρά στέλνει σημάδια» [Ὁ ἀναξ οὗ τό μαντεῖόν ἐστι τό ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλά σημαίνει] (ἀπ. 93). Ὡς πρὸς αὐτό, ὁ Σωκράτης διέφερε οὐσιωδῶς ἀπό αὐτόν.

Οἱ ἀπόψεις τοῦ Ήρακλειτου, στον βαθμό πού μποροῦν νά ἀποκαλυφθοῦν, ἐπικεντρώνονται, στην ἀναγκαιότητα ἑνός κόσμου πού βρίσκεται σέ ἀέναη μεταβολή και σέ «πόλεμο» μεταξύ ἀντιτιθεμένων ἀρχῶν, μολονότι αὐτές συγκρατοῦνται σέ κάποιου εἶδους ἀμοιβαία σχέση και ἰσορροπία. Οἱ ἀπόψεις αὐτές ἀπέσπασαν, ἀπό κάποια ἀπόσταση, τόν σεβασμό τοῦ Λένιν, ἀναμφίβολα ὅμως περισσότερο τόν πλησίασε ὁ θαυμασμός τοῦ Νίτσε — και ὄχι μόνο ἐπειδή συμμεριζόταν πιό πολύ τήν περιφρόνηση τοῦ Ήρακλειτου για τίς μάζες. Ὁ Ήρακλειτος ἀπέκτησε λιγοστούς ὀπαδούς, ἀλλά οἱ ἐσκεμμένες ἀμφισημίες και οἱ ἐντυπωσιακές εἰκόνες του (ὅπως στο ἀπ. 52: «Ὁ χρόνος εἶναι παιδί πού παίζει, πού παίζει πεσσούς· ἑνός παιδιοῦ εἶναι ἡ βασιλεία» [Αἰῶν παῖς ἐστι παίζων πεσσεύων· παιδός ἡ βασιληίη]) συνέβαλαν στις βαθιές ἀπηχήσεις πού εἶχε κατά καιρούς στήν κατοπινή φιλοσοφία, πιό πρόσφατα στόν Χάιντεγκερ.

Ἀπό τούς ὑστερους προσωκρατικούς, κανένα ἐπίσης πλήρες ἔργο δέν σώζεται· τά πολυαριθμότερα ἀποσπάσματα ἀνήκουν σέ δύο ἀντιβαλλόμενους

---

<sup>5</sup> Ὅλες οἱ ἀναφορές στους προσωκρατικούς γίνονται στην 6η ἔκδοση Diels-Kranz, Die Fragmenteder Vorsokratiker, σέ κάθε περίπτωση στο τμήμα «B» τοῦ ὑλικοῦ για κάθε συγγραφέα. Για μία ἐρμηνεία τῶν λόγων αὐτῶν τοῦ Ήρακλειτου, βλ. W. K. C. Guthrie, A History of Greek Philosophy, Κέμπριτζ 1962-, i. 417-419.

συγγραφεῖς. Ὁ ἓνας εἶναι ὁ Δημόκριτος (περίπου συγκαιρινός τοῦ Σωκράτη, γεννημένος γύρω στο 470 π.Χ.), ὁ ὁποῖος ἐνδιαφέρθηκε τόσο γιὰ ἠθικά ζητήματα ὅσο καί γιὰ τήν ἐξήγηση τῶν φυσικῶν φαινομένων· εἶναι ὀνομαστός ὡς ἓνας ἀπό τούς πρώτους θεωρητικούς τοῦ ὑλικοῦ ἀτομισμού. Ὁ ἄλλος εἶναι ἡ αἰνιγματική μορφή τοῦ Ἐμπεδοκλή, ὁ ὁποῖος καταγόταν ἀπό τόν Ἀκράγαντα τῆς Σικελίας καί ἡ παραδοχή τόν ἔφερε λανθασμένα νά ἔχει πεθάνει πηδώντας στον κρατῆρα τῆς Αἴτνας. Ἐγραψε πρῖν ἀπό τό 450 π.Χ. δύο ποιήματα πού ὀνομάστηκαν ἀργότερα *Περί φύσεως καί Καθαρμοί*. Ὅπως ὑποδηλώνουν αὐτοί οἱ τίτλοι, τά φυσιοκρατικά στοιχεῖα, τό ἐνδιαφέρον γιὰ φυσικές ἐξηγήσεις, συνυπῆρχαν στή σκέψη του μέ μιά θρησκευτική τάση· καί παραμένει ἀκόμη ὑπό συζήτηση τό πῶς αὐτά συνδυάζονταν καί τό κατά πόσο τό ἐνδιαφέρον του γιὰ τή φύση ἦταν ἐξαρτημένο ἀπό μαγικές πεποιθήσεις μᾶλλον καί δεν ἀποτελοῦσε προϊόν περιέργειας καί ἐλεύθερης ἔρευνας. Ἡ περιέργεια ἀποτελοῦσε ὡς ἓναν βαθμό κίνητρο γιὰ τούς μιλήσιους στοχαστές, καί τήν ἐλεύθερη ἔρευνα τήν ἀσκοῦσαν συνειδητά ὁ Δημοκριτός καί ἄλλοι μέ παρόμοια ἰδιοσυγκρασία, ὅπως ὁ εὐφυῆς στοχαστής Ἀναξαγόρας (γεννημένος γύρω στο 500 π. Χ.), πού φέρεται νά εἶχε διωχθεῖ ποινικά ἀπό τούς Ἀθηναίους ἐπειδή ὑποστήριξε μιά ἀσεβῶς φυσιοκρατική ἄποψη γιὰ τά οὐράνια σώματα.

Στο σημεῖο αὐτό πρέπει νά μνημονεύσουμε μιά ἀκόμη ομάδα ἀνάμεσα στους προγενέστερους καί τούς συγκαιρινούς τοῦ Σωκράτη: τούς λεγόμενους «σοφιστές», πού τά ἐνδιαφέροντά τους δεν ἦταν οὔτε κοσμολογικά οὔτε θρησκευτικά ἀλλά μᾶλλον εἶχαν πῖο πρακτικό χαρακτήρα, προσανατολισμένα κυρίως στην ἐκπαίδευση μαθητῶν σέ τεχνικές γιὰ πολιτική καί δικανική ἐπιτυχία, ἐκπαίδευση γιὰ τήν ὁποία ἔπαιρναν χρήματα. Λόγω τῶν δραστηριοτήτων αὐτῶν ἀπέκτησαν πολύ κακή φήμη ἐξαιτίας τοῦ Πλάτωνα· ἡ στάση του ἀπέναντί τους, ὅπως ἐκφράστηκε μέ ὅλους τούς δυνατούς τρόπους, ἀπό τή σπινθηροβόλα διακωμώδηση στον Πρωταγόρα ὡς τήν περιφρόνηση καί τήν ἀποστροφή στόν Γοργία καί τήν Πολιτεία, ὄχι μόνο ἔπληξε τήν ὑπόληψη τῶν σοφιστῶν, ἀλλά συνέτεινε στό νά καταστῆ ἡ λέξη «σοφιστής» ἄχρηστη γιὰ κάθε ἱστορική σκόπευση. Καί τοῦτο εἰδικότερα ἐπειδή ὁ Πλάτων ἔτεινε νά συγκεράζει τέσσερις διαφορετικές καταγγελίες ἐναντίον τους: ὅτι ἡ διδασκαλία τους ἀπέβλεπε μᾶλλον στήν πρακτική παρά στήν καθαρή θεωρία· ὅτι ἔπαιρναν χρήματα· ὅτι πρότειναν σαθρά ἐπιχειρήματα, πού ἀποσκοποῦσαν μᾶλλον στό νά προκαλοῦν ἀμηχανία καί νά ἐντυπωσιάζουν παρά νά ὀδηγοῦν στήν ἀλήθεια· καί ὅτι προέβαλλαν γνῶμες κυνικές, σκεπτικιστικές, ἀήθεις καί ἐν γένει ἀνεπιθύμητες.

Δέν εἶναι καθόλου εὐκόλο νά ξεμπλέξουμε αὐτά τά στοιχεῖα οὔτε νά ἀποφασίσουμε κατά πόσο οἱ σοφιστές, ἢ κάποιοι ἀπό αὐτούς, εἶχαν ἐνδιαφέροντα πού θά τά χαρακτηρίζαμε σήμερα γνησίως φιλοσοφικά. Εἶχαν τήν τάση νά συγχέουν, ὅπως σωστά ἔχει εἰπωθεῖ,<sup>6</sup> τή δύναμη τοῦ λόγου καί τή δύναμη τῆς ὀμιλίας, δύο πράγματα πού ἡ σωκρατική μέθοδος τῶν ἐρωταποκρίσεων ἐπέτρεπε

<sup>6</sup> Edward Hussey, *The Presocratics*, Λονδίνο 1972, σ. 117.

νά διαχωριστοῦν. Ὁ Γοργίας ὁ Λεοντίνος, ὀνομαστός νεωτεριστής στό ὕφος, ὁ ὁποῖος ἐπηρέασε ἕναν ἀπό τούς ἰδιοφυέστερους ἔλληνες συγγραφεῖς, τόν ἱστορικό Θουκυδίδη, ἦταν δάσκαλος τῆς ρητορικῆς, καί ἡ παρέκβαση του στή μεταφυσική, ἕνα χαμένο ἔργο πού ὀνομαζόταν *Περί τοῦ μή ὄντος*, πιθανότατα ἦταν, ἂν κρίνουμε ἀπό μεταγενέστερες περιλήψεις του, μία παρωδία. Σοβαρότερες ὅμως ἀξιώσεις ἐγείρει ὁ Πρωταγόρας ὁ Ἀβδηρίτης (γεννημένος γύρω στο 490 π.Χ.), ὁ ὁποῖος ἐνέπνευσε ἱκανό ἐνδιαφέρον καί σεβασμό στόν Πλάτωνα, ὥστε αὐτός στόν Θεαίτητό του νά διατυπώσει μιά καλαίσθητα ἐπεξεργασμένη σχετικιστική θεωρία τῆς γνώσης ξεκινώντας ἐμφανῶς ἀπό μιά πρωταγορική βάση. Ἴσως νά ἀληθεύει, ὅπως εἶπε πρόσφατα ἕνας συγγραφέας,<sup>7</sup> ὅτι ὁ Πρωταγόρας «κυριάρχησε στήν πνευματική ζωή τῆς ἐποχῆς του χωρίς νά εἶναι πράγματι πρωτότυπος στοχαστής», ὀρίζοντας μᾶλλον ἕναν διανοητικό τόνο, σκεπτικιστικό καί ἀσεβή: ἐνδέχεται ὅμως νά ἄρθρωσε σκέψεις γιά τή γνώση καί τήν κοινωνία περισσότερο ἐρευνητικές καί συστηματικές ἀπ' ὅσο κάτι τέτοιο ἀφήνει νά ἐννοηθεῖ. Θά ἦταν ἐνδιαφέρον νά γνωρίζαμε περισσότερα γιά τό ἔργο του, τόσο γιά νά ἀντλήσουμε πληροφορίες σχετικά μέ τή ριζοσπαστική τάση στή σκέψη τοῦ 5ου αἰώνα ὅσο καί γιά νά σχηματίσουμε μιά λεπτομερέστερη ἰδέα γιά τίς ἐξελίξεις πού ἀσφαλῶς συντελέστηκαν στή γνωσιολογία καί τή φιλοσοφία τῆς γλώσσας πρὶν ἀπό τόν Πλάτωνα. Θά ἦταν ἐνδιαφέρον ἐπίσης, ἀπό καθαρή περιέργεια, νά γνωρίζαμε πῶς συνέχιζε τό βιβλίον του *Περί θεῶν*, ἀπό τό ὁποῖο ἔχουμε μόνο τήν ἀποθαρρυντική πρώτη προταγή: «Γιά τούς θεούς δεν μπορῶ νά γνωρίζω τίποτα: οὔτε ὅτι ὑπάρχουν οὔτε ὅτι δεν ὑπάρχουν οὔτε τί λογῆς μορφή ἔχουν. Γιατί εἶναι πολλά τά ὅσα ἐμποδίζουν νά γνωρίζουμε: ἀπό τή μιά τό ἀδηλό του ζήτηματος κι ἀπό τήν ἄλλη ἡ συντομία τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς» [*περί μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ' ὡς εἰσίν, οὔθ' ὡς οὐκ εἰσίν· πολλά γάρ τά κωλύοντα εἰδέναι, ἢ τ' ἀδηλότης καί βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου*].

### ***Ἡ γέννηση τῆς μεταφυσικῆς***

Ἡ ἑλληνική φιλοσοφία ξεκίνησε στίς ἄκρες τοῦ ἑλληνικοῦ κόσμου: στά δυτικά παράλια τῆς Μικρᾶς Ἀσίας καί στά ἀπέναντι νησιά — τήν Ἴωνία — καί, στή δυτική ἐσχατιά, στίς ἑλληνικές ἀποικίες τῆς Κάτω Ἰταλίας καί τῆς Σικελίας. Οἱ ἀποικίες αὐτές ἄλλωστε δεν βρισκόνταν ἐκτός τῆς ἰωνικῆς σφαίρας ἐπιρροῆς. Πολλές δέχτηκαν νέους ἀποίκους ἀπό τήν Ἴωνία μετά τήν κατάκτηση τῆς ἀπό τούς Πέρσες τόν 6ο αἰώνα καί, ἰδιαίτερα, ἡ πόλη τῆς Ἐλέας στήν Κάτω Ἰταλία, περίφημη γιά τή φιλοσοφία τοῦ Παρμενίδη καί τοῦ μαθητῆ του Ζήνωνα (πού ἀποκαλοῦνται γι' αὐτό οἱ «Ἐλεάτες»), ἰδρύθηκε ἀπό πολίτες μιᾶς ἰωνικῆς πόλης, τῆς Φώκαιας, πού εἶχαν μεταναστεύσει σέ μεγάλους ἀριθμούς.

---

<sup>7</sup> Στο ἴδιο, σ. 116.

Τό γιατί ή συστηματική κοσμολογική σκέψη, μέ ένσωματωμένο ένα στοιχειό ορθολογικής κριτικής, πρωτοεμφανίστηκε στην Ίωνία εκείνη τήν εποχή είναι ερώτημα πού έχει συζητηθεί πολύ αλλά δεν έχει απαντηθεί οριστικά. Οί μεγάλες αυτοκρατορίες τής Ανατολής είχαν αποκτήσει πολλές εμπειρικές γνώσεις για τίς μετρήσεις, για τίς θέσεις τών ουράνιων σωμάτων καί για άλλα παρόμοια θέματα, ένω ή βαβυλωνιακή παράδοση είχε φτάσει σέ σημαντική έκλεπτυση μαθηματικών ύπολογισμών, άν καί μέ μικρή, όπως φαίνεται, έφεση νά ανακαλύψει μια priori τάξη στη μαθηματική ύλη. Επιπλέον, οί διάφορες αυτές τεχνικές συνυπήρχαν μέ εικόνες για τήν καταγωγή καί τή δομή του σύμπαντος πού ήταν άπροκάλυπτα μυθολογικές. Η γνωριμία μέ αυτές τίς πεποιθήσεις, μεταφερόμενες μέσω τής περσικής αυτοκρατορίας, μπορεί νά έπαιξε κάποιο ρόλο στη διαμόρφωση τής ιωνικής κοσμολογίας, αλλά, καί άν αυτό συνέβη, τροποποιήθηκαν ουσιωδώς σέ μία περισσότερο κριτική καί λιγότερο μυθολογική κατεύθυνση. Στην ανάπτυξη τής κριτικής καί αναστοχαστικής σκέψης συνέβαλε ίσως ή σχετικά αυτόνομη πολιτική ζωή τών μικρών έλληνικών πόλεων, σέ αντίθεση μέ εκείνες τίς «άκαθόριστες ασιατικές απεραντοσύνες», κατά τή φράση του Γέητς, τών μεγάλων αυτοκρατοριών.

Η άνοιχτή θεωρητική έρευνα άποτελοῦσε άναγκαία προϋπόθεση για τήν ανάπτυξη τής έλληνικής φιλοσοφίας, αλλά θά ήταν λάθος νά νομίσουμε πώς οτιδήποτε τελικά τήν τροφοδοτοῦσε άποτελοῦσε έξίσου παράδειγμα αυτού του άνοιχτου πνεύματος. Οί Μιλήσιοι καί οί Έλεάτες συγκροτοῦσαν «σχολές» μόνο μέ τήν έννοια οτι οί στοχαστές αυτοί συνδέονταν μέ δεσμούς διανοητικής έπιρροής καί διδασκαλίας· ή σχολή τών πυθαγορείων άπό τήν άλλη μεριά, ή όποία ιδρύθηκε στον Κρότωνα τής Κάτω Ίταλίας πρὸς τά τέλη του βου αιώνα π.Χ., έμοιαζε περισσότερο μέ θρησκευτική άδελφότητα ή μυστική εταιρεία. Η ιστορία αυτής τής σχολής καί του ιδρυτή της περιβάλλεται άπό σκότος καί θρύλους, άν καί γνωρίζουμε πώς ο ίδιος ο Πυθαγόρας ήταν ένας άκόμη μετανάστης άπό τήν Ίωνία, πού είχε γεννηθεί καί είχε αποκτήσει κάποια φήμη στη Σάμο. Η πυθαγορική σχολή έπαιξε σημαντικό, άν καί πολύ άμφιλεγόμενο, ρόλο στην ανάπτυξη τών μαθηματικών, μολονότι, είναι άβέβαιο κατά πόσο εκείνες οί μελέτες έμφανίστηκαν στα πρῶτα της χρόνια. Η ζωή τών πυθαγορείων ήταν άφιερωμένη, κατά πάσα βεβαιότητα, σέ μία άσκητική θρησκευτική πειθαρχία έπικεντρωμένη στις έννοιες του καθαρμου τής ψυχής καί τής μετεμψύχωσης: ιδέες καί πρακτικές έπηρεασμένες πιθανώς άπό τίς σαμανιστικές πεποιθήσεις πού είχαν φτάσει στην Ελλάδα μέσω τών Θρακών καί τών Σκυθών.

Οί πυθαγορικές ιδέες επρόκειτο νά παίξουν σημαντικό ρόλο στην ανάπτυξη τής ιδέας μιās έλλογης, άυλης ψυχής, χωριστής άπό τό σῶμα, ιδέας πού αναπτύχθηκε πολύ άπό τον Πλάτωνα καί μέσω του Αύγουστίνου έγινε ή βάση του καρτεσιανου δῦισμού — μολονότι, στο πλαίσιο τής μηχανικής έπιστήμης του 17ου αιώνα, έχασε ένα βασικό γνώρισμα πού τό μοιραζόταν μέ όλες τίς έλληνικές ιδέες περί «ψυχής», συγκεκριμένα τήν αντίληψη οτι στά έμβια όντα τή ζωή τους τή δίνει ή παρουσία τής ψυχής. (Ο Ντεκάρτ καθόρισε τή διαφορά

όταν είπε κάτι πού οί πυθαγόρειοι, ό Πλάτων ή ό Άριστοτέλης θά αδυνατουσαν όλοι τους νά τό κατανοήσουν: «τό σῶμα δεν πεθαίνει έπειδή τό αφήνει ή ψυχή — ή ψυχή τό αφήνει έπειδή τό σῶμα έχει πεθάνει».)

Ότι ακριβῶς κι αν έκαναν καί πίστευαν οί πρῶτοι πυθαγόρειοι, τό έκαναν μυστικά, καί στήν περίπτωσή τους ή έννοια τής μύησης σ' ένα μυστήριο ταιριάζει καλύτερα από εκείνη τής παρέμβασης σέ μία άνοιχτή όρθολογική συζήτηση. Η ύπαρξή τους, σύγχρονη μέ τούς ύστερους Μιλήσιους, μάς υπενθυμίζει καί κάτι άλλο: ότι από τίς άπαρχές της ή δυτική φιλοσοφία δέχτηκε δύο μοτίβα πού έκτοτε ύπῆρξαν ενεργά τό ένα πλάι στο άλλο, τήν έπιθυμία γιά σωτηρία καί τήν έπιθυμία να άνευρεθει πῶς λειτουργοῦν τά πράγματα.

Ήδη έχουμε υπαινιχθεί ότι, ενῶ τό έρώτημα γιά τό κατά πόσο ή σκέψη τῶν Μιλησίων ήταν φιλοσοφική είναι άνώφελο, τό έρώτημα γιά τό κατά πόσο οί έρευνές τους ήταν όρθολογικές είναι ίσως καλύτερο. Υπάρχουν βεβαίως διάφορα κριτήρια όρθολογικότητας, αλλά σίγουρα μία πολύ σημαντική έκφρασή της βρίσκεται στόν άναστοχασμό, μέ βάση γενικές αρχές, γιά τό ποιά έρωτήματα απαιτοῦν άπάντηση. Ως χτυπητό παράδειγμα μιᾶς τέτοιας σκέψης προσφέρεται ένα περίφημο έπιχείρημα τοῦ Άναξίμανδρου, ό όποιος εργάστηκε στό πρῶτο μισό τοῦ βου αιώνα καί, σύμφωνα μ' έναν αρχαίο συγγραφέα, «ήταν ό πρῶτος Έλληνας, από όσους ξέρουμε, πού τόλμησε νά γράψει σχετικά μέ τή φύση» [έθάρρησε πρῶτος ὦν ἴσμεν Ἑλλήνων λόγον ἐξενεγκεῖν περί φύσεως συγγραμμένον].<sup>8</sup> Τό έπιχείρημα σχετίζεται μ' ένα έρώτημα πού άπασχόλησε καί άλλους προσωκρατικούς: τί κρατάει τή γῆ στή θέση της;

Άλλοι θά επικαλοῦνταν διαφόρων ειδῶν υλικά υποστηρίγματα, αλλά ό Άναξίμανδρος ίσχυρίστηκε πῶς ή γῆ είναι συμμετρικά τοποθετημένη στο κέντρο τοῦ σύμπαντος καί έτσι δεν χρειάζεται υποστήριγμα. Τό έπιχείρημα τοῦτο αντιπροσωπεύει μία πρώιμη έφαρμογή μιᾶς καθαρά όρθολογικῆς αρχῆς, τής Αρχῆς τοῦ Αποχρῶντος Λόγου. Αν ή γῆ επρόκειτο νά κινηθεῖ πρὸς μία κατεύθυνση μάλλον παρά πρὸς κάποια άλλη, θά έπρεπε νά υπάρχει κάποιος λόγος γι' αυτό, μέ τή μορφή μιᾶς οὔσιαστικῆς άσυμμετρίας ή διαφορᾶς· έτσι, αν δεν υπάρχει τέτοια άσυμμετρία, ή γῆ δεν θά κινηθεῖ πρὸς τή μία ή τήν άλλη κατεύθυνση, δηλαδή θά σταθεῖ εκεί όπου βρίσκεται. Τό έντυπωσιακό αυτό έπιχείρημα δείχνει σαφῶς μέ ποιόν τρόπο ή έφαρμογή τῆς όρθολογικῆς αρχῆς, έστω καί σέ βασικά πρωτόγονο κοσμολογικό υλικό, διαφοροποιεῖ μία τέτοια σκέψη από τή μυθολογική εικονοπλασία.

Μία διαφορετική, ώστόσο, καί πολύ καθαρότερα άφηρημένη άσκηση όρθολογικότητας αντιπροσωπεύεται από τό ιδίομορφο έργο τοῦ Παρμενίδη. Ο Παρμενίδης διατύπωσε τή φιλοσοφία του σέ στίχους, έπιλογή λιγότερο έκκεντρική άπ' όσο θά ήταν σήμερα, όπωσδήποτε όμως έπιλογή (οί Μιλήσιοι έγραψαν σέ πεζό λόγο). Η προσπάθειά του νά εκφράσει άφηρημένες καί λογικές θεωρήσεις σέ έπικά έξάμετρα δίνει ένα έντονο αλλά καί άφύσικο άποτέλεσμα, καί

<sup>8</sup> Θεμίστιος, *Λόγοι* 26, σ. 383, Dindorf.



οί ἀρχαῖοι δεν ἐκτιμοῦσαν τό ὕφος του. Σκοπός του ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τέλους φαίνεται να ἦταν ἡ ἐπίτευξη τῆς μεγαλύτερης δυνατῆς σαφήνειας, καί ὅσες συντακτικές ἀσάφειες παραμένουν εἶναι τὰ ἀκούσια παρεπόμενα μιᾶς βεβιασμένης προσαρμογῆς τῆς γλώσσας στή χωρίς προηγούμενο θεματική του. Ἔτσι οἱ ἀμφισημίες του εἶναι πολύ διαφορετικοῦ εἴδους ἀπό τὰ ἀποκαλυπτικά λογοπαίγνια τοῦ Ἡράκλειτου. Ἀκόμη καί τὰ ἐλάχιστα πού ἔχουμε ἀπό τόν Ἡράκλειτο (σέ σύγκριση μέ τούς 154 στίχους τοῦ Παρμενίδη) δείχνουν πώς ἦταν ὁ πιό συγκρατημένος καί ἐκλεπτυσμένος συγγραφέας<sup>9</sup> ἄλλα ὁ Παρμενίδης ἐπιχειροῦσε κάτι πολύ διαφορετικό ἀπό ἐκεῖνον ἢ ὅποιον ἄλλο προγενέστερο, να προσδιορίσει τή βασική φύση τῆς πραγματικότητας ἀποκλειστικά μέσω ἐπιχειρημάτων ἀπό προφανεῖς στή λογική σκέψη προκείμενες — οὐσιαστικά μία μόνο προκείμενη, ἔστω καί ἂν ὁ Παρμενίδης (ἀπ. 5) («κοινό εἶναι τό σημεῖο ἀπ' ὅπου θ' ἀρχίσω· γιατί σ' αὐτό θά ἐπανέρχομαι ὀλοένα» [*ξυνόν δέ μοι ἐστιν, ὀπόθεν ἄρξωμαι· τόθι γάρ πάλιν ἴξομαι αὐθις*]) λέει πώς δέν ἔχει σημασία ἀπό ποῦ ἀρχίζει κανεῖς. Ὅτι καί να ποῦμε ἀκριβῶς για τούς Μιλήσιους, σέ αὐτό τό ἐγχείρημα μποροῦμε ἀσφαλῶς νά ἀναγνωρίσουμε τό πρῶτο παράδειγμα καθαρά μεταφυσικοῦ συλλογισμοῦ: παραμένει ἕνα ἀπό τὰ πιό φιλόδοξα.

Τό ποίημα τοῦ Παρμενίδη παρουσιάζει μία θεά νά τοῦ ἀποκαλύπτει τόν ἀληθινό δρόμο ἔρευνας. Τό κλειδί τό ὅποιο τοῦ δίνει για τόν ἀληθινό δρόμο εἶναι τοῦτο: «κάτι εἶναι καί δεν μπορεῖ νά μήν εἶναι» [*ὅπως ἔστιν τέ καί ὡς οὐκ ἔστι μή εἶναι*]. Δεν πρέπει νά προσπαθοῦμε νά σκεφτοῦμε τό «δεν εἶναι», «γιατί δέν μπορεῖς νά μάθεις τί δέν εἶναι, αὐτό εἶν' ἀδύνατο, οὔτε νά μιλήσεις γι' αὐτό δέν μπορεῖς» [*οὔτε γάρ ἂν γνοίης τό γε μή ἔόν (οὐ γάρ ἀνυστόν) οὔτε φράσαις*] (ἀπ. 2). Τό ἴδιο πρῶτο εἶναι ἐκεῖ για νά τό σκεφτεῖς καί για νά εἶναι [*τό γάρ αὐτό νοεῖν ἐστίν τε καί εἶναι* (γιατί τό ἴδιο πρῶτο πού νοεῖται πρέπει καί νά εἶναι)] (ἀπ. 3). Αὐτό πού εἶναι ἐκεῖ για νά τό πείς καί νά τό σκεφτεῖς, πρέπει νά εἶναι· γιατί εἶναι ἐκεῖ για νά εἶναι, ἄλλά τό μηδέν δέν εἶναι [*χρή τό λέγειν τε νοεῖν τ' ἔόν ἔμμεναι· ἔστι γάρ εἶναι· μηδέν δ' οὐκ ἔστιν* (ὅτι λέγεται καί νοεῖται πρέπει ἀναγκαῖα καί νά εἶναι· γιατί ὑπάρχει μόνο τό εἶναι, τό τίποτε δέν ὑπάρχει)] (ἀπ. 6).

Θά ἀφησουμε πρὸς στιγμήν τό ἐρώτημα τί ἐννοεῖται μέ «αὐτό» πού «εἶναι» καί «δέν εἶναι» (στά ἑλληνικά τό ρῆμα «εἶναι» στέκει ἀπό μόνο του). Τό πρῶτο συμπέρασμα τοῦ Παρμενίδη εἶναι ὅτι δεν ὑπάρχει συνεκτική ἢ δυνατή ἔρευνα γι' αὐτό πού δεν εἶναι ἢ ἔρευνα πού χρησιμοποιεῖ τή σκέψη «δεν εἶναι»· καί τοῦτο γιατί «τό νά νοεῖται κάτι καί τό να εἶναι ταυτίζονται», καί αὐτό πού δεν εἶναι, τό τίποτε, δεν προσφέρεται, σάν νά λέμε, για σκέψη. Ἡ ὕστατη στήριξη αὐτοῦ του ριζοσπαστικοῦ ἰσχυρισμοῦ ἀπό τόν Παρμενίδη εἶναι δύσκολο νά ἀνασυσταθεῖ μέ ἀπόλυτη ἀκρίβεια καί ἐξακολουθεῖ νά ἀποτελεῖ θέμα διαμάχης. Μερικοί πιστεύουν ὅτι τό βασικό ἐπιχείρημα (ὅπως δίνεται στο ἀπ. 6, 1-2,

<sup>9</sup> Στην ἔμφαση τούτη, ὅπως ἐπίσης καί σέ μερικά κεντρικά ζητήματα ἐρμηνεύας, ἀκολουθῶ τό σημαντικό ἄρθρο τοῦ Ταυτόν. E. L. Owen, «Eleatic Questions», ἀναδημοσιευμένο στο P. E. Allmand/D. J. Furley (ἐπιμ.), *Studies in Presocratic Philosophy*, τόμ. Ii, Λονδίνο 1975, σ. 48-81.

τελευταία πρόταση πού παραθέσαμε πιο πάνω) είναι τοῦτο: ὅσον ἀφορᾶ αὐτό πού μπορεῖ νά νοηθεῖ καί νά εἰπωθεῖ, ἀληθεύει (τουλάχιστον) ὅτι θά μπορούσε νά εἶναι — κι αὐτό θά τό ἀποδέχονταν καί ὅσοι ἀπό ἐμᾶς ὑποθέτουμε ὅτι ὀρισμένα πράγματα γιά τά ὁποῖα μπορούμε νά σκεφτοῦμε ἢ νά μιλήσουμε στήν πραγματικότητα δέν ὑπάρχουν (οἱ μονόκεροι, γιά παράδειγμα). Ἄς συλλογιστοῦμε ὁμως τώρα τοῦτο: γιά τό τίποτε λέμε πώς δέν εἶναι ἀλήθεια πώς θά μπορούσε νά εἶναι. Ἔτσι, ἕνα πράγμα πού μπορούμε νά τό σκεφτοῦμε καί νά μιλήσουμε γι' αὐτό δέν μπορεῖ νά ταυτίζεται μέ τό τίποτε. Τότε ὁμως πρέπει νά εἶναι κάτι κι ἔτσι, ἀντίθετα μέ ὅ,τι σκεφτήκαμε ἀρχικά, πρέπει πράγματι νά ὑπάρχει.

Τοῦτο ἀποτελεῖ τουλάχιστον καθαρῆ πλάνη. Ἀλλά στήν παράδοξη φράση πού μεταφράσαμε ὡς «εἶναι ἐκεῖ γιά νά εἶναι», ὁ Παρμενίδης ἔχει μία πιο πρωτόγονη ἀντίληψη ἀπό ἐκείνη πού ἡ ἐκδοχή αὐτή συλλαμβάνει, τήν ἰδέα πώς ἡ γλῶσσα καί ἡ σκέψη ἔχουν περιεχόμενο μόνο ἐπειδή ἀγγίζονται ἢ βρίσκονται σέ ἐπαφή μέ ὅ,τι εἶναι — τά ἀπτικά καί ὀπτικά μοντέλα σκέψης καί νοήματος ἐπηρεάζουν τις ἰδέες τοῦ Παρμενίδη ἀμεσότερα ἀπ' ὅσο πράγματι ἀποκαλύπτει ἡ διαδρομή διαμέσου αὐτοῦ πού θά μπορούσε νά ὑπάρχει. Ἀλλά ὅσο ἐπακριβῶς κι ἂν ἀνασυστήσουμε τήν ἀπόρριψη τῆς σκέψης του «δέν εἶναι» ἀπό τόν Παρμενίδη, ἡ ἀπόρριψή του εἶναι σαφῆς καί πλήρης, καί ὁ ἴδιος προχωρεῖ συνάγοντας ἀπό αὐτή τήν ἀπόρριψη, εὐτακτα, μιᾶ σειρᾶ ἐκπληκτικές συνέπειες. Αὐτό πού εἶναι δέν μπορεῖ νά ἔχει ἀρχή ἢ τέλος- ἂν εἶχε, τότε, πρὶν ἢ μετά, δέν θά ἦταν, κι αὐτό ἀποκλείεται. Στήν ἀπόδειξη τούτη γιά τό ὅτι «αὐτό» δέν ἔχει ἀρχή, προσθέτει μίαν ἄλλη βασισμένη σέ κομψή χρήση τῆς Ἀρχῆς τοῦ Ἀποχρῶντος Λόγου: «Καί ποιά τάχα ἀνάγκη τό ἔκανε νά γεννηθεῖ ἀργότερα κι ὄχι νωρίτερα, ξεκινώντας ἀπ' τό τίποτε;» [τί δ' ἂν μιν καί χρέος ὤρσεν ὕστερον ἢ προσθέν, τόν μηδενός ἀρξάμενον, φῦν;] (ἀπ. 8, 9-10).

«Οὔτε ἦταν οὔτε θά εἶναι, γιατί εἶναι τώρα ὅλο μαζί» \οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν] (ἀπ. 8,5): ἐδῶ ὁ Παρμενίδης δίνει τήν πρώτη ἔκφραση σέ μιᾶ ἰδέα αἰωνιότητας. Δέν συλλαμβάνει κάτι ἐντελῶς ἔξω ἀπό τόν χρόνο, ὅπως συμβαίνει σέ κάποιες μεταγενέστερες συλλήψεις τῆς αἰωνιότητας, κάτι στο ὁποῖο δέν ἔχουν καμιά ἐφαρμογή οἱ χρονικές ἔννοιες. Εἶναι τώρα. Ἀλλά, ἐξίσου, δέν εἶναι ἀπλῶς ἀόριστα παλαιό — δέν ἔχει παρελθόν, οὔτε καί μέλλον. Ὁ χρόνος του, τέτοιος πού εἶναι, παριστάνεται ὡς διαρκές παρόν. «Αὐτό» εἶναι ὁμοίμορφο, ἀμετάβλητο, ἀδιαίρετο, τό ἴδιο ἀπό κάθε ἄποψη — γιατί τό νά ἀρνηθοῦμε ὅποιοδήποτε ἀπό αὐτά θά συνεπαγόταν τή σκέψη ὅτι ὑπῆρχε κάποιος τόπος ἢ κάποιος χρόνος ἢ κάποια ἄποψη ὡς πρὸς τά ὁποῖα δέν ἦταν, κι αὐτό, γιά μιᾶ ἀκόμη φορά, ἀποκλείεται.

Πάνω ἀπ' ὅλα, τέτοιο ὑπάρχει μόνο ἕνα. Γιατί «δέν ὑπάρχει οὔτε καί θά ὑπάρξει ἄλλο τίποτε ἀπ' τό ὄν» [οὐδέν γάρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος] (ἀπ. 8, 36-37) — ὅτιδήποτε ἄλλο θά ἔπρεπε νά εἶναι κάτι πού δέν ἦταν, καί τό ἴδιο τό «ὄν» δέν μπορεῖ νά συνίσταται ἀπό δύο διακριτά πράγματα ἢ νά διαιρεθεῖ, «γιατί εἶναι ὅλο ὁμοιο· οὔτε εἶναι πιο πολύ ἐδῶ παρά ἐκεῖ· εἶναι ὅλο συνεχές· γιατί τό εἶναι πάει κοντά στο εἶναι» [ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ὁμοῖον· οὐδέ τί τῆ μᾶλλον,

... τῷ ξυνεχές πᾶν ἐστίν· ἐόν γάρ ἐόντι πελάζει] (ἀπ. 8, 22-25). Από τή στιγμή πού ἡ μοναδικότητά «του» θεωρηθεῖ συμπέρασμα τοῦ παρμενίδειου ἐπιχειρήματος καί ὄχι (ὅπως μερικοί παλαιότεροι μελετητές υπέθεσαν) μιά προκείμενη, τό ἐρώτημά τι εἶναι τό «ὄν» ἀκυρώνεται. Εἶναι ἀκριβῶς ἐκεῖνο, ὅ,τι κι ἂν εἶναι, πού σκεφτόμαστε καί για τό ὅποιο μιλάμε ὅταν κατορθώνουμε νά σκεφτοῦμε καί νά μιλήσουμε για κάτι — καί ὁ Παρμενίδης σίγουρα ὑποθέτει ὅτι μπορούμε νά σκεφτοῦμε καί νά μιλήσουμε για κάτι, ἂν καί προφανέστατα δεν εἶναι αὐτό τό ὅποιο, στήν καθημερινή μας πλάνη, ἐκλαμβάνουμε ὡς ἀντικείμενο τῆς σκέψης καί τῆς ὁμιλίας μας.

Ἡ φιλοσοφική κληρονομιά τοῦ ἀξιοσημείωτου αὐτοῦ ἐπιχειρήματος εἶναι ἐκτενέστατη καί ποικίλη. Ἡ ἔννοια ἑνός αἰωνίου, ἀμετάβλητου καί ἀγέννητου ὄντος εἶναι αὐτή πού ὁ Πλάτων ἐπρόκειτο νά χρησιμοποιήσει για νά χαρακτηρίσει τις Ἰδέες του· ἡ ὀφειλή του στόν Παρμενίδη ὑπῆρξε σαφής καί ὁμολογημένη, μολοντί ὑποχρεώθηκε νά διαφοροποιηθεῖ ἀπό αὐτόν, ὅπως σεμνά παραδέχεται στόν Σοφιστή, ἀναγνωρίζοντας ὅτι μέσα στήν πραγματικότητα ισχύουν καί ἀρχές μεταβολῆς. Ἦδη ὅμως διέφερε ἀπό αὐτόν ὡς πρὸς τόν κόσμον τοῦ ἀμετάβλητου εἶναι: ὁ Πλάτων εἶχε ὑποστηρίξει, ἀπό τήν πρωιμότερη εἰσαγωγή τῶν Ἰδεῶν, ὅτι ὑπάρχουν πολλές Ἰδέες, τίς ὁποῖες θά μπορούσε ἡ διάνοια νά διακρίνει. Ὡστόσο, τό πῶς θά γινόταν αὐτό δεν τό ἐξέτασε μέχρι ὅτου στον ἴδιο αὐτό ὕστερο διάλογο, τόν Σοφιστή, ἀντιμετώπισε ἄμεσα τήν πρόκληση τῆς παρμενίδειας ἀπόδειξης καί ἐπιδίωξε νά τήν ἀνασκευάσει μέ τή συστηματική διάκριση διαφόρων σημασιῶν τοῦ «δέν εἶναι».

Ἡ ἴδια ἀπόπειρα προοριζόταν ἐπίσης νά δώσει λύση, ὅπως ἔλπιζε ὁ Πλάτων, σ' ἓνα ἄλλο πρόβλημα ἄμεσα συσχετισμένο μέ τό ἐπιχείρημα τοῦ Παρμενίδη, τό πρόβλημα τοῦ ψεύδους. Τό νά σκέφτεται κανείς σημαίνει, ἀσφαλῶς, ὅτι σκέφτεται κάτι — τό νά μή σκέφτεται τίποτε σημαίνει ὅτι δεν σκέφτεται καν. Τί εἶναι ὅμως τό κάτι, τό ὅποιο σκέφτεται κάποιος πού σκέφτεται ψευδῶς; Μιά σκέψη ἢ ὁμιλία πού εἶναι ψευδής δεν μπορεῖ νά στερεῖται νοήματος: ποιά σχέση ἔχει ἄραγε μέ τήν πραγματικότητα μιά ὁμιλία πού ἔχει νόημα ἀλλά δεν εἶναι ἀληθής; Τό πρόβλημα τοῦτο ὁ Πλάτων ἀποπειράθηκε νά τό λύσει μέ δραστικά πρωτότυπο τρόπο ἀναπτύσσοντας μιά διάκριση οὐσιαστική γι' αὐτά τά ζητήματα, ἐκείνη μεταξύ ὀνόματος καί δήλωσης. Πρόκειται κατά πολλούς τρόπους για τήν ἴδια ομάδα ἐρωτημάτων πού ἐπανέρχεται μέ ὅλο καί πῖο ἐκλεπτυσμένες μορφές μέχρι καί σήμερα· καί τό *Tractatus* τοῦ Βιτγκενσταϊν, ἓνα μεταφυσικό ἔργο συγκρίσιμο σέ τόλμη καί ἀφαίρεση μέ τοῦ Παρμενίδη, ξεκινᾷ ἀπό ἓνα ἐρώτημα πού προϋποθέτει τό ἀντιστρόφο τῆς ἀρχῆς τοῦ Παρμενίδη: «πῶς μπορούμε νά ποῦμε αὐτό πού δέν εἶναι;»

Ἄλλες τάσεις τῆς παρμενίδειας ἐπιρροῆς προέρχονται ἀπό τήν ἄρνηση τῆς πολλαπλότητας καί τῆς μεταβολῆς. Ὁ μαθητής του Ζήνων ἐπινόησε μιά σειρά περίφημα παράδοξα τά ὁποῖα δείχνουν νά συνάγουν ἀντιφάσεις ἀπό τίς παραδοχές ὅτι ὑπάρχει πολλαπλότητα ἢ ὅτι ἡ κίνηση εἶναι δυνατή· παράδοξα ὅπως ἐκεῖνο τοῦ Βέλους, τό ὅποιο (στή συντομότερη ἐκδοχή του) ἔχει ὡς ἑξῆς:

ένα βέλος πού πετᾶ καταλαμβάνει κάθε στιγμή ένα διάστημα τό ὅποιο εἶναι ἴσο ἀκριβῶς μέ τό μήκος τοῦ· ἀλλά κάθε σῶμα πού ὁποιαδήποτε στιγμή καταλαμβάνει ἀκριβῶς ἕναν τέτοιο χῶρο εἶναι, ὡς πρός αὐτή τή στιγμή, ἀκίνητο· ἔτσι τό βέλος εἶναι κάθε στιγμή ἀκίνητό· ἔτσι εἶναι ἀκίνητο σέ ὁποιαδήποτε στιγμή, δηλαδή δεν κινεῖται καθόλου. Τά παράδοξα αὐτά ὀδήγησαν σέ μία περίπλοκη διαμάχη πού ἀνήκει τόσο στήν ἱστορία τῶν μαθηματικῶν ὅσο καί στή φιλοσοφία καί ἀπό τήν ὁποία ἀνέκυψαν τελικά οἱ ἔννοιες τοῦ συνεχοῦς καί τοῦ ὀρίου. Ἀλλά καί μετά τήν ἐδραίωση τῶν μαθηματικῶν τεχνικῶν γιά τόν χαρακτηρισμό τῶν φαινομένων πού ὁ Ζήνων σκεφτόταν ὅτι δέν μπορούσαν νά περιγραφοῦν μέ λογική συνέπεια, παρέμεναν φιλοσοφικά προβλήματα σχετικά μέ τήν ἐφαρμογή τῶν μαθηματικῶν στόν φυσικό χῶρο καί χρόνο, στά ὁποία μερικά ἀπό τά ἐπιχειρήματα τοῦ Ζήωνα ἐξακολούθησαν νά παίζουν κάποιο ρόλο· ἐνῶ ἡ μέθοδος τήν ὁποία ἐπινόησε, τῆς γένεσης ἀπό μιά ὁμάδα παραδοχῶν μιᾶς ἀπειρης ἀναδρομῆς (ἢ προόδου) — μέθοδος πού μπορεῖ νά χρησιμοποιηθεῖ εἴτε καταστρεπτικά εἴτε ἐποικοδομητικά γιά τόν προσδιορισμό ἑνός ἀπειρου συνόλου στοιχείων—, παρέμεινε οὐσιώδης τρόπος τῆς ἀναλυτικῆς σκέψης.

Ἐκτός ἀπό τίς δυσκολίες πού συναντᾶ ὁ κοινός νοῦς ἀπέναντι στα ἐλεατικά ἐπιχειρήματα, ὑπῆρξαν ἰδιαίτερα προβλήματα γιά τήν πιό προωθημένη μορφή θεωρητικοῦ πλουραλισμοῦ, τόν ἀτομισμό, πού ὑποστήριξε πῶς ὁ κόσμος ἀποτελεῖται ἀπό ἄτομα κινούμενα σ' ἕναν κενό χῶρο — γιάτί πῶς ἄραγε θά ἔπρεπε νά ἐννοηθεῖ ὁ ἐντελῶς κενός χῶρος προκειμένου νά ἀποφευχθεῖ τό ἐλεατικό ἐπιχείρημα (πού ἐντυπωσίασε ἄλλους, ὅπως ὁ Ἀναξαγόρας) ὅτι αὐτός θά ἔπρεπε νά εἶναι τίποτε καί συνεπῶς νά μήν ὑπάρχει; Φαίνεται πῶς ὁ πρῶτος ἀπό τούς ἀτομικούς, ὁ Λεύκιππος (γεννημένος κοντά στις ἀρχές τοῦ 5ου αἰῶνα), ἀποδέχθηκε τήν ὑπαρξη τοῦ κενοῦ ἐναντία στους Ἐλεάτες λέγοντας ὅτι τό κενό εἶναι *μη ὄν*, ἀλλά εἶναι — διατύπωση πού μοιάζει πολύ μέ ἀντίφαση. Ὁ τρόπος μέ τόν ὅποιο ὁ Ἀριστοτέλης πραγματεύεται τό θέμα αὐτό στά *Φυσικά ἀντιπροσωπεύει* μεγάλη πρόοδο στήν ἐννοιολόγηση τοῦ κενοῦ χώρου καί, μολονότι ὁ ἴδιος δεν ἀποδέχεται τό κενό, δεν περιλαμβάνει τόν ἐλεατικό τύπο ἐπιχειρήματος στά διάφορα σαθρά ἐπιχειρήματα πού ἐπιστρατεύει ἐναντίον του. Πολύ πιό ἀξιοσημείωτο εἶναι τό γεγονός ὅτι ὁ Ντεκάρτ, τόν 17ο αἰῶνα, ὅταν ἀρνήθηκε τό κενό μέ βάση τή δική του φυσική (ἡ ὁποία προϋπέθετε μιά στενή ἐξομοίωση ὕλης καί χώρου), χρησιμοποίησε ἕναν ἐντυπωσιακά ἐλεατικό τύπο ἐπιχειρήματος: «Ἄν τεθεῖ τό ἐρώτημά τί θά συνέβαινε ἂν ὁ Θεός ἀφαιροῦσε ὅλη τήν ὕλη ἀπό ἕνα δοχεῖο καί δέν ἄφηνε τίποτε ἄλλο νά καταλάβει τή θέση αὐτοῦ πού ἀφαιρέθηκε, τότε ἡ ἀπάντηση πρέπει νά εἶναι πῶς οἱ πλευρές τοῦ δοχείου θά ἐφάπτονταν. Γιάτί, ἂν δεν ὑπάρχει τίποτε μεταξύ δύο σωμάτων, αὐτά πρέπει νά βρίσκονται τό ἕνα δίπλα στο ἄλλο» (*Ἀρχές φιλοσοφίας*, ii, 18).

## Φαινομενικότητα και πραγματικότητα

Τό ποίημα τοῦ Παρμενίδη εἶχε καί ἕνα περαιτέρω μέρος, κατά τό πλεῖστον χαμένο, στό ὁποῖο ἡ θεά ἐξέθετε μία πλουραλιστική κοσμολογική θεωρία· δεσμευόταν, ὡστόσο, νά τήν ἐκλαμβάνει ὡς ἀνοησία καί πιθανῶς τήν πρόβαλλε ἀπλῶς ὡς ἐξεζητημένο παράδειγμα ἐκείνου πού εἶχε καταγγεῖλει στήν ἀρχή τοῦ ποιήματος, τοῦ τρόπου τῶν ἀμαθῶν θνητῶν, πού «παραδέρνουν, κουφοί καί τυφλοί συνάμα, σαστισμένοι, μπουλούκια δίχως κρίση, πού νομίζουν πῶς τό εἶναι καί τό μή εἶναι εἶναι τό ἴδιο κι ὄχι τό ἴδιο» [οἱ δέ φοροῦνται κωφοί ὅμως τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα, οἷς τό πέλειν τε καί οὐκ εἶναι ταυτόν νενόμισται κού ταυτόν] (ἀπ. 6,6-9) — δηλαδή, νομίζουν συγκεχυμένα πῶς ὅ,τι εἶναι ἐδῶ καί τώρα μπορεῖ νά μήν εἶναι σέ ἄλλες χρονικές στιγμές καί θέσεις. Ἔχουν γίνει πολλές συζητήσεις γιά τό ποιᾶ σχέση ὑπέθετε ὁ Παρμενίδης πῶς ἔχουν οἱ γνῶμες τῶν ἀνθρώπων μέ τήν πραγματικότητα ὅπως τήν ἐξηγοῦσε. Ἄν ὅμως ἡ συζήτηση αὐτή θέλει νά βασιστεῖ σέ κάτι πού θά ἦταν συνεπές γιά τόν Παρμενίδη νά ὑποστηρίξει, ὀφείλει νά ἀναγνωρίσει ἐξαρχῆς τό σημαντικό γεγονός ὅτι δεν ὑπάρχει τίποτε πού θά μποροῦσε ὁ Παρμενίδης νά τό ὑποστηρίξει μέ συνέπεια γι' αὐτό τό θέμα. Γιατί οἱ γνῶμες τῶν ἀνθρώπων σίγουρα ἀλλάζουν, καί διαφέρουν ἢ μιά ἀπό τήν ἄλλη· ἔτσι, ἂν τά πάντα εἶναι (κυριολεκτικά) ἕνα καί (κυριολεκτικά) τίποτε δέν ἀλλάζει, τέτοιες γνῶμες δέν ὑπάρχουν.

Τό συμπέρασμα αὐτό ἰσχύει ἐξίσου καί γιά τήν ἀληθινή σκέψη τοῦ ἐκπαιδευμένου φιλοσόφου. Μερικοί ἐρμηνευτές ἰσχυρίστηκαν πῶς ὁ Παρμενίδης πίστευε ὅτι τό εἶναι καί ἡ σκέψη ταυτίζονται, ὅτι δέν ὑπάρχει τίποτε ἐκτός ἀπό τή σκέψη (ἔτσι ὁ Παρμενίδης θά ἦταν κάτι σάν ἰδεαλιστής, μέ τήν ἔννοια πού ἰσχυριστήκαμε νωρίτερα ὅτι κανείς ἀρχαῖος φιλόσοφος δέν ἦταν ἰδεαλιστής). Ἡ ἄποψη αὐτή βασίζεται ἐν μέρει σέ ἐξαιρετικά ἀμφισβητήσιμες ἐρμηνεῖες δύο ἀμφίσημων στίχων (ἀπ. 3· ἀπ. 8, 34),<sup>10</sup> ἀλλά καί στο ἐπιχείρημα ὅτι, ἀφοῦ ὁ Παρμενίδης σκεφτόταν πῶς τά πάντα εἶναι ἕνα καί δεχόταν πῶς ὑπῆρχε σκέψη, θά ὀφείλε νά ἔχει ὑποθέσει, καθῶς δέν ἦταν κουτός, πῶς ἡ σκέψη εἶναι τό μόνο πράγμα πού ὑπάρχει. Αὐτός ὅμως ὁ τύπος ἐπιχειρήματος ἀγνοεῖ τίς λοξοδρομήσεις τῆς μεταφυσικῆς φαντασίας. Θά μποροῦσε κανείς νά ὑποστηρίξει ἐπίσης ὅτι, ἀφοῦ ὁ Παρμενίδης σκεφτόταν πῶς τά πάντα εἶναι ἕνα καί παραδεχόταν (ἀφοῦ ἀναφέρεται στόν ἑαυτό του περισσότερες ἀπό μία φορές) πῶς ὁ ἴδιος ὑπῆρχε, θά πρέπει νά εἶχε ὑποθέσει πῶς ἦταν τό μόνο πράγμα πού ὑπῆρχε. Εἶναι φανερό<sup>11</sup> πῶς ὁ Πλάτων, πάνω ἀπό ἕναν αἰῶνα ἀργότερα, ἐκτιμοῦσε ὅτι εἶχε ἀναγκάσει τόν Παρμενίδη νά ἀντιμετωπίσει τό ζήτημα τῆς ὑπαρξης τῆς σκέψης ὡς μέρους τῆς πραγματικότητας. Ἄς ὀνομάσουμε τό ἕνα πράγμα τοῦ

<sup>10</sup> ἀπ. 3: τό γάρ αὐτό νοεῖν ἐστίν τε καί εἶναι (γιατί τό ἴδιο πράγμα πού νοεῖται πρέπει καί νά εἶναι)· ἀπ. 4: ταυτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καί οὐνεκεν ἐστὶ νόημα (τό ἴδιο πράγμα εἶν' αὐτό πού σκέφτεται καί ἡ αἰτία πού τό σκέφτεται) (σ.τ.μ.).

<sup>11</sup> Ὅπως ἔδειξε ὁ Owen, «Eleatic Questions», σημ. 54.

Παρμενίδη «Αυτό». Τότε ένα από τα ουσιώδη επιχειρήματα του Πλάτωνα ήταν ότι ο Παρμενίδης συμφωνούσε πώς υπάρχει τουλάχιστον ένα όνομα γι' Αυτό· αν όμως υπάρχει ένα μόνο πράγμα, τότε Αυτό πρέπει να είναι εκείνο το όνομα· και αφού Αυτό είναι ένα όνομα, τότε το όνομα Του πρέπει να είναι το όνομα ενός ονόματος· έτσι η θεωρία του Παρμενίδη αποκαλύπτεται ως η άποψη ότι στην πραγματικότητα υπάρχει ένα μόνο πράγμα, ένα όνομα που είναι το όνομα ενός ονόματος.

Αυτό το ήπιως άστεϊο επιχείρημα περιέχει πράγματι δύο ισχυρισμούς, έναν στενότερο κι έναν ευρύτερο. Άφου η ονοματοδοσία είναι, τόσο για τον Παρμενίδη όσο και για τον Πλάτωνα, στενά συνδεδεμένη με τη σκέψη, εγείρεται το ζήτημα της σκέψης ως μέρους της πραγματικότητας, ένα ζήτημα που ο Πλάτων συνεχίζει να το διερευνά. Εγείρεται όμως και το γενικό ζήτημα του τί σημαίνει να παίρνει κανείς μία θέση όπως αυτή του Παρμενίδη στα σοβαρά. Θα την εκλάβει, για παράδειγμα, κυριολεκτικά; Ένας Έλεάτης θά μπορούσε ν' απαντήσει ότι φυσικά ποτέ δεν έννοούσαν πώς η θέση αυτή θά έπρεπε να έκληφθεϊ κατά γράμμα όπως στο επιχείρημα του Πλάτωνα· αλλά τότε το ερώτημα μπορεί να τεθεϊ επιτακτικότερα, όπως επανειλημμένα τό έθεσε ενάντια στά μεταφυσικά ερωτήματα τον 20ο αιώνα ο Τζ. Ε. Μούρ, πώς δηλαδή πρέπει να έκληφθεϊ. Τόν ίδιο τον Μούρ τον βάραινε η προκατάληψη ότι τό να πάρει κάτι στά σοβαρά ήταν να τό έκλαμβάνει κυριολεκτικά· δέν χρειάζεται να συμφωνήσουμε με αυτό προκειμένου να απαιτήσουμε δικαιολογημένα από τόν θεωρησιακό μεταφυσικό κάποιες κατευθύνσεις για τό πώς να τόν πάρουμε στά σοβαρά. Μιά οδηγία για τό πώς να τόν πάρουμε στά σοβαρά παρέχεται από τήν κατεύθυνση τών επιχειρημάτων του: αλλά στην περίπτωση του Παρμενίδη, αυτή δεν μάς βοηθάει να προχωρήσουμε, αφού τό επιχείρημά του είτε αποδεικνύεται άνυπόστατο είτε αποδεικνύεται ως εκείνος ακριβώς ό κατά κυριολεξία παραλογισμός στον όποιο έναντιώθηκε ό Πλάτων.

Ο Παρμενίδης είχε μία θεωρία τόσο άπλή και ριζοσπαστική ώστε, αν τήν εκλάβουμε κατά γράμμα, δέν αφήνει χώρο ούτε και για ό,τι θεωρούσε όρθή σκέψη. Όσον αφορά τις άλλες, τις έσφαλμένες ιδέες, τις παραπλανημένες πεποιθήσεις τών ανθρώπων και μάλιστα τόν ίδιο τόν πλουραλιστικό κόσμο όπως φαίνεται, ό ίδιος και οι όπαδοί του ήταν διατεθειμένοι να τά υποβιβάσουν στην κατηγορία της «φαινομενικότητας».<sup>12</sup> Η αντίθεση αυτή μεταξύ φαινομενικότητας και πραγματικότητας μπορεί να ευθυγραμμιστεϊ, όπως γίνεται από τόν

---

<sup>12</sup> Πβ. Παρμενίδης, άπ. 8, 37 [οὐδέν γάρ <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἔοντος (γιατί δέν υπάρχει ούτε και θά υπάρξει ἄλλο τίποτα ἀπ' τό ὄν)]· και επίσης έναν ὕστερο μονιστή, τόν Μέλισσο, άπ. 8 [δῆλον τοίνυν, ὅτι οὐκ ὀρθῶς ἐρωῶμεν, οὐδέ ἐκεῖνα πολλά ὀρθῶς δοκεῖ εἶναι· οὐ γάρ ἂν μετέπιπτεν, εἰ ἀληθῆ ἦν, ἀλλ' ἦν, οἷόν περ ἐδόκει ἕκαστον, τοιοῦτον τόν γάρ ἔοντος ἀληθινοῦ κρείσσον οὐδέν (εἶναι φανερό, λοιπόν, ὅτι δέν βλέπουμε σωστά, ούτε έχουμε δίκιο όταν πιστεύουμε ὅτι ὅλα ἐκεῖνα εἶναι πολλά· γιατί, ἂν ἦταν ἀληθινά, δέν θά εἶχαν μεταπτώσεις, ἀλλά κάθε πράγμα θά ἦταν ὅπως ἀκριβῶς νομίζαμε ὅτι εἶναι· γιατί τίποτα δέν εἶναι ἀνώτερο ἀπό τό ἀληθινό)].

Παρμενίδη (ἀπ. 7),<sup>13</sup> με τήν ἀντιθεση μεταξύ αισθητηριακῆς ἀντίληψης καί νοήσης: ἡ αισθητηριακῆ ἀντίληψη παραπλανᾶται ἀπό τή φαινομενικότητα· τήν πραγματικότητα τή συλλαμβάνει ἡ δύναμη τῆς νόησης. Ἀλλά μία τέτοια διάκριση, ὅτι ἄλλο κι ἂν ποῦμε γι' αὐτήν, δεν λύνει τό πρόβλημα πού εἶχαμε θέσει πιεστικά στον Παρμενίδη. Γιατί ἀκόμη κι ἂν οἱ ἄνθρωποι παραπλανῶνται ἀπό τίς αἰσθήσεις, καί τά φαινόμενα μᾶλλον ἀποκρύπτουν παρά ἀποκαλύπτουν τήν πραγματικότητα, εἶναι ἀλήθεια τουλάχιστον ὅτι ὑπάρχουν φαινόμενα, καί ὅτι μιά πλήρης περιγραφή τοῦ τί πράγματι ὑπάρχει πρέπει νά περιλαμβάνει τήν πραγματική ὑπαρξη τῶν (ἀπατηλῶν) φαινομένων. Ὅπως τόνισε ὁ ἀγγλος μεταφυσικός τοῦ 20ου αἰῶνα Φ. Χ. Μπράντλνι, ἡ φαινομενικότητα δεν μπορεῖ παρά νά ἀποτελεῖ μέρος τῆς πραγματικότητας.

Τό ἐπιχείρημα τό ἀντιλήφθηκε, γιά μιά ἀκόμη φορά, ὁ Πλάτων σ' ἐκεῖνο τόν ὕστερο διάλογό του, τόν *Σοφιστή*, στον ὁποῖο ἔχουμε ἤδη ἀναφερθεῖ. Ἐπρόκειτο ὅμως γιά μιά ἀλήθεια πού ὁ ἴδιος ὁ Πλάτων ἔπρεπε νά μάθει νά τήν παίρνει τόσο σοβαρά ὅσο εἶναι ἀναγκαῖο. Στούς διαλόγους του τῆς μέσης περιόδου, προπάντων στην *Πολιτεία*, εἶχε παρουσιάσει μιά εἰκόνα τῆς γνώσης καί τῆς πραγματικότητας πού ἦταν ἐκτεθειμένη σέ αὐτή τήν κριτική, ἡ τουλάχιστον ἐντελῶς ἀμφίσημη σ' αὐτό τό ζήτημα. Ἀπό τή μιά μεριά, ὑπάρχει ὁ κόσμος τῶν Ἰδεῶν, ἄυλων καί ἀμετάβλητων ἀντικειμένων τῆς καθαρᾶ διανοητικῆς γνώσης, τά ὁποῖα ἡ ἀπλή ἐκείνη καί φιλοδόξη θεωρία εἶχε ὑποθέσει ὅτι λύνουν διαμιᾶς ἕνα σωρό προβλήματα: ὅτι ἐξηγοῦν, γιά παράδειγμα, σέ ποιά ἀντικείμενα ἀναφέρονται οἱ μαθηματικές ἀλήθειες (γιατί προφανῶς δεν ἀναφέρονται σέ τέτοια πράγματα ὅπως τά ἀνακριβῆ γεωμετρικά σχήματα πού βλέπει κανεῖς στόν μαυροπίνακα), καί, ταυτόχρονα, ὅτι αὐτά δίνουν νόημα στούς γενικούς ὅρους. Ἀπέναντί τους βρίσκονται τά ἀντικείμενα τῆς αισθητηριακῆς ἀντίληψης καί τῶν καθημερινῶν πεποιθήσεων, τά πράγματα τοῦ φυσικοῦ κόσμου πού ἐκλαμβάνονται λανθασμένα ὡς πραγματικότητα ἀπό τούς «ἐραστές τῆς αισθητηριακῆς ἐμπειρίας», οἱ ὁποῖοι ἀντιπαραβάλλονται μέ τούς φιλοσόφους, τούς ἐραστές τῆς ἀληθείας.

Στην *Πολιτεία* ἡ διάκριση μεταξύ τῶν δύο αὐτῶν κόσμων σφουρηλατεῖται γερά σέ μιά σειρά διχοτομίες: στο μοντέλο τῆς Διαιρεμένης Γραμμῆς<sup>14</sup> πού διαχωρίζει τό βασίλειο τῶν Ἰδεῶν ἀπό ἐκεῖνο τῆς ὕλης, ἐκχωρώντας τό ἕνα στή νόηση καί τό ἄλλο στίς αἰσθήσεις· καί σέ μιά εἰκόνα πού στοίχειωσε τήν εὐρωπαϊκὴ σκέψη, ἐκείνη πού παριστάνει τήν ἐκπαίδευση τοῦ φιλοσόφου σάν ἔξοδο στο

---

<sup>13</sup> Οὐ γάρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἔοντα· ἀλλὰ οὐ ταῖσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα μηδέ σ' ἔθος πολὺπειρον ὁδόν κατὰ τήνδε βιάσθω ναμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καί ἠχῆσαν ἀκουήν καί γλώσσαν, κρίναι δέ λόγῳ πολὺδην ἐλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα (γιατί δεν μπορεῖ ν' ἀποδειχτεῖ μέ τό στανιό πῶς τό μὴ ὄν εἶναι, ἀλλά ἐσένα ἡ σκέψη σου πρέπει αὐτό τόν δρόμο ν' ἀποφύγει, καί μὴν ἀφήσεις ἡ συνήθεια πού βγήκε ἀπ' τήν πείρα τήν πολλή σ' αὐτό τόν δρόμο νά σέ σπρώξει, κάνοντάς σε νά βλέπεις μέ μάτι ἀπρόσεκτο ἢ ν' ἀκοῦς καί νά βγάζεις ἤχους ἀσυνάρτητους: κρίνε μέ τή λογική τήν πολεμική πού ἄσκησα). (Σ.τ.μ.)

<sup>14</sup> Γιά τήν γραμμὴν *δίχα τετμημένην*, βλ. *Πολιτεία*, ΣΤ' 509d- 511c.

φῶς τῆς ἡμέρας ἀπό ἓνα σπήλαιο,<sup>15</sup> στο ὅποιο οἱ κοινοὶ ἄνθρωποι, δέσμιοι τῶν προκαταλήψεων τους, κοιτάζουν συνεπαρμένοι μία παρέλαση τρεμάμενων σκιῶν. Τῆ διάκριση τούτη, καί τὴν ἱεράρχηση πού τῆ συνοδεύει, ὁ Πλάτων τὴν ἐμφανίζει ἐνίοτε ὡς διάκριση μεταξύ «εἶναι» καί «γίγνεσθαι», ὅπου τὸ «γίγνεσθαι», μᾶς λέει, συνίσταται σέ κάποιον ἀλυσιτελή καί ἀσταθὴ συνδυασμό τοῦ εἶναι καί τοῦ μὴ εἶναι. Ὁ Πλάτων ἐμελλε νὰ ἐγκαταλείψει αὐτές τις διατυπώσεις, ἂν καί σίγουρα ὄχι τὴν πίστη του σέ αἰώνια νοητὰ ἀντικείμενα.

Οἱ ἐρμηνευτές δυσκολεύτηκαν νὰ συλλάβουν τί ἀκριβῶς ἐννοοῦσε ὁ Πλάτων ὅταν, στὴν Πολιτεία καί σέ ἄλλους μέσους διαλόγους του, ἀξιῶνει τὸ «ὄντως ὄν» γιὰ τις Ἰδέες καί τὸ ἀρνιέται στὰ καθημερινὰ ἀντικείμενα τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης. Ὑπάρχουν, πράγματι, περισσότερα τοῦ ἐνός ἐπίπεδα δυσκολίας. Ὑπάρχει τὸ πολὺ γενικό φιλοσοφικό πρόβλημα, πού μόλις θίξαμε στὴν ἀντιπαράθεση Παρμενίδη καί Μοῦρ, τῆς κατανόησης τῶν μεταφυσικῶν βεβαιώσεων πού ἀρνοῦνται ὅτι μία εὐρεία καί προφανῆς διάσταση τῆς ἐμπειρίας εἶναι πραγματική. Προβλήματα αὐτοῦ τοῦ γενικοῦ εἶδους ἐξακολουθοῦν νὰ μᾶς ἀπασχολοῦν. Ὑπάρχει ὅμως κι ἓνα ἱστορικό πρόβλημα, τῆς κατανόησης ἐκείνων τῶν ἰδιαίτερων μεταφυσικῶν διατυπώσεων πού ἀνήκουν σέ μία ἐποχὴ πρὶν ἀπὸ τὴν ἀνάπτυξη κάποιας συστηματικῆς λογικῆς θεωρίας καί πού εἶναι πολὺ πιθανὸ νὰ παρερμηνευτοῦν ὑπὸ τὸ φῶς μεταγενέστερων ἀντιλήψεων. Πέραν τούτου ἐπίσης, ὑπάρχει ἓνα πολὺ εἰδικό ἱστορικό πρόβλημα, τῆς κατανόησης τοῦ Πλάτωνα, ὁ ὅποιος φαίνεται νὰ εἶχε μείνει ἀνικανοποίητος μέ ὀρισμένες ἀπὸ αὐτές τις διατυπώσεις καί νὰ εἶχε προχωρήσει, στο ὕστερο ἔργο του, σέ κριτικὴ τοῦ προτέρου ἑαυτοῦ του. Ἄν ὁ Πλάτων ἐμεινε ἀνικανοποίητος μέ αὐτές τις διατυπώσεις, δὲν ὑπάρχει πράγματι λόγος νὰ ὑποθέσουμε ὅτι αὐτές εἶχαν κάποτε κάποια πλήρως καθορισμένη σημασία πού θὰ μπορούσαμε νὰ τὴν ἀποκαλύψουμε τώρα: μᾶλλον εἶναι ὁ Πλάτων ἓνας ἀπὸ ἐκείνους πού συντέλεσαν στὸ νὰ βρεθοῦμε σέ μιὰ θέση ἀπὸ τὴν ὅποια μπορούμε νὰ δοῦμε πῶς οἱ διατυπώσεις αὐτές δὲν ἔχουν καμιὰ πλήρως καθορισμένη σημασία.

Ἡ μετέπειτα δυσαρέσκεια τοῦ Πλάτωνα γιὰ ὅσα εἶχε πεῖ στὴν Πολιτεία ὀφείλεται ἐν μέρει σέ τεχνικά ζητήματα σχετικά μέ τὴν ἰδέα τοῦ εἶναι: σίγουρα ἔφτασε σέ μιὰ σαφέστερη κατανόηση αὐτῆς τῆς ἔννοιας, καθὼς ἐπίσης καί σέ μιὰ πιὸ ἀνεκτικὴ καί ἀναλυτικὴ ἀντίληψη τοῦ εἶδους τῆς φιλοσοφικῆς ἔρευνας πού ἡ κατανόηση αὐτὴ ἀπαιτοῦσε. Ἀπὸ τὴν ἀπλή εἰκόνα τῆς Πολιτείας ἀπομακρύνεται ἀργότερα, ὅπως θὰ δοῦμε, καί ἡ πλατωνικὴ ἀντίληψη τῆς γνώσης.

Ἐνδέχεται ἐπίσης, γενικότερα, ὁ Πλάτων νὰ εἶχε ἀπελευθερωθεῖ κάπως ἀπὸ εἰκόνες πού παρουσιάζουν τὸν ὀρθολογικό νοῦ πεδικλωμένο ἢ φυλακισμένο ἀπὸ τὸν ἐμπειρικό κόσμο. Οἱ ἴδιες ἐκεῖνες εἰκόνες, ὀφείλουμε νὰ τὸ ποῦμε, συσχετίζονταν πάντοτε μέ προβληματικὸ τρόπο μέ μιὰ ἄλλου εἶδους εἰκόνα τοῦ ὑλικοῦ κόσμου τὴν ὅποια πρότεινε ταυτόχρονα, ἐξίσου δυσμενῆ ἀλλὰ σέ ἀντίθετη κατεύθυνση — ὅτι εἶναι φευγαλέος, ἰσχνός, φαινομενικός μόνο. Ὁ κόσμος

<sup>15</sup> Γιὰ τὴν εἰκόνα τοῦ «σπηλαίου», βλ. Πολιτεία, ΣΤ' 514a-517a.



τῆς ὕλης εἶναι ἐντέλει ἀδύναμος ἀλλά ταυτόχρονα καταστροφικά ἰσχυρός, δύο συγκρουόμενες ἀπόψεις πού στέκουν ἢ μιά ὡς πρὸς τὴν ἄλλη ὅπως οἱ σκιές τοῦ Σπηλαίου ὡς πρὸς τὰ δεσμά πού ἀκίνητοποιοῦν τοὺς δεσμῶτες του. Τέτοιες ἐντάσεις ἐκφράζουν κάτι πολύ πραγματικό στὴν ὀπτική τοῦ Πλάτωνα (ιδιαίτερα τὴ βαθιὰ του ἀμφιρρέπεια ἀπέναντι στὴν πολιτική ἰσχύ καὶ τὴν τέχνη), ἀλλὰ τὸ θεωρητικό τους κόστος, γιὰ μιά τόσο φιλοδόξη θεωρία, εἶναι πολύ ὑψηλό, καὶ ὁ Πλάτων φαίνεται νὰ τὸ εἶχε συνειδητοποιήσει.

Ἡ θεωρία τῆς Πολιτείας, ὡστόσο, ἀρνεῖται νὰ παραμεριστεῖ· εἶναι ἴσως τὸ περιφημότερο δόγμα τοῦ Πλάτωνα, καὶ ἐκτός ἀπὸ τὸ ὅτι ἐμφανίζεται στὴν ἱστορία καὶ στὴ γραμματεία ὡς «ἡ πλατωνικὴ φιλοσοφία», ἢ ἴδια, ἢ τουλάχιστον ἡ ὀρολογία τῆς, ἔχει ἐπανέλθει μὲ πολλές μορφές. Οἱ ἴδιες οἱ ἐντάσεις τῆς μᾶς βοηθοῦν νὰ ἐξηγήσουμε πῶς διατηρεῖ τὸ κύρος τῆς στὴ φιλοσοφικὴ φαντασία· καὶ ἀξιωματικὸς ἐν προκειμένῳ παράγοντας — πού σχετίζεται ιδιαίτερα μὲ τὸ συναφές πλατωνικὸ δόγμα γιὰ τὸν ἔρωτα, ὅπως ἐκφράζεται στο Συμπόσιο — εἶναι ἡ ὑπαρξὴ μιᾶς σταθερῆς καὶ ἐντονης ἀντίθεσης, σὲ αὐτὰ τὰ ἔργα τῆς μέσης περιόδου, μεταξύ τῶν θεωριῶν τοῦ Πλάτωνα πού ἀρνοῦνται τὸν κόσμον καὶ τῆς λογοτεχνικῆς παρουσίας τους. Ἡ ἀπήχηση τῶν εἰκόνων του καὶ ἡ δύναμη τῆς φαντασίας τοῦ ὕφους του, τοῦ ὠραιότερου πού ἐπινοήθηκε ποτέ γιὰ τὴν ἔκφραση ἀφηρημένης σκέψης, βεβαιώνουν σιωπηρὰ τὴν πραγματικότητά τοῦ κόσμου τῶν αἰσθήσεων ἀκόμη κι ὅταν τὸ περιεχόμενο τὴν ἀρνεῖται.

Μιά γενικότερη ἐπισήμανση εἶναι ὅτι μόνο φιλόσοφοι καὶ ἱστορικοὶ τῆς φιλοσοφίας ἀνησυχοῦν πολύ γιὰ τὸ τί συνεπάγεται μιά θεωρία ὅπως ἐκείνη τῆς Πολιτείας ὅταν ἐξεταστεῖ αὐστηρὰ. Ἄλλοι — καλλιτέχνες, ἐπιστήμονες — παίρνουν ἀπ' αὐτὴν ὅ,τι τοὺς χρειάζεται, καὶ ἂν ἡ θεωρία τοῦ Πλάτωνα ἰδωθεῖ μὲ ἀρκετὴ εὐρύτητα, μπορεῖ νὰ ἀποδώσει πολύ περισσότερα ἀπ' ὅσα ἐπακριβῶς περιέχει. Σὲ αὐτὰ περιλαμβάνεται τὸ ὀρθολογικὸ πνεῦμα, τὸ τόσο σημαντικό γιὰ τὴν ἐπιστημονικὴ ἐπανάσταση τοῦ 17ου αἰῶνα, στὸ ὅποιο ἤδη ἀναφερθήκαμε μνημονεύοντας τὸν Γαλιλαῖο, τὸ πνεῦμα πού ἀναζήτησε μιά ὑποκείμενη μαθηματικὴ δομὴ κάτω ἀπὸ τὴ ροὴ τῶν φαινομένων. Εἶναι σαφές τὸ πῶς αὐτὸ μπορεῖ νὰ νοηθεῖ ὑπὸ τὸ πνεῦμα τῆς πλατωνικῆς Πολιτείας· εἶναι ἐπίσης σαφές τὸ πῶς αὐτὸ ἀντιφάσκει μὲ ὅ,τι πράγματι λέγεται στὴν Πολιτεία, ἀφοῦ ὁ Πλάτων λέει ἀπερίφραστα ὅτι δὲν ὑπάρχει καμιά ἐλπίδα νὰ δοθεῖ μιά ἐπιστημονικὴ ἐξήγηση τοῦ ὕλικου κόσμου. Τὸ μήνυμά του εἶναι, σαφέστατα, ὅχι ὅτι ἡ φυσικὴ πρέπει νὰ εἶναι μαθηματικὴ, ἀλλὰ ὅτι πρέπει κανεὶς νὰ ἐγκαταλείψει τὴ φυσικὴ καὶ νὰ ἀκολουθήσει τὰ μαθηματικά. Ἄν οἱ φιλόσοφοι πρόκειται νὰ ἀσκήσουν ἐπιρροή, θὰ πρέπει μᾶλλον νὰ παρερμηνευθοῦν.

### ***Γνώση καὶ σκεπτικισμός***

Δέν εἶναι ἀναγκαῖο κάθε φιλοσοφικὴ σκέψη πού θεωρεῖ τὴν πραγματικότητα διάφορη ἀπὸ τὰ φαινόμενα νὰ ἀπορρίπτει τὰ φαινόμενα τόσο δραστικά ὅσο ὁ

Παρμενίδης ή ή Πολιτεία αν την πάρουμε κατά λέξη. Μπορεί μάλλον να ενθαρρύνει, όπως ή Πολιτεία αν διαβαστεί πιό χαλαρά, κάποια ορθολογική, ίσως επιστημονική μέθοδο για την αποκάλυψη της πραγματικότητας κάτω από τα φαινόμενα. Μία σημαντική διαφορά μεταξύ αυτών των στάσεων είναι ότι το ορθολογικό πρόγραμμα που βρίσκει μία διανοητική τάξη κάτω από τα φαινόμενα ενδέχεται επίσης να βρει πώς αυτή, ως ένα βαθμό, συσχετίζεται συστηματικά με τα φαινόμενα, έτσι που ή αποκάλυψη της κρυμμένης τάξης μπορεί να οδηγήσει στον έλεγχο του τι συμβαίνει, όπως κι αν αυτό εμφανίζεται: κάθε έλεγχος του περιβάλλοντος που βασίζεται στη φυσική θεωρία έχει αυτό τον χαρακτήρα.

Τό γεγονός ότι ή άποψη της Πολιτείας δεν ήταν πράγματι αυτού του είδους δημιούργησε σοβαρή δυσκολία στον Πλάτωνα. Δεν ενδιαφερόταν, φυσικά, για την υλική τεχνολογία, αλλά τον απασχολούσε ή κοινωνική τεχνολογία, και τό όνειρο της Πολιτείας είναι ότι οί φιλόσοφοι, που έχουν δει την αλήθεια για την πραγματικότητα, θά επιστρέψουν στο Σπήλαιο και, αφού θά έχουν προσαρμόσει τή διανοητική τους όραση στο σκότος της εμπειρικής ζωής, θά είναι ικανοί να ρυθμίσουν τά πράγματα καλύτερα από εκείνους που δεν τό εγκατέλειψαν ποτέ. Αλλά παρά τίς κάποιες ελπιδοφόρες αναφορές του στό υπόδειγμα που φέρουν στη μνήμη τους, ο Πλάτων δεν παρέχει αρκετές τέτοιες αναφορές ώστε να γεφυρωθεί ή διάζευξη μεταξύ των δύο κόσμων, και, όπως θά δοῦμε παρακάτω, ή γνωσιοθεωρία την όποία προτείνει δεν βοηθά τό βασικό έργο της πολιτικής άγωγής.

Η αναζήτηση μιās συνεκτικής θεωρίας για τή δυνατότητα της επιστημονικής γνώσης απασχόλησε όρισμένους στοχαστές του ύστερου 5ου αιώνα. Ο Αναξαγόρας ειπέ (άπ. 21Α) ότι τά φαινόμενα «είναι μία ένδειξη των άφανών» [ὄψις γάρ των άδήλων τά φαινόμενα], και γι' αυτό επαινέθηκε από τον Δημόκριτο, ό όποιος προδήλως πάλευε με αυτά τά ζητήματα. Ο Δημόκριτος πήρε τή θέση ότι, ενώ ή αισθητηριακή αντίληψη μπορεί να είναι παραπλανητική και ή σκέψη θά όφειλε κατά κάποια έννοια να φτάσει πίσω από τά φαινόμενα, τουτο μολαταῦτα θά μπορούσε να γίνει μόνο με τή βοήθεια άλλων αντιλήψεων: «συμβατικά υπάρχουν τό χρῶμα, τό γλυκό, τό πικρό», κατά την ενδιαφέρουσα ρήση του, γιατί «στην πραγματικότητα υπάρχουν μόνο τά άτομα και τό κενό» (άπ. 9) [νόμω γάρ χροϊή, νόμω γλυκύ, νόμω πικρόν, έτεη δέ άτομα και κενόν] αλλά παρουσίασε τίς αισθήσεις να άπαντούν, «Άθλιε νοῦ, αφού πήρες τις βεβαιότητές σου από μάς, μάς άπορρίπτεις; Η άπορρίψη μας είναι ή καταρρέυση σου» [τάλαινα φρήν, παρ' ήμέων λαβοῦσα τάς πίστεις ήμέας καταβάλλεις; πτώμά τοι τό κατάβλημα] (άπ. 125).

Προσπαθώντας να λύσει τά γνωσιολογικά προβλήματα του άτομισμού (και δέν ξέρουμε πόσο προχώρησε), ό Δημοκριτός έρχόταν αντιμετώπος όχι μόνο με τους Έλεάτες, που νόμιζαν ότι γνωρίζουν κάτι, ασύμβατο με τον άτομισμό του, αλλά και με μία σειρά σοφιστές που νόμιζαν πώς είχαν επιχειρήματα ενάντια στό ότι κάποιος μπορεί να γνωρίζει τό οτιδήποτε — ή, τουλάχιστον, οτιδήποτε έχει θεωρητικό, γενικό ή επιστημονικό χαρακτήρα. Οί ασύνδετες

θεωρήσεις τῶν πρώιμων προσωκρατικῶν, καί ιδιαίτερα τά παραλύοντα τόν νοῦ συμπεράσματα τῆς ἐλεατικῆς λογικῆς, χρησίμευσαν γιά τήν ἐνθάρρυνση σκεπτικιστικῶν στάσεων.

Ἡ γενική αἴσθηση πῶς ἡ βεβαιότητα, τουλάχιστον σέ ὅποιοδήποτε εὐρύ ἢ θεωρησιακό ζήτημα, εἶναι ἀδύνατη ἀποτελεῖ πρώιμο φαινόμενο. Ἀλλά οἱ σοφιστές, ἢ κάποιοι ἀπό αὐτούς, ἀκολούθησαν μιά πιό ἐπιθετική γραμμή ἀπέναντι σέ κάθε εἶδους φιλοσοφική θεωρία καί χρησιμοποίησαν τή διαλεκτική γιά νά τήν ὑποστηρίξουν· ἐπιθυμοῦσαν μέ αὐτό τόν τρόπο νά προωθήσουν τις δικές τους ἀξιώσεις νά διδάσκουν κάτι χρήσιμο, μέ τή μορφή τῆς ρητορικῆς καί τῆς καθοριστικῆς ἰκανότητας πειθοῦς στά δικαστήρια καί στις πολιτικές συνελύσεις — δραστηριότητες στίς ὁποῖες, ὅπως συμφωνοῦσαν μέ τούς κριτικούς τους, ἡ ἀκριβῆς λογική ἀπόδειξη δέν ἀποτελοῦσε προτεραιότητα. Στά ἐπιχειρήματα τά ὁποῖα χρησιμοποιοῦσαν σέ αὐτές τις ἐπιθέσεις ἐνάντια στή δυνατότητα γνώσης βλέπουμε σήμερα ἕνα μείγμα ἀπό σχεδόν παιδιάστικες συγχύσεις ἢ τεχνάσματα καί διεισδυτικές ἐπίνοιες γιά πραγματικές δυσκολίες· λιγοστά ἐπιχειρήματα ἐνσωματώνουν καί τά δύο ταυτόχρονα, ὅπως συμβαίνει μέ κάποια ἀπό ἐκεῖνα πού ἔχουν καταγραφεῖ στόν *Εὐθύδημο* τοῦ Πλάτωνα ἢ βρίσκονται σέ μία μᾶλλον ἄνιση καί πρόχειρη συλλογή διαλεκτικοῦ ὕλικου μέ τόν τίτλο *Δισσοί λόγοι* ἢ «διπλά ἐπιχειρήματα», ἡ ὁποῖα, κατά τήν ἐπικρατοῦσα ἄποψη, χρονολογεῖται αὐτή τήν περίοδο. Δέν γνωρίζουμε κατά πόσο ὁ ἴδιος ὁ Πρωταγόρας ἀνέπτυξε τίς θέσεις πού τοῦ ἀποδίδει ὁ Πλάτων καί οἱ ὁποῖες προτείνουν μιά σχετικοποιημένη ἄποψη τῆς ἀλήθειας καί τῆς γνώσης, σύμφωνα μέ τήν ὁποῖα ὅ,τι νομίζει κάθε ἄνθρωπος ἀληθεύει γι αὐτόν τόν ἴδιο· ἀλλά γνωρίζουμε πῶς ὁ Δημόκριτος χρησιμοποίησε ἐναντίον του, καί ἐνδεχομένως ἐπινόησε, μιά μορφή ἐπιχειρήματος πού ἔμελλε νά καταστεῖ πολύ σημαντική στήν κατοπινή ἱστορία τοῦ σκεπτικισμοῦ καί τῆς γνωσιολογίας. Αὐτή ἡ μορφή ἐπιχειρήματος ὀνομάζεται περιτροπή ἢ «ἀντιστροφή» καί συνίσταται στήν ἐφαρμογή τοῦ κριτηρίου γνώσης, ἀλήθειας ἢ νοήματος πού πρεσβεύει ἕνας φιλόσοφος στίς δικές του δηλώσεις — στήν περιπτωση τούτη, νά ἐρωτηθεῖ ὁ Πρωταγόρας ἂν ἡ δική του θέση πρέπει νά ὑποτεθεῖ (μὴ σχετικά) ἀληθής.

Ἐνας μέρος τοῦ ὕλικου πού σώζεται ἀπό τίς πρώιμες αὐτές περιδιαβάσεις στόν σκεπτικισμό μοιάζει ἀπλοϊκό — ἀπλοϊκό, δηλαδή, ἂν κριθεῖ ὄχι μόνο μέ ὀρισμένα αὐθαίρετα πρότυπα τῆς κατοπινῆς λογικῆς θεωρίας, ἀλλά καί μέ τά σύγχρονά του πρότυπα ἐπίγνωσης πού ἔθεσαν ὁ Ἡρόδοτος καί ὁ Θουκυδίδης ἢ, διαφορετικά, ὁ Σοφοκλῆς — πού ἐκπροσωποῦν τήν ἐνήλικη σκέψη σέ σύγκριση, κατά κάποιον τρόπο, μέ τή σκέψη ἔξυπνων παιδιῶν. Δέν πρόκειται ἐδῶ γιά τό ἀτομικό ψυχολογικό δεδομένο, γιά τις δεξιότητες ἢ τήν ὠριμότητα τῶν σοφιστῶν σέ σύγκριση μέ ἐκεῖνες τῶν ἱστορικῶν ἢ τῶν τραγωδῶν· τό ἐρώτημα ἀφορᾷ τό κοινωνικό γεγονός, ὅτι αὐτά τά ἐπιχειρήματα στάθηκαν ἰκανά νά ἐντυπωσιάσουν καί νά φέρουν σέ ἀμηχανία τούς σύγχρονους τῶν σοφιστῶν. Τό βασικό ἐρώτημα εἶναι, ὅπως ἀλησμόνητα τό ἔθεσε ὁ Νίτσε γιά τόν Σωκράτη, πῶς γλίτωσαν ἀπό αὐτό; Ἐδῶ εἶναι σημαντικό νά θυμόμαστε τήν ἀπόσταση πού ὑπάρχει

πάντα μεταξύ τῆς εὐφυοῦς πρακτικῆς καί τῆς θεωρητικῆς ἀναστοχαστικῆς κατανόησης αὐτῆς τῆς πρακτικῆς· καί, ειδικότερα, πόσο πέρα γιά πέρα προβληματική θά πρέπει νά εἶχε φανεῖ ἡ θεωρία τοῦ συλλογίζεσθαι σέ αὐτό τό σημείο. Ἀπό τή μιᾶ μεριά, ὑπῆρχαν ἤδη καταπληκτικά διανοητικά ἐπιτεύγματα στά μαθηματικά καί ἀποκοτοῦσαν νόημα κάποιες συστηματικές σκέψεις γιά θέματα ὅπως ἡ ἰατρική· ἐνῶ, ἀκόμη προφανέστερα, ἡ πρακτική τοῦ ἐπιχειρήματος στήν καθημερινή ζωή φαινόταν νά βασίζεται σέ ὀρισμένες παραδοχές γιά τις διασυνδέσεις μεταξύ ἀπόδειξης καί ἀλήθειας — στο τέλος τέλος μποροῦσε κανείς μέσω τῆς διαλεκτικῆς ἀνασκευῆς νά δείξει πῶς ἕνα πρόσωπο ἀντέφασκε μέ τόν ἑαυτό του καί ἔπρεπε κάπου νά λαθεύει. Ταυτόχρονα ὁμως τά ἐλεατικά ἐπιχειρήματα —τά ὅποια ἦταν πράγματι βαθιά καί ἰσχυρά— ὀδηγοῦσαν σέ ἀδύνατες συνέπειες· φαινόταν ὅτι μποροῦσε κανείς νά ἀποδείξει ὅτιδῆποτε. Πολλά ἄλλα ἄκυρα ἐπιχειρήματα, οὔτε βαθιά οὔτε ἰσχυρά, δεν μποροῦσαν νά ξεσκεπαστοῦν ἀποφασιστικά ἐπειδή δεν ὑπῆρχε ἀκόμη τό συστηματικό λεξιλόγιο μιᾶς λογικῆς κριτικῆς. Τά θεμελιακά ἐπιτεύγματα τοῦ Πλάτωνα καί τοῦ Ἀριστοτέλη στή διευθέτηση τῆς λογικῆς καί τῆς φιλοσοφίας τῆς γλώσσας μπορεῖ νά μας κρύβουν τό πόσο τυχαία καί ἀδιάρθρωτη ἦταν ἡ ἀναστοχαστική λογική σκέψη πρὶν ἀπό τόν 4ο αἰώνα.

Ὁ Πλάτων καί ὁ Ἀριστοτέλης ἀναζήτησαν γιά τή φιλοσοφική καί (στήν περίπτωση τοῦ Ἀριστοτέλη τουλάχιστον) τήν ἐπιστημονική ἔρευνα μιᾶ θεμελίωση ἰκανή νά ἀντισταθεῖ στον σκεπτικισμό. Ἡ γνωσιοθεωρία τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι περίπλοκη, καί δεν θά ἐπιχειρήσουμε ἐδῶ νά τήν ἐξηγήσουμε γενικά. Συνδύασε συνετά τήν ἐπίκληση ὀρισμένων διαισθητικά ἀναγνωρισμένων ἢ αὐτόδηλων ἀρχῶν μέ τήν ἀπόδοση σημαντικοῦ ρόλου στήν αἰσθητηριακή ἐμπειρία. Ἐκανε ἐπίσης μιᾶ πολύ χαρακτηριστική ἐπίκληση στή συναίνεση πληροφορημένων καί σκεπτόμενων προσώπων: ὁ Ἀριστοτέλης προασπίζει ἕνα πρόγραμμα ἐφαρμοσίμο ἐξίσου στή μεταφυσική, στήν ἠθική καί στήν ἐπιστήμη, τό ὅποιο ἐξετάζει καί ἐπιζητεῖ νά συμφιλιώσῃ τίς ἀπόψεις τῶν ἄριστων αὐθεντιῶν, καί ὅταν λέει ὅτι μιᾶ θεωρία ὀφείλει νά συμφωνεῖ μέ τά φαινόμενα, περιλαμβάνει σέ αὐτά ὄχι μόνο τά δεδομένα πού προκύπτουν ἀπό τήν παρατήρηση καί ὅσα οἱ ἀρμόδιοι ὀμιλητές θά ἦταν διατεθειμένοι νά πούν, ἀλλά καί, ὡς ὑποθέσεις τουλάχιστον, τίς ὑπάρχουσες ἐδραιωμένες θεωρητικές γνώμες. Γιά τόν Ἀριστοτέλη, τό βάρος τῆς ἀπόδειξης πέφτει σ' ἐκείνους πού θά προσπαθοῦσαν νά ἀνατρέψουν μιᾶ τέτοια συναίνεση. Ἀκόμη κι ἂν δεχτοῦμε ὅτι τό σθένος τῆς ὑπόθεσης δέν εἶναι κατ' ἀνάγκην πολύ ἰσχυρό, ἔτσι πού ὁ Ἀριστοτέλης μπορεῖ σχετικά ἄνετα νά τήν ἐγκαταλείψῃ ἂν νομίζει ὅτι διαθέτει κάποιο ἰσχυρό ἐπιχείρημα· ἢ κι ἂν δεχτοῦμε, ἐπίσης, τό στοιχεῖο τῆς προεπιλογῆς πού ὁ Ἀριστοτέλης ἀσκεῖ σέ ὅ,τι πρόκειται νά μετρήσῃ ὡς ἀξιόλογη γνώμη· μολαταῦτα, τό γεγονός ὅτι μπορεῖ νά ἐλπίζει πῶς θά βρεῖ κάποιο ἔδαφος γιά τή θεμελίωση μιᾶς τέτοιας μεθόδου δείχνει πόσο μακριά εἶχαν προχωρήσει τά πράγματα στόν καιρό του σέ σχέση μέ τήν ἐποχή τῶν σοφιστῶν.

Για τόν Αριστοτέλη, ή προαγωγή τής γνώσης είναι ένα συλλογικό και συ-νεχιζόμενο έγχείρημα, στο όποιο οί παλαιότεροι στοχαστές, αν δεν ήταν πολύ έξωτικοί, πρωτόγονοι ή ιδιότροποι, μπορούν νά θεωρηθοῦν συνεργάτες. Η ιδέα αὐτή παραμένει ισχυρή σήμερα στή θεώρηση μιᾶς ἐπιστημονικῆς κοινότητας τής οποίας τά μέλη στρατολογοῦνται μέσω τής μαθητείας σέ πειραματικές και παρατηρησιακές τεχνικές, όπου και πάλι ὑπάρχει μία ὑπόθεση πού εὐνοεῖ τη συναίνεση τῶν εἰδημόνων. Ἀλλά σ' ἕναν κόσμο πού διέθετε λιγοστές πειραμα-τικές τεχνικές, τό ἐρώτημα γιά τό ποιός θά ἔπρεπε νά λογίζεται συμμετοχος αὐτῆς τής καλά θεμελιωμένης συναίνεσης ἐρμηνευόταν διαφορετικά, και ὑπῆρχε μία ισχυρή ἔλξη πρὸς τή διανοητική δραστηριότητα πού θά ἔφτανε νά θεωρηθεῖ (σπάνια ἀπό τόν Αριστοτέλη, ἀσφαλῶς ὅμως ἀπό πολλούς μεταγενέ-στερους) ὡς τό σχολαστικό ἐγχείρημα νά ἑναρμονιστοῦν τά περιεχόμενα βι-βλίων μέ ἐγνωσμένο κύρος.

Ὁ μεθοδολογικός αὐτός σεβασμός πρὸς μία καλά θεμελιωμένη συναί-νεση τροφοδοτεῖ τήν ἀντίθεση μεταξύ τής ὀπτικῆς τοῦ Αριστοτέλη και ἐκείνης τοῦ Πλάτωνα, κάτι πού ἀναδύεται μέ ιδιαίτερα ἄκαμπτους ὅρους ὅσον ἀφορᾶ τήν ἠθική. Ἀλλά ὑπάρχει μία ἄλλη ομάδα πεποιθήσεων σχετικά μέ τή γνώση, τήν ὁποία συμερίζονται και οί δύο και ή ὁποία ἀπέκτησε μέγιστη σπουδαιό-τητα στήν ἱστορία τής φιλοσοφίας: πρόκειται γιά πεποιθήσεις πού ἐκλαμβάνουν τή γνώση ὡς κάτι, κατά διαφόρους τρόπους, ἐντελῶς εἰδικό, και προπάντων πολύ διαφορετικό ἀπό τήν ἀπλή πεποίθηση ή γνώμη, ἀκόμη και τήν ἀληθῆ γνώμη. Μία ιδέα αὐτοῦ του εἶδους είναι ὅτι ή πραγματική γνώση, σέ ἀντίθεση μέ τήν τυχαία ἀληθῆ πεποίθηση, πρέπει νά σχηματίζει σύστημα, πρέπει να εἶναι θεωρητικά ὀργανωμένη κατά τρόπο ἀντίστοιχο και ἀποκαλυπτικό τής δο-μῆς τοῦ ἀντικειμένου της. Η ιδέα τούτη σχετίζεται ἀμεσῶτα μέ ἕνα ιδεῶδες σῶμα ἐπιστημονικῆς γνώσης, ἕνα ιδεῶδες πού τό μορφοποίησε σέ μεγάλο βαθμό (στή φιλοσοφία και στά μαθηματικά) ὁ Πλάτων και τό ὀδήγησε πολύ μα-κρύτερα ὁ Αριστοτέλης. Αὐτό τό ιδεῶδες μπορεῖ νά θεωρηθεῖ, ὡστόσο, και ὡς μία συνθήκη γιά τό γεγονός ὅτι ἕνα συγκεκριμένο πρόσωπο γνωρίζει κάτι. Ἐκλαμβάνει τή σκέψη ἑνός προσώπου ὡς πραγματική γνώση μόνο στον βαθμό πού ή σκέψη αὐτή προσεγγίζει τό σύστημα — ὁ γνωρίζων εἶναι ὁ εἰδήμων, στόν ὁποῖο ἔχει πραγματωθεῖ κάποιο μέρος τοῦ ιδεῶδους σώματος τής θεωρητικῆς γνώσης.

Η ἀπαίτηση τούτη ἀφήνει ἔξω, περιττό νά τονιστεῖ, μεγάλο μέρος αὐτοῦ πού κατά κοινή παραδοχή θά λογιζόταν γνώση. Η ἀπόκλιση αὐξάνει ὅταν προ-στεθεῖ μία περαιτέρω ιδέα, ὅτι ή ὀργανωμένη θεωρητική γνώση μπορεῖ νά ισχύ-σει μόνο γιά ἕνα ἀμετάβλητο ἀντικείμενο, ὅτι τά ἐνδεχομενικά και ιδιαίτερα και μεταβλητά γεγονότα δεν ἀποτελοῦν ἀντικείμενα τής ἐπιστήμης. Συνδυαζόμε-νες, οί ιδέες αὐτές ὀδηγοῦν στο συμπέρασμα ὅτι κανενός προσώπου ή σκέψη δεν μπορεῖ μέ τήν αὐστηρή και ἀκριβή σημασία τής λέξης να ἀποκληθεῖ γνώση πα-ρεκτός κι αν ἀναφέρεται σέ ἕνα ἀναγκαῖο και ἀμετάβλητο ἀντικείμενο. Τό συ-μπέρασμα αὐτό —στο ὁποῖο ἐξάλλου ὀδηγοῦν και ἄλλοι δρόμοι— ἄσκησε

ἀξιοσημείωτη σαγήνη τόσο στον Πλάτωνα όσο και στον Αριστοτέλη, και ἔκτοτε ἐπανῆλθε στή φιλοσοφία ἀρκετές φορές.

Στή σκέψη τοῦ Πλάτωνα ἐκδηλώνεται μέ σαφήνεια μιὰ ἐξέλιξη σέ αὐτό τό θέμα. Στον *Μένωνα*, διάλογο πού σηματοδοτεῖ τό ὄριο μεταξύ τῆς πρῶμης καί τῆς μέσης περιόδου τοῦ ἔργου του, οἱ ἀπόψεις του τείνουν πρὸς μιὰ πλούσια καί ἀσταθὴ λύση. Ἀντιμέτωπος μέ τόν σοφιστικό γρίφο τοῦ πῶς εἶναι δυνατόν νά μαθαίνει κανεὶς ὅτιδήποτε, εἰσάγει για πρώτη φορά τό δόγμα τῆς ἀνάμνησης, τό ὁποῖο παρουσιάζει τή διαδικασία τῆς μάθησης ὡς τήν ἀνάκτηση γνώσεων πού προϋπήρχαν στήν ψυχή ἀλλά ἔχουν λησμονηθεῖ. Στόν διάλογο, ἡ διαδικασία αὐτή (ἢ, ὀρθότερα, τά πρῶτα τῆς βήματα) εἰκονογραφεῖται μέ μιὰ σκηνή στήν ὁποία ὁ Σωκράτης ἐκμαιεῖ ἀπό ἕναν νεαρό δοῦλο, μέσω ἐρωτήσεων, τήν ἀποδοχή μιᾶς γεωμετρικῆς ἀλήθειας τήν ὁποία τό ἀγόρι δεν εἶχε συνειδητοποιήσει ὡς τότε. Μποροῦν νά εἰπωθοῦν πολλά γι' αὐτό τό περίφημο δόγμα, καί τίς πυθαγορικές ιδέες τῆς προϋπαρξῆς, τῆς μετενσάρκωσης καί τῆς ἀθανασίας πού ὁ Πλάτων συνέδεε μέ αὐτό, συνοπτικά στον *Μένωνα*, ἀλλά περιεκτικότερα στόν *Φαῖδωνα*. Ἡ παρούσα ἐπισήμανση, ὡστόσο, ἀφορᾷ μόνο ἕνα χαρακτηριστικό τοῦ δόγματος: ὅτι, ὡς ἐξήγηση τῆς μάθησης, δεν μποροῦσε νά θεωρηθεῖ κατάλληλο παρά για ἕνα ἀναγκαῖο ἢ *priori* ἀντικείμενο, ὅπως τά μαθηματικά. Ὑπάρχει πράγματι κάτι πού καταπλήσσει καί ἀπαιτεῖ ἐξήγηση στο γεγονός ὅτι μπορεῖ κάποιος νά ἐκμαιεῖ ἀπό ἕναν μαθητή, μέσω ἐπιχειρημάτων, μαθηματικά πορίσματα πού δεν τοῦ εἶχαν περάσει ποτέ ἀπ' τό μυαλό: ἀλλά ὅσα σωκρατικά ἐρωτήματα κι ἂν τεθοῦν, δεν θά μποροῦσαν νά ἐκμαιεύσουν ἀπό κάποιον ἕνα σύνολο ἐπιμέρους γεωγραφικῶν ἢ ιστορικῶν γεγονότων ἂν δέν τά ἔχει ἤδη μάθει, μέ τόν ἐγκόσμιο τρόπο. Ὁ ἀναγνώστης τοῦ *Μένωνα*, ὁμως, διαπιστώνει πῶς ὁ Σωκράτης φαίνεται νά ὑποστηρίζει ἐπίσης τά ἀκόλουθα: ὅτι ἡ γνώση μπορεῖ νά ἀποκτηθεῖ μόνο μέσω μιᾶς τέτοιας «ἀνάμνησης»: ὅτι ὑπάρχει διάκριση μεταξύ γνώσης καί ἀπλῶς ἀληθοῦς πεποίθησης· καί ὅτι ἡ τελευταία αὐτή διάκριση μπορεῖ νά ἐφαρμοστεῖ ὄχι μόνο στά μαθηματικά ἀλλά καί σέ ἐνδεχομενικά πράγματα — μποροῦμε νά διακρίνουμε κάποιον πού γνωρίζει τόν δρόμο πρὸς τή Λάρισα ἀπό ἕναν ἄλλο πού ἀπλῶς ἔχει ἀληθῆ πεποίθηση γι' αὐτόν. Ἄν δεχτοῦμε τό προφανές γεγονός ὅτι ἡ «ἀνάμνηση» δέν ἔχει ἐφαρμογή σέ τέτοια πράγματα (καί δέν εἶναι ἐντελῶς σαφές ἂν ὁ *Μένων* τό δέχεται ἢ ὄχι), οἱ ἰσχυρισμοί αὐτοί καταλήγουν σέ ἀνακολουθία.

Ὅτι κι ἂν ἰσχύει για τόν *Μένωνα*, τέτοια ἀνακολουθία δεν ὑπάρχει στην *Πολιτεία*, ὅπου ὁ Πλάτων καθιστᾷ σαφές ὅτι γι' αὐτόν ἡ διάκριση μεταξύ γνώσης καί πεποίθησης εἶναι διαφορᾷ ἀντικειμένου: ἀναφέρονται στοὺς δύο ἐκείνους ὄντολογικούς κόσμους τοὺς ὁποίους ἀναπαριστᾷ ἡ Διαιρεμένη Γραμμῆ. Αὐτός ὁ καθαρὸς συντονισμός, ὡστόσο, ὀδηγεῖ σέ ἄτοπα συμπεράσματα πού ὀφείλονται στο γεγονός ὅτι σέ αὐτό τό στάδιο ὁ Πλάτων δέν διαθέτει ἱκανοποιητική θεωρία για τό λάθος. Ἡ συνέπεια τῆς παραδοχῆς ὅτι δέν ὑπάρχει ἐμπειρική γνώση παρουσιάζει ἕνα πρόβλημα τοῦ ὁποίου εἶδαμε ἤδη τό περίγραμμα ὅταν μιλοῦσαμε για τό Σπήλαιο, μέ ποιόν τρόπο δηλαδή μπορεῖ ἡ γνώση τοῦ

φιλοσόφου νά παίξει τόν ὅποιο ἐποικοδομητικό ρόλο σέ τοῦτο τόν κόσμο· γιατί ἡ ἐφαρμογή τῆς γνώσης σέ αὐτό τόν κόσμο ἀπαιτεῖ προτάσεις πού ἀναφέρονται σέ αὐτό τόν κόσμο, καί ἂν μιά τέτοια πρόταση δέν μπορεῖ ποτέ νά ἐκφράζει κάτι περισσότερο ἀπό μιά πεποίθηση, τότε παραμένει ἀθεράπευτα ἀσαφές πώς ἡ γνώση τῶν βασιλέων φιλοσόφων μπορεῖ, ὡς πρός τόν ἐμπειρικό κόσμο (ἐκεῖ ὅπου, ἀπόθυμα, ἡγεμονεύουν), νά τούς κάνει ἀνώτερους ἀπό ἄλλους. Ὅχι μόνο ἐνδέχεται νά μήν ὑπάρχει ἐμπειρική γνώση, ἀλλά ἐξίσου ἐνδέχεται, γιά νά ἀκριβολογήσουμε, νά μήν ὑπάρχει μαθηματική ἢ ἄλλη *priori* πεποίθηση, ὅποτε ἡ κατάσταση τῶν μαθητευόμενων ἢ τυχερῶν μαθηματικῶν (χωρίς νά λογαριάσουμε ὅσους λαθεύουν), ἡ ὁποία εἶχε συζητηθεῖ στον *Μένωνα*, γίνεται ἀπεριγραπτή. Ὁ Πλάτων ἔδωσε, πράγματι, μιά θέση στην ταξινομήσή του γιά κάτι περίπου ἀνάλογο μέ την *priori* πεποίθηση, ἀλλά εἶναι ἐνδιαφέρον ὅτι τοῦτο ἀφορᾷ ὄχι τόσο τά ἄτομα μέ γνώση ἢ πεποίθηση ὅσο τήν ἐξέχουσα θέση ἑνός ὀλόκληρου ἀντικειμένου, τῶν μερικῶς ἀξιωματικοποιημένων μαθηματικῶν τῶν ἡμερῶν του, πού πίστευε ὅτι στεροῦνταν θεμελίωσης.

Στό ὕστερο ἔργο του ὁ Πλάτων ἐπέστρεψε στήν ἀποψη ὅτι ἡ γνώση καί ἡ πεποίθηση θά μπορούσαν νά ἀναφέρονται στο ἴδιο ἀντικείμενο, καί μπορεῖ κάλλιστα νά εἶχε ἀποδεχτεῖ τήν ὑπαρξη ἐμπειρικῆς γνώσης. Ἡ *Πολιτεία* ἀντιπροσωπεύει τό κορυφαῖο γι' αὐτόν σημεῖο μιᾶς γνωσιοθεωρίας πού ἐλέγχεται ἀπό τίς κατηγορίες τοῦ ἀντικειμένου, ἀπό τό ἰδεῶδες ἑνός σώματος *a priori* γνώσεων μᾶλλον παρά ἀπό ἐρωτήματα γιά τό τί πρέπει νά ἀληθεύει γιά κάποιον πού γνωρίζει κάτι (σέ ἀντιδιαστολή, γιά παράδειγμα, μέ κάποιον πού ἀπλῶς πιστεύει τό ἴδιο πράγμα). Ἡ ἔμφαση αὐτή στην *Πολιτεία* ἀνατρέπει ἐκ βάθρων τούς ἴδιους τούς σκοπούς τοῦ Πλάτωνα. Τό ἀγωνιῶδες ἐρώτημα τοῦ Πλάτωνα, στο ὁποῖο ἐπανειλημμένα ἐπανῆλθε καί στο ὁποῖο ἡ *Πολιτεία* ὑποτίθεται πώς ἔδινε τή μεγάλη ἀπάντηση, ἦταν πώς ἡ ἠθική γνώση θά μπορούσε νά θεσμοθετηθεῖ καί νά λειτουργήσει ἀποτελεσματικά στήν κοινωνία, σέ ἀντιθεση εἴτε μέ τή ρητορική τῶν σοφιστῶν εἴτε μέ τίς μή κατευθυνόμενες ἀπό τή λογική καί γι' αὐτό εὐάλωτες ἀντιλήψεις τῆς συντηρητικῆς παράδοσης. Ἡ γνώση ὀφείλει νά εἶναι παροῦσα στήν κοινωνία μέ τή μορφή προσώπων πού γνωρίζουν καί κατέχουν μιά ἀποτελεσματική θεωρία γιά τήν ἐκπαίδευση. Ἡ πραγματική γνώση καί ἡ ἰκανότητα μετάδοσής της —ἢ μᾶλλον ἐκμαίευσής της— συμβαδίζουν.

Ἡ ἰδέα αὐτή βοήθησε στήν κατανόηση τῆς ζωῆς τοῦ Σωκράτη, γιατί μπορούσε νά συνδέσει κάτι πού ὁ Σωκράτης παραδεχόταν, ὅτι δέν γνώριζε τίποτε, μέ κάτι πού ἔπρεπε νά γίνει παραδεκτό γι' αὐτόν, ὅτι ἡ ἐπιρροή του δέν ἔκαμε κατ' ἀνάγκην τούς φίλους του καλύτερους: ἦταν γεγονός, πού συνέτεινε στήν καταδίκη τοῦ Σωκράτη, ὅτι ἀνάμεσα στούς ἐταίρους του ὑπῆρχαν ἄνδρες ὅπως ὁ ἰδιοφυῆς λιποτάκτης, ὁ Ἀλκιβιάδης, καί ὁ Κριτίας, προεξάρχων τῶν Τριάκοντα Τυράνων. Ἡ θεωρία τοῦ Πλάτωνα γιά τήν ἀποτελεσματική ἠθική διαπαιδαγώγηση ἀπέβλεπε στο νά συμπληρώσει τό ἔργο, καί τήν ἀπολογία, τοῦ Σωκράτη. Ὅσα ὑποστηρίζονται γιά τή γνώση στήν *Πολιτεία* φαίνεται κατ' ἀρχάς νά παράγουν ἀκριβῶς μιά τέτοια θεωρία· ἀλλά στήν πραγματικότητα ἀποτυγχάνουν

πλήρως νά τό κάμουν. Λένε παρά πολλά για τό πότε ένα σύνολο προτάσεων συνιστά γνώση, καί κάτι για τό τι συμβαίνει όταν ένα πρόσωπο αποκτά μία τέτοια γνώση, αλλά τελικά δεν λένε τίποτε για τή γνωστική διαφορά πού υποτίθεται πώς αυτή ή διαδικασία μπορεί νά έχει για ένα πρόσωπο πού χειρίζεται θέματα του καθημερινού κόσμου τά όποια, από όντολογική αναγκαιότητα, βρίσκονται έντελώς έξω από εκείνο τό σώμα γνώσεων.

Υπάρχει κι ένας άλλος τρόπος μέ τον όποιο ή γνώση μπορεί νά φανεϊ ότι θέτει ειδικές απαιτήσεις. Αυτός ανακύπτει όταν θεωρούμε τους κανόνες πού θα όφειλαν νά κατευθύνουν τήν προσωπική ή άτομική γνώση, ένω ή τελευταία επιχειρηματολογία άφορούσε περισσότερο τό έρώτημα σέ τι συνίσταται ένα άπρόσωπο σώμα έπιστημονικής θεωρίας. Στενότερα συνδεδεμένη μέ τήν ίδια τήν έννοια τής γνώσης, ξεκίνησε καί αυτή από τον έλληνικό στοχασμό καί έπαιξε άκόμη σημαντικότερο ρόλο στην κατοπινή γνωσιολογία: πρόκειται για τήν ιδέα ότι ή γνώση προϋποθέτει βεβαιότητα· ότι δεν μπορούμε νά πούμε για ένα άτομο πώς γνωρίζει κάτι παρά μόνο αν είναι βέβαιο γι' αυτό, κάτι πού προϋποθέτει πώς όχι μόνο νιώθει πέρα για πέρα σίγουρο γι' αυτό, αλλά καί πώς —κατά μία έννοια πού ή φιλοσοφία επιχείρησε επανειλημμένα νά άποσαφηνίσει— δεν θα μπορούσε, μέ δεδομένες τίς μαρτυρίες πού διαθέτει, νά λαθεύει.

Δεν πρόκειται, όπως μερικοί νεότεροι φιλόσοφοι υπέθεσαν, για έναν άπλως αυθαίρετο όρο τον όποιο θα έπρεπε νά ικανοποιεί ή γνώση. Είναι μία έντελώς φυσική υπόδειξη πού προέκυψε από τον αναστοχασμό για τή γνώση· μέσω περισσοτέρων του ενός δρόμων, ίσως, ένας από τους όποιους όμως θα μπορούσε νά είναι ο άκόλουθος. Προφανώς, υπάρχει διάκριση μεταξύ του νά γνωρίζεις ένα πράγμα καί του νά έχεις κατά τύχη όρθή γνώμη γι' αυτό — άκόμη καί ή καθημερινή όμιλία, πού είναι χαλαρή στον χαρακτηρισμό τής γνώσης, διακρίνει μεταξύ εκείνου ο όποιος γνωρίζει καί εκείνου ο όποιος εικάζει σωστά (άκόμη κι όταν ο δεύτερος πιστεύει πράγματι στην εικασία του). Σκεφθείτε όμως τώρα τήν περίπτωση ενός ανθρώπου πού πιστεύει μέ βάση πληθος μαρτυρίες ότι ένα δεδομένο πράγμα είναι άληθές, αλλά οί μαρτυρίες αυτές είναι τέτοιες ώστε νά μήν άποκλείεται νά σφάλλει. Τότε άκόμη κι αν δεν λαθεύει, αυτό φαίνεται νά είναι, ως προς τήν κατάσταση του νου του, σέ τελική άνάλυση τύχη. Έδω μπορούμε νά σκεφτούμε τήν περίπτωση δύο ανθρώπων, καθένas από τους όποιους, σέ δύο διαφορετικές περιστάσεις, διαθέτει ως βάση για τήν πίστη του σέ ένα όρισμένο γεγονός τό ίδιο είδος καί ποσό μαρτυριών· αλλά, στην πραγματικότητα, ο ένας έχει δίκιο καί ο άλλος λαθεύει. Οφείλουμε εν προκειμένω νά όμολογήσουμε ότι εκείνος πού, κατά τύχη, είχε δίκιο, δεν γνώριζε πράγματι, καί μία φυσική άγγλική φράση τό έπισημαίνει μέ ακρίβεια, όταν λέγεται γι' αυτόν ότι, «for all he knew» (έξ όσων γνώριζε), ένδέχεται να έκανε λάθος. Μέ αυτό τό είδος επιχειρήματος μπορούμε εύλόγως νά ισχυριστούμε ότι όσο οί μαρτυρίες πού έχει κάποιος υπολείπονται μέ όποιοδήποτε τρόπο τής άπόλυτης βεβαιότητας, αυτός, άκόμη κι αν έχει δίκιο, όντως δεν γνωρίζει.



Εἶναι πολύ πιθανό τό εἶδος αὐτό ἐπιχειρήματος πού ἄσκησε ἰσχυρή ἐπιρροή νά εἶχε σκιαγραφηθεῖ κοντά στίς ἀπαρχές τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἀπό τόν ποιητή Ξενοφάνη τόν Κολοφώνιο (γεννημένο γύρω στά μέσα τοῦ βου αἰώνα), ὁ ὁποῖος ἔγραψε στίχους πού μποροῦν νά μεταφραστοῦν ὡς ἐξῆς (ἀπ. 34):

Κανένας ἄνθρωπος δέν ξέρει, οὔτε θά μάθει ποτέ, τήν ἀλήθεια γιά τούς θεούς καί γιά τά ὅσα λέω· γιατί ἀκόμα κι ἂν κατά τύχη κάποιος εἶπε τήν πλήρη ἀλήθεια, δέν τό ξέρει γιά ὅλα τά πράγματα ὑπάρχουν μόνο γινώμες.

[καί τό μέν οὔν σαφές οὔτις ἀνήρ γένητ' οὔδέ τις ἔσται εἰδῶς ἀμφί θεῶν τε καί ἄσσα λέγω περί πάντων· εἰ γάρ καί τά μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπῶν, αὐτός ὁμως οὐκ οἶδε· δάκος δ' ἐπί πᾶσι τέτυκται.]

Ὁ Πλάτων στον *Μένωνα* προφανῶς ἀναφέρεται σέ αὐτό ὑποθέτοντας ὅτι ἐκφράζει τή σκεπτική ἀποψη πῶς ἡ γνώση εἶναι ἀνεπίτευκτη ἀφοῦ δέν μπορεῖς νά γνωρίζεις πότε τήν ἀπέκτησες — κάτι πού ἀποτελεῖ μιάν ἄλλη ἐκδοχή τῆς ἀπαίτησης γιά βεβαιότητα. Ἀλλά ὁ Πλάτων ἐνδέχεται νά εἶχε σφάλει ὡς πρὸς τό τί ἐννοοῦσε ὁ Ξενοφάνης· τό νόημα τοῦ ἀποσπάσματος ἀμφισβητεῖται πολύ, ἀλλά τό πιό πιθανό εἶναι<sup>16</sup> ὅτι μιᾶ μόνο γιά μία διάκριση, πολύ σημαντική καθεαυτήν γιά τήν ἑλληνική σκέψη, μεταξύ τοῦ τί ἔχει δεῖ ἢ τί ἔχει διαπιστώσει κανεῖς ἀπό πρῶτο χέρι καί τοῦ τί μπορεῖ νά ἀποτελεῖ μόνο θέμα συμπερασμοῦ, ὅπως τά ἐρωτήματα γιά τούς θεούς. Ἀλλά πέρα ἀπό μερικούς καλούς λόγους γιά τήν ἀποδοχή αὐτῆς τῆς ἐρμηνείας, ἔχει προταθεῖ κι ἓνας κακός:<sup>17</sup> ὅτι, ἂν δεχθεῖ κανεῖς ὅτι οἱ στίχοι ἐκφράζουν μιᾶ γενικά σκεπτική θέση, ἡ δεύτερη πρόταση δέν μπορεῖ μέ κανένα τρόπο νά σταθεῖ ὡς αἰτιολογία γιά τήν πρώτη — θά ἔπρεπε μᾶλλον νά ἐκληφθεῖ ὡς συμπέρασμα. Ἀντιθέτως, ἡ δεύτερη πρόταση μπορεῖ νά ἐκφράζει μιᾶ ἐξυπνη καί δραστική αἰτιολογία γιά τήν πρώτη — «κανεῖς δέν γνωρίζεις γ' αὐτά τά πράγματα, γιατί, ἂν γνώριζε, θά χρειαζόταν κάτι περισσότερο ἀπό τύχη γιά νά ἔχει δίκιο, κάτι πού δέν ἰσχύει». Ἡ δυσχέρεια μέ μιᾶ τέτοια ἐρμηνεία τοῦ Ξενοφάνη δέν εἶναι ὅτι παρουσιάζει τό ἐπιχείρημα του πολύ ἀδύναμο, ἀλλά μᾶλλον πολύ ἐξεζητημένο γιά τήν ἐποχή του.

Ὅτι ὁμως πιθανόν δέν εἶπε ὁ Ξενοφάνης, τελικά εἰπώθηκε. Μέ τήν ἀπαίτηση γιά ἰσχυρή βεβαιότητα νά ἔχει συναχθεῖ ἀπό τήν ἐννοια τῆς γνώσης, διαφοροί στοχαστές διατύπωσαν τόν ἰσχυρισμό ὅτι ἡ ἰσχυρή βεβαιότητα, καί συνακόλουθα ἡ γνώση, εἶναι ἀδύνατο νά ἀποκτηθοῦν. Ὁ Πλάτων ἐπιχείρησε νά ἀποκρούσει ἓνα τέτοιο σκεπτικό συμπέρασμα, μολονότι συμμεριζόταν τήν προκείμενη ὅτι ἡ γνώση ἀπαιτεῖ ἰσχυρή βεβαιότητα. Ἀλλά ἡ ἀρνητική ἀποψη

<sup>16</sup> Αὐτό τό ὑποστηρίζει ὁ H. Frankel, «Xenophanes' Empiricism and his Critique of Knowledge», στο A. P. D. Mourelatos (ἐπιμ.), *The Presocratics*, Νέα Ὑορκη 1974, σ. 118-131· ἀγγλ. μτφρ. ἄρθρου ἀπό τή συλλογή τοῦ Wege und Formen frii griechischen Denkens, Μόναχο 1960.

<sup>17</sup> Στο ἴδιο, σ. 124.

ἐπανήλθε, καί εἶναι ἐνδιαφέρον τό γεγονός ὅτι, πολύ ἀργότερα, ἦταν μέλη τῆς σχολῆς πού ἴδρυσε ὁ Πλάτων, τῆς Ἀκαδημίας, ἐκεῖνοι οἱ ὁποῖοι ἔκαμαν μερικές ἀπό τίς πῖο ἐνδιαφέρουσες συνεισφορές στο μάλλον ἐπεισοδιακό διανοητικό κίνημα πού ἀποκαλεῖται σκεπτικισμός.

Οἱ γνώσεις μας γιά τόν ἀρχαῖο σκεπτικισμό προέρχονται ἐν πολλοῖς ἀπό τά γραπτά ἑνός ἄσημου ἰατρικοῦ συγγραφέα τοῦ 2ου αἰώνα μ.Χ., τοῦ λεγόμενου Σέξτου Ἐμπειρικοῦ. Ὁ ἴδιος ὁ Σέξτος δέν ἀνήκει στήν ἀκαδημεική σχολή τοῦ σκεπτικισμοῦ ἀλλά στήν ἐπονομαζομένη «πυρρώνεια», ἀπό τόν Πύρρωνα τόν Ἡλεῖο (περ. 360-275 π.Χ.). ὅσο γιά τόν Πύρρωνα, εἶναι μιά σκιώδης μορφή καί οἱ ἀπόψεις του ἔφτασαν στον Σέξτο ὅπως εἶχαν μεταδοθεῖ καί διευρυνθεῖ ἀπό τόν μαθητή του Τίμωνα καί ἄλλους συγγραφείς. Ὁ ὕστερος πυρρωνισμός κληρονόμησε ἀπό τόν ἀκαδημεικό Ἀρκεσίλαο τήν τεχνική τῆς παράθεσης δίπλα σ' ἕνα σύνολο μαρτυριῶν ἢ ὑποθετικά πειστικῶν ἐπιχειρημάτων ἑνός ἄλλου συνόλου στήν ἀντίθετη κατεύθυνση, προκειμένου νά προκληθεῖ πλήρης ἀναστολή συναίνεσης — στάση πού ἐκφράστηκε σέ μιά φράση μέ παλαιά ἤδη ἱστορία στή φιλοσοφία: *οὐ μᾶλλον*, «ὄχι περισσότερο αὐτό παρά ἐκεῖνο». Ὁ στόχος αὐτῆς τῆς τεχνικῆς ἦταν πρακτικός, νά ἐπιτύχει ἐκεῖνη τή νοητική κατάσταση πού ἐπιδίωκαν περισσότερες ἀπό μιά ἀρχαῖες σχολές, τήν ἀταραξία, τήν ἡρεμία τοῦ νοῦ ἢ τήν ἀπαλλαγή ἀπό τήν ταραχή.

Οἱ πυρρωνιστές ἦταν προσεκτικοί ὥστε νά ἀρνοῦνται τή συναίνεση ἀκόμη καί στόν ἰσχυρισμό ὅτι δέν ὑπάρχει γνώση· ἀναγνώριζαν ὅτι, στή δογματική του ἔκφραση, θά ἦταν ἐκτεθειμένος στήν περιτροπή ἢ τήν κατηγορία τῆς αὐτοαναίρεσης, καί αὐτή ἀκριβῶς ἡ σκέψη τούς βοήθησε νά ἀπαλλαγοῦν ἀπό ἐκεῖνο τό δόγμα καί ἀπό διάφορα ἄλλα. Ἡ σκεπτική πρόταση, ἔλεγαν, εἶναι σάν ἕνα καθαρτικό πού «ὄχι μόνο ἀπομακρύνει τούς χυμούς ἀπό τό σῶμα, ἀλλά ἀποβάλλεται καί τό ἴδιο μαζί μέ αὐτούς» [*οὐ μόνον τούς χυμούς ὑπεξαιρεῖ τοῦ σώματος ἀλλά καί ἐαντά τοῖς χυμοῖς συνεξάγει*].<sup>18</sup> Ἀντίστοιχα, ἡ στερεότυπη φράση *οὐ μᾶλλον*... προοριζόταν νά ἐκληφθεῖ ὄχι ὡς θεωρητική δήλωση ἢ ὡς ὀρθή ἀπάντηση σέ ἕνα θεωρητικό ἐρώτημα, ἀλλά ὡς στοιχεῖο σέ μιά πρακτική πού ὀδηγεῖ στήν ἴδια κατάσταση στήν ὁποία θά ὀδηγοῦσε ἡ κατοχή τῆς ὀρθῆς ἀπάντησης, ἂν πράγματι μποροῦσε νά κατέχει κανεῖς τήν ὀρθή ἀπάντηση. Ἡ ἀταραξία, γιά τούς πυρρωνιστές, ἐπιτυγχανόταν ὄχι μέ τό νά δίνει κανεῖς ἀπαντήσεις σέ θεμελιακά ἐρωτήματα ἀλλά μέ τό νά παραιτεῖται ἀπό τό νά τά θέτει. Ὡς παράδειγμα ἐπί του προκειμένου ἀνέφεραν τό θρυλούμενο γιά τόν ζωγράφο Ἀπελλή: ὅτι, ἀπελπισμένος ἐπειδή δέν μποροῦσε νά ζωγραφίσει τό ἄφρισμα ἑνός ἄλογου, πέταξε τό σφουγγάρι τοῦ πάνω στον καμβά κι αὐτό παρήγαγε τήν ἐντύπωση τοῦ ἀφρίσματος.

Οἱ ὕστεροι πυρρωνιστές ἄσκησαν κριτική στή σχολή τῆς Ἀκαδημίας, τῆς ὁποίας ἐξέχουσα μορφή ἦταν ὁ Καρνεάδης (περ. 213-129 π.Χ.), ἐπειδή δέν ἦταν ἀρκετά συνεπής στήν ἄρνηση συναίνεσης, καί τήν κατηγοροῦσαν γιά

<sup>18</sup> Σέξτος Ἐμπειρικός, *Πυρρώνειαι ὑποτυπώσεις*, 1.206, 2.188.

δογματισμό, ἐπειδή ισχυριζόταν ἀνεπιφύλακτα πώς δέν ὑπάρχει γνώση. Εἶναι φανερό ὅτι ὁ Καρνεάδης ἐξέλαβε ὡς ἀπόλυτα δεδομένη τή σύλληψη τῆς γνώσης ὡς συνεπαγόμενης βεβαιότητα. Ὁ στόχος του, καί τό ἐπικεντρο τῶν προβλημάτων του, τοῦ εἶχε τεθεῖ ἀπό τή γνωσιοθεωρία πού εἶχε προαγάγει ἡ σχολή τῆς Στοᾶς, τήν ὁποία εἶχε ιδρύσει γύρω στο 305 π.Χ. ἕνας ἀγροϊκός ἐκκεντρικός, ὁ Ζήνων ὁ Κιτιεύς. Ἡ θεωρία, εἶχε ἀναπτυχθεῖ τόν ὕστερο 3ο αἰώνα ἀπό μία μορφή διακεκριμένη στήν ἱστορία τῆς λογικῆς, τόν Χρύσιππο. (Ἕνας στίχος ἔλεγε γι' αὐτόν πώς, ἂν δέν εἶχε ὑπάρξει, δέν θά ὑπῆρχε ἡ στωική σχολή, καί ἐξίσου κομψά ὁ Καρνεάδης πρόσθεσε, «ἂν ὁ Χρύσιππος δέν εἶχε ὑπάρξει, οὔτε κι ἐγώ θά εἶχα ὑπάρξει»). Ἡ γνωσιοθεωρία τῶν στωικῶν δέν μπορεῖ νά συζητηθεῖ ἐδῶ, ἀλλά εἶναι ἀξιοσημείωτη ἐπειδή τήν ἀπασχόλησαν πολύ ἄμεσα οἱ ἀπαιτήσεις πού προκύπτουν ἀπό τό ἐπιχείρημα πού εἶχε ἐκτεθεῖ νωρίτερα ἐναντίον τῆς «τύχης»· ἔχοντας ἀνάγκη, ὅπως πίστευαν, ἀπό κάποιο ἀσφαλές κριτήριο ἀλήθειας, προσέφυγαν σέ μία ὑποθετικά αὐτοεπικυρούμενη νοητική κατάσταση, ἡ ὁποία θά ἐξάλειφε τή δυνατότητα τό ἀντικείμενο συναίνεσης νά εἶναι ψευδές. Εἰσήγαγαν τήν ἔννοια τῆς «καταληπτικῆς φαντασίας» — μία μορφή πεποίθησης πού ὑπέθεταν πώς εἶναι καί ὑποκειμενικά ἀναμφίβολη καί ἀντικειμενικά ἀλάνθαστη. Αὐτήν ἀκριβῶς καταπολέμησε ὁ Καρνεάδης, προσπαθώντας νά δείξει ὅτι καμιά ἐντύπωση πού ἔχει τό πρῶτο ἀπό αὐτά τά χαρακτηριστικά δέν θά μπορούσε νά ἔχει ἐγγυημένα τό δεύτερο. Αὐτή ἦταν ἡ ἀφετηρία μιᾶς διαμάχης πού ἐπρόκειτο νά ἀποβεῖ κεντρική σέ μεγάλο μέρος τῆς νεότερης φιλοσοφίας, προπάντων ἀπό τή στιγμή πού ὁ Ντεκάρτ ἐπικαλεῖται τήν ἔννοια μιᾶς «σαφοῦς καί εὐκρινοῦς ἀντίληψης», κάτι πού εἶναι, τελικά, μία καταληπτική νοητική ἐντύπωση.

Τίς ἀπόψεις τῶν ἀρχαίων σκεπτικῶν δέν εἶναι γενικά εὐκολο νά τίς ἀναπλάσουμε ἀπό τίς ἐκθέσεις, ἀσυνάρτητες καί ἐνίοτε ἀντιφατικές, πού ἔχουν προσφερεῖ δεύτερης ἢ τρίτης τάξεως στοχαστές ὅπως ὁ Σέξτος ἢ ὁ Κικέρων. Σέ ἕναν —κυμαινόμενο— βαθμό ἦταν πράγματι σκεπτικοί, πού ἀρνοῦνταν τή δυνατότητα τῆς γνώσης ἢ καί τῆς ἀλήθειας, ἢ πού μέ πυρρώνειο τρόπο δέν συναινοῦσαν οὔτε καί σέ αὐτές τίς ἀρνήσεις. Ἀλλά ταυτόχρονα ὑπῆρχαν τάσεις, ἰδιαίτερα στον Καρνεάδη, πρὸς ὅ,τι στή νεότερη φιλοσοφία θά ὀνομαζόταν μᾶλλον ἐμπειρισμός ἢ θετικισμός, ὁ ὁποῖος ἀποδίδει βεβαιότητα μόνο σέ δηλώσεις γιὰ αἰσθητηριακές ἐντυπώσεις ἢ ὑποκειμενικά φαινόμενα, καί ἐξαίρει τήν ἐπαληθευσιμότητα, τόν πιθανολογικό χαρακτήρα κάθε ἐμπειρικῆς συνεπείας καί τήν εὐρετική ἀχρηστία τοῦ παραγωγικοῦ συλλογισμοῦ (ὁ ἀρχαῖος σκεπτικισμός εἶχε προκαταλάβει τήν κριτική τοῦ Τζ. Σ. Μίλ στή συλλογιστική συναγωγή ὡς κυκλική). Στούς ἔλληνες στοχαστές ἐνδέχεται οἱ δύο τάσεις τοῦ σκεπτικισμοῦ καί τοῦ ριζικοῦ ἐμπειρισμοῦ νά ἔδειχναν πῶς στενά συνδεδεμένες ἀπ' ὅσο στή νεότερη φιλοσοφία, ὅπου τόν ριζικό ἐμπειρισμό μερικές φορές τόν ἐπικαλέστηκαν (ὅπως ἔκανε ὁ Μπέρκλυ) ἐναντίον ἀκριβῶς τοῦ σκεπτικισμοῦ. Γιά τήν ἑλληνική σκέψη ὅμως ἡ διάκριση μεταξύ φαινομενικότητας καί πραγματικότητας ἦταν τόσο βασική, καί ἡ γνώση τόσο συνυφασμένη μέ τήν πραγματικότητα, ὥστε ἡ

γνώση πού ἀφοροῦσε ἀπλῶς ὑποκειμενικά φαινόμενα ἴσως δεν λογιζόταν διόλου ὡς αὐθεντική γνώση. Πρόκειται για ἕνα μεγάλο ζήτημα,<sup>19</sup> ἀλλά, ἂν τό σκεπτικό εἶναι σωστό, ἐπεξηγεῖ για μία ἀκόμη φορά μία προηγουμένη θέση μας, ὅτι ὁ ὑποκειμενικός ἰδεαλισμός εἶναι ἄποψη πού δεν ἀπασχόλησε τούς Ἑλληνες.

Τό βέβαιο εἶναι πῶς τόσο ἡ ἐμπειριστική ὅσο καί ἡ ἀμιγέστερα σκεπτική τάση τοῦ ἀρχαίου σκεπτικισμοῦ ἐπρόκειτο νά ἀποκτήσουν μεγάλη σπουδαιότητα ἀργότερα. Ὁ Σέξτος Ἐμπειρικός ἔμελλε νά γίνει ἕνας ἀπό τούς ἔλληνες φιλοσοφικούς συγγραφείς μέ τή μεγαλύτερη ἐπιρροή. Ἡ μετάφραση στά λατινικά καί ἡ ἔκδοση τῶν ἔργων του (1562, 1569) συνέπεσαν μέ μία διανοητική κρίση, τήν ὁποία ἐπέσπευσε ἡ Μεταρρύθμιση, σχετικά μέ τό κριτήριο τῆς θρησκευτικῆς πίστεως, καί ἔχει καταδειχθεῖ<sup>20</sup> μέ ποιόν τρόπο τά σκεπτικά ἐπιχειρήματα ἀπέβησαν σημαντικά ἐργαλεῖα στίς μετέπειτα διαμάχες. Τά ὄπλα τοῦ σκεπτικισμοῦ χρησιμοποιήθηκαν τόσο για τήν καταπολέμηση ὅσο καί για τήν ὑπεράσπιση τῆς παραδοσιακῆς θρησκευτικῆς πίστεως. Μία γραμμή ὑπεράσπισης ἐκφράστηκε ἀπό τόν Μονταῖνιο, ὁ ὁποῖος τόνισε ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἀδυνατεῖ νά φτάσει στή γνώση καί οἱ ἀξιώσεις του νά τό κατορθώσει εἶναι ἀβάσιμες· ἀνάμεσα στίς ἀναρίθμητες θεωρήσεις πού συγκέντρωσε για νά ὑποστηρίξει αὐτή τήν ἄποψη εἶναι καί τά ἐπιχειρήματα τοῦ ἀρχαίου σκεπτικισμοῦ. Μία φιντεῖστική, ἀφανάτιστη προσκόλληση στήν παραδοσιακή θρησκευτική πίστη ἐμφανίζεται ὡς ἡ βάση για μία ζωή ἀταραξίας. Ὅπως τό θέτει εὐστοχα στή διασήμη *Ἀπολογία τοῦ Ραιμόν Σεμπόν (Apologie de Raymond Sebond)*: «La peste de l' homme, c' est opinion de sçavoir. Voila pourquoy l' ignorance nous est tant recommandee par nostre religion comme piece proper la creance et a l'obeissance» [Ἡ πανούκλα τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ πεποίθηση ὅτι γνωρίζει. Νά γιατί ἡ θρησκεία μᾶς συστήνει τόσο πολύ τήν ἄγνοια ὡς αὐτό πού ἀρμόζει στήν πίστη καί τήν ὑπακοή].

Ἐντελῶς ἀντίθετη εἶναι ἡ στάση τοῦ Ντεκάρτ· στή μέθοδο τῆς μεθοδικῆς ἀμφιβολίας πού ἐπεξεργάστηκε, ἡ χρήση τοῦ ὄπλοστασίου τῶν σκεπτικῶν ἐπινοημάτων σχεδιάστηκε ἔτσι ὥστε νά εἶναι προληπτική καί νά τοῦ ἐπιτρέψει νά φτάσει σέ βεβαιότητες τίς ὁποῖες, ὅπως τό ἔθεσε, «δεν θά μπορούσαν νά τίς ἀνατρέψουν οἱ πλέον ἐξωφρενικές ὑποθέσεις τῶν σκεπτικῶν». Ὁ Ντεκάρτ καταφεύγει στήν ἀμφιβολία ὄχι για νά παραιτηθεῖ ἀπό τή φιλοσοφία ἀλλά για νά τήν ἐδραιώσει. Ἀνακαλύπτοντας βεβαιότητες, ὅπως ὑποθέτει, πρῶτα για τόν ἑαυτό του ὡς ἔλλογη ψυχή, ἔπειτα για τόν Θεό, ἔπειτα για τή δομή τοῦ ὑλικοῦ κόσμου, ἐπιχειρεῖ ἕνα ἔργο πού ἔγκειται, οὐσιαστικά, στήν ἀντιστροφή τῆς σχέσης τοῦ Καρνεάδη μέ τούς στωικούς: προχωρεῖ ἀναμφίβολα σέ μία νέα μορφή καταληπτικῆς ἐντύπωσης, καί εἶναι σημαντικό πῶς ἀνάμεσα στίς πρῶτες καί βασικές βεβαιότητές του εἶναι ἐκεῖνες για τίς ὑποκειμενικές νοητικές καταστάσεις τίς

<sup>19</sup> Γι' αὐτή τήν πρόταση καί τή σχετική συζήτηση, βλ. Charlotte L. Slough, *Greek Skepticism*, Μπέρκλυ & Λος Ἀντζελες 1969.

<sup>20</sup> Ἀπό τόν Richard H. Popkin, στό ἔργο τοῦ *History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Μπέρκλυ & Λος Ἀντζελες 1979.

όποιες, όπως έχουμε εισηγηθεί, ούτε οι στωικοί ούτε οι σκεπτικοί τις εκτιμούσαν και τόσο ως αλήθειες για την πραγματικότητα. Αλλά τόσο η αντίληψη του Ντεκάρτ για τη βεβαιότητα όσο και πολύ περισσότερο μερικές από τις προτάσεις που τις θεωρούσε βέβαιες και ήταν ουσιαστικές για το σύστημά του δεν είχαν καταληπτική επίδραση στους κριτικούς του, και το θεμελιακό επίτευγμα του Ντεκάρτ, αντίθετα με ό,τι ήλπιζε, ήταν ότι βοήθησε στη ριζοσπαστικοποίηση της αμφιβολίας, όχι στην εξάλειψή της.

Όταν ο Μονταίνιος έλεγε πως η χριστιανική θρησκεία πρέπει να γίνει αποδεκτή με βάση την πίστη, επειδή όλα τα επιχειρήματα αναιρούν το ένα το άλλο, είναι σχεδόν βέβαιο πως εννοούσε ότι έλεγε· όταν ο Χιούμ και ο Μπαίλ, τον 18ο αιώνα, μίλησαν με παρόμοιους όρους, δεν το εννοούσαν. Εκείνη την εποχή, η πυρρώνεια άταραξία μπορούσε να βρεθεί όχι στη χριστιανική θρησκεία αλλά στον ελάχιστο δυνατό ενθουσιασμό για κάθε θρησκευτικό ζήτημα. Καλλιεργώντας τον, τόσο εναντίον των μαχομένων αθεϊστών όσο και εναντίον των ζηλωτών της Εκκλησίας, ο Χιούμ ήταν ένας γνήσια πυρρώνειος διανοητής, όπως και στις συντηρητικές κοινωνικές απόψεις του· και πέρα από το κοινώς αποδεκτό σκεπτικό υλικό που χρησιμοποιούσε, βασικό στοιχείο της γνωσιολογίας του, τη θεωρία της «φυσικής πεποίθησης» τη βρίσκουμε να προεικονίζεται άδρομερῶς στον Σέξτο.

Ο Χιούμ και οι αρχαίοι πυρρώνειοι είχαν και κάτι άλλο κοινό. Για όλους τους η απόρριψη της φιλοσοφίας ήταν η τελική απόρριψη της φιλοσοφίας, και η άταραξία μία νοητική κατάσταση που επιτυγχάνεται όταν κανείς καταπιάνεται με τις σκεπτικές θεωρήσεις κι έπειτα αφήνει τη φυσική πεποίθηση να πάρει τον δρόμο της, έτσι ώστε να μπορεί κανείς τελικά να ζήσει ήρεμα σύμφωνα με τα έθιμα της κοινωνίας του (ή, μάλλον, σύμφωνα με κάποια κριτική φιλελευθεροποίησή τους). Οι στοχαστές αυτοί δεν θα είχαν εντυπωσιαστεί από την υπόδειξη ότι θα ήταν ίσως απλούστερο να μην είχε αρχίσει κανείς ποτέ να αναστοχάζεται· ή, αν εκφράζουν φθόνο για τους άμοιρους αναστοχασμού, ή στάση αυτή μορφοποιείται και εκφράζεται σε ένα επίπεδο αυτοσυνειδησίας που δεν καλεί τον αναγνώστη να την αποδεχτεί απλώς ως έχει. Μερικοί, και προεχόντως οι αρχαίοι, πίστευαν πως οι άνθρωποι που δεν άρχισαν ποτέ να αναστοχάζονται δεν βιώνουν εν γένει την άταραξία, αλλά καταθλίβονται από πάθη και προκαταλήψεις· ακόμη όμως κι εκείνοι οι στοχαστές που ήταν λιγότερο βέβαιοι γι' αυτό δεν θα εννοούσαν ένα εκπαιδευτικό ή ψυχολογικό σύστημα που θα παρήγε τα όφελή της άπαθους ορθολογικότητας με έντελῶς μή φιλοσοφικά μέσα. Ο σκεπτικισμός παρέμεινε μία διανοητική στάση, και για όλους αυτούς τους στοχαστές ή πυρρώνεια άποψη ήταν μία άποψη των λίγων αλλά και (κάτι που δεν είναι ακριβώς το ίδιο) ένα επίτευγμα. Ο πυρρώνειος είχε, σε σχέση με την υπόλοιπη κοινωνία, τον ρόλο ενός σοφού: έναν πολύ ήρεμο ρόλο.

Αυτός είναι ένας από τους λόγους για τους οποίους η στάση αυτή πλέον δεν είναι δυνατόν να υιοθετηθεί. Στη νεωτερική κοινωνία δεν υπάρχει ο σοβαρός ρόλος του σοφού, σε αντίθεση με τους ρόλους του ειδήμονα, του σχολιαστή

ἢ ἐκεῖνου πού εἶναι ἐπιφορτισμένος μέ τήν ψυχαγωγία μας. Δέν ὑπάρχει ἐπίσης σοβαρή ἄποψη, ἢ τουλάχιστον κάποια πού νά μπορεῖ νά ὑποστηριχθεῖ δημόσια, μέ βάση τήν ὁποία νά ἀντιμετωπίζει κανεῖς τούς πολέμους, τίς συμφορές καί τήν κοινωνική ἀναταραχή τόσο ἀποστασιοποιημένα ὅσο ὁ σκεπτικισμός πρότεινε ὅτι θά ἔπρεπε. Καί πάλι, ἀπόψεις διαμορφωμένες ἀπό τόν ρομαντισμό καί τή νεότερη ψυχολογική θεωρία ἀπαιτοῦν μιᾶ βαθύτερη κατανόηση τοῦ θυμικοῦ ἀπό ἐκείνη πού εἶχε ὁ πυρρωνισμός καί μιᾶ πιο σκεπτική ἄποψη γιά τήν ἴδια τήν ἀταραξία. Τά σημεῖα αὐτά τά σκιαγραφεῖ ἐπαρκῶς, ἔστω καί ἀρνητικά, ἡ σκέψη τοῦ Μπέρτραντ Ράσσελ, τοῦ ὁποίου ἡ φιλοσοφική θέση στή θεωρία τῆς γνώσης ἦταν, γενικά, ἐκείνη ἐνός ὁπαδοῦ τοῦ Χιούμ τοῦ 20οῦ αἰώνα, ὁ ὁποῖος ὁμως, σημειωτέον, ἀπέτυχε νά συμφιλιώσει τίς κοινωνικές καί ἠθικές ἀνησυχίες του μέ τόν θεωρητικό σκεπτικισμό του γιά τήν ἠθική, ἢ τή δύναμη τῶν συναισθημάτων του μέ τήν ἀντίληψή του γιά τόν νοῦ. Ἐνα βιβλίο γιά τόν Ράσσελ τιτλοφορήθηκε Ὁ περιπαθής σκεπτικός (*The Passionate Sceptic*): ἂν καί θά μπορούσε νά ὑπάρξει κάποια ὀπτική στήν ὁποία ἡ φράση αὐτή θά ταίριαζε, εἶναι ἀξιοσημείωτο, καί σημαντικό σχόλιο γιά τίς δυσκολίες τοῦ ἴδιου τοῦ Ράσσελ, τό ὅτι μέ ὄρους ἀρχαίου ἢ καί χιουμιανοῦ πυρρωνισμοῦ ἡ φράση ἀποτελεῖ λογική ἀντίφραση.

### **Ἠθική ἔρευνα**

«Γιατί δέν μιλάμε γιά τό πρῶτο τυχόν πράγμα», λέει ὁ Σωκράτης πρὸς τό τέλος τοῦ Βιβλίου Α' τῆς *Πολιτείας* (352d), «ἀλλά γιά τό πῶς πρέπει νά ζεῖ κανεῖς» [οὐ γάρ περί τοῦ ἐπιτυχόντος ὁ λόγος, ἀλλά περί τοῦ ὄντινα τρόπον χρή ζῆν]. Ἡ συζήτηση γινόταν μέ τόν σοφιστή Θρασύμαχο, ὁ ὁποῖος εἶχε ἰσχυριστεῖ πῶς ἀποτελοῦσε ἀνέκαθεν μιᾶ δεύτερης ἐπιλογῆς κατάσταση τό νά ἔχει κανεῖς λόγο νά ἐνεργεῖ σύμφωνα μέ τίς ἀπαιτήσεις τῆς δικαιοσύνης — «justice», ὅπως τή μεταφράζουμε κατ' ἀνάγκην [στα ἀγγλικά], μολονότι στήν *Πολιτεία* καλύπτει ἕνα εὐρύ πεδίο καί σχετίζεται μέ ὅλες τίς ὀψεις τῆς μέριμνας γιά τό συμφέρον τῶν ἄλλων καθὼς καί γιά τό ἴδιο συμφέρον. Συχνά κάποιοι, κατὰ τόν Θρασύμαχο, ἔχει λόγο, ὅπως ἔχουν τά πράγματα, νά ἐνεργεῖ μέ αὐτό τόν τρόπο, ἀλλά μόνο ἐπειδή ἡ ἰσχὺς του εἶναι περιορισμένη — τυπικά, ἀπό τή μεγαλύτερη ἰσχὺ κάποιου ἄλλου· κάποιος τοῦ ὁποίου ἡ ἰσχὺς δέν θά ἦταν ἔτσι περιορισμένη δέν θά εἶχε κανένα τέτοιο λόγο καί θά ἦταν παράφρων ἂν ἔθετε τό συμφέρον τῶν ἄλλων πάνω ἀπό τό δικό του. Τήν ἄποψη τούτη ὁ Σωκράτης βάζει σκοπό του νά τήν ἀνασκευάσει. Ἀνικανοποίητος μέ ὅσα διατυπώνει ἐναντίον τοῦ Θρασύμαχου καί ἀντιμέτωπος λίγο ἀργότερα μέ μιᾶ πιο ἐκλεπτυσμένη ἐκδοχή αὐτῆς τῆς θέσης, παρουσιάζεται ἀπό τόν Πλάτωνα στο ὑπόλοιπο κείμενο τῆς *Πολιτείας* νά προσπαθεῖ νά δώσει σ' αὐτήν μιᾶ ὀριστική ἀπαντήση.

Μολονότι όμιλητής είναι ό Σωκράτης, καί παρόλο πού παραμένει αναπάντητο τό έρώτημά τι ακριβώς ήταν σωκρατικό στον πλατωνικό Σωκράτη,<sup>21</sup> οί περισσότεροι θά συμφωνούσαν πώς ή απάντηση τής Πολιτείας ήταν πλατωνική, αλλά τό πρόβλημα ήταν σωκρατικό. Ήταν ένα πρόβλημα πού τό είχε έγείρει ό σοφιστικός σκεπτικισμός, μία μορφή του γνησιότερα άνησυχητική από τόν σκεπτικισμό για τίς κοσμολογικές ύποθέσεις ή τή λογική, γιατί στήν περίπτωση αυτή ύπήρχαν αναγνωρίσιμες καί ένδεχομένως έλκυστικές έναλλακτικές λύσεις έναντι τών θεωρήσεων πού είχε εκτοπίσει ή κριτική τών σκεπτικών.

Ή ουσία τής σκεπτικής επίθεσης ήταν πώς δέν ύπάρχει έγγενής λόγος να προωθήσει ή να σεβαστεί κανείς τό συμφέρον κάποιου άλλου, καί πώς ή πίστη για τήν ύπαρξη ενός τέτοιου λόγου είναι προϊόν διαφόρων ειδών αυταπάτης· ειδικότερα, εκπηγάζει από τήν άφελή παράβλεψη του γεγονότος ότι οί κανόνες καί οί απαιτήσεις για τή ρύθμιση τής διαγωγής τών ανθρώπων πού άνευρίσκονται σε διαφορετικές κοινωνίες ισχύουν μόνο «κατά σύμβαση», μία έννοια πού για τούς σοφιστικούς κριτικούς σήμαινε πώς τέτοιοι κανόνες αποτελούν κοινωνικά προϊόντα, για τά όποια μπορεί κανείς να ρωτήσει τίνος τό συμφέρον έξυπηρετούν. Ύπάρχουν, από τήν άλλη μεριά, επαρκέστατα «φυσικά» κίνητρα για ιδιοτελή διαγωγή, καί καλό παράδειγμα έν προκειμένω ήταν ή συμπεριφορά τών δρώντων όταν δέν ύπήρχε τέτοιο πλαίσιο σύμβασης, ιδιαίτερα ή συμπεριφορά μιās πόλης-κράτους απέναντι σε μία άλλη — ένα σύνολο θεωρήσεων πού παρουσιάζεται μέ λαμπρό καί αυστηρό τρόπο στον περίφημο «διάλογο τών Μηλιών» στο Βιβλίο 5 τής Ίστορίας του Θουκυδίδη.

Μέρος του προβλήματος είχε τεθεί από μία τέτοια χρήση τών έννοιών τής «φύσης» (*φύσις*) καί τής «σύμβασης» (*νόμος*),<sup>22</sup> καί από τό συνακόλουθο έρώτημα για τό τί είδους ζωή είναι «φυσικά» εύλογο να ζει κανείς· μαζί μέ τήν ύπόδειξη ότι είναι «φυσικά» εύλογο να επιδιώκει τό ίδιο συμφέρον, μέ τίς ιδανικά ικανοποιητικές μορφές ζωής να παρουσιάζονται, σε μερικές από τίς πιό αυθόρμητες εκθέσεις, μέ όρους καθαρού γκανγκστερισμού. Ο Θρασύμαχος προσφέρει μία τέτοιου είδους εικόνα· στο επίπεδο αυτό δέν πρόκειται μόνο για μία έντελώς έγωιστική αντίληψη πρακτικής όρθολογικότητας, αλλά καί για ένα πολύ άπλο πρόγραμμα έγωιστικών ικανοποιήσεων μέ όρους ισχύος, πλούτου καί σεξουαλικής δραστηριότητας.<sup>23</sup> Τό ίδιο τό σύνολο αυτών τών θεωρήσεων προδίδει,

<sup>21</sup> Τό έρώτημα αναλύεται στο Guthrie, τόμ. III, κεφ. 12.

<sup>22</sup> Τούτη δέν ήταν ή μόνη χρήση τής περίφημης αυτής διάκρισης. Από όρισμένους συγγραφείς, ό νόμος έγκωμιάστηκε επειδή μάς σώζει από τήν φύσιν· από άλλους, ή φύσις χρησιμοποιήθηκε πράγματι για τήν κριτική του νόμου, αλλά μάλλον για να διευρύνει παρά να περιστέλλει τό πεδίο τών ήθικών ιδεών, όπως σ' ένα διάσημο απόσπασμα του Αλκιδάμαντα (τό όποιο παραθέτει ό σχολιαστής τής Ρητορικής του Αριστοτέλη, 1373b): *έλευθέρους αφήκε πάντας ό θεός, ουδένα δούλον ή φύσις πεποίηκεν*· πβ. παρόμοιες γνώμες πού αναφέρει ό Αριστοτέλης, Πολιτικά, 1253b20.

<sup>23</sup> Στον Γοργία, διάλογο πιθανώς λίγο προγενέστερο από τήν Πολιτεία, ό Πλάτων προσέφερε, στο πρόσωπο του Καλλικλή, μία πιό χτυπητή, εύγλωττη καί γενικά πιό τρομακτική έκφραση τής έγωιστικής έναλλακτικής πρότασης. Οί απαντήσεις πού δίνει ό Σωκράτης δεν είναι καί τόσο

μᾶλλον τὰ ὑλικά τοῦ φόβου καί τοῦ φθόνου παρά κάποια παρατηρούμενη δομή κοινωνικῶν σχέσεων, καί πράγματι ἡ ἀποψη τοῦ Θρασύμαχου, ἂν ἀναχθεῖ ἐξ ὀλοκλήρου σέ αὐτά τὰ στοιχεῖα, ἀποδεικνύεται ἀκόμη καί περιγραφικά ἐντελῶς ἀνεπαρκῆς γιά τήν ὅποια ἐξήγηση τῆς κοινωνίας.

Ὡστόσο, ἡ εἰκόνα τούτη ἦρθε νά προστεθεῖ πάνω σέ μίαν ἄλλη, ἀπό τήν ὅποια καί ἀποκόμισε κάποια γοητεία: στήν εἰκόνα ἑνός ὀρισμένου εἴδους κοινωνικῆς ἠθικῆς, πού παρέχει κάποια ἀπρόσωπα κριτήρια γιά τό ποιοί εἶναι ἄξιο θαυμασμοῦ καί σεβασμοῦ, τά ὅποια ὅμως ἐντοπίζει ιδιαίτερα σέ ὀρισμένες μορφές ἐπιτυχίας στόν στίβο τοῦ ἀνταγωνισμοῦ καί τῆς κληρονομημένης θέσης — μιά ἀριστοκρατική ἢ φεουδαλική ἠθική. Ἀπό τά συμφραζόμενα μιᾶς τέτοιας κοινωνικῆς ἠθικῆς κληρονόμησαν ὁ 5ος καί ὁ 4ος αἰώνας τήν ἔννοια τῆς ἀρετῆς, τῆς «προσωπικῆς ὑπεροχῆς» (ἢ συνήθης μεταφράση τοῦ ὄρου αὐτοῦ στά ἀγγλικά ὡς «virtue» ταιριάζει σέ ὀρισμένες μόνο περιπτώσεις, καί μπορεῖ νά εἶναι δραστικά παραπλανητική). Ὁ ὄρος συνοδεύεται ἀπό ὀρισμένους συνειρμούς καί ὁ Πλάτων, πιθανόν καί ὁ Σωκράτης, κατέβαλε μεγάλες προσπάθειες νά ἀποσυνδέσει τόν ὄρο ἀπό αὐτούς· εἰδικότερα, τήν ἰδέα νά διακρίνεται κάποιος ὡς μορφή γιά τήν ὅποια οἱ ἄλλοι σκέφτονται καί μιλοῦν εὐμενῶς. Ἐδῶ ὁ οὐσιώδης ὄρος εἶναι καλός, «ὁμορφος», «εὐγενής», «λαμπρός», μιά λέξη μέ πολύ ἰσχυρότερο αἰσθητικό περιεχόμενο ἀπό τό ἀγαθός, «χρηστός», ὁ ὁποῖος εἶναι ἐπίσης ἕνας σημαντικός ὄρος ἐπιδοκιμασίας, πού συνδέεται ὅμως καί μέ τό πῶς κάποιον τόν βλέπουν οἱ ἄλλοι· τό ἀντίθετό του, αἰσχροῦς, «ποταπός», «ἐπαίσχυντος», ὑποδηλώνει κάποιον πού τόν περιφρονοῦν ἢ τόν ἀποφεύγουν.

Οἱ πράξεις πού καθιστοῦσαν ἕναν ὀμηρικό ἥρωα ἄξιο θαυμασμοῦ ἦταν τυπικά ἀλλά ὄχι ἀποκλειστικά τά ἀτομικά πολεμικά κατορθώματα, καί σέ αὐτά φανερωνόταν ἡ ἀρετή του. Μποροῦσε κανεῖς νά ντροπιαστεῖ καί ἡ φήμη του νά ἀμαυρωθεῖ ὄχι μόνο ἂν δεν πετύχαινε τέτοια κατορθώματα, ἀλλά καί ἂν τόν κακομεταχειρίζονταν — κάτι τέτοιο προκάλεσε τήν ὀργή τοῦ Ἀχιλλέα καί τήν αὐτοκτονία τοῦ Αἴαντα. Γιά τήν ὑπόληψη κάποιου σημασία εἶχε τόσο τό τί τοῦ συνέβαινε ὅσο καί τό τί ἔπραττε, καί ἀνάμεσα σέ ὅσα ἔπραττε ἡ ἐπιτυχία στόν στίβο τοῦ ἀνταγωνισμοῦ κατεῖχε ὑψηλή θέση· ὅλα τούτα, φυσικά, ἴσχυαν γιά ἐκείνους πού κατεῖχαν οἱ ἴδιοι ὑψηλή θέση, γιατί γιά τίς γυναῖκες καί τά μέλη τῶν κατώτερων τάξεων ἴσχυαν ἄλλα εἶδη ἀρετῆς καί ὑπόληψης. Στό πεδίο αὐτό ἐμφανίζονται δύο σημαντικά ἀποκλίνουσες ἀπόψεις πού ἡ συζήτηση τοῦ θέματος τίς ἔχει συχνά μπερδέψει. Ἡ μία εἶναι ὅτι, γιά μιά τέτοια ἠθική, κυρίαρχη ἔννοια εἶναι ἡ αἰσχύνη, καί προεξάρχον κίνητρο εἶναι ὁ φόβος τῆς δυσμένειας, τῆς γελοιοποίησης καί τῆς ἀπώλειας γοήτρου. Μιά διαφορετική ἀποψη εἶναι ὅτι ἡ ὑπεροχή ἐπιδεικνύεται σέ ἀνταγωνιστικά καί ἀτομικῶς ἐπιτελούμενα κατορθώματα. Ἐνῶ κοινωνικά καί ψυχολογικά τά δύο αὐτά πράγματα συχνά συνδυάζονται, εἶναι ἀνεξάρτητα τό ἕνα ἀπό τό ἄλλο: εἰδικότερα, αἰτία γιά αἰσχύνη καί

---

ικανοποιητικές· ἐν μέρει, ἐπειδή ὁ Καλλικλῆς παρουσιάζεται μή πειστικά νά δέχεται τήν ἰδέα ὅτι ὁ ἐγκωσιμὸς πρέπει νά καταλήγει σέ μιά πολύ χοντροκομμένη μορφή ἡδονισμοῦ.



δυσμένεια μπορεί να είναι ή αποτυχία να δράσει κανείς με τον προσδοκώμενο τρόπο, ο οποίος απαιτεί αυτοθυσία ή συνεργασία. Τή σύγχυση τῶν δύο αὐτῶν πραγμάτων τήν ὑποβοηθεῖ ἡ ἀποτίμηση τῶν ἑλληνικῶν ἀντιλήψεων μέ τά μέτρα μιᾶς χριστιανικῆς, καί εἰδικότερα προτεσταντικῆς, νοοτροπίας. Ἡ νοοτροπία αὐτή συνδέει τήν ἠθική ταυτόχρονα μέ τήν καλοσύνη, τήν αὐταπάρνηση καί τήν ἐνδοβολή ἢ ἐνοχή (αἰσχύνη ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ ἢ τοῦ ἑαυτοῦ). Βλέπει τήν ἀνάπτυξη τῆς ἠθικῆς σκέψης μέχρι αὐτό τό σημεῖο ὡς πρόοδο, καί τείνει νά συσχετίζει διαφορετικές ιδέες τις ὁποῖες ἡ ἴδια αὐτή πρόοδος ἔχει ἀπορρίψει — ἢ τουλάχιστον ἔχει καταστήσει λιγότερο ἀξιόπιστες.

Οἱ ιδέες τῆς ἀρετῆς, τῆς αἰσχύνης καί τῆς φήμης ἦταν φυσικά πολύ παλαβότερες ἔννοιες ἀπό τίς ἰδιοτελεῖς ἀντιλήψεις τῶν σοφιστῶν καί τήν ἀπλῶς ἀναγωγική κοινωνική θεωρία πού τις συνόδευε. Στον βαθμό πού οἱ σοφιστικοί αὐτοί ὁμιλητές (καί, ἀκόμη περισσότερο, τά συνήθη πρόσωπα, ὅπως ὁ Μένων, πού ἔχουν ἐπηρεαστεῖ ἀπό αὐτούς) ἐπικαλοῦνται ιδέες ἀρετῆς καί προτείνουν γιά ἀπρόσωπο θαυμασμό τό ιδεῶδες τοῦ ἰσχυροῦ ἀνδρα, ἐκφράζουν στήν πραγματικότητα ἠθικές ἀντιλήψεις πού ἔχουν μία ἀριστοκρατική δομή καθεαυτήν ξεπερασμένη ἀπό τά τέλη τοῦ 5ου αἰώνα· ἀλλά οἱ ἀντιλήψεις αὐτές προσέλαβαν ἕνα νέο, καιροσκοπικό περιεχόμενο καί ἀποσπάστηκαν ἀπό τή βάση τους στήν παραδοσιακή κοινωνία πού τις εἶχε καταστήσει ἀρχικά μέρος μιᾶς λειτουργικῆς κοινωνικῆς ἠθικῆς.

Αὐτή ἡ δομή ιδεῶν εἶναι ἔτσι περισσότερο παρωχημένη ἀπό μιά ἄλλη θεωρία στήν *Πολιτεία*, ἐκείνη τήν ὁποία προτείνουν ὁ Γλαύκων καί ὁ Ἀδείμαντος στο Βιβλίο 2. Αὐτή παρουσιάζει τις συμβάσεις τῆς δικαιοσύνης ὄχι ὡς ἐπινόημα τῶν ἰσχυρῶν γιά νά ἐκμεταλλεύονται τούς ἀδυνάμους (κατά τή διατύπωση τοῦ Θρασύμαχου) ἀλλά ὡς ἕνα συμβολαϊκό ἐπινόημα τῶν ἀδυνάμων γιά νά προστατεύονται ἀπέναντι στους ἰσχυρούς. Ἡ θεωρία αὐτή, πού σκιαγραφεῖται σέ ἀδρές γραμμές στήν *Πολιτεία*, εἶναι τό πρότυπο γιά πολλούς οἱ ὁποῖοι βλέπουν τούς δημόσιους κανόνες ὡς τή λύση σέ ἕνα πρόβλημα πού θά μπορούσε τώρα νά ἐκφραστεῖ στή γλώσσα τῆς θεωρίας τῶν παιγνίων. Φτάνει, πράγματι, πέρα ἀπό τούς πύο χαρακτηριστικούς ὅρους τῆς ἑλληνικῆς ἠθικῆς θεωρίας, καθῶς ἐκείνη ἐνδιαφερόταν γιά τήν ἀρετή. Ἀπό δύο σημαντικές πλευρές, προσομοιάζει μέ τή νεότερη ὠφελιμιστική καί συμβολαϊκή θεωρία. Πρῶτον, ἡ ἔννοια τοῦ κανόνα ἢ τῆς πρακτικῆς εἶναι σέ αὐτή τή θεωρία βασικότερη ἀπό τίς ἔννοιες τοῦ ἠθους ἢ τῆς προσωπικῆς ὑπεροχῆς. Δεύτερον, οἱ ἐπιθυμίες πού ὑπηρετοῦνται ἀπό τούς θεσμούς τῆς δικαιοσύνης καί, γενικά, τίς πρακτικές ἠθικῆς εἶναι κατ' ἀρχάς ἰδιοτελεῖς ἐπιθυμίες: ἡ ἠθική παρουσιάζεται ὡς ἐπινόημα γιά τήν προώθηση ἐγωιστικῶν ἱκανοποιήσεων πού θά μπορούσαν κατ' ἀρχήν νά ἐκπληρωθοῦν χωρίς αὐτήν, ἀλλά πού στήν πραγματικότητα αὐτό εἶναι ἀπίθανο νά γίνει ἐξαιτίας τῆς ἀδύναμης θέσης τοῦ καθενός σέ μιά ἠθικά ἀδιάφορη φυσική κατάσταση.

Αὐτή ἡ ἐργαλειακή ἢ συμβολαϊκή ἀντίληψη τῆς ἠθικῆς ἀπορρίφθηκε ἀπό τόν Σωκράτη, τόν Πλάτωνα καί τόν Ἀριστοτέλη. Εἶναι ἀπό πολλές ἀπόψεις

διαφορετική από την ωμή θρασύμαχια όπτική — για την ακρίβεια, όπως εκφραζεται, είναι ή αντίθετή της. Ωστόσο, για τον Πλάτωνα, μοιραζόταν μέ εκείνη την όπτική ένα βασικό λάθος: ή ήθική παρουσιαζόταν και από τις δύο ως εργαλείο για την ικανοποίηση μή ήθικων, έγλωιστικων επιθυμιων που υπάρχουν φυσικά, έντελως άνεξάρτητες από την ήθικότητα. Αυτό δεν ήταν ακριβώς μία ήθικίζουσα προκατάληψη από μέρος του Πλάτωνα, μία επιθυμία να εμφανιστούν τά ήθικά κίνητρα περισσότερο έξευγενισμένα. Ακόμη λιγότερο ήταν ή έκφραση μιας ιδέας στην όποία θά επέμενε αργότερα ό Κάντ, ότι δεν υπάρχει κανείς λόγος για ήθική διαγωγή, παρεκτός του ότι αυτή αποτελεί καθήκον — ότι από την ίδια της τή φύση ή ήθική όφείλει να είναι μία πλήρως αυτόνομη άπαιτήση που δεν μπορεί να έξορθολογιστεί ή να έξηγηθεί από ότιδήποτε άλλο. Τό ζήτημα για τον Πλάτωνα ήταν ακριβώς ότι πρέπει να υπάρχει κάποιος λόγος για την ήθική διαγωγή, αλλά και ότι καμιά θεωρία εργαλειακού τύπου δεν θά μπορούσε να τον παράσχει. Μία θεωρία τής ήθικότητας, κατά την άποψη του, όφειλε να αποκρούει τον σοφιστικό σκεπτικισμό καταδεικνύοντας ότι είναι λογικό για κάθε πρόσωπο να θέλει να είναι δίκαιο, σέ όποια περίσταση κι άν βρίσκεται. Η συμβολαική θεωρία αποτύγχανε ως προς αυτό: άν κάποιος είναι ισχυρός και εύφυής και σέ εύνοϊκή θέση, παύει να είναι λογικό γι' αυτόν να συμμορφωθεί μέ τις συμβατικές άπαιτήσεις τής ήθικότητας. Τούτο τό παραδέχονται πρόθυμα ό Γλαύκων και ό Αδείμαντος στον διάλογο· πράγματι, συμφωνούν βασικά μέ τον πλατωνικό Σωκράτη στό να θεωρήσουν τή συμβολαική θεωρία όχι άπάντηση στον σοφιστικό σκεπτικισμό αλλά μάλλον μία πιό έκλεπτυσμένη έκφραση αυτού του σκεπτικισμού.

Η συμβολαική λύση ήταν ειδικότερα αδύναμη έπειδή ήταν άσταθής σέ σχέση μέ έναν άνώτερο δρώντα, έναν περισσότερο εύφυή, έπινοητικό και πειστικό από τον μέσο. Προπάντων για έναν τέτοιο δρώντα ό Πλάτων σκέφτηκε πώς έπρεπε να άντιμετωπιστεί ή σκεπτική άπαιτήση και να καταδειχθεί ή όρθολογικότητα των σκοπων τής ήθικότητας και τής δικαιοσύνης. Η ζωή του Αλκιβιάδη υπήρξε ένας σκεπτικισμός έν δράσει· ή άπάντηση έπομένως έπρεπε να έχει εφαρμογή και σ' έναν άνθρωπο μέ τις δικές του άνώτερες δυνάμεις. Έδω έπρεπε να απορριφθεί, επίσης, τό πρώτο χαρακτηριστικό τής συμβολαικής θεωρίας: ή άποψη πώς οί έννοιες του ήθους είναι ύποδεέστερες από τις έννοιες τής επιθυμητής ή έπωφελούς πρακτικής. Η άπαιτήση να καταδειχθεί σέ κάθε άνθρωπο πώς ή δικαιοσύνη είναι όρθολογική γι' αυτόν σήμαινε πώς ή άπάντηση έπρεπε πρώτα να θεμελιωθεί σέ μία έξήγηση του τί είδους άνθρωπος θά ήταν όρθολογικό γι' αυτόν να είναι. Αν αυτό που πρωταρχικά έχει ήθική αξία βρίσκεται έξω από την ψυχή (όπως είπαν ό Σωκράτης και ό Πλάτων) ή έξω από τον έαυτό (όπως θά μπορούσαμε να τό θέσουμε) — άν βρίσκεται σέ κάποιον κανόνα, για παράδειγμα, ή σέ κάποιον θεσμό —, τότε παραμένει τό ένδεχόμενο να υπάρξει ένας άνθρωπος του όποιου οί βαθύτερες άνάγκες και ή ψυχική κατάσταση να είναι τέτοιες ώστε να μήν είναι όρθολογικό γι' αυτόν να ενεργήσει σύμφωνα μέ αυτό τον κανόνα ή αυτό τον θεσμό· και έφόσον τό ένδεχόμενο αυτό

παραμένει πιθανό, τό ἔργο πού ανέλαβαν ὁ Σωκράτης καί ὁ Πλάτων δέν θά μπορούσε νά εὐδωθεῖ.

Ἔχει λεχθεῖ ἀπό καντιανούς κριτικούς πώς ἡ πλατωνική ἠθική εἶναι ἐγωιστική, μέ τήν ἔννοια ὅτι εἶναι ἀσύμβατη μέ τόν πραγματικό χαρακτήρα τῆς ἠθικῆς. Πρόκειται γιά ἄστοχη κρίση. Εἶναι τυπικά ἐγωιστική μέ τήν ἔννοια ὅτι ὑποθέτει πώς ὀφείλει νά καταδείξει ὅτι κάθε ἄνθρωπος ἔχει κάθε λόγο νά ἐνεργεῖ ἠθικά καί ὅτι ὁ λόγος αὐτός ὀφείλει νά τόν ἐλκύει μέ ὄρους πού τόν ἀφοροῦν, μέ τό πῶς καί τί θά εἶναι ὡς ἄνθρωπος μέ τέτοιο χαρακτήρα. Ἀλλά δέν εἶναι ἐγωιστική μέ τήν ἔννοια ὅτι προσπαθεῖ νά δείξει πώς ἡ ἠθική ὑπηρετεῖ κάποιο σύνολο ἀτομικῶν ἱκανοποιήσεων πού εἶναι καλά καθορισμένες πρὶν ἀπό αὐτήν. Ὁ σκοπός δέν ἦταν, μέ δεδομένη ἤδη μιᾶ ἀποψη γιά τόν ἑαυτό καί τίς ἱκανοποιήσεις του, νά δείξει πώς ἡ ἠθική (τυχαία) τούς ταιριάζει ἦταν νά ἐξηγήσει ἐκεῖνον τόν ἑαυτό στόν ὁποῖο ταιριάζει ἡ ἠθική.

Γιά τόν Πλάτωνα, ὅπως καί γιά τόν Ἀριστοτέλη, ἀποτελοῦσε κοινότοπη ἀλήθεια τό ὅτι, ἂν εἶναι ὀρθολογικό γιά κάποιον νά ἀκολουθεῖ ἕναν ὀρισμένο τρόπο ζωῆς ἢ νά εἶναι ἕνα ὀρισμένο εἶδος προσώπου, τότε αὐτά πρέπει νά συμβάλλουν σέ μιᾶ ἱκανοποιητική κατάσταση γιά τόν ἑαυτό ἀποκαλούμενη εὐδαιμονία — ὅρος πού μπορεῖ νά μεταφραστεῖ μόνο ὡς «εὐτυχία» (happiness). Ὅμως τοῦτο δέν θά τό θεωροῦσαν ὅλοι σήμερα κοινοτοπία, ἢ ἀκόμη ἀλήθεια, ὅτι δηλαδή εἶναι ἀπλῶς λογικό νά κάνει κανεῖς ὅ,τι ἐντέλει συμβάλλει στην εὐτυχία του. Ἐπιπλέον, πολλοί πού συμφωνοῦν ὅτι αὐτό εἶναι ἀλήθεια δέν θά συμφωνοῦσαν πραγματικά μέ ὅ,τι ἐννοοῦσαν ὁ Πλάτων καί ὁ Ἀριστοτέλης. Τά δεδομένα αὐτά ὀφείλονται ὄχι μόνο σέ ἀτέλειες τῆς μετάφρασης ἀλλά καί σέ ἀλλαγές ἀπόψεων γιά τή ζωή — ἀλλαγές πού ἔχουν ἀναμφίβολα ἐπηρεάσει τό πῶς κατανοοῦμε τόν ὄρο «εὐτυχία». Μιᾶ ἀκριβῆς καταγραφή τῶν περίπλοκων σχέσεων αὐτῶν τῶν λέξεων θά ἐνέπλεκε ὀλόκληρη τήν ἱστορία τῆς δυτικῆς ἠθικῆς σκέψης. Τό βέβαιο εἶναι πώς ἡ εὐδαιμονία δέν προϋπέθετε κατ' ἀνάγκη τή μεγιστοποίηση τῆς ἡδονῆς· καί ὅταν ὁ Πλάτων, πού εἶχε, ὑποτίθεται, καταδείξει στήν *Πολιτεία* πώς ἡ δικαιοσύνη ἀποτελεῖ τήν προσήκουσα στήν ψυχὴ κατάσταση, προχωρεῖ ὑποστηρίζοντας ὅτι ἡ ζωή τοῦ δικαίου ἀνθρώπου εἶναι ἐπίσης κατά πολλές φορές πιό εὐχάριστη ἀπό ἐκείνη τοῦ ἀδίκου, αὐτό ἐννοεῖται ὡς ἐντελῶς πρόσθετη θεώρηση. Ἀπό αὐτή τήν ἀποψη μοιάζει πολύ μέ τή διαβεβαίωση τοῦ Κάντ ὅτι ἡ ἀρετή θά ἀνταμειφθεῖ σέ μιᾶ μεταθανάτια ζωῆ, διαβεβαίωση πού ἔπεται τῆς ἀξίωσής του νά θεωρεῖται αὐτοαυταμειβόμενη (στρατήγημα πού ὁ Σοπενχάουερ προσβλητικά τό παρομοίασε μέ φιλοδώρημα σέ ἀρχισερβιτόρο πού καμώνεται πώς εἶναι ὑπεράνω τέτοιων πραγμάτων). Ἡ κατάσταση εὐδαιμονίας θά ἔπρεπε νά ἐρμηνευθεῖ ὡς ἐκείνη τοῦ νά ζεῖ κανεῖς ὅσο μπορεῖ καλύτερα, καί ὅταν βρῖσκουμε κάποιους Ἕλληνες στοχαστές νά ὑπονοοῦν ὅτι μπορεῖ κανεῖς νά κατακτᾷ τήν εὐδαιμονία ἀκόμη κι ὅταν εἶναι τό θῦμα βασανισμοῦ, ὁ γλωσσικός βιασμός πού ἀναμφίβολα ἐμφανίζεται δέν ἐκφράζει μιᾶ ἀπλή σημασιολογική δυσκολία ἀλλά, κάτω ἀπό αὐτήν, τήν οὐσιαστική

δυσκολία νά θεωρήσουμε ότι τό νά βασανίζεται κανείς εἶναι συμβατό μέ τό νά ζεῖ ὅσο μπορεῖ καλύτερα.

Μποροῦμε, τότε, νά θεωρήσουμε ὅτι στόχος τοῦ Πλάτωνα ἦταν νά δώσει μιά εἰκόνα τοῦ ἑαυτοῦ τέτοια ὥστε, ἂν κάποιος κατανοεῖ σωστά τί εἶναι ὁ ἴδιος, θά ἀντιληφθεῖ πῶς μιά ζωή δικαιοσύνης δέν εἶναι ἔξω ἀπό τόν ἑαυτό του, ἀλλά ἕνας σκοπός πού εἶναι λογικῶς γι' αὐτόν νά τόν ἐπιδιώκει. Αὐτό εἶναι τό νόημα τοῦ ἐρωτήματος τοῦ Σωκράτη μέ τό ὁποῖο ξεκινήσαμε, γιά τό «πῶς πρέπει νά ζεῖ κανείς»: τό «πρέπει» εἶναι τυπικά ἐκεῖνο τῆς ἐγωιστικῆς ὀρθολογικότητας, ἀλλά ὁ σκοπός εἶναι νά φτάσει κανείς στήν ὀρθή κατανόηση τοῦ ἐγῶ.

Ὁ Σωκράτης καί ὁ Πλάτων ἔδωσαν καί οἱ δύο τις ἐξηγήσεις τους μέ ὄρους λογικῆς καί γνώσης. Ὁ Πλάτων εἶδε τήν πληρέστερη ἔκφραση αὐτῶν τῶν δυνάμεων στή μορφή τῆς συστηματικῆς θεωρητικῆς κατανόησης, κάτι πού τόν ὀδήγησε στο συμπέρασμα ὅτι ὁ φιλόσοφος εἶναι τό εὐτυχέστερο καί πληρέστερα ἀνεπτυγμένο ἀπό τά ἀνθρώπινα ὄντα· τόν ὀδήγησε ἐπίσης στο οὐτοπικό πολιτικό σύστημα τῆς *Πολιτείας*. Ὁ ἴδιος ὁ Σωκράτης ἀσφαλῶς δέν ἀνέπτυξέ ποτέ τίς τελευταῖες αὐτές ιδέες (ἂν καί ἡ ἄποψη πού διέδωσε εὐρύτερα ὁ Πόππερ,<sup>24</sup> ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Σωκράτης ἦταν πολιτικά ἕνας δημοκράτης πού προδόθηκε ἀπό τόν αὐταρχικό Πλάτωνα, δέν ἔχει ἱστορική βάση). Ἡ ἰδέα, ὡστόσο, πῶς ὁ πραγματικός ἑαυτός, πού ἐκφράζεται πλήρως στή δίκαιη ζωή, εἶναι ὁ ἑαυτός τῆς στοχαστικῆς διάνοιας, εἶναι ἀπλῶς μιά ἀνάπτυξη σωκρατικῶν ἀντιλήψεων. Ἐνδέχεται ὁ Σωκράτης νά ἀπέδιδε μεγαλύτερη σημασία ἀπό τόν Πλάτωνα στή «γνώση τοῦ πῶς νά ἐνεργεῖ κανείς» καί μικρότερη στή γνώση πού ἐκφράζεται στή συστηματική θεωρία, ἀλλά σίγουρα εἶχε ἤδη τήν ἄποψη πῶς ἡ γνώση ὄφειλε νά εἶναι ἀναστοχαστική καί λογική. Ἐνα «ἐνδιαφέρον γιά τούς ὀρισμούς» καί μιά ἔγνοια γιά τά ἠθικά ζητήματα εἶναι αὐτά πού εὐλόγως μᾶς λέει ὁ Ἀριστοτέλης ὅτι μποροῦν νά ἀποδοθοῦν στον ἱστορικό Σωκράτη, καί τό ἐνδιαφέρον γιά τούς ὀρισμούς ὅσον ἀφορᾷ τά ἠθικά ζητήματα πῆρε ἀσφαλῶς τή μορφή τῆς προσπάθειας νά ἐπιτευχθεῖ μιά ἀναστοχαστική καί διαρθρωμένη κατανόηση τῶν κριτηρίων τῆς ἐνάρετης δράσης πού θά καθιστοῦσαν τήν ἀγαθή πρακτική ὀρθολογικά διαυγέστερη καί αὐτοκριτική.

Ἄν ἡ οὐσία τῆς ἐνάρετης δράσης ἐγκεῖται στήν ἔλλογη γνώση πού ἀσκεῖται ἀπό τήν ψυχή, τότε δέν μπορεῖ νά ὑπάρχουν χωριστά κίνητρα πού θά ἀντιπροσωπεύονταν ἀπό διάφορες ἀρετές, ὅπως αὐτές συμβατικά διακρίνονται: τή δικαιοσύνη, τή σωφροσύνη, τήν ἀνδρεία καί τίς λοιπές. Ὅλες τους μπορεῖ μόνο νά εἶναι ἐκφράσεις, σέ διαφορετικές σφαῖρες ἢ ὄψεις συμπεριφορᾶς, τοῦ ἴδιου βασικά ἔλλογου κινήτρου. Ὅταν ὁ Σωκράτης δίδασκε τήν «ἐνότητα τῶν ἀρετῶν» ὑπό τήν κυριαρχία τῆς ἔλλογης φρόνησης ἢ διανοίας, δέν ἐννοοῦσε πῶς δέν ὑπάρχει τρόπος νά διακρίνουμε τή μιά ἀρετή ἀπό τήν ἄλλη. Ἐννοοῦσε μᾶλλον πῶς δέν ὑπάρχουν διαφορετικά κατά βάση κίνητρα: ὑπάρχει ἡ ἴδια

---

<sup>24</sup> Στο ἔργο του *The Open Society and its Enemies*, Λονδίνο 1957 [ἑλλ. ἐκδ. Ἡ ἀνοιχτή κοινωνία καί οἱ ἐχθροί της, μτφρ. Εἰρήνη Παπαδάκη, ἐκδ. Παπαζήση, Ἀθήνα 2003].

ψυχική δύναμη κάτω από διαφορετικές εκδηλώσεις. Επιπλέον, εφόσον ή ὀρθολογικότητα πρέπει νά φανερώνεται μέ τήν ἐξισορρόπηση μιᾶς ἀπαιτήσης ἔναντι κάποιας ἄλλης, καί μιᾶ ὑπερβολή, ἄς ποῦμε, «θαρραλέας» συμπεριφορᾶς δέν θά ἦταν πράγματι ἔκφραση μιᾶς γνήσια ἔλλογης κατανόησης τοῦ τί ἀπαιτεῖται ἀπό κάποιον, τότε προκύπτει ὅτι μιᾶ τέτοια συμπεριφορᾶ δέν θά ἀποτελοῦσε ἔκφραση τῆς μιᾶς καί μόνο ὑποκείμενης δύναμης τοῦ λόγου καί συνεπῶς οὔτε κάποιας ἀρετῆς. Ἔτσι, ἡ ἐνότητα τῶν ἀρετῶν συνεπαγόταν, ὅπως εἶναι ἀναμενόμενο, ὅτι για νά ἐκδηλώσει κανεῖς μιᾶ ὁποιαδήποτε ἀρετή πρέπει νά ἐκδηλώνει ὅλες τίς ἀρετές μαζί.

Ἀρετή εἶναι ἡ ἐπιδίωξη τοῦ ἰδίου συμφέροντος, ἐρμηνευμένη ὡς ἔλλογη δράση — τοῦ ἰδίου συμφέροντος τῆς ψυχῆς, ὅπως τό ἔθεσε ὁ Σωκράτης, καί τοῦτο πιθανῶς ἐκλαμβάνονταν ἤδη ἀπό τόν Σωκράτη κατά τρόπο πού προϋπέθετε τόν διαχωρισμό τῶν συμφερόντων τῆς ψυχῆς ἀπό ἐκεῖνα τοῦ σώματος, διαχωρισμό πού ἡ δραστικά δυϊστική θεωρία τοῦ Πλάτωνα γιά τήν ψυχή καί τό σῶμα ἐπρόκειτο νά προωθήσει στήν κατεύθυνση τοῦ ἀσκητισμοῦ. Ἡ ἐνάρετη δράση εἶναι ζήτημα ὑπολογισμοῦ τοῦ τί εἶναι ἀληθινά πιό σημαντικό γιά κάποιον, κι αὐτό πού τοῦ εἶναι πιό σημαντικό εἶναι τό πιό σημαντικό γιά τήν ψυχή του: εἶναι οἱ ἀπαιτήσεις τοῦ ἐνάρετου βίου, τῆς ἀνδρείας, τῆς τιμῆς καί τῆς δικαιοσύνης. Ἐπομένως, ἂν κάποιος δέν ἐνεργεῖ σύμφωνα μέ αὐτές τίς ἀπαιτήσεις, ἐνεργεῖ ἐνάντια σέ αὐτό πού εἶναι τό πιό σημαντικό γι' αὐτόν καί κανεῖς δέν μπορεῖ νά ἐνεργεῖ συνειδητά μέ αὐτό τόν τρόπο. Ἔτσι ἡ ἀνάρμοστη δράση πρέπει νά ὀφείλεται σέ ἀνεπάρκεια γνώσης καί κατανόησης, νά εἶναι κάτι πού δέν θά μπορούσε κανεῖς νά τό ἔχει ἐπιλέξει μέ ἀνοιχτά μάτια. Ἔτσι κάθε σφάλμα εἶναι ἀκούσιο καί «κανεῖς δέν σφάλλει μέ τή θελήσή του», ὅπως εἶπε ὁ Σωκράτης: ἕνα συμπέρασμα πού ἀκόμη συζητεῖται ὑπό τήν ὀνομασία «τό σωκρατικό παράδοξο».

Τό παράδοξο τοῦτο ἐγείρει πράγματι δύο διαφορετικά ἐρωτήματα. Τό πρῶτο εἶναι κατά πόσο ἕνα πρόσωπο μπορεῖ νά κάνει μέ τή θέλησή του τό ἕνα ἀπό δύο πράγματα, ἐνῶ πιστεύει πλήρως καί συνειδητά πώς ἔχει ἰσχυρότερο λόγο νά κάνει τό ἄλλο. Τό δεύτερο ἐρώτημα εἶναι κατά πόσο ἕνα πρόσωπο ὀφείλει, ἂν εἶναι νηφάλιο, νά παραδεχτεῖ ὅτι ἔχει πάντα ἰσχυρότερο λόγο νά κάνει πράξεις δικαιοσύνης, τιμῆς καί ἄλλες παρόμοιες καί ὄχι πράξεις ταπεινοῦ προσκαίρου συμφέροντος. Οἱ περισσότεροι τώρα θά δυσκολεύονταν πολύ νά δώσουν μιᾶ ἀπλή σωκρατική ἀπάντηση στο δεύτερο ἐρώτημα, καθῶς αὐτό στηρίζεται στήν ἀσκητικά δυϊστική ἄποψη τοῦ ἑαυτοῦ. Μιά δυσκολία πού ἡ ἄποψη αὐτή ἀναπόφευκτα ἐγείρει, καί τήν ὁποία ὁ ἴδιος ὁ Πλάτων χειρίζεται μέ δυσκολία, εἶναι ἡ ἀναγνωρισμένη ἀντίθεση ἀνάμεσα στήν πνευματική θεώρηση τῶν ἰδίων συμφερόντων πού ἀπαιτεῖ ἡ δικαιολόγηση τῶν κινήτρων ἠθικότητας καί στή λιγότερο πνευματική θεώρηση τῶν συμφερόντων τῶν ἄλλων ἀνθρώπων πού ἀπαιτεῖ τό ἀντικείμενό της. Ὁ Σωκράτης σκεφτόταν πώς ὁ ἀγαθός ἄνθρωπος δέν μπορεῖ νά ὑποστῆ βλάβη, διότι τό μόνο πράγμα πού θά μπορούσε νά θίξει τόν ἴδιο εἶναι κάτι πού θά ἔθιγε ὄχι τό σῶμα του ἀλλά τήν καλή κατάσταση

τῆς ψυχῆς του, ἢ ὁποῖα ὅμως εἶναι ἀπαραβίαστη. Ἀλλά — παραμερίζοντας ἄλλες καί ἴσως βαθύτερες ἀδύναμιες τούτης τῆς εἰκόνας — πρέπει να ἀναρωτηθοῦμε γιατί, ἂν ἡ κάκωση τοῦ σώματος δέν συνιστᾷ πραγματική βλάβη, ἢ ἀρετὴ ἀπαιτεῖ τόσο ἔντονα νά μὴν προκαλοῦμε τέτοια κάκωση σέ ἄλλους;

Στο πρῶτο ὥστόσο ἀπό τὰ δύο αὐτὰ ἐρωτήματα, ἐκεῖνο πού ἐπικαλεῖται ὄρους ἀποκλειστικά συνειδητῆς δράσης καί ὀρθολογικότητας, μερικοί φιλόσοφοι θά ἔδιναν ἀκόμη τή σωκρατική ἀπάντηση. Σέ ἐκείνους ἀπό ἐμᾶς πού οἱ δράσεις μας μοιάζουν συχνά νά σχετίζονται κατὰ πολύ ἀποκλίνοντες τρόπους μέ ὅ,τι ἐκλαμβάνουμε ὡς κίνητρά μας, ἡ ἀπάντηση ἐκείνη θά ἐξακολουθεῖ νά φαίνεται σάν ἀξιοσημείωτο παραδοξο. Θά ἔπρεπε νά προτείνεται, ἔστω κατ' ἐλάχιστον, ὄχι ὡς σοβαροφανῆς ταυτολογία δράσης καί ὀρθοῦ λόγου, ἀλλά μᾶλλον ὡς ἔκφραση μιᾶς ιδεώδους (ἀλλά ἐξαιρετικά προβληματικῆς) κατάστασης στήν ὁποία ἡ δράση καθίσταται ἐντελῶς διαφανῆς στον δρώντα. Κι αὐτό παραμένει, καθεαυτό, ἓνα χαρακτηριστικά σωκρατικό ιδεῶδες.

Εἶναι ἐκπληκτικό πόσο πολλά στοιχεῖα τῆς σωκρατικῆς-πλατωνικῆς ἠθικότητας ἀνευρίσκονται ἀκόμη στήν περίπλοκη καί πολύ ἐνδιαφέρουσα ἠθική θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλη, ὅσο κι ἂν εἶναι διαφορετική ἀπό ὀρισμένες κεντρικές ἀπόψεις. Εἶναι διαφορετική, πάνω ἀπ' ὅλα, ἐπειδή δέν ἀποδίδει βαρύτητα μόνο στή διανοητική ὑπεροχή καί τήν καθαρή ὀρθολογικότητα. Ὁ Ἀριστοτέλης κάνει τή διάκριση μεταξύ «διανοητικῶν ἀρετῶν» καί «ἠθικῶν ἀρετῶν»<sup>25</sup> καί τονίζει τή σημασία πού ἔχει γιά τίς ἠθικές ἀρετές ἡ ὀρθή διαμόρφωση τῆς ἡδονῆς καί τῶν κινήτρων μέσω τῆς ἀγωγῆς. Χωρίς ὀρθή ἀνατροφή τίποτε δέν μπορεῖ νά γίνει: οἱ ἐλπίδες γιά τίς ἀναγεννητικές δυνάμεις τῆς ἴδιας τῆς φιλοσοφίας πού ἐξυπακούονταν στή σωκρατική στάση δέν ὑφίστανται, ὅπως καί ἡ αἴσθηση κάθε μαχητικοῦ σκεπτικισμοῦ ἀπέναντι στον ὁποῖο ἡ ἠθικότητα χρειάζεται ὑπεράσπιση. Ἐδῶ ἔχουμε μία πολύ πιό κανονική τάξη. Ὁ Ἀριστοτέλης, ἐπιπλέον, δέν πιστεῦε σέ μία ψυχή χωριστή ἀπό τό σῶμα, καί ἡ ἄρνηση αὐτή ἐναρμονίζεται μέ τήν ἀπόρριψη τοῦ σωκρατικοῦ ἀσκητισμοῦ καί μέ περισσότερο ἐγκόσμιες δυνατότητες γιά εὐδαιμονία. Ὁ παλαιός δεσμός μεταξύ ἀρετῆς καί δημόσιας ἐπιδοκιμασίας, τόν ὁποῖο ὁ Πλάτων ἐπιδίωξε νά κόψει ἐντελῶς, ἐπαναβεβαιώνεται προσεκτικά στα λεγόμενα τοῦ Ἀριστοτέλη, μολοντί ἡ θεωρία του γιά τὰ κίνητρα τῶν ἀρετῶν εἶναι πολύ πιό ἐκλεπτυσμένη ἀπό ὅτιδήποτε εἶχε ἐπιτευχθεῖ παλαιότερα, ἢ καί ἀπό τόν ἴδιο τόν Πλάτωνα.

Ὡστόσο, καί μέ ἀναγνωρισμένες αὐτές τίς διαφορές, ὁ Ἀριστοτέλης καταλήγει πάλι νά θεωρήσει τή ζωὴ τοῦ θεωρητικοῦ λόγου ὡς τήν ὑψιστή μορφή

---

<sup>25</sup> Ἡ διάκριση εἰσάγεται στα *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1103a, 4-19. Ὁ Β. Williams, θέλοντας νά ἀποδώσει τήν ἀριστοτελική σημασιολόγηση τῆς ἀρετῆς ὡς ἐξέχουσας ἰκανότητας ἢ ὑπεροχῆς, χρησιμοποιεῖ ἀντίστοιχα τούς ὄρους *intellectual excellences* καί *excellences of character*. Ἐκρίνα σκόπιμο νά διατηρήσω ἐδῶ τούς ἀπόλυτα κατανοητούς ὄρους τοῦ πρωτοτύπου. Ἐπίσης, στήν ἐπόμενη παράγραφο μετέφρασα τήν ἑλληνογενῆ ἀγγλική λέξη *character* μέ τή λέξη *ἦθος*, ἀπό τήν ὁποία παράγεται τό ἐπίθετο *ἠθικός* καί τῆς ὁποίας τή συγγένεια μέ τό *ἔθος* (ἔξη, συνήθεια) τονίζει καί ἀξιοποιεῖ ὁ Ἀριστοτέλης. (Σ.τ.μ.)

ανθρώπινου βίου, ένα συμπέρασμα πού δέν προκύπτει τόσο άμεσα, ή ακόμη τόσο συνεπώς, από τίς προκείμενές του, όπως γινόταν στόν Πλάτωνα. Διατηρεῖ ἐπίσης κάτι σάν τό σωκρατικό παράδοξο γιά τή δράση καί τόν λόγο. Στήν πραγματικότητα, διατηρεῖ ακόμη καί τό σωκρατικό συμπέρασμα γιά τήν ἐνότητα τῶν ἀρετῶν, ἀφοῦ σκέφτεται πώς δεν μπορεῖ κανείς νά ἔχει οποιαδήποτε ἠθική ἀρετή χωρίς τήν παρουσία τῆς φρονήσεως, τοῦ «πρακτικοῦ λόγου» (μιᾶς ἀπό τίς διανοητικές ἀρετές), ἀλλά ἂν κάποιος ἔχει φρόνησιν, τότε πρέπει νά ἔχει ὅλες τίς ἠθικές ἀρετές. Ἡ ἔμφαση τούτη στήν ἔλλογη ὀλοκλήρωση τοῦ ἠθους, καθῶς καί στήν ὀλοκλήρωση τοῦ ἀγαθοῦ βίου διαχρονικά, τήν ἀναδρομική του ἔλλογη εὐμορφία, εἶναι πράγματι οὐσιωδῶδες χαρακτηριστικό τῆς ἀριστοτελικῆς ὀπτικῆς. Ὅσον ἀφορᾷ τήν ὑστατη ἐνότητα τῶν ἐνάρετων γνωρισμάτων τοῦ ἠθους, πρόκειται γιά ἕνα ζήτημα στο ὁποῖο ἡ ἑλληνική ἄποψη φαίνεται νά ἀπέχει πολύ ἀπό τή δική μας: τίποτε δεν εἶναι πιό κοινότοπο γιά μᾶς ἀπό τό ὅτι οἱ ἰδιαίτερες ἀρετές ὄχι μόνο συνυπάρχουν μέ τυπικά ἐλαττώματα ἀλλά καί τά ἐνέχουν. Αὐτή ὅμως εἶναι μιά ἀπό τίς πολλές διαφορές μέ τούς Ἑλληνες ὅπου ἡ ἴδια ἡ ἀντίθεση ὑποδεικνύει μιά διαφωτιστική περιοχὴ συζήτησης: ποιές ἀποκλίσεις στήν κατανόηση τῆς ἀνθρώπινης φύσης ἀποτελοῦν τή βάση τῶν διαφορετικῶν αὐτῶν ἀντιλήψεων γιά μιά λογικά ἐπιθυμητή ζωή.

Ἀξίζει νά συνυπολογίσουμε ἀρκετά χαρακτηριστικά τῆς ἑλληνικῆς ἠθικῆς σκέψης πού τή διαχωρίζουν κατά πολλούς τρόπους ἀπό τά τρέχοντα ἐνδιαφέροντα καί ἀπό τήν ἠθική κληρονομιά τοῦ χριστιανικοῦ κόσμου. Δέν ἔχει, καί δέν χρειάζεται, Θεό: οἱ ἀναφορές στόν Θεό ἢ στοὺς θεοὺς πού ἀπαντοῦν σέ αὐτούς τοὺς συγγραφεῖς δέν παίζουν σημαντικό ρόλο. Ἐκλαμβάνει ὡς κεντρικά καί πρωταρχικά τά ζητήματα τοῦ ἠθους καί τό πῶς οἱ ἠθικές θεωρήσεις βασιζοῦνται στήν ἀνθρώπινη φύση: διερωτᾶται τί εἶδους ζωὴ εἶναι λογικό γιά τό ἄτομο νά ζεῖ. Δέν χρησιμοποιεῖ κάποια ἄγραφη κατηγορική ἠθική προσαγωγή. Στήν πραγματικότητα — μολονότι χρησιμοποιεῖσασμε ἀρκετά συχνά τή λέξη ἠθικός (moral) χάριν εὐκολίας— βασικά, ἀπό αὐτό τό σύστημα ἰδεῶν λείπει ἐντελῶς ἡ ἔννοια τῆς ἠθικότητας, μέ τή σημασία ἐνός συνόλου λόγων ἢ ἀπαιτήσεων πού διαφέρουν οὐσιωδῶς ἀπό ἄλλα εἶδη λόγου ἢ ἀπαιτήσης. Ἡ ἔντονη διαχωριστική γραμμὴ πού ὁ καντιανισμός, ἰδιαίτερα, χαράσσει μεταξύ τοῦ «ἠθικοῦ» καί τοῦ «μὴ ἠθικοῦ» μόνο ἐν μέρει βαίνει παράλληλα μέ μιά ἄλλη διαχωριστική γραμμὴ, ἐκείνη τοῦ Πλάτωνα μεταξύ ψυχῆς καί σώματος· ἀλλά ἡ παραλληλία εἶναι κάθε ἄλλο παρά ὀλική, οἱ διακρίσεις χαράσσονται μέ βάση ἐντελῶς διαφορετικές ἀρχές, καί ἡ συζήτηση γιά τά πλεονεκτήματα καί τίς ἀτέλειες τῆς καθεμιάς θά ἀποτελέσει ἕνα ἐντελῶς διαφορετικό εἶδος συζήτησης. Συνακόλουθα, δεν ὑπάρχει ρήγμα μεταξύ ἐνός κόσμου δημοσίων «ἠθικῶν κανόνων» καί ἐνός κόσμου ἰδιωτικῶν προσωπικῶν ἰδεῶν: τά ἐρωτήματα γιά τό πῶς πρέπει νά ρυθμίζονται οἱ σχέσεις τοῦ ἐνός μέ τούς ἄλλους, τόσο στο πλαίσιο τῆς κοινωνίας ἐν γένει ὅσο καί πιό ἰδιωτικά, δέν ἀποσυνδέονται ἀπό τά ἐρωτήματα γιά τό εἶδος τῆς ζωῆς πού ἀξίζει κανεῖς νά ζεῖ καί γιά τό τι ἀξίζει κανεῖς νά κατέχει ἢ νά φροντίζει γι' αὐτό.

Ἀπ' ὅλες αὐτές τις ἀπόψεις, ἡ ἠθικὴ σκέψη τῶν Ἑλλήνων δὲν ἦταν μόνο διαφορετικὴ ἀπὸ τὸ μεγαλύτερο μέρος τῆς νεότερης σκέψης, ἰδιαίτερα ἐκείνης πού ἐπηρεάστηκε ἀπὸ τὸν χριστιανισμό, ἀλλὰ καί πολὺ καλύτερα σχηματισμένη. Ὑπάρχουν φυσικὰ ἀπόψεις στίς ὁποῖες ἡ νοσοτροπία τῆς δὲν μπορεῖ νὰ ξαναζωντανέψει τώρα καί μερικὲς στίς ὁποῖες δὲν θὰ θέλαμε νὰ τὴν ξαναζωντανέψουμε. Μερικὲς ἀπὸ τίς σκέψεις τῆς ἐκφράζουν μιὰ ὀρισμένη ἀρτίωση ζωῆς πού ἴσως ὑπῆρξε γιὰ μικρὸ διάστημα στὴν πόλη-κράτος, ἀλλὰ ἡ ὁποία, ὅπως τόνισε ὁ Χέγκελ, θὰ ἔπρεπε, ἂν ἔπρεπε, νὰ ἀνακτηθεῖ, μόνο μὲ ἐντελῶς ἀλλαγμένη μορφή. Ἄλλα χαρακτηριστικὰ τῶν ἀντιλήψεων τῆς, οἱ οὐσιαστικὲς στάσεις τῆς ἀπέναντι στὴ δουλεία καί στον ρόλο τῶν γυναικῶν, ὀφείλουμε νὰ ἐλπίζουμε πὼς δὲν θὰ ἀνακτηθοῦν ποτέ.

Σέ πιὸ θεωρητικὸ ἐπίπεδο, εἶναι σημαντικό ὅτι ἡ ἑλληνικὴ ἠθικὴ σκέψη βασιζόταν σέ μιὰ ἀντικειμενικὴ τελεολογία τῆς ἀνθρώπινης φύσης, πιστεύοντας πὼς ὑπάρχουν γεγονότα γιὰ τὸν ἄνθρωπο καί τὴ θέση του στὸν κόσμον τὰ ὁποῖα προσδιορίζουν, κατὰ τρόπο πού ὁ λόγος μπορεῖ νὰ ἀποκαλύψει, ὅτι εἶναι προορισμένος νὰ διάγει ἕναν συνεργατικὸ καί εὐτακτὸ βίον. Μιὰ ἐκδοχὴ αὐτῆς τῆς πεποίθησης διατηρήθηκε κατόπιν ἀπὸ τίς περισσότερες ἠθικὲς ὀπτικὲς ἴσως σήμερον νὰ συνειδητοποιοῦμε ὅτι πρέπει νὰ ζήσουμε χωρὶς αὐτὴν περισσότερο ἀπ' ὅσο τὸ εἶχε συνειδητοποιήσει ὁ ὁποιοσδήποτε ἀφότου μερικοὶ σοφιστὲς τοῦ 5ου αἰῶνα τὴν ἀμφισβήτησαν γιὰ πρώτη φορά. Ἀλλὰ ἀφοῦ εἰπώθηκαν ὅλα αὐτὰ, εἶναι ἀλήθεια πὼς ἡ ἑλληνικὴ ἠθικὴ σκέψη, σέ πολλές ἀπὸ τίς βασικὲς δομὲς τῆς καί, προπάντων, στὴν ἀδυναμία τῆς νὰ διαχωρίσει τὰ ἐρωτήματα γιὰ τὸ πὼς πρέπει κανεὶς νὰ σχετίζεται μὲ τοὺς ἄλλους καί μὲ τὴν κοινωνία ἀπὸ τὰ ἐρωτήματα γιὰ τὸ ποιὸν βίον ἀξίζει κανεὶς νὰ διάγει καί τὸ τί βασικὰ ἐπιθυμεῖ, ἀντιπροσωπεύει ἕνα ἀπὸ τὰ ἐλάχιστα σύνολα ἰδεῶν πού μποροῦν νὰ μας βοηθήσουν τώρα νὰ θέσουμε τὴν ἠθικὴ σκέψη σέ ἐντιμὴ ἐπαφὴ μὲ τὴν πραγματικότητα.

Στις τελευταῖες αὐτές παρατηρήσεις ἀναφέρθηκα στὴν «ἑλληνικὴ ἠθικὴ σκέψη», καί αὐτὴ, φυσικὰ, παραπέμπει κυρίως στίς φιλοσοφικὲς ἰδέες τοῦ Σωκράτη, τοῦ Πλάτωνα καί τοῦ Ἀριστοτέλη τίς ὁποῖες, πολὺ συνοπτικά, πραγματεύτηκα. Ὑπάρχει ὅμως ἕνα ζήτημα πού θὰ ἠθελα νὰ θίξω καταλήγοντας, ζήτημα πού ἐκτείνεται πέρα ἀπὸ αὐτοὺς καί πέρα ἀπὸ κάποιες ἄλλες ὄψεις τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας πού ἔχουν θιγεῖ στο δοκίμιον τοῦτο.

Ἐχω ἤδη μνημονεύσει τὴ ρῆσιν τοῦ Σωκράτη ὅτι ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ νὰ ὑποστῇ βλάβη: ἐκφράζει ἕνα ἰδεῶδες ἔλλογος ἀντάρκειας, ἐλευθερίας ἀπὸ τὴ βλαπτικὴ δράση τῆς ἐνδεχομενικότητος. Ὑπάρχει μιὰ ἀναλογία, ὅχι ἀπλῶς ἐπιφανειακὴ, μεταξύ αὐτοῦ τοῦ τύπου βεβαίωσης τῆς ὀρθολογικότητος καί ἐκείνης τῆς γνωσιακῆς ἀπαιτήσης γιὰ τὴν ἀπάλειψιν τῆς τύχης, πού ἐμφανίστηκε κατὰ τὴν ἐξέταση τῶν ζητημάτων τῆς γνώσης, τῆς βεβαιότητος καί τοῦ σκεπτικισμοῦ. Τὸ ἰδεῶδες τοῦ αὐτοελέγχου, σέ ὑψηλὴ πάντα θέση ἀνάμεσα στίς ἑλληνικὲς βλέψεις, μετατράπηκε στὴν ἀπαιτήσιν, τόσο στὴ γνωστικὴ λειτουργία ὅσο καί στὴ δράσιν, αὐτὸ πού εἶναι ὑψιστῆς ἀξίας, πού μετράει περισσότερο, νὰ



είναι υπό τόν πλήρη έλεγχο του έαυτου. Σέ μεταγενέστερες σχολές τό θέμα τουτο έπανεμφανίστηκε μέ ποικίλες μορφές: στήν κυνική ύπερβολή του σωκρατισμού ότι ή άρετή είναι έπαρκής για τήν εϋδαιμονία και ότι ό άγαθός άνθρωπος μπορεί να είναι ευτυχής βασανιζόμενος· σέ εκείνη τήν έλπίδα για μία κατάσταση άταραξίας τήν όποία δεν τήν καλλιεργοϋσαν μόνο οί σκεπτικοί. Ό Άριστοτέλης πραγματεύτηκε ειδικώς τό έρώτημα κατά πόσο ή εϋδαιμονία, ή τελικώς έπιθυμητή κατάσταση, θά μπορούσε να υπόκειται σέ κίνδυνο και άπάντησε ότι σέ ένα μικρό αλλά ανεξάλειπτο βαθμό θά μπορούσε. Αυτό αντιπροσώπευε, ώστόσο, όχι τόσο κάποια μεγάλη ή επικίνδυνη φιλοδοξία όσο τήν έντελώς συνετή σκέψη ότι είναι παράλογο να μή λαμβάνεται καθόλου υπόψη ό μηχανισμός τής κοινωνικής ζωής μέσα στον όποιο οί άνθρωποι ζοϋν και εκφράζονται, και ό όποιος υπόκειται στήν τύχη. Ευκρινέστατα, μία διάσταση τής ζωής πού για μας είναι από τίς σημαντικότερες έπειδή ακριβώς εκτείνεται έξω από τόν προστατευμένο έαυτό, ή φιλία, συζητείται από τόν Άριστοτέλη μέ τρόπο πού τώρα φαίνεται παράδοξος ως προς τή σταθερή άπόφασή του να συμφιλιώσει τήν ανάγκη για φιλία μέ τήν επιδίωξη τής αυτάρκειας.

Ένα βαθύτερο νόημα τής έκθεσης στήν τύχη εκφράζεται σέ άλλα είδη τής έλληνικής γραμματείας, προπάντων στήν τραγωδία. Έκει οί επανειλημμένες αναφορές στήν ανασφάλεια τής ευτυχίας άντλοϋν τή δύναμή τους από τό γεγονός ότι οί χαρακτηρες παρουσιάζονται να έχουν ευθύνες ή περηφάνια ή έμμονές ή άνάγκες σέ μία κλίμακα πού τούς αφήνει σέ αντίστοιχο βαθμό έκθετους στή συμφορά, αλλά και να αντιμετωπίζουν αυτές τις συμφορές μέ πλήρη συνείδηση. Μία αίσθηση τέτοιων σημασιών, ότι δηλαδή αυτό πού είναι μεγάλο είναι εύθραστο και αυτό πού είναι αναγκαίο μπορεί να αποβεί καταστροφικό, ή όποία είναι παρούσα στή γραμματεία του 5ου αιώνα και άκόμη νωρίτερα, έξαφανίστηκε από τήν ήθική των φιλοσόφων, ίσως έξ ολοκλήρου και από τόν νοϋ τους. Ό Νίτσε βρήκε να κατηγορήσει γι' αυτό τόν Σωκράτη, για τήν ύπερβολική δυσπιστία του άπέναντι σέ ό,τι δεν μπορεί να έξηγηθει στοχαστικά, τήν πίστη του στό «κατανοήσιμο» τής φύσης και τήν «άλεξανδρεια ευθυμία» του.<sup>26</sup> Οί παρατηρήσεις αυτές άνήκουν, είναι άλήθεια, στήν πρώτη περίοδο των μακροχρόνιων και άμφίροπων σχέσεων του Νίτσε μέ τή μορφή του Σωκράτη· ήταν μία περίοδος κατά τήν όποία ό Νίτσε σκεφτόταν πώς ή «φιλοσοφική παραμυθία» τής τραγωδίας μπορούσε να κατανοηθεί μόνο μέσω μιας θεμελιακά αισθητικής στάσης άπέναντι στή ζωή, στάσης πού έχουμε άκόμη μεγαλύτερο δικιο να άπορρίπτουμε άπ' όσο έφτασε να έχει τελικά ό Νίτσε. Αλλά όσοδήποτε κι αν μπορεί να μετριαστεί από τόν ίδιο ή από έμās ή έρμηνεία του τής έλληνικής τραγωδίας και τής έλληνικής σκέψης, αυτό πού έπισημανε παραμένει σέ ισχύ: ή έλληνική φιλοσοφία, καθώς επιδίωκε άδιάπτωτα τήν έλλογη αυτάρκεια, έστρεψε τά νωτα της σέ είδη ανθρώπινης έμπειρίας και ανθρώπινης αναγκαιότητας στά όποια ή

<sup>26</sup> Η γέννηση τής τραγωδίας, ιδιαίτερα κεφ. 17. Για τό ζήτημα των στάσεων του Νίτσε άπέναντι στον Σωκράτη, βλ. Werner J. Dannhauser, *Nietzsche View of Socrates*, Ίθακα, Νέα "Υόρκη, 1974.

Ίδια ή ελληνική γραμματεία προσφέρει τήν καθαρότερη, ἂν ὄχι τήν πλουσιότερη ἔκφραση.

Ἄν ὑπάρχουν γνωρίσματα τῆς ἠθικῆς ἐμπειρίας τοῦ ἑλληνικοῦ κόσμου πού μποροῦν ὄχι μόνο νά ἔχουν νόημα γιά ἐμᾶς σήμερα, ἀλλά καί νά ἔχουν περισσότερο νόημα ἀπό πολλά ἄλλα πράγματα πού μας εἶναι πλησιέστερα, αὐτά δέν βρίσκονται ὅλα στή φιλοσοφία του. Μέ δεδομένες τήν εὐρύτητα, τή δύναμη, τή φαντασία καί τήν ἐπινοητικότητα τῶν ἑλληνικῶν θεμελίων τῆς δυτικῆς φιλοσοφίας, παραμένει ἀκόμη πιό ἐντυπωσιακό τό γεγονός ὅτι μποροῦμε νά πάρομε στά σοβαρά, ὅπως θά ὀφείλαμε, τήν παρατήρηση τοῦ Νίτσε: «Ἀνάμεσα στά μέγιστα χαρακτηριστικά τῶν Ἑλλήνων εἶναι ἡ ἀνικανότητά τους νά στρέψουν τό βέλτιστο σέ ἀναστοχασμό».<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Στις διαλέξεις του γιά τήν ἑλληνική φιλοσοφία: *Gesammelte Werke*, ἐκδ. Musarion, Μόναχο 1920-1929, ii, 364-369. Παρατίθεται ἀπό τόν Dannhauser, σ. 109.