



Έκδοση 2η



Βασίλης Κάλφας

Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία:
Από τον Θαλή στον Αριστοτέλη

© Mathesis POWERED BY **OPENedX**



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΕΣ
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΡΗΤΗΣ
ΙΔΡΥΜΑ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑΣ & ΕΡΕΥΝΑΣ

Με δωρεά από το

ΙΣΝ / SNF

ΙΔΡΥΜΑ ΣΤΑΥΡΟΣ ΝΙΑΡΧΟΣ
STAVROS NIARCHOS
FOUNDATION

Περιεχόμενα

Διδάσκων.....	5
Συντελεστές.....	5
Περιγραφή του μαθήματος	6
Διδακτικό υλικό του μαθήματος.....	6
V1.1.0 :Εισαγωγή.....	9
1: Τα πρώτα βήματα της φιλοσοφίας	11
1.1: Η γέννηση της φιλοσοφίας	11
1.1.1 Τι είναι η φιλοσοφία, πότε γεννήθηκε; (9')	11
1.1.2 Ο ρόλος του Αριστοτέλη (7')	13
1.1.3 Πολιτικές εξελίξεις - Μίλητος (8').....	14
1.1.4 Αλφάβητο (7')	16
1.1.5 Νόμισμα και γλώσσα (9')	17
1.1.6 Μύθος – λόγος (10')	19
1.2: Θαλής	22
1.2.1 Θαλής - εισαγωγικά (10').....	22
1.2.2 Ανέκδοτα και φιλοσοφική θεωρία (7').....	24
1.2.3 Ελλάδα και Ανατολή (10').....	25
1.2.4 Το νερό ως αρχή (12')	27
1.2.5 Είναι ο Θαλής ο πρώτος φιλόσοφος; (7')	30
2: Από τη Μίλητο στη Μεγάλη Ελλάδα	32
2.1: Αναξίμανδρος.....	32
2.1.1 Αναξίμανδρος - εισαγωγικά (8')	32
2.1.2 Το άπειρο (10')	33
2.1.3 Το απόσπασμα του Αναξίμανδρου (10')	36
2.1.4 Γεωμετρία και χώρος (12')	38
2.1.5 Αναξιμένης (12')	40
2.2: Πυθαγόρειοι.....	44
2.2.1 Θρησκεία και φιλοσοφία (11')	44
2.2.2 Πυθαγόρειος βίος (12')	46
2.2.3 Το δόγμα της μετενσάρκωσης (11')	49
2.2.4 Μαθηματικά και μυστικισμός (15').....	51
2.2.5 Οι μαθηματικές επιτεύξεις των ύστερων Πυθαγορείων (12')	53

3: Η ακμή της προσωκρατικής φιλοσοφίας.....	57
3.1: Ηράκλειτος-Παρμενίδης.....	57
V3.1.1 Η απόσταση του φιλοσόφου από το πλήθος και την παράδοση (14΄).....	57
V3.1.2 Ηράκλειτος και ροή (9΄)	60
V3.1.3 Αρμονία, Δίκη, Λόγος (10 ΄).....	63
V3.1.4 Παρμενίδης: αίσθηση και νόηση (12΄)	65
V3.1.5 Το εόν και η αρχή της ταυτότητας (9΄)	68
V3.1.6 Η πρόκληση του Παρμενίδη (4΄).....	70
3.2: Οι τελευταίοι Προσωκρατικοί.....	72
V3.2.1 Απάντηση στον Παρμενίδη. Η σύγκριση και η διάκριση (13΄).....	72
V3.2.2 Εμπεδοκλής, Αναξαγόρας – τα στοιχεία (9΄)	75
V3.2.3 Εμπεδοκλής, Αναξαγόρας – οι κοσμικές δυνάμεις (6΄).....	77
V3.2.4 Λεύκιππος, Δημόκριτος: η ατομική θεωρία (10΄).....	78
V3.2.5 Κοσμικές δυνάμεις: το επίτευγμα του Δημόκριτου (11΄).....	80
4: Η στροφή προς τον άνθρωπο και την πόλη	83
4.1: Αθήνα και φιλοσοφία.....	83
V4.1.1 Η φιλοσοφία αλλάζει (15΄)	83
V4.1.2 Η Αθήνα κέντρο της φιλοσοφίας (9΄)	86
V4.1.3 Δημοκρατία και φιλοσοφία (13΄)	88
4.2: Σοφιστές	91
V4.2.1 Η αρετή και η διδασκαλία της (13΄)	91
V4.2.2 Τι είναι η αρετή (12΄)	93
V4.2.3 Αλήθεια (15΄)	96
4.3: Σωκράτης.....	100
V4.3.1 Σωκράτης και σοφιστική (17΄)	100
V4.3.2 Το σωκρατικό πρόβλημα (11΄).....	103
V4.3.3 Υπάρχει σωκρατική φιλοσοφία; (14΄).....	105
5: Πλάτων.....	109
5.1: Πλατωνική γραφή	109
V5.1.1 Το πλατωνικό πρόβλημα (7΄).....	109
V5.1.2 Ο πλατωνικός διάλογος / Ο μύθος της γραφής του Φαίδρου (13΄)	110
V5.1.3 Οι διάλογοι, εξελικτική θεωρία / Η Ακαδημία (12΄)	114
5.2: Πλατωνική θεωρία	117
V5.2.1 Θεωρία των Ιδεών (11΄).....	117
V5.2.2 Δρόμοι για τις Ιδέες (15΄).....	119

V5.2.3 Πώς ο Πλάτων φθάνει στις Ιδέες / Πλατωνική ηθική (12')	122
V5.2.4 Προβλήματα της πλατωνικής οντολογίας / Ύστερος Πλάτων / Άγραφα δόγματα	125
6: Αριστοτέλης	128
6.1: Εισαγωγικά	128
V6.1.1 Η γραφή του Αριστοτέλη (10')	128
V6.1.2 Στοιχεία βιογραφίας (11')	130
V6.1.3 Τα έργα (7')	132
V6.1.4 Υπάρχει αριστοτελικό σύστημα; (11')	133
6.2: Λογική, φυσική, μεταφυσική	137
V6.2.1 Λογική και πραγματικότητα (16')	137
V6.2.2 Ο φυσικός κόσμος (10')	140
V6.2.3 Αιτιότητα και τελεολογία (9')	142
V6.2.4 Μεταφυσική και θεολογία (11')	144
6.3: Πρακτική.....	147
V6.3.1 Τέχνη και πράξη	147
V6.3.2 Πολιτική ηθική (17')	149
V6.3.3 Η επιβίωση της αριστοτελικής φιλοσοφίας (16')	153

Διδάσκων

Ο κ. Β. Κάλφας είναι επιστημονικός υπεύθυνος της μετάφρασης των απάντων του Αριστοτέλη από τις εκδόσεις Νήσος και το ίδρυμα Σταύρος Νιάρχος, και της συλλογικής ψηφιακής εγκυκλοπαίδειας «Πλάτων» από το ίδρυμα Μείζονος Ελληνισμού. Διευθύνει τη σειρά «Οι πλατωνικοί διάλογοι» στις εκδόσεις Εστία.



Έχει δημοσιεύσει τα βιβλία:

Επιστημονική Πρόοδος και Ορθολογικότητα: Προς μια ρεαλιστική Ανασυγκρότηση της Σύγχρονης Επιστημολογίας, Σύγχρονα Θέματα, Θεσσαλονίκη 1983. 2η έκδοση, Νήσος, Αθήνα 1998.

(με τον Μ.Ζ. Κοππιδάκη και τον Δ. Κυρτάτα) Τα Εσόμενα: Η αγωνία της πρόγνωσης στους πρώτους χριστιανικούς αιώνες, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1990. 2η έκδοση 1999.

Πλάτων «Τίμαιος», Πόλις, Αθήνα 1995. 2η Εστία 2013.

Αριστοτέλης «Περί φύσεως (Φυσικά 2ο βιβλίο)», Πόλις, Αθήνα 1999.

Φιλοσοφία και επιστήμη στην Αρχαία Ελλάδα, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2005.

(με τον Γ. Ζωγραφίδη) Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι, Ίδρυμα Νεοελληνικών Σπουδών,

Θεσσαλονίκη 2006.

Αριστοτέλης, «Μετά τα φυσικά. βιβλίο Α», Πόλις, Αθήνα 2009.

Αριστοτέλης, «Περί γενέσεως και φθοράς», Νήσος, Αθήνα 2011.

Αριστοτέλης, «Φυσικά», Νήσος, Αθήνα 2015.

Η φιλοσοφία του Αριστοτέλη. Εισαγωγή και ανθολόγιο κειμένων.

Κάντε κλικ εδώ <https://repository.kallipos.gr/handle/11419/683>

Συντελεστές

Βιντεοσκόπηση: Χρήστος Τσούνης

Μοντάζ: Νίκος Γκιόπουλος, Δημήτρης Αγγελάκης.

Η βιντεοσκόπηση έγινε τον Ιούλιο του 2016 στο στούντιο του *Mathesis* στην Αθήνα.

Περιγραφή του μαθήματος

Το μάθημα παρακολουθεί τα πρώτα βήματα της φιλοσοφίας στην αρχαία Ελλάδα, από τις αρχές του 6ου αιώνα ως την ενηλικίωσή της με τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη. Υιοθετείται η χρονολογική εξιστόρηση, με τρεις βασικές ενότητες:

1. Η γέννηση της φιλοσοφίας, η μετάβαση από τον μύθο στον λόγο.
2. Η προσωκρατική περίοδος, από τον Θαλή στον Δημόκριτο.
3. Η κλασική περίοδος, από τους Σοφιστές και τον Σωκράτη στον Αριστοτέλη.

Το μάθημα απευθύνεται σε όλους. Δεν ζητά παρά εγρήγορση, φιλομάθεια και προσοχή.

Διδακτικό υλικό του μαθήματος

Γενικά έργα

Gigon, O. *Βασικά προβλήματα της αρχαίας φιλοσοφίας*, μτφ. Ν. Σκουτερόπουλος. Αθήνα: Γνώση, 1991.

Guthrie, W. K. C. *Οι έλληνες φιλόσοφοι από το Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, μτφ. Α. Σακελλαρίου. Αθήνα: Παπαδήμας, 1987.

Hadot, P. *Τι είναι η αρχαία ελληνική φιλοσοφία;*, μτφ. Ά. Κλαμπατσέα. Αθήνα: Ίνδικτος, 2002.

Κάλφας, Β. και Γ. Ζωγραφίδης. *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι*, Θεσσαλονίκη: ΙΝΣ 2005.

Vegetti, M. *Ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας*, μτφ. Γ.Χ. Δημητρακόπουλος. Αθήνα: Τραυλός, 2000.

1η εβδομάδα

Nestle, W. Από τον μύθο στον λόγο: Η εξέλιξη της ελληνικής σκέψης από τον Όμηρο ως τη σοφιστική και τον Σωκράτη, 2 τόμοι, μτφ. Ά. Γεωργίου. Αθήνα: Γνώση, 1999.

Snell, B., *Η ανακάλυψη του πνεύματος*, μτφ. Δ. Ιακώβ, Αθήνα: ΜΙΕΤ, ⁴1997

Vernant, J. P. *Οι απαρχές της ελληνικής σκέψης*. Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1992.

Vernant, J. P. *Μύθος και σκέψη στην αρχαία Ελλάδα*, μτφ. Σ. Γεωργούδη. Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1993.

2η εβδομάδα

Kahn, C. Ο Αναξίμανδρος και οι απαρχές της ελληνικής κοσμολογίας, μτφ. Ν. Γιανναδάκης. Αθήνα: Πολύτυπο, 1982.

Kahn, C. *Ο Πυθαγόρας και οι Πυθαγόρειοι*, μτφ. Μ. Σταυροπούλου. Αθήνα: Ενάλιος, 2005.

Kirk, G. S., J. E. Raven και M. Schofield. *Οι προσωκρατικοί*, μτφ. Δ. Κούρτοβικ. Αθήνα: ΜΙΕΤ, 1988.

Πορφύριος ο Τύριος, *Πυθαγόρου βίος*, μτφ Κ. Μακρή, Αθήνα: Κατάρτι, 2001.

3η εβδομάδα

Θανασάς, Π. Ο πρώτος «δεύτερος πλούς»: Είναι και κόσμος στο ποίημα του Παρμενίδη. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 1998.

Federigo, E. και M. Mazzioti. *Οι θεωρίες του Δημοκρίτου του Αβδηρίτη*, μτφ. Α. Α. Παπαϊωάννου. Ξάνθη: Διεθνές Δημοκρίτειο Ίδρυμα, 1982.

Kirk, G. *Ηράκλειτος. Τα κοσμολογικά αποσπάσματα*, μτφ. Ν. Γιανναδάκης. Αθήνα: Πολύτυπο, 1985.

- Kirk, G. S., J. E. Raven και M. Schofield. *Οι προσωκρατικοί*, μτφ. Δ. Κούρτοβικ. Αθήνα: ΜΙΕΤ, 1988.
- Long, A. A. (επιμ.). *Προσωκρατικοί φιλόσοφοι: Συναγωγή συστατικών μελετών*. Αθήνα: Παπαδήμας, 2005.
- Μουρελάτος, Φ.-Α. *Οδοί της γνώσης και της πλάνης: Λόγος και εικόνα στον Παρμενίδη*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2002.
- Ρούσσος, Ε. *Ηράκλειτος*, εισ.-μτφ.-σχ. Αθήνα: Στιγμή, 1987.
- Τζαβάρας, Ι. *Η ποίηση του Εμπεδοκλή*. Αθήνα: Δωδώνη, 1988.

4η εβδομάδα

- Gigon, O. *Σωκράτης: Η εικόνα του στην ποίηση και την ιστορία*, μτφ. Ά. Γεωργίου. Αθήνα: Γνώση, 1995.
- Guthrie, W. K. C. *Ο Σωκράτης*, μτφ. Τ. Νικολαΐδης. Αθήνα: ΜΙΕΤ, 1990.
- Guthrie, W. K. C. *Οι σοφιστές*, μτφρ. Δ. Τσεκουράκης. Αθήνα: ΜΙΕΤ, ²1991.
- Καστοριάδης, Κ. *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, τομ.1-3, Αθήνα: Κριτική 2007-15.
- Kerferd, G. B. *Η σοφιστική κίνηση*, μτφ. Π. Φαναράς. Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1986.
- Romilly, J. de. *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*, μτφ. Φ. Κακριδής. Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1994.
- Σάντας, Γ. *Σωκράτης: Φιλοσοφία στους πρώιμους διαλόγους του Πλάτωνα*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1997.
- Σκουτερόπουλος, Ν. *Η αρχαία Σοφιστική. Τα σωζόμενα αποσπάσματα*, εισ.-μτφ.-σχ. Αθήνα: Γνώση, 1992.
- Vlastos, G. *Σωκράτης: ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος*, μτφ. Π. Καλλιγιάς. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», ²1999 (1993).

5η εβδομάδα

Η Εγκυκλοπαίδεια του Πλάτωνα, επιμ. Β. Κάλφας, Ίδρυμα Μείζονος Ελληνισμού, 2015
 κάντε κλικ εδώ <http://n1.xtek.gr/ime/lyceum/>

- Πλάτων, Συμπόσιον, κείμεν.-μτφ.-ερμηνεία Ι. Συκουτρής. Αθήνα: Εστία, 91988.
- Πλάτων, Τίμαιος, εισ.-μτφ.-σχ. Β. Κάλφας. Αθήνα: Εστία, 22013.
- Annas, J. *Πλάτων, μια σύντομη εισαγωγή*, μτφ. Ε. Λεοντσίνη, Θεσσαλονίκη: Θύραθεν 2015.
- Taylor, A. E. *Πλάτων: Ο άνθρωπος και το έργο του*, μτφ. Ι. Αρζόγλου. Αθήνα: ΜΙΕΤ, 1992.
- Vlastos, G. *Πλατωνικές μελέτες*, μτφ. Ι. Αρζόγλου. Αθήνα: ΜΙΕΤ, 1994.

6η εβδομάδα

- Αριστοτέλης, *Κατηγορίαι Περί ερμηνείας*, εισ.-μτφ.-σχόλια Π. Καλλιγιάς. Αθήνα: Νήσος, 2011.
- Αριστοτέλης, *Περί γενέσεως και φθοράς*, εισ.-μτφ.-σχόλια Β. Κάλφας. Αθήνα: Νήσος, 2011.
- Αριστοτέλης, *Φυσικά*, εισ.-μτφ.-σχόλια Β. Κάλφας. Αθήνα: Νήσος, 2015.
- Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική*, εισ.-μτφ.-σχόλια Π. Μπασάκος. Αθήνα: Νήσος, 2016.
- Adler, M. J. *Ο Αριστοτέλης για όλους: Δύσκολος στοχασμός σε απλοποιημένη μορφή*, μτφ. Π. Κοτζιά-Παντελή. Αθήνα: Παπαδήμας, 1996.

During, I. *Ο Αριστοτέλης*, 2 τόμοι, μτφ. Π. Κοτζιά-Παντελή, Α. Γεωργίου-Κατσιβέλα. Αθήνα: ΜΙΕΤ, 1991-94.

Κάλφας, Β., *Η φιλοσοφία του Αριστοτέλη*, ψηφιακή έκδοση 2015
κάντε κλικ εδώ <https://repository.kallipos.gr/handle/11419/683>

Kullmann, W. *Η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη*, μτφ. Α. Ρεγκάκος. Αθήνα: ΜΙΕΤ, 1996.

Κουλουμπαρίτης, Λ. *Η φυσική του Αριστοτέλους*, μτφ. Μ. Γιόση, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών 2012.

Rapp, C. *Εισαγωγή στον Αριστοτέλη*, μτφ. Η. Τσιριγκάκης, Αθήνα: εκδ. 8, 2012

Ross, D. *Αριστοτέλης*, μτφ. Μ. Μητσού. Αθήνα: ΜΙΕΤ, 1993.

Κόντος, Π. *Η αριστοτελική ηθική και οντολογία*. Αθήνα: Κριτική, 2000.

V1.1.0 :Εισαγωγή

<https://youtu.be/Jyp203LHPzs>

Γεια σας.

Το μάθημα αυτό θα καλύψει μία περίοδο αρκετά μεγάλη της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας. Θα ξεκινήσουμε απ' τη γέννηση της φιλοσοφίας στις αρχές του 6ου αιώνα και θα φτάσουμε μέχρι και τον Αριστοτέλη, δηλαδή στο τέλος του 4ου.

Άρα πρακτικά θα διατρέξουμε τρεις περίπου αιώνες, κάτι λιγότερο, της εξέλιξης της αρχαίας ελληνικής σκέψης, καλύπτοντας αυτό που στην περιοδολόγηση της αρχαίας φιλοσοφίας είναι οι δύο πρώτες φάσεις της, δηλαδή η προσωκρατική περίοδος και η κλασική περίοδος —με τον Σωκράτη, τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη— αφιερώνοντας κι ένα κομμάτι, ένα κεφάλαιο, το πρώτο μας μάθημα, στη γέννηση της φιλοσοφίας, που περισσότερο είναι ένα πρόβλημα με το οποίο οποιοσδήποτε ασχολείται με την αρχαία φιλοσοφία πρέπει να αναμετρηθεί.

Να πω λοιπόν κάποιες γενικές αρχές τις οποίες θα ακολουθήσω σ' αυτό το μάθημα:

Το πρώτο είναι ότι δεν μιλάμε για αυστηρή φιλοσοφία όταν μιλάμε γι' αυτήν την πρώιμη φάση της ανάπτυξης της φιλοσοφίας, θα μπορούσε, με την ίδια λογική και τα ίδια περίπου κεφάλαια, να μιλήσουμε για τη γέννηση της αρχαίας επιστήμης. Επιστήμη και φιλοσοφία δηλαδή τον 6ο τουλάχιστον και τον 5ο αιώνα δεν διαφοροποιούνται στην αρχαία Ελλάδα· οι ίδιοι άνθρωποι που κάνουν φιλοσοφία, θα μπορούσαμε να πούμε ότι, κάνουν και επιστήμη. Η διάκριση επιστήμης και φιλοσοφίας είναι μεταγενέστερη. Θα αρχίσει τον 5ο αιώνα, όταν τα μαθηματικά γίνονται ο πρώτος επιστημονικός κλάδος που αυτονομείται, φεύγει απ' τη φιλοσοφία δηλαδή και γίνεται κατά κάποιο τρόπο ένα επάγγελμα, αφού δεν είναι κατ' ανάγκην ο μαθηματικός και φιλόσοφος ή ο φιλόσοφος και μαθηματικός. Έχουμε μια διάκριση, δηλαδή μια μορφή κατανομής, της εργασίας και στο τέλος του 5ου προς τις αρχές του 4ου τον δρόμο των μαθηματικών παίρνει και η αστρονομία. Στην ουσία αυτές οι δύο επιστήμες θα μείνουν και σ' όλη τη διάρκεια της αρχαιότητας ως οι μόνες αυτόνομες επιστήμες. Όλες οι άλλες λεγόμενες "σημερινές επιστήμες" ανήκουν στην αρχαία φιλοσοφία, είναι κομμάτια δηλαδή της φιλοσοφίας και μ' αυτήν την έννοια η ανάπτυξη, κυρίως στα πρώτα στάδια της φιλοσοφικής σκέψης, θα έλεγα ότι είναι ανάπτυξη ταυτοχρόνως και της επιστημονικής σκέψης.

Μια δεύτερη αρχή είναι ότι θα θεωρήσω σ' αυτά τα μαθήματα ότι δεν ξέρουμε τίποτα από φιλοσοφία, θα ξεκινήσω δηλαδή κυριολεκτικά απ' το μηδέν. Ίσως μια γενική γνώση της αρχαίας ιστορίας, των βασικών της περιόδων, αλλά και αυτό δεν νομίζω ότι είναι απολύτως απαραίτητο, αλλά θεωρώ ότι όσοι θα παρακολουθήσουν αυτά τα μαθήματα λογικά έχουν μια τέτοια γνώση. Άρα, τουλάχιστον στον τομέα τον εσωτερικό της φιλοσοφίας, όποια έννοια εμφανίζεται θα προσπαθώ να την ορίζω κιόλας, οπότε να ξεκινήσουμε λίγο πολύ από το μηδέν.

Αυτό είναι το πλεονέκτημα της αρχαίας φιλοσοφίας: είναι ιστορικά η πρώτη φιλοσοφία, οπότε δεν προϋποθέτει κάτι προηγούμενο, οπότε μπορούμε να δουλέψουμε κυριολεκτικά εισαγωγικά. Επομένως έχουμε να κάνουμε με ένα εισαγωγικό μάθημα που απευθύνεται σ' ένα κοινό που ενδιαφέρεται, το οποίο είναι γενικώς μορφωμένο, θα λέγαμε, αλλά δεν έχει ειδικές γνώσεις φιλοσοφίας.

Και το τελευταίο: συνηθίζω να δουλεύω αρκετά με κείμενα. Θα προσπαθήσω να το αποφύγω όπου γίνεται. Όπου δεν γίνεται θα το κάνουμε μαζί· θα έχετε μπροστά σας κάποια κείμενα με τον τρόπο που θα δείτε και με βάση αυτά θα δουλεύουμε όπου υπάρχουν κείμενα. Στην πρώτη φάση της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας τα κείμενα είναι πάρα πολύ περιορισμένα· πιθανότατα η φιλοσοφία ξεκίνησε ως προφορική διδασκαλία και μετάδοση, αλλά από ένα σημείο και μετά έχουμε κάποια υπολείμματα, κάποια λείψανα, κάποια αποσπάσματα, αρχαίων κειμένων απ' τους

Προσωκρατικούς δηλαδή, και τα κείμενα γίνονται πάρα πολλά πια όταν φτάσουμε στον Πλάτωνα και στον Αριστοτέλη. Εκεί, επειδή είμαστε περιορισμένοι απ' τον χρόνο αναγκαστικά, θα περιοριστούμε σε μία επιλογή κάποιων κύριων σημείων που θα ήθελα να τα δούμε από το πρωτότυπο —όταν λέω πρωτότυπο: όχι κατ' ανάγκην απ' το αρχαίο κείμενο. Το αρχαίο κείμενο θα το χρησιμοποιήσουμε με πολλή φειδώ μόνο όταν είναι κατανοητό και όταν είναι καλύτερα κατανοητό απ' τη μετάφραση.

Κατά κανόνα θα δουλέψουμε με μεταφράσεις —να πω ότι όλες σχεδόν οι μεταφράσεις, αν δεν το επισημάνω εκείνη τη στιγμή, είναι δικές μου οπότε δεν χρειάζεται να δίνω τον μεταφραστή κάθε στιγμή. Οπότε σαν συμπέρασμα της εισαγωγής αυτής: εισαγωγή, όχι ιδιαίτερες γνώσεις, θα προχωρήσουμε ιστορικά, δηλαδή θα πάμε από τους πρώτους φιλοσόφους στους μεταγενέστερους, χωρίς να κάνουμε άλματα μέσα στον χρόνο, και θα δουλέψουμε με βάση κείμενα.

Αυτά θα έλεγα είναι τα στοιχεία που θα ήθελα να επισημάνω αρχίζοντας αυτά τα μαθήματα.-

1: Τα πρώτα βήματα της φιλοσοφίας

1.1: Η γέννηση της φιλοσοφίας

V1.1.1 Τι είναι η φιλοσοφία, πότε γεννήθηκε; (9')

<https://www.youtube.com/watch?v=s0z3kErQTTs>

απομαγνητοφώνηση Asimenia

Το πρώτο μάθημα είναι αφιερωμένο στη γέννηση της φιλοσοφίας η οποία, συνήθως στη βιβλιογραφία, παρουσιάζεται σαν ένα πρόβλημα. Ένα πρόβλημα που θεωρούσαν ίσως λυμένο τον 19ο αιώνα, όταν περισσότερο γερμανοί φιλόλογοι, στράφηκαν στο παρελθόν και προσπάθησαν να οριοθετήσουν τη γέννηση της φιλοσοφίας. Συνήθως περιγράφεται με όρους όπως "ελληνικό θάυμα" ή "πέρασμα απ' τον μύθο στον λόγο".

Θα προσπαθήσουμε να το προσεγγίσουμε προσπαθώντας να ισορροπήσουμε ανάμεσα στη ρήξη και στη συνέχεια, θεωρώντας ότι στην ιστορία τα στοιχεία συνέχειας είναι πιο σημαντικά, συνήθως, απ' τα στοιχεία της ρήξης. Η λέξη λοιπόν *φιλοσοφία* ή τα επίθετα ή ουσιαστικά *φιλόσοφος* και το ρήμα *φιλοσοφώ* εμφανίζονται αρκετά αργά στην αρχαία ελληνική γλώσσα· πράγμα που μοιάζει λίγο παράδοξο.

Στην ουσία, σε δύο κείμενα του 5ου αιώνα εμφανίζεται το ρήμα *φιλοσοφώ* —όχι η *φιλοσοφία*— σε δύο διάσημα κείμενα, αλλά δεν έχει τη σημασία που του δίνουμε σήμερα, δηλαδή, της θεωρίας για τον κόσμο, για τον άνθρωπο, για την κοινωνία. Το πρώτο κείμενο είναι ο περίφημος διάλογος Κροίσου και Σόλωνα, στον Ηρόδοτο, και το δεύτερο ο *Επιτάφιος του Περικλή* δηλαδή το κείμενο του Θουκυδίδη που περιγράφει τον υποτιθέμενο επιτάφιο του Περικλή. Και στις δύο περιπτώσεις —η δεύτερη μάλιστα είναι και διάσημη— είναι συνήθως αυτό το χωρίο του Επιταφίου που κρατάνε στο μυαλό τους οι έφηβοι μαθητές· και στις δύο λοιπόν περιπτώσεις *φιλοσοφώ* σημαίνει "αγαπώ τη σοφία", τίποτα παραπάνω, όπως είναι και η ετυμολογία της λέξης, του ρήματος, *φιλοσοφώ*.

Φιλοσοφία, φιλοσοφώ, σημαίνει "είμαι φίλος της σοφίας" ή "έχω μία τάση, μία αναζήτηση, για τη σοφία". Η παλιά λέξη δηλαδή είναι η *σοφία* και η καινούργια που κάποια στιγμή συντίθεται είναι η *φιλοσοφία* ή ο *φιλόσοφος*.

Το παράξενο είναι ότι αν διαβάσουμε τα πλατωνικά, τώρα, κείμενα, τα οποία είναι γραμμένα απ' τις αρχές του 4ου αιώνα και μετά, το πρώτο μισό δηλαδή χοντρικά του 4ου αιώνα, η φιλοσοφία εμφανίζεται ως περίπου μια καθιερωμένη απασχόληση, μια καθιερωμένη δράση ανθρώπων που έχουν έναν ιδιαίτερο τρόπο ζωής —ο Σωκράτης είναι το ένδαλμα, η κλασική μορφή του φιλοσόφου— σαν να είναι ο όρος δηλαδή γνωστός και καθιερωμένος.

Άρα, αν προσπαθήσουμε να σκεφτούμε πότε καθιερώθηκε αυτός ο όρος, διότι δεν έχουμε και πολλά κείμενα απ' τον 5ο αιώνα, το πιο πιθανό είναι να είναι στη γενιά του Σωκράτη, δηλαδή στο τέλος του 5ου αιώνα και αμέσως μετά στον Πλάτωνα.

Ποια είναι η δυσκολία: αν πούμε ότι η φιλοσοφία ξεκινάει τότε που εμφανίζεται η λέξη *φιλοσοφία* ή το ρήμα *φιλοσοφώ* ή ο *φιλόσοφος*, τότε θα πάμε τη γέννηση της φιλοσοφίας πάρα πολύ αργά. Όλοι έχουμε την πεποίθηση, και θα δούμε από πού ξεκίνησε αυτή η πεποίθηση, ότι η φιλοσοφία έχει ξεκινήσει πολύ νωρίτερα.

Κατά τον Αριστοτέλη, στον οποίο θα γυρίσουμε σε λίγο, η φιλοσοφία ξεκινάει με τον Θαλή δηλαδή στις αρχές του 6ου αιώνα, και εκείνη η γενιά των μιλησίων φιλοσόφων, των μαθητών των υποτιθέμενων του Θαλή —δηλαδή ο Αναξίμανδρος και ο Αναξίμενης, που έρχονται αμέσως μετά— καθιερώνουν έναν νέο τρόπο εξήγησης της φυσικής πραγματικότητας. Αυτό για τον Αριστοτέλη είναι η "απαρχή της φιλοσοφίας". Ακόμα κι αν δεν είναι ακριβώς έτσι —θα αντιμετωπίσουμε το πρόβλημα όταν συζητήσουμε για τον Θαλή— και εμείς πιστεύουμε σήμερα ότι η φιλοσοφία στα μέσα του 6ου αιώνα —δηλαδή μ' αυτή τη γενιά των Μιλησίων ή με τον Πυθαγόρα, που είναι περίπου την ίδια εποχή, λίγο αργότερα— ήδη υπάρχει.

Άρα, πιο λογικό είναι να σκεφτούμε ότι απλώς ο όρος δεν υπήρχε αλλά υπήρχε ένας τρόπος καινούργιος θεώρησης των πραγμάτων, παρά να σκεφτούμε ότι η φιλοσοφία έρχεται αρκετά αργά. Αυτό βέβαια τι σημαίνει: ότι, αν ρωτούσαμε τον Θαλή, τον Αναξίμανδρο, τον Πυθαγόρα, αλλά ακόμα και τον Ηράκλειτο και τον Παρμενίδη —που είναι στο τέλος του 6ου, στις αρχές του 5ου αιώνα— «τι είστε εσείς;» δεν είναι καθόλου σίγουρο τι θα μας απαντούσαν. Σίγουρα δεν θα μας απαντούσαν ότι είναι φιλόσοφοι, διότι δεν υπήρχε ο όρος.

Δεν ξέρω, δεν μπορώ να φανταστώ, αυτή είναι η δυσκολία μας να εισέλθουμε στον τρόπο σκέψης των αρχαίων, πώς οι ίδιοι αντιλαμβάνονταν τον εαυτό τους. Πιθανόν να χρησιμοποιούσαν έναν καθιερωμένο όρο: ότι είναι *ποιητές* —αν γράφανε ποίηση όπως ο Παρμενίδης, αργότερα ο Εμπεδοκλής— ή *σοφοί* —αν είχαν έπαρση ώστε να θεωρήσουν τον εαυτό τους σοφό· πάντως φιλόσοφο δεν θα όριζαν τον εαυτό τους. Ωστόσο αυτό δεν σημαίνει ότι δεν υπήρχε φιλοσοφία κι αυτό θα προσπαθήσουμε να δείξουμε σε αυτή τη σειρά των μαθημάτων.

Το να πεις, τώρα, ότι ξαφνικά, με τον Θαλή ή τέλος πάντων τη γενιά αυτή των πρώτων μιλησίων φιλοσόφων, περνάμε ακαριαία, κατά κάποιο τρόπο, από μία περίοδο της σκέψης των αρχαίων Ελλήνων —όπου κυρίαρχο στοιχείο ήταν η μυθική εξήγηση της πραγματικότητας— σε μία φιλοσοφική εξήγηση της πραγματικότητας —πρακτικά σημαίνει ορθολογική εξήγηση της πραγματικότητας— μου φαίνεται αδιανόητο. Τα πράγματα δεν γίνονται ποτέ έτσι, υπάρχουν στοιχεία συνέχειας που συνδέουν μια εποχή με την επόμενη, και αυτά θα προσπαθήσουμε σιγά σιγά να τα διαγνώσουμε πηγαίνοντας κι εμείς σ' αυτήν την περίοδο, γιατί θα πρέπει να πούμε ότι η καινοτομική σκέψη του Αριστοτέλη να πει ότι "τότε γεννήθηκε η φιλοσοφία", στην ουσία, υιοθετήθηκε από όλους τους μεταγενέστερους. Ακόμα και σήμερα όποιο βιβλίο ιστορίας της φιλοσοφίας διαβάσετε, όχι μόνο της αρχαίας, αλλά και κάθε φιλοσοφίας, θα δεχτεί την αριστοτελική άποψη ότι "εκεί πρέπει να ψάξουμε τις απαρχές της φιλοσοφίας".

Το ζήτημα είναι να καθορίσουμε τι στοιχεία είναι αυτά που γεννούν το καινούργιο σε σχέση με το παλιό. Το να πεις "άλμα", "ρήξη", "πέραςμα απ' τον μύθο στον λόγο", είναι μια σχετικά καλή περιγραφή, υπονομεύει λίγο, υποτιμάει, αν θέλετε, τον *μύθο*, ο οποίος δεν είναι τόσο απλό φαινόμενο στην ανθρώπινη σκέψη. Θα δούμε άλλωστε τον Πλάτωνα, δύο αιώνες μετά, να κάνει ευρεία χρήση μύθων και τους μύθους να τους θεωρεί "συστατικό στοιχείο της φιλοσοφίας του".

Τι μπορούμε να πούμε: θα επισημάνω δύο στοιχεία· αποφεύγω να δώσω έναν ορισμό της φιλοσοφίας —ο ορισμός της φιλοσοφίας δεν υπάρχει ακόμα και σήμερα— τότε ίσως ήταν πιο εύκολα τα πράγματα· αν έδινε λοιπόν κάποιος δύο στοιχεία, για την καινούργια σκέψη που γεννάται εκείνη την εποχή, θα έλεγα ότι το ένα είναι: η προσπάθεια εξήγησης των φαινομένων, είτε είναι φυσικά τα φαινόμενα είτε είναι ανθρώπινα τα φαινόμενα, χωρίς προσφυγή στο υπερφυσικό —είτε είναι θεοί ή οτιδήποτε— και το δεύτερο: ότι η φιλοσοφία προϋποθέτει μια οικονομία σκέψης, δηλαδή: το πολλαπλό, το πολύπλοκο, το χαώδες θα εξηγηθεί με βάση λίγα πράγματα, "έννοιες", "αρχές", "ουσίες", "φύσεις", όπως το πει ο καθένας, αλλά το βασικό είναι ότι το πολλαπλό εξηγείται από το "μοναδικό", ει δυνατόν, ή από το "λίγο" στην επόμενη περίπτωση.

Αυτή, λοιπόν, η οικονομία σκέψης απ' τη μια πλευρά ή η οικονομία εννοιών, αν θέλετε, και

αφετέρου η μη προσφυγή στο υπερφυσικό ίσως είναι τα καθοριστικά γνωρίσματα της πρώτης φάσης της φιλοσοφίας. Θα δούμε στη συνέχεια πώς αυτά καθιερώνονται σιγά σιγά.-

V1.1.2 Ο ρόλος του Αριστοτέλη (7')

<https://www.youtube.com/watch?v=uMMHNXynMZQ>

απομαγνητοφώνηση από Lelou

Σημαντικός λοιπόν είναι ο ρόλος του Αριστοτέλη σ' αυτήν την περιοδολόγηση της πρώιμης ελληνικής φιλοσοφίας. Και δεν είναι μόνο στο ότι προσδιόρισε το πότε αρχίζει η φιλοσοφία —με τον Θαλή, στη Μίλητο των αρχών του 6ου αιώνα— αλλά καθόρισε και τις βασικές τομές στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία.

Είναι ο πρώτος, δηλαδή, που έδωσε ιδιαίτερη βαρύτητα στον ρόλο του Παρμενίδη, και νομίζω ότι θα τον ακολουθήσουμε και σ' αυτό στα μαθήματα που έπονται, και το δεύτερο, θεώρησε πολύ μεγάλη τομή τη στροφή του Σωκράτη —εμείς θα λέγαμε των σοφιστών και του Σωκράτη— στα τέλη του 5ου αιώνα, όταν η φιλοσοφία «φεύγει απ' τη φύση» και κατά τη ρήση του Κικέρωνα «προσγειώνεται στον κόσμο των ανθρώπων». Δηλαδή κυρίαρχο φαινόμενο πια απ' το τέλος του 5ου αιώνα και μετά, κυρίαρχο φιλοσοφικό αντικείμενο, είναι η ανθρώπινη κατάσταση, η πολιτική κατάσταση, η συνύπαρξη δηλαδή των ανθρώπων, και η ηθική κατάσταση του ανθρώπου, δηλαδή το πώς δεσμεύει και οριοθετεί τα συναισθήματα και τις βλέψεις του.

Άρα, και μόνο αυτό να έχει πει ο Αριστοτέλης θα είχε έναν πολύ σοβαρό και συστατικό ρόλο στην καθιέρωση της ιστορίας της φιλοσοφίας.

Ο Αριστοτέλης λέμε ότι είναι "ο πρώτος ιστορικός της φιλοσοφίας" κι αυτό είναι αλήθεια. Σας θυμίζω πως ο Αριστοτέλης γράφει στα μέσα προς το τέλος του 4ου αιώνα —δηλαδή από τον Θαλή, για τον οποίο θα μιλήσουμε στη συνέχεια, τον χωρίζουν περίπου δυόμισι αιώνες— δεν έχει κείμενα στα χέρια του των πρώιμων φιλοσόφων, άρα λίγο-πολύ κάνει μια κατασκευή. Οι κατασκευές όμως φαίνεται ότι χρειάζονται στην ιστορία γενικά, όχι μόνο της φιλοσοφίας αλλά γενικά στην ιστορία· αναγκαστικά οι *περίοδοι* ή οι *τομές* είναι κάποιου είδους "συμβάσεις" των μεταγενεστέρων. Έτσι ο Αριστοτέλης είναι ο πρώτος που συνειδητοποιεί την ανάγκη —που για εμάς είναι αυτονόητη, αλλά στην αρχαιότητα δεν είναι, ο Πλάτωνας δεν το κάνει ποτέ, ας πούμε— ότι πρέπει να πάμε προς τα πίσω και να δούμε πώς φτάσαμε στην εποχή μας —εποχή του Αριστοτέλη ή του Πλάτωνα. Αυτό ήταν άγνωστο ως εκείνη την εποχή.

Σας θυμίζω ότι και η ιστοριογραφία της πολιτικής ιστορίας της Ελλάδας δεν έχει πολύ προηγηθεί του Αριστοτέλη και του Πλάτωνα· ο Θουκυδίδης είναι περίπου σύγχρονος του Πλάτωνα, άντε να 'ναι λίγο μεγαλύτερος, και ο Ηρόδοτος γράφει γύρω στο 420-430, δηλαδή είμαστε κοντά. Αυτή λοιπόν η τάση, που ξεκίνησε ίσως απ' τους ιστορικούς της αρχαίας Ελλάδας, δηλαδή τον Θουκυδίδη και τον Ηρόδοτο, με τον Αριστοτέλη γίνεται και μία μορφή ενασχόλησης με το παρελθόν της φιλοσοφίας. Είναι δηλαδή ο πρώτος ο οποίος σκέφτεται πότε ξεκίνησε η φιλοσοφία, από πού ξεκίνησε και πώς εξελίχθηκε.

Η τάση του Αριστοτέλη —και συνήθως λέγεται ότι είναι "κακός ιστορικός της φιλοσοφίας" ο Αριστοτέλης— είναι να δείξει ότι όλα οδηγούνε προς αυτόν, δηλαδή κάνει μια ιστορία, θα λέγαμε, *τελεολογική*, δηλαδή, η τάση του είναι να πει "πώς εξελίχθηκαν τα πράγματα ώστε να φτάσουμε στον Πλάτωνα και ώστε να φτάσουμε στον Αριστοτέλη" που, στην ουσία, είναι κι αυτός ένας πλατωνικός ή όταν γράφει κάποια τέτοια ιστορικά κείμενα θεωρεί τον εαυτό του πλατωνικό.

Αλλά αυτό που μας έδωσε, κι αυτό έχει σημασία, στην ουσία, καθόρισε τον τρόπο που βλέπουμε το παρελθόν της φιλοσοφίας. Δεν έχουμε ξεφύγει σχεδόν καθόλου απ' το σχήμα του Αριστοτέλη.

Επανερχομαι, λοιπόν, στο τι λέει ο Αριστοτέλης για τους πρώτους φιλοσόφους. Αυτό λοιπόν που λέει ο Αριστοτέλης —κι εδώ, ίσως θα συμφωνούσα με όσους λένε ότι ο Αριστοτέλης δεν είναι ακριβώς ιστορικός— λέει λοιπόν ο Αριστοτέλης: ότι η φιλοσοφία ξεκινάει όταν κάποιοι φιλόσοφοι, οι πρώτοι φιλοσοφούντες, αποφάσισαν ότι αυτό που καθορίζει την πραγματικότητα είναι κάποιες "αρχές των όντων". Η λέξη *αρχή* είναι αριστοτελική. Είναι προφανές ότι ο Θαλής δεν μίλησε για "αρχές" ούτε ο Αναξίμανδρος ούτε ο Αναξίμενης. Αυτό όμως που θέλει να πει ο Αριστοτέλης, κι αυτό ίσως ισχύει, είναι ότι προσδιόρισαν μία υλική οντότητα: το νερό ο Θαλής, το άπειρο —που είναι υλικό— στον Αναξίμανδρο ή ο αέρας του Αναξίμενη, την οποία θεώρησαν ως πρωταρχική: από εκεί ξεκινάνε τα πάντα κι εκεί καταλήγουν στο τέλος πεθαίνοντας.

Άρα, αυτή η "αρχή" είναι αιώνια, δεν έχει γεννηθεί, δεν θα πεθάνει, και "εξαργυρώνει" κατά κάποιο τρόπο τα πάντα. Δηλαδή, όλα είναι νερό, όλα είναι άπειρο, όλα είναι αέρας. Αν λοιπόν ειπώθηκαν αυτά τα πράγματα, με τον τρόπο που το λέει ο Αριστοτέλης, τότε, θα λέγαμε ότι όντως κάτι πάρα πολύ σημαντικό γεννιέται! Το να φτάσεις δηλαδή να πεις: ότι στο χάος που με περιβάλλει, έτσι; τη χαώδη εμπειρία μου, η οποία είναι χαώδης είτε αφορά την ανεξέλεγκτη φύση, τις ανεξέλεγκτες δυνάμεις της φύσης, είτε έχει να κάνει με τον άνθρωπο, το ανεξέλεγκτο χάος των συναισθημάτων μου μέσα στο οποίο είμαι ριγμένος, ή την κοινωνία των ανθρώπων η οποία είναι κι αυτή μη ελεγχόμενη και συγκρουσιακή, σ' όλο λοιπόν αυτό το χάος να σκεφτώ να πω, κάποια στιγμή, ότι αυτό που έχει σημασία "δεν είναι αυτό που συλλαμβάνω με την εμπειρία μου", αλλά κάτι το οποίο είναι "γέννημα του νου μου", κατά κάποιο τρόπο, "κι αυτό έχει μια υλική μορφή", αυτό θέλει μια τεράστια τόλμη σκέψης.

Αν λοιπόν γίνανε έτσι τα πράγματα όπως μας τα λέει ο Αριστοτέλης, και θα δούμε ότι κι αν δεν γίνανε ακριβώς έτσι, περίπου κάπως έτσι γίνανε, τότε πραγματικά εκεί έχουμε μια *τομή*. Μπορούμε λοιπόν, να τον ακολουθήσουμε· θα 'χα μια αμφιβολία αν ο Θαλής είναι ο πρώτος φιλόσοφος, αλλά δεν θα 'χα καμία αμφιβολία με τον Αριστοτέλη να 'λεγα ότι οι Μιλήσιοι, δηλαδή οι τρεις αυτοί στοχαστές ως ολότητα, στις αρχές του 6ου αιώνα στη Μίλητο —η οποία έχει μία μεγάλη σημασία και θα το δούμε γιατί— καθιερώνουν έναν νέον τρόπο ερμηνείας της πραγματικότητας.

Είτε το ονομάσουμε εμείς "φιλοσοφία" είτε δεν ξέρουμε πώς θα το ονόμαζαν αυτοί, αν είχαν συνειδητοποιήσει την καινοτομία τους, κάτι σημαντικό συνέβη στην ιστορία της σκέψης.-

V1.1.3 Πολιτικές εξελίξεις - Μίλητος (8')

<https://www.youtube.com/watch?v=FVyZSSXvZpU>

απομαγνητοφώνηση Asimenia

Κάναμε λοιπόν λόγο για τη Μίλητο, και όντως νομίζω ότι έχει πολλή σημασία η αναφορά αυτή.

Η φιλοσοφία γεννιέται στην περιφέρεια του ελληνισμού, στις ακτές της Ιωνίας, όπου είναι κι η Μίλητος σημαντικότερη πόλη, και λίγο αργότερα στη νότια Ιταλία και στη Σικελία, που επίσης είναι αποικίες των μητροπόλεων της κυρίως Ελλάδας. Νομίζω ότι αυτή η επισήμανση είναι σημαντική και μας δείχνει ένα κλειδί, ίσως, ανάγνωσης για τη γένεση της φιλοσοφίας.

Πάμε λοιπόν στη Μίλητο, σαν ενδεικτικό παράδειγμα· άλλωστε εκεί γεννιέται ο Θαλής, ο Αναξίμανδρος, κι ο Αναξίμενης, άρα οι τρεις πρώτοι επονομαζόμενοι "φιλόσοφοι".

Τι είναι η Μίλητος λοιπόν τον 6ο αιώνα, στις αρχές του 6ου αιώνα; Είναι μία αρκετά παλιά αποικία —απ' τον πρώτο αποικισμό, τον ελληνικό, ο οποίος χρονολογείται γύρω στον 10ο με 9ο αιώνα— η οποία στον δεύτερο αποικισμό —που προηγείται λίγο της εποχής που μιλάμε, γύρω στο 700 δηλαδή με 600— κάνει και η ίδια τις αποικίες της. Μάλιστα μία ενδιαφέρουσα αποικία της

Μιλήτου είναι η Ναύκρατις η οποία είναι στο Δέλτα του Νείλου· δηλαδή πηγαίνουν οι Μιλήσιοι στην Αίγυπτο και κάνουν ένα εμπορικό κέντρο, μια μορφή μικρότερης πόλης η οποία προφανώς συνδέεται με το εμπόριο της Μιλήτου.

Η Μίλητος, λοιπόν, για τις αρχές του 6ου αιώνα, θα έλεγα πως είναι η πιο ενδιαφέρουσα πόλη της Ελλάδας. Είναι η πιο πολυάριθμη —δεν αποκλείεται να είναι μεγαλύτερη από τις γνωστές πόλεις της κυρίως Ελλάδας— είναι πολυσυλλεκτική —δηλαδή επειδή στηρίζεται στο εμπόριο, έχει πληθυσμό ο οποίος δεν είναι αυστηρά ελληνικός— είναι σε άμεση επαφή με τη Μικρά Ασία και τα στοιχεία ή τις φυλές ή τους λαούς οι οποίοι κατοικούν το εσωτερικό της Μικράς Ασίας και έχει μεγάλες εμπορικές σχέσεις με την Αίγυπτο και με όλους τους δρόμους της Ανατολής. Είναι επίσης η πιο πλούσια μάλλον πόλη της εποχής και το καλό της είναι ότι ως αποικία δεν δεσμεύεται από τις παραδοσιακές δομές των μητροπόλεων της κλασικής Ελλάδας. Αυτό είναι πολύ σημαντικό νομίζω.

Οι ιστορικοί λένε ότι η πόλις-κράτος αναπτύχθηκε, μάλλον, πρώτα στις αποικίες τις ελληνικές και όχι στη μητροπολιτική Ελλάδα —αν θεωρήσουμε ότι ως στοιχείο της πόλεως-κράτους είναι και μια μεγαλύτερη συμμετοχή των πολιτών στα κοινά. Όταν λοιπόν κάποιος έποικος αποφασίζει να οργανώσουν μία καινούργια πόλη, προφανώς κουβαλάνε από τη μητρόπολή τους κάποιες δομές, εννοώ ιεραρχίες, καταγωγής, αίματος, πλούτου κ.λ.π., αλλά το πάνω χέρι, πολύ γρήγορα, σε μια αποικία το παίρνουν οι άνθρωποι οι οποίοι παράγουν πλούτο.

Έτσι, τα πρώτα ολιγαρχικά πολιτεύματα —και όταν λέω ολιγαρχία εννοώ ένα πολίτευμα το οποίο στηρίζεται κυρίως στον πλούτο— γίνονται σ' αυτές τις πόλεις οι οποίες αναπτύσσονται ως εμπορικά κέντρα και δεν έχουνε μητροπολιτικές δομές σταθερές. Χτίζονται εξ αρχής, χτίζονται με ένα καινούργιο ρυμοτομικό σχέδιο το οποίο έχει σημασία: δεν ορίζονται από μία ακρόπολη όπου επάνω είναι ο βασιλέας ή οι ιθύνοντες και κάτω ο λαός, πολεοδομούνται κυκλικά, κατά κάποιο τρόπο, γύρω από ένα κέντρο που είναι το εμπορικό κέντρο της πόλεως, και σίγουρα συμμετέχουν πολλοί περισσότεροι πολίτες στα κοινά.

Άρα η Μίλητος συνοψίζει το καινοτομικό στοιχείο στην ιστορία της αρχαίας Ελλάδας που στηρίζεται: στην εξάπλωση και τον πλουτισμό μέσω εμπορίου, στη μετάβαση από ένα πολίτευμα βασιλικό ή αριστοκρατικό, με την παλιά έννοια της αριστοκρατίας, όχι των αρίστων δηλαδή, αλλά την αριστοκρατία του αίματος, προς την τιμοκρατία ή την ολιγαρχία, όπου αναμφίβολα περισσότεροι άνθρωποι μετέχουν, και είναι ανοιχτή, δηλαδή είναι μια εύθραυστη πόλη, μια εύκαμπτη πόλη, που είναι ανοιχτή στα καινούργια στοιχεία.

Άλλωστε η θέση της είναι επισφαλής —η ιστορία των Περσικών Πολέμων ξεκινάει, όπως ξέρετε, από την προσπάθεια των Περσών να θέσουν υπό τον έλεγχό τους ή και να καταλάβουν τις ιωνικές πόλεις και τη Μίλητο, άρα— είναι μια πόλη η οποία δεν αισθάνεται ασφαλής και φαίνεται αυτή η έλλειψη ασφάλειας να 'ναι ένα καλό συστατικό για την εξέλιξη της σκέψης.

Λοιπόν, αν τα συνοψίσει όλα αυτά κανείς, θα συνδέσει —γυρίζοντας πια στη φιλοσοφία— τη γέννηση της φιλοσοφίας αφενός με το εμπόριο και την εξάπλωση των Ελλήνων σε άλλους πολιτισμούς —θα δούμε τι είχαν να κερδίσουν από άλλους πολιτισμούς οι Έλληνες εκείνη την εποχή— και δεύτερον απ' την αλλαγή της δομής της πολιτικής εξουσίας στις αρχαίες ελληνικές πόλεις, όπου περνάει η εξάσκηση της εξουσίας από τον έναν και στη συνέχεια απ' τους λίγους —οι οποίοι συνδέονται με τον βασιλικό οίκο με κάποιους δεσμούς αίματος— στους πολλούς —αρχικά με αυτούς που κατέχουν τον πλούτο, δηλαδή είναι οι έμποροι κατά πάσα πιθανότητα— και αργότερα θα 'ρθει η φυσιολογική εξέλιξη της ολιγαρχίας σε τυραννία και δημοκρατία, που θα την παρακολουθήσουμε πια, με αφορμή την Αθήνα, όταν τον 5ο αιώνα θα ξαναγυρίσουμε, κατά κάποιο τρόπο, απ' τις αποικίες στο μητροπολιτικό κέντρο της Ελλάδας.

Αλλά είναι νομίζω ενδεικτικό —γιατί θα μιλήσουμε αρκετά για την Αθήνα στη συνέχεια— ότι δεν υπάρχει γνωστός Αθηναίος πριν απ' τον Αισχύλο, δηλαδή πριν απ' τα μέσα ή το πρώτο τέταρτο του

5ου αιώνα, ενώ γνωρίζουμε ποιητές, φιλοσόφους, ιστορικούς, οτιδήποτε, γεωγράφους, από την περιφέρεια του ελληνισμού, δεν έχουμε αθηναίο διάσημο τον 6ο ή και τον 7ο αιώνα.-

V1.1.4 Αλφάβητο (7')

<https://www.youtube.com/watch?v=8JT-KWpidWk>

απομαγνητοφώνηση Asimenia

Ξεκίνησα με τη Μίλητο προσπαθώντας να προσδιορίσω κάποια στοιχεία του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού των αρχαϊκών χρόνων, δηλαδή της εποχής αυτής, που τον διαφοροποιούν αυτόν τον πολιτισμό από τους διπλανούς και αρχαιότερους πολιτισμούς, και ίσως μας δίνουν κάποια κλειδιά για να πούμε γιατί στην Ελλάδα, ειδικά, αναπτύχθηκε η φιλοσοφία και όχι σε παλιότερους και πολύ σημαντικούς πολιτισμούς.

Όταν λέω παλιότερους είναι αρκετά παλιότεροι, έτσι; Ο ελληνικός πολιτισμός είναι νέος πολιτισμός, τα γραπτά του κείμενα είναι από τον 6ο αιώνα· αν τον συγκρίνει κανείς με τα 4.000 χρόνια της γραφής των αρχαίων Αιγυπτίων ή με το γεγονός ότι έχουμε χειρουργικούς παπύρους από την Αίγυπτο από το 1700 ή αστρονομικές καταγραφές πλήρεις απ' τη Βαβυλώνα του 1000 πάλι —στα μέσα της δεύτερης χιλιετίας— καταλαβαίνετε ότι όταν αναπτύσσεται με τον τρόπο που την ξέρουμε η αρχαία Ελλάδα, με τις πόλεις-κράτη δηλαδή, αισθάνεται ότι είναι κάτι το εντελώς νέο σε σχέση με το παλιό· γι' αυτό και οι Έλληνες δεν διστάζουν ακόμα και δικές τους ανακαλύψεις πολλές φορές, όπως στα μαθηματικά, να τις αποδώσουν στους αρχαίους Αιγυπτίους, αισθανόμενοι ότι αυτό δεν μειώνει τη δικιά τους καινοτομία. Θα το δούμε αυτό στον 5ο αιώνα όταν γίνεται ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα της αρχαίας ελληνικής σκέψης.

Μίλησα λοιπόν για τη Μίλητο για να δείξω αφενός τη σημασία που πιθανόν να είχε η εμπορική φύση της αρχαίας Ελλάδας των πόλεων-κρατών, ότι αυτό συνετέλεσε σε μεγάλες αλλαγές —όταν έχεις εμπορικές σχέσεις με άλλους λαούς δεν μεταφέρεις μόνο προϊόντα, "μεταφέρεις" και ιδέες και θεωρίες και απόψεις, τις επεξεργάζεσαι, επικοινωνείς μ' αυτές και επομένως ανοίγει ο ορίζοντάς σου— και αφετέρου την ασταθή πολιτική δομή, η οποία συνήθως λέγεται ότι είναι μειονέκτημα της αρχαίας Ελλάδας —το γεγονός ότι η Ελλάδα δηλαδή δεν ενώθηκε ποτέ σε ένα ενιαίο κράτος— αλλά για την ανάπτυξη της σκέψης φαίνεται ότι το μοντέλο της πόλεως-κράτους —όπου πολλοί συμμετέχουν στα κοινά και όπου οι πόλεις βρίσκονται σε συνεχή προστριβή μεταξύ τους— μάλλον λειτούργησε θετικά για την ανάπτυξη των δομών της σκέψης. Θα θίξω λοιπόν και κάποιες άλλες παράλληλες εξελίξεις —κάποια άλλα παράλληλα ζητήματα— που νομίζω ότι είναι προς την ίδια κατεύθυνση.

Το πιο γνωστό ίσως είναι το αλφάβητο. Είναι μεγάλο πλεονέκτημα της Ελλάδας ότι στην περίοδο τουλάχιστον αυτή, την αρχαϊκή, κάποια στιγμή, που δεν ξέρουμε πότε ακριβώς, η γραφή γίνεται αλφαβητική. Οι ιστορικοί λένε ότι το *αλφάβητο* είναι εφεύρεση των Φοινίκων και τροποποιήθηκε όταν εισήχθη στην Ελλάδα με την πρόσθεση των φωνηέντων. Δεν έχει τόσο σημασία ποιος επινόησε πρώτος την αλφαβητική γραφή, σημασία έχει ότι στην αρχαϊκή Ελλάδα, οι Έλληνες γράφουν με αλφαβητική γραφή. Τι σημαίνει αυτό: σημαίνει αφενός ότι η γραφή γίνεται εύκολη άρα γίνεται προσβάσιμη σε πολύ κόσμο με λίγη δυσκολία —αρκεί να έχεις έναν καλό δάσκαλο ο οποίος θα σου μάθει να γράφεις περίπου με τον τρόπο που γράφουνε και σήμερα τα παιδιά, μαθαίνουν δηλαδή σχετικά σύντομα να διαβάζουν και να γράφουν. Αυτό είναι αδιανόητο για τους παλιότερους πολιτισμούς οι οποίοι δεν γράφανε αλφαβητικά αλλά γράφανε με μία γραφή, *ιερογλυφική* τη λέμε —όπως να την πούμε— όπου κάθε σύμβολο παριστάνει μια λέξη. Αν σκεφτείτε ότι οι λέξεις μιας γλώσσας είναι άπειρες, χρειάζεσαι και άπειρα σύμβολα.

Επομένως, για να μάθεις να γράφεις και να διαβάζεις χρειάζεται μια σκληρή παιδεία η οποία λογικά απευθύνεται σε ελάχιστους. Συνήθως είναι κτήμα των ιερέων οι οποίοι, κατά κάποιο τρόπο, είναι *δίπλα* στην πολιτική εξουσία, οπότε το να κρατάς τα αρχεία —τα γραπτά— κρατάς και μια εξουσία. Στη Βαβυλώνα, ας πούμε, όπου η γραφή, εκτός από το ότι δεν ήταν αλφαβητική, ήταν και σε δύσκολο υλικό γραμμένη, δηλαδή σε βράχους, η σφηνοειδής λεγόμενη γραφή, τα εννέα δέκατα των κειμένων που έχουν σωθεί και ακόμα δεν έχουν διαβασθεί —διότι λένε πως πρέπει να πάψουν οι "ασσυριολόγοι" να βρίσκουν καινούργια ευρήματα για να διαβάσουν αυτά που έχουνε, είναι άπειρα— τα 99 στα 100 είναι πράξεις λογιστικές. Μια αυτοκρατορία χρειάζεται φόρους, και αυτό που καταγράφει κάποιος, όταν η γραφή είναι δύσκολη και λίγοι την ξέρουνε, είναι αυτό που χρειάζεται κυρίως στην κεντρική εξουσία. Είναι προφανές ότι στην κεντρική εξουσία χρειάζεται περισσότερο η καταγραφή των φόρων, για να μπορεί ακριβώς η αυτοκρατορία να συλλέξει πόρους, από την καταγραφή ποιημάτων, θεωριών, μύθων, κ.τ.λ.

Στην αρχαϊκή λοιπόν Ελλάδα, οι Έλληνες βρέθηκαν μ' ένα μεγάλο πλεονέκτημα σε σχέση με τους προηγούμενους πολιτισμούς. Η γραφή πια είχε γίνει εύκολη, πράγμα που σημαίνει ότι ένα παιδί, με την κατάλληλη διδασκαλία, στα πρώτα χρόνια της μαθητείας του, μπορούσε να μάθει και να διαβάζει. Αυτό δεν σημαίνει βέβαια ότι επεκτάθηκε η εγγραματοσύνη σε πολύ υψηλούς βαθμούς.

Ακόμα και στην κλασική Αθήνα, του 5ου αιώνα, οι ιστορικοί λένε ότι δεν πέρασε το 10% η εγγραματοσύνη, δηλαδή οι άνθρωποι που μπορούσαν να γράφουν και να διαβάζουν. Αλλά κι αυτό το 10%, —συγκρινόμενο με τις προηγούμενες περιόδους και τους προηγούμενους πολιτισμούς— είναι πολύ σημαντικό νούμερο. Αυτό επέτρεψε, πάλι την ίδια εποχή —αργότερα απ' αυτήν που μιλάμε δηλαδή έναν αιώνα περίπου, στα μέσα προς τα τέλη του 5ου αιώνα— να κυκλοφορούν βιβλία στην αγορά της Αθήνας, που σημαίνει ότι υπάρχει ένα κοινό το οποίο όχι απλώς γράφει αλλά "εκδίδει", κατά κάποιο τρόπο, τα βιβλία του και υπάρχει κι ένα κοινό που αγοράζει τα βιβλία και αυτό, μπορείτε να καταλάβετε με την εξέλιξη της φιλοσοφίας, όπως την ξέρουμε, πόσο σημαντικό ήταν για να διαμορφώνονται θεωρίες, να κριτικάρονται θεωρίες, να υπάρξει δηλαδή ένας ουσιαστικός διάλογος ανάμεσα σε φιλοσοφικά συστήματα.-

V1.1.5 Νόμισμα και γλώσσα (9')

<https://youtu.be/tvkofuQ3XU0>

απομαγνητοφώνηση από Lelou

Υπάρχει ωστόσο κι ένα άλλο χαρακτηριστικό, ένα κυρίαρχο χαρακτηριστικό της αλφαβητικής γραφής, στο οποίο θέλω να δώσω αρκετή σημασία γιατί νομίζω ότι συνδέεται με την αντίστοιχη λειτουργία της φιλοσοφικής σκέψης.

Η απόφαση —δεν ξέρω ποιος την παίρνει αυτή, δεν υπάρχει συνήθως ιδρυτής μίας γραφής ή μίας γλώσσας— η συλλογική έστω απόφαση να αναπαραστήσουμε τους ήχους μίας γλώσσας —η οποία είναι πολύπλοκη και *άπειρη*, θα έλεγε κανένας— μ' ένα συγκεκριμένο μετρήσιμο σύνολο συμβόλων, 24 γράμματα ας πούμε στη νέα ελληνική γλώσσα, περίπου τα ίδια και στην αρχαία Ελληνική, εικοσιτέσσερα λοιπόν γράμματα, θεωρούμε, και τα καταφέρνουν όπως δείχνει η πράξη, να αναπαραστήσουν γραφικά όλους τους ήχους της γλώσσας. Αυτό είναι δηλαδή μια μορφή *υποκατάστασης* του πολύπλοκου και χαώδους με το απλό και μετρήσιμο.

Θα προσπαθήσω να δείξω στη συνέχεια —όταν θα πάμε στη φιλοσοφία, το υπαινίχθηκα ήδη και ως τώρα— ότι κάτι ανάλογο κάνει κι ο φιλόσοφος. Έτσι, απ' το χάος των εμπειριών μας, προσπαθούμε με λίγα "σύμβολα" που εκεί είναι έννοιες και δεν είναι γράμματα. Είναι ενδιαφέρον: η λέξη *στοιχείο*, ας πούμε, που είναι σημαντική λέξη στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία, αρχικά σημαίνει το "γράμμα της αλφαβήτου", και, πιθανόν, αν το καθιέρωσε ο Εμπεδοκλής ή μετά τον

Εμπεδοκλή, είναι να εμπεριέχει και αυτό το στοιχείο, δηλαδή το ελάχιστο μη αναγώγιμο συστατικό της σκέψης και το ελάχιστο μη αναγώγιμο συστατικό της γλώσσας. Αυτές λοιπόν τις δύο λειτουργίες θα μπορούσε να τις σκεφτεί κανένας σαν παράλληλες λειτουργίες.

Και ίσως θα άξιζε να επισημάνει κανείς ότι την ίδια λειτουργία και την ίδια εποχή επιτελεί και το νόμισμα στην αρχαία Ελλάδα. Το νόμισμα είναι πιο καινούργια ιστορία στους πολιτισμούς· είναι μεταγενέστερη του αλφαβήτου, ας πούμε. Γύρω στον 6ο με 7ο αιώνα, ακριβώς στην εποχή που συζητάμε, καθιερώνεται και εξαπλώνεται η ανταλλαγή μέσω νομισμάτων. Και πάλι δεν είναι ελληνική εφεύρεση, πιθανότατα ξεκινάνε λένε οι ιστορικοί πάλι, απ' τη Λυδία της Μικράς Ασίας, άρα πολύ κοντά στη Μίλητο για την οποία συζητούσαμε, αλλά η ελληνική οικονομία από ένα σημείο και μετά στηρίζεται καθαρά στο νόμισμα.

Τι είναι το νόμισμα αν το σκεφτεί κανένας; Είναι πάλι μια υποκατάσταση του προϊόντος και της αξίας του, η οποία κανονικά καθορίζεται απ' τις ανάγκες των ανθρώπων, και λογικά η οικονομία ξεκίνησε ως ανταλλακτική οικονομία —θα σου δώσω ένα κιλό ρύζι να μου δώσεις ένα αγγείο ή έναν αμφορέα— κάποια στιγμή, για να διευκολυνθεί αυτή η ανταλλαγή —και οι Έλληνες έπαιξαν μεγάλο ρόλο σ' αυτήν τη διαδικασία διότι ακριβώς ήταν ο κυρίαρχος εμπορικός λαός της εποχής— υποκαθιστούν την ανταλλακτική οικονομία με τη νομισματική. Αρχικά το νόμισμα θα 'πρεπε να έχει περίπου την ίδια αξία με το προϊόν, εξ ου και τα νομίσματα είναι από πολύτιμα μέταλλα.

Κάποια στιγμή όμως, καταλαβαίνουν ότι περισσότερη σημασία από την αξία σε χρυσάφι, σε άργυρο ή σε οτιδήποτε, έχει η σφραγίδα που θα έχει επάνω το νόμισμα —αν είναι δηλαδή των Αθηνών η σφραγίδα ή των Συρακουσών ή άλλων μεγάλων εμπορικών πόλεων της εποχής— οπότε, το ίδιο το υλικό απ' το οποίο φτιάχνεται το νόμισμα δεν έχει και τόσο μεγάλη σημασία. Δεν λέω ότι ξεφεύγουμε ποτέ. Ένα χρυσό νόμισμα πάντα είναι πιο σημαντικό από ένα χάλκινο νόμισμα. Αλλά και ένα χάλκινο νόμισμα δεν έχει την ευτελή αξία του χαλκού που αντιπροσωπεύουν τα 2-3 γραμμάρια του νομίσματος, έχει πολύ μεγαλύτερη αξία αρκεί να γράφεται πάνω ότι είναι τόσοι οβολοί, ή αργότερα —πολυτιμότερα— δραχμές και τα λοιπά.

Τι είναι λοιπόν το νόμισμα; Ίδιο φαινόμενο, νομίζω, με το γράμμα της αλφαβήτου. Προσπαθούμε να υποκαταστήσουμε το πολύπλοκο με το απλό. Μην φανταστείτε ότι αυτά που λέω έχουν περάσει από το μυαλό κανενός ο οποίος καθορίζει την εξέλιξη της σκέψης και του πολιτισμού της αρχαίας Ελλάδας, έτσι; Αυτά είναι φαινόμενα που γίνονται αυθόρμητα θα 'λεγε κανείς.

Ευτυχώς δεν είμαι γενικός ιστορικός ώστε να προσπαθήσω να αναγάγω όλες τις εξελίξεις σε μια αρχή· προσπαθώ να δω —και νομίζω πως αυτό έχει σημασία στην ιστορία της φιλοσοφίας— τις εξελίξεις της σκέψης απ' τη μια μεριά και της κοινωνίας, των σχέσεων, των κρατών, των πόλεων-κρατών από την άλλη μεριά και να δω ομολογίες/αναλογίες, όχι γενετικά φαινόμενα. Τα μεν δεν εξηγούν τα δε.

Θα αναφέρω και μια θεωρία, είναι πολύ γοητευτική, αρκεί να μην παρεξηγηθεί. Ένας γερμανός ερμηνευτής, ιστορικός της φιλοσοφίας πολύ σημαντικός, στο μέσον του 20ού αιώνα, ο Bruno Snell, έχει μεταφραστεί και το βιβλίο του στα νέα Ελληνικά, διατύπωσε τη γοητευτική θεωρία ότι η αρχαία ελληνική γλώσσα, όχι γραφή πια, γλώσσα, ήταν κατά κάποιο τρόπο έτοιμη για τη φιλοσοφία. Γιατί; Γιατί, ήταν η μόνη γλώσσα εκείνης της εποχής που περιείχε το "οριστικό άρθρο", το: ο, η, το, που λέμε στα αρχαία και στα νέα Ελληνικά. Αυτό που έγινε λοιπόν στη φιλοσοφία, ήταν ότι οι πρώτες φιλοσοφικές έννοιες στην ουσία παρήχθησαν απ' το οριστικό άρθρο, συνήθως το ουδέτερο του οριστικού άρθρου, στο "το" δηλαδή, μ' ένα επίθετο ή με ένα απαρέμφατο. Δηλαδή, είχε τη δυνατότητα το οριστικό άρθρο να "σταθεροποιεί", γι' αυτό λέγεται και οριστικό το άρθρο αυτό, έναν ρηματικό ή επιθετικό τύπο ο οποίος είναι πιο "ρευστός" εκ φύσεως.

Όταν πεις, δηλαδή, "το πράττειν", όταν πεις "το αγαθό", όταν πεις "το νοεόν", τι κάνεις; Απ' την πράξη, η οποία είναι μια *ροή* κατά κάποιον τρόπο, "σταματάς/παγώνεις" μέσω της γλώσσας και

υποκαθιστάς όλες τις δυνατές ανθρώπινες πράξεις με "το πράττειν". Δηλαδή πάλι, χρησιμοποιείς ένα όργανο που σου έχει έτοιμο η γλώσσα κατά κάποιο τρόπο —λογικά θα με ρωτήσετε: αναπτύχθηκε η σκέψη πρώτα ή η γλώσσα, ευτυχώς δεν είμαι γλωσσολόγος, δεν μπορώ να το λύσω αυτό το θέμα, αλλά το είχανε στη γλώσσα της αρχαϊκής, υπάρχει στον Όμηρο δηλαδή αυτή η δυνατότητα— να εκφράσουν το αφηρημένο, το σταθερό, αυτό που υποκαθιστά τα πολλά μέσω του οριστικού άρθρου. Λέω για το οριστικό άρθρο γιατί ας πούμε, ο Λατίνος λίγο αργότερα —και δεν λέω ότι δεν μπορεί να αναπτυχθεί φιλοσοφία στα Λατινικά, το απέδειξαν οι σχολαστικοί με πάρα πολύ καλό τρόπο, αν και είναι αλήθεια ότι στην αρχαία περίοδο τουλάχιστον, η φιλοσοφία δεν αναπτύχθηκε κυρίως απ' τους Λατίνους, αναπτύχθηκε απ' τους Έλληνες— για να πει λοιπόν "το αγαθόν" ο Λατίνος θα πρέπει να πει "quid est bonum". Δεν έχει τον τρόπο να το παγώσει. Διστάζω να δώσω πολλή σημασία σ' αυτή τη θεωρία, συνήθως οι γοητευτικές θεωρίες είναι κι απλουστευτικές, γιατί δεν θέλω να δημιουργήσω την εντύπωση ότι η ελληνική γλώσσα έχει μία ειδική μοίρα στο σύνολο των γλωσσών. Είναι ένα θέμα που κινδυνεύει στη σημερινή Ελλάδα να γίνει και λίγο σύνθημα υπεροχής, δεν είναι αυτή η πρόθεσή μου.

Δεν ξέρω πώς αναπτύχθηκαν τα άρθρα στις αρχαίες γλώσσες, πάντως είναι γεγονός ότι γλωσσικά και στον γραπτό και στον προφορικό λόγο, είχε τη δυνατότητα τον 7ο αιώνα, γι' αυτό το αναφέρω, η σκέψη να εκφραστεί με έναν ασφαλή και σταθερό τρόπο.-

V.1.1.6 Μύθος – λόγος (10')

<https://www.youtube.com/watch?v=-eVTsJWo0G0>

απομαγνητοφώνηση Fulva

Και έρχομαι στο πιο κεντρικό ζήτημα που συνήθως συνδέουμε τη γέννηση της φιλοσοφίας — είπαμε ότι συνήθως αυτή η τομή περιγράφεται με "το πέρασμα από τον μύθο στον λόγο"— και ως έναν βαθμό είναι έτσι τα πράγματα, ως έναν βαθμό θα τα σχετικοποιήσουμε.

Πρώτα απ' όλα, η μυθική σκέψη δεν είναι κάτι που φεύγει οριστικά από τον τρόπο σκέψης των ανθρώπων, όχι μόνο στην Ελλάδα, αλλά ακόμα και σήμερα, και σε κάθε εποχή. Και είναι μια εξήγηση της πραγματικότητας, η οποία πολλές φορές είναι πάρα πολύ σημαντική. Οι αρχαίοι Έλληνες της αρχαϊκής εποχής, σαν κοινή κληρονομιά, την οποία κρατάνε και στα κλασικά χρόνια, έχουν κυρίως τον Όμηρο και τον Ησίοδο, θα έλεγε κανείς, αλλά κυρίως τον Όμηρο.

Αν δει κανείς τον τρόπο που ο Όμηρος εξηγεί πολύπλοκες καταστάσεις, θα έλεγα ότι είναι απλουστευτικό να πεις ότι εδώ έχεις μία μυθική σκέψη και τίποτα παραπάνω. Έχει δυνατότητα, μέσα από ένα σύνολο κλειδιών ερμηνευτικών, να ερμηνεύσει πολύ πολύπλοκες ανθρώπινες και φυσικές καταστάσεις. Οι εξηγήσεις αυτές, για κάποιον που διαβάσει την ποίηση, όπως αργότερα και με την τραγωδία που περίπου ακολουθεί το ίδιο μοτίβο, είναι ικανοποιητικές. Δηλαδή, αν θεωρήσουμε ότι στόχος κοινός του ποιητή και του φιλοσόφου —άλλωστε ο φιλόσοφος την εποχή του Πλάτωνα θα προσπαθήσει να "υποκαταστήσει" τον ποιητή— είναι να δώσει μια ερμηνεία της πραγματικότητας, έτσι ώστε να κάνει τους ανθρώπους να είναι πιο εξοικειωμένοι όταν ζουν μέσα σε αυτή την πραγματικότητα, τότε το πετυχαίνει και ο ποιητικός λόγος που είναι μυθικός στην αρχαία Ελλάδα, μυθολογικός, και ο φιλοσοφικός λόγος.

Σκεφτείτε, ας πούμε, ένα περίεργο, εντυπωσιακό ή καταστρεπτικό φυσικό φαινόμενο, έτσι; έναν κεραυνό, ο οποίος, ας πούμε, στερεί μια ζωή, έναν σεισμό ή οτιδήποτε τέτοιο. Το να το ερμηνεύσεις λέγοντας ότι ο Δίας, ο οποίος είναι αυτός που καθορίζει τους κεραυνούς, στέλνει τον κεραυνό για να τιμωρήσει κάποιον ή για να δείξει κάτι από τις προθέσεις του, είναι μια εξήγηση της πραγματικότητας. Ο άνθρωπος, δηλαδή, που την ακούει, έκτοτε, είναι πιο εξοικειωμένος με τους κεραυνούς, προσπαθεί να βρει νόημα δηλαδή, σε ένα φαινόμενο που σε πρώτη φάση μοιάζει

να μην έχει κανένα νόημα, έτσι; να είναι απλώς μια καταστροφή. Όταν έρθει τώρα ο φιλόσοφος ή ο επιστήμονας αργότερα και του εξηγήσει ότι ο κεραυνός είναι —ξέρω κι εγώ; τι λέει η σύγχρονη επιστήμη ή η αρχαία ελληνική;— μία μορφή ηλεκτρικής εκκένωσης ανάμεσα στη γη και στο σύννεφο, ίσως του δίνει μια πιο καθησυχαστική εξήγηση, πιθανόν μ' αυτήν την εξήγηση να μπορεί να προβλέψει κιόλας πότε θα πέσει ο επόμενος κεραυνός και επομένως να προφυλαχθεί. Αλλά και το ένα και το άλλο είναι εξηγήσεις.

Ο κόσμος, δηλαδή ο άνθρωπος, θέλει εξήγηση για να μπορεί να σταθεί στα πόδια του μέσα στον κόσμο. Άρα το να πεις ότι κάθε μορφή μυθικής εξήγησης είναι ένα παραμύθι για τα μικρά παιδιά ή για τους πρωτόγονους λαούς είναι τεράστιο λάθος. Αρκεί να σκεφτεί κανείς τις σύγχρονες θρησκείες, οι οποίες ακόμα θριαμβεύουν, χρησιμοποιώντας στην ουσία έναν μυθικό τρόπο εξήγησης της πραγματικότητας.

Άρα, υπάρχει μια τομή στην αρχαϊκή Ελλάδα ανάμεσα στην ποίηση από τη μια πλευρά, που ήταν ως τότε η μόνη δυνατή εξήγηση της πραγματικότητας, και στον καινούργιο λόγο που είναι ο φιλοσοφικός λόγος, αλλά δεν είναι ριζική αυτή η τομή. Γιατί; Γιατί πρώτα απ' όλα, η αρχαία ελληνική ποίηση —για λόγους που δεν μπορώ εγώ να εξηγήσω τουλάχιστον, ίσως ένας κλασικός φιλόλογος θα μπορούσε καλύτερα από μένα— είναι υψηλού επιπέδου. Το γεγονός ότι διαβάζουμε ακόμη σήμερα τον Όμηρο και μας λέει κάτι, όχι απλώς ως ένα στολίδι της αρχαϊκής εποχής, αλλά ως ένα κείμενο το οποίο μπορεί να εμπνεύσει και σήμερα τον αναγνώστη, σημαίνει ότι είναι υψηλού επιπέδου λογοτεχνία. Υψηλού επιπέδου λογοτεχνία σημαίνει και υψηλού επιπέδου σκέψη.

Αν πάμε τώρα στον Ησίοδο, ο οποίος μεσολαβεί κατά κάποιο τρόπο ανάμεσα στον Όμηρο και στον Θαλή, θα δούμε ένα βήμα παραπάνω. Ο Ησίοδος για πολλούς, και το υπαινίσσεται και ο Αριστοτέλης στην ιστορική εισαγωγή που σας ανέφερα, είναι μια μορφή *πρωτο-φιλοσοφίας* ή αν θέλετε *προϊστορίας της φιλοσοφίας*. Τι περισσότερο απ' τον Όμηρο έχει ο Ησίοδος, ο οποίος πιθανόν να μην είναι τόσο υψηλού επιπέδου ποιητής σαν τον Όμηρο, εξ ου και δεν διαβάζεται με την ίδια ευχαρίστηση, αλλά για τη φιλοσοφία έχει σημασία αυτό που θα πω:

Πρώτα απ' όλα είναι ενδιαφέρον ότι το προοίμιο, ας πούμε, της *Θεογονίας*: ενώ του Ομήρου τα προοίμια ήτανε ότι η Μούσα, στην ουσία, μιλάει μέσω του ποιητή και λέει την αλήθεια, ο Ησίοδος αμφισβητεί την παντοδυναμία της Μούσας, δηλαδή λέει ο ποιητής "ότι πρέπει να ελέγξω αν αυτά που μου λέει η Μούσα ανταποκρίνονται στην αλήθεια ή μήπως δεν ανταποκρίνονται και με ξεγελάει"; Αυτό σημαίνει μια τάση αμφισβήτησης της *θεόπνευστης αλήθειας* του ποιητή.

Δεύτερο στοιχείο, αν διαβάσει κανείς τη *Θεογονία*, βλέπει ένα γενεαλογικό δέντρο πλήρες των θεοτήτων της αρχαίας Ελλάδας, που μόνο σαφείς δεν ήταν —έχουμε για κάθε θεό τρεις εκδοχές γέννησης και χιλιάδες εκδοχές δράσης— σε μια προσπάθεια λοιπόν, να γίνει μία γενεαλογία της καταγωγής των αρχαίων ελληνικών θεών· αυτό δείχνει μία τάση κατάταξης. Θα συμφωνείτε νομίζω μαζί μου, οι περισσότεροι, ότι η φιλοσοφία έχει επίσης αυτή την έννοια της συστηματοποίησης.

Και το τρίτο στοιχείο: ότι ξεκινάει όχι από τον Κρόνο και τον Δία, ο Ησίοδος, δηλαδή από κάποιες ανθρωπομορφικές θεότητες ως πρωταρχικές, αλλά από τρεις δυνάμεις, στην ουσία, φυσικές δυνάμεις: το Χάος, το οποίο θα το ξανασυζητήσουμε όταν πάμε στον Αναξίμανδρο, τη Γη και τον Έρωτα, που κάλλιστα θα μπορούσαν να έχουν βρει τη θέση τους μέσα στη φιλοσοφία. Και θα δούμε ότι όντως —*απόγονοι* αυτών των ησιόδειων αρχικών δυνάμεων— έχουμε *απογόνους* μέσα στα πλαίσια φιλοσοφικών θεωριών, αρκεί να σκεφθεί κανείς ας πούμε τον *έρωτα* στον Πλάτωνα ή το *άπειρο* του Αναξίμανδρου που συνδέεται με το Χάος του Ησιόδου. Άρα, η τάση λοιπόν είναι ότι το πρωταρχικό δεν είναι ο Δίας, παρότι γίνεται κάποια στιγμή κυρίαρχος, αλλά το πρωταρχικό είναι οι βασικές δυνάμεις της φύσης.

Όλα αυτά λοιπόν τα στοιχεία δείχνουν ότι από τον Όμηρο, μέσω του Ησιόδου, ως τον Θαλή, υπάρχει μια προσπάθεια αμφισβήτησης, να πω; κριτικής διεύρυνσης αν θέλετε του πεδίου της ποίησης, έτσι ώστε να συμπεριλάβει εξηγήσεις οι οποίες είναι πιο κοντά σε αυτό που θα λέγαμε "ορθός λόγος", κατά κάποιο τρόπο. Γιατί στην ουσία το χαρακτηριστικό, όπως το προσδιορίσαμε της φιλοσοφίας: τα ίδια φαινόμενα εξηγεί με τους ποιητές, αλλά τα εξηγεί με έναν τρόπο που δεν έχει μέσα το υπερφυσικό.

Νομίζω λοιπόν ότι αν σκεφτεί κανείς έτσι τη διαδοχή των μορφών ερμηνείας του κόσμου, τότε περισσότερα στοιχεία συνέχειας θα έβλεπε ανάμεσα στον μύθο και στον λόγο, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι κριτική δεν υπάρχει, παρά μία ριζική τομή. Και θα επαναλάβω αυτό που είπα ότι ο μύθος δεν τελειώνει με την ίδρυση της φιλοσοφίας. Ο μύθος εξακολουθεί να έχει ρόλο. Η τραγική ποίηση, η οποία συμπίπτει χρονικά με τους σοφιστές, τον Σωκράτη ή τον Αναξαγόρα, δεν θα 'λεγα ότι είναι μια μορφή κατώτερης εξήγησης της ανθρώπινης κατάστασης από ό,τι είναι η φιλοσοφική εξήγηση. Άρα, οι άνθρωποι συνεχίζουν να καταφεύγουν στον μύθο παρότι "τρέφονται" και με τον φιλοσοφικό λόγο. Άλλωστε, αν κάποια φυσικά φαινόμενα είναι βουλές των θεών, σκεφτείτε ότι οι Αθηναίοι πριν αποφασίσουν για τη Σαλαμίνα πηγαίνουν στο μαντείο των Δελφών και ρωτάνε πώς να αμυνθούμε για τους Πέρσες και παίρνουν πολύ σοβαρά τη ρήση της Πυθίας και χρειάζεται η ευφυΐα ενός Θεμιστοκλή για να μετατρέψει μια μαντεία σε πολιτική απόφαση, έτσι; μέσα από μία ερμηνεία του μύθου στην ουσία.

Επομένως, θα έλεγα να κρατήσουμε ανοικτό το θέμα της συνέχειας λόγου και μύθου· θα έχουμε την ευκαιρία να το δούμε στη συνέχεια αυτών των μαθημάτων.-

1.2: Θαλής

V1.2.1 Θαλής - εισαγωγικά (10')

<https://www.youtube.com/watch?v=Y6VMmPTpk1o>

απομαγνητοφώνηση Asimenia

Είναι λοιπόν η δεύτερη διάλεξή μας πια.

Θα την αφιερώσουμε στον Θαλή, ακολουθώντας το δίδαγμα ή τη σειρά που μας δίνει ο Αριστοτέλης, περισσότερο για να θέσουμε ένα ερώτημα —δεν έχει πολύ μεγάλη σημασία για την ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας, όσο για [το] τι στοιχεία μετράνε στις απαρχές της, δηλαδή το ερώτημα που θα θέσουμε και μ' αυτό θα καταλήξουμε είναι: αν έχουμε ενδείξεις ότι ο Θαλής είναι ο πρώτος φιλόσοφος ή αν θα λέγαμε ότι ανήκει στο παρελθόν της φιλοσοφίας, στην προϊστορία της φιλοσοφίας και τότε θα πρέπει να αναζητήσουμε ως πρώτο φιλόσοφο τον Αναξίμανδρο που είναι λίγο νεότερος από τον Θαλή.

Ο Θαλής συνδέεται με τη Μίλητο, είναι Μιλήσιος, και επομένως συνδέεται με όλα αυτά που είπαμε για τον ρόλο της Μιλήτου στην προετοιμασία για τη γέννηση της φιλοσοφίας. Ξέρουμε ότι έζησε στις αρχές του 6ου αιώνα. Η χρονολογία που με κάποια ασφάλεια συνδέουμε με τον Θαλή, και για την οποία θα μιλήσουμε αρκετά είναι το 585, όταν συμβαίνει ολική έκλειψη ηλίου στη Μικρά Ασία και ο Ηρόδοτος μας λέει ότι ο Θαλής την είχε προβλέψει. Το 585 δεν μας το λέει βέβαια ο Ηρόδοτος, οι αρχαίοι Έλληνες δεν είχαν καλά μέτρα μέτρησης του χρόνου ούτε καλά ημερολόγια, αλλά με τις εκλείψεις έχουμε τη δυνατότητα να χρησιμοποιήσουμε τη σύγχρονη γνώση και να ξέρουμε σήμερα πότε έγινε έκλειψη στη συγκεκριμένη περιοχή, οπότε το 585 είναι ασφαλής χρονολόγηση. Άρα λοιπόν για να έχει προβλέψει μια έκλειψη ηλίου, που είναι ένα ιδιαίτερα δύσκολο στην πρόβλεψη γεγονός, σημαίνει ο Θαλής δεν θα 'ταν στην πρώτη νεότητά του, υποθέτουμε ότι γύρω στα 40, τότε τοποθετούν την ακμή των διασήμων προσώπων οι αρχαίοι Έλληνες, θα ήταν το 585. Άρα έζησε τα πρώτα χρόνια του 6ου αιώνα στη Μίλητο.

Ο Θαλής, ο μόνος από τους φιλοσόφους που θα εξετάσουμε, αποτελεί και μέλος της επτάδας των Επτά Σοφών της αρχαίας Ελλάδας. Δεν ξέρουμε πότε καθιερώθηκε αυτή η ομάδα, ξέρουμε ωστόσο περίπου τι τους αποδίδονταν. Οπότε είναι νομίζω καλό να δούμε αυτά τα χαρακτηριστικά, τα οποία συνδέονται και με τον Θαλή και να τα σχετικοποιήσουμε, διαφοροποιήσουμε, όταν μιλήσουμε για τους φιλοσόφους.

Ο Θαλής λοιπόν, όντας ένας από τους Επτά Σοφούς, είναι πολύ γνωστό πρόσωπο στην αρχαιότητα, ξέρουμε πάρα πολλά ανέκδοτα από τη ζωή του. Λέω ανέκδοτα γιατί παρότι μας τα παραδίδουν έγκυροι συγγραφείς όπως ο Πλάτων, ο Αριστοτέλης, ο Ηρόδοτος, δεν είμαστε σίγουροι για την ακρίβειά τους, μπορεί να έχουν μεταφερθεί, και κατά πάσα πιθανότητα έχουν μεταφερθεί, από στόμα σε στόμα, και κάποια στιγμή καταγράφηκαν, οπότε ο συγγραφέας που τα κατέγραψε δεν ξέρουμε από ποια πηγή τα πήρε. Ας πούμε μια διήγηση του Αριστοτέλη στα *Πολιτικά* για τον Θαλή, απέχει απ' τον Θαλή δυόμιση αιώνες οπότε έχουμε χάσει τη δίοδο της μετάδοσης αυτής της πληροφορίας απ' τις αρχές του 6ου αιώνα στο τέλος του 4ου.

Ως σοφό, με βάση τα πρόσωπα που ονομάζονταν "σοφοί" —ο Σόλων, ας πούμε, ο Πιπτακός, κ.τ.λ.— συνήθως οι Έλληνες κατέτασσαν ανθρώπους που είχαν μια έντονη πολιτική δραστηριότητα —ο Σόλων, ας πούμε, είναι ο μεγάλος νομοθέτης της Αθήνας— ήταν ηγέτες κάποια στιγμή της πόλης τους, πολλοί από αυτούς ήταν ποιητές —ο Σόλων ας πούμε χαρακτηρίζει, σε κάποια απ' τα σωζόμενα ποιήματά του, σοφό τον ποιητή— και ήταν άνθρωποι που είχαν τη δυνατότητα να δίνουν πρακτικές λύσεις σε δύσκολα προβλήματα. Κάποια ανέκδοτα του Θαλή θα μας θυμίσουν

αυτήν την εικόνα. Ήταν επίσης πολυταξιδεμένοι, δηλαδή θεωρούνταν προσόν για να χαρακτηριστεί κάποιος σοφός, στην αρχαϊκή εποχή στην Ελλάδα, να έχει επισκεφτεί ξένους τόπους και να έχει "πλουτίσει" από τη σοφία των διπλανών παλαιότερων πολιτισμών.

Άρα, αν δούμε την εικόνα του Θαλή όπως μας σώθηκε από τις πολλές μαρτυρίες που έχουμε γι' αυτόν, θα έλεγα ότι έχουμε έναν διάσημο, πολυταξιδεμένο, γνώστη, δεν θα τολμούσα να πω μαθηματικό παρ' ότι σώζεται ένα θεώρημα του Θαλή στη σημερινή γεωμετρία, αλλά θα δούμε ότι τα όρια ανάμεσα στα μαθηματικά και στην πρακτική γεωμετρία ή αριθμητική δεν είναι ευδιάκριτα.

Τα στοιχεία λοιπόν τα ασφαλή που έχουμε για τον βίο του Θαλή είναι ο τόπος καταγωγής του, ο χρόνος και τα πιθανά έως σίγουρα ταξίδια του. Γιατί λέω πιθανά ως σίγουρα ταξίδια του; Γιατί όντας Μιλήσιος ο Θαλής είναι πάρα πολύ λογικό να έχει επισκεφτεί τουλάχιστον τη Ναύκρατη, η οποία είναι αποικία των Μιλησίων στον Νείλο, επομένως ακόμα κι αν δεν δώσουμε βαρύτητα στα ανέκδοτα για τη σχέση του Θαλή με Αιγύπτιους ιερείς, είναι πάρα πολύ πιθανό, ένας εύπορος σχετικά Μιλήσιος της εποχής και με την περιέργεια που φαίνεται ότι διέκρινε τον Θαλή, να είχε επισκεφτεί την Αίγυπτο. Λιγότερο σίγουροι είμαστε για τις επιτεύξεις του, εγώ θα 'λεγα ότι προσωπικά είμαι σίγουρος ότι ο Θαλής δεν έγραψε τίποτα.

Είναι μια εποχή που μόλις αρχίζει η εγγραμματοσύνη στην Ελλάδα, ελάχιστοι άνθρωποι ξέρουν να γράφουν και να διαβάζουν στις αρχές του βου αιώνα και το είδος των μαρτυριών που έχουμε για τον Θαλή είναι μάλλον μαρτυρίες που θυμίζουν θρύλους, δηλαδή υλικό το οποίο προέρχεται από μετάδοση από στόμα σε στόμα. Θα δούμε, όταν έρθει η ώρα, το πιο βασικό κείμενο που έχουμε για τον Θαλή από τον Αριστοτέλη, και κει θα δείτε ότι κι ο ίδιος ο Αριστοτέλης δεν είναι σίγουρος αν όντως αυτά που αποδίδουν στον Θαλή τα είπε όντως ο Θαλής. Οπότε, αν και ο Αριστοτέλης δεν είναι σίγουρος γι' αυτό, νομίζω ότι εμείς έχουμε κάθε πιθανότητα να θεωρήσουμε ότι ο Θαλής ακόμα ανήκει σε μια εποχή προφορικότητας.

Αυτό το σημείο μου δίνει μία ευκαιρία να πω κάτι που θα μας χρησιμεύσει σ' όλη αυτή τη σειρά των μαθημάτων: Ελάχιστα γραπτά των Προσωκρατικών έχουν φτάσει στα χέρια μας και είμαστε σίγουροι ότι όπως έφτασαν στα χέρια μας έτσι και γράφηκαν απ' αυτούς. Είναι τα λεγόμενα *Αποσπάσματα των Προσωκρατικών*, που χάρη στην καταπληκτική δουλειά γερμανών φιλολόγων του τέλους του 19ου αιώνα, των αρχών του 20ού, έχουν αποτελέσει μια γραμματεία με τίτλο *Τα Αποσπάσματα των Προσωκρατικών*, όπου έγινε μια δουλειά να ξεχωριστεί, να "διωλιστεί" κατά κάποιο τρόπο, ο θρύλος από την πραγματικότητα ή, αν θέλετε, η μαρτυρία απ' τη μια μεριά —τι λένε οι μεταγενέστεροι για κάποιον, όπου αναγκαστικά στη μαρτυρία παίζει ρόλο ποιος το λέει και γιατί το λέει— και το γνήσιο κείμενο του φιλοσόφου, το οποίο —επειδή οι Έλληνες όταν γράφανε δεν είχαν αυτό που θα βάζαμε εμείς *εισαγωγικά* ώστε να πουν "αυτός είπε το συγκεκριμένο πράγμα" και να μας το δώσουν όπως το είπε— το υποθέτουμε από γλωσσικά στοιχεία, όταν η γλώσσα είναι λίγο παλιότερη, όταν οι ιδέες που εκφράζει ένα απόσπασμα θυμίζουν αυτό που ξέρουμε για τον φιλόσοφο.

Εν πάση περιπτώσει έχει γίνει μια πάρα πολύ σοβαρή δουλειά, την οποία παίρνουμε ως δεδομένη, και έτσι μπορούμε να πούμε ότι απ' τον Θαλή δεν έχουμε κανένα απόσπασμα, από τον Αναξίμανδρο έχουμε ένα στην ουσία απόσπασμα, από τον Αναξίμενη δύο, απ' τον Πυθαγόρα φυσικά κανένα αφού δεν έγραψε και σιγά σιγά αυξάνουν τα αποσπάσματα των Προσωκρατικών, έτσι ώστε στους ύστερους Προσωκρατικούς να έχουμε ένα υλικό που μας επιτρέπει να πούμε τι ακριβώς είπαν.-

V1.2.2 Ανέκδοτα και φιλοσοφική θεωρία (7')

<https://www.youtube.com/watch?v=rkhFTTKE4eA>

απομαγνητοφώνηση Asimenia

Ας δούμε λοιπόν τι στοιχεία, τι μαρτυρίες έχουμε για τον Θαλή, τι είδους είναι η ανεκδοτολογία που κυκλοφορούσε στα μεταγενέστερα χρόνια για την εικόνα του Θαλή.

Κατά τη γνώμη μου, ίσως το πιο σοβαρό τέτοιο στοιχείο είναι ότι ο Αριστοφάνης στους *Όρνιθες* χαρακτηρίζει κάποιον, πολυμήχανο και ικανό Αθηναίο, "σωστό Θαλή". Αυτό σημαίνει ότι είχε γίνει παροιμιακή έκφραση τον 5ο αιώνα ο "σωστός Θαλής", ο "Θαλής", θέλοντας να περιγράψει ανθρώπους ικανούς να λύσουν προβλήματα.

Ο Πλάτων, λίγο αργότερα, τον παρουσιάζει σαν τον πρώτο φιλόσοφο, θα 'λεγε κανείς. Είναι ένα κείμενο απ' τον *Θεαίτητο* που αναφέρεται στον Θαλή, ένα ανέκδοτο απ' τη ζωή του Θαλή, το οποίο έγινε αρκετά γνωστό και σχολιάστηκε. Θα σας διαβάσω τη σχετική αναφορά του Πλάτωνα. Λέει λοιπόν ο Πλάτων ότι¹: «Λένε ότι κάποτε ο Θαλής κατάφερε να πέσει σε ένα πηγάδι, καθώς προχωρούσε παρατηρώντας τα άστρα και κοιτάζοντας προς τα πάνω. Τότε μια ομορφούλα και ξύπνια Θρακιώτισσα υπηρέτρια τον πείραξε λέγοντάς του ότι επιθυμεί να μάθει τι συμβαίνει στον ουρανό και αγνοεί το τι γίνεται πίσω και πλάι στα πόδια του».

Η εικόνα —έχει και ένα σεξουαλικό υπονοούμενο πιθανόν αυτό το ανέκδοτο— είναι ότι ο φιλόσοφος δεν ξέρει τι του γίνεται περίπου για τη ζωή του, αλλά ωστόσο παρατηρεί τον ουρανό. Θα 'λεγα ότι αυτή δεν είναι η κυρίαρχη εικόνα για τον Θαλή. Έχουμε πλήθος άλλων μαρτυριών που μας μαρτυρούν ακριβώς το αντίθετο δηλαδή ότι όχι αφηρημένος φιλόσοφος δεν ήταν, αλλά πολύ ικανός στο να λύνει προβλήματα.

Έχουμε πολλά στοιχεία για τον Θαλή απ' τον Ηρόδοτο κι αυτό είναι μια πολύ καλή πηγή. Ο Ηρόδοτος προηγείται του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, έχει ζήσει στη Μικρά Ασία, επομένως είναι κοντά στην παράδοση που έχει αφήσει πίσω του ο Θαλής. Μας λέει λοιπόν ο Ηρόδοτος, πέρα από το όνομα του πατέρα του το οποίο είναι ενδιαφέρον παρότι έχει αμφισβητηθεί, ο Ηρόδοτος θεωρεί ότι ο Εξαμύης, που είναι ο πατέρας του, ήταν φοινικικής καταγωγής. Υπάρχουν κάποιοι που θεωρούν όχι αξιόπιστη αυτή τη μαρτυρία, ίσως γιατί δεν είναι δυνατόν ο Θαλής να μην είναι γνήσιος Έλληνας. Όπως και να έχουν τα πράγματα, και μόνο η απόδοση μιας τέτοιας φήμης στον Θαλή δείχνει τη σχέση που έχει ο Θαλής όχι μόνο με τους Φοίνικες, αλλά γενικά με τους λαούς που κυριαρχούσαν στη Μεσόγειο τον 6ο αιώνα κι αυτό νομίζω ότι επιβεβαιώνεται από πάρα πολλές μαρτυρίες.

Τα υπόλοιπα που λέει ο Ηρόδοτος είναι έξυπνες λύσεις. Ας πούμε συμβουλεύει τον Κρόισο, ο Θαλής, πώς να περάσει ένα ποτάμι το οποίο είναι αδιάβατο, διχάζοντάς το πιο ψηλά από εκεί που πρέπει να περάσει, έτσι ώστε να δημιουργήσει δύο παραπόταμους, δύο ποτάμια δηλαδή που και τα δύο είναι προσβάσιμα, ας πούμε, θα μπορούσε να τα περάσει.

Επίσης ότι συμβούλεψε τους Έλληνες να δημιουργήσουν μια συνομοσπονδία οι ιωνικές πόλεις και να θέσουν ως κέντρο της την Τέω, που ήταν περίπου γεωγραφικά στο μέσο της Ιωνίας, έτσι ώστε

¹ «Λένε ότι κάποτε ο Θαλής κατάφερε να πέσει σε ένα πηγάδι, καθώς προχωρούσε παρατηρώντας τα άστρα και κοιτάζοντας προς τα πάνω· τότε μια ομορφούλα και ξύπνια Θρακιώτισσα υπηρέτρια τον πείραξε λέγοντάς του ότι επιθυμεί να μάθει τι συμβαίνει στον ουρανό και αγνοεί το τι γίνεται πίσω του και πλάι στα πόδια του».

Πλάτων, *Θεαίτητος* 174a.

να έχουνε τη δυνατότητα να αντισταθούν καλύτερα στους Πέρσες, οι οποίοι σιγά σιγά γίνονται απειλή.

Μας λέει βέβαια και για την περίφημη πρόβλεψη της έκλειψης, στην οποία θα επανέλθουμε, και μας λέει για διάφορες γνώσεις που είτε πήρε είτε έδωσε στους Αιγυπτίους. Η πιο γνωστή απ' αυτές είναι ότι κατάφερε μ' έναν έξυπνο τρόπο, ο Θαλής, να μετρήσει το ύψος των πυραμίδων της Αιγύπτου και συνήθως αυτό το συνδέουν με τα καλά μαθηματικά που ήξερε ο Θαλής. Η λύση ωστόσο του Θαλή δεν μοιάζει να προϋποθέτει μαθηματικές γνώσεις, είναι πάλι μια έξυπνη σκέψη. Αυτό που έκανε ο Θαλής είναι: παρατήρησε πότε η σκιά ενός πασσάλου, ας πούμε, τον οποίο θα είχε μπήξει στο έδαφος, πότε η σκιά λοιπόν του πασσάλου γίνεται ίση με το ύψος του πασσάλου. Εμείς θα λέγαμε σήμερα όταν ο ήλιος είναι στις 45 μοίρες πλάγια δηλαδή γύρω στις 10 το πρωί, με το κλίμα της Ελλάδας, ή στις 6 το απόγευμα. Έμπηξε λοιπόν έναν πάσσαλο δίπλα στην πυραμίδα και περίμενε πότε, ξέροντας το ύψος του πασσάλου, πότε η σκιά θα γίνει ακριβώς ίδια με το ύψος. Εκείνη τη στιγμή μέτρησε τη σκιά της πυραμίδας και η λογική συνεπαγωγή είναι ότι εκείνη ακριβώς τη στιγμή η σκιά ήταν ισομήκης με το ύψος της πυραμίδας, άρα μέτρησε το ύψος.

Αυτό το αναφέρω διότι μια τέτοια λύση θα μπορούσε να τη δώσει ένας έξυπνος άνθρωπος, παρατηρητικός, επινοητικός, όχι κατ' ανάγκην μαθηματικός· δεν σημαίνει ότι ξέρει τι είναι το τρίγωνο, το ύψος του τριγώνου ή οτιδήποτε τέτοιο ή το σχήμα της πυραμίδας που είναι ένα πολύπλοκο στερεό τέλος πάντων.

Άλλου είδους τέτοιες ανακαλύψεις ή γνώσεις: από τους Βαβυλώνιους πήρε το γεγονός ότι η Μικρή Άρκτος και όχι η Μεγάλη δείχνει καλύτερα τον βορρά, και ειδικά ποιο άστρο της Μικρής Άρκτου. Αυτό ήταν πάρα πολύ χρήσιμο για την εποχή που ταξιδεύουν οι Έλληνες και ταξιδεύουν πολύ, χωρίς πυξίδα, άρα το να ξέρεις ακριβώς τον βορρά είναι μια γνώση ζωής και θανάτου θα έλεγε κανείς.

Μέτρησε την απόσταση των πλοίων από την ξηρά. Ασχολήθηκε με φαινόμενα όπως ο μαγνητισμός.

Όλα αυτά λοιπόν δείχνουν έναν άνθρωπο ο οποίος ήταν αρκετά ενημερωμένος για το τι γνώσεις είχαν οι Έλληνες αφενός, αλλά κυρίως οι ανατολικοί πολιτισμοί, και επομένως μπορούσε αυτή τη γνώση να τη μεταφέρει με έναν έξυπνο τρόπο και στην Ελλάδα.

Θα αφήσω απ' όλα αυτά τα ανέκδοτα για να εξετάσω ειδικά "το θέμα της έκλειψης", γιατί νομίζω ότι όποιος διαβάσει οποιαδήποτε βιογραφία του Θαλή το πρώτο που θα δει να αναφέρεται είναι αυτό. Θα προσπαθήσω να αμφισβητήσω αυτή την εκδοχή.-

V1.2.3 Ελλάδα και Ανατολή (10')

<https://www.youtube.com/watch?v=7-BiYBywwfo>

απομαγνητοφώνηση από Lelou

Με αφορμή λοιπόν την έκλειψη ηλίου, καλό είναι να δούμε λίγο τις σχέσεις της Ελλάδας με την Ανατολή, που νομίζω είναι ένα στοιχείο που επηρεάζει όλη, ας πούμε, τη "διαμόρφωση", όποιου καινοτομικού στοιχείου έχει να δώσει η ελληνική σκέψη και ειδικά τη φιλοσοφία. Το αναφέρει ο Ηρόδοτος όπως είπαμε. Λέει, ότι σε μια μάχη, ανάμεσα σε Λυδούς, νομίζω, και Μήδους, ξαφνικά έγινε η μέρα νύχτα. Αυτό τους έκανε να σταματήσουν αμέσως τον πόλεμο και να συνάψουν μια συνθήκη ειρήνης, και, παρεμπιπτόντως αναφέρει ο Ηρόδοτος αυτή την έκλειψη την είχε προβλέψει ότι θα συμβεί, εκείνο τον χρόνο, σ' εκείνο το σημείο, ο Θαλής ο Μιλήσιος.

Η βεβαιότητα της καταγραφής του Ηροδότου, είναι λογικό να εντυπωσιάζει. Δεν μοιάζει να είναι τόσο ανεκδοτολογική, είναι σαν όντως να έχει μια τέτοιου είδους πληροφορία και να μας τη μεταφέρει. Οπότε θα 'λεγα ότι δεν είναι εύκολο να αμφισβητηθεί. Το ζήτημα είναι τι ακριβώς

ήξερε ο Θαλής και τι μετέδωσε έτσι ώστε να αποκτήσει μια τεράστια φήμη. Καταλαβαίνετε πόσο αυξήθηκε η φήμη του, όταν μπορείς να προβλέψεις ένα τόσο σπάνιο και δύσκολο φαινόμενο.

Τι είναι η έκλειψη ηλίου; Η έκλειψη ηλίου είναι ένα πολύπλοκο φαινόμενο, έτσι; Σήμερα ξέρουμε —κι οι αρχαίοι, απ' τα ελληνικά τουλάχιστον κείμενα ξέρουμε ότι απ' τον 5ο αιώνα και μετά είχαν εξηγήσει το φαινόμενο— θα πρέπει η Σελήνη να μεσολαβήσει ανάμεσα στη Γη και στον ήλιο έτσι ώστε η σκιά της Σελήνης να πέσει σ' ένα σημείο της Γης, κι επειδή ο ήλιος είναι πολύ μεγάλος κι η Σελήνη μικρή, η σκιά που πέφτει στη Γη είναι ελάχιστη. Δηλαδή έκλειψη ηλίου, πλήρη, έχουνε σ' ένα ελάχιστο σημείο της επιφάνειας της Γης. Το να προβλέψεις λοιπόν τότε τα τρία αυτά σώματα, Γη, Σελήνη και Ήλιος, θα έρθουν στην ίδια ευθεία, αλλά κυρίως το να προβλέψεις πού ακριβώς θα πέσει η σκιά της Σελήνης, είναι ένα φαινόμενο πάρα πολύ δύσκολα προβλέψιμο.

Στην ελληνική γραμματεία που ξέρουμε, δεν ήταν εξηγήσιμο, κάποιες νύξεις μας δίνει ο Αναξαγόρας στα μέσα του 5ου αιώνα, χρειάζεται να φτάσουμε στον Αριστοτέλη περίπου για να υπάρχει μια πλήρης εξήγηση· και πάλι, όχι σίγουρα πρόβλεψη. Άλλο εξήγηση, άλλο πρόβλεψη. Ωστόσο, για να μας λείει ο Ηρόδοτος με τέτοια σιγουριά ότι το είχε προβλέψει ο Θαλής, με κάποιο τρόπο έφτασε σ' αυτή τη γνώση. Εγώ θεωρώ ότι επειδή στην επιστήμη... —στη φιλοσοφία μπορεί να γίνονται "άλματα" ας πούμε και κάποιος να προτρέξει σε μια θεωρία η οποία για τον καιρό του να 'ναι πρόωρη αλλά μετά να επιβεβαιωθεί, σκεφτείτε την *ατομική θεωρία* ας πούμε του Δημόκριτου που κάποια στιγμή θα μιλήσουμε, μπορείς να έχεις μια τέτοια έκλαμψη στη φιλοσοφία.

Στην επιστήμη δεν γίνονται αυτά τα πράγματα. Για να φτάσεις να προβλέψεις, με σωστό μαθηματικό τρόπο, μια έκλειψη ηλίου θα πρέπει να ξέρεις: το σχήμα ας πούμε του ήλιου, της Σελήνης και της Γης, ότι είναι σφαιρικά —καθόλου δεδομένο την εποχή που ζει ο Θαλής— ότι το φως διαδίδεται σε ευθεία γραμμή και άρα δημιουργεί ένα *σώμα* συμπαγές, σκιά, το πότε αυτά τα στοιχεία με βάση τα αστρονομικά δεδομένα, αυτά τα τρία σώματα θα έρθουν στην ίδια ευθεία και πού θα πέσει αυτή η σκιά. Αυτό δεν γίνεται τον 6ο αιώνα· θα ήθελα να το πω με αρκετή κατηγορηματικότητα.

Πώς μπορεί λοιπόν να έχει αυτή τη γνώση ο Θαλής; Η μόνη λύση που μπορώ να δω είναι ότι, την έμαθε αυτή τη γνώση πιθανότατα από τους Βαβυλώνιους, οι οποίοι είχαν αναπτύξει πολύ σημαντική αστρονομία, ήδη από τη δεύτερη χιλιετία π.Χ. Είχαν δηλαδή καταγράψει τις κινήσεις και την εμφάνιση καθημερινά των αστεριών, γνώριζαν τους πλανήτες —ίσως επειδή η θρησκεία τους ήταν αστρική και γι' αυτούς είχε σημασία η παρακολούθηση του ουρανού και η καταγραφή, ενώ στην Ελλάδα δεν είχαμε ποτέ αστρικές θεότητες, τουλάχιστον στην κλασική Ελλάδα και στην αρχαϊκή, ώστε να δίνουν οι Έλληνες ιδιαίτερη σημασία στην παρακολούθηση των άστρων.

Μπορείς λοιπόν να προβλέψεις ένα φαινόμενο περίεργο, όπως η έκλειψη, χωρίς να μπορείς να το εξηγήσεις. Μπορεί η πρόβλεψη να προηγείται της εξήγησης. Πώς γίνεται αυτό; Αν αυτό το φαινόμενο έχει μια περιοδικότητα και συμβαίνει ας πούμε με έναν κύκλο τον οποίο με τα χρόνια καταγράφοντας τον έχεις αναλύσει, δεν λέω κάθε 10 χρόνια ή κάθε 15, αλλά μ' έναν πιο πολύπλοκο αλγόριθμο, θα λέγαμε σήμερα, είναι πιθανόν να πέσεις μέσα σε μια μελλοντική πρόβλεψη. Να πεις ότι είναι πιθανόν, μέσα στον επόμενο χρόνο να συμβεί μια έκλειψη ηλίου και να είναι περίπου σ' αυτήν την περιοχή της Γης. Αν λοιπόν μια τέτοια πληροφορία κυκλοφορούσε στη Μέση Ανατολή η οποία είναι κοντά στη Βαβυλωνία, μπορεί να έφτασε σ' αυτήν του Θαλή και να μεταφέρθηκε στην Ελλάδα.

Βρίσκω αυτή την εξήγηση δηλαδή πολύ πιο λογική, διότι κυρίως η άλλη εξήγηση —ότι ήξερε τι είναι αυτό το φαινόμενο και το πρόβλεψε— είναι αδύνατη. Κι αυτό με φέρνει λίγο στη σχέση του Θαλή πραγματικά με τους ανατολικούς λαούς και τι είχε να κερδίσει ο Θαλής. Και όντως είχε πολλά να κερδίσει, όπως κάθε Έλληνας της αρχαϊκής Ελλάδας.

Πολύ καλή αστρονομία στη Βαβυλωνία, πολύ καλή αριθμητική με την έννοια της λογιστικής, πράξεις δηλαδή πάρα πολύ καλές, προσδιορισμό κάποιων παραμέτρων ή σταθερών όπως το "π" με αρκετή ακρίβεια, άρα θα έλεγα αριθμητική, προς τα εκεί στη Βαβυλωνία, οι Έλληνες λέει, και γεωμετρία στην Αίγυπτο, αυτό με λίγο μεγαλύτερη επιφύλαξη —μετρούσαν εδάφη, η εξήγηση είναι ότι ο όρος *γεωμετρία* ανακαλύφθηκε/καθιερώθηκε στην Αίγυπτο ακριβώς γιατί μετρούσαν τη γη λόγω πλημμυρών του Νείλου ο οποίος "έσβηνε" με τις πλημμύρες του τα όρια ανάμεσα στα χωράφια των Αιγυπτίων, οπότε έπρεπε να τα ξαναμετρήσουν εξ αρχής— αυτό μου μοιάζει λίγο μυθική αφήγηση, δεν φτιάχνεις έτσι γεωμετρία. Γεωμετρία... για να κάνεις καλή γεωμετρία πρέπει να έχεις αρχές, δομή, αυτό που στην Ελλάδα του 5ου αιώνα ονόμασαν "στοιχεία", αρχίζοντας από το τέλος του 5ου αιώνα και φτάνοντας στον Ευκλείδη στα τέλη του 4ου, που μας σώθηκε ένα πλήρες κώρυπος (corpus) γεωμετρικών στοιχείων. Τέτοια μορφή γεωμετρίας δεν ξέρουμε να υπάρχει στην Αίγυπτο.

Υπάρχει όμως καθιέρωση ημερολογίου, που στην Ελλάδα δεν έχουν, άρα έχεις αρκετές πρακτικές γνώσεις, ιατρική καλή στην Αίγυπτο, και η ιατρική έπαιξε ένα ρόλο παράλληλα με τη φιλοσοφία και πριν τη φιλοσοφία, δεν θεωρήθηκε ποτέ *επιστήμη* η ιατρική, αλλά ήταν μια πολύ αξιοσέβαστη τέχνη.

Άρα, υλικό και πληροφορία, ο άνθρωπος που έχει μεγάλη περιέργεια και τάση να μάθει, όπως θα ήταν ο Θαλής υποθέτουμε, έχοντας μια σχέση με μια πόλη που έχει εμπορική, άμεση σχέση με αυτούς τους δύο πολιτισμούς όπως ήταν η Μίλητος, θεωρούμε ότι κάθε λόγο είχε ο Θαλής και κάθε συμφέρον να αποκτήσει τη φήμη του, κατά κάποιο τρόπο, γνωρίζοντας περισσότερα απ' τους άλλους ανθρώπους του καιρού του, κυρίως επειδή ήταν σε επαφή με τη γνώση των ανατολικών πολιτισμών. Αυτό μετρούσε πολύ τα χρόνια του Θαλή, θα πρέπει να φτάσουμε στον 5ο αιώνα για να αποκτήσουν τόση αυτοπεποίθηση οι Έλληνες —ίσως ο *Επιτάφιος* του Θουκυδίδη να είναι ένα κείμενο που θα άξιζε να το δει κανείς απ' αυτήν την πλευρά— ώστε να μην δίνουν τόσο σημασία στην αρχαιότητα κάποιων γειτόνων τους, όσο στην καινοτομία τη δικιά τους.

Τότε είναι που κατοχυρώνεται και η διάκριση Έλληνα και βάρβαρου η οποία δεν υπάρχει στα αρχαϊκά χρόνια. Ο "βάρβαρος", δηλαδή αυτός που δεν μιλάει Ελληνικά, την εποχή του Θαλή ήταν μάλλον πιο αξιοσέβαστος απ' τον μέσο Έλληνα κι αυτό το πράγμα σιγά σιγά θ' αλλάξει και νομίζω ότι είναι πολύ ενδιαφέρουσα αυτή η μεταλλαγή απ' το πώς οι Έλληνες αντιλαμβάνονται το παρόν και το παρελθόν τους σε σχέση με τους διπλανούς λαούς.-

V1.2.4 Το νερό ως αρχή (12')

<https://www.youtube.com/watch?v=k7LNklZqUI8>

απομαγνητοφώνηση Asimenia

Είναι η ώρα πια να πάμε στο "νερό" το περίφημο του Θαλή και να δούμε αν, όπως λέει ο Αριστοτέλης, όντως δικαιούται τον χαρακτηρισμό του αρχηγού, όπως λέει, της φιλοσοφίας, ο Αριστοτέλης, εννοώντας τον ιδρυτή αυτής της φιλοσοφίας, αυτόν που ήρθε στην αρχή. Θα στηριχτούμε αναγκαστικά σε ένα κείμενο του Αριστοτέλη, δεν έχουμε άλλες μαρτυρίες, και είναι και μια καλή άσκηση για μας, σιγά σιγά πώς θα μελετάμε κάποιες απόψεις φιλοσόφων με βάση τα κείμενα. Το κείμενο δεν είναι του ίδιου του Θαλή, δεν αποτελεί απόσπασμα του Θαλή.

Είναι κείμενα από τα *Μετά τα φυσικά* του Αριστοτέλη, όταν κάνοντας αυτή την ιστορία της φιλοσοφίας ο Αριστοτέλης έρχεται να μιλήσει για τον Θαλή. Θα σας διαβάσω το κείμενο και θα πρότεινα να το παρακολουθήσουμε και στη συζήτηση που θα κάνουμε μετά, να το έχετε δηλαδή κατά κάποιο τρόπο, μπροστά σας. Διαβάζω λοιπόν το κείμενο του Αριστοτέλη.

Λέει λοιπόν ο Αριστοτέλης²: «Ο Θαλής, ο ιδρυτής αυτής της φιλοσοφίας, λέει ότι η αρχή είναι το νερό (γι' αυτό και υποστήριξε ότι και η Γη επιπλέει στο νερό). Θα πρέπει μάλλον να κατέληξε σ' αυτή την αντίληψη επειδή παρατήρησε ότι η τροφή των πάντων είναι υγρή και ότι η ίδια η θερμότητα γεννιέται και διατηρείται ζωντανή από την υγρασία (αυτό όμως απ' το οποίο γεννιούνται όλα τα πράγματα, αυτό είναι και η αρχή τους). Αυτή πρέπει να ήταν η προέλευση της αντίληψής του για το νερό και ακόμα το γεγονός ότι τα σπέρματα όλων των όντων έχουν υγρή φύση, ενώ η αρχή της φύσεως των υγρών πραγμάτων είναι το νερό».

Ποια είναι η πρώτη παρατήρηση που μπορεί να κάνει κοιτώντας κάποιος αυτό το κείμενο του Αριστοτέλη: Πρώτα απ' όλα, κι αυτό δεν φαίνεται πολύ καλά στη μετάφραση, η ορολογία είναι αριστοτελική: *αρχή, προέλευση*, είναι δηλαδή λέξεις και έννοιες που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης και στην ίδια τη δική του φιλοσοφία και τις οποίες προεκτείνει προς τα πίσω, τις προβάλλει δηλαδή στο παρελθόν, χωρίς να ενδιαφέρεται αν όντως είναι έννοιες και λέξεις που θα μπορούσαν ή όχι να χρησιμοποιηθούν απ' τους προγενεστέρους.

Το δεύτερο στοιχείο, που αξίζει να προσέξει κανείς, είναι αυτός ο *δισταγμός*, αν θέλετε, του Αριστοτέλη. Σε κάποια πράγματα είναι σαφής, όπως στην πρώτη παρένθεση, λέγοντας ότι «γι' αυτό και υποστήριξε ότι και η Γη επιπλέει στο νερό», σαν να το ξέρει από κάποιο κείμενο ή έχει μια απόλυτη σιγουριά ότι ο Θαλής υποστήριξε «ότι η Γη επιπλέει πάνω στο νερό». Αλλά όταν λέει «θα πρέπει μάλλον να κατέληξε σ' αυτή την απόφαση επειδή παρατήρησε ότι η τροφή των πάντων είναι υγρή», το *μάλλον* δείχνει αυτόν τον δισταγμό του, την υπόθεση που κάνει, όπως και προς το τέλος του αποσπάσματος «αυτή πρέπει να ήταν η προέλευση της αντίληψής του για το νερό». Δηλαδή, ο Αριστοτέλης έχει κάποια στοιχεία για τον Θαλή, όπως είπα κατά τη γνώμη μου αυτά τα στοιχεία είναι περισσότερο διαδόσεις για τον Θαλή παρά κείμενο του Θαλή. Αν είχε κείμενο του Θαλή δεν θα 'γραφε έτσι, θα 'γραφε "όπως μας λέει ο Θαλής: αυτό κι αυτό συμβαίνει" και το κάνει ο Αριστοτέλης πολλές φορές. Επομένως γράφοντας, βέβαια, 250 χρόνια μετά τον Θαλή, ο Αριστοτέλης ίσως είναι σε λίγο καλύτερη μοίρα από μας —μην φανταστείτε ότι είναι και πολύ καλύτερη μοίρα· έχει δηλαδή κάποια περισσότερα στοιχεία που εμείς ίσως έχουμε χάσει, όχι απ' τον Θαλή αλλά απ' τους μεταγενέστερους, ανασυνθέτει τις πιθανές απόψεις του Θαλή και στην ουσία, αν αναλύσει κανείς αυτό το κείμενο, του αποδίδει *τρεις θέσεις*, θα έλεγα.

Η πρώτη θέση που είπα ότι τη δίνει με κάποια ασφάλεια ο Αριστοτέλης, την αποδίδει με ασφάλεια είναι ότι: ο Θαλής υποστήριξε ότι η Γη επιπλέει στο νερό. Θα 'λεγα ότι είναι η πρώτη σίγουρη θέση για τις απόψεις του Θαλή.

Η δεύτερη αποδίδεται με **κάποια** ασφάλεια: τα πάντα γεννιούνται απ' το νερό, θα ήταν η 2η θέση, δεν ξέρει όμως ακριβώς ο Αριστοτέλης πώς έφτασε σ' αυτή την άποψη ο Θαλής και για αυτό κάνει διάφορες δικές του υποθέσεις, λέγοντας περίπου ότι "ο Θαλής μάλλον κατέληξε σ' αυτή την απόφαση επειδή είδε ότι τα πάντα γεννιούνται σ' ένα υγρό περιβάλλον". Φανταστείτε ένα έλος, στάσιμα ύδατα, στα οποία εμφανώς κάποιος μπορεί να παρακολουθήσει ότι εκεί οργιάζει η καινούργια ζωή. Οι αρχαίοι παρεμπιπτόντως πίστευαν και στην αυτόματη γέννηση, δηλαδή το γεγονός ότι κάποια έντομα, κυρίως, κάποιοι οργανισμοί, γεννιούνται απ' το τίποτα, όταν τα στοιχεία συντελούν σ' αυτό κι η υγρασία είναι το κλασικό στοιχείο που γεννά ζωή. Ή λέγοντας ότι

² «Ο Θαλής, ο ιδρυτής αυτής της φιλοσοφίας, λέει ότι η αρχή είναι το νερό (γι' αυτό και υποστήριξε ότι και η Γη επιπλέει στο νερό). Θα πρέπει μάλλον να κατέληξε σ' αυτή την αντίληψη επειδή παρατήρησε ότι η τροφή των πάντων είναι υγρή και ότι η ίδια η θερμότητα γεννιέται και διατηρείται ζωντανή από την υγρασία (αυτό όμως από το οποίο γεννιούνται όλα τα πράγματα, αυτό είναι και η αρχή τους). Αυτή πρέπει να ήταν η προέλευση της αντίληψής του για το νερό, και ακόμη το γεγονός ότι τα σπέρματα όλων των όντων έχουν υγρή φύση, ενώ η αρχή της φύσεως των υγρών πραγμάτων είναι το νερό».

Αριστοτέλης, *Μετά τα φυσικά* 983b20-27.

"πιθανόν να κατέληξε σ' αυτή τη θέση επειδή είδε ότι τα σπέρματα όλων των όντων είναι υγρά", εννοώντας ίσως των ζώων τα σπέρματα που γεννούν έναν καινούργιο οργανισμό υγρό, η υγρασία συνδέεται με το νερό, άρα πολύ λογικό, λέει ο Αριστοτέλης, να υποστήριξε ο Θαλής αυτή τη δεύτερη θέση, όπως έλεγα, "ότι τα πάντα γεννιούνται απ' το νερό".

Και έρχεται και μια τρίτη θέση, που νομίζω είναι καθαρά αριστοτελική, η οποία είναι και η βασική θέση που ορίζει τον φιλόσοφο Θαλή, είναι ότι: ο Θαλής είπε «ότι τα πάντα είναι νερό» ή, αν θέλετε, «η αρχή των πάντων, η αρχή, είναι το νερό». Καταλαβαίνω ότι δεν σας είναι πολύ εύκολη η διάκριση ανάμεσα σ' αυτό που είπα δεύτερη και τρίτη θέση, τα πάντα γεννιούνται απ' το νερό και τα πάντα είναι νερό. Θα επανέλθω και αξίζει να τη συζητήσουμε, αλλά ας αρχίσουμε απ' το πρώτο που είναι το πιο σίγουρο με βάση τα κείμενα του Αριστοτέλη.

Γνωρίζει λοιπόν ο Αριστοτέλης ότι ο Θαλής υποστήριξε ότι η Γη επιπλέει στο νερό. Αυτή είναι μια περίεργη θέση, ωστόσο την αποδίδει με αρκετή σιγουριά, ο Αριστοτέλης και συνδέεται με την άποψη που έχει ο Αριστοτέλης ότι ο Θαλής έδωσε μια ιδιαίτερη σημασία στο νερό· εφόσον το νερό είναι πολύ σημαντικό για τα πάντα, είναι λογικό και η Γη —την οποία όλοι την εποχή του Αριστοτέλη ακόμα, και του Θαλή σίγουρα, θεωρούσαν ακίνητη— να οφείλει την ακινησία της, υποθέτω, στο μεγάλο της μέγεθος και όπως μια σχεδία που επιπλέοντας στο νερό —αν υποθέσουμε ότι έχει τεράστιο μέγεθος— δεν κινείται καν, μια τέτοια αντίληψη υποστήριξε και ο Θαλής.

Ποια είναι η δική μας κριτική τώρα και αυτό είναι λίγο διδακτικό γι' αυτό που πρέπει να κάνουμε όταν μελετάμε τους προσωκρατικούς φιλοσόφους. Έχουμε λοιπόν μια μαρτυρία του Αριστοτέλη. Θα πρέπει να αναρωτηθούμε, να ψάξουμε, να διερευνήσουμε αν μια θέση όπως "η Γη επιπλέει στο νερό", θα μπορούσε να υποστηριχτεί, απ' τη στιγμή που δεν είμαστε σίγουροι, δεν έχουμε τα γραπτά του, από έναν στοχαστή έστω επινοητικό, παρατηρητικό, πολυταξιδεμένο, όπως ο Θαλής.

Μπορούσε λοιπόν ένας στοχαστής του βου αιώνα να υποστηρίξει μια τέτοια θέση; Θα έλεγα πως ναι. Και το στηρίζω πού; Τα νερά, ότι είναι γύρω απ' την οικουμένη, είναι μία θέση που υπάρχει περίπου σ' όλες τις μυθολογίες και των Ελλήνων και των ανατολικών λαών, κυρίως των ανατολικών λαών. Σκεφτείτε τον ρόλο που παίζουν για τους Βαβυλωνίους τα δύο ποτάμια που κλείνουν τη Μεσοποταμία, άρα λογικά "ο κόσμος τους" τελειώνει στα νερά, ή τον ρόλο που παίζει ο Νείλος για την Αίγυπτο. Μάλιστα στη μυθολογία και των δύο αυτών λαών, ειδικά των Αιγυπτίων, υπάρχει η θέση, η αντίληψη ότι υπάρχουν υποχθόνια νερά, νερά κάτω από τη γη δηλαδή, απ' τα οποία γεννιέται η Γη κ.λ.π. Υπάρχει μια περίεργη αναφορά του Ομήρου στα νερά, είναι στο Ξ' της *Ιλιάδας*, όπου σε ένα χωρίο που έχει προκαλέσει πολλή συζήτηση, από πού μπορεί ο Όμηρος να πήρε αυτή την άποψη, μιλάει για τον Ωκεανό, ο Όμηρος. Ο Ωκεανός ήταν το ποτάμι που έκλεινε τα όρια της οικουμένης —για την κοσμολογική αντίληψη του Ομήρου— και λέει λοιπόν στο Ξ' της *Ιλιάδας* ότι «ο ποταμός αυτός, ο Ωκεανός, είναι πατέρας θεών και ανθρώπων», πιο *ψηλά* δηλαδή στη γέννηση, πιο παλιός από τους θεούς. Και υπάρχει μεγάλη συζήτηση ανάμεσα στους φιλόλογους πού μπορεί...; αυτό δεν διασώζεται από άλλη πηγή της αρχαίας μυθολογίας, δεν υπάρχει στον Ησίοδο, ότι ο Ωκεανός είναι παλιά θεότητα, ας πούμε, από την οποία γεννιούνται οι υπόλοιπες. Κάποιοι έχουν προτείνει ότι πιθανόν να απηχεί κάποιες ανατολικές δοξασίες, οι οποίες δεν είναι καθόλου παράξενες για την Ελλάδα. Σκεφθείτε ότι η Ελλάδα είναι ένα νησιωτικό σύμπλεγμα στην ουσία, οι Έλληνες, είναι ναυτικοί, ταξιδεύουν στη θάλασσα, και κάποια στιγμή νιώθεις ότι εκεί που τελειώνει το σύμπαν σου υπάρχουν νερά, δηλαδή δεν τελειώνει σε κάτι στερεό αλλά τελειώνει σε κάτι υγρό.

Λοιπόν, αν συνδυάσει κανείς όλες αυτές τις μαρτυρίες που υπάρχουν για προγενέστερους πολιτισμούς, ακόμη και για τον Όμηρο, θα μπορούσε ο Θαλής να κάνει το άλμα, να πει ότι ενώ ο Όμηρος, ας πούμε, υποστηρίζει ότι η Γη "ριζώνει" στον Άδη, δηλαδή οφείλει τη στερεότητά της και την ακινησία της στις ρίζες της που είναι στον Κάτω Κόσμο σαν ένα δέντρο, ας πούμε, μεγάλο το οποίο έχει φυτρώσει, να πάει ένα βήμα λοιπόν παραπέρα και εφόσον τα νερά, για τον Όμηρο, ο

Ωκεανός, τριγυρίζουν τη Γη και αναρωτιέται τι κάνει ο ήλιος, ας πούμε, όταν δύει, έρχεται μια βάρκα στην ανατολή; πάει από κάτω; να σκεφτεί έτσι και να πει "ας αντικαταστήσω, κατά κάποιο τρόπο, τις ρίζες, τη Γη δηλαδή, με το νερό, το οποίο για μένα έχει ιδιαίτερη σημασία".

Θεωρώ ότι αυτή είναι μια σκέψη που μπορούσε να κάνει ο Θαλής έτσι όπως τον έχουμε σκιαγραφήσει με βάση τις γνώσεις, τις αντιλήψεις και την τόλμη της φαντασίας του. Αυτό βέβαια δεν τον κάνει φιλόσοφο, έτσι;. Θα επανέλθουμε σ' αυτό το θέμα, αλλά το να πεις ότι η Γη είναι μια σχεδία που επιπλέει στο νερό... κάποια αντίστοιχη άποψη, ας πούμε, έχει ο Όμηρος, ο Όμηρος δεν θα λέγαμε ποτέ ότι είναι φιλόσοφος επειδή είπε για τον Ωκεανό. Οπότε πρέπει να πάμε στα άλλα δύο στοιχεία της σκέψης του Θαλή και εκεί να δούμε την πιθανότητα να ονομάσουμε τον Θαλή φιλόσοφο.-

V1.2.5 Είναι ο Θαλής ο πρώτος φιλόσοφος; (7')

<https://www.youtube.com/watch?v=S21kPJj66vE>

απομαγνητοφώνηση Asimenia

Έρχομαι λοιπόν στις δύο πιο κρίσιμες θέσεις που ο Αριστοτέλης αποδίδει στον Θαλή: "ότι τα πάντα γεννιούνται απ' το νερό" και ότι "η αρχή των πάντων ή τα πάντα είναι το νερό".

"Τα πάντα γεννιούνται απ' το νερό": η εξήγηση του Αριστοτέλη είναι πειστική, κατά τη γνώμη μου. Δεν στηρίζεται μάλλον σε ρητές διαβεβαιώσεις του Θαλή περί του θέματος, είναι δικιά του η σκέψη, αλλά είναι πολύ εύλογη, δηλαδή ένας άνθρωπος ο οποίος είναι παρατηρητικός και ενδιαφέρεται για το φαινόμενο ας πούμε της ζωής, το πρώτο που θα παρατηρήσει είναι πώς γεννιέται κατά κανόνα η ζωή και να συνδέσει τη ζωή με την υγρασία. Είναι μια σκέψη η οποία μας μοιάζει εύλογη.

Είτε λοιπόν είχε κάποιες πληροφορίες ο Αριστοτέλης, που δεν μας αναφέρει τις πηγές του, είτε είναι δική του υπόθεση ότι παρατηρώντας τα σπέρματα και παρατηρώντας τα έλη και την υγρασία, κ.τ.λ., διαπίστωσε ο Θαλής ότι χρειάζεται νερό για να υπάρξει ζωή —αυτό περίπου λέει. Μπορούμε να φτάσουμε στην αντίληψη, μπορούσε να φτάσει ο Θαλής στην αντίληψη ότι τα πάντα γεννιούνται απ' το νερό, άρα το νερό είναι, θα 'λεγε κανείς: "το υπόστρωμα των πάντων", "η πηγή της ζωής των πάντων", "αυτό που έρχεται πρώτο στη διαδικασία της γέννησης".

Ταυτίζεται τώρα αυτό με το να πεις ότι "τα πάντα είναι νερό"; Έχω την εντύπωση ότι δεν ταυτίζεται, γι' αυτό αναφέρω τις θέσεις ως τρεις και όχι ως δύο. Στη φιλοσοφία βέβαια, στις αρχές της ελληνικής φιλοσοφίας, συνήθως *συμπλέουν* η κοσμογονία και η κοσμολογία. Το υλικό απ' το οποίο γεννιούνται τα πάντα συνήθως είναι και η αρχή των πάντων.

Επισημαίνω λίγο το θέμα της *αρχής* που είπα ότι είναι αριστοτελική λέξη. *Αρχή* στα αρχαία Ελληνικά πρωταρχικά βγαίνει από το ρήμα *άρχω* και όχι από το ρήμα, αν υπήρχε, *αρχίζω*. *Αρχή* σημαίνει "αυτό που κυβερνά τα πάντα", "αυτό που είναι υπέρτερο των πάντων", "αυτό που διοικεί τα πάντα", "αυτό που είναι στην ουσία το ίδιο τα πάντα". Σε μια δεύτερη ερμηνεία της λέξης, σε μια δεύτερη σημασία, που την απέκτησε στην πορεία, η *αρχή* είναι και η "αφετηρία". Κάτι αρχίζει δηλαδή και η αρχή ενός φαινομένου μπορεί να 'ναι κάποιο γεγονός, ας πούμε, ως αφετηρία.

Όταν λέει λοιπόν ο Αριστοτέλης για τον Θαλή ότι είπε, ο Θαλής, ότι τα πάντα γεννιούνται απ' το νερό, δίνει στο νερό τη σημασία, τον ρόλο, της "αφετηρίας". Τα πάντα δηλαδή πηγάζουν απ' το νερό και αυτό είναι ένα βήμα, κατά τη γνώμη μου, στο να φτάσει στο δεύτερο και πιο σημαντικό συμπέρασμα ο Θαλής, αν έφτασε, ότι τα πάντα είναι το νερό. Γιατί τα διαφοροποιώ αυτά τα δύο πράγματα; Διότι αν είπε μόνο το ένα ο Θαλής ότι τα πάντα, —η ζωή, αν θέλετε και όλα τα άλλα πράγματα— γεννιούνται απ' το νερό, δεν θα έλεγα ότι αυτό αυτομάτως τον κατατάσσει στη θέση

τη σημαντική του *πρώτου φιλοσόφου*. Αν όμως είπε ότι τα πάντα είναι στην ουσία νερό ή η αρχή των πάντων είναι το νερό, δηλαδή αυτό που κυβερνά στον κόσμο είναι το νερό, τότε αυτό ισοδυναμεί με το να έχει προτείνει στην "ιστορία της σκέψης", ο Θαλής, την πρώτη φιλοσοφική έννοια.

"Το νερό" είναι η πρώτη φιλοσοφική έννοια αν είναι "η αρχή των πάντων". Αυτό λέει ο Αριστοτέλης. Να τον πιστέψουμε; Εγώ θα 'θελα να διατηρήσω μια αμφιβολία. Η εικόνα η συνολική του Θαλή, συνδυάζοντας τώρα αυτά που είπαμε λίγο πολύ στο πρώτο μέρος αυτής της διάλεξης μιλώντας για τον *ανεκδοτολογικό* Θαλή, που δείχνει έναν Θαλή παρατηρητή, ταξιδεμένο, επινοητικό, με πείθουν ότι ο Θαλής είναι κάποιος που θα μπορούσε να διατυπώσει θέσεις όπως αυτές που του αποδίδει ο Αριστοτέλης: ότι η Γη επιπλέει στο νερό και ότι τα πάντα γεννιούνται απ' το νερό.

Τα στοιχεία είναι λίγα για να πούμε με σιγουριά ότι ο Θαλής είπε επιπλέον "ότι το νερό είναι τα πάντα". Όταν λέω είναι τα πάντα, "εξαργυρώνει" τα πάντα, θυμηθείτε αυτά που λέγαμε για το νόμισμα ή το αλφάβητο κτλ. Αν πεις ότι αρχή των πάντων είναι το νερό και χρησιμοποιήσεις τη λέξη *αρχή*, με την αρχαιοελληνική έννοια, σημαίνει ότι το νόμισμα, ας πούμε, των πάντων είναι το νερό. Το *στοιχείο* των πάντων, με την έννοια του "γράμματος του αλφαβήτου", είναι το νερό. Τα πάντα μπορούν να "μεταφραστούν" σε νερό. Και να γυρίσουν από το νερό και να ξαναπάνε στο νερό. Δηλαδή εγώ που έχω σάρκα και οστά, θα έλεγε ο Θαλής ότι στην πραγματικότητα αυτό είναι φαινομενικό: «Εσύ είσαι νερό». Αυτό, αν το είπε, είναι ένα τεράστιο *άλμα στη σκέψη*.

Έχω την αίσθηση ότι είναι λίγο πρόωρο να του αποδώσουμε μια τόσο τολμηρή υπέρβαση της παρατήρησης. Δεν πηγάζει από την εμπειρία πουθενά αυτό. Τίποτα δεν μας λέει ότι τα πράγματα είναι νερό, ας πούμε. Μας λέει ότι γεννιούνται απ' το νερό, αλλά ότι είναι νερό και πεθαίνοντας θα επιστρέψουν στο νερό και στην πραγματικότητα είσαι και συ κι εγώ και το αντικείμενο και τα πάντα και τα γυαλιά που κρατάω, νερό, αυτό είναι μία μεγάλη εκτόξευση, θα 'λεγα, στην αφαίρεση, που είναι ίδιον της φιλοσοφίας. Θα ήμουν λοιπόν λίγο επιφυλακτικός ως προς το να πω με σιγουριά ότι ο Θαλής είναι ο πρώτος φιλόσοφος, βλέποντας όμως τη διαδρομή του Θαλή από τον αρχαϊκό πολυμήχανο, επινοητικό Θαλή, μέχρι τον φιλόσοφο Θαλή, θα έλεγα ότι έχει κάνει, από όσα ξέρουμε, ένα μεγάλο μέρος αυτής της διαδρομής. Δεν είμαι σίγουρος αν έφτασε στο τέρμα αυτής της διαδρομής. Αντιθέτως στην επόμενη διάλεξη θα δούμε με απόλυτη σιγουριά, ότι ο λίγο νεότερός του, ο Αναξίμανδρος, στην ουσία διέβη αυτόν τον τοίχο, θα 'λεγε κανείς, έκανε το άλμα δηλαδή να περάσει από τον *σοφό* Θαλή στον *φιλόσοφο* Αναξίμανδρο.-

2: Από τη Μίλητο στη Μεγάλη Ελλάδα

2.1: Αναξίμανδρος

V2.1.1 Αναξίμανδρος - εισαγωγικά (8')

<https://youtu.be/I7q3W3O5S-A>

απομαγνητοφώνηση Rico

Θα προχωρήσουμε πια στη δεύτερη βδομάδα μας, θα την αφιερώσουμε στην ολοκλήρωση των μιλησίων φιλοσόφων, με επίκεντρο τον Αναξίμανδρο κυρίως και θα πάμε μετά να δούμε και τους Πυθαγόρειους, που είναι μια δεύτερη ομάδα φιλοσόφων, με εντελώς διαφορετικό περιεχόμενο στη φιλοσοφία τους.

Μιλήσαμε λοιπόν για τον Θαλή και λογικά, επειδή ο Αναξίμανδρος είναι και αυτός Μιλήσιος και στην ουσία συγκαταριθμείται με τον Θαλή ή, αν θέλετε, όσο μπορούμε να είμαστε ακριβείς για εκείνα τα χρόνια, λίγο νεότερος, ίσως 15 χρόνια νεότερος, λογικά λοιπόν αναφερόμαστε και σ' αυτόν και στον Θαλή και στον Αναξίμανδρο σαν να είναι μια σχολή, σαν τη "σχολή των μιλησίων φιλοσόφων".

Θα πρέπει να πούμε ότι ενδείξεις ότι υπάρχει κάποια μορφή *μαθητείας* του ενός, του νεότερου στον πρεσβύτερο, δεν υπάρχουν. Περισσότερο αντλούμε αυτή την πεποίθηση από τον μεταγενέστερο τρόπο ανάπτυξης της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, που όντως στηρίχτηκε σε σχολές, αλλά αυτό νομίζω ότι είναι μία εξέλιξη που στην ουσία καθόρισε η ίδρυση της πλατωνικής Ακαδημίας.

Για τον Αναξίμανδρο και τον Θαλή δεν έχουμε καμία γνώση ότι ο ένας μαθήτευσε στον άλλον. Βέβαια, το γεγονός ότι ζουν στην ίδια πόλη, ότι διαπνέονται από ένα παρόμοιο πνεύμα έρευνας — αργότερα το ονομάσαμε "φιλοσοφία" — μας οδηγεί στο λογικό συμπέρασμα ότι γνωρίζονται, ότι ο Αναξίμανδρος ξέρει την προσωπικότητα του Θαλή και το έργο του, αφού ο Θαλής ήταν —όπως είδαμε— ένα διάσημο πρόσωπο των αρχών του 6ου αιώνα, της αρχαϊκής Ελλάδας, και άρα λογικά επηρεάστηκε από την προσωπικότητα του Θαλή.

Αυτό φαίνεται κι από το είδος της δουλειάς του Αναξίμανδρου, που, ως έναν βαθμό, ακολουθεί τα χνάρια του Θαλή: είναι δηλαδή κι αυτός αρκετά ταξιδεμένος, ασχολείται με φυσικά φαινόμενα, με τη φύση κυρίως και όχι την ανθρώπινη υπόσταση, λέγεται ότι κατασκεύασε έναν γνώμονα, που είναι ένα αστρονομικό όργανο (τι μορφής γνώμονα, βέβαια, είναι αδύνατον να πούμε αυτή τη στιγμή) και ίσως είναι πιο σημαντικό, ότι ήταν ο πρώτος —λένε οι πηγές— που σχεδίασε έναν χάρτη της γης. Λίγο αργότερα, ο επίσης Μιλήσιος Εκαταίος, ο οποίος θεωρείται ο πρώτος γεωγράφος κι αν θέλετε "ιστορικός" της αρχαιότητας, θα κατασκευάσει κι αυτός έναν χάρτη της γης.

Έχουμε μία μαρτυρία του Ηρόδοτου γι' αυτούς τους χάρτες, η οποία είναι σκωπτική —βέβαια ο Ηρόδοτος ζει αρκετά αργότερα, έναν αιώνα περίπου αργότερα— λέει λοιπόν ο Ηρόδοτος: «Γελώ όταν βλέπω αυτούς τους πρώτους χάρτες, τους παλιότερους χάρτες, είναι σαν να έχουν βγει», λέει, «από έναν τώνο και παρουσιάζουν γύρω γύρω από τη γη τον ωκεανό και σε ίση απόσταση απ' το κέντρο —και μάλιστα με ίσο μέγεθος— την Ευρώπη και την Ασία». Η μαρτυρία αυτή του Ηροδότου νομίζω ότι είναι σημαντική: από χάρτες που σώθηκαν από Βαβυλωνίους της ίδιας εποχής, ίσως λίγο προηγουμένως, δείχνουν ότι όντως σ' ένα σκληρό υλικό μπορείς να χαράξεις με δυσκολία, όχι ακριβώς αυτό που θα λέγαμε εμείς έναν "χάρτη" —δεν είναι ένα γράφημα που θα βοηθήσει ανθρώπους να προσανατολίζονται, όπως έχουμε συνηθίσει να θεωρούμε σήμερα τους χάρτες,

όπως τους χρησιμοποιούμε σήμερα— θα έλεγα ότι είναι περισσότερο μία *αναπαράσταση* της Γης, της Οικουμένης. Οπότε σημασία δεν έχει τόσο η ακρίβεια των λεπτομερειών, αφού άλλα στοιχεία θα χρησιμοποιήσουν οι ναυτικοί ταξιδιώτες της εποχής για να προσανατολιστούν, όσο η τάση — και θα το δούμε αυτό ότι καθορίζει τη σκέψη του Αναξίμανδρου— η τάση να δοθούν, ει δυνατόν, *γεωμετρικές ιδιότητες* στην Οικουμένη... το να έχει σχεδιάσει δηλαδή τη Γη ως *κύκλος*, κατά τη γνώμη μου είναι πολύ σημαντικό: δεν σημαίνει ότι η Γη που ξέρουμε, η Οικουμένη είναι ένας κύκλος, ότι γύρω γύρω έχει νερά κλπ, αλλά ότι η τάση του Αναξίμανδρου τουλάχιστον, είναι να δώσει ένα γεωμετρικό σχήμα στον γνωστό κόσμο. Θα δούμε ότι αυτή την τάση θα την πάει στα άκρα ο Αναξίμανδρος, σε σημείο να θεωρούμε τη σκέψη του ιδιαίτερα προδρομική για τη σύλληψη και του σύμπαντος και της γης.

Κατά τα άλλα, δεν ξέρουμε πολλά στοιχεία για τη δράση και τη ζωή του Αναξίμανδρου, τον τοποθετούμε όπως σας είπα λίγο μετά τον Θαλή, πιθανό να γεννήθηκε γύρω στο 610, άρα η λεγόμενη ακμή του, τα 40 του χρόνια πέφτουν στο 575 ³, άρα είναι μισή γενιά θα λέγαμε νεότερος από τον Θαλή. Μιλήσιος, τα ταξίδια που αναφέρονται είναι κυρίως στην ηπειρωτική Ελλάδα —στη Σπάρτη κάποια στιγμή λένε ότι έφτασε— πιθανόν όπως και ο Θαλής να πήγε στην Αίγυπτο, που ήταν σχετικά απλή διαδικασία για έναν Μιλήσιο και εκεί σταματούν τα στοιχεία.

Αυτό επίσης το θεωρώ ενδιαφέρον, ότι για μεν τον Θαλή έχουμε πάρα πολλά ανεκδοτολογικά στοιχεία για τη ζωή του, τη δράση του, τις ανακαλύψεις του, τα εντυπωσιακά του επιτεύγματα, για τον Αναξίμανδρο δεν έχουμε σχεδόν καθόλου. Η αντίθεση είναι ότι για τον Αναξίμανδρο έχουμε πάρα πολλά για το έργο του. Δηλαδή πολλές μαρτυρίες, μέχρι και ένα απόσπασμα, το οποίο θα δούμε αναλυτικά στη συνέχεια, δηλαδή με τα ίδια του τα λόγια του διατυπωμένο, αλλά και πολλές μαρτυρίες: τι είπε ο Αναξίμανδρος, με τι ασχολήθηκε, ποιες ήταν οι θεωρίες του... θα 'λεγε κανείς λοιπόν ότι υπάρχει "μια ισορροπία" κατά κάποιον τρόπο: όσο λιγότερα ξέρουμε για τη ζωή κάποιου, τόσο περισσότερα ξέρουμε για τη φιλοσοφία του, ίσως δηλαδή οι επόμενοι θεώρησαν με μία σοφία, κατά κάποιον τρόπο, να διασώσουν για μεν τον Θαλή στοιχεία της ζωής του, βιωματικά στοιχεία, στοιχεία απ' τις περιπέτειές του, ακριβώς όντας ένας αρχαϊκός σοφός και το αντίθετο θα συμβεί με τον Αναξίμανδρο: να σώσουμε περισσότερο για τις θεωρίες του, οι οποίες αξιοποιήθηκαν όπως θα δούμε από τους επομένους, παρά για τα στοιχεία της ζωής του. Δηλαδή το στοιχείο της ζωής βαραίνει αντιστρόφως αναλόγως θα 'λεγε κανείς, με τη θεωρία που ο καθένας κατέθεσε στην κοινότητα.

Άρα συνοψίζοντας, επειδή θα τελειώσουμε αυτό το μάθημα και με τον Αναξίμανδρο, που είναι ακριβώς λίγο νεότερος από τον Αναξίμανδρο, θα έλεγα ότι —πέρα από μια ευκολία της γλώσσας να τους αναφέρουμε ως *Μιλήσιους* ή *μιλήσια σχολή*— δεν υπάρχει *σχολή* την εποχή εκείνη στην αρχαϊκή Ελλάδα, υπάρχει όμως μια σχέση σύνδεσης, αλληλεπίδρασης, η οποία φαίνεται καθώς περνάμε από το έργο του ενός στο άλλο.-

V2.1.2 Το άπειρο (10')

<https://youtu.be/7ANGQafcWtU>

απομαγνητοφώνηση Vlasen

Ας περάσουμε λοιπόν στις κοσμολογικές απόψεις του Αναξίμανδρου. Το πιο γνωστό στοιχείο βέβαια της κοσμολογίας του Αναξίμανδρου είναι το περίφημο *άπειρο*, το οποίο θα

³ Σημ. κ. Κάλφα: Πιο ακριβές είναι ότι η ακμή του Αναξίμανδρου τοποθετείται στο 570 π.Χ. —αν και αυτές οι χρονολογήσεις είναι επισφαλείς.

προσπαθήσουμε να συζητήσουμε ψάχνοντας να βρούμε τι μπορούσε να εννοεί ο Αναξίμανδρος με τη λέξη αυτή, το *άπειρο*.

Πριν ωστόσο πάμε στο *άπειρο* να δούμε λίγο το συνολικό σχήμα των εξηγήσεων του Αναξίμανδρου για τον κόσμο και τον άνθρωπο, όπως μας έχει σωθεί βέβαια από μεταγενέστερες πηγές, αρκετά μεταγενέστερες. Δεν μπορούμε να 'μαστε ασφαλείς σε αυτό που θα σας περιγράψω, αλλά έχει μία ευλογοφάνεια. Έλεγε λοιπόν ο Αναξίμανδρος ότι τα πάντα γεννήθηκαν από το *άπειρο*, το οποίο θα προσπαθήσω να εξηγήσω στη συνέχεια. Προήλθε λοιπόν από το *άπειρο* και θα καταλήξει στο *άπειρο*. Από το *άπειρο*, λέει ο Αναξίμανδρος χωρίστηκαν δύο βασικές αντίθετες δυνάμεις: το *θερμό* και το *ψυχρό*, ένα σχήμα που θα το ξαναδούμε να επανέρχεται στην προσωκρατική σκέψη. Το θερμό πήρε τη μορφή σφαίρας πύρινης και το ψυχρό νεφελώδους αέρα. «Το θερμό τύλιξε», λέει, «σαν κορμός δέντρου το ψυχρό», ο Αναξίμανδρος, «και στο εσωτερικό του συμπυκνώθηκε η Γη. Στη συνέχεια, αυτό το σχήμα του φλοιού έσκασε και πύρινες φλόγες πετάχτηκαν στο διάστημα» —θα λέγαμε σήμερα— «και δημιούργησαν τα αστέρια και τον ήλιο. Η Γη καταλαμβάνει λοιπόν το κέντρο του σύμπαντος και τα άκρα του, τα αστέρια, τα ουράνια σώματα». Απ' ό,τι θα φανεί στη συνέχεια, πιθανότατα ο Αναξίμανδρος θεωρούσε το σύμπαν *κλειστό* και έχοντας *κάποιο σχήμα*. Θα το συζητήσουμε στη συνέχεια. Το ενδιαφέρον επίσης είναι —που είναι αντίθετο με τις δικές μας απόψεις— ότι ο Ήλιος, κατά τον Αναξίμανδρο, είναι το πιο μακρινό αστέρι και τα πιο κοντινά είναι τα άστρα, που λέμε, σε αντίθεση με αυτό που θα επικρατήσει αργότερα. Η Γη στην αρχή ήταν υγρή και σιγά σιγά από την επίδραση του ήλιου και της φωτιάς ξεράθηκε κι έτσι πήρε τη σημερινή μορφή όπου υπάρχει μια ισορροπία ξηράς και θάλασσας.

Ακόμα πιο ενδιαφέροντα είναι αυτά που λέει ο Αναξίμανδρος για τη ζωή πάνω στη γη και είναι ο πρώτος που ασχολείται με τη ζωή και τον άνθρωπο, όπως θα δείτε, αλλά σαν φυσικά φαινόμενα, σαν στοιχεία της φύσεως όχι σαν μια ειδική κατηγορία όντων που έχουν ψυχή κτλ όπως θα δούμε αργότερα στους Πυθαγόρειους. «Από τη θάλασσα λοιπόν», λέει ο Αναξίμανδρος, «ξεκίνησε η ζωή». Ίσως εδώ να είναι η επήρεια του Θαλή, ότι το υγρό στοιχείο, η υγρασία δημιουργεί ζωή. Πρώτα λοιπόν δημιουργήθηκαν τα ψάρια και στη συνέχεια αναφέρω ένα, όχι απόσπασμα, αλλά μια μαρτυρία⁴: «τα πρώτα ζώα», μας λέει ο Αέτιος για τον Αναξίμανδρο, ένας δοξογράφος, «γεννήθηκαν στο υγρό στοιχείο και είχαν αρχικά αγκαθωτούς φλοιούς. Καθώς μεγάλωναν, έβγαιναν στην ξηρά, έσπαζε ο φλοιός τους και ζούσαν με έναν διαφορετικό τρόπο», διαφορετικό τρόπο σε σχέση με τον θαλάσσιο τρόπο, δηλαδή ως ζώα της ξηράς. «Και ο άνθρωπος είναι μία τέτοια περίπτωση. Προήλθε από διαφορετικό», λέει, «είδος ζώου», ο Αναξίμανδρος, «πιθανόν κάποιου είδους ψάρι, αφού βγήκε κι αυτός από τη θάλασσα». Γιατί;⁵ «Γιατί χρειάζεται», λέει, «μακροχρόνια μητρική φροντίδα και θα ήταν αδύνατο να επιβιώσει αν αυτή ήταν εξ αρχής η μορφή του». Είναι μια παρατήρηση πιθανότατα εμπειρική, ότι ο άνθρωπος χρειάζεται περισσότερο χρόνο απ' όλα τα άλλα ζώα για να σταθεί στα πόδια του χωρίς φροντίδα της μητέρας του. Έτσι λοιπόν βγήκε από τη θάλασσα "έτοιμος", κατά κάποιο τρόπο, ενώ είχε "αναπτυχθεί μέσα σε ένα ψάρι", ας το πούμε σχηματικά, και στη συνέχεια πήρε τη μορφή που ξέρουμε του ανθρώπου.

⁴ «Τα πρώτα ζώα γεννήθηκαν στο υγρό στοιχείο και είχαν αρχικά αγκαθωτούς φλοιούς· καθώς μεγάλωναν, έβγαιναν στην ξηρά, έσπαζε ο φλοιός τους και ζούσαν με έναν διαφορετικό τρόπο».

Αέτιος V, 19, 4.

⁵ Ο άνθρωπος προήλθε από διαφορετικό είδος ζώου, μάλλον από τα ψάρια, αφού, «καθώς χρειάζεται μακροχρόνια μητρική φροντίδα, θα ήταν αδύνατο να επιβιώσει αν αυτή ήταν η αρχική του μορφή».

Ψευδοπλούταρχος, Στρωμ. 2.

Άρα έχουμε ένα σχήμα εξήγησης και ξεκινάει από την αρχική ουσία του παντός που είναι το άπειρο και φτάνει μέχρι τον άνθρωπο και πιθανόν να το πηγαινε και παραπέρα ο Αναξίμανδρος. Άρα βλέπουμε μία ολιστική τάση να εξηγήσει τα πάντα με έναν συνδυασμό, θα 'λεγε κανείς, εμπειρικής παρατήρησης —όπως από το νερό γεννιέται η ζωή— και τολμηρής φαντασίας, να συνδέσει ως πούμε τον άνθρωπο με το ψάρι ή τα αστέρια που δεν ξέρει σε τι απόσταση είναι, να θεωρήσει ότι ο Ήλιος, που είναι το πιο λαμπρό αστέρι, είναι και το πιο μακρινό, έστω αν είναι σωστό ή λανθασμένο, δεν έχει καμία σημασία. Αυτή λοιπόν η τάση νομίζω ότι είναι χαρακτηριστική της σκέψης του Αναξίμανδρου, εμπειρία από τη μια μεριά, παρατήρηση και φαντασία από την άλλη μεριά και αφαίρεση που θα φτάσει κάποια στιγμή στα άκρα.

Πάμε λοιπόν στο *άπειρο*. Αυτό είναι το πιο γνωστό στοιχείο της φιλοσοφίας του Αναξίμανδρου, το αναφέρουν όλοι, και καλές πηγές όπως, ως πούμε, ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης, άρα είναι σίγουρα αποδοτέο στον Αναξίμανδρο. Μόνο που ακόμα και ο Αριστοτέλης που χρησιμοποιεί την έννοια του *απείρου* και της αφιερώνει μια πραγματεία στα *Φυσικά* του, αισθάνεται μία αμηχανία όταν πλησιάζει τον Αναξίμανδρο και το "άπειρό του". Δεν ξέρει και ο Αριστοτέλης τι εννοούσε ο Αναξίμανδρος ακριβώς με το άπειρο. Άρα δεν μας βοηθάνε τόσο οι μεταγενέστεροι στο σημείο αυτό, ίσως οι προγενέστεροι να 'ναι πιο χρήσιμοι· για παράδειγμα, αν δει κανείς τη χρήση της λέξης *άπειρος* ή *απειρίσιος* στον Όμηρο. Υπάρχει η λέξη, ένα επίθετο είναι φυσικά, χαρακτηρίζει ο Όμηρος ως πούμε άπειρο ένα πολύ μεγάλο κοπάδι, χαρακτηρίζει άπειρη τη θάλασσα, την οποία δεν μπορείς εύκολα να διαπεράσεις, αλλά ίσως και πιο ενδιαφέρον, χαρακτηρίζει άπειρο και ένα σκοτεινό όνειρο που είδε ο Οδυσσέας. Που σημαίνει, εδώ δεν έχουμε *χωρική διάσταση* του απείρου, αλλά αυτή τη δυσκολία να το *διαυγάσεις*, να δεις δηλαδή τι μπορεί να σήμαινε αυτό το όνειρο, τι εικόνες είχε μέσα ώστε να μπορείς να το διηγηθείς μετά ως πούμε πλήρως. Ξυπνάς από έναν σκοτεινό ύπνο και από σκοτεινά όνειρα. Άρα λοιπόν η λέξη υπήρχε. Γραμματικά αν θέλετε, λεξιλογικά προέρχεται από το *α-* το στερητικό και μία ρίζα *περ-* που διατηρούμε ακόμη και στα νέα Ελληνικά όταν λέμε *περνώ*, έτσι; Και υπήρχε και στα αρχαία με το *περαίνω*, *πέρας* και όλα τα σχετικά. Σημαίνει αυτό βασικά που δεν μπορείς να διαπεράσεις, νομίζω ότι αυτή είναι η καλύτερη προσπάθεια προσέγγισης του απείρου, κυρίως καταλαβαίνοντας τι δεν είναι το άπειρο του Αναξίμανδρου. Δεν είναι σίγουρα το μαθηματικό άπειρο, έτσι; Μαθηματικά στις αρχές του βου αιώνα δεν υπήρχουνε, στην αρχαία Ελλάδα, πόσο μάλλον μία έννοια τόσο δύσκολη όπως το μαθηματικό άπειρο, ώστε να συσχετίσεις, ως πούμε, την κοσμολογία του Αναξίμανδρου με μαθηματική, αριθμητική σκέψη. Δεν είναι επίσης ο άπειρος χώρος, ο οποίος δεν έχει μέσα του υλικά, ζωή, σαν το άπειρο —ξέρω κι εγώ— σύμπαν της νεότερης φυσικής, στον χώρο της φυσικής ή την έκταση του Descartes κ.τ.λ. Κάθε οντότητα στην πρώτη φάση της φιλοσοφίας, έχει "σωματική" —όπως λέγαν οι αρχαίοι— "υφή", *υλική* θα λέγαμε αλλά η λέξη *ύλη* δεν υπάρχει ακόμα, το λένε "σώμα". Δεν υπάρχουν αφηρημένες δηλαδή έννοιες, νοητικές αφαιρέσεις στην ουσία πριν από τον Πλάτωνα. Είναι ένα θέμα που θα το ξανασυζητήσουμε στη συνέχεια των μαθημάτων.

Άρα λοιπόν, δεν είναι ο άπειρος χώρος, δεν είναι το μαθηματικό άπειρο, θα πρέπει να σκεφτούμε το άπειρο σαν κάτι συγκεκριμένο, το σκοτεινό όνειρο, που λέγαμε, του Οδυσσέα, το οποίο είναι τόσο μεγάλο, που δεν μπορείς να το μετρήσεις ή να το διαπεράσεις, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι έχει άπειρες διαστάσεις. Και κάτι πάρα πολύ μεγάλο, τόσο μεγάλο ώστε να ξεπερνάει τα ανθρώπινα όρια, θα μπορούσε να χαρακτηριστεί "άπειρο", την εποχή εκείνη.

Αν έχουν έτσι τα πράγματα, τότε θα λέγαμε ότι ο Αναξίμανδρος ακολουθώντας τον Θαλή, ο οποίος είχε μιλήσει για τα νερά και σκεφτείτε ότι λίγο μετά, θα το δούμε, ο Αναξίμανδρος ορίζει ως "πρώτη αρχή των πραγμάτων" τον αέρα, δεν θα ήθελε πιθανόν μία αρκετά συγκεκριμένη οντότητα ως αρχή, αλλά κάτι το πιο αχανές, συγκεκριμένο, θολό από το οποίο προήλθαν τα πάντα. Αλλά αυτή η "ουσία", η "πρώτη αρχή" είναι ζωτική, έτσι; Δεν είναι ένας *νεκρός χώρος* ούτε μια *μαθηματική οντότητα*. Θυμίζει νομίζω —και ίσως αυτό να είναι ο πραγματικός του πρόδρομος— το Χάος του

Ησιόδου. Είπαμε ότι ο Ησιόδος θεώρησε ότι τα πάντα ξεκίνησαν από το Χάος, που οι φιλόλογοι το ερμήνευσαν με μια μορφή χάσματος (βγαίνει από παρόμοια ρίζα) ανάμεσα στη Γη και στον ουρανό. Άρα λοιπόν, αυτό το απροσδιόριστο πρώτο υλικό που θυμίζει το Χάος του Ησιόδου, το πήρε ο Αναξίμανδρος και το έκανε απαρχή της φιλοσοφίας του. Δυστυχώς, στο μοναδικό απόσπασμα του Αναξίμανδρου, στο οποίο θα περάσουμε αμέσως, η λέξη *άπειρο* δεν αναφέρεται ώστε να έχουμε κάποια στοιχεία από το ίδιο το χέρι θα λέγαμε ή την ομιλία του Αναξίμανδρου. Άρα πρέπει να μείνουμε σε υποθέσεις.-

V2.1.3 Το απόσπασμα του Αναξίμανδρου (10')

<https://youtu.be/5gruI-TYR-Y>

απομαγνητοφώνηση sOFIARIZOPOULOU

Από τον Αναξίμανδρο λοιπόν μας έχει σωθεί ένα κείμενο, ένα μικρό κείμενο όπως θα δείτε, δυο τρεις γραμμές, αλλά κατά μία έννοια είναι συγκινητικό, με την έννοια ότι είναι το πιο παλιό φιλοσοφικό κείμενο που διαθέτουμε από την αρχαία Ελλάδα.

Είναι λοιπόν το *απόσπασμα του Αναξίμανδρου*, το έχει διασώσει ο Σιμπλίκιος, ένας σχολιαστής του Αριστοτέλη, καλός σχολιαστής και καλός μάρτυρας των παλαιότερων φιλοσοφιών, και θεωρούμε ότι είναι τα ίδια τα λόγια του Αναξίμανδρου, γιατί όπως μας το μεταφέρει ο Σιμπλίκιος, λέει ότι το διατύπωσε αυτό με ποιητικότερα λόγια· θα δείτε ότι έχει μια δομή, παρότι είναι πεζός λόγος, που θυμίζει ποιητικό λόγο, και κάποιες εκφράσεις που είναι αρχαϊκές, άρα, πιθανότατα λοιπόν, είναι γραμμένο από τον ίδιο τον Αναξίμανδρο. Θα κάνω μια εξαίρεση και θα σας το διαβάσω από τα αρχαία —αμέσως βέβαια μετά θα περάσουμε στη μετάφραση— δεν είναι ότι είναι πιο απλά τα αρχαία, αλλά να φανεί, λίγο, θέλω η δομή του κειμένου.

Λέει λοιπόν ο Αναξίμανδρος στο μοναδικό του απόσπασμα⁶:

«ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν».

Περνάω αμέσως σε μια μετάφραση και θα ξαναγυρίσω στο αρχαίο:

«Απ' όπου γεννιούνται τα όντα εκεί και καταλήγουν πεθαίνοντας, όπως επιβάλλει η αναγκαιότητα· γιατί λογοδοτούν και επανορθώνουν το ένα στο άλλο την αδικία που διέπραξαν, σύμφωνα με την τάξη του χρόνου».

Αυτό που σας έλεγα για τον ρυθμό που έχει αυτό το απόσπασμα, αυτό το κείμενο —που είναι νομίζω χαρακτηριστικό του ποιητικού λόγου— ίσως φανεί αν σας το ξαναδιαβάσω και δείτε λίγο: αποτελείται από δύο φράσεις οι οποίες έχουν ίδια δομή η μία και η άλλη, και εμπεριέχουν βασικές αντιθέσεις. Από τη μια μεριά *γένεση-θάνατος*, "κατὰ τὸ χρεών", κατὰ την αναγκαιότητα, η δεύτερη φράση *δίκη-αδικία*, "κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν", είναι δηλαδή φτιαγμένο με προσοχή αυτό το κείμενο, έτσι ώστε να απομνημονεύεται κιόλας, πράγμα που σημαίνει ότι πιθανότατα —το αφήνω ανοιχτό αυτό, λέω ως τώρα κείμενο κλπ— να μην ήταν κατ' ανάγκη γραπτό, αλλά να 'ταν μια φράση του Αναξίμανδρου, η οποία πέρασε αυτούσια, από τον έναν στον άλλο στους επόμενους

⁶ ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

[Απ' όπου γεννιούνται τα όντα εκεί και καταλήγουν πεθαίνοντας, όπως επιβάλλει η αναγκαιότητα· γιατί λογοδοτούν και επανορθώνουν το ένα στο άλλο για την αδικία που διέπραξαν, σύμφωνα με την τάξη του χρόνου].

Αναξίμανδρος απ. 1.

στοχαστές.

"Από όπου", λοιπόν, "γεννιούνται τα πράγματα εκεί καταλήγουν" —το κλασικό σχήμα της προσωκρατικής κοσμολογίας: "η αρχή των πάντων είναι ταυτοχρόνως μήτρα γέννησης και κατάληξη θανάτου". Εδώ όμως έχουμε και μια εξήγηση: πρώτα από όλα αυτό το πέρασμα από τη γέννηση στον θάνατο είναι αναγκαίο, δεν μπορεί να ξεφύγει οτιδήποτε από αυτόν "τον νόμο", θα 'λεγε κανείς, "της φύσης". και έχουμε μια εξήγηση, κατά το πρότυπο ίσως το ομηρικό, δηλαδή μια εικόνα, η οποία είναι αφηρημένη, δύσκολη να συλληφθεί —γέννησις-θάνατος των όντων— επεξηγείται με μία πιο πολύ οικεία εικόνα ενός ανθρώπινου δικαστηρίου. Τι κάνουν στο δικαστήριο; Λογοδοτούμε και τιμωρούμαστε για μια αδικία που έχουμε διαπράξει. Άρα, τα όντα, λοιπόν, που με τη γέννησή τους διέπραξαν μια αδικία, θα τιμωρηθούν με τον θάνατό τους, που είναι η αποκατάσταση της δίκης, δηλαδή είναι μια μορφή δικαιοσύνης.

Καταλαβαίνετε, νομίζω από την πρώτη αυτή προσέγγιση, ότι έχουμε ένα *κείμενο βαθύ*, δεν είναι ένα κείμενο απλό· και με αυτή την έννοια είναι νομίζω πολύ σημαντικό ότι αυτό είναι το πρώτο φιλοσοφικό κείμενο. Είναι ένα κείμενο λοιπόν που θέλει να πει πράγματα για τον κόσμο και το οποίο —και μόνο αυτό να είχαμε από κάποιον άγνωστο συγγραφέα— θα λέγαμε ότι εδώ αξίζει να σταθεί κανείς και να δει τι μπορεί να βγάλει από ένα τέτοιο κείμενο.

Ο Αναξίμανδρος λοιπόν μιλάει για κάποια όντα, "τοῖς οὖσι", είναι στα αρχαία, έτσι; τα οποία γεννιούνται και πεθαίνουν και τα ίδια προσάγονται σε ένα κοσμικό δικαστήριο και τιμωρούνται για κάποια αμαρτία, για κάποια αδικία, που διέπραξαν. Είναι σημαντικό αυτό το "ἀλλήλοις" —στο κείμενό μας, στη δεύτερη φράση— δεν τιμωρούνται γενικώς επειδή γεννήθηκαν, αλλά τιμωρούνται επειδή με τη γέννησή τους προκάλεσαν αδικία το ένα στο άλλο. Αυτό έχει πολλή σημασία· και καμιά φορά βλέπετε οι μικρές λέξεις που μας διασώζουν οι φιλόλογοι είναι πολύ σημαντικές για την ερμηνεία ενός τόσο μικρού κειμένου. Είναι χαρακτηριστικό ότι όταν διάβασε αυτό το κείμενο ο Νίτσε —ο οποίος ήταν κλασικός φιλόλογος βέβαια— τότε το *ἀλλήλοις* αυτό δεν υπήρχε στο απόσπασμα, μετά το απεκατέστησαν με κάποια σιγουριά οι φιλόλογοι. Ερμήνευσε λοιπόν αυτό το απόσπασμα σαν κάθε γένεση να είναι μια *αδικία* και κάθε θάνατος μια *μορφή αποκατάστασης*. Δεν είναι όμως έτσι ακριβώς τα πράγματα. Εδώ, πρόκειται μάλλον για μια "διαμάχη αντιθέτων" θα έλεγα.

Τι είναι αυτό που όταν γεννιέται προκαλεί τον θάνατο ενός άλλου; Όχι μια εν γένει αδικία· η αδικία είναι ότι η γέννησή μου είναι θάνατός *σου*. Εσύ λοιπόν για να πεθάνεις όταν εγώ γεννιέμαι, αν θέλεις το να γεννιέμαι μπορεί να σημαίνει *επικρατώ*, όταν εγώ "μεσουρανώ" κάποιος άλλος θα "δύει". Αν λοιπόν συλλάβουμε τον κόσμο ως "μια διαμάχη αντιθέτων" και πάρουμε ως πρότυπα, που ταιριάζει με τη φάση αυτή της σκέψης —την πρώτη περίοδο της προσωκρατικής φιλοσοφίας— ότι τέτοια φαινόμενα μπορεί να είναι η μέρα και η νύχτα, μπορεί να είναι η υγρασία και η ξηρασία, μια περίοδος υγρασίας φέρνει κατ' ανάγκη τον θάνατο της ξηρασίας, και μια περίοδος ξηρασίας είναι αποκατάσταση, μετά, της αδικίας που διέπραξε το υγρό στοιχείο, το νερό, σε σχέση με το ξηρό στοιχείο που πιθανόν να είναι η φωτιά, η γη κλπ.

Έχω την αίσθηση λοιπόν ότι αυτό που στην ουσία λέει αυτό το απόσπασμα είναι ότι υπάρχει ένας *νόμος κοσμικός*, που περίπου ό,τι ισχύει στο ανθρώπινο επίπεδο ισχύει και στη φύση, και όπως στο ανθρώπινο επίπεδο το σωστό είναι να ανταποδίδεις την αδικία που έχεις υποστεί, αυτό είναι το αρχαϊκό δόγμα, που βλέπουμε, ας πούμε, στα ομηρικά έπη, ο θάνατος του Πατρόκλου θα φέρει τον θάνατο του Έκτορα, μια μορφή δηλαδή ανταπόδοσης της αδικίας, αυτό λοιπόν συμβαίνει και στη φύση. Στη φύση χρειάζεται ισορροπία, όπως θα έπρεπε να υπάρχει και στις ανθρώπινες κοινωνίες, όχι ηρεμία, ισορροπία, μία "διαμάχη αντιθέτων" η οποία "κατὰ τὸ χρεών", κατά την αναγκαιότητα δηλαδή, "και κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν", που θα το μεταφράζαμε —δύσκολη έκφραση— "σύμφωνα με τη διαδοχή του χρόνου, την τακτική διαδοχή του χρόνου", λοιπόν, "σύμφωνα με τον χρόνο και σύμφωνα με την αναγκαιότητα, αργά ή γρήγορα, τα πράγματα πρέπει

να περνάνε από το ένα αντίθετο στο άλλο σε μια δυναμική ισορροπία", θα έλεγε κανείς. Σαν τέτοιο λοιπόν, μας δίνει έναν *κοσμικό νόμο*· με αυτή την έννοια είναι πολύ σημαντικό, θα το δούμε πώς επηρεάζει τους μεταγενέστερους, ας πούμε τον Ηράκλειτο. Η έννοια του "πολέμου" στον Ηράκλειτο ή της "έριδος", νομίζω ότι, εμμέσως, απηχεί την αναξιμάνδρεια σκέψη.

Το τελευταίο που θέλω να παρατηρήσω, δεν υπάρχει σας είπα το *άπειρο*, γιατί το λέω αυτό; γιατί αυτή η αναφορική αντωνυμία στην αρχή είναι στον πληθυντικό, από όπου το μετέφρασα στα νέα Ελληνικά, αλλά στα αρχαία λέει "ἐξ ὧν", έχω την εντύπωση ότι αν ήθελε να μιλήσει σε αυτό το απόσπασμα για το *άπειρο* ο Αναξίμανδρος θα έλεγε "ἐξ οὗ", από όπου, από όποιο πράγμα γεννιούνται τα πράγματα, από το *άπειρο* δηλαδή, εκεί και θα τελειώνουν. Δεν είναι αυτό όμως το βάρος του αποσπάσματος, δεν είναι από πού γεννιούνται και πού πηγαίνουν, γι' αυτό χρησιμοποιεί τον πληθυντικό, που δείχνει μια *κατάσταση* περισσότερο. Κατά τη γνώμη μου το *ἐξ ὧν* είναι "τα ίδια τα όντα", τα ίδια τα όντα δηλαδή αντιμάχονται άλλα αντίθετα όντα και από όποια *κατάσταση* ξεκινάμε εκεί θα καταλήξουμε, σε μια *ισορροπία* δηλαδή, δεν είναι δηλαδή στις προθέσεις του Αναξίμανδρου, νομίζω, αν κοιτάξει κανείς το κείμενο με προσοχή, να μιλήσει για "την αρχή των όντων" σ' αυτό το κείμενο. Πιθανότατα, για να το λεν όλοι οι μεταγενέστεροι, υπήρχαν άλλα κείμενα του Αναξίμανδρου που κάνανε σαφή μνεία του *απείρου* ως αρχή και τέλους των όντων.-

V2.1.4 Γεωμετρία και χώρος (12')

<https://youtu.be/UleX2rAFJgg>

απομαγνητοφώνηση fyllio

Αν συνοψίσουμε όλα αυτά που είπαμε ως τώρα για τον Αναξίμανδρο —γέννηση από το άπειρο, οργάνωση μιας γενεαλογίας των όντων, των φυσικών πραγμάτων, ακόμα και του ανθρώπου, ο νόμος αυτός της ισορροπίας των αντιθέτων— νομίζω ότι και μόνο αυτά θα δικαιολογούσαν την απόλυτη βεβαιότητά μας ότι ο Αναξίμανδρος ανήκει στον χώρο της φιλοσοφίας.

Υπάρχει ωστόσο και κάτι που είναι ακόμα πιο τολμηρό και σημαντικό κατά τη γνώμη μου: είναι ο τρόπος που εξήγησε την ακινησία της Γης ο Αναξίμανδρος. Φαίνεται ότι αυτό το πρόβλημα, πώς εξηγείται τ' ότι η Γη είναι ακίνητη, είναι ένα σταθερό μοτίβο, υπήρξε ένα σταθερό μοτίβο των πρώτων φιλοσόφων. Πιθανόν να ξεκίνησε απ' τον Όμηρο, όπως λέγαμε, ο οποίος φυσιολογικά εξηγούσε την ακινησία της Γης στα *ριζώματά* της, στις ρίζες της. Πάμε στον Θαλή, ο οποίος εξηγεί την ακινησία της Γης ως "μία μορφή σχεδίας που επιπλέει στη θάλασσα". Ο Αναξίμανδρος στη συνέχεια, ακόμα και ο Δημόκριτος αργότερα, θα μιλήσουν για τον ρόλο του *αέρα* που στηρίζει τη Γη. Ο Αναξίμανδρος θα φτάσει σε μια εντελώς διαφορετική εξήγηση —δεν ξέρω ακριβώς πώς έφτασε σε αυτή, θα κάνουμε κάποιες υποθέσεις, αλλά νομίζω ότι δείχνει μια εντυπωσιακή τόλμη σκέψης. Δυστυχώς το κείμενο του Αναξίμανδρου δεν το 'χουμε το ίδιο, αλλά όλοι οι μεταγενέστεροι μας μεταδίδουν την ίδια πληροφορία, αυτό που έλεγε δηλαδή ο Αναξίμανδρος.

Σας διαβάζω μια μαρτυρία του Ιππόλυτου, ας πούμε, (είναι ένας χριστιανός ο οποίος κατηγορεί τους Έλληνες φιλοσόφους και μ' αυτόν τον τρόπο μας έχει σώσει διάφορα αποσπάσματα των Προσωκρατικών). Λέει λοιπόν ο Ιππόλυτος⁷ ότι «η Γη είναι μετέωρη», έλεγε ο Αναξίμανδρος — *μετέωρον* είναι και στ' αρχαία—, «δεν κυριαρχείται από τίποτα. Ισορροπεί», δηλαδή "μένει", «γιατί απέχει ίση απόσταση από τα πάντα» —«διὰ τὴν ὁμοίαν πάντων ἀπόστασιν». Λοιπόν, η Γη στέκεται,

⁷ τὴν δὲ γῆν εἶναι μετέωρον ὑπὸ μηδενὸς κρατουμένην, μένουσαν δὲ διὰ τὴν ὁμοίαν πάντων ἀπόστασιν. [Η Γη είναι μετέωρη και δεν κυριαρχείται από τίποτε. Ισορροπεί γιατί απέχει ίση απόσταση από τα πάντα].

Ιππόλυτος, Ελ. Ι, 6, 3.

ακίνητη, όχι επειδή κάτι τη στηρίζει, έστω και το νερό ή ο αέρας, που είναι ακόμα πιο προωθημένη σκέψη, αφού ο αέρας συνήθως δεν στηρίζει, αλλά μένει εξαιτίας της ομοιομορφίας του χώρου, εξαιτίας του γεγονότος ότι απέχει από κάπου ίση απόσταση. Από πού κάπου; Δεν μπορώ να υποθέσω τίποτα άλλο, παρά το ότι σκέφτεται, ένα κλειστό σύμπαν, ο Αναξίμανδρος, τοποθετεί τη Γη στο κέντρο αυτού του κλειστού συστήματος, κι αφού είναι κέντρο, τότε όπως το κέντρο ενός κύκλου —ήδη είπα την κρίσιμη λέξη αλλά πρέπει να την επεξηγήσουμε, θα οριστεί αργότερα τι είναι κύκλος, είναι το σχήμα του οποίου όλα τα σημεία ισαπέχουν απ' το κέντρο, περίπου περιλαμβάνεται ο ορισμός ο μεταγενέστερος του κύκλου σ' αυτή τη μαρτυρία του Ιππόλυτου για τον Αναξίμανδρο— όπως λοιπόν το κέντρο ενός κύκλου δεν έχει λόγο να πάει δεξιά, αριστερά, πάνω ή κάτω —ενός γεωμετρικού κύκλου— επειδή ακριβώς θα χαλούσε την ομοιομορφία του σχήματος· ένα κέντρο κύκλου που δεν είναι κέντρο δεν είναι πια σημαντικό γεωμετρικό στοιχείο.

Προέτρεξα λιγάκι. Να πω λοιπόν εξαρχής, ότι δεν θεωρώ λογικό ότι έχει στον νου του τον ορισμό του κύκλου ο Αναξίμανδρος και γι' αυτό προωθεί αυτήν την εικόνα στο σύμπαν. Το είπα και πριν για το άπειρο, το επαναλαμβάνω, 575 π.Χ. δεν υπάρχουν μαθηματικά στην Ελλάδα και μάλιστα ορισμοί γεωμετρικών σχημάτων. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι ένας έμπειρος άνθρωπος δεν κατασκεύαζε κύκλους, έτσι; Κατασκευάζουν τροχούς, κατασκευάζουν χάρτες —όπως είδαμε— κυκλικούς, μάλιστα στον βαβυλωνιακό χάρτη που διασώζεται υπάρχει στο κέντρο η τρύπα, στην οποία προφανώς κάρφωσαν ένα καρφί και με ένα σκοινί χάρασαν γύρω γύρω έναν κύκλο με σταθερή ακτίνα, θα λέγαμε. Άρα, προφανώς ξέρουν να κατασκευάζουν κύκλους και σφαίρες, τροχούς δηλαδή, έστω κι αν δεν γνωρίζουν τον ακριβή ορισμό, τον μαθηματικό ορισμό του κύκλου. Άρα ένας έμπειρος άνθρωπος είναι εξοικειωμένος με το τι είναι το κυκλικό σχήμα, ο τροχός και η σφαίρα.

Αυτήν την ιδέα μας την επιβεβαιώνει ο Αριστοτέλης. Κι αυτός δεν έχει πάλι το κείμενο του Αναξίμανδρου στα χέρια του, αλλά λέει⁸ «υπάρχουν και κάποιοι, όπως ο Αναξίμανδρος», στο *Περί Ουρανού* το λέει αυτό ο Αριστοτέλης, «που υποστηρίζουν ότι η Γη μένει ακίνητη εξαιτίας της ομοιομορφίας· γιατί, αν κάτι έχει εξαρχής καταλάβει το κέντρο και βρίσκεται σε ίση απόσταση από τα άκρα, δεν θα κινηθεί ούτε προς τα πάνω ούτε προς τα κάτω ούτε προς τα πλάγια». Άρα, συμπέρασμα του Αριστοτέλη, το ίδιο έχει προλάβει να πει κι ο Πλάτων πριν απ' αυτόν: ο Αναξίμανδρος θεώρησε την ακινησία απόρροια της κεντρικής θέσης της Γης, πιθανότατα στο σφαιρικό και κλειστό σύμπαν.

Κοιτάξτε, την ίδια αιτιολογία υιοθετεί πλήρως ο Πλάτων, αλλά ο Πλάτων γράφει δυο αιώνες μετά τον Αναξίμανδρο. Στο μεσοδιάστημα κανείς δεν τολμάει να ακολουθήσει τον Αναξίμανδρο σε μια τέτοια θέση. Γιατί, στην ουσία, τι σημαίνει αυτή η θέση; Κάτι που, παρότι δεν μ' αρέσουν ο τονισμός των προδρομικών στοιχείων, θα έλεγα ότι είναι η ουσία της Επιστημονικής Επανάστασης του 16ου και του 17ου αιώνα. Τι είναι δηλαδή; Η υποκατάσταση του εμπειρικού χώρου απ' τον γεωμετρικό χώρο. Να σκεφτεί κάποιος δηλαδή ότι εξηγούμε καλύτερα την πραγματικότητα αν θεωρήσουμε ότι περιγράφεται με όρους γεωμετρίας. Θυμίζω την περίφημη φράση του Γαλιλαίου «το βιβλίο της φύσης είναι γραμμένο με γεωμετρικούς χαρακτήρες». Δεν θα πάω ως εκεί, έτσι; Προφανώς δεν είναι πρόδρομος της Επιστημονικής Επανάστασης ο Αναξίμανδρος γράφοντας είκοσι αιώνες πριν. Αλλά αυτή η σκέψη, η οποία γονιμοποιήθηκε ήδη στο πυθαγόρειο *κύκλωμα* και αργότερα στον Πλάτωνα, είναι πάρα πολύ βασική για να συνειδητοποιήσουμε και να

⁸ «Υπάρχουν και κάποιοι, όπως ο Αναξίμανδρος, που υποστηρίζουν ότι η γη μένει ακίνητη εξαιτίας της ομοιομορφίας· γιατί, αν κάτι έχει εξ αρχής καταλάβει το κέντρο και βρίσκεται σε ίση απόσταση από τα άκρα, δεν θα κινηθεί ούτε προς τα πάνω ούτε προς τα κάτω ούτε προς τα πλάγια».

Αριστοτέλης, *Περί ουρανού* 295b10.

αντιληφθούμε κάποια απ' τα χαρακτηριστικά της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας. Τον ρόλο δηλαδή που έπαιξαν "τα μαθηματικά" στη διαμόρφωση της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας.

Δεν λέω ότι ο Αναξίμανδρος δρα ως μαθηματικός, έτσι; Να μην προβάλλω απόψεις οι οποίες δεν ταιριάζουν με την εποχή. Πιθανότατα είναι ένα άλμα φαντασίας. Δεν ξέρω τι εμπειρικό φαινόμενο μπορεί να προκάλεσε αυτό το άλμα. Πιθανόν ένας τροχός που γυρίζει πολύ γρήγορα ενός άρματος και περίπου μοιάζει ακίνητος, ας πούμε; Δεν ξέρω αν υπάρχει άλλο εμπειρικό φαινόμενο, διότι ζούμε σε έναν κόσμο που το πάνω και το κάτω δεν είναι ισοδύναμα, ούτε το αριστερά και το δεξιά, έτσι; Το πάνω απ' το κάτω είναι ριζικά διαφορετικά πράγματα, όλα τα πράγματα έχουν βάρος και πέφτουν αν τ' αφήσεις ελεύθερα, κάποια λεν οι αρχαίοι αργότερα —λάθος βέβαια, ο Αριστοτέλης ας πούμε— ανεβαίνουν, όπως ο καπνός, αν τ' αφήσεις επίσης ελεύθερα, αλλά να είναι ισοδύναμο το πάνω και το κάτω δεν γίνεται. Το αριστερά και δεξιά επίσης, ο ήλιος ανατέλλει πάντα απ' την ανατολή, το αριστερό μου χέρι, ή το δεξί αναλόγως, είναι πιο δυνατό απ' το αριστερό. Δεν είμαι σε ομοιομορφία ως προς τον χώρο. Ο βιωμένος δηλαδή χώρος είναι διαφορετικός, δεν είναι ομοιογενής, έτσι; είναι ανομοιογενής.

Το να φτάσεις λοιπόν να πεις ότι "ο κόσμος μας ως ολότητα είναι ένα σύμπαν ομοιογενές", είναι *μία έκλαμψη*, θα 'λεγα, δεν μπορώ αλλιώς να το εξηγήσω, από ένα μυαλό κατά βάση μαθηματικό αλλά το οποίο ακόμα δεν είχε βρει τον τρόπο να εκφραστεί, που μας έδωσε μια σπίθα, έτσι; ένα στοιχείο, το οποίο αργότερα θα γίνει βασικό στοιχείο της αρχαίας ελληνικής σκέψης. Θεωρώ ίσως αν θέλετε —προσωπική μου εκτίμηση— ότι αυτό το κομμάτι της σκέψης του Αναξίμανδρου είναι ακόμα πιο σημαντικό από τα προηγούμενα, τα οποία έτσι κι αλλιώς είναι πολύ σημαντικά.

Θα τελειώσω αναφέροντας μία ιδέα που διατύπωσε ένας Γάλλος, σύγχρονός μας σχετικά, πέθανε πριν από λίγα χρόνια, φιλόλογος-ιστορικός, ο Ζαν-Πιερ Βερνάν [Jean-Pierre Vernant] —έχουνε μεταφραστεί τα βιβλία του στα νέα Ελληνικά— έχει λοιπόν μία πολύ τολμηρή κι ωραία εξήγηση ή —αν θέλετε— ομολογία, μια προσπάθεια να συσχετίσει την κοσμολογία του Αναξίμανδρου, που μόλις ανέφερα, με τη δομή της αρχαϊκής πόλης. Αυτό που λέει λοιπόν ο Βερνάν περίπου —το σχηματοποιώ και το απλουστεύω— είναι όπως στην πόλη περάσαμε απ' το πάνω-κάτω: ακρόπολη-βασιλιάς-ναός, το κέντρο δηλαδή της πόλης, της Αθήνας ας πούμε, της αρχαϊκής είναι η ακρόπολη και στις ρίζες του λόφου της Ακρόπολης είναι ο λαός που δεν έχει και δικαιώματα και όλα τα σχετικά, άρα το πάνω-κάτω είναι πάρα πολύ σημαντικό ως δομή στην αρχαϊκή πόλη. Στην πόλη της Μ. Ασίας —Μίλητος, Έφεσος και τις νεότερες ακόμα— το μοντέλο είναι "ο κύκλος". στον κύκλο δηλαδή, το σχήμα της νέας πόλης, με τις νέες ανάγκες, δεν χρειάζεται το πάνω-κάτω αλλά χρειάζεται το κέντρο κύκλου: Το κέντρο είναι η Αγορά, το κέντρο είναι αργότερα η Εκκλησία του Δήμου, το κέντρο είναι το Δικαστήριο, το κέντρο είναι οι θεσμοί, όχι πάνω-κάτω. Δεν λέει ο Βερνάν ότι επειδή εξελίχθηκε έτσι η αρχαία ελληνική πόλη, γι' αυτό ο Αναξίμανδρος στην κοσμολογία του πήγε απ' το πάνω-κάτω στον κύκλο. Δείχνει μία αναλογία. Δηλαδή την ίδια εποχή που εξελίσσονται κάποιοι θεσμοί και κάποια —αν θέλετε— πολεοδομικά σχέδια που εξυπηρετούν νέες ανάγκες, θα μπορούσε να σκεφτεί κανείς μια ανάλογη εξέλιξη —όχι γενετικά συνδεδεμένη με την προηγούμενη στη σκέψη— όπου η γραμμή, το πάνω-κάτω δίνει σιγά σιγά τη θέση του στο πιο ολοκληρωμένο και αρμονικό γεωμετρικό σχήμα, που είναι ο κύκλος και το κέντρο του.-

V2.1.5 Αναξιμένης (12')

<https://youtu.be/ULh2tPpIHPY>

απομαγνητοφώνηση *Filippi*

Ο τρίτος τώρα απ' τους μιλήσιους φιλοσόφους, ο Αναξιμένης, θα έλεγα ότι, είναι λίγο "ο αδικημένος της ιστορίας". Δεν έχει ούτε τη μεγάλη φήμη του Θαλή, η οποία τον έκανε "πρόσωπο

της παροιμίας", είχε μάλλον την ατυχία να έρθει αμέσως μετά τον Αναξίμανδρο, που νομίζω ότι φάνηκε ότι πρόκειται για έναν πολύ ισχυρό στοχαστή.

Ωστόσο, απ' αυτά που ξέρουμε για τον Αναξίμενη, νομίζω ότι έχει κι αυτός τη βασική του θέση — κυρίως για κάποιο προχώρημα που κάνει στη σκέψη του Αναξίμανδρου. Χρονικά είναι μια γενιά μετά τον Αναξίμανδρο, είναι κι αυτός Μιλήσιος· τοποθετούμε την ακμή του γύρω στο 545 π.Χ., δηλαδή 30 χρόνια μετά τον Αναξίμανδρο, και είναι περίπου συνομήλικος με τον Πυθαγόρα και τον Ξενοφάνη, και προέρχεται φυσικά απ' την Ιωνία, απ' την ίδια περιοχή που προέρχονται όλοι αυτοί που αναφέραμε ως τώρα. Εδώ η σχέση μαθητείας, για την οποία μιλήσαμε, θα μπορούσε να υποστηριχτεί με κάποια στοιχεία κυρίως λόγω της *κοινότητας* των αντιλήψεων Αναξίμανδρου και Αναξίμενη, και λόγω της απόστασης μιας γενιάς. Αλλά ωστόσο, όπως σας είπα, δεν υπάρχει κάτι παραδεδομένο.

Η ουσία της φιλοσοφίας του Αναξίμενη είναι ότι στη θέση του "απείρου" του Αναξίμανδρου έβαλε τον "αέρα". Άρα και το δεύτερο από τα τέσσερα στοιχεία της αρχαιότητας βρήκε τη θέση του ως "αρχή" —το νερό είναι το πρώτο, ο αέρας τώρα. Γιατί ο αέρας; Μια πιθανή εξήγηση, αλλά λίγο υποθετική, είναι ότι το "άπειρο" φάνηκε πολύ απροσδιόριστη έννοια στον Αναξίμενη· ο *αέρας* έχει κάποια χαρακτηριστικά του απείρου: είναι το λιγότερο περιγράψιμο απ' τα φυσικά στοιχεία —σε σχέση με τη γη, το νερό, ακόμη και τη φωτιά— το οποίο διαχέεται παντού, είναι το πιο εκτεταμένο σε έκταση, καταλαμβάνει μεγαλύτερη έκταση, σε σχέση με τα άλλα στοιχεία.

Άρα θα μπορούσε κανένας να σκεφτεί μια μετάβαση απ' το "άπειρο" του Αναξίμανδρου, που παραείναι πια απροσδιόριστο, σε κάτι πιο φυσικό και πιο περιγράψιμο, το οποίο ωστόσο έχει μερικά τέτοια χαρακτηριστικά.

Θα διαβάσω μια μαρτυρία του Σιμπλίκιου πάλι, που σας είπα ότι είναι πολύ καλός δοξογράφος, μας μεταφέρει δηλαδή με ακρίβεια απόψεις των παλαιότερων φιλοσόφων, που συνδέει ακριβώς Αναξίμανδρο και Αναξίμενη, σε μια τάση κι αυτός —που έχουμε κι εμείς λίγο-πολύ— να συνδέσουμε δυο ανθρώπους που ζουν στον ίδιο τόπο και κάνουν την ίδια δουλειά, χοντρικά.

Λέει λοιπόν ο Σιμπλίκιος για τον Αναξίμενη⁹: «Ο Αναξίμενης ο Μιλήσιος, ο γιος του Ευρύστρατου, αφού έγινε εταίρος, σύντροφος δηλαδή του Αναξίμανδρου,» —το "εταίρος" σημαίνει φίλος, αλλά μπορεί να σημαίνει και μαθητής κατά κάποιον τρόπο— «υποστήριξε κι αυτός ότι μία είναι η υποκείμενη φύση των πραγμάτων και ότι είναι άπειρη. Δεν την άφησε όμως όπως εκείνος, ακαθόριστη, αλλά την προσδιόρισε λέγοντας ότι είναι ο αέρας. Ο αέρας διαφοροποιείται ως προς την πυκνότητα και την αραιότητα σε κάθε οντότητα. Όταν αραιώνει, γίνεται φωτιά, όταν πυκνώνει γίνεται άνεμος και μετά σύννεφο. Όταν πυκνώνει περισσότερο γίνεται νερό, μετά γη, μετά πέτρες. Όλα τα άλλα πράγματα γίνονται απ' αυτά".

Ενδιαφέρον, νομίζω, κείμενο και στη συσχέτιση των δύο και στον χαρακτηρισμό *άπειρος αέρας* που αποδίδει ο Αναξίμενης στον "αέρα" του. *Άπειρος αέρας* δεν σημαίνει βέβαια, όπως λέγαμε, ότι καταλαμβάνει μια άπειρη έκταση. "Άπειρος", ως επίθετο, με τα χαρακτηριστικά που του δώσαμε: δηλαδή διαχεόμενος, δύσκολα προσδιορίσιμος, δύσκολα διαπεράσιμος, μη διαπεράσιμος —δεν

⁹ «Ο Αναξίμενης ο Μιλήσιος, ο γιος του Ευρύστρατου, αφού έγινε σύντροφος του Αναξίμανδρου, υποστήριξε και αυτός ότι μία είναι η υποκείμενη φύση των πραγμάτων, και ότι είναι άπειρη. Δεν την άφησε όμως, όπως εκείνος, ακαθόριστη, αλλά την προσδιόρισε λέγοντας ότι είναι ο αέρας. Ο αέρας διαφοροποιείται ως προς την πυκνότητα και την αραιότητα σε κάθε οντότητα. Όταν αραιώνει γίνεται φωτιά· όταν πυκνώνει γίνεται άνεμος και μετά σύννεφο· όταν πυκνώνει περισσότερο γίνεται νερό, μετά γη, μετά πέτρες. Όλα τα άλλα πράγματα γίνονται από αυτά».

Σιμπλίκιος, *Εις φυσικά* 24, 26-30.

μπορείς να περάσεις τον αέρα απ' άκρα σ' άκρα—, αλλά αέρας παρόλα αυτά, όχι το άπειρον, το οποίο από επίθετο, όπως λέγαμε, έγινε ουσιαστικό και "αρχή".

Το δεύτερο μέρος του αποσπάσματος νομίζω ότι είναι πιο σημαντικό. Εκεί φαίνεται, νομίζω η πρωτοτυπία και η συμβολή του Αναξιμένη στην ιστορία της φιλοσοφίας. Δεν μένει δηλαδή ο Αναξιμένης στον προσδιορισμό μιας "αρχής", που θα 'λεγε ο Αριστοτέλης. Απ' τον αέρα γεννιούνται τα πάντα κι εκεί καταλήγουν, ή αν θέλετε αέρας είναι τα πάντα και εδώ φαίνεται πάρα πολύ καθαρά, στην τελευταία του ακριβώς πρόταση: όλα τα άλλα γεννιούνται από μεταμορφώσεις του αέρα. Δηλαδή ο αέρας μεταμορφώνεται σε φωτιά, μεταμορφώνεται σε νερό, μεταμορφώνεται σε γη, σε άνεμο και σ' όλα τα στοιχεία που παρατηρούμε στην εμπειρική πραγματικότητα.

Το σημαντικό είναι αυτή η πυκνότητα, η μνεία της πυκνότητας και της αραιότητας. Ο αέρας λοιπόν είναι όλα τ' άλλα, γεννά όλα τ' άλλα, μεταμορφώνεται σε όλα τ' άλλα με έναν μηχανισμό όμως. Όταν πυκνώνει γίνεται νερό, γη, κ.τ.λ., όταν αραιώνει γίνεται φωτιά. Άρα η πυκνότητα και η αραιότητα είναι ένα μέσο μετάβασης που καθορίζει τις μεταμορφώσεις του αέρα. Ακόμα περισσότερο από την *ισορροπία* του Αναξίμανδρου, για την οποία μιλούσαμε πριν, εδώ, νομίζω, έχουμε την πρώτη ή την καθαρότερη πρώιμη μνεία ενός φυσικού νόμου: ότι η πύκνωση και η αραιώση, οδηγεί σε μορφές πραγματικότητας. Άρα, δεν μένω απλώς στο να πω ότι ο αέρας είναι τα πάντα, αλλά δίνω και τον τρόπο, με τον οποίο ο αέρας μετασχηματίζεται σε όλα τα άλλα. Πάλι αυτό το θέμα, *πυκνότης-αραιότης*, θα είναι γόνιμο και θα αξιοποιηθεί από μεταγενέστερους φιλοσόφους. Αλλά νομίζω και μόνο αυτό, στη διαδικασία δηλαδή προσδιορισμού ενός μηχανισμού αλλαγής των φυσικών φαινομένων της φύσεως, ο Αναξιμένης, και μόνο γι' αυτό, έχει μια θέση στην ιστορία της φιλοσοφίας.

Θα ήθελα να θίξω κι ένα άλλο σημείο, μάλιστα έχουμε ένα απόσπασμα του Αναξιμένη που μιλάει για τον αέρα ως "αναπνοή", κατά κάποιο τρόπο, και αυτή η διάσταση νομίζω θα ήταν λάθος να μείνει απέξω. Ο αέρας δεν είναι μόνο φυσικό στοιχείο, είναι και αυτό το στοιχείο που μας δίνει τη ζωή. Πιθανόν δηλαδή, ένας άλλος λόγος για τον οποίον ο Αναξιμένης επέλεξε τον αέρα, είναι η λειτουργικότητα της αναπνοής για τη διατήρηση της ζωής στα ζώα και ειδικά στον άνθρωπο. Σε όλους τους πολιτισμούς της εποχής αυτής ή και τους παλιότερους, ακόμα και σήμερα, σε ανατολικούς λεγόμενους πολιτισμούς, το κέντρο του οργανισμού είναι το στήθος. Ακόμα και στον Όμηρο, πεθαίνει κάποιος, όταν χάνεται η πνοή του, όταν τελειώνει η πνοή του. Μετά θα ανακαλύψουν την καρδιά ή τον εγκέφαλο κι αυτό ίσως το παρακολουθήσουμε και στην αρχαία ελληνική σκέψη. Η αίσθηση λοιπόν που έχει ο απλός άνθρωπος είναι ότι ζω επειδή αναπνέω, επειδή ο αέρας μπαίνει και βγαίνει από μέσα μου, κι αν σταματήσω να αναπνέω, θα σταματήσω να ζω. Λέει λοιπόν κάπου ο Αναξιμένης ότι¹⁰: «οἶον ἢ ψυχὴ ἢ ἡμετέρα» —όπως η ημετέρα ψυχή, όπως η δική μας ψυχή— «ἀὴρ οὗσα συγκρατεῖ ἡμᾶς» —δεν χρειάζεται μετάφραση περίπου το κείμενο— «καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει».

Αν το μεταφράσουμε, παρότι δεν χρειάζεται: «όπως η ψυχή λοιπόν η δική μας, όντας αέρας μας συγκρατεί» —το *κρατῶ* έχει την έννοια μας κυριαρχεί, μας δένει, μας δένει και μας κυριαρχεί, είναι δηλαδή το κυριαρχικό στοιχείο ο αέρας ο ψυχικός, που θα μπορούμε να τον φανταστούμε ως αναπνοή— «και όλον τον κόσμο» —και όλη λοιπόν τη φύση— «πνεῦμα» —άνεμος θα μεταφραζόταν— «ο αέρας λοιπόν και το πνεῦμα μάς περιέχει» —τον περιέχει τον κόσμο, *περιέχω* σημαίνει τον καλύπτω και τον διοικώ πάλι.

Άρα εδώ έχουμε μία ενδιαφέρουσα σύγκριση στη γραμμή των παρομοιώσεων, όπως λέγαμε, των ομηρικών, που υιοθετεί και ο Αναξίμανδρος: "το οικείο να εξηγήσει το ανοίκειο". Το *ανοίκειο* είναι ο κόσμος και η σχέση του αέρα με τον κόσμο. Το εξηγώ με βάση τη σχέση που έχει ο αέρας με

¹⁰ οἶον ἢ ψυχὴ ἢ ἡμετέρα ἀὴρ οὗσα συγκρατεῖ ἡμᾶς καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.

εμένα και την ψυχή μου και τη ζωή μου. Δηλαδή ψυχή έχουν τα όντα που ζούνε. Ακόμη πιο ενδιαφέρον κατά τη γνώμη μου είναι αυτό το *σχήμα* μικρόκοσμος-μακρόκοσμος. Δεν ξέρω, αν το συνειδητοποιεί ο Αναξιμένης όταν το γράφει, ότι θα εξηγήσω τον μακρόκοσμο με βάση τον μικρόκοσμο. Ο άνθρωπος είναι ο μικρόκοσμος του σύμπαντος. Είναι μια ιδέα που στον Πλάτωνα, και ειδικά στον *Τίμαιο*, θα γίνει εξηγητική αρχή της πραγματικότητας.

Άρα σ' αυτό το κειμενάκι της μίας γραμμής, κρύβονται κάποιες πάρα πολύ γόνιμες ιδέες. Σχέση αναπνοής-ζωής και κοσμικού αέρα, που πιθανόν να είναι ένα απ' τα κίνητρα του Αναξιμένη όταν προτείνει τον αέρα ως "αρχή" και δεύτερο αυτή η σχέση ανθρώπου και κόσμου: ότι ίδιες αρχές πρέπει να διέπουν τον άνθρωπο που (δεν το λέει ο Αναξιμένης, αλλά θα μπορούσε να σκεφτεί κανείς), είναι μια μικρογραφία του σύμπαντος και τον ίδιο τον κόσμο, που διέπεται από κάποιες βασικές κυριαρχικές γραμμές. Άρα συνοψίζοντας θα έλεγα ότι είναι σημαντικός στοχαστής ο Αναξιμένης ακόμα και μ' αυτά τα λίγα που ξέρουμε για δύο λόγους:

Αφενός ο μηχανισμός που κάνει τα πράγματα ν' αλλάζουν, όχι απλώς *η αρχή* των πάντων ο αέρας, αλλά χρειάζεται κι η *πύκνωση* κι η *αραίωση* για τις μεταβολές των υλικών οντοτήτων.

Και δεύτερο, αυτή η σχέση πνοής-ζωής ανθρώπινου οργανισμού με αντίστοιχες δομές που διέπουν το σύμπαν.-

2.2: Πυθαγόρειοι

V2.2.1 Θρησκεία και φιλοσοφία (11')

<https://youtu.be/cBdPIpxXSaI>

απομαγνητοφώνηση aspi

Προχωρώντας λοιπόν στην επόμενη διάλεξη, θα πάμε σε άλλο κλίμα και σε άλλο τόπο. Θα αναφερθούμε στους Πυθαγορείους, τον Πυθαγόρα και την κοινότητά του, συνήθως οι πηγές μας αναφέρονται στον πληθυντικό σε "Πυθαγόρεια", χωρίς μνεία συγκεκριμένων ονομάτων, εκτός από τον ιδρυτή της κοινότητας και θα μεταφερθούμε από την Ιωνία, απ' τα παράλια της Μικράς Ασίας, στην Κάτω Ιταλία, αφού κέντρο της πυθαγόρειας διδασκαλίας γίνεται, κάποια στιγμή, η Ιταλία και η Σικελία. Χρειάζονται όμως κάποιες διευκρινήσεις πριν περάσουμε σε λεπτομέρειες για τον Πυθαγόρα και τη σχολή του.

Ως τώρα, μιλώντας για την πρώτη φάση της προσωκρατικής φιλοσοφίας που αναπτύσσεται στη Μίλητο, αν ζητούσαμε **ένα** κοινό χαρακτηριστικό που ενοποιεί τις απόψεις του Θαλή, του Αναξίμανδρου και του Αναξίμενη, θα λέγαμε ότι είναι "ο λόγος" ή "η ερμηνεία της φύσεως" —η λέξη-κλειδί είναι *φύσις*— εξού και για τους μεταγενέστερους κάθε υποτιθέμενο βιβλίο των Προσωκρατικών είχε τίτλο "Περί φύσεως". Όπως είδαμε οι περισσότεροι δεν γράφουν βιβλία, αλλά και αν γράφανε βιβλία δεν θα βάζαν τίτλους σε αυτά τα βιβλία —αυτό είναι τάση των μεταγενεστέρων: να δώσουν *την ουσία* αυτού που θεωρούν *συμβολή* μιας φάσης πρώιμης της φιλοσοφίας.

Με τον Πυθαγόρα, ο οποίος βέβαια ξεκινάει και αυτός από την Ιωνία, είναι από τη Σάμο, η Σάμος θεωρείται στην ουσία μέρος της Ιωνίας, και υποθέτουμε μεγαλώνει, ακούει, μαθαίνει τα ίδια στοιχεία τα οποία καθόρισαν και "τη σχολή της Μιλήτου". Ωστόσο, αυτό που μας μένει μετά από τη δράση του Πυθαγόρα και τα δόγματά του, δεν θυμίζει σε τίποτα τη φυσική φιλοσοφία των πρώτων Προσωκρατικών· θα 'λεγε κανείς ότι απομακρύνεται και από τη φυσική φιλοσοφία, γενικά. Προς τα πού πάει;

Με σημερινές διακρίσεις θα λέγαμε ότι πάει προς τη "θρησκεία" και γι' αυτό ίσως πρέπει να πούμε μερικά πράγματα για τη θρησκεία των αρχαίων Ελλήνων, διότι νομίζω ότι είναι ένα από τα σημεία που χάνουμε απ' τη ζωή και τα πιστεύω των αρχαίων, κυρίως γιατί είμαστε επηρεασμένοι από τις μονοθεϊστικές θρησκείες, από τον χριστιανισμό ειδικά, που επιβάλλονται μετά τα ελληνιστικά χρόνια. Αν το δει κανείς με τα δικά μας κριτήρια του χριστιανικού κόσμου ή του μουσουλμανικού ή του εβραϊκού, θα έλεγε κανείς ότι οι αρχαίοι Έλληνες δεν έχουν θρησκεία. Δεν σημαίνει ότι δεν πιστεύουν σε κάτι, προφανώς αυτό υπάρχει παντού, ή ότι δεν έχουν τελετές, και αυτές υπάρχουν παντού, δεν υπάρχει ωστόσο *δόγμα*. Η μεγάλη διαφορά δηλαδή της αρχαίας θρησκευτικότητας από τη χριστιανική και τη μονοθεϊστική είναι ότι στις νεότερες εκδοχές της θρησκευτικότητας υπάρχει ένα βιβλίο, συνήθως *ιερό*, το οποίο συνοψίζει ένα δόγμα και μια ιεραρχία, ένα ιερατείο το οποίο ερμηνεύει αυτό το βιβλίο, το συμπληρώνει, το εξηγεί, το διδάσκει· και τα δύο αυτά στοιχεία λείπουν από την αρχαία ελληνική θρησκεία. Ούτε ισχυρό ιερατείο υπάρχει στην αρχαία Ελλάδα, ούτε **ένα** δόγμα, ούτε καν είναι σαφές —λέμε πολλές φορές "το δωδεκάθεο"— ποιοι είναι καν οι δώδεκα θεοί και αν αυτοί οι δώδεκα θεοί είχαν την ισχύ που θέλουμε να τους αποδώσουμε, προσπαθώντας να βάλουμε σε κάποια τάξη, τις αρχαίες τελετουργίες στην ουσία.

Από ό,τι φαίνεται οι αρχαίοι δεν είχαν ιδιαίτερη προσήλωση στο να καθορίσουν ιεραρχία θεών και αριθμό θεοτήτων παρότι ήταν πολυθεϊστές —με την έννοια ότι δεν πίστευαν μόνο στον Δία, αλλά και σε πολλούς άλλους θεούς. Είχαν φοβερή άνεση να ενσωματώνουν ξένες θεότητες και να τις ερμηνεύουν με βάση το δικό τους πολιτισμικό πλαίσιο. Στα ελληνιστικά χρόνια, ας πούμε, η πιο

δημοφιλής θεότητα στην Ελλάδα είναι η Ίσιδα, η οποία είναι αιγυπτιακή θεότητα, εισάγεται κάποια στιγμή στην Ελλάδα και επειδή φαίνεται να έχει περισσότερο βάθος από τον ανθρωποκεντρισμό των ομηρικών και ησιόδειων θεών, συγκεντρώνει δίπλα της, πέριξ της, στους ναούς της, περισσότερους πιστούς.

Τελετές, ωστόσο, είχαν οι αρχαίοι Έλληνες και μάλιστα καθόριζαν την κανονική τους ζωή, την καθημερινή τους ζωή ίσως με πιο συγκεκριμένο και σταθερό τρόπο από τη δική μας. Είναι, ας πούμε, από τα παράδοξα ότι στην Αθήνα του Περικλή, στη δημοκρατική Αθήνα δηλαδή, που δεν το φανταζόμαστε, καθιερώνονται όλο και περισσότερες θρησκευτικές γιορτές, γιατί αυτές δίνουνε συνοχή στην πόλη, ειδικά στην Αθήνα η οποία παίζει και έναν ρόλο "φάρου" για τις πόλεις της συμμαχίας της ή και τις εχθρικές. Είναι λόγος να συγκεντρώνονται όλοι στην Αθήνα για να τελούν, με βάση το θρησκευτικό εορτολόγιο, και κατά κάποιο τρόπο, να φαίνεται η αίγλη της Αθήνας στους έξω.

Επίσης, τα μόνα θύματα που έχουμε από την αρχαιότητα θρησκευτικών διώξεων είναι για κατηγορία για ασέβεια, το πιο γνωστό είναι ο Σωκράτης, και θα το συζητήσουμε στη συνέχεια, που παρότι δεν έχουν οι αρχαίοι δόγμα, δεν παραβιάζει κάποιο δόγμα ο Σωκράτης και τα λοιπά, δεν παύει να κατηγορείται για εισαγωγή νέων θεών και να προσάγεται σε δικαστήριο και τελικά να καταδικάζεται σε θάνατο· και υποτίθεται με κάποια επιφύλαξη ότι πολλοί άλλοι "διαφωτιστές" φιλόσοφοι έχουνε καταδιωχτεί, εξοριστεί· τέτοια φήμη υπάρχει για τον Αναξαγόρα, υπάρχει για τον Πρωταγόρα και για κάποια πολιτικά πρόσωπα όπως ο Περικλής ή ο Φειδίας.

Άρα, έχουμε έναν συνδυασμό βίου θρησκευτικού, που στηρίζεται σε τελετές, και μιας ανεξιθρησκίας, όσον αφορά το δόγμα το βασικό, που πιστεύει ο καθένας.

Καλό είναι να αναφέρουμε εδώ, γιατί συνδέεται και με τον πυθαγορισμό, ότι μεγάλη σημασία στην Αθήνα και στη ζωή της παίζουν τα λεγόμενα "Ελευσίνια μυστήρια", στα οποία συμμετέχουν μαζικά οι Αθηναίοι και κρατιέται και ένας κανόνας σιωπής, γιατί ακριβώς είναι *μυστήρια* και δεν πρέπει να βγουν προς τα έξω, που όσο μπορούμε να καταλάβουμε, να υποψιαστούμε, από αυτά που ξέρουμε, συνδεόταν με κάποια μορφή σωτηρίας μετά τον θάνατο, έτσι; με μια μετά θάνατο ζωή, όπου ο πιστός, αυτός που ήταν μυημένος στα μυστήρια, θεωρούσε ότι είχε καλύτερη μοίρα στον άλλο κόσμο από τον αμύητο. Αυτό λέω ότι είναι ένα στοιχείο το οποίο θα αξιοποιήσει ιδιαίτερα ο Πυθαγόρας και οι πιστοί του. Δεν μιλάμε για αθανασία μετά τον θάνατο, αλλά κάποια μορφή ζωής μετά θάνατο φαίνεται να υπήρχε στις λαϊκές δοξασίες. Για παράδειγμα, γνωρίζετε όλοι ότι ο Οδυσσέας κατεβαίνει στον κάτω κόσμο, στη Νέκυια της Οδύσσειας, και συναντά τη μητέρα του, τον Αχιλλέα, διάφορους νεκρούς, οι οποίοι ζουν "σαν σκιές" κατά κάποιον τρόπο, δεν ζουν στην πραγματικότητα, αλλά δεν έχουν πεθάνει και πλήρως, έτσι; υπάρχει μία *σκιώδης ύπαρξη* η οποία διατηρείται μετά θάνατο. Άρα αυτό που αργότερα θα γίνει αυτονόητο για μας τουλάχιστον: "είναι δυνατόν κάποιος να συμβιβαστεί με τον θάνατό του;" προφανώς απασχολούσε και τους αρχαίους Έλληνες και η θρησκεία τους με τις τελετές κυρίως προσπαθούσε να δώσει μια απάντηση ή μια λύση σε τέτοιου είδους προβλήματα.

Πάω λοιπόν στον Πυθαγόρα. Το ερώτημα που θα μας απασχολήσει μιλώντας γι' αυτόν, κυρίως για το πρόσωπο του Πυθαγόρα, και όχι για τους Πυθαγόρειους, είναι αν, ως εισηγητής κάτι νέου, αυτό το νέο που εισήγαγε ήταν περισσότερο μια θρησκευτική δοξασία, αν θα πρέπει δηλαδή να τον θεωρήσουμε μύστη τον Πυθαγόρα, που στηρίζεται στη διάκριση ψυχής και σώματος και στην αθανασία της ψυχής ή η δεύτερη πλευρά του, τουλάχιστον αν όχι του ίδιου των Πυθαγορείων, ότι είναι οι βασικοί μαθηματικοί της αρχαιότητας. Τι γίνεται λοιπόν με αυτή τη σχολή και με αυτούς τους ανθρώπους και τον ίδιο τον Πυθαγόρα: είναι κυρίως θρησκευτικοί μυστικιστές ή είναι μαθηματικοί;

Όπως και να το πάρουμε πάντως, εδώ έχουμε μια δεύτερη φλέβα της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας. Δεν ξέρω αν είναι εξίσου καθοριστική με τον ορθολογισμό των Ιώνων και των Μιλησίων, υπάρχει ένας συνδυασμός, σε κάποιους φιλοσόφους αυτό είναι εμφανές ότι χρειάζονται και τα δύο, στον Πλάτωνα για παράδειγμα, είναι ταυτοχρόνως πυθαγόρειος και ορθολογιστής· σε άλλους λιγότερο. Αλλά, εδώ λοιπόν ξεκινάει μια καινούργια *μήτρα*, που θα δώσει στοιχεία στο σύνολο αυτών των δοξασιών, που συνηθίζουμε να ονομάζουμε αρχαία ελληνική φιλοσοφία, η οποία δεν μπορεί να παραμεριστεί.

Επομένως, θα τα πάρουμε από την αρχή, να δούμε τι αντιπροσωπεύει ο Πυθαγόρας και κυρίως τι εισήγαγε στην αρχαία ελληνική κοινωνία και σκέψη.-

V2.2.2 Πυθαγόρειος βίος (12')

https://youtu.be/oFLC5v54k_g

απομαγνητοφώνηση Lelou

Ο Πυθαγόρας, λοιπόν, γεννιέται στη Σάμο, είναι όπως είπαμε σύγχρονος του Αναξιμένη· δηλαδή την ακμή του θα την τοποθετούσαμε στα μέσα του 6ου αιώνα. Φεύγει κάποια στιγμή από τη Σάμο, λένε ότι ήρθε σε σύγκρουση με τον τύραννο της Σάμου, τον Πολυκράτη, και μεταναστεύει στη νότια Ιταλία, στον Κρότωνα της νοτίου Ιταλίας, όπου εγκαθίσταται κι αποκτά πολύ γρήγορα και πολύ μεγάλη ομάδα οπαδών.

Άρα έχουμε μία "μεταφορά" από την Ιωνία στη νότιο Ιταλία. Ίσως εδώ είναι αφορμή να αναφέρουμε έναν σύγχρονο του Πυθαγόρα που ακολουθεί την ίδια πορεία, πρόκειται για τον Ξενοφάνη, ο οποίος κι αυτός είναι Ίωνας αλλά, όντας εντελώς διαφορετικός βέβαια απ' τον Πυθαγόρα, φεύγει κι αυτός κι εγκαθίσταται στην Ελέα της Νότιας Ιταλίας και κατά κάποιους ιστορικούς είναι αυτός που *ιδρύει* την "ελεατική σχολή", που θα βγάλει μετά έναν Παρμενίδη κι έναν Ζήνωνα. Προφανώς αυτό είναι λάθος, ο Ξενοφάνης, κατά τη γνώμη μου, εγώ θα τον έβαζα δηλαδή περισσότερο στους ποιητές, έστω "διαφωτιστές" ποιητές παρά στους φιλοσόφους, και δεν βλέπω καμιά συσχέτιση Παρμενίδη και Ξενοφάνη. Το αναφέρω, αφενός γιατί είναι κι αυτός μια σημαντική μορφή του 6ου αιώνα, έστω και ως "συμποσιακός", "διαφωτιστής", "ποιητής", γιατί αφενός έχει μια παράλληλη/τοπική πορεία τουλάχιστον με τον Πυθαγόρα κι αφετέρου από άλλη πλευρά, φεύγει κι αυτός από τη φύση, δεν ασχολείται με τα φυσικά φαινόμενα και την ερμηνεία της φύσης, αλλά ασχολείται με τον άνθρωπο.

Ο μεν Πυθαγόρας θα δούμε ότι ασχολείται κυρίως με την ψυχή του ανθρώπου και τη σωτηρία του ανθρώπου, ο Ξενοφάνης ασχολείται με τις αντιλήψεις των ανθρώπων της εποχής του, γράφει κι έχουν σωθεί αρκετά κείμενα του Ξενοφάνη σε δακτυλικό εξάμετρο, άρα στον ομηρικό τρόπο γραφής· μοιάζει αυτά που έγραφε, τα ποιήματα, να τα απήγγειλε σε συμπόσια διασκεδάζοντας κάποιους συνδαιτυμόνες του κι αυτό είναι ήδη ενδιαφέρον διότι τα ποιήματα του Ξενοφάνη είναι ανατρεπτικά κατά κάποιο τρόπο. Δεν έχουν τίποτα από το ομηρικό ή ησιόδειο στυλ. Προσπαθεί ο Ξενοφάνης να δείξει στους ανθρώπους πόσο λανθασμένες είναι οι κοινές τους πεποιθήσεις. Στο πιο γνωστό από αυτά, κοροϊδεύοντας, κατά κάποιο τρόπο, τις θρησκευτικές πεποιθήσεις των αρχαίων Ελλήνων —το δωδεκάθεο δηλαδή που είναι ανθρωπομορφικό— φτάνει ο Ξενοφάνης να πει (σε μετάφραση στο κείμενό του είναι)¹¹: «αν είχαν χέρια τα βόδια, τα άλογα και τα λιοντάρια, κι αν μπορούσαν να ζωγραφίσουν όπως οι άνθρωποι, τότε τα άλογα θα έδιναν μορφή αλόγων στους

¹¹ «Αν είχαν χέρια τα βόδια, τα άλογα και τα λιοντάρια, και αν μπορούσαν να ζωγραφίσουν όπως οι άνθρωποι, τότε τα άλογα θα έδιναν μορφή αλόγων στους θεούς τους και τα βόδια μορφή βοδιών».

Ξενοφάνης απ. 15.

θεούς τους και τα βόδια μορφή βοδιών".

Είναι η συνέχεια αυτό το απόσπασμα από ποίημα που ξεκινάει ότι οι Θράκες έχουν ξανθούς θεούς και οι Αφρικανοί μαύρους, άρα οι εικόνες που έχουμε, τα αγάλματα που είχαν στην Ελλάδα εκείνη την εποχή, αντικατοπτρίζουν φυσικά τις μορφές των ανθρώπων που πιστεύουν σ' αυτούς τους θεούς και όχι στους πραγματικούς θεούς, και το τραβάει στα άκρα πηγαίνοντας μέχρι τα βόδια και τα άλογα που κι αυτά θα είχαν βόδια και άλογα ως θεούς. Άλλο λοιπόν το κλίμα που διαχέει ο Ξενοφάνης ως στοχαστής και ποιητής κι εντελώς διαφορετικό του Πυθαγόρα, στον οποίο πια γυρίζω και θα μείνω.

Ο Πυθαγόρας, το βασικό που κάνει στον Κρότωνα, είναι, ότι για πρώτη φορά στη φιλοσοφία —αν τον θεωρήσουμε αντιπροσωπευτικό φιλόσοφο— συγκεντρώνει οπαδούς. Οπαδούς μάλιστα πιστούς οι οποίοι δεν μοιράζονται απλώς τον θαυμασμό τους για τον ιδρυτή αυτού του δόγματος, αλλά κι έναν κοινό τρόπο ζωής —μιλάμε συνήθως για "πυθαγόρειες κοινότητες" ή "πυθαγόρειο βίο"— έτσι τον παρουσιάζει και ο Πλάτωνας αργότερα, δηλαδή οι άνθρωποι αυτοί ζούνε με έναν κοινό τρόπο και κοινές αρχές και αξίες. Αν σκεφτεί κανείς, όπως σας έλεγα, ότι στην αρχαία Ελλάδα έχει περισσότερο σημασία για το θρησκευτικό αίσθημα το τι τελετές κάνεις, πού μετέχεις κι όχι τι πιστεύεις, τότε θα έλεγε κανείς ότι οι πυθαγόρειες κοινότητες είναι μορφές θρησκευτικών κοινοτήτων. Και μάλιστα μοιράζονται αρκετά αυστηρούς κανόνες διαβίωσης, οι οποίοι φτάνουν μέχρι τον λεγόμενο "κανόνα της σιωπής". Απαγορευόταν δηλαδή να βγάλεις έξω από την πυθαγόρεια κοινότητα δόγματα στα οποία πίστευαν αυτοί οι άνθρωποι. Ο Θρύλος λέει ότι: κάποιιοι που το κάναν αυτό, τιμωρήθηκαν με θάνατο, δηλαδή ότι ήταν μια μορφή προδοσίας η οποία δεν μπορούσε να γίνει ανεκτή απ' την πυθαγόρεια κοινότητα. Τι συνδέει, τώρα, αυτούς τους ανθρώπους μεταξύ τους; Σε επίπεδο θεωρίας, θα έλεγα ότι το βασικό συστατικό, συνεκτικό στοιχείο, της πυθαγόρειας κοινότητας είναι το δόγμα της μετεμψύχωσης ή μετενσάρκωσης —όπως θέλετε— το γεγονός δηλαδή ότι όχι μόνο η ψυχή μας δεν πεθαίνει με τον θάνατο, είναι αθάνατη, αλλά μεταπηδάει/μετενσαρκώνεται, σε διαφορετική σάρκα δηλαδή, σε άλλες μορφές ζωής, ζώα και ούτω καθεξής. Αυτό, ίσως να είναι ο συνεκτικός πυρήνας της πυθαγόρειας κοινότητας.

Περισσότερο όμως από το δόγμα, παίζουν σημασία κάποιοι κανόνες κοινής ζωής. Για παράδειγμα, όπως όλες οι μυστικές κοινότητες —είτε της πρώιμης αρχαιότητας είτε της μεταγενέστερης όπου πολλαπλασιάστηκαν ειδικά τα ελληνιστικά χρόνια και μετά— υπάρχει ας πούμε μια απαγόρευση: το να φας κρέας. Υπάρχει νηστεία δηλαδή και καθορισμένη νηστεία, μια μορφή καταπόνησης επίσης του σώματος, όχι εκπλήρωση των βασικών επιθυμιών, αυτό νομίζω ότι είναι κοινό χαρακτηριστικό κάθε κλειστής κοινότητας που έχει μυστικιστικές τάσεις. Το κρέας —μπορείτε να το καταλάβετε— αν πιστεύεις στη μετενσάρκωση/μετεμψύχωση, δεν είναι δυνατόν να φας κρέας το οποίο θα μπορούσε να 'ναι ένας προηγούμενος άνθρωπος ο οποίος είχε την ατυχία ή την τύχη, τέλος πάντων, να περάσει η ψυχή του σ' ένα ζώο.

Επειδή μάλιστα ο Πυθαγόρας δεν έγραψε ο ίδιος τίποτα, και προφανώς αυτό ήταν συνειδητή απόφαση, προτιμούσε δηλαδή την προφορική επικοινωνία παρά τη γραπτή, αυτά που θεωρούμε ως "Πυθαγόρεια" ήρθαν στα χέρια μας από δεύτερες πηγές, τρίτες και μάλιστα πολύ μεταγενέστερες. Το πολύ σημαντικό χαρακτηριστικό, το πιο μεγάλο χαρακτηριστικό, το πιο —ας πούμε— εντυπωσιακό χαρακτηριστικό των Πυθαγορείων είναι ότι είναι η σχολή ή κοινότητα που διαρκεί περισσότερο στον χρόνο από κάθε άλλη τάση ομαδικότητας στην αρχαία φιλοσοφία. Πυθαγόρειους δηλαδή έχουμε σ' όλες τις μεταγενέστερες φάσεις του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού, για να μην πω ότι θεριεύουν επίσης και στην Αναγέννηση στη Δύση, δηλαδή δεν σταμάτησαν να υπάρχουν Πυθαγόρειοι ποτέ. Νομίζω ότι και σήμερα κάποιοι θα αυτοπροσδιορίζονταν με ευκολία ως Πυθαγόρειοι, έστω κι αν δεν υπάρχει αυτό το στενό πλαίσιο ζωής.

Αυτό τι αποτέλεσμα έχει; Ότι τα στοιχεία για τους Πυθαγορείους τα παίρνουμε από οπαδούς των

Πυθαγορείων. Έτσι έχουν σωθεί τρεις βίοι του Πυθαγόρα, οι οποίοι είναι γραμμένοι και οι τρεις τον 3ο αιώνα μ.Χ., πράγμα που σημαίνει ότι απέχουν απ' τον Πυθαγόρα περίπου 800 χρόνια. Δεν έχουν φυσικά γνωρίσει τον Πυθαγόρα, περιγράφουν αυτό που πίστευαν στη σχολή για τον ιδρυτή τους και περίπου —για να μην μπω σε λεπτομέρειες— τον παρουσιάζουν σαν έναν "μάγο"; Σαν έναν "ιερό άντρα" ο οποίος ξεπερνούσε και τα όρια του σώματός του, μπορούσε να εμφανίζεται σε διάφορα μέρη ταυτοχρόνως, έκανε θαύματα, δηλαδή ό,τι μπορεί να βγάλει κανείς από έναν ηγέτη του παρελθόντος του οποίου τα ίχνη έχουν χαθεί και δεν έχει αφήσει και γραπτά ίχνη. Άρα, το παράδοξο δηλαδή: έχουμε πολλά κείμενα Πυθαγορείων κι είναι όλα σχεδόν αναξιόπιστα, άρα είναι πάρα πολύ δύσκολο από αυτά να αντλήσουμε πληροφορίες για την πραγματική ζωή, δράση και διδασκαλία του Πυθαγόρα. Μάλιστα θα έλεγε κανείς ότι αν δεν είχαμε κάποια κείμενα συγχρόνων του, θα μπορούσε κανείς να πιστέψει ότι ο Πυθαγόρας είναι και μυθικό πρόσωπο, όπως είναι πολλοί ιδρυτές θρησκειών. Ωστόσο, δεν ισχύει αυτό, έχουμε μαρτυρίες ρητές για τον Πυθαγόρα από τον Ξενοφάνη, που σας ανέφερα πριν, απ' τον Ηράκλειτο, τον Εμπεδοκλή και τον Ηρόδοτο που είναι λίγο μετά τον Πυθαγόρα —από 50 μέχρι 100 χρόνια— που όλοι αναφέρονται στο ιστορικό πρόσωπο "Πυθαγόρας" —ακόμα κι ο Ηρόδοτος μόνο θα έφτανε.

Θα διαβάσω δύο αποσπάσματα, τι λέγανε αυτοί οι άνθρωποι για τον Πυθαγόρα, απλώς για να δείξω ότι ο Πυθαγόρας δεν έχουμε καμιά αμφιβολία ότι υπήρξε. Λέει λοιπόν ο Ηράκλειτος¹²:

«Ο Πυθαγόρας, ο γιος του Μνησάρχου, περισσότερο από όλους επιδόθηκε στην έρευνα κι αφού επέλεξε απ' αυτές τις γνώμες, έφτιαξε τη δική του σοφία, πολυμαθία και κακοτεχνία». Είναι λογικό ο Ηράκλειτος να μην έχει σε ιδιαίτερη εκτίμηση τον Πυθαγόρα.

Ο Ξενοφάνης επίσης με το διαφωτιστικό του πνεύμα τον ειρωνεύεται¹³: «Λένε ότι όταν κάποτε είδε να βασανίζουν ένα σκυλάκι το συμπόνεσε και είπε: Σταμάτα, μην το χτυπάς γιατί είναι η ψυχή κάποιου φίλου. Την αναγνώρισα όταν άκουσα τη φωνή του». Ο ειρωνικός τόνος νομίζω είναι εμφανής.

Αντιθέτως ο Εμπεδοκλής, ο οποίος είναι και Σικελός και πιθανόν επηρεασμένος από τους Πυθαγόρειους, μιλάει με περισσότερο σεβασμό¹⁴: «Ανάμεσά τους λοιπόν ήταν και κάποιος πολυμαθός,» λέει ο Εμπεδοκλής, «που κατείχε κάθε λογής σοφή τέχνη και απέκτησε τα πιο μεγάλα πνευματικά πλούτη· γιατί όποτε ήθελε, από τα βάθη της καρδιάς του, εύκολα έβλεπε το κάθε πράγμα σε δέκα και είκοσι ανθρώπινες γενιές». Εδώ βλέπετε την ατμόσφαιρα ενός ανθρώπου που είναι θετικά διακείμενος μέχρι και επηρεασμένος από την προφανώς συνταρακτική προσωπικότητα του ίδιου του Πυθαγόρα.-

¹² «Ο Πυθαγόρας, ο γιος του Μνησάρχου, περισσότερο απ' όλους επιδόθηκε στην έρευνα· και αφού επέλεξε από αυτές τις γνώμες, έφτιαξε τη δική του σοφία: πολυμαθία και κακοτεχνία».

Ηράκλειτος απ. 129.

¹³ «Λένε ότι όταν κάποτε είδε να βασανίζουν ένα σκυλάκι, το συμπόνεσε και είπε: Σταμάτα, μην το χτυπάς, γιατί είναι η ψυχή κάποιου φίλου· την αναγνώρισα όταν άκουσα τη φωνή του».

Ξενοφάνης απ. 7.

¹⁴ «Ανάμεσά τους ήταν και κάποιος πολυμαθής, που κατείχε κάθε λογής σοφή τέχνη και απέκτησε τα πιο μεγάλα πνευματικά πλούτη· γιατί όποτε ήθελε από τα βάθη της καρδιάς του, εύκολα έβλεπε το κάθε πράγμα σε δέκα και είκοσι ανθρώπινες γενιές».

Εμπεδοκλής απ. 129.

V2.2.3 Το δόγμα της μετενσάρκωσης (11')

<https://youtu.be/ZAIhIE3spyM>

απομαγνητοφώνηση Rico

Από τα όσα ανέφερα ως τώρα, από τα κείμενα για αυτόν, έστω και τα ειρωνικά σχόλια που ακούγονται από τους μεταγενέστερους, αυτή η διάσταση ότι ο Πυθαγόρας πήγαινε πίσω στον χρόνο και μπροστά ή οι Πυθαγόρειοι... μπορούσε να γνωρίσει αν πούμε αν η φωνή ενός ζώου ήταν η φωνή ενός πρώην φίλου του, νομίζω ότι το κοινό νήμα που συνδέει τέτοιου είδους κρίσεις, είναι ότι το επίκεντρο του *πυθαγορισμού* είναι αυτή η δυνατότητα να ζησει κάποιος πολλές ζωές. Πράγμα που σημαίνει ότι γίνεται για πρώτη φορά ρητώς η διάκριση ψυχής και σώματος, δεν την είχαμε ως τώρα δει, δεν υπάρχει στον αρχαϊκό άνθρωπο γενικά, δεν διακρίνουμε τέτοια στοιχεία στον Όμηρο, αν πούμε, στους ποιητές, στους λυρικούς και στους πρώτους φιλοσόφους, ψυχή και σώμα θεωρούνται, κατά κανόνα, στην πρώτη φάση της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, ένα ενιαίο σύνολο.

Προφανώς κάποιοι κύκλοι εκτός από τους Πυθαγόρειους πρέσβευαν μια τέτοια διάκριση ψυχής και σώματος. Δυσκολεύομαι να μιλήσω για τους Ορφικούς, γιατί είναι ένα αμφιλεγόμενο ρεύμα στην αρχαία ελληνική σκέψη, αμφιλεγόμενο ως προς την παλαιότητά του. Έχουν σωθεί κάποια κείμενα Ορφικά, που θυμίζουν πολύ τις πυθαγόρειες θέσεις, κάποιοι σπεύδουν να τα τοποθετήσουν πολύ νωρίς στον χρόνο, κάποιοι άλλοι τα πηγαίνουν πολύ αργά· δεν έχουμε ασφαλή κριτήρια για να χρονολογήσουμε τα κείμενα των Ορφικών. Ο Πλάτων πάντως αναφέρει και μάλιστα δεν μιλάει για τον Πυθαγόρα όταν υιοθετεί κι αυτός μια μορφή μετεμψύχωσης, αλλά για τους Ορφικούς. Άρα, τον 5ο αιώνα και τον 4ο, Ορφικοί υπάρχουν και φαίνεται ότι αναπτύχθηκαν παράλληλα με τους Πυθαγόρειους και είχαν παρόμοιες δοξασίες.

Θα 'ταν ενδιαφέρον να σκεφτεί κανείς πώς συνέλαβε αυτή την ιδέα ο Πυθαγόρας. Ο Ηρόδοτος θεωρεί ότι τη δανείστηκε ή την πήρε από τους Αιγυπτίους. Αυτή είναι η φυσική τάση των Ελλήνων: ό,τι είναι παλιό, το έχουν πρώτοι πει οι Αιγύπτιοι. Αν δει όμως ωστόσο τη θρησκεία των Αιγυπτίων κανείς, δεν υπάρχει δόγμα μετεμψύχωσης στην αιγυπτιακή θρησκεία. Άρα είναι μάλλον απίθανο να είναι αυτή η πηγή του Πυθαγόρα.

Έχουν διατυπωθεί άλλες δύο παρόμοιες δοξασίες, δεν έχουν μεγάλη σημασία κατά τη γνώμη μου. Κάποιοι μιλάνε ότι ο Πυθαγόρας θυμίζει την εικόνα του Σαμάνα, που ήταν ο ιερός άνδρας στους Σκύθες, δηλαδή, από εκεί όπου περίπου προήλθε η ινδοευρωπαϊκή φυλή και διασκορπίστηκε —η μήτρα δηλαδή των Ινδοευρωπαίων. Το χαρακτηριστικό του Σαμάνα είναι αυτό ακριβώς, ότι μπορεί να βρίσκεται σε πολλά μέρη ταυτοχρόνως, να βγει η ψυχή από το σώμα, ενώ υπάρχει. Άρα μια μορφή *αθανασίας*, κατά κάποιον τρόπο.

Άλλοι λένε, ότι πιθανόν αυτό το δόγμα ήρθε από την Ινδία. Οι Ινδοί έχουν θεωρία μετεμψύχωσης, οι Έλληνες έχουν αρκετές σχέσεις εμπορικές με τους Ινδούς, μέσω βέβαια των Βαβυλωνίων και των Περσών, άρα θα μπορούσε να έχει έρθει από εκεί αυτή η δοξασία. Δεν έχει σημασία κατά τη γνώμη μου, είτε είναι δική του πρωτότυπη θεωρία, είτε τη μοιράζεται με πολλούς άλλους λαούς που έχουν παρόμοιες δοξασίες, νομίζω ότι είναι μια φυσική ανθρώπινη τάση τελικά —άμα δεις την εξάπλωση τέτοιου είδους θεωριών— να φροντίζουν κατά κάποιον τρόπο για τη σωτηρία της ψυχής τους. Είναι μια μορφή να ξεπεράσεις τον θάνατο, μια μορφή αντίδρασης στη θνητότητα της ύπαρξής σου. Οπότε, είτε πεις Δευτέρα Παρουσία που θα πουν μετά οι χριστιανοί και Ανάσταση νεκρών, είτε ξέρω κι εγώ, πεις μετεμψύχωση των Πυθαγορείων, στην ουσία ίδια τάση είναι, είτε μετέχεις στα Ελευσίνια μυστήρια το ίδιο περίπου κάνεις, είτε είσαι Ορφικός το ίδιο κάνεις. Πάντα θα υπάρχουν και πάντα υπήρχαν κοινότητες ανθρώπων —σε κάποιες εποχές είναι περισσότεροι, σε κάποιες εποχές λιγότεροι, νομίζω στην αρχαία Ελλάδα δεν έγινε ποτέ κυρίαρχο αυτό το ρεύμα,

για λόγους που είναι πολύπλοκοι για να εξηγηθούν— πάντα θα υπάρχει λοιπόν μία τάση κάποιων ανθρώπων να πηγαίνουν προς τον μυστικισμό, με κίνητρο πάντα τη δυνατότητα μιας προσωπικής αθανασίας ή έστω μιας καλύτερης μοίρας μετά θάνατον, ό,τι κι αν σημαίνει αυτό.

Για τη φιλοσοφία ωστόσο, ειδικά η διάκριση ψυχής και σώματος έπαιξε πολύ μεγάλο ρόλο, δηλαδή την προτείνουν πρώτη φορά οι Πυθαγόρειοι, ίσως ο ίδιος ο Πυθαγόρας και κυρίως με τον πλατωνισμό θα αποκτήσει γερές ρίζες, θα είναι επίκεντρο αντιλήψεων σημαντικών για την ευτυχία, την ηθική, ακόμα και την πολιτική φιλοσοφία. Επομένως και μόνο αυτό να οφείλουμε στον Πυθαγόρα, ήδη είναι κάτι σημαντικό.

Η μετεμψύχωση τώρα, αν τη δούμε σαν δόγμα, δεν θα 'θελα να μπω σε λεπτομέρειες, έχει δυσκολίες. Λογικά, παρότι δεν έχουμε τέτοια κείμενα, το τι μοίρα σε περιμένει μετά θάνατον, θα πρέπει να έχει να κάνει με την παρούσα ζωή σου, εξ ου και η νηστεία, η κακουχία, οι απαγορεύσεις διαφόρων πραγμάτων: όσο καλύτερος είσαι στο δόγμα και στην κοινή ζωή, τόσο περισσότερες πιθανότητες έχεις για μια καλύτερη μοίρα μετά θάνατον. Πάλι αυτό είναι κοινό στοιχείο όλων των θρησκειών, έτσι; Στους εσχατολογικούς μύθους του Πλάτωνα θα το δούμε καθαρά, στην Κόλαση και τον Παράδεισο το βλέπουμε επίσης: όσο πιο ηθικός, καλός, δίκαιος, καλός, πιστός είσαι στη ζωή σου, τόσο καλύτερη μοίρα θα έχεις.

Αυτό το υποθέτουμε, γιατί ξέρουμε ότι είχαν κανόνες αποχής και λιτότητας και κακουχίας και νηστείας οι Πυθαγόρειοι και ταυτοχρόνως έχουμε τη θεωρία της μετεμψύχωσης. Πιθανόν —απ' τον Πλάτωνα ξέρουμε— ότι μπορούσε να σκεφτεί κανείς ότι οι μετεμψυχώσεις κάνουν κάποιον κύκλο, δηλαδή ότι αν καθαρθείς κατά κάποιον τρόπο με την ταλαιπωρία σου σε μεταγενέστερες γενιές, θα μπορούσες πιθανόν να επιστρέψεις στην ανθρώπινη φύση. Ή ακόμα, για τον Πυθαγόρα πίστευαν οι πιστοί του, ότι γίνεσαι αθάνατος, δηλαδή δεν έχεις πια ανάγκη να φθαρείς μέσα από διαδοχικές ζωές, οπότε είχες λόγους να είσαι συγκεντρωμένος στους κανόνες κοινής διαβίωσης των Πυθαγορείων, για να έχεις μια καλύτερη μοίρα.

Για μας δεν έχει τόσο σημασία το ακριβές δόγμα, σημασία έχει ότι ίσως λόγω αυτών των κοινών κανόνων, για πρώτη φορά μέσα στα πλαίσια της φιλοσοφίας με τη διευρυμένη έννοια, δημιουργείται η αντίληψη ότι η φιλοσοφία —ακόμα και η φιλοσοφία— δεν είναι τόσο η θεωρία, όσο ο βίος. Αργότερα θα το πουν "τέχνη του βίου", η φιλοσοφία είναι τέχνη του βίου: δεν έχει σημασία δηλαδή να διατυπώσεις μια ωραία θεωρία, η οποία είναι συνεπής, αντέχει —υπάρχει αυτό βέβαια στην αρχαία φιλοσοφία— αλλά υπάρχει και η φιλοσοφία, που συλλαμβάνεται κυρίως ως προς την εικόνα που δίνει ο φιλόσοφος σ' αυτούς που τον βλέπουν. Άρα το παράδειγμα του Πυθαγόρα που δεν γράφει, θ' ακολουθηθεί από πολλούς. Ο Σωκράτης είναι η πιο γνωστή περίπτωση, αλλά και πάρα πολλοί στην ύστερη αρχαιότητα, —όπου μάλιστα επικρατούν οι ηθικές τάσεις, η φιλοσοφία γίνεται ηθική περίπου στα ελληνιστικά χρόνια— πολλοί διάσημοι φιλόσοφοι δεν γράφουν, γιατί πιστεύουν ότι αυτό δεν έχει τόση σημασία, σημασία έχει να ζήσεις φιλοσοφικά κι όχι να γράψεις φιλοσοφικά.

Συνειδητά ή ασυνείδητα, ο Πυθαγόρας είναι ο πρώτος που συνέλαβε με αυτόν τον τρόπο τη φιλοσοφία. Κι έτσι παρότι στην κλασική περίοδο δεν θα το δούμε ξανά αυτό, μόνο στον Σωκράτη ίσως θα το δούμε, όταν προσπαθήσουμε ν' αναλύσουμε: "ποια η φιλοσοφία του Σωκράτη;" τελικά θα καταλήξουμε ότι η φιλοσοφία του Σωκράτη είναι η ζωή του Σωκράτη, αλλιώς δεν μπορούμε να του αποδώσουμε σχεδόν κανένα δόγμα. Ο Πυθαγόρας λοιπόν κι ο Σωκράτης είναι αυτές οι περιπτώσεις, που στην πρώιμη φάση μέχρι την κλασική περίοδο, είναι λίγο-πολύ μοναχικές περιπτώσεις, αργότερα όμως η αρχαία ελληνική φιλοσοφία θα πάρει μια κατεύθυνση προς τον τρόπο ζωής. Και με αυτή την έννοια, και εδώ επέδρασε ο Πυθαγόρας και η σχολή του.-

V2.2.4 Μαθηματικά και μυστικισμός (15')

<https://youtu.be/A27iK3RDFek>

απομαγνητοφώνηση Paronymius

Αν λοιπόν ο Πυθαγόρας και οι Πυθαγόρειοι ήταν απλώς "θρησκευτική σχέση" θα λέγαμε, θα ήταν πιο εύκολα τα πράγματα: θα τους τοποθετούσαμε σε ένα σημείο, θα βλέπαμε την επίδρασή τους, αυτό που κάναμε λίγο πολύ, και θα τέλειωνε εκεί το πράγμα. Το πιο ενδιαφέρον ωστόσο με τους Πυθαγορείους —και το πιο αινιγματικό— είναι ότι δεν έμειναν στους μεταγενέστερους κυρίως ως θρησκευτική ομάδα, αλλά εκείνο που βασικά τους απέδωσαν —και μάλλον δικαίως όλοι— είναι ότι είναι οι μαθηματικοί της αρχαιότητας. Από την πυθαγόρεια δηλαδή ομάδα, κοινότητα, βγήκαν σχεδόν όλες οι μεγάλες μαθηματικές ανακαλύψεις και θεωρίες της αρχαιότητας.

Από ένα σημείο και μετά έχουμε επώνυμους μαθηματικούς Πυθαγορείους. Οι πιο γνωστοί είναι ο Φιλόλαος, που ζει την εποχή του Σωκράτη, και ο Αρχύτας, ο οποίος ζει την εποχή του Πλάτωνα. Και οι δύο, ειδικά ο Αρχύτας θεωρείται ένας από τους μεγαλύτερους μαθηματικούς της αρχαιότητας ή ο μεγαλύτερος μαθηματικός της εποχής του και ένας από τους μεγαλύτερους της αρχαιότητας. Το ερώτημά μας λοιπόν φυσιολογικά προκύπτει —δηλαδή στο σημερινό αναγνώστη και σχολιαστή— πώς μπορεί κανείς να συμβιβάσει, στο ίδιο πλαίσιο, έναν αυστηρό θρησκευτικό μυστικισμό κι απ' την άλλη καλλιέργεια των μαθηματικών. Το λέω αυτό γιατί, ιδίως μετά τον 17ο αιώνα, θεωρήσαμε τα μαθηματικά —και δικαίως— ως τη βάση και τον πυρήνα της νέας επιστήμης, έτσι. Θεωρήσαμε ότι χωρίς μαθηματικά δεν μπορείς να κάνεις τις φυσικές επιστήμες που αναδύθηκαν νεότερα χρόνια. Όλοι στο είδος τους, παρότι δεν ήταν οι ίδιοι μαθηματικοί, είχαν μια καταπληκτική μαθηματική παιδεία, εννοώ τον Γαλιλαίο, τον Κέπλερ, τον Νεύτωνα, και οι ίδιοι έσπευσαν να προσδιορίσουν ότι πυρήνας περίπου της έμπνευσής τους είναι τα μαθηματικά, εξ ου και ξαναγυρίζουν στον Πλάτωνα και όχι στον Αριστοτέλη. Το ερώτημα λοιπόν είναι αυτό.

Δεν νομίζω ότι είναι όμως ερώτημα που θα πρέπει να μας αποθαρρύνει στην προσπάθεια να ερμηνεύσουμε αυτό το ρεύμα, αν σκεφτεί κανείς ότι ακόμα και σήμερα —και σίγουρα ανά τους αιώνες— όλοι σχεδόν οι μεγάλοι μαθηματικοί είχαν μια τάση προς τον μυστικισμό. Δεν μιλάω για αυτούς που εφάρμοσαν τα μαθηματικά στις φυσικές επιστήμες, όπως αυτοί που ανέφερα. Μιλάω για τους ανθρώπους που κάνανε πρωτότυπα και δημιουργικά μαθηματικά, θα μπορούσαν να κάνουνε.

Παρένθεση: Ο μεγαλύτερος σύγχρονος μαθηματικός, που έχει πάρει το Φιλντς Μένταλ (Fields Medal) που είναι το αντίστοιχο Νόμπελ των μαθηματικών, είναι ένας Ρώσος, λέγεται Πέρελμαν, ο οποίος δε διδάσκει πουθενά, ζει με τη μητέρα του χωρίς να φωτογραφίζεται, χωρίς τίποτα, και δημοσιεύει όχι σε επιστημονικά συγγράμματα αλλά στο Διαδίκτυο αποκλειστικά και θεωρείται —με απόσταση— η μεγαλύτερη μαθηματική ιδιοφυΐα αλλά όλοι λένε ότι είναι ένας άνθρωπος που δεν μπορείς να μιλήσεις μαζί του καν, δηλαδή είναι ρακένδυτος, εικόνα δηλαδή κάθε άλλο παρά αυτό που θα φανταζόσουν ως ο μεγαλύτερος επιστήμονας της εποχής σου.

Λοιπόν, αυτό ισχύει —τηρουμένων των αναλογιών— σε όλες τις εποχές και έχει μια εξήγηση: η μαθηματική σκέψη είναι η πιο αφηρημένη σκέψη που υπάρχει. Ο μαθηματικός δεν έχει ανάγκη ούτε την εμπειρία του ούτε τα διδάγματα ζωής ούτε έχει να ανοίξει τα μάτια και να παρατηρήσει τίποτα. Όσο τα κλείνει —και σε αυτό έχει δίκιο ο Πλάτωνας μιλώντας βέβαια για τις ιδέες— όσο καλύτερα τα κλείνει και δεν έχει διασπάσεις από την πραγματικότητα, τόσο μεγαλύτερες πιθανότητες έχει να αφοσιωθεί σε ένα πρόβλημα και να το λύσει ή να διατυπώσει μια καινούργια θεωρία η οποία πια ξέρουμε καλά, με τα καινούργια μαθηματικά, ότι δεν έχει καμιά σχέση με την πραγματικότητα αλλά είναι ένα αξιωματικό σύστημα που μπορεί να θεμελιώσει και έτσι και αλλιώς. Το βασικό είναι η συνέπεια λοιπόν και όχι η θεμελίωση.

Μ' αυτή την έννοια λοιπόν δεν είναι παράλογο ότι αυτό που μας σώζεται από τους Πυθαγορείους —μιλάω για τους ιστορικούς που μας μεταδίδουν τις θεωρίες τους— δεν μιλάνε για τη θρησκεία αλλά μιλάνε για τα μαθηματικά. Όταν ο Αριστοτέλης φτάνει δηλαδή στους Πυθαγορείους, και μάλιστα τους δίνει μεγάλη σημασία —στην ιστορία της φιλοσοφίας πολλές αναφέραμε, στα *Μετά τα φυσικά*, αφιερώνει ένα ολόκληρο κεφάλαιο στους Πυθαγόρειους ακριβώς γιατί τους θεωρεί προδρόμους του Πλάτωνα— κι επειδή θεωρεί ότι ο Πλάτων είναι η τελευταία λέξη πριν απ' αυτόν στη φιλοσοφία, λογικά δίνει πολύ μεγαλύτερο βάρος στους Πυθαγορείους απ' ό,τι στον Δημόκριτο ή τον Εμπεδοκλή, πράγμα που εμείς θα το κάναμε και δεν θα το κάναμε. Αν μιλούσαμε μόνο για τη μαθηματική φιλοσοφία εντάξει, αλλά για τη φυσική φιλοσοφία γενικά, θεωρούμε ότι είναι πολύ πιο σημαντικός ο Δημόκριτος από τους Πυθαγόρειους

Στην ιστορία λοιπόν της φιλοσοφίας έχει μείνει ως συμβολή των Πυθαγορείων —στη φιλοσοφία εννοώ— η αντίληψή τους ότι "αρχή των πάντων είναι οι αριθμοί". Εκεί που οι άλλοι λέγαν νερό, αέρας, άπειρο και τα λοιπά και αργότερα θα πούνε άτομα, τέσσερα στοιχεία και τα λοιπά, περίεργη σύλληψη: διατυπώνεται η σκέψη, η θεωρία, η απόφαση ότι οι αριθμοί είναι η *πηγή* των πάντων, η αρχή των όντων είναι οι αριθμοί. Θα έλεγα ότι αυτό μάλλον δεν θα έπρεπε να το αποδώσουμε στον Πυθαγόρα ρητώς. Ζει πολύ νωρίς ο Πυθαγόρας —έτσι καλύπτει στην ουσία το δεύτερο μισό του 6ου αιώνα— για να έχουν συνειδητοποιήσει τη μεγάλη δύναμη των αριθμών. Αυτό, αν ήταν ένας στοχαστής του 5ου αιώνα, θα μου φαινόταν πολύ φυσικό. Τον 5ο αιώνα γίνονται οι μεγάλες μαθηματικές προσπάθειες και θεωρίες στην αρχαία Ελλάδα, όχι τον 6ο. Ωστόσο, η αλήθεια είναι ότι δεν γνωρίζουμε πολλά πράγματα για την πρώιμη ιστορία των μαθηματικών ώστε να μπορώ να το υποστηρίξω αυτό που λέω με απόλυτη σιγουριά. Όταν μιλάει ο Αριστοτέλης για τη συμβολή των Πυθαγορείων μιλάει σε πληθυντικό για τους Πυθαγόρειους, ποτέ δεν ξεχωρίζει τον Πυθαγόρα από αυτούς που έρχονται δυο γενιές μετά, μια γενιά, δυο γενιές, όπως σας είπα ο Φιλόλαος, ο Αρχύτας. Το πιο πιθανό είναι ότι αυτό που ξέρει ο Αριστοτέλης είναι τα κείμενα των νεότερων Πυθαγορείων κι όχι τα δόγματα —τα οποία δεν γράφτηκαν ποτέ— του ίδιου του Πυθαγόρα. Άρα, πιθανόν η θέση, η θεωρία αν θέλετε, ότι "οι αριθμοί είναι οι αρχές των όντων" διατυπώθηκε στην πορεία της εξέλιξης του ρεύματος των Πυθαγορείων, όχι από τον ίδιο τον Πυθαγόρα, τουλάχιστον με αυτήν τη μορφή την αφοριστική σαν να ακούς τον Αριστοτέλη ότι "αρχή των όντων είναι οι αριθμοί".

Γιατί πίστευαν στα μαθηματικά οι Πυθαγόρειοι; Γιατί θεωρούσαν ότι όλο το Σύμπαν διέπεται από μια μορφή μαθηματικής αρμονίας. Η λέξη *αρμονία* είναι κλειδί. Αρμονία σημαίνει ταυτοχρόνως μουσική, μελωδία και τα λοιπά και σημαίνει συναρμολογία σωστή. Δεν είναι χωρίς σημασία ότι την ίδια λέξη χρησιμοποιούμε και σήμερα με τους δύο αυτούς τρόπους όπως στους αρχαίους. Για τους Πυθαγόρειους λοιπόν, εκτός από τη δομή του Σύμπαντος που θα 'πρεπε να 'χει μαθηματική δομή, και η ίδια η μουσική έχει αριθμητική δομή. Αυτό θεωρείται σίγουρη ανακάλυψη των Πυθαγορείων και είναι όντως ανακάλυψη. Οι άνθρωποι κατασκεύαζαν όργανα και παίζανε μουσική πολύ πριν τους Πυθαγορείους και προφανώς ο κατασκευαστής οργάνων ήξερε πώς θα τανύσει, ας πούμε, τη χορδή ενός έγχορδου, της λύρας ή κιθάρας και τα λοιπά ώστε να βγουν αρμονικοί ήχοι από τις τρεις, τέσσερις, πέντε ή παραπάνω χορδές ή ήξερε να κατασκευάσει το μέγεθος ενός ξυλόφωνου, θα λέγαμε, για να παράγονται ήχοι. Αυτός όμως που σκέφτηκε ότι τελικά η *αρμονία* στη μουσική, δηλαδή ο συνδυασμός των ήχων γίνεται αρμονικός σε κάποιες περιπτώσεις και σε κάποιες άλλες δεν γίνεται. Πότε γίνεται; Όταν αντιπροσωπεύουν οι ξεχωριστοί ήχοι κάποια σταθερά αριθμητικά μεγέθη. Ακούμε καλά δύο ήχους ας πούμε αν προέρχονται από μία χορδή και από τη διπλάσιά της ή από μία χορδή και από μία άλλη που απέχει $\frac{2}{3}$ απ' αυτήν, απλοί λόγοι αριθμών. Απ' αυτή τη σκέψη μέχρι το να πεις ότι τα πάντα είναι αριθμοί νομίζω ότι μπορούμε ίσως να δούμε την πορεία.

Έλεγα να μην αναφέρω, να μη δώσω βάση στα ανέκδοτα που κυκλοφορούσαν για τον Πυθαγόρα, αυτά που γράφονται δηλαδή από τους πολύ μεταγενέστερους. Νομίζω όμως ότι ένα απ' αυτά τα

ανέκδοτα θα μπορούσε να έχει μια ιστορική αλήθεια κι αυτό στην προσπάθειά μας να βρούμε λίγο μια άκρη, έτσι, πώς μπορεί να ξεκίνησε αυτή η τάση προς τη μαθηματική φιλοσοφία. Λένε λοιπόν για τον Πυθαγόρα ότι κάποια στιγμή περνούσε από έξω από ένα σιδεράδικο και άκουγε τον σιδερά να χτυπά το αμόνι, το σφυρί στο αμόνι, και κάποια στιγμή έβγαιναν ήχοι ωραίοι, αρμονικοί, και κάποια στιγμή έβγαιναν άρρυθμοι ήχοι, μη αρμονικοί, κακόηχοι και τα λοιπά. Πήγε λοιπόν μέσα και παρατήρησε πότε γίνεται το ένα και πότε γίνεται το άλλο. Αυτό που διαπίστωσε είναι ότι όταν τα σίδερα που χτυπούσε το σφυρί είχαν μια αναλογία μεγέθους με βασικές αριθμητικές αναλογίες 1 προς 2, 2 προς 3, 3 προς 4 —αυτά είναι και τα διαστήματα των αρχαίων— τότε έβγαине μουσική περίπου από το σιδεράδικο, παρότι ο σιδεράς χτυπούσε τυχαία το σφυρί και το αμόνι. Λένε λοιπόν ότι από τότε κατάλαβε ο Πυθαγόρας, από μία εμπειρική παρατήρηση, ότι τελικά η μουσική είναι αριθμοί.

Δεν μου φαίνεται απίθανη αυτή η ιστορία. Μπορεί να μην έγινε σε σιδεράδικο, μπορεί να έγινε βλέποντας έναν οργανοπαίκτη να παίζει μια ωραία μουσική. Το να παρατηρήσει πάντως κάποιος κάτι που το ξέραν στην πράξη οι άνθρωποι, ότι για να κάνεις ένα μουσικό όργανο πρέπει να ξέρεις πρακτικά, τουλάχιστον, μαθηματικά. Μέχρι να το κάνεις θεωρία και να πεις ότι τα βασικά διαστήματα τα αρμονικά στη μουσική είναι το 1 προς 2 —που το λέγανε οκτάβα, νομίζω, διαπασών— το 2 προς 3 και το 3 προς 4, είναι ένα βήμα που μπορεί να γίνει από κάποιον επινοητικό και παρατηρητικό άνθρωπο όπως πιθανόν να ήταν ο Πυθαγόρας. Από κει και πέρα λοιπόν, 1 προς 2, 2 προς 3, 3 προς 4, αν προσθέσεις αυτά τα τέσσερα πρώτα νούμερα πας στο 10. Το 10 λοιπόν ξέρουμε ότι για τους Πυθαγόρειους ήταν ο μαγικός αριθμός γιατί έκλεινε τους βασικούς 4 πρώτους αριθμούς —το 1 συν 2 συν 3 συν 4— οι αναλογίες των οποίων δίνανε τα μουσικά διαστήματα. Άρα το 10, που το ονομάζανε και "τετρακτύ", ήτανε ο αριθμός που συμπύκνωνε τη μαγεία των αριθμών θα λέγαμε.

Αυτό τώρα το σύστημα το προώθησαν και στον ουρανό και ο Αριστοτέλης μας μεταφέρει τη θεωρία —απαξιωτικά βέβαια— ότι πίστευαν, λέει, οι Πυθαγόρειοι —πολλοί το πιστεύουν ακόμα και σήμερα— ότι υπάρχει μια "μουσική των σφαιρών", δηλαδή μια μουσική την οποία σαν μουσικό όργανο παράγει ο ουρανός, αφού περιέχει τα τελειότερα σώματα που κινούνται αρμονικά, τους πλανήτες δηλαδή και τα άστρα. Γιατί, λέει ο Αριστοτέλης, δεν την ακούμε αυτή τη μουσική παρά μόνο κάποιοι μνημένοι (ας πούμε ο Πυθαγόρας ο ίδιος θα υποθέταμε ότι την ακούει); Γιατί, λέει, υποστήριζαν οι Πυθαγόρειοι ότι αν, επειδή γεννηθήκαμε μέσα σε αυτή τη μουσική —από τη στιγμή που ήρθαμε στον κόσμο αυτή η μουσική ακούγεται— δεν έχεις τρόπο να την ακούσεις στην πραγματικότητα, θα την άκουγες αν σταματούσε, ας πούμε, ή αν διαφοροποιούνταν. Αν είναι σταθερή μουσική —σαν έναν βόμβο τον οποίο σιγά σιγά συνηθίζεις και στο τέλος φτάνει να μην τον ακούς— δεν ακούς και αυτή τη μουσική των σφαιρών. Ή σήμερα θα λέγαμε ότι κάποια ζώα ξέρουμε ότι ακούνε άλλες συχνότητες από άλλα ζώα. Ο άνθρωπος έχει μια πολύ μικρή γκάμα ακουστικού κύματος που ακούει. Επομένως έχει μια ευλογοφάνεια αυτή η θεωρία. Ο μνημένος λοιπόν —να ένας λόγος να μνηθείς ακόμα— θα μπορούσε να απολαύσει και αυτή την καταπληκτική μουσική που είναι καλύτερη από κάθε επίγεια μουσική διότι ο ουρανός είναι πεδίο τελειότητας και για τους Πυθαγορείους και γενικά για όλους τους αρχαίους Έλληνες.

Άρα λοιπόν υπάρχει μια μετάβαση, κατά κάποιο τρόπο, —υπόθεση κάνω— εύλογη θα 'λεγα: μουσική, αριθμολογία ή αριθμητική, σχέσεις αριθμών μεταξύ τους και αστρονομία.-

V2.2.5 Οι μαθηματικές επιτεύξεις των ύστερων Πυθαγορείων (12')

<https://youtu.be/O759pegh7pY>

Μιλώντας πια για τα προωθημένα μαθηματικά των Πυθαγορείων, σίγουρα αναφερόμαστε στους ύστερους Πυθαγόρειους, ξεχνάμε προς στιγμήν τον Πυθαγόρα, τους Πυθαγόρειους δηλαδή της γενιάς του Πλάτωνα —ίσως και του Σωκράτη. Ο Πλάτων στην *Πολιτεία* αναφέρει και ρητά περίπου αποδίδει στους Πυθαγόρειους την αντίληψη ότι υπάρχουν πέντε "αδελφές επιστήμες", τις οποίες θεωρεί κι αυτός τις σημαντικότερες επιστήμες, αυτές, ας πούμε, που στην *Πολιτεία* του ο νεαρός μαθητής θα πρέπει ν' αφιερώσει δέκα χρόνια για να τις σπουδάσει, όλες μαθηματικές, που είναι η αριθμητική, η γεωμετρία, η στερεομετρία —που ρητώς λέει ότι είναι κάτι καινούργιο την εποχή του— δηλαδή γεωμετρία του όγκου, ας πούμε, η αστρονομία —που θεωρείται μαθηματικά και μένει μαθηματικά σ' όλη την αρχαιότητα· δεν είναι φυσική επιστήμη δηλαδή, είναι μαθηματικά— και η θεωρία της μουσικής, η αρμονική. Και ήδη η ένταξη της θεωρίας της μουσικής σ' αυτό το πλαίσιο δείχνει ότι μιλάμε για μιας πυθαγόρειας κατεύθυνσης καινοτομία να καθοριστούν ποιες είναι οι βασικές μαθηματικές επιστήμες.

Το πετυχαίνουν οι Πυθαγόρειοι και θα έλεγα ότι ακόμα (φυσικά σ' όλη την αρχαιότητα), μαθηματικοί κάνουν αστρονομία, δεν κάνουν παρατηρητές και φυσικοί επιστήμονες. Ακόμα και σήμερα ή τουλάχιστον μέχρι εδώ και μερικά χρόνια, αστρονομία διδάσκονταν στα πανεπιστήμια στο μαθηματικό τμήμα οι φοιτητές και όχι στο φυσικό. Τώρα νομίζω ότι έχει επιτέλους αλλάξει λίγο το curriculum των συγχρόνων πανεπιστημιακών τμημάτων και θεωρούν ότι η *αστροφυσική* (εξ ου και ο όρος), θα μπορούσε να έχει μεγαλύτερη σχέση με τη φυσική, και έχει μεγαλύτερη σχέση με τη φυσική, παρά με τα μαθηματικά.

Λέγοντας λοιπόν αυτό ο Πλάτωνας και αποδίδοντας στους Πυθαγόρειους, τους αποδίδει και την τιμή ότι σ' αυτούς τους τομείς είναι πρωτοπόροι. Και όντως, αφήνω το πυθαγόρειο θεώρημα, το οποίο λένε ότι το ήξεραν και οι Βαβυλώνιοι, αλλά το ήξεραν ως σχέση μεγεθών, δηλαδή αν πεις ότι το τετράγωνο του 3 και το τετράγωνο του 4 αν προστεθούν δίνουν το τετράγωνο του 5, ($9+16=25$), μπορείς να κάνεις μια τέτοια σχέση αριθμών, αλλά να αποδείξεις πώς αυτό ισχύει πάνω στο τρίγωνο το ορθογώνιο, που προϋποθέτει την έννοια της απόδειξης —η μεγάλη συμβολή δηλαδή των Ελλήνων στα μαθηματικά είναι η έννοια της απόδειξης, δεν είναι η σχέση των αριθμητικών μεγεθών— λένε ότι προήλθε, εξ ου και αποδίδεται στον ίδιο τον Πυθαγόρα. Είναι απίθανο να είναι του Πυθαγόρα, αλλά βγαίνει από την πυθαγόρεια σχολή.

Ακόμα πιο σημαντικό, και λένε ότι προκάλεσε και φοβερή αναταραχή εντός του πυθαγόρειου κύκλου, είναι η ανακάλυψη των λεγομένων αρρήτων ή ασυμμέτρων μεγεθών. Κάποιοι την αποδίδουν —είναι από τα λίγα γνωστά ονόματα που ξέρουμε— στον Ίππασο από το Μεταπόντιο. Το Μεταπόντιο είναι κοντά στον Κρότωνα, και είναι εκεί όπου πεθαίνει τελικά ο Πυθαγόρας όταν διώκεται από τον Κρότωνα. Ο Ίππασος λοιπόν ανακάλυψε και διέδωσε αυτήν την ανακάλυψη στους μη μυημένους και θεωρήθηκε προδότης για τη σχολή και κατά μία εκδοχή εκτελέστηκε.

Τι είναι οι άρρητοι και ασύμμετροι αριθμοί: Για τους Πυθαγόρειους ήταν ένα σκάνδαλο, όπως και για την αρχαία μαθηματική σκέψη. Σήμερα, ονομάζουμε κάποιους πασίγνωστους τέτοιους αριθμούς όπως το ρίζα 2, το ρίζα 3, το "π" κ.λ.π., που λέμε με τη σημερινή ορολογία ότι είναι αριθμοί με άπειρα δεκαδικά ψηφία μη περιοδικά. Δηλαδή αριθμοί που δεν μπορούν να παρασταθούν ως λόγος, ως αναλογία δυο αριθμών, 2 προς 3, 3 προς 4 κλπ. Το ότι υπάρχουν τέτοιοι αριθμοί: το ρίζα 2 ας πούμε είναι ο κλασικός τέτοιος αριθμός. Αν έχεις ένα ορθογώνιο ισοσκελές τρίγωνο με πλευρά ένα (1), η υποτείνουσά του θα είναι ρίζα 2 —το ξέρουμε από το πυθαγόρειο θεώρημα. Το να πεις λοιπόν υπάρχει ένας αριθμός ο οποίος δεν λέγεται, δεν έχει όνομα, δεν παγιώνεται, δεν τελειώνει —εξ ου και το άρρητος, αν το σκεφτείτε, αυτό σημαίνει: "αυτός που δεν λέγεται"— το να πεις λοιπόν "τα πάντα είναι αριθμοί" —πίστευαν οι Πυθαγόρειοι— και να ανακαλύψεις κάποιους αριθμούς οι οποίοι δεν είναι όντα παγιωμένα, θεωρήθηκε τεράστιο σκάνδαλο, φιλοσοφικό σκάνδαλο: πώς θα τον πω αυτόν τον αριθμό που δεν λέγεται; *άλογος*

επίσης είναι άλλος όρος που χρησιμοποιούν —πάλι από το λόγος.

Αυτό λοιπόν προκάλεσε, είπανε, φοβερό πρόβλημα στους Πυθαγόρειους: υπάρχουν και αριθμοί οι οποίοι είναι παράξενοι και δεν μπορούμε να τους παραστήσουμε, να τους δείξουμε, να τους πούμε, και λένε κατά μία εκδοχή ότι αν οι Έλληνες στράφηκαν στη γεωμετρία και δεν ανέπτυξαν τόσο την αριθμητική (δεν τους βοηθούσε και το σύστημα βέβαια της αρίθμησης, τα σύμβολα τα αριθμητικά, σκεφτείτε ότι έγραφαν με γράμματα οι Έλληνες· πώς να πολλαπλασιάσεις το 345 με το 562, όταν είναι και τα δύο K-A-I-B; Αν δεν έχεις δηλαδή τους αραβικούς ή ινδικούς αριθμούς δεν μπορείς να κάνεις και πράξεις). Το ότι πήγαν λοιπόν προς τη γεωμετρία, και κυρίως γεωμετρία γράφει ο Ευκλείδης, ας πούμε, και όχι αριθμητική, ένας λόγος ήταν ότι το ρίζα 2 το οποίο δεν μπορώ να γράψω και να πω, είναι απολύτως καθορισμένο ως "το μήκος της υποτείνουσας ενός ορθογωνίου τριγώνου με πλευρά 1". Άρα αυτό το ευθύγραμμο τμήμα υπάρχει· ο αριθμός του, το μέγεθός του δεν υπάρχει. Οπότε φιλοσοφικά η γεωμετρία δεν μου δημιουργεί πρόβλημα —μπορώ δηλαδή κάθε μέγεθος να το παραστήσω μέσα στον χώρο— ενώ η αριθμητική μου δημιουργεί.

Βλέπετε λοιπόν πιθανόν τις συζητήσεις, την ατμόσφαιρα, που έχει να κάνει και με τη φιλοσοφία, δηλαδή δεν το αφήνουν το πρόβλημα σαν να ήταν ένα πρόβλημα που είναι δύσκολο να επιλυθεί από έναν καλό αριθμολόγο ή γεωμέτρη, αλλά προσπαθούν να δουν και τη φιλοσοφική του εκδοχή.

Στην αστρονομία αντιστοίχως, πάλι ο Αριστοτέλης, μας μεταδίδει μια ενδιαφέρουσα σύλληψη, μάλλον την αποδίδει στον Φιλόλαο —ο Φιλόλαος είναι της εποχής του Σωκράτη. Λέει λοιπόν ο Αριστοτέλης ότι οι Πυθαγόρειοι πίστευαν ότι τα ουράνια σώματα είναι δέκα και τους κοροϊδεύει λέγοντας ότι «δέκα, τι άλλο θα 'λεγαν οι Πυθαγόρειοι; Και οκτώ να βλέπανε, πάλι δέκα θα λέγανε ότι βλέπουνε, διότι δίνουν μεγαλύτερη σημασία σ' αυτό που πιστεύουν παρά σ' αυτό που βλέπουν»· προτιμούν δηλαδή να βιάζονται την αίσθησή τους, την εμπειρία τους, παρά τη θεωρία τους (που είναι πολύ έξυπνη —και λίγο καινοτομική και με τα δικά μας στοιχεία— παρατήρηση: τι παίζει ρόλο δηλαδή η θεωρία ή η εμπειρία στην επιστήμη).

Μετρούσαν λοιπόν, λέει, τα ουράνια σώματα: το πρώτο ήταν η σφαίρα των απλανών, κλειστό σύστημα πια την εποχή του Φιλόλαου, του Σωκράτη, του Πλάτωνα· ξέρουν ότι το σύμπαν είναι σφαιρικό και η Γη είναι σφαιρική στο κέντρο· λοιπόν υπάρχει ένα: η σφαίρα των απλανών· όλα μαζί, εξ ου κινούνται όλα μαζί ταχύτατα, κάθε είκοσι τέσσερις ώρες γύρω από την ακίνητη Γη, αυτό που βλέπουμε κάθε βράδυ στον ουρανό. Στη συνέχεια, ακολουθούν οι επτά πλανήτες· επτά ξέραν οι αρχαίοι: (βάζαν τον Ήλιο πλανήτη) ο Ήλιος, η Σελήνη, η Αφροδίτη, ο Ερμής, ο Άρης, ο Δίας και ο Κρόνος· επτά πλανήτες, συν μια η σφαίρα των απλανών οκτώ, άντε και η Γη εννιά. Πού θα το βρούμε λοιπόν το δέκατο σώμα; διότι αδύνατον να μην αντικατοπτρίζεται το "δέκα" και στην αστρονομία που είναι μαθηματική επιστήμη. Υποστήριξαν, λέει λοιπόν, ότι υπάρχει μία Αντιχθών —δηλαδή αντι-Γη— η οποία κινείται με τέτοιο τρόπο που δεν τη βλέπουμε ποτέ· εμείς ζούμε στο βόρειο ημισφαίριο, και αυτή είναι πάντα ανάποδα από εμάς.

Το σύστημα, θα μπορούσε να έχει αντιφάσεις, έτσι; δηλαδή δεν είναι ένα σύστημα που εξηγεί τα φαινόμενα, όπως θα λέγαμε, που σώζει τα φαινόμενα —θα πούνε αυτήν την έκφραση αργότερα οι αρχαίοι. Το βασικό όμως είναι, και γι' αυτό τους κριτικάρει ο Αριστοτέλης, ότι θεωρώντας την αστρονομία "μαθηματική επιστήμη", ανάλογη της μουσικής, ανάλογη της αριθμητικής, ανάλογη της γεωμετρίας, θα έπρεπε οι ίδιες αρχές που διέπουν τη μουσική και την αριθμητική, να διέπουν και την αστρονομία. Το ενδιαφέρον λοιπόν είναι ότι προτιμούσαν να υποθέσουν ότι υπάρχει ένας ακόμα πλανήτης που απλώς δεν θα δούμε ποτέ, παρά να πουν ότι οι πλανήτες είναι εννιά.

Δεν ξέρω αν αυτό έχει βάση, αν ο Αριστοτέλης μας μεταδίδει πλήρως σωστά την πραγματικότητα, —δεν έχουμε κανέναν λόγο να το αμφισβητήσουμε—, διότι για να το αναφέρει με τόσες λεπτομέρειες και να δίνει και το όνομα της αντι-Γης —"Αντίχθονας"— σημαίνει ότι κάπου το είδε· προφανώς αναφέρεται σε νεότερους Πυθαγόρειους και όχι στον ίδιο τον Πυθαγόρα, δείχνει όμως

τη γενική τάση, ανεξάρτητα με τις λεπτομέρειες. Προφανώς ένας αστρονόμος δεν θα λειτουργούσε μ' αυτό το σύστημα εμπειρικά, έτσι; Δεν μπορούσες να κάνεις καλή αστρονομία, να προβλέψεις μια έκλειψη ας πούμε, με τέτοιο σχήμα. Θα χρειαστούν πολύ καλύτερα μοντέλα αστρονομικής θεωρίας, για να μπορέσουν οι Έλληνες ν' αναπτύξουν την επιστήμη της αστρονομίας που αναπτύχθηκε όντως πολύ, τα επόμενα χρόνια.

Δεν είναι όμως λάθος να δούμε —και να προσπαθήσουμε λίγο να το συνδυάσουμε αυτό που είπα στην αρχή με το δεύτερο— ότι η τάση τους να έχουν πίστη, αν θέλετε αυθαίρετη πίστη, μυστικιστική ως έναν βαθμό πίστη, στο ότι υπάρχει μια κρυφή αρμονία στα πάντα η οποία είναι μαθηματικής μορφής, και υπάρχει και εκεί που τη βλέπουμε και εκεί που δεν τη βλέπουμε ή δεν την ακούμε, όπως η κοσμική μουσική, έδωσε μεγάλη ώθηση στην πρώτη φάση των ελληνικών μαθηματικών. Μερικά από τα βιβλία του Ευκλείδη, ρητά δηλώνεται από τον ίδιο, ότι οφείλονται σε πυθαγόρειες καινοτομίες και τα λέμε "πυθαγόρεια βιβλία".

Άρα, αυτό που φάνηκε στην αρχή αντιφατικό —πώς οι ίδιοι άνθρωποι συνδυάζουν μυστικισμό και μαθηματικά— θα μπορούσε κανείς να το δει στην πορεία αναλύοντάς το ως έναν "γάμο", αν θέλετε, παράταιρο ίσως κατ' αρχάς, αλλά ο οποίος αποδείχτηκε πολύ γόνιμος στη συνέχεια των πραγμάτων.-

3: Η ακμή της προσωκρατικής φιλοσοφίας

3.1: Ηράκλειτος-Παρμενίδης

V3.1.1 Η απόσταση του φιλοσόφου από το πλήθος και την παράδοση (14')

https://youtu.be/ZXm9oY_gVjE

απομαγνητοφώνηση aspi / αντιπαραβολή mariaaggeliki9

Στην τρίτη βδομάδα των μαθημάτων, θα ολοκληρώσουμε τη διαδρομή μας στην προσωκρατική φιλοσοφία, πράγμα που σημαίνει ότι θα πάμε λίγο πιο γρήγορα πια και θα κάνουμε και κάποιες ομαδοποιήσεις, ίσως λίγο αναγκαστικές, ίσως και ουσιαστικές. Θα δούμε δηλαδή τον Ηράκλειτο και τον Παρμενίδη στον "διάλογό" τους, τον υποτιθέμενο, σαν μια ενότητα, και στη συνέχεια τους τελευταίους Προσωκρατικούς, επίσης σαν μια ενότητα, δηλαδή τον Εμπεδοκλή, τον Αναξαγόρα και τον Δημόκριτο. Αυτές οι συσχετίσεις δεν είναι αυθαίρετες.

Έχουμε φτάσει στο τέλος του 6ου αιώνα στις αρχές του 5ου, μιλήσαμε για τον τρόπο εκφοράς της φιλοσοφίας, ότι βαθμιαία περνάμε από την προφορικότητα στη γραφή και νομίζω ότι υπάρχουν αρκετές ενδείξεις πια, ότι κάποιοι φιλόσοφοι επικοινωνούν μεταξύ τους, όχι με άμεση προσωπική επαφή, αλλά ότι τα κείμενα, τα γραπτά κείμενα του ενός διαβάζονται από κάποιον άλλον και έτσι δημιουργείται αυτή η συνέχεια και ο διάλογος, που νομίζω ότι είναι ουσιαστικό χαρακτηριστικό της φιλοσοφίας. Η φιλοσοφία είναι κυρίως συνέχεια, ο ένας φιλόσοφος χτίζει επάνω στο υλικό που του προσφέρει ο προηγούμενος, παρά προτείνει κάτι εντελώς καινούργιο· κάποιες τομές, βέβαια, υπάρχουν και αυτές θα προσπαθήσουμε να τις επισημάνουμε, αλλά νομίζω ότι το βασικό χαρακτηριστικό είναι η συνέχεια.

Ηράκλειτος και Παρμενίδης, συνήθως, τους θεωρούμε άκρα αντίθετα και ως έναν βαθμό είναι άκρα αντίθετα, αν σκεφτεί κανένας, ότι η επιγραμματική περιγραφή τους είναι ότι ο ένας είναι "φιλόσοφος της διαρκούς ροής, της μεταβολής", ο Ηράκλειτος, και ο Παρμενίδης φτάνει στο εντελώς άλλο άκρο, είναι ο "φιλόσοφος της απόλυτης ακινησίας"· αυτό ισχύει και θα το δούμε, θα το συζητήσουμε, θα το αναλύσουμε. Συνήθως όμως παραβλέπουμε αρκετά κοινά στοιχεία που υπάρχουν ανάμεσα στους δύο, και το πιο εμφανές, το πρώτο, είναι ότι είναι βασικά σύγχρονοι. Δεν ξέρουμε ποιος προηγείται και ποιος έπεται, η τοποθέτησή τους θα ήταν ακριβώς στην αρχή του 5ου αιώνα, λειτουργούν σε διαφορετικό μέρος του κόσμου, στην Έφεσο της Ιωνίας ο Ηράκλειτος, στην Ελέα της νότιας Ιταλίας ο Παρμενίδης· άρα το πιο πιθανό: δεν έχουν έρθει ποτέ σε επαφή άμεση μεταξύ τους, αλλά εφόσον γράφουν την ίδια εποχή και έχουν ως προηγούμενα όλα όσα αναλύσαμε, δηλαδή την ιωνική παράδοση αφενός και την πυθαγόρεια αφετέρου, λογικό είναι να έχουν επηρεαστεί από αυτά που προηγήθηκαν.

Το κοινό χαρακτηριστικό τους νομίζω ότι είναι μια απόσταση απέναντι στο πλήθος· και ο ένας και ο άλλος μιλάνε με έναν λόγο δογματικό, μια μορφή αποκάλυψης της αλήθειας, η οποία για να γίνει κατανοητή προϋποθέτει την απαλλαγή των ανθρώπων από τις προκαταλήψεις τους. Στον Ηράκλειτο θα γίνει ευθεία επίθεση κατά της παράδοσης, ενώ στον Παρμενίδη, που είναι πιο αφαιρετικός, θα 'ναι μια απόρριψη του δρόμου της εμπειρίας. Στον Παρμενίδη πρωτοεμφανίζεται η διάκριση αίσθησης και νόησης, που θα γίνει χαρακτηριστική στη μετέπειτα φιλοσοφία. Και οι δυο, λοιπόν, τοποθετούνται απέναντι στο πλήθος, δεν προσπαθούν να πάρουν μαζί τους τους αναγνώστες ή τους ακροατές τους, αλλά να τους "αποθαρρύνουν" κατά κάποιο τρόπο. Να

λειτουργήσουν οι ίδιοι οι ακροατές και οι αναγνώστες με έναν τρόπο καθαρτικό, να απαλλαγούν, να κάνουν προσπάθεια δηλαδή να απαλλαγούν από βεβαιώσεις, πεποιθήσεις του κοινού νου, αντιλήψεις που κυκλοφορούν την εποχή τους, έτσι ώστε να προετοιμαστούν για να συλλάβουν έναν δύσκολο λόγο· και ο ένας και ο άλλος από αυτούς τους φιλοσόφους δεν έχουν καμία σχέση με αυτά που είδαμε ως τώρα.

Η προσπάθεια ερμηνείας και του Ηράκλειτου και του Παρμενίδη είναι μια δύσκολη δουλειά ακόμα και για τον σημερινό αναγνώστη· έχουμε δηλαδή δύο περιπτώσεις φιλοσόφων της προσωκρατικής εποχής που ακόμα στέκονται στα πόδια τους· μάλιστα, θα 'λεγε κανένας, ότι ο Ηράκλειτος —ειδικά ο Ηράκλειτος και θα προσπαθήσουμε να κατανοήσουμε γιατί— είναι ο προσωκρατικός φιλόσοφος που διαβάζεται περισσότερο από όλους, ακόμα και σήμερα. Ο δε Παρμενίδης είναι αυτός που, κατά τη γνώμη μου τουλάχιστον, καθόρισε όλη την πορεία της μετέπειτα φιλοσοφίας. Άρα βρισκόμαστε μπροστά σε δύο πολύ σημαντικούς στοχαστές και επιπλέον έχουμε και απ' τους δύο αρκετά κείμενα. Εκεί που μιλούσαμε για το ένα απόσπασμα του Αναξίμανδρου και τα δύο του Αναξίμενη, τώρα πια έχουμε ένα υλικό στα χέρια μας. Δεν είναι τεράστιο, δεν είναι ένα βιβλίο, δεν είναι ένα σύγγραμμα όπως θα 'ναι στον Πλάτωνα και στον Αριστοτέλη, αλλά στον μεν Ηράκλειτο είναι περίπου 130 μικρά αποσπάσματα —λέω περίπου 130 διότι πάντα υπάρχει διαφωνία των ειδικών, ποιο κείμενο είναι γνήσιο απόσπασμα του Ηρακλείτου και ποιο δεν είναι— στον δε Παρμενίδη έχουμε ένα ποίημα, ένα κοσμολογικό ποίημα που ευτυχώς διασώθηκε, στο πρώτο του τουλάχιστον μέρος, στην ολότητά του και το οποίο μας δίνει πάρα πολλές αφορμές για ανάλυση και σκέψη.

Είναι αρκετά διαφορετικοί στον τρόπο γραφής τους: ο μεν Ηράκλειτος καθιερώνει ένα είδος λόγου αφοριστικού, υπαινικτικού, πεζού λόγου, αλλά ο οποίος διακόπτεται σε σύντομες ρήσεις. Αν θέλουμε να σκεφτούμε τι πρότυπο θα είχε ο Ηράκλειτος στο μυαλό του όταν έγραφε με αυτόν τον τρόπο ή δίδασκε με αυτό τον τρόπο, το πιο κοινό, το πιο συγγενές είδος τέτοιου λόγου είναι οι χρησμοί του μαντείου των Δελφών. Είναι δηλαδή ένας *χρησμικός* λόγος, ο οποίος είναι πάντα υπαινικτικός. Δεν είναι εύκολο να καταλάβεις τι θέλει να πει ο Ηράκλειτος, πολλές φορές άλλα λέει και σε άλλα μας πάει, γι' αυτό άλλωστε και στην αρχαιότητα, ήδη από την αρχαιότητα, το προσωνύμιο του Ηράκλειτου το πιο διαδεδομένο είναι "ο σκοτεινός φιλόσοφος", δηλαδή ο φιλόσοφος που δεν μπορείς να καταλάβεις εύκολα, τι θέλει να πει. Θα μας δοθεί η ευκαιρία να δούμε ένα-δυο παραδείγματα *σκοτεινού λόγου* στον Ηράκλειτο.

Ο Παρμενίδης, από την άλλη μεριά, υιοθετεί τον κλασικό δρόμο μετάδοσης της αλήθειας, που έχουμε στα αρχαϊκά χρόνια, δηλαδή την ποίηση και μάλιστα γράφει ένα ποίημα σε δακτυλικό εξάμετρο, δηλαδή με τον ομηρικό τρόπο. Εκεί τα πράγματα γίνονται δύσκολα: πώς η αφηρημένη σκέψη του Παρμενίδη μπορεί να ενσωματωθεί σε έναν έμμετρο τρόπο έκφρασης, ο οποίος λίγο-πολύ αναγκαστικά υιοθετεί την ποιητική παράδοση, την ομηρική παράδοση; Θα 'λεγε κανείς ότι πολλές φορές νιώθεις να *ασφυκτιά* το κείμενο του Παρμενίδη, επειδή μπαίνει σ' αυτά τα καλούπια, αλλά αυτό δεν είναι παράλογο.

Η φιλοσοφία δεν έχει κατακτήσει ακόμα μια δική της γλώσσα. Μιλάμε για τις αρχές του 5ου αιώνα. Ο φιλόσοφος, δηλαδή, όπως και αν ο ίδιος αισθάνεται τον εαυτό του, είναι ελεύθερος να επιλέξει τον τρόπο έκφρασης των θεωριών του. Άλλοι θα υιοθετήσουν την ποίηση, ζητώντας να πάρουν κατά κάποιον τρόπο τη θέση των ποιητών, που ήταν οι βασικοί φορείς της αλήθειας, άλλοι θα πάνε προς τον πεζό λόγο, που λογικά αναπτύσσεται, καθώς η Ελλάδα, ο ελλαδικός χώρος, περνάει σε νέες φάσεις οργάνωσης, άλλοι δεν θα γράψουν τίποτα, όπως είδαμε τον Πυθαγόρα και θα δούμε τον Σωκράτη σε λίγο και άλλοι θα επιλέξουν, όπως ο Ηράκλειτος, ένα είδος το οποίο ούτε ποίηση είναι ούτε πεζός λόγος ακριβώς είναι, είναι κάτι ενδιάμεσο. Αυτή η διάσταση θα διαρκέσει όλο τον 5ο αιώνα, και αν θέλετε, και τον 4ο, αν σκεφτεί κανείς ότι, ξαφνικά, ο Πλάτων ή οι Πλατωνικοί ή

όλοι οι μαθητές του Σωκράτη λίγο-πολύ, επιβάλλουν ως *όχημα* της φιλοσοφίας τον φιλοσοφικό διάλογο, που είναι μια "μορφή θεάτρου", κατά κάποιον τρόπο, ο οποίος δεν υπάρχει στην προηγούμενη παράδοση· και αυτό είναι λοιπόν μια καινοτομία την οποία θα συζητήσουμε όταν φτάσουμε ως εκεί.

Πάμε πάλι στους δύο. Παρά τη διαφορετική ιδιοσυγκρασία —προφανώς είναι διαφορετική η ιδιοσυγκρασία του Ηράκλειτου και του Παρμενίδη— υπάρχουν είπαμε κοινά. Το κοινό το βασικό είναι αυτό το σοκ που επιβάλλουν με τα γραπτά τους απέναντι στον μέσο άνθρωπο. Θα διαβάσω κάποια αποσπάσματα· θα δουλέψουμε αρκετά με αποσπάσματα σ' αυτά τα μαθήματα, αυτής της βδομάδας, διότι σας είπα ότι έχουμε κάποιο υλικό, οπότε είναι κρίμα να μην το εκμεταλλευτούμε.

Να δούμε λοιπόν τι λέει ο Ηράκλειτος στον, δυνάμει, αναγνώστη του. Θέλει να "καθαρίσει λίγο το έδαφος" από τις διαδεδομένες πεποιθήσεις, για παράδειγμα το απόσπασμα 5 του Ηρακλείτου κάνει μια επίθεση, ευθεία επίθεση, στη θρησκευτική πρακτική των συγκαιρινών του, στις τελετουργίες τους και λέει ο Ηράκλειτος¹⁵: «Θέλουν να καθαρθούν και μολύνονται με άλλο αίμα», στη θυσία δηλαδή, «και μπροστά σ' αυτά τα αγάλματα προσεύχονται, όπως θα φλυαρούσε κανείς στο σπίτι του χωρίς να ξέρει τι είναι οι θεοί και τι οι ήρωες» ή στο απόσπασμα 1¹⁶: «Οι άνθρωποι δεν ξέρουν τι κάνουν όταν είναι ξύπνιοι, όπως ξεχνούν όσα έκαναν κοιμισμένοι». Απόσπασμα 17¹⁷: «Οι πολλοί δεν βασανίζουν το μυαλό τους με αυτά που τους συντυχαίνουν ούτε κι αν τα μάθουν τα καταλαβαίνουν, αλλά νομίζει ο καθένας ότι κάτι ξέρει». Σε άλλο ύφος, αλλά με τον ίδιο τρόπο ο Παρμενίδης, το απόσπασμα 6¹⁸: «Γιατί σε κρατώ μακριά από εκείνον τον δρόμο, όπου οι θνητοί αδαείς περιφέρονται, δикέφαλοι· γιατί η αδυναμία μες στο στήθος τους κατευθύνει τον περιπλανώμενο νου· κι αυτοί παρασύρονται, κουφοί, αλλά και τυφλοί, έκθαμβοι, ορδές χωρίς κρίση».

Μια παρένθεση: όταν μιλάω για απόσπασμα 17, απόσπασμα 6, χάρη στους φιλολόγους και κυρίως τον Diels, του 19ου αιώνα, τους Γερμανούς, έχουμε εύκολα πια, μια εύκολη παραπομπή στα αποσπάσματα των Προσωκρατικών, γιατί τα έχουν αριθμήσει, επομένως θα μιλάμε για το απόσπασμα 17, οποιαδήποτε συλλογή των κειμένων του Ηρακλείτου αν πάτε, αν σε κάποια συλλογή πάτε, σε οποιαδήποτε έκδοση θα βρείτε με αυτήν την αρίθμηση το συγκεκριμένο απόσπασμα. Επομένως, μπορούμε με αυτόν τον τρόπο να μιλάμε για κείμενα παραπέμποντας, σαν μια σελίδα ενός βιβλίου, σε υλικό που δεν έχει σελίδες βιβλίου.

Επομένως: "η παράδοση δεν έχει να μας μάθει τίποτα, απ' τη μια μεριά" (Ηράκλειτος) "ούτε η εμπειρία έχει να μας μάθει τίποτα" (Παρμενίδης), αλλά "ούτε ο κοινός νους γενικά έχει να μας μάθει". Η φιλοσοφία είναι *ανατροπή* του κοινού νου, είναι *βάθμεμα* πίσω από την επιφάνεια των

¹⁵ «Θέλουν να καθαρθούν και μολύνονται με άλλο αίμα...και μπροστά σ' αυτά τα αγάλματα προσεύχονται, όπως θα φλυαρούσε κανείς στο σπίτι του χωρίς να ξέρει τι είναι οι θεοί και τι οι ήρωες».

Ηράκλειτος απ. 5.

¹⁶ «Οι άνθρωποι δεν ξέρουν τι κάνουν όταν είναι ξύπνιοι, όπως ξεχνούν όσα κάνουν κοιμισμένοι».

Ηράκλειτος απ. 1.

¹⁷ «Οι πολλοί δεν βασανίζουν το μυαλό τους με αυτά που τους συντυχαίνουν, ούτε κι αν τα μάθουν τα καταλαβαίνουν, αλλά νομίζει ο καθένας ότι κάτι ξέρει».

Ηράκλειτος απ. 17.

¹⁸ «Γιατί σε κρατώ μακριά... και από εκείνο το δρόμο, όπου οι θνητοί αδαείς περιφέρονται, δикέφαλοι· γιατί η αδυναμία μες στο στήθος τους κατευθύνει τον περιπλανώμενο νου· κι αυτοί παρασύρονται, κουφοί αλλά και τυφλοί, έκθαμβοι, ορδές χωρίς κρίση».

Παρμενίδης απ. 6.

πραγμάτων και με αυτή την έννοια, ως εδώ οι δύο ακολουθούν παράλληλους δρόμους. Ο Ηράκλειτος μάλιστα δεν θα διστάσει να 'ναι πάρα πολύ σκωπτικός για διάσημες μορφές της αρχαϊκής Ελλάδας· λέει για παράδειγμα για τον Πυθαγόρα¹⁹: «Η πολυμάθεια δεν φωτίζει τον νου· αλλιώς θα είχε διδάξει όχι μόνο τον Πυθαγόρα αλλά και τον Ησίοδο, τον Ξενοφάνη και τον Εκαταίο». Ησίοδος, Ξενοφάνης, Εκαταίος, Πυθαγόρας, θα 'λεγε κανείς ότι είναι περίπου, τα χρυσά ονόματα της αρχαϊκής Ελλάδας, αλλά θα πιάσει και τον Όμηρο ακόμα²⁰: «Τον Όμηρο», λέει ο Ηράκλειτος στο απόσπασμα 42, «θα άξιζε να τον διώχνουν από τους αγώνες και να τον χτυπούν, και τον Αρχίλοχο το ίδιο». Αυτό αγγίζει τα όρια της ύβρεως για την αρχαιοελληνική αντίληψη· και επανέρχεται στον Πυθαγόρα²¹: «Ο Πυθαγόρας», λέει στο απόσπασμα 81, «είναι αρχηγός των αγυρτών». Άρα, τέτοιες κρίσεις δεν θα δούμε στον Παρμενίδη, αλλά αυτό οφείλεται, όχι στο ότι είχε σε μια εκτίμηση την παλιότερη παράδοση, αλλά περισσότερο στο ότι κρατιέται σε μια μορφή αφαίρεσης, που δεν του επιτρέπει να κάνει συγκεκριμένες νύξεις.-

V3.1.2 Ηράκλειτος και ροή (9')

<https://youtu.be/lck3eUuwPXA>

απομαγνητοφώνηση thwmh / αντυπαβολή aspi

Ο Ηράκλειτος λοιπόν γεννήθηκε στην Έφεσο και κατά πάσα πιθανότητα δεν έφυγε και ποτέ από την Έφεσο, ίσως σε μια τάση να διαφοροποιηθεί και ως προς τον τρόπο ζωής από το ιδεώδες του αρχαϊκού σοφού.

Κυκλοφορούν διάφορα ανέκδοτα για τη ζωή του Ηρακλείτου —δεν είναι αξιόπιστα— τα περισσότερα από αυτά είναι μεταπλάσεις των αποσπασμάτων του. Παίρνουν δηλαδή οι μεταγενέστεροι τα αποσπάσματα και τα ερμηνεύουν λίγο κατά λέξη προσπαθώντας να βρουν στοιχεία βιογραφίας του Ηρακλείτου, γιατί ο ίδιος ούτε μαθητές είχε ούτε φαίνεται ότι μίλησε ρητώς για τον εαυτό του. Έτσι λένε, ας πούμε, ότι ήταν χορτοφάγος επειδή είχε πει ότι «οι θυσίες των ζώων αποτελούν μίανση με αίμα»· ότι πέθανε από υδρωπικία επειδή είχε υποστηρίξει ότι²² «για τις ψυχές είναι θάνατος να γίνονται νερό», απόσπασμα 36· ότι προσπάθησε να γιατρευτεί μπαίνοντας σε έναν λάκκο με κοπριά, επειδή είχε ειρωνευτεί τα καθιερωμένα ταφικά έθιμα, τολμώντας να πει ότι (απόσπασμα 79)²³: «οι νεκροί είναι για πέταμα περισσότερο από τις κοπριές»· ότι αποσύρθηκε στον ναό της Άρτεμης στην Έφεσο και έπαιζε ζάρια με τα παιδιά από το απόφθεγμα του ότι²⁴: «ο χρόνος είναι ένα παιδί που παίζει ζάρια», απόσπασμα 90. Άρα ας

¹⁹ «Η πολυμάθεια δεν φωτίζει τον νου· αλλιώς θα είχε διδάξει τον Ησίοδο και τον Πυθαγόρα, κι ακόμη τον Ξενοφάνη και τον Εκαταίο».

Ηράκλειτος απ. 40.

²⁰ «Τον Όμηρο θα άξιζε να τον διώχνουν από τους αγώνες και να τον χτυπούν, και τον Αρχίλοχο το ίδιο».

Ηράκλειτος απ. 42.

²¹ «Αρχηγός των αγυρτών [ο Πυθαγόρας]».

Ηράκλειτος απ. 81.

²² «για τις ψυχές είναι θάνατος να γίνονται νερό»

Ηράκλειτος απ. 36.

²³ «οι νεκροί είναι για πέταμα περισσότερο κι από τις κοπριές»

Ηράκλειτος απ. 79.

²⁴ «ο χρόνος είναι παιδί που παίζει ζάρια»

Ηράκλειτος απ. 90.

αφήσουμε τα στοιχεία βιογραφίας και ας πάμε στην ουσία του ηρακλείτειου έργου.

Το πιο γνωστό απόφθεγμα του Ηρακλείτου, το «τα πάντα ρει», φαίνεται ότι δεν ειπώθηκε ποτέ από τον ίδιο ή και αν ειπώθηκε, δεν διασώθηκε σε κάποιο απόσπασμά του. Αντλούμε αυτή την πληροφορία από τον Πλάτωνα, ο οποίος στον *Κρατύλο* λέει ότι²⁵ «κάπου ο Ηράκλειτος δηλώνει ότι τα πάντα χωρεί και ουδέν μένει» —και συνεχίζει ο Πλάτων— «και προσομοιάζοντας [παρομοιάζοντας] τα υπάρχοντα πράγματα με τη ροή ενός ποταμού λέει ότι δεν μπορείς να μπεις στο ίδιο ποτάμι δυο φορές». Αυτό είναι απόσπασμα όντως του Ηρακλείτου, αλλά δεν σημαίνει το ίδιο με το να πεις ότι "τα πάντα ρέουν". Άλλο να πεις ότι δεν μπορείς να μπεις στο ίδιο ποτάμι επειδή αλλάζουν τα νερά του· αυτό θα εντασσόταν σε μια μεγάλη ομάδα αποσπασμάτων του Ηρακλείτου, όπου προσπαθεί να δείξει ότι δεν ισχύει η μονοσήμαντη ανάγνωση των πραγμάτων, αλλά πάντα υπάρχει και μια δεύτερη αντίθετη πλευρά. Το εν τρίτο περίπου των αποσπασμάτων θα μπορούσαν να καταταγούν στα λεγόμενα *αντίθετα*. Το ποτάμι, ας πούμε, σου φαίνεται ότι είναι το ίδιο, αλλά τα νερά του είναι πάντα εντελώς διαφορετικά. Άρα δεν ξέρεις τι πρέπει να συγκρατήσεις, την ταυτότητα του ποταμιού ή την ετερότητα των υδάτων.

Ότι μιλάει για αλλαγή, μιλάει σαφώς ο Ηράκλειτος, δεν χωράει συζήτηση. Οι έννοιες, οι λέξεις με τις οποίες προσεγγίζει την αλλαγή ο Ηράκλειτος —συνήθως συμβολικές— είναι ο *πόλεμος*, είναι η *έρις*, είναι και η *φωτιά*. Μάλιστα πολλές φορές θέλοντας να συνδέσουν τον Ηράκλειτο με τους προηγούμενους προσωκρατικούς φιλοσόφους, και τους επόμενους που είναι φυσικοί φιλόσοφοι, προσπάθησαν να δώσουν στη φωτιά του Ηρακλείτου την έννοια της *αρχής*· καμιά φορά το κάνει και ο Αριστοτέλης αυτό. Κατά τη γνώμη μου είναι προφανές ότι ο Ηράκλειτος δεν είναι φυσικός φιλόσοφος. Μιλάει και για τη φύση, όπως μιλάει και αρκετά για τον άνθρωπο, αλλά πάντα με έναν τρόπο που δεν τον ενδιαφέρει η εξήγηση των φυσικών φαινομένων, οπότε η φωτιά θα ήταν μια φυσική δύναμη. Η φωτιά για τον Ηράκλειτο είναι η προσωποποίηση, η συμβολοποίηση, αν θέλετε, της μεγάλης και διαρκούς αλλαγής, γιατί ακριβώς είναι εκείνο το στοιχείο το οποίο είναι πιο ρευστό, άρα το υιοθετεί ως στοιχείο της φιλοσοφίας του.

Διαβάζω λοιπόν μερικά βασικά αποσπάσματα του Ηρακλείτου που δείχνουν αυτή την αλλαγή. Το απόσπασμα 30²⁶: «Αυτόν τον κόσμο,» —*κόσμος* είναι και στο κείμενο του Ηρακλείτου— «που είναι ένας στην ολότητά του, δεν τον έπλασε κανένας θεός ή άνθρωπος· υπήρχε πάντοτε, υπάρχει και θα υπάρχει: μια αιώνια ζωντανή φωτιά που ανάβει με μέτρο και σβήνει με μέτρο». Απόσπασμα 53²⁷: «Ο πόλεμος είναι πατέρας των πάντων και βασιλιάς των πάντων· άλλους τους έκανε θεούς και άλλους ανθρώπους, άλλους δούλους και άλλους ελεύθερους». Και απόσπασμα 80²⁸: «Πρέπει να καταλάβουμε ότι ο πόλεμος είναι κοινός, και η δικαιοσύνη είναι έρις· και ότι όλα τα πράγματα

²⁵ «λέει κάπου ο Ηράκλειτος ότι πάντα χωρεί καὶ οὐδὲν μένει, και παρομοιάζοντας τα υπάρχοντα πράγματα με τη ροή ενός ποταμού λέει ότι δεν μπορείς να μπεις στο ίδιο ποτάμι δυο φορές».

Πλάτων *Κρατύλος* 402a.

²⁶ «Αυτόν τον κόσμο, που είναι ένας στην ολότητά του, δεν τον έπλασε κανένας θεός ή άνθρωπος· υπήρχε πάντοτε, υπάρχει και θα υπάρχει: μια αιώνια ζωντανή φωτιά που ανάβει με μέτρο και σβήνει με μέτρο».

Ηράκλειτος απ. 30.

²⁷ «Ο πόλεμος είναι πατέρας των πάντων και βασιλιάς των πάντων· άλλους τους έκανε θεούς και άλλους ανθρώπους, άλλους δούλους και άλλους ελεύθερους».

Ηράκλειτος απ. 53.

²⁸ «Πρέπει να καταλάβουμε ότι ο πόλεμος είναι κοινός, και η δικαιοσύνη είναι έρις· και ότι όλα τα πράγματα γίνονται με έριδα και αναγκαιότητα».

Ηράκλειτος απ. 80.

γίνονται με έριδα και αναγκαιότητα». Δεν αφήνω να περάσει ασχολίαστο το τελευταίο: έρις-δίκη, έρις-χρεών. Νομίζω ότι ο απόηχος του Αναξίμανδρου είναι εμφανής. Θα έλεγα ότι είναι το πρώτο κείμενο στην αρχαία φιλοσοφική παράδοση που έχει μία έμμεση αναφορά σε ένα προηγούμενο κείμενο. Και η εικόνα είναι η αναξιμάνδρεια: Ο κόσμος είναι μία συνεχής διαμάχη αντιθέτων, ένας πόλεμος, μία έριδα, αλλά αυτό είναι και δικαιοσύνη, όπως θα μας έλεγε και ο Αναξίμανδρος, αφού η αποκατάσταση της αδικίας, της αδικοπραγίας γίνεται με την επικράτηση ακριβώς του αντίστοιχου στοιχείου.

Ξαναγυρίζω λοιπόν στον πόλεμο. Τα αποσπάσματα αυτά δείχνουν ότι ο Ηράκλειτος δέχτηκε χωρίς αμφισβήτηση, και έδειξε αυτό που ίσως το ξέρουν και οι περισσότεροι άνθρωποι, ότι "πάντα γύρω μας αλλάζουν συνεχώς και πηγαίνουν από τη μία αντίθετη μορφή στην άλλη". Ο Πλάτωνας, μάλιστα, ο οποίος δεν συμπαθεί ιδιαιτέρως τον Ηράκλειτο —ούτε ο Αριστοτέλης τον συμπαθεί και θα προσπαθήσουμε λίγο να το αιτιολογήσουμε— παρουσιάζει τον Ηράκλειτο σαν "τον φιλόσοφο της ροής" και τίποτα παραπάνω. Αν όμως το μόνο που είχε πει ο Ηράκλειτος είναι ότι "υπάρχει πόλεμος, φωτιά και αντιδικία και φιλονικία", δεν θα ήταν σημαντικός φιλόσοφος. Αυτό στο κάτω κάτω είναι ένα κοινό κτήμα. Όποιος ανοίξει τα μάτια του ή ζήσει τη ζωή του, καταλαβαίνει ότι βρίσκεται σε ένα χάος ρευστών καταστάσεων και αντιθετικών. Προφανώς ο Ηράκλειτος είπε κάτι παραπάνω και αυτό θα προσπαθήσουμε να δείξουμε.

Ένα μεγάλο, πάντως, μέρος των κειμένων του προσπαθούν να δείξουν ότι εκεί που υπάρχει βεβαιότητα για μια κατάσταση, στην πραγματικότητα υπάρχει και μια δεύτερη κατάσταση, η οποία συνυπάρχει με την προηγούμενη. Θα αναφέρω απλώς παραφράζοντας κάποια αποσπάσματα για να δείξω τι εννοώ. «Όπου οι άνθρωποι βλέπουν αντίθεση», θα πει ο Ηράκλειτος, «υπάρχει κάποια ενότητα κατά βάθος. Όπου υπάρχει ενότητα, υπάρχει και αντίθεση. Όπου οι άνθρωποι βλέπουν τομή, υπάρχει συνέχεια πίσω από τα πράγματα. Όπου βλέπουν το καλό, υπάρχει σχετικότητα». Και αυτό το εκφράζει συνήθως με σκηνές από την καθημερινή ζωή των ανθρώπων, τις οποίες όμως φωτίζει με τέτοιο τρόπο, ώστε να αποκαλυφθεί κάθε στιγμή μια δεύτερη αναπάντεχη πλευρά των πραγμάτων. Έτσι, θα πει για το θαλασσινό νερό ότι «είναι σωτήριο για τα ψάρια, ολέθριο για τον άνθρωπο». Τα ψάρια δεν μπορούν να ζήσουν χωρίς νερό, ο άνθρωπος δεν μπορεί να ζήσει με νερό θαλασσινό. «Οι γάιδарοι», θα πει, «προτιμούν τα σκουπίδια από το χρυσάφι». «Οι γιατροί μας ωφελούν προκαλώντας μας πόνο, δίνοντάς μας δηλαδή κάτι το οποίο δεν θα το επιζητούσαμε». «Η αρχή και το τέλος σε έναν κύκλο ταυτίζονται»· όλα αυτά είναι αποσπάσματα του Ηρακλείτου μεταπλασμένα λιγάκι. «Ο κατήφορος και ο ανήφορος είναι μία και η ίδια οδός». «Η χόρταση προϋποθέτει την πείνα, η ανάπαυση την κούραση, η υγεία την αρρώστια, η μέρα τη νύχτα, ο πόλεμος την ειρήνη».

Αυτό θα έλεγα είναι μια δουλειά "προπαρασκευαστική". Αν ακολουθήσει κανείς τον Ηράκλειτο και αντιληφθεί ότι για ό,τι έχει βεβαιότητα υπάρχει και μια άλλη πλευρά αντίθετη, τότε είναι έτοιμος να δεχτεί τη ρήση του Ηρακλείτου ότι «η φύση στην πραγματικότητα προτιμά να κρύβεται»: υπάρχει μια κρυφή φύση πίσω απ' την επιφάνεια των πραγμάτων. Ή ότι «η αφανής αρμονία», όπως λέει, «είναι καλύτερη, πιο ισχυρή, απ' τη φανερή αρμονία».

Άρα ο Ηράκλειτος θα 'λεγα, αν μπορούσα να παρακολουθήσω τη ροή της σκέψης του, μας πηγαίνει από την επιφάνεια προς το βάθος των πραγμάτων.-

V3.1.3 Αρμονία, Δίκη, Λόγος (10 ')

<https://youtu.be/UAyUY4 fu4w>

απομαγνητοφώνηση Filippi / αντιπαραβολή thwmh και sOFIARIZOPOULOU / επιμέλεια Asimenia

Το λάθος λοιπόν των ανθρώπων —για τον Ηράκλειτο— είναι ότι ερμηνεύουν, πάντα, μονοσήμαντα τις καταστάσεις τις οποίες ζουν. Στην πραγματικότητα όμως πρέπει να δουν πάντα μια δεύτερη πλευρά. Αυτή θα τους κινητοποιήσει να καταλάβουν ότι υπάρχει μια συσχέτιση αντιθετικών καταστάσεων συνήθως —αυτό το είπε και ο Ηράκλειτος σαφώς— θα γίνει μετά σύνθημα στη φιλοσοφία, ότι "το ένα και τα πολλά είναι το ίδιο πράγμα", ότι "υπάρχει ενότητα των αντιθέτων".

Ο Ηράκλειτος λοιπόν θα εισαγάγει κάποιες έννοιες πέρα από τη ροή. "Το πυρ", "την έριδα", "τον πόλεμο", με κυριότερη, "τον Λόγο". Είναι ίσως η πρώτη φορά που εμφανίζεται, ως φιλοσοφική έννοια, ο Λόγος, σ' ένα κείμενο αρχαιοελληνικό. Φυσικά ο λόγος είναι μια λέξη της κοινής γλώσσας, αλλά παίρνει μια διαφορετική σημασία στον Ηράκλειτο, που οδηγεί νομίζω με μια γραμμική συνέχεια στον τρόπο που θα χρησιμοποιηθεί ο Λόγος από τους μεταγενέστερους φιλοσόφους.

Θα διαβάσω, λοιπόν, τώρα μια αντίθετη σειρά αποσπασμάτων που δείχνουν την κρυφή αρμονία, την ενότητα, τον Λόγο, αυτό που, ίσως, δεν είδε ή δεν θέλησε να δει ο Πλάτων κι ο Αριστοτέλης στη σκέψη του Ηρακλείτου.

Λέει, λοιπόν, ο Ηράκλειτος στο απόσπασμα 10²⁹: «Από τα πάντα προέρχεται το ένα και από το ένα τα πάντα». Στο απόσπασμα 41³⁰: «Ένα είναι το σοφό, να γνωρίζεις τη σκέψη που τα κυβερνά όλα μέσα απ' όλα». Και αυτά που αναφέρονται στον Λόγο³¹: «Αφού ακούσετε, όχι εμένα, αλλά τον Λόγο», λέει το απόσπασμα 50, «σοφό είναι να ομολογήσετε ότι τα πάντα είναι ένα». Απόσπασμα 2³²: «Πρέπει να ακολουθούμε το κοινό, ενώ όμως ο Λόγος είναι κοινός, οι πολλοί ζουν σαν να είχαν ο καθένας τη δική του αντίληψη των πραγμάτων».

Θα πάω στη συνέχεια στο απόσπασμα 1, αφού λίγο μιλήσω για τον Λόγο, και θα προσπαθήσω να το διαβάσουμε απ' τα αρχαία Ελληνικά. Σπάνια το κάνουμε αυτό, αλλά ίσως αξίζει τον κόπο.

Τι είναι λοιπόν ο Λόγος; Ο λόγος είναι, όπως είπα, κοινή λέξη της αρχαίας Ελληνικής, προφανώς βγαίνει απ' το λέγω, και αρχικά θα πρέπει να σήμαινε "τα λόγια μου". Αυτή την έννοια τη χρησιμοποιεί ο Ηράκλειτος, όταν, ας πούμε, αντιθέτει: «μην ακούσετε εμένα, αλλά τον Λόγο». Είναι σαν ο Λόγος ν' ακούγεται. Άρα να εκφέρεται και ν' ακούγεται. Ωστόσο είναι σαφές ότι ο Ηράκλειτος θα τον πάει τον λόγο ένα επίπεδο παρά πέρα. «Ο Λόγος είναι κοινός», μας είπε, δηλαδή δεν έχει να κάνει με την αντίληψη του καθενός. Θα πρέπει να είναι κάτι σταθερό, το οποίο πρέπει να το συλλάβουμε κι αυτό θέλει μεγάλη προσπάθεια. Η δε ουσία του Λόγου είναι αυτό που

²⁹ «Από τα πάντα προέρχεται το ένα, και από το ένα τα πάντα».

Ηράκλειτος απ. 10.

³⁰ «Ένα είναι το σοφό: να γνωρίζεις τη σκέψη που τα κυβερνά όλα μέσα από όλα».

Ηράκλειτος απ. 41.

³¹ «Αφού ακούσετε όχι εμένα αλλά τον Λόγο είναι σοφό να ομολογήσετε ότι τα πάντα είναι ένα».

Ηράκλειτος απ. 50.

³² «Πρέπει να ακολουθούμε το κοινό· ενώ όμως ο Λόγος είναι κοινός, οι πολλοί ζουν σαν είχαν ο καθένας τη δική του αντίληψη».

Ηράκλειτος απ. 2.

διάβασα στα πρώτα αποσπάσματα: «Ότι τα πάντα είναι ένα και το ένα είναι [τα] πάντα». Εδώ, αν θέλετε, είναι ο πυρήνας του λόγου για τον οποίον ο Ηράκλειτος δεν γίνεται αποδεκτός στην ιστορία της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας.

Ο Αριστοτέλης είναι σαφής: άνθρωπος που υποστηρίζει ότι τα πάντα είναι ένα και το ένα είναι [τα] πάντα, ή τα πολλά είναι ένα και το ένα πολλά, δηλαδή παραβιάζει, αυτό που θα λέγαμε αργότερα, "την αρχή της ταυτότητας" ή "της μη αντίφασης" —ότι κάτι δηλαδή δεν μπορεί να είναι το ίδιο και το αντίθετό του· το 5 δεν μπορεί να είναι και 4, ταυτοχρόνως— λοιπόν, άνθρωπος, φιλόσοφος, που παραβιάζει αυτή την αρχή, για τον Αριστοτέλη, δεν έχει θέση στην ιστορία της φιλοσοφίας. Πιθανόν το ίδιο, αν και ο Πλάτων είναι πιο ανεκτικός σε τέτοια θέματα, να υπονοεί κι ο Πλάτων, υποβιβάζοντας, κατά κάποιο τρόπο, τη φιλοσοφία του Ηρακλείτου "στη διαρκή ροή". Και όντως αυτή η γραμμή της σκέψης δεν ακολουθήθηκε στην αρχαία φιλοσοφία. Θα δούμε ότι ο δρόμος που άνοιξε, ως προς αυτό το θέμα, είναι ο δρόμος του Παρμενίδη που δέχεται απολύτως "την αρχή της ταυτότητας", και όχι ο δρόμος του Ηρακλείτου.

Ας δούμε όμως και το πρώτο απόσπασμα. Αυτή η σειρά των αποσπασμάτων είναι συμβατική. Το λένε 1 απόσπασμα γιατί τους έμοιασε, τους φιλόλογους, πιο σημαντικό. Μιλά για τον Λόγο, είναι και το μεγαλύτερο —πιάνει τέσσερις σειρές—, προσπαθώντας ν' αποκαταστήσουν το υποτιθέμενο χαμένο "βιβλίο του Ηρακλείτου". Η αίσθησή μου είναι ότι δεν υπάρχει τέτοιο βιβλίο. Αν ο Ηράκλειτος έμεινε στον προφορικό λόγο (που δεν θα μου φαινότανε καθόλου απίθανο γιατί τα αποσπάσματά του είναι έτσι φτιαγμένα ώστε ν' απομνημονεύονται, άρα θα μπορούσαν να διαδίδονται προφορικά)... αν δεν μίλησε μόνο προφορικά και έγραψε, τότε, νομίζω ότι θα έγραψε αποσπάσματα· θα δικαίωνε λίγο-πολύ τον τρόπο που διαβάζουμε σήμερα εμείς τον Ηράκλειτο.

Πάω λοιπόν, στο απόσπασμα 1. Το διαβάζω από τα αρχαία. Δεν έχει μεγάλη δυσκολία, εκτός από κάποιους τύπους, που είναι της ιωνικής γλώσσας, που μιλάει στην Έφεσο, ο Ηράκλειτος³³: «Τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ξυνού», ξυνός σημαίνει κοινός, «ἀεὶ ἀξύνετοι» ή ασύνετοι δηλαδή «γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι», μοιάζουν άπειροι, «πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῖμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει».

Το μεταφράζω: «Ενώ ο Λόγος είναι κοινός», αυτός ο Λόγος είναι κοινός, «πάντοτε οι άνθρωποι μένουν ασύνετοι», χωρίς σύνεση, «και πριν τον ακούσουν και αφού τον ακούσουν την πρώτη φορά. Γιατί ενώ τα πάντα γίνονται σύμφωνα μ' αυτόν τον Λόγο, οι άνθρωποι μοιάζουν άπειροι», χωρίς πείρα, «παρότι αποπειρώνται να εκφράζονται με έπη και έργα», με ποιήματα και με πράξεις, «τέτοιες, όπως αυτές που εγώ διηγούμαι». Πώς διηγούμαι; «Διαιρέων κατὰ φύσιν ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει»: «Διαιρώντας τα πράγματα κατὰ φύσιν», νομίζεις ότι ακούς τον Αριστοτέλη, «και λέγοντας, εγώ, πώς έχουν τα πράγματα». Η πρώτη φράση νομίζω ότι είναι ενδεικτική, της ηθελημένης ασάφειας, του Ηρακλείτου.

Δεν χρειάζεται να ξέρουμε πολλά αρχαία ελληνικά για να θέσουμε το ερώτημα: Αυτό το αεί... Ξαναδιαβάζω το κείμενο: «Τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ξυνού ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι.» Πού πάει αυτό το αεί; Οι δυνατότητες είναι να πηγαίνει στον Λόγο που είναι πάντοτε "ξυνός", κοινός. Δεύτερη δυνατότητα: ο Λόγος είναι τέτοιος και οι άνθρωποι είναι πάντοτε ασύνετοι. Δεν είναι το ίδιο το νόημα, με τις δυο δυνατότητες πρόσδεσης του αεί στο ένα μέρος της

³³ τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῖμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει.

Ηράκλειτος απ. 1.

πρότασης ή στο άλλο. Στη μια περίπτωση λέμε ότι "πάντοτε ο Λόγος είναι κοινός", στη δεύτερη περίπτωση, λέμε ότι "ένας είναι ο Λόγος και οι άνθρωποι πάντοτε μένουν ασύνετοι, παρότι τον ακούνε ή δεν τον ακούνε". Το επισημαίνω γιατί ίσως με κάποιες τέτοιες ιδιαιτερότητες του λόγου του Ηρακλείτου, του αποδόθηκε το επίθετο "σκοτεινός". Επίτηδες δηλαδή βάζει ο Ηράκλειτος το *αεί* στη μέση, έτσι ώστε να διαβάζεται η πρόταση με δυο τρόπους.

Ας αφήσουμε όμως αυτούς και πάμε στην ουσία. Ο Λόγος εδώ φαίνεται ότι και κοινός είναι και έχει σχέση με τη φύση των πραγμάτων και τη διαίρεση των πραγμάτων, και φυσικά έχει σχέση με την εκφορά του λόγου της φιλοσοφίας δηλαδή από τον Ηράκλειτο. Ο Ηράκλειτος, λοιπόν, είναι ο φιλόσοφος που στέκεται απέναντι στο πλήθος, εκφέρει τον λόγο· εκφέρει λόγια δηλαδή που εμπερικλείουν τον Λόγο (που θα λέγαμε με κεφαλαίο). Οι άνθρωποι δεν τον καταλαβαίνουν. Αν προσπαθήσουν, ωστόσο, κάποιοι —υποθέτω λίγοι απ' αυτούς— θα καταλάβουν ότι ο Λόγος είναι η πραγματική φύση των πραγμάτων, η κρυμμένη αρμονία στην οποία μπορεί να φτάσει κανείς, αν δεν μείνει στην επιφάνεια των καταστάσεων και ψάξει κρυφές συσχετίσεις των πραγμάτων μεταξύ τους.

Είτε πεις "το ένα είναι τα πολλά ή τα πολλά το ένα", είτε πεις ότι "υπάρχει μια κρυφή αρμονία πίσω από τα πράγματα, ένα μέτρο" —όπως έλεγε: "Φωτιά που ανάβει με μέτρο και σβήνει με μέτρο"— όλα αυτά συμβολίζονται με την έννοια του Λόγου.

Επομένως θα έλεγα συμπερασματικά ότι είναι πολύ απλουστευτικό να ταυτίζουμε τον Ηράκλειτο με "τον φιλόσοφο της ροής" και να μην βλέπουμε αυτήν την πλευρά του έργου του.-

V3.1.4 Παρμενίδης: αίσθηση και νόηση (12')

<https://youtu.be/5liU4q33ge8>

απομαγνητοφώνηση + αντιπαραβολή sOFIARIZOPOULOU

Ο Παρμενίδης, τώρα, είναι Ελεάτης, δηλαδή είναι μάλλον ο πρώτος από τους μεγάλους φιλοσόφους της αρχαιότητας που προέρχεται από τη Δύση, από τη Μεγάλη Ελλάδα όπως λένε· και είναι ο μόνος, επίσης, για τον οποίο έχουμε αρκετά στοιχεία ότι "διδάσκει", κατά κάποιο τρόπο, ή, αν θέλετε, έχει μαθητές. Δεν τολμώ να πω ότι έχει σχολή, παρ' ότι πολλές φορές αναφέρονται ως "ελεατική σχολή" ο Παρμενίδης και οι άμεσοι συνεχιστές του —μιλάω για τον Ζήνωνα και τον Μέλισσο. Για τον Ζήνωνα είμαστε σχεδόν σίγουροι ότι άκουσε τον Παρμενίδη, επηρεάστηκε από τον Παρμενίδη· ο Πλάτων μας τους παρουσιάζει στον διάλογό του *Παρμενίδης*, ακριβώς, να έρχονται στην Αθήνα και να συζητάνε, ο γέρος Παρμενίδης και ο νέος Ζήνων, με τον ακόμη νεότερο Σωκράτη ο οποίος είναι μειράκιο περίπου, για το *Ον* και για τη "θεωρία των Ιδεών". Ακόμη και αν δεν έγινε ποτέ αυτή η συνάντηση —και οφείλεται στη φαντασία του Πλάτωνα— είναι μια σαφής ένδειξη πώς αντιλαμβάνονταν τη σχέση Παρμενίδη και Ζήνωνα οι αρχαίοι, οι μεταγενέστεροι.

Δυστυχώς για τον Ζήνωνα, μέσα στο πλαίσιο αυτό των μαθημάτων, δεν έχουμε χρόνο να μιλήσουμε όπως και άλλους που θα περάσουμε στη συνέχεια· θα είχε μια πολύ ισχυρή θέση, αν μπορούσαμε να μείνουμε σε περισσότερες λεπτομέρειες.

Ελεάτης λοιπόν ο Παρμενίδης, γράφει ποίημα όπως είπαμε· και γράφει ένα δύσκολο κείμενο, ένα δύσκολο ποίημα, ίσως αυτό ενισχύει το ότι **δίδασκε**. Είναι ένα κείμενο, το πρώτο ίσως κείμενο που δεν διαβάζεται χωρίς βοήθεια —αυτό θα γίνει χαρακτηριστικό της αρχαίας φιλοσοφίας από ένα σημείο και μετά— είναι ένα δύσκολο δηλαδή κείμενο για το οποίο θέλεις βοηθό, σχολιαστή, μεταφραστή, οτιδήποτε, για να μπει λίγο στο νόημα του κειμένου και έχει όντως δεχτεί —το ποίημα αυτό— άπειρα σχόλια στην ιστορία των ερμηνειών της αρχαίας φιλοσοφίας.

Θα φανεί νομίζω ότι θεωρώ τον Παρμενίδη *τομή*, για την προσωκρατική φιλοσοφία και όχι μόνο, για την εξέλιξη της ιστορίας της φιλοσοφίας στην αρχαιότητα και σ' αυτό ακολουθώ, όπως και στις απαρχές, τον Αριστοτέλη που νομίζω ότι κι αυτός εμμέσως πλην σαφώς, του δίνει μια θέση *τομής*, *κλειδιού*, *καμπής*, αν θέλετε, στην εξέλιξη των *ιδεών*, των φιλοσοφικών.

Ο Παρμενίδης αρχίζει όπως ο Ηράκλειτος, κλονίζοντας βεβαιότητες των ανθρώπων, μέσω του λόγου μιας θεάς —υπενθυμίζω ότι γράφει ποίημα και γράφει "ομηρικό", κατά κάποιο τω τρόπω, "ποίημα"· αντί για μούσα, όπως στην επική παράδοση, εμφανίζεται μια θεά, δεν κατονομάζεται, η οποία μυεί τον νεαρό —έναν νέο, ο οποίος μπορούμε να υποθέσουμε πως είναι ο Παρμενίδης— στην αλήθεια. Μιλάει λοιπόν έναν αποκαλυπτικό λόγο και δείχνει τα λάθη που πρέπει να αποφύγει ο νέος για να συλλάβει την αλήθεια —και το πρώτο λάθος θα 'ταν να δώσει βάση στο τι πιστεύουν οι άνθρωποι. Ήδη διαβάζοντας ένα απόσπασμα πριν, φάνηκε αυτή η έμφαση στις "ορδές χωρίς κρίση", στους "κουφούς", "τυφλούς", στους "έκθαμβους", που τριγυρνούν και δεν έχουν να μας μάθουν τίποτε. Η έμφαση ωστόσο του Παρμενίδη στο *τυφλός*, *κουφός*, που είναι *καταστάσεις των αισθήσεων*, δεν είναι μόνο της γενικής εμπειρίας, μας κάνει να υποψιαζόμαστε ότι είναι ο πρώτος που θεώρησε την *αίσθηση* "μία γνωστική δυνατότητα του ανθρώπου", θα το δούμε αργότερα αυτό πάρα πολύ καθαρά, την οποία όμως απέρριψε ρητώς: από τα μάτια, τα αυτιά, τα χέρια και τις λοιπές αισθήσεις, δεν έχεις να μάθεις τίποτε.

Όχι λοιπόν μόνο από τις γενικές αντιλήψεις, τις "ορδές των ανθρώπων χωρίς κρίση", αυτά που πιστεύουν οι άνθρωποι, αλλά και από τα ίδια σου τα μάτια, από τα ίδια σου τ' αυτιά, κι απ' την ίδια σου την *αισθητηριακή εμπειρία*. Αν απορρίψουμε τις αισθήσεις από πού μπορεί να αντλήσουμε *γνώση* και μάλιστα για να *συλλάβουμε* την αλήθεια; «Απ' τη νόηση», λέει ο Παρμενίδης· *το νοεῖν* εμφανίζεται στα κείμενά του, *νοεῖν* την εποχή του Παρμενίδη πρέπει να παίρνει τη σημερινή ή την κλασική έννοια "της νόησης", της έννοιας "του νοεῖν", ενώ στα ομηρικά έπη, ακόμη, σημαίνει μια αντίληψη *γενική* που περιλαμβάνει και τις αισθήσεις· δεν υπάρχει διάκριση στον Όμηρο νόησης και αίσθησης. Στον Παρμενίδη, ο τρόπος που εμφανίζεται φαίνεται να 'ναι εισαγωγικός μιας βασικής διάκρισης της φιλοσοφίας. Από πού αντλούμε τη γνώση και την αλήθεια; Είτε από την αίσθηση είτε από τη νόηση. Η αίσθηση αποκλείεται, επομένως μένει η οδός της νόησης.

Ο Παρμενίδης λοιπόν διακρίνει, μέσω της θεάς, τρεις δυνατούς *δρόμους* στους ανθρώπους, στους ανθρώπους της γνώσης, έτσι; αυτών που αναζητούν την αλήθεια. Ο ένας δρόμος είναι ο "δρόμος των κοινών ανθρώπων", ο "δρόμος της εμπειρίας", ο οποίος περιγράφεται πάρα πολύ απορριπτικά· και προσπαθεί η θεά να αποτρέψει τον νέο Παρμενίδη: «θα πρέπει, λοιπόν, σε καμία περίπτωση, να μην ακολουθήσεις αυτό που πιστεύουν οι άνθρωποι για τα πράγματα».

Εδώ νομίζω ότι υπάρχει και μία, καλυμμένη, αναφορά στον Ηράκλειτο· γι' αυτό είμαι από αυτούς που πιστεύουν ότι ο Παρμενίδης θα πρέπει να 'ναι λίγο μεταγενέστερος από τον Ηράκλειτο· θα βρείτε στα βιβλία και τις αντίθετες θεωρίες. Πολλοί, είτε δεν κάνουν αυτή τη διαφοροποίηση, είτε θεωρούνε ακόμη και τον Ηράκλειτο νεότερο από τον Παρμενίδη. Η αίσθησή μου είναι [πως]—και με βάση αυτό που θα σας διαβάσω και με τη γενική ερμηνεία των δύο φιλοσόφων— χρειάζεται, νομίζω, το σοκ του Ηρακλείτου για να φτάσει ο Παρμενίδης σε μια απάντηση απόλυτα αντίθετη και όχι το αντίστροφο. Αλλά αυτό τέλος πάντων είναι κάτι το οποίο δεν έχει πάρα πολύ μεγάλη σημασία.

Λέει λοιπόν ο Ηράκλειτος σε ένα απόσπασμα που δείχνει αυτή τη σχέση "όλων και ενός", στο απόσπασμα 10 λέει³⁴: «Σύνολα όλα και όχι όλα· συναρθρώνεται και διαχωρίζεται, συναρμόζει και διαφεύγει· από τα πάντα προέρχεται το ένα, και από το ένα τα πάντα».

³⁴ «Σύνολα όλα και όχι όλα· συναρθρώνεται και διαχωρίζεται, συναρμόζει και διαφεύγει· από τα πάντα

Και θα 'λεγε κανείς ότι απαντά ο Παρμενίδης στο απόσπασμα 6³⁵: απορρίπτει αυτούς «που πίστεψαν ότι το *είναι* και [το] *δεν είναι* είναι το ίδιο και όχι το ίδιο, και ότι σε όλα αντίθετος υπάρχει δρόμος».

Θα μπορούσε βέβαια να το έχει γράψει και εντελώς ανεξάρτητα, αλλά αυτή η "αντίθεση δρόμου", "το *είναι* και *δεν είναι*" που "*είναι* το ίδιο και *δεν είναι* το ίδιο ταυτοχρόνως", νομίζω ότι υπάρχει μία έμμεση [αναφορά], αν *δεν είναι* αναφορά είναι αρνητικός επηρεασμός από την προηγηθείσα σκέψη του Ηρακλείτου.

Ο δρόμος λοιπόν που απορρίπτεται, αν θέλετε "ο τρίτος δρόμος" όταν τα κατατάξουμε νοηματικά, είναι ο δρόμος του *είναι* και του *δεν είναι*, όπως λέει, ο δρόμος των πολλών, που πιστεύουνε στα πράγματα ότι υπάρχουνε πάντα δύο πλευρές, η πλευρά η φανερά και η πλευρά η κρυφή, όπως έλεγε ο Ηράκλειτος· η ανηφόρα που ταυτοχρόνως είναι και κατηφόρα, αλλά είναι και ο ίδιος δρόμος, *δεν είναι* δύο δρόμοι, αλλά είναι ο ίδιος δρόμος κ.ο.κ. Αυτή είναι η απόρροια της πίστης στην εμπειρία μας, η εμπειρία μας είναι πάντα διφορούμενη, επομένως ένα σπίτι είναι κι ωραίο και άσχημο, για τους μεν ωραίο και για τους δε άσχημο, άρα *δεν υπάρχει* μία σαφής απόφαση για την ουσία των πραγμάτων. Απορρίπτεται λοιπόν αυτός ο δρόμος· θα έλεγα ότι είναι "ο δρόμος της εμπειρίας και της αίσθησης".

Μένουν, λέει, δύο άλλοι δρόμοι, ο Παρμενίδης, ο ένας είναι ο δρόμος του *είναι*, του *όντος*, της *κατάφασης*, θα τον αναλύσουμε αρκετά γιατί αυτός είναι ο δρόμος που μας καλεί να πάρουμε, και ο άλλος είναι του *μη όντος* ή του *μη είναι*. Πώς του προέκυψε αυτός ο δεύτερος δρόμος; Νομίζω λογικά, λέγοντας ότι υπάρχει ο δρόμος του *Όντος* που θέλουμε να ακολουθήσουμε αν σκεφτούμε και τον αντίθετο εντελώς δρόμο, όχι τον δρόμο του *είναι* και του *μη είναι* —αυτόν που είναι της αίσθησης— αλλά ο δρόμος "της απόλυτης άρνησης", το να πεις "ότι κάτι ή όλα ή οτιδήποτε *δεν υπάρχει* ή *δεν είναι*".

Γι' αυτόν τον δρόμο, λέει ο Παρμενίδης³⁶: «αυτή, η δεύτερη οδός σε βεβαιώνω, είναι ατραπός *ανεξιχνίαστη*· γιατί ούτε θα μπορέσεις να μάθεις το *μη* ον —πράγμα άπιαστο— ούτε να το εκφράσεις». Δεν μπορείς δηλαδή ούτε να συλλάβεις κάτι που *δεν υπάρχει*, ούτε να εκφράσεις με λόγο ή με θεωρία ή με κάποιες έννοιες —θα λέγαμε— το *μη υπάρχον*. Άρα αυτό το *μονοπάτι* αποκλείεται, όχι από την εμπειρία, αποκλείεται εξ ορισμού και άρα τελικά σου μένει «ένας μόνο δρόμος», όπως λέει ο Παρμενίδης, απόσπασμα 8³⁷: «ένας πια μόνο λόγος για οδό απομένει» —δρόμοι— «ότι *είναι*» —ως *έστιν* είναι στα αρχαία, *δεν έχει* καν το *έστι(ν)* ένα υποκείμενο ώστε να πούμε ότι το τάδε, το *χ* είναι, το σπίτι είναι, ο κόσμος είναι· ο Παρμενίδης εκφράζεται με το απόλυτο ρήμα το οποίο *δεν έχει* υποκείμενο. «Αυτός είναι ο δρόμος της πειθούς· γιατί την αλήθεια ακολουθεί».

προέρχεται το ένα, και από το ένα τα πάντα».

Ηράκλειτος απ. 10.

³⁵ «αυτοί που πίστεψαν ότι το *είναι* και το *δεν είναι* είναι το ίδιο και όχι το ίδιο, και ότι σε όλα αντίθετος υπάρχει δρόμος».

Παρμενίδης απ. 6.

³⁶ «Αυτή, σε βεβαιώνω, είναι ατραπός *ανεξιχνίαστη*· γιατί ούτε θα μπορούσες να μάθεις το *μη* ον —πράγμα άπιαστο— ούτε να το εκφράσεις».

Παρμενίδης απ. 2

³⁷ «Ένας πια μόνο λόγος για οδό απομένει: ότι *είναι*» Παρμενίδης απ. 8. «Αυτός είναι ο δρόμος της πειθούς· γιατί την αλήθεια ακολουθεί»

Παρμενίδης απ. 2.

Άρα λοιπόν, αφήνεις μακριά απ' την οπτική σου τους δύο δρόμους, τον δρόμο της πολλαπλότητας, της αίσθησης, της αντιφατικότητας, των αισθήσεων, των εμπειριών, και τον δρόμο του μη όντος και σου μένει ένας μόνο δρόμος, ο δρόμος "του είναι" ή του Όντος. Το ερώτημα είναι: μπορείς να βγάλεις πράγματα ουσιαστικά, φιλοσοφικά, για τη ζωή, για την πραγματικότητα, λέγοντας απλώς ότι: "το μόνο που ξέρω είναι ότι είναι —ως έστιν;" Αυτό είναι το πραγματικό ερώτημα.-

V3.1.5 Το εόν και η αρχή της ταυτότητας (9')

<https://youtu.be/uqzo61LCsko>

απομαγνητοφώνηση Asimenia / αντιπαραβολή sOFIARIZOPOULOU

Έστι, λοιπόν, "είναι", Ον. Τι μπορούμε να βγάλουμε απ' αυτό: είπαμε ότι ο Παρμενίδης δεν λέει "τι είναι" ή "τι είναι το ον", αν θα λέγαμε έτσι. Από κάποιες νύξεις ή χαρακτηρισμούς θα μπορούσε κανείς να υποθέσει, και έχουν διατυπωθεί τέτοιες θεωρίες, απ' τους ερμηνευτές, ότι Ον είναι τα πάντα, όλα τα πράγματα, ότι Ον είναι ο κόσμος, ότι Ον άλλοι λένε είναι μια σύλληψη του νου, μια "πλατωνική ιδέα" πριν την ώρα της, κατά κάποιο τρόπο. Κάπου λέει όμως ότι το Ον είναι στρογγυλό που υπονοεί ότι θα μπορούσε να είναι και ο κόσμος.

Ας συνδέσουμε λοιπόν το έστι του Παρμενίδη, το είναι, με ένα αντικείμενο της κοινής εμπειρίας — δεν θα το έκανε ο Παρμενίδης του οποίου η σκέψη είναι πάρα πολύ αφαιρετική, αλλά νομίζω για να καταλάβουμε λίγο πού το πάει, τι εννοεί. Σκεφτείτε ένα σπίτι λοιπόν και πείτε ότι "το σπίτι είναι", κατά τον τρόπο του Παρμενίδη. Τι σημαίνει όταν διατυπώνουμε μία πρόταση ότι "το σπίτι είναι"; Σημαίνει, πρώτα απ' όλα, ότι το σπίτι υπάρχει, δεν ανήκει στο "μη ον", αν εξηγήσουμε το είναι με την υπαρκτική του χρήση. Είναι ένα σπίτι το οποίο έχουμε τη βεβαιότητα ότι υπάρχει και γι' αυτό διατυπώνουμε μία τέτοια πρόταση. Άρα έχουμε μάθει κάτι, αν θέλετε, για το σπίτι ότι είναι ένα υπαρκτό ον. Δεν είναι όμως μόνο αυτό, που μαθαίνουμε όταν πούμε ότι "το σπίτι είναι". μαθαίνουμε κιόλας ή εξάγουμε με τη δύναμη της νόησής μας ότι "το σπίτι που είναι" δεν είναι σκύλος, δεν είναι άνθρωπος, δεν είναι οτιδήποτε άλλο.

Μπορεί λοιπόν να μην ξέρουμε, να μην είμαστε σίγουροι για το χρώμα του σπιτιού, για την ωραιότητα, για το μέγεθος, γιατί διαφωνούμε μεταξύ μας. Αν δούμε ένα σπίτι ο καθένας θα βγάλει άλλες κρίσεις γι' αυτό το σπίτι. Αυτός είναι ο δεύτερος ή ο τρίτος δρόμος που θέλει να αποφύγει ο Παρμενίδης, αλλά όλοι θα μοιραστούμε την πεποίθηση ότι "το σπίτι αυτό είναι", έτσι; δηλαδή "υπάρχει και είναι σπίτι", δεν είναι κάτι άλλο. Βλέπετε εδώ αυτήν την πιστή εφαρμογή —άλλη αντίθεση με τον Ηράκλειτο— "της αρχής της μη αντίφασης" —ή της ταυτότητας. Δεν μπορώ να πω, λοιπόν, ταυτοχρόνως, αν θέλω να διατυπώνω σωστές κρίσεις, ότι "το σπίτι είναι και δεν είναι" ή ότι "το σπίτι είναι σκύλος". Αυτό εισάγει μια αντίφαση. Δεν χωράει στη νόηση, και για τον Παρμενίδη δεν χωράει και στη φιλοσοφία μια τέτοια κρίση.

Φτάνουν αυτά; Είναι μια αρχή πάντως. Θα δούμε το βασικό απόσπασμα του Παρμενίδη, είναι το 8ο απόσπασμα από το ποίημά του, όπου από την απλή αρχική διατύπωση της οδού ότι έστιν βγάζει κάποια στοιχεία παραπάνω για το Ον και θα δούμε πώς τα βγάζει. Σας διαβάζω το κείμενο σε μετάφραση. Μπορείτε να το δείτε και να το παρακολουθείτε, το 8ο απόσπασμα· η αρχή του, 1 με 11 στίχους:

«Ένας πια [μόνο] λόγος για οδό απομένει:
ότι είναι. Και υπάρχουν σημάδια σ' αυτήν την οδό

πάμπολλα, ότι το *ον* είναι αγέννητο και άφθαρτο, όλο και μοναδικό, ακλόνητο και πλήρες. Ούτε ποτέ ήταν ούτε θα είναι, γιατί είναι τώρα όλο μαζί, ένα, συνεχές. Γιατί ποια γέννησή του θα αναζητούσες; Από τα πού και προς πού να αυξήθηκε; Ούτε θα σ' αφήσω από το *μη ον* να πεις ή να σκεφτείς· γιατί δεν είναι δυνατό να πεις ή να σκεφτείς ότι δεν είναι (το "*μη ον*"). Ποια ανάγκη θα το έκανε αργότερα ή νωρίτερα να αυξηθεί, ενώ θα είχε αρχίσει από το τίποτε; Επομένως πρέπει είτε να είναι εντελώς είτε να μην είναι καθόλου».

Τι κάνει σ' αυτό το δύσκολο κείμενο ο Παρμενίδης; Από τη διατύπωση της αρχής του, της γενικής του πρότασης "*ότι είναι*", κι από την αδυναμία και αδυνατότητα το να σκεφτείς ή να πεις το "*μη ον*" —ότι δεν υπάρχει, το τίποτε— βγάζει κάποια κατηγορήματα, κάποιες ιδιότητες του *Όντος* οι οποίες δεν είναι προφανείς. Το χαρακτηρίζει αγέννητο και άφθαρτο, όλο, μοναδικό, ακλόνητο — δηλαδή ακίνητο— πλήρες, συνεχές, ένα. Ξαφνικά, δηλαδή, απ' το *ώς έστιν* βγάζει στοιχεία για το *Ον*.

Στο κείμενο που σας διάβασα, φαίνεται πώς προσπαθεί να αποδείξει το αγέννητο του *Όντος*. Τι λέει λοιπόν στο δεύτερο μέρος του κειμένου που σας διάβασα; «Γιατί ποια γέννησή του θα αναζητούσες; Απ' το πού και προς πού να αυξήθηκε; Απ' το *μη ον* δεν θα σ' αφήσω να μιλήσεις». Επομένως το *Ον είναι* γιατί δεν μπορεί να "*μην είναι*" καθόλου, δεν μπορεί να μην υπάρχει.

Η "*απόδειξη*", θα μπορούσε κάποιος να σκεφτεί αν είναι απόδειξη ή είναι μια επιχειρηματολογία, είναι ότι αν μιλήσεις για γέννηση του *Όντος* είσαι αναγκασμένος να πεις ότι "*κάτι, που μια δεδομένη στιγμή δεν υπήρχε, μια δεδομένη επόμενη στιγμή ή την ίδια στιγμή ήρθε στην ύπαρξη*". Η μετάβαση δηλαδή απ' το "*μη ον*" στο *Ον* ονομάζεται γέννηση απ' τους ανθρώπους. "*Μη ον*" όμως δεν υπάρχει για τον Παρμενίδη. Επομένως αν πεις ότι κάτι γεννήθηκε, στην ουσία, παραβιάζεις μια αρχή της νόησης που λέει "*ότι το μη ον δεν υπάρχει*". Άρα το μόνο που μπορείς να πεις για το *Ον* λέγοντας ότι *είναι* ταυτοχρόνως σε κάνει να πεις ότι "*είναι αγέννητο και αθάνατο*". Το θνητό θα ήταν η αντίστροφη πορεία, το πέρασμα απ' το *Ον* στο "*μη ον*".

Άρα λοιπόν, συμπέρασμα του Παρμενίδη, για το *Ον* μπορώ να πω ότι "*είναι αγέννητο, άφθαρτο, αθάνατο*". Το ακίνητο θα το αποδεικνυε και το αποδεικνύει παρακάτω, κάπως αντίστοιχα. Αν πεις ότι κάτι κινείται, στον χώρο ας πούμε, με την κλασική έννοια της κίνησης —θα μπορούσες να το σκεφτείς με *μεταβολή*— στη δεδομένη χρονική στιγμή θα είναι σε ένα σημείο και θα είναι και στο επόμενο ταυτόχρονα. Ένα πράγμα όμως δεν μπορεί να είναι σε δύο σημεία. Η κίνηση δηλαδή σημαίνει ότι κάτι ήταν εδώ και ταυτοχρόνως είναι και κάπου αλλού, έτσι θα πεις ότι κινείται κάτι, άρα πάλι απ' το παράθυρο εισάγεις το "*μη ον*". Και με τον ίδιο τρόπο δουλεύει όλα τα άλλα γνωρίσματα του *Όντος*.

Φτάνει αυτό; Θα χρησιμοποιήσω ένα παράδειγμα που δεν χρησιμοποιεί ο Παρμενίδης, για να καταλάβουμε τι εννοεί. Σκεφτείτε —κάτι που θα το καθιερώσει στη φιλοσοφία αργότερα ο Πλάτωνας, μιλώντας για τις Ιδέες και μια κατηγορία Ιδεών που είναι, ας πούμε, τα μαθηματικά αντικείμενα— όταν πάρεις ένα τρίγωνο, το μαθηματικό τρίγωνο εννοώ, έτσι; όχι το τρίγωνο που βλέπεις με τα μάτια σου· γι' αυτό δεν έχεις καμιά βεβαιότητα, λέει ο Παρμενίδης, ούτε ότι οι γραμμές του είναι ευθείες ούτε κ.τ.λ. ...παίρνω λοιπόν το τρίγωνο το μαθηματικό και λέω "*το τρίγωνο έστιν*", με τον τρόπο του Παρμενίδη, δεν είναι αυτονόητο ότι "*αυτό το τρίγωνο δεν γεννήθηκε ποτέ και δεν πεθαίνει ποτέ*"; Το μαθηματικό τρίγωνο είναι δυνατόν να έχει ιστορία, γέννηση, μεταβολή; Δεν είναι δηλαδή μια *οντότητα* —που εμείς θα λέγαμε είναι της νόησης οντότητα, που συλλαμβάνει μόνο ο νους, το λέει κι ο Παρμενίδης εμμέσως— στην οποία δεν έχεις

καμία δυνατότητα να αποδώσεις χαρακτηριστικά που έχουν να κάνουν με τον εμπειρικό κόσμο, έτσι; Ούτε κινείται το τρίγωνο, το μαθηματικό, επαναλαμβάνω, τρίγωνο, ούτε γεννιέται —δεν γεννήθηκε ποτέ η έννοια του τριγώνου, ο ορισμός του τριγώνου— ούτε αλλάζει ούτε θα πεθάνει. Το ίδιο λέει ο Παρμενίδης πρέπει να κάνουμε για όλα τα πράγματα.

Τι βεβαιότητα λοιπόν μας μένει; Ότι αν στηριχτούμε στη νόησή μας μόνο, ξεχάσουμε τις αισθήσεις, έχουμε κάποια βασικά γνωρίσματα, ιδιότητες, κατηγορήματα, για τα πράγματα. Αυτό αρκεί.-

V3.1.6 Η πρόκληση του Παρμενίδη (4')

<https://youtu.be/JCshKnd46ZA>

απομαγνητοφώνηση από Rico / αντιπαραβολή Asimenia

Ποιο είναι λοιπόν το δίδαγμα και ποια είναι η πρόκληση του Παρμενίδη στους επόμενους —και θα δούμε ότι ακολουθήθηκε αυτή η πρόκληση: Αν θέλουμε λοιπόν ν' αναζητήσουμε την αλήθεια —και αλήθεια σημαίνει απόλυτη βεβαιότητα, ακλόνητη βεβαιότητα— τότε το μόνο εργαλείο που διαθέτουμε είναι η νόησή μας, η κρίση μας. Οι αισθήσεις μας, η εμπειρία μας, δεν έχουν να μας διδάξουν τίποτα. Κι όχι απλώς δεν έχουν να μας διδάξουν τίποτα, μας πηγαίνουν προς το λάθος, μας παραπλανούν.

Επομένως *ιδρύεται* θα λέγαμε *καταστατικά*, αυτό που αργότερα ονομάζεται "ορθολογισμός" στη φιλοσοφία, η πίστη δηλαδή ότι πηγή της γνώσης μας είναι αποκλειστικά η *νόηση*. Μια θεωρία, η οποία πάντα είχε και στενή σχέση με τα μαθηματικά κι αν θέλετε γι' αυτό ανέφερα και το μαθηματικό παράδειγμα, παρ' ότι δεν είμαι καθόλου σίγουρος ότι την εποχή του Παρμενίδη, δηλαδή γύρω στο 500 π.Χ., 490 π.Χ., τα μαθηματικά είχαν αρκετά προοδεύσει ώστε να δώσουν μοντέλα νοητικής καθαρότητας. Κατά μια έννοια και κατά μια θεωρία, ο Παρμενίδης επηρέασε την εξέλιξη των μαθηματικών, κατά μια άλλη, τα μαθηματικά επηρέασαν τη σκέψη του Παρμενίδη. Αλλά για την ώρα, είμαστε στο κενό για ν' αποφανθούμε για ένα τέτοιο σοβαρό ζήτημα.

Η πρόκληση τώρα: Αν δουλέψω μόνο με τη νόησή μου, είμαι αναγκασμένος ν' αφήσω έξω τη ζωή μου κατά κάποιον τρόπο, που στην πλειονότητά της έχει να κάνει με την εμπειρία μου. Με ενδιαφέρει μια τέτοια φιλοσοφία, όπου το μόνο που θα κερδίσω ως βεβαιότητα και ως αλήθεια, είναι ότι κάποια όντα ή αν θέλετε κάποιες έννοιες, είναι έτσι όπως είναι, υπάρχουν δηλαδή και "είναι" —αυτό που λέει ο Παρμενίδης— και δεν είναι αντιφατικές;

Φαίνεται ότι στην ιστορία το τίμημα αυτό φάνηκε βαρύ. Τον Παρμενίδη όλοι τον πήραν υπόψη τους, θα το δούμε στην αμέσως επόμενη γενιά των φιλοσόφων, αλλά το βλέπει κανείς πεντακάθαρα στον Πλάτωνα, ας πούμε. Αν υπάρχει κάποιος φιλόσοφος προηγούμενος που θαυμάζει, είναι ο Παρμενίδης. Απλώς την πλήρη παρμενίδεια *λύση* δεν την ακολουθεί ούτε καν ο Πλάτωνας, ο οποίος θα χωρίσει όπως ξέρετε τον κόσμο στα νοητά και στα αισθητά, στις ιδέες και στα όντα της πραγματικότητας κι επομένως θα διχάσει τουλάχιστον τον κόσμο, ενώ ο Παρμενίδης είναι μονιστής, έτσι; Πιστεύει ότι μόνο το *Ον* υπάρχει και μόνο γι' αυτό μπορούμε να μιλήσουμε με σταθερότητα. Το ίδιο θα κάνουν και οι μετέπειτα.

Είναι όμως ενδιαφέρον ότι δημιούργησε ένα σοκ κατά κάποιον τρόπο, που έπιασε τόπο. Δηλαδή, ενώ του Ηράκλειτου, που με μια έννοια είναι εξίσου σοκαριστικός ο λόγος και εξίσου διεγερτικός, του Ηράκλειτου λοιπόν το δίδαγμα δεν το ακολούθησε κανένας σχεδόν, του Παρμενίδη την πρόκληση... ένωσαν όλοι υποχρεωμένοι να απαντήσουν σ' αυτή την πρόκληση. Έτσι στην ουσία, αν θέλουμε να χωρίσουμε τις περιόδους της προσωκρατικής φιλοσοφίας —γιατί τους βάζουμε πολύ εύκολα όλους στην ίδια κατηγορία— θα λέγαμε ότι ο Παρμενίδης είναι ένα όριο ανάμεσα στα πρώτα βήματα... αν θέλετε χωρίζεται ωραία και σε αιώνες, έτσι; Ο 6ος αιώνας της φιλοσοφίας είναι

των πρώτων Προσωκρατικών, του Ηράκλειτου, του Παρμενίδη. Ο 5ος αιώνας είναι ο αιώνας των φιλοσόφων, που προσπάθησαν ν' απαντήσουν στον Παρμενίδη.-

3.2: Οι τελευταίοι Προσωκρατικοί

V3.2.1 Απάντηση στον Παρμενίδη. Η σύγκριση και η διάκριση (13')

<https://youtu.be/YSLij4odAo>

απομαγνητοφώνηση Aspi -Rico/ αντιπαράβολή Rico-Paronymius

Στο τελευταίο μας μάθημα για τους Προσωκρατικούς, θα προσπαθήσουμε να συσχετίσουμε, απλοποιώντας ως έναν βαθμό τα πράγματα, τρεις από τις βασικές μορφές της φιλοσοφίας του 5ου αιώνα, τον Εμπεδοκλή, τον Αναξαγόρα και τον Δημόκριτο.

Προσωκρατικοί ακόμα, λέμε, και λόγω χρονολογικής τοποθέτησης, έρχονται πριν απ' τον Σωκράτη, αλλά και γιατί διατηρούν κάποια κοινά χαρακτηριστικά με τις προηγούμενες γενιές των Προσωκρατικών, προέρχονται για παράδειγμα όλοι απ' την περιφέρεια του ελληνισμού. Ο Αναξαγόρας είναι Ίωνας από τις Κλαζομενές της Μικράς Ασίας, έρχεται όμως στην Αθήνα και γίνεται σημαντικό μέλος του κύκλου του Περικλή. Ο Εμπεδοκλής προέρχεται από τον Ακράγαντα της Σικελίας, επηρεάζεται από τους Πυθαγόρειους και τον Παρμενίδη και τους συνεχίζει. Και ο Δημόκριτος, ιδιαίτερη περίπτωση, προέρχεται από τα Άβδηρα της Θράκης, δηλώνει ότι «όταν πηγαίνει στην Αθήνα κανείς σχεδόν δεν τον ξέρει» σε κάποιο από τα αποσπασματικά του κείμενα, και φαίνεται, παρότι χρονολογικά θα 'λεγε κανείς ότι ίσως να περνάει στα χρόνια τον Σωκράτη, γεννιέται το 460 ο Δημόκριτος και πεθαίνει σε μεγάλη ηλικία, άρα επιζεί του Σωκράτη αρκετά χρόνια, τυπικά δηλαδή χρονολογικά, δεν είναι προσωκρατικός, ωστόσο το είδος των θεωριών του συνδέεται πολύ περισσότερο με τις *πρώιμες* φάσεις της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, τη φυσική φιλοσοφία δηλαδή, παρά με το νέο κλίμα που επικρατεί στην Αθήνα, στο τέλος του 5ου αιώνα με τους σοφιστές και τον Σωκράτη.

Το καινούργιο στοιχείο θα 'λεγα, το επισήμανα και πριν, είναι ότι τώρα πια ζούμε σε περίοδο εγγραμματοσύνης στην αρχαία Ελλάδα, δηλαδή οι νεότεροι φιλόσοφοι διαβάζουν τα κείμενα των προηγούμενων, επηρεάζονται από αυτά και τα συνεχίζουν. Αυτό θα φανεί, νομίζω, ευθύς αμέσως όταν δούμε πώς αντιμετωπίζουν τον Παρμενίδη οι τρεις αυτοί φιλόσοφοι. Στο φιλοσοφικό πεδίο, το κοινό χαρακτηριστικό της τελευταίας φάσης της προσωκρατικής φιλοσοφίας είναι αυτό που προανήγγειλα τελειώνοντας το προηγούμενο μάθημα, το γεγονός ότι ο Παρμενίδης θέτει τους επομένους μπροστά σε μια μεγάλη πρόκληση. Ποια είναι η πρόκληση του Παρμενίδη: Πώς να συνεχίσω τη σκέψη του μεγάλου Ελεάτη λέγοντας ότι το μόνο για το οποίο είμαι σίγουρος είναι η νόησή μου, και το δίδαγμα της νόησης είναι ότι κάτι υπάρχει, δεν γεννιέται, δεν πεθαίνει, δεν αλλάζει. Πώς λοιπόν να συνδυάσω την απόρριψη της γέννησης, του θανάτου και της αλλαγής σε κάποιες τουλάχιστον βασικές οντότητες, με τις οποίες ασχολείται η φιλοσοφία, και ταυτοχρόνως να συνεχίσω να ζω και να εξηγώ ένα σύμπαν, όπου η αλλαγή, η γέννηση και η φθορά, η μεταβολή είναι κυρίαρχες.

Λογικά λοιπόν η κατεύθυνση που πήραν τα πράγματα ήταν: ακολουθούμε τον Παρμενίδη ως ένα σημείο, δεχόμαστε δηλαδή το δίδαγμά του "ότι δεν υπάρχει γέννηση εκ του μηδενός", θα λέγαμε, το *μηδέν* άλλωστε είναι μια έννοια και λέξη του Παρμενίδη, και ταυτοχρόνως δεν αποποιούμαστε τη βασική λειτουργία της φυσικής φιλοσοφίας, που είναι να εξηγήσει τη φυσική αλλαγή στον κόσμο. Πώς μπορεί να γίνει αυτός ο συνδυασμός; Θα πάω κατευθείαν στη λύση που δώσανε και οι τρεις, θα βρω τα κοινά στοιχεία της λύσης και μετά θα δω τον καθένα ξεχωριστά. Ως πού πάνε μαζί με τον Παρμενίδη; Θα διαβάσω κάποια αποσπάσματα, που δείχνουν και μία γλωσσική επιρροή του Παρμενίδη επάνω τους. Είναι δηλαδή σαν να αναπαράγουν, ειδικά ο Εμπεδοκλής, τα λόγια του Παρμενίδη και την επιχειρηματολογία του Παρμενίδη.

Διαβάζω λοιπόν κάποια αποσπάσματα από αυτή τη φουρνιά των Προσωκρατικών. Λέει ο Εμπεδοκλής στο απόσπασμα 8³⁸: «Από όλα τα θνητά κανένα δεν γεννιέται ούτε χάνεται με τον επάρατο θάνατο. Υπάρχει μόνο ανάμειξη και ανταλλαγή των αναμειγμένων, και αυτό το ονομάζουν "γέννηση" οι άνθρωποι».

Και στο απόσπασμα 12 ο ίδιος —εδώ νομίζω ότι ο παρμενίδειος τόνος είναι εμφανής³⁹: «Γιατί είναι αδύνατο να γεννηθεί κάτι από αυτό που δεν υπάρχει καθόλου, και είναι ακατόρθωτο και ανήκουστο να αφανίζεται αυτό που υπάρχει». Ακατόρθωτο και ανήκουστο θυμίζει ακριβώς τις λέξεις του Παρμενίδη.

Όσο για τον Αναξαγόρα, το απόσπασμα 17⁴⁰: «Οι Έλληνες κάνουν λάθος για τη γέννηση και τη φθορά· γιατί κανένα πράγμα δεν γεννιέται ούτε χάνεται, αλλά συντίθεται από πράγματα που υπάρχουν και μετά αποσυντίθεται. Συνεπώς θα είχαν δίκιο αν αποκαλούσαν τη γέννηση μείξη και τη φθορά διαχωρισμό»

Νομίζω ότι είναι αρκετά καθαρά αυτά τα αποσπάσματα για το ποια είναι η λύση αυτής της γενιάς των Προσωκρατικών: Θάνατος λοιπόν και γέννηση δεν υπάρχει, εδώ είμαστε με τον Παρμενίδη. Γιατί; Γιατί αν λέμε ότι κάτι γεννιέται, θα πρέπει ν' αποδώσουμε ύπαρξη στο "μη ον" στην ουσία, στην ανυπαρξία. Κι αυτό μας το 'μαθε ο Παρμενίδης πολύ καλά, ότι δεν γίνεται. Θέλουμε όμως να εξηγήσουμε τις άπειρες γεννήσεις και θανάτους, να μην πω τις μεταβολές, που συναντούμε κάθε μέρα δίπλα μας. Τι μπορούμε λοιπόν να κάνουμε;

Η απάντηση —ενιαία σχεδόν απάντηση και του Εμπεδοκλή και του Αναξαγόρα και του Δημόκριτου, απ' τον οποίο δεν διάβασα ακόμα κάποιο απόσπασμα, αλλά σας βεβαιώ ότι η λύση είναι η ίδια— είναι ότι στη θέση της γέννησης θα βάλουμε την ανάμειξη, τη μείξη και στη θέση του θανάτου τη διάλυση, τον διαχωρισμό. Στα αρχαία Ελληνικά οι κρίσιμες λέξεις είναι η *σύγκρισις*, που σημαίνει συνένωση και η *διάκρισις*, που σημαίνει διαχωρισμός, αποσύνθεση.

Αν λοιπόν, μπορούμε να εξηγήσουμε την πραγματικότητα, όχι όπως την εξηγούν οι άνθρωποι — βλέπετε και τον απορριπτικό τόνο στις κοινές αντιλήψεις των Ελλήνων, που όλοι μιλάνε για γέννηση και θάνατο (εδώ επίσης ακολουθείται η περιφρόνηση, που δείχνει ο Παρμενίδης για το πλήθος και τις απόψεις του)— αν λοιπόν, απορρίψουμε τις κοινές αντιλήψεις των ανθρώπων και εκεί όπου αυτοί βλέπουν γέννηση, μιλήσουμε για ανάμειξη και εκεί όπου βλέπουν αυτοί θάνατο και ονομάζουν "θάνατο", μιλήσουμε για διαχωρισμό, έχουμε πετύχει αυτά τα δύο, που ψάχναμε εξαρχής: Ακολουθούμε τον Παρμενίδη στη βασική του απόδειξη και δεν τον ακολουθούμε στις συνέπειες αυτής της απόδειξης.

Τι άλλο όμως χρειάζεται; Για να μιλήσεις για ανάμειξη και διαχωρισμό, πρέπει να έχεις υλικό, το οποίο να αναμειγνύεται και υλικό, το οποίο να διαχωρίζεται. Άρα, δεν μπορείς ν' ακολουθήσεις τον

³⁸ «Από όλα τα θνητά κανένα δεν γεννιέται ούτε χάνεται με τον επάρατο θάνατο. Υπάρχει μόνο ανάμειξη και ανταλλαγή των αναμειγμένων, και αυτό το ονομάζουν 'γέννηση' οι άνθρωποι».

Εμπεδοκλής, απ. 8.

³⁹ «Γιατί είναι αδύνατο να γεννηθεί κάτι από αυτό που δεν υπάρχει καθόλου, και είναι ακατόρθωτο και ανήκουστο να αφανίζεται αυτό που υπάρχει».

Εμπεδοκλής, απ. 12.

⁴⁰ «Οι Έλληνες κάνουν λάθος για τη γέννηση και την φθορά· γιατί κανένα πράγμα δεν γεννιέται ούτε χάνεται, αλλά συντίθεται από πράγματα που υπάρχουν και μετά αποσυντίθεται. Συνεπώς θα είχαν δίκιο αν αποκαλούσαν τη γέννηση μείξη και τη φθορά διαχωρισμό».

Αναξαγόρας, απ. 17.

Θαλή, τον Αναξίμανδρο και τον Αναξίμενη, ότι "μία είναι η αρχή των όντων". Αν το νερό είναι η αρχή των όντων, όπως λέει ο Θαλής, τότε τι αναμειγνύεται, νερό με νερό; Δηλαδή το νερό με τον εαυτό του και να παραγάγει κάτι που γεννιέται; Αυτό δεν έχει κανένα νόημα.

Από 'κει λοιπόν, που οι πρώτοι Προσωκρατικοί ήταν *μονιστές* —η λέξη υπάρχει στον Αριστοτέλη και στην Ιστορία του— γίνονται *πλουραλιστές*. Δηλαδή γίνονται θεωρητικοί φιλόσοφοι, οι οποίοι υποστηρίζουν ότι δεν είναι μία η βαθύτερη δομή, η ουσία, η φύσις των πραγμάτων, αλλά αποτελείται από περισσότερα πράγματα. Περισσότερες, θα λέγαμε, είναι οι αρχές, δεν είναι μία η αρχή των όντων, αλλά περισσότερες.

Η λύση πάλι είναι πανομοιότυπη και στους τρεις. Ο μεν Εμπεδοκλής δίνει την πιο γνωστή λύση: δεν υπάρχει ένα στοιχείο των όντων, αλλά τέσσερα —τα περίφημα εμπεδόκλεια τέσσερα στοιχεία— δηλαδή η γη, το νερό, ο αέρας και η φωτιά. Αυτά είναι στοιχεία με την έννοια ότι δεν ανάγονται σε απλούστερες οντότητες, δεν μπορούν ν' αναχθούν περαιτέρω. "Όπως στη γλώσσα, *στοιχείο* είναι το γράμμα στη γραφή, έτσι και στην πραγματικότητα", υποστηρίζει ο Εμπεδοκλής, "τέσσερα είναι τα μη αναγώγιμα στοιχεία της πραγματικότητας". Αυτά τα τέσσερα τώρα, όταν αναμειχθούν, δημιουργούν τα σώματα που βλέπουμε στην καθημερινή μας εμπειρία.

Ο Αναξαγόρας, την ίδια εποχή, δεν μιλάει για αριθμήσιμες αρχές, αλλά για άπειρες. Τα πρωταρχικά υλικά του σύμπαντος είναι άπειρα χρήματα, λέει ο Αναξαγόρας, όπου χρήμα σημαίνει πράγμα. Δηλαδή, ό,τι βλέπουμε να υπάρχει στη σημερινή κατάσταση των πραγμάτων, τα υλικά που υπάρχουν, αυτά υπήρχαν και πάντοτε. Απλώς δεν ήταν ορατά, διότι δεν μπορείς να φτάσεις, ν' αναλύσεις την πραγματικότητα ως τις τελευταίες της ρανίδες, αλλά αυτά υπήρχαν. Άρα, έχοντας ένα πρωταρχικό υλικό απείρων μικροσκοπικών πραγμάτων, "λεπτών" όπως λέει πραγμάτων, μπορούμε να φτάσουμε πάλι σε αναμείξεις και διαχωρισμούς, για να παραγάγουμε την υπάρχουσα πραγματικότητα.

Τη δε λύση του Δημόκριτου, νομίζω ότι την ξέρετε όλοι, αλλά στην πραγματικότητα, στην ουσία της, είναι η ίδια: Αυτό που είναι "στοιχείο" για τον Δημόκριτο, είναι τα "άτομα". Ο όρος *άτομον*, που βγαίνει από το ρήμα *τέμνω* και το στερητικό *α-*, σημαίνει "αυτό που δεν μπορεί να τμηθεί" ακριβώς, αυτό που δεν μπορούμε να διασπάσουμε. Και έμεινε και στη νεότερη φυσική. Τα άτομα λοιπόν του Δημοκρίτου είναι οι θεμελιώδεις, στοιχειώδεις οντότητες της ύλης, θα λέγαμε σήμερα. Υπάρχουν λοιπόν τα άτομα και υπήρχαν πάντοτε. Αυτά δεν έχουν γεννηθεί και δεν πρόκειται να πεθάνουν, δεν μεταβάλλονται, δεν χωρίζονται, δεν διασπώνται. Τι κάνουν; Συνενώνονται σε σχηματισμούς ατόμων και παράγουν εμένα, εσάς, τις καρέκλες, τα αντικείμενα, τη φύση και τα πάντα, τον κόσμο ολόκληρο, ο οποίος είναι ένας σχηματισμός ατόμων.

Βλέπετε λοιπόν, αν μπορούσαμε να κατατάξουμε τους τρεις σε έναν πίνακα κατά κάποιον τρόπο, θα λέγαμε ότι είναι και οι τρεις πλουραλιστές, δέχονται ότι πολλές είναι οι αρχές των όντων και —δεύτερο βήμα που κάνουν από κοινού και οι τρεις— η πραγματικότητα και η μεταβολή της εξηγείται με αναμείξεις των πρωταρχικών στοιχείων και με διαχωρισμούς, επίσης των πρωταρχικών στοιχείων.

Άρα, κρατάμε απ' τον Παρμενίδη το πρώτο μάθημα (γέννηση δεν υπάρχει, τίποτα δεν γεννιέται εκ του μηδενός) και τον προσπερνάμε, τον υπερβαίνουμε, κάνουμε τον συμβιβασμό αν θέλετε, ότι, επειδή πρέπει να εξηγήσουμε τη φυσική αλλαγή, την εξηγούμε ως ανάμειξη, ως σύγκριση και διάκριση.-

V3.2.2 Εμπεδοκλής, Αναξαγόρας – τα στοιχεία (9')

<https://youtu.be/caFzOTjKWJM>

απομαγνητοφώνηση Rico

Ας δούμε λοιπόν από πιο κοντά τους δύο πρώτους και χρονολογικά φιλοσόφους, τον Αναξαγόρα και τον Εμπεδοκλή.

Τέσσερα στοιχεία λοιπόν είπαμε, ο Εμπεδοκλής. Αυτή είναι μια σκέψη, μια σύλληψη αν θέλετε, η οποία αποδείχτηκε μια απ' τις πιο ανθεκτικές συλλήψεις στην ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας και όχι μόνο της αρχαίας. Στην ουσία, μέχρι τα νεότερα χρόνια, μέχρι την ίδρυση της νεότερης χημείας ας πούμε, από τον Λαβουαζιέ στον 18ο αιώνα, μια δεύτερη ή παραλλαγμένη μορφή των τεσσάρων στοιχείων επιζεί στις φυσικές θεωρίες των ανθρώπων. Προφανώς προέρχονται τα τέσσερα στοιχεία από ομαδοποιήσεις, από εννοιολογήσεις του υπάρχοντος υλικού που συναντάμε δίπλα μας. Έτσι, είναι λογικό να ξεκινήσεις από τη γη, που είναι το πιο στερεό στοιχείο, οι πέτρες κ.λ.π. και η ίδια γήινη σφαίρα, να πας στο νερό που είναι στην επιφάνεια της γης και καλύπτει ίσως το περισσότερο μέρος της, στον αέρα και τη φωτιά, η οποία είναι κάτι εντελώς διαφορετικό: δεν μπορείς εύκολα να την εντάξεις σε κανένα από τα προηγούμενα στοιχεία, συν ότι μοιάζει να είναι κι αυτό το πιο ελαφρύ στοιχείο θα μας πει αργότερα ο Αριστοτέλης, αυτό που ανεβαίνει πιο ψηλά και είναι και το υλικό των άστρων θα πουν αργότερα —ο Εμπεδοκλής δεν φαίνεται να έχει τέτοια αντίληψη ή να μην ασχολείται με τέτοια αντίληψη.

Άρα λοιπόν, αυτές οι τέσσερις δυνάμεις, στοιχειακές δυνάμεις-οντότητες, μπορούν να μεταφράσουν όλα τα υπάρχοντα πράγματα. Στη φυσική βέβαια κατάσταση των πραγμάτων, ένας ανθρώπινος οργανισμός ας πούμε, σήμερα ξέρουμε, αποτελείται λέμε το μεγαλύτερο μέρος του από νερό. Δεν ξέρω αν θα 'λεγαν το ίδιο και οι αρχαίοι ή θα λέγαν ότι η γη είναι πιο κυρίαρχο στοιχείο στη σύσταση του ανθρώπινου οργανισμού, με την έννοια του στερεού. Αλλά ο άνθρωπος περιέχει επίσης εκτός απ' το νερό και τη γη, περιέχει αέρα, δηλαδή αναπνοή, η οποία είναι και ζωή και του δίνει ύπαρξη. Και η φωτιά υπάρχει μέσα του —σε λίγο ή παράλληλα με τις εξηγήσεις που βλέπουμε στη φιλοσοφία, υπάρχουνε τον 5ο αιώνα τα πρώτα υποκρατικά κείμενα, όπου αρχίζουν και αναλύουν τι είναι οι καύσεις στον οργανισμό, πώς γίνεται η πέψη. Να μην πω επίσης ότι το φως για τους αρχαίους είναι μια μορφή φωτιάς, δηλαδή το γεγονός ότι ο άνθρωπος βλέπει είναι ότι διαθέτει μια απαλή έστω μορφή φωτιάς στο εσωτερικό του, με την οποία επικοινωνεί με τα φωτεινά πράγματα έξω απ' αυτόν, τον ήλιο κ.λ.π.

Άρα λοιπόν, ένας ανθρώπινος οργανισμός τι είναι για τον Εμπεδοκλή; Είναι ένας συνδυασμός, μια μείξη των τεσσάρων στοιχείων στις κατάλληλες αναλογίες, για τις οποίες δεν μιλάει. Θα 'ταν και παράλογο στην εποχή του έτσι; να μιλήσει για ακριβή αναλογία των τεσσάρων στοιχείων σ' έναν ανθρώπινο οργανισμό.

Το ίδιο που παρατηρούμε στον ανθρώπινο οργανισμό, παρατηρούμε σ' όλα τα υλικά, που μας περιβάλλουν. Και στον ίδιο τον κόσμο ως ολότητα, έχουμε έναν συνδυασμό, μία κατάταξη, μία ισορροπία των τεσσάρων στοιχείων σε διάφορες εκφάνσεις τους και αναλογίες. Από τη στιγμή λοιπόν, που δεν είναι αναγνώγιμα σε κατώτερες μονάδες υλικές τα τέσσερα στοιχεία, είναι τα θεμέλια της φυσικής φιλοσοφίας και του σύμπαντος του Εμπεδοκλή. Ο ίδιος πιστεύει ότι κάποια στιγμή αυτά τα στοιχεία ήταν όλα ενωμένα, ονομάζει αυτή την κατάσταση *σφαῖρον*, που σημαίνει σφαίρα, όπου δεν υπήρχε διαχωρισμός των τεσσάρων στοιχείων. Είχαμε μία στενή ανάμειξη τόσο, ώστε να γίνεται ένα σώμα το παν, η οποία στη συνέχεια άλλαξε και φτάσαμε στη σημερινή κατάσταση των πραγμάτων. Αλλά υπονοεί ο Εμπεδοκλής ότι κάποια στιγμή θα ξαναπάμε σε μία πλήρη ένωση των όλων και πάλι σε διαχωρισμό και ούτω καθεξής· κι αν τραβήξουμε αυτή τη

σκέψη στα άκρα, είναι μια ιδέα που υιοθέτησαν οι Στωικοί αργότερα, ότι έχουμε διαδοχικές υπάρξεις κόσμων. Δηλαδή όπως είναι ο κόσμος σήμερα, μπορούμε να φανταστούμε ότι κάποια στιγμή θα τελειώσει, επειδή θ' αναμειχθούν όλα τα στοιχεία του και κάποια στιγμή θα ξαναγεννηθεί ένας νέος κόσμος, ο οποίος πιθανό να είναι ίδιος, πιθανό να είναι διαφορετικός από τον υπάρχοντα, πάντως υπάρχει μια διαδοχή κόσμων μέσα στον χρόνο.

Ο Αναξαγόρας απ' την άλλη μεριά και όντας αρκετά διαφορετικός ως προσωπικότητα από τον Εμπεδοκλή... ο Εμπεδοκλής είναι πολύ επηρεασμένος από την πυθαγόρεια παράδοση και λόγω του τόπου στον οποίον ζει, μάλιστα έγραψε κι ένα δεύτερο λένε σύγγραμμα, εκτός απ' αυτό από το οποίο αντλούμε το υλικό που έχουμε, που θα μπορούσε να λέγεται "Περί φύσεως" αυτό, έγραψε και τους *Καθαρούς*, που είναι μια μορφή όπως λέει η λέξη, ο τίτλος, του τρόπου με τον οποίο ο άνθρωπος μπορεί να σώσει την ψυχή του κατά κάποιον τρόπο, στην πυθαγόρεια λίγο-πολύ κατεύθυνση.

Ο Αναξαγόρας αντιθέτως έρχεται στην Αθήνα και ίσως είναι ο πρώτος φιλόσοφος, ο οποίος αντιλαμβάνεται πού πάνε τα πράγματα: ότι το τέλος της πρώτης φάσης της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, στην ουσία είναι μία μετάβαση από την περιφέρεια στο κέντρο της Ελλάδας, δηλαδή στην Αθήνα. Εντάσσεται λοιπόν στο αθηναϊκό περιβάλλον, επηρεάζει τους μετέπειτα, κάποιοι τον ονομάζουν πρώτο σοφιστή, οι θεωρίες του έχουν να κάνουν με το κλίμα, το οποίο επικρατεί στην Αθήνα και το οποίο θα δούμε στην επόμενη βδομάδα. Ωστόσο οι θεωρίες του τείνουν να είναι στη γραμμή των Προσωκρατικών. Άπειρα είπαμε "χρήματα", τα οποία συνενώνονται και τα οποία παράγουν την υπάρχουσα πραγματικότητα.

Το κυρίαρχο στοιχείο, αυτό που έμεινε περισσότερο γνωστό από τον Αναξαγόρα, αλλά δεν είναι νομίζω καθοριστικό —θα το δούμε σε λίγο— είναι ότι όλα αυτά που συνενώνονται σ' ένα σύνολο πραγματικών δεδομένων καθορίζονται, λέει ο Αναξαγόρας απ' τον Νου. Είναι η πρώτη φορά που ο Νους —συνήθως το μεταφράζουμε με κεφαλαίο— εμφανίζεται ως μια κοσμική δύναμη, η οποία όπως λέει ο Αναξαγόρας, διακοσμεί το παν. Δηλαδή δίνει στο παν —η λέξη *κόσμος* είναι του Ηρακλείτου και περνάει στον Αναξαγόρα— δίνει στον κόσμο την τάξη και την ωραιότητά του. Ο *κόσμος* προέρχεται από το *κοσμώ* και η πρωταρχική έννοια της λέξης δεν είναι το "σύμπαν", αλλά είναι η "τάξη που υπάρχει στο σύμπαν". Σε λίγο αυτά θα ταυτιστούν, βέβαια.

Ενώ λοιπόν μιλάει για την ύπαρξη του Νου, στη συνέχεια όλες οι εξηγήσεις του δεν δίνονται με τη μορφή που θα περιμέναμε: ότι κάποιος ελέγχει ως πούμε τις κατασκευές ή οτιδήποτε άλλο, που υπάρχουν στη φύση, αλλά και ο Νους ακόμα, κατά τον Αναξαγόρα, έχει υλική σύσταση. Αποτελείται απλώς από μικρότερα, λεπτότερα στοιχεία, είναι ένα υλικό σώμα κατά κάποιον τρόπο ο Νους και όλες οι επόμενες εξηγήσεις, για τις μεταβολές ως πούμε στην ατμόσφαιρα, τις εποχές του χρόνου κ.λ.π., δίνονται με προσωκρατικό τρόπο, που σημαίνει ανάμειξη ακριβώς και διαχωρισμό υλικών στοιχείων.

Δεν είναι παράδοξο λοιπόν, που ο Πλάτων βάζει τον Σωκράτη στον *Φαίδωνα*, σ' ένα κείμενο θαυμάσιο, μια μορφή αυτοβιογραφίας υποτιθέμενης του Σωκράτη, να λέει ότι «στην αρχή» λέει «έψαχνα το μυστήριο της φύσης στους φιλοσόφους και δεν με ικανοποιούσαν οι λύσεις τους, ώσπου άκουσα τον Αναξαγόρα να μιλάει για τον Νου. Πήγα λοιπόν, γεμάτος ελπίδα, να διαβάσω τι μπορούσε να λέει ο Αναξαγόρας για τον Νου, αλλά πάλι είδα δίνες» λέει, «και πάλι είδα σκληρά και μαλακά σώματα και πάλι ενώσεις και διαχωρισμούς και τελικά απογοητεύτηκα κι έψαξα τη δικιά μου λύση» που κατά τον Πλάτωνα είναι ο λεγόμενος "δεύτερος πλους", η ανακάλυψη δηλαδή των Ιδεών.-

V3.2.3 Εμπεδοκλής, Αναξαγόρας – οι κοσμικές δυνάμεις (6')

<https://youtu.be/KEUFdnJsvLQ>

απομαγνητοφώνηση Areti07 / αντιπαραβολή Rico

Αυτή η αναφορά στον Νου του Αναξαγόρα, έστω και αν απογοήτευσε τον Σωκράτη και τον Πλάτωνα, είναι σημαντική, γιατί ίσως δείχνει τη συνειδητοποίηση μιας ανάγκης: να μεν η φιλοσοφία πρέπει να εξηγήσει τη φυσική πραγματικότητα, αλλά μήπως για να εξηγήσουμε τη φυσική πραγματικότητα, δεν αρκούν αυτά που ο Αριστοτέλης θα πει αργότερα "υλικά αίτια", δηλαδή "αρχές με υλική δομή", με υλική σύσταση, αλλά χρειάζονται και κάποιου είδους δυνάμεις, οι οποίες θα εξηγήσουν τον τρόπο με τον οποίον φτάσαμε στην κατάσταση στην οποία ζούμε;

Και εμμέσως ένα δεύτερο ερώτημα: Υπάρχει όντως τάξη και ωραιότητα στο σύμπαν; Και αν δεχτούμε ότι υπάρχει —που αυτό ίσως για τον αρχαίο Έλληνα ήταν δεδομένο, ότι ο ουρανός τουλάχιστον είναι πεδίο ωραιότητας και τάξης— υπάρχει κάποια σκοπιμότητα που έχει δημιουργήσει αυτή την τάξη, υπάρχουν δηλαδή δυνάμεις που καθορίζουν τον τρόπο που είναι τα πράγματα και μάλιστα τα ωραία πράγματα, όπως είναι το σύμπαν και ο ουρανός;

Ο Νους λοιπόν μας υποβάλλει μία τέτοια συλλογιστική. Αν το συνδυάσει αυτό κανείς ότι, την ίδια ακριβώς στιγμή, το "alter ego" του Αναξαγόρα, ο Εμπεδοκλής, εισηγείται πέρα από τα τέσσερα στοιχεία και την ύπαρξη δύο κοσμικών δυνάμεων: της Φιλότητας, που σημαίνει φιλία και του Νείκους, που σημαίνει μίσος. Ο κόσμος δηλαδή για τον Εμπεδοκλή δεν είναι μόνο τα τέσσερα στοιχεία του και οι συνδυασμοί τους, αλλά και δύο δυνάμεις που δρουν στο σύμπαν, η φιλία που λογικά συνενώνει τα πάντα και το μίσος που λογικά τα διαχωρίζει τα πάντα.

Άρα, αν θέλαμε να είμαστε πλήρεις στην περιγραφή μας για το εμπεδοκλείο σύμπαν, θα λέγαμε ότι αποτελείται από τέσσερα στοιχεία και από δύο αντίθετες δυνάμεις. Νους λοιπόν από τη μια μεριά, αγάπη, φιλία και μίσος από την άλλη μεριά. "Καλή" δύναμη, θα έλεγες, η δύναμη της αγάπης, "διαλυτική" δύναμη η δύναμη τους μίσους, "σωστή" επέμβαση η επίδραση του Νου.

Εισάγονται λοιπόν για πρώτη φορά —και είναι ένα καινούργιο στοιχείο στη φυσική φιλοσοφία— κάποιες, μη άμεσα υλικές, βέβαια είδαμε στον Νου του Αναξαγόρα ότι καταλήγει και αυτός να είναι υλικός, δεν παύει όμως να δρα όπως περίπου ο νους του ανθρώπου και γι' αυτό εισάγεται αυτή η λέξη.

Ο Νους είναι μια έννοια που ξεκινά από τη συνειδητοποίηση ότι ο άνθρωπος έχει λογική, κρίση, σχεδιασμό και τα λοιπά. Η Φιλία δε και το Νείκος είναι αμέσως ανθρωπομορφικές έννοιες, εξάγονται από το σύμπαν το κοινωνικό των ανθρώπων και εισάγονται στη φύση και επιτελούν ένα παρόμοιο έργο με αυτό που επιτελείται στην κοινωνία των ανθρώπων, ανάμεσα στους εχθρούς και τους φίλους.

Θα μπορούσε λοιπόν να τεθεί το ερώτημα: έχουμε εδώ πρόοδο ή έχουμε μια οπισθοχώρηση λίγο-πολύ σ' ένα ανιμιστικό σύμπαν;

Αν, δηλαδή, ο κόσμος που μας περιβάλλει, δεν είναι ουδέτερος, έχει απλώς υλική σύσταση και μπορούμε να διακρίνουμε τα υλικά του και τους σχηματισμούς του, αλλά έχει και επικαθορισμούς από κάποιες μορφές ανθρωπομορφικών δυνάμεων, μήπως αντί να προοδεύουμε πηγαίνουμε προς τα πίσω;

Γιατί και το σύμπαν λέγαμε του μύθου από το οποίο διαχωρίστηκε η φιλοσοφία και εκεί σε ομηρικό σύμπαν, ας πούμε, ένα φυσικό φαινόμενο θα εξηγηθεί με αναγωγή στη βούληση ενός Θεού που θέλει να δώσει ένα μήνυμα στους ανθρώπους ή μια τιμωρία ή μια επιβράβευση.

Θα μπορούσε λοιπόν να σκεφτεί κανένας: ενώ μας φαίνεται ότι στη φυσική φιλοσοφία χρειάζονται και κάποιες δυνάμεις, αν εδώ έχουμε πρόοδο ή οπισθοχώρηση; Και το θέτω αυτό το ζήτημα γιατί την ίδια εποχή, και ξέροντας αυτά τα συστήματα, ο Δημόκριτος θα αντέξει, θα έλεγε κανείς, στον πειρασμό να παρουσιάσει ένα οργανωμένο σύμπαν το οποίο ωστόσο δεν έχει καμία κοσμική δύναμη μέσα του, έχει απλώς άτομα που κινούνται με διάφορους τρόπους στο κενό.

Ωστόσο, οι δυνάμεις, είτε ο Νους είτε η Φιλία και το Νείκος, επέζησαν στη φυσική φιλοσοφία. Θα το δούμε όταν πάμε στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη όπου κράτησαν το προσωκρατικό νήμα σκέψης —ο Πλάτωνας μόνο στο τέλος της ζωής του γράφοντας το κοσμικό παραμύθι του *Τίμαιου* και ο Αριστοτέλης σε όλο του σχεδόν το έργο— χρησιμοποίησαν πέρα από τις υλικές οντότητες —σιγά σιγά εμφανίζεται στη φιλοσοφία η έννοια της "ύλης"— και δυνάμεις ή οντότητες ή αρχές που δεν έχουν καθαρά υλική σύσταση.

Και με αυτή την έννοια, θα έλεγε κανένας ότι βρήκε κάποιους συνεχιστές η καινοτομία που εισήγαγαν στη φυσική φιλοσοφία ο Εμπεδοκλής και ο Αναξαγόρας, θεωρώντας ότι δεν μπορούν να εξηγήσουν το σύμπαν και κυρίως την τάξη του σύμπαντος και την ωραιότητα του σύμπαντος, μόνο με τρόπο υλικό.-

V3.2.4 Λεύκιππος, Δημόκριτος: η ατομική θεωρία (10')

<https://youtu.be/vIc3AzhxTH8>

Απομαγνητοφώνηση: Paronymius / Αντιπαράβολη: Areti07

Το τελευταίο μας κεφάλαιο στη σειρά της προσωκρατικής φιλοσοφίας είναι λογικά —ήρθε δηλαδή χρονολογικά, αλλά νομίζω και ουσιαστικά— ο Δημόκριτος. Θα έλεγα ότι η ατομική θεωρία και ο Δημόκριτος, η φυσική φιλοσοφία δηλαδή του Δημοκρίτου, είναι η τελευταία λέξη, το αποκορύφωμα, η κορωνίδα της προσωκρατικής φιλοσοφίας και ένα τέλος βέβαια της προσωκρατικής φιλοσοφίας, καθώς ο Δημόκριτος μάλλον έπεσε στην αφάνεια μπροστά στη λαίλαπα που αντιπροσωπεύει ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης, για να αναβιώσει ως ένα βαθμό λίγο με τον Επίκουρο, αλλά κυρίως τον 17ο αιώνα, όταν επανέρχονται οι εισηγητές της Επιστημονικής Επανάστασης στην ατομική δομή της ύλης και βρίσκουν στον Δημόκριτο έναν βασικό πρόδρομο.

Συνήθως την ατομική θεωρία τη συνδέουμε και με τον Λεύκιππο. Κάποιοι λένε ότι ο Λεύκιππος ήταν και δάσκαλος του Δημοκρίτου. Το πρόβλημα είναι για τον Λεύκιππο δεν ξέρουμε σχεδόν τίποτα παρά μόνο ότι ίσως να προέρχονταν από τη Μίλητο ή απ' την Ελέα —βλέπετε ούτε σε αυτό δεν μπορούμε να 'μαστε βέβαιοι, δυο άκρα της περιφέρειας της Ελλάδας— και σώθηκαν ένα δυο αποσπάσματα του Λεύκιππου, έτσι ώστε ενοποιούμε συνήθως την παρουσίαση του ατομικού σύμπαντος κάτω από την κεντρική μορφή του Δημόκριτου.

Είναι επίσης ενδιαφέρον ότι απ' τον Δημόκριτο έχουμε πολλά αποσπάσματα, αλλά ελάχιστα είναι αυτά που του δώσαν τη φήμη του, δηλαδή τα φυσικά του αποσπάσματα είναι ελάχιστα μπροστά στα ηθικά, ωστόσο όλοι μένουμε στη φυσική φιλοσοφία του Δημόκριτου και όχι στην ηθική του, παρ' ότι ίσως θα άξιζε να δει κανένας ως αυτόνομο θέμα τη δημοκρίτεια ηθική. Συνήθως —για να το κλείσω αυτό το θέμα— συνδέουν τον Δημόκριτο, όσον αφορά την πολιτική και ηθική τοποθέτηση, με το νέο κλίμα της Αθήνας του 5ου αιώνα, με τη γέννηση της δημοκρατίας, ότι ήταν προς αυτήν την κατεύθυνση, αλλά δυστυχώς δεν μπορούμε με βάση τα στοιχεία που έχουμε να ολοκληρώσουμε αυτήν την εικόνα.

Από πού ξέρουμε, λοιπόν, αφού δεν έχουμε αποσπάσματα της θεωρίας του Δημοκρίτου για τα άτομα; Κυρίως από τον Αριστοτέλη. Ο Αριστοτέλης εκτιμά ως φυσικό φιλόσοφο ιδιαίτερα τον

Δημόκριτο. Ρητώς αναφέρει ότι, όσον αφορά τη φυσική φιλοσοφία, τον θεωρεί πιο σημαντικό απ' τον Πλάτωνα, παρά το γεγονός ότι ακολουθεί τον Πλάτωνα στις περισσότερες πλευρές της δικής του φιλοσοφίας, αλλά, ως φυσικό ερευνητή, αναγνωρίζει ο Αριστοτέλης τον Δημόκριτο ως τον πιο σημαντικό προγενέστερο απ' αυτόν φυσικό φιλόσοφο.

Τι λέει χοντρικά η ατομική θεωρία το είπαμε. Να επαναλάβω τα βασικά σημεία. Άτομα λοιπόν είναι οι δομές της ύλης, άτομα άπειρων ειδών. Δεν κάνει μια προσπάθεια να απαριθμήσει τα άτομα ο Δημόκριτος. Εδώ διαφοροποιείται και απ' τη νεότερη αντίληψη της ατομικής θεωρίας. Θεωρεί ωστόσο ότι τα άπειρα αυτά άτομα διακρίνονται ως προς το σχήμα τους —έχουν διαφορετικό σχήμα το ένα απ' το άλλο— ως προς την τάξη τους, λέει, δηλαδή τον τρόπο που στήνονται αυτά τα άτομα, τη διάταξή τους ας πούμε, και ως προς τη σχέση μεταξύ τους. Άρα, μπορείς με τα τρία αυτά χαρακτηριστικά, —σχήμα, θέση και τάξη— να σκεφτείς μια απειρία δυνατών ατόμων, με όλα τα δυνατά σχήματα, με όλες τις δυνατές θέσεις και ούτω καθ' εξής, πόσο μάλλον άπειρους συνδυασμούς των απείρων ατόμων. Δηλαδή κατασκευάζει, συλλαμβάνει ένα εργαλείο —το άτομο—, του δίνει κάποια χαρακτηριστικά θα λέγαμε οριακά ποσοτικά —σχήμα, θέση— ή γεωμετρικά αν θέλετε, μαθηματικά με την ευρύτερη έννοια, και θεωρεί ότι όλα τα φαινόμενα, τα οποία παρατηρούμε στη ζωή μας, μπορούν να αναχθούν σε σχέσεις και διατάξεις ατόμων.

Τα άτομα αυτά, που είναι μικροσκοπικά τόσο ώστε δε διακρίνονται με γυμνό οφθαλμό, συλλαμβάνονται με τη νόηση στην ουσία από τον Δημόκριτο. Πολλές φορές υπάρχει η παρεξήγηση ότι, επειδή ο Δημόκριτος μιλά για άτομα και ύλη των πραγμάτων και τα λοιπά, ότι είναι και εμπειριστής φιλόσοφος, ότι πιστεύει ότι η γνώση πηγάζει απ' την εμπειρία. Τίποτα δεν είναι πιο λάθος. Ο Δημόκριτος έχει την ίδια απέχθεια, θα 'λεγε κανείς, στην εμπειρία που έχει και ο Παρμενίδης πριν απ' αυτόν ή που θα έχει κι ο Πλάτωνας μετά από τον Δημόκριτο.

Λέει, ας πούμε, για την αίσθηση ως πηγή γνώσης απορρίπτοντάς την⁴¹: «Υπάρχουν», λέει, «δυο είδη γνώσης» (απόσπασμα 11): «η μια είναι γνήσια κι η άλλη νόθα. Στη νόθα γνώση ανήκουν όλα αυτά: η όραση, η ακοή, η οσμή, η γεύση, η αφή. Η γνήσια γνώση είναι ξεχωριστή απ' αυτή». Και στο απόσπασμα 9⁴²: «Συμβατικά υπάρχει» —"νόμω" είναι η αρχαία έκφραση, ο νόμος είναι μια σύμβαση— «συμβατικά υπάρχει το γλυκό, συμβατικά το πικρό, συμβατικά το θερμό, συμβατικά το ψυχρό, συμβατικά το χρώμα. Στην πραγματικότητα υπάρχουν τα άτομα και το κενό».

Άρα δεν πιστεύει στη δυνατότητα γνώσης απ' την παρατήρηση ο Δημόκριτος. Συλλαμβάνει τα άτομα με ένα άλμα, θα 'λεγε κανείς, της νόησης, ότι πρέπει να φτάσουμε σε μία ελάχιστη μορφή ύλης. Αυτή η ύλη πρέπει να είναι πολλαπλή —απάντηση στον Παρμενίδη. Και εκεί που ο Παρμενίδης μιλούσε για "ον" και "μη ον", στην ουσία, και το λέει περίπου καθαρά, "εγώ", λέει, "στη θέση του όντος θα βάλω το άτομο" —και είναι ον παρμενίδειο με την έννοια ότι δε γεννιέται, δεν πεθαίνει, δεν αλλάζει, δεν κόβεται, δεν είναι συνεχές, όλα τα σχετικά, όλα τα χαρακτηριστικά δηλαδή του όντος του Παρμενίδη τα έχει το άτομο του Δημόκριτου— "στη θέση όμως του μη όντος" —που δεν το συζητούσε καν ο Παρμενίδης σαν δυνατότητα— "θα βάζω το κενό". Κενό-μηδέν, δεν απέχουν πολύ σαν συλλήψεις. "Άρα, η πραγματικότητά μου", λέει ο Δημόκριτος,

⁴¹ «Υπάρχουν δύο είδη γνώσης: η μια είναι γνήσια και η άλλη νόθα. Στη νόθα γνώση ανήκουν όλα αυτά: η όραση, η ακοή, η οσμή, η γεύση, η αφή. Η γνήσια γνώση είναι ξεχωριστή απ' αυτήν».

Δημόκριτος, απ. 11.

⁴² «Συμβατικά υπάρχει το γλυκό, συμβατικά το πικρό, συμβατικά το θερμό, συμβατικά το ψυχρό, συμβατικά το χρώμα. Στην πραγματικότητα υπάρχουν τα άτομα και το κενό».

Δημόκριτος, απ. 9.

"αποτελείται από άτομα και κενό. Όλα τ' άλλα —οσμές, γεύσεις, αισθήσεις, νόηση, άνθρωπος και ούτω καθ' εξής— είναι συσσωματώσεις ατόμων που κινούνται μες στο κενό".

Αν θέλετε, μάλλον, για να 'μαστε πιο ακριβείς: κενό, άτομα και κίνηση. Την κίνηση τη θεωρεί δεδομένη ο Δημόκριτος, δεν την ανάγει σε κάτι άλλο, τα άτομα ήταν και είναι πάντα κινούμενα μέσα στο κενό. "Μπορώ λοιπόν μ' αυτά", λέει ο Δημόκριτος, "να εξηγήσω την πραγματικότητα". Πώς; Όχι με αυστηρότητα όπως θα ήθελε ένας σημερινός φυσικός επιστήμονας. Λέει, ας πούμε, ότι τα άτομα της ψυχής ή της φωτιάς είναι στρογγυλά, ο Δημόκριτος, διαφοροποιούνται στο σχήμα απ' τα άλλα άτομα. Η αίσθηση της όρασης, ας πούμε, τι είναι; Κάποια σωματίδια, άτομα που εκπέμπουν τα φωτεινά αντικείμενα, κάποια σωματίδια εκπέμπει και ο οφθαλμός μου, συναντιούνται αυτά τα άτομα και αναγνωρίζονται. Με την ίδια λογική θα μπορούσε να εξηγήσει και το συναίσθημα και πιο πολύπλοκες ανθρώπινες καταστάσεις, πάντα ανάγοντές τις στα άτομα και το κενό.

Ο κόσμος τώρα, ως ολότητα, προήλθε από συσσωμάτωση, να το φανταστείτε, τεραστίου αριθμού ατόμων που κινούνταν σε δίνες και κάποια στιγμή τα ελαφρότερα πήγαν προς τα έξω, τα βαρύτερα προς τα μέσα, και φτιάξαν τον κόσμο. Κι επειδή το κενό δεν έχει όρια και τα άτομα είναι άπειρα, ρητώς ο Δημόκριτος ισχυρίζεται —και είναι η πρώτη φορά στην Ιστορία της σκέψης— ότι υπάρχουν άπειροι κόσμοι. Όπως έγινε ο δικός μας κόσμος, εφόσον δεν έχει καμιά σκοπιμότητα που έγινε αυτός ο κόσμος, με τον ίδιο τρόπο και τον ίδιο μηχανισμό και τα ίδια άτομα ή άλλες ομάδες ατόμων, θα μπορούσαν να έχουν δημιουργήσει, μπορούν να έχουν δημιουργήσει ή έχουν δημιουργήσει, δίπλα, έναν άλλο κόσμο. Άρα κόσμοι, για τον Δημόκριτο, υπάρχουν άπειροι.-

V3.2.5 Κοσμικές δυνάμεις: το επίτευγμα του Δημόκριτου (11')

<https://youtu.be/9ppDNYqM4h0>

απομαγνητοφώνηση mariaaggeliki9 / αντισυμβαλλόμενη Paronymius

Άτομα, λοιπόν, κενό και κίνηση. Θα μείνω λίγο στην κίνηση. Ο Δημόκριτος γράφει όπως είπαμε... (και πρέπει να γράφει ο Δημόκριτος, μάλιστα λέγανε ότι ήταν από τους πολυγραφότατους συγγραφείς της αρχαιότητας, ότι ήταν συγκρίσιμο το μέγεθος των έργων του με του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη και δυστυχώς δεν το έχουμε στα χέρια μας) ...γράφει λοιπόν στο τέλος του 5ου αιώνα, στις αρχές του 4ου. Γνωρίζει από πρώτο χέρι τους τελευταίους Προσωκρατικούς φυσικά και τον Παρμενίδη, άρα και τις απόψεις του Εμπεδοκλή και του Αναξαγόρα για τις κοσμικές δυνάμεις που λέγαμε, για τη Φιλία και το Νείκος από τη μία μεριά, για τον Νου απ' την άλλη.

Λογικά θα πρέπει να είχε τον πειρασμό ο Δημόκριτος, να εισαγάγει και αυτός με τη σειρά του μία άλλη κοσμική δύναμη, η οποία πιθανόν θα εξηγούσε τον τρόπο, που είναι φτιαγμένα τα πράγματα. Αυτό ζητάει από τους φιλοσόφους ο Σωκράτης, ας πούμε, και δεν το βρίσκει. Θεωρώ ότι είναι συνειδητή η απόφαση του Δημόκριτου να μην πάει σε μια τέτοια παραδοχή. Αν θεωρήσουμε ότι η κίνηση είναι πρωταρχική ιδιότητα των πραγμάτων, των ατόμων, του σύμπαντος, ότι πάντοτε δηλαδή υπήρχε η κίνηση και πάντοτε θα υπάρχει —περίπου το ίδιο θα πει ο Αριστοτέλης λίγα χρόνια αργότερα— δεν χρειάζεται ειδική εξήγηση για τον Δημόκριτο. Όπως μιλάμε για τα άτομα και δεν εξηγούμε γιατί υπάρχουν άτομα ή κενό, με την ίδια λογική η κίνηση είναι τόσο διαπιστωμένη φυσική κατάσταση (είναι το πρώτο χαρακτηριστικό της φύσεως), οπότε γιατί να μην θεωρήσουμε ότι σε έναν αιώνιο κόσμο, όπως είναι το σύμπαν των Προσωκρατικών γενικά, και των αρχαίων φιλοσόφων γενικά, σε έναν αιώνιο λοιπόν κόσμο που δεν τον έφτιαξε κανένας —αλλά ήταν, είναι και θα είναι— πάντοτε υπήρχε κίνηση η οποία δεν χρειάζεται να εξηγηθεί ιδιαίτερα.

Αρνούμενος λοιπόν τον πειρασμό να υιοθετήσει ύπαρξη δυνάμεων κατ' ανάγκην ανθρωπομορφικών στο σύμπαν, κατά κάποιο τρόπο αρνείται και την κρίση, αν ο κόσμος είναι ωραίος ή όχι, αν ο κόσμος είναι τακτικός ή όχι. Αυτό είναι μια κρίσιμη παραδοχή. Υποθέτω —δεν έχουμε κείμενα και σχετικά για να πάρουμε θέση— ότι αν ετίθετο αυτή η ερώτηση στον Δημόκριτο: «Είναι ωραίος ο κόσμος ή όχι; Είναι τακτικός ο κόσμος ή όχι;». Για το "ωραίος" είμαι σχεδόν σίγουρος ότι θα έλεγε: «Δεν μπορώ να αποφανθώ για την ωραιότητα ή όχι του κόσμου» ή θα έλεγε, με μεγαλύτερη εκλέπτυνση, ότι «αυτές είναι κατηγορίες ανθρώπινες και δεν έχουν καμία σχέση με τον κόσμο». Για την τάξη, πιθανόν θα ρωτούσε: «Τι εννοείτε, τάξη;». Αν εννοούμε ότι έχουν μπει σε μια τροχιά καλοκουρδισμένης μηχανής, τέτοιου είδους τάξη μπορώ να παραγάγω και χωρίς δυνάμεις. Για παράδειγμα, αν θεωρήσουμε ένα δωμάτιο κλειστό —δεν το λείει ο Δημόκριτος προφανώς αυτό, το λέω εγώ— όπου κινούνται διάφορες μπάλες του μπυλιάρδου με όλες τις δυνατές ταχύτητες και μια κίνηση που δεν μειώνεται με το πέρασμα του χρόνου —μη αδρανειακή ας πούμε— η οποία συνεχίζεται, κάποια στιγμή, μες το δωμάτιο μετά από εκατομμύρια συγκρούσεις μεταξύ τους, θα βρούνε μία πορεία. Πιθανόν αυτό το πείραμα να μπορεί να γίνει ή μπορούμε να το θεωρήσουμε νοητικό πείραμα, που κάπου εκεί οδηγεί. Θα βρουν δηλαδή μία τροχιά η κάθε μπάλα η οποία δεν θα συναντά τις άλλες. Κι έτσι θα αναπαράγεται αυτή η κίνηση. «Αυτό, είναι τάξη ή δεν είναι;» θα 'ταν το ερώτημα του Δημόκριτου.

Αν πω λοιπόν ότι το ηλιακό μας σύστημα (που την εποχή του Δημόκριτου πια το ξέρουν) αποτελείται από την ακίνητη Γη, τους εφτά πλανήτες και τα απλανή αστέρια —το 'χουν πει οι Πυθαγόρειοι, το ξέρει ο Αναξαγόρας, το ξέρει και ο Δημόκριτος— είναι τακτική η κίνηση των άστρων και των πλανητών; Αν θεωρήσουμε την *τακτικότητα* ως περιοδικότητα, ότι ο πλανήτης κάνει την ίδια πάντα κίνηση (ο Ήλιος, η Σελήνη γύρω από τη Γη κ.τ.λ.) θα απαντήσουμε θετικά. Χρειάζεται κάποιος να έβαλε τον Ήλιο και τη Σελήνη στη συγκεκριμένη απόσταση από τη Γη και να τους έδωσε τη συγκεκριμένη ταχύτητα έτσι ώστε ο ήλιος να κλείνει κάθε 24 ώρες μία περιφορά ή όχι; Νομίζω ότι ο Δημόκριτος θα απαντούσε: «δεν χρειάζομαι μια τέτοια υπόθεση —με τον τρόπο του Νεύτωνα περίπου αργότερα— ότι, όντως το ηλιακό μας σύστημα δείχνει να έχει μία δομή και μία κανονικότητα και μία περιοδικότητα». Εγώ θα μπορούσα να το ονομάσω τακτικό θα μπορούσα και όχι, διότι έχει πλανήτες μέσα (και στα αρχαία Ελληνικά *πλανήτης* σημαίνει "αλήτης", δηλαδή ένα άστρο που κινείται όπως θέλει) άρα δεν είναι και τόσο τακτική η κίνησή του, άλλοτε φαίνεται να γυρίζει άλλοτε να πηγαίνει. Γιατί να το πω τάξη λοιπόν αυτό;

Αυτή την απόφαση του Δημόκριτου θα μπορούσε κανείς να τη θεωρήσει πλεονέκτημα του συστήματός του ή μειονέκτημα του συστήματός του. Στη νεότερη εποχή το θεώρησαν πλεονέκτημα. Και υπάρχουν σύγχρονοι φυσικοί, ο Φάινμαν π.χ. που έχει πει ότι: «εάν κρατούσα μία σελίδα από όλη την αρχαία σκέψη και ήταν γραφτό να χαθούν όλα τα άλλα, θα κρατούσα τη σελίδα που περιείχε την ατομική θεωρία του Δημόκριτου και τίποτε άλλο». Θα πετούσε τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη, τα πάντα, τον Ευκλείδη και όλα τα σχετικά. Οι περισσότεροι δεν θα το λέγανε τέλος πάντων, αλλά κάποιοι νεότεροι φυσικοί βρίσκουν στον Δημόκριτο το *απαύγασμα* της φυσικής φιλοσοφίας, δηλαδή τον τρόπο που πρέπει να εξηγούμε το σύμπαν.

Στην αρχαιότητα, αν έχασε ο Δημόκριτος από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, νομίζω ότι έχασε απ' αυτό το στοιχείο. Δηλαδή ο άνθρωπος δεν είναι εύκολα εξοικειωμένος με την αντίληψη ότι το σύμπαν είναι νεκρό, ουδέτερο, δεν έχει δυνάμεις μέσα του, όλα κινούνται με αναγκαιότητα μεν αλλά χωρίς σκοπιμότητα. Όταν λοιπόν έρχεται ο Πλάτων στην αρχή και το συνεχίζει ο Αριστοτέλης και δείχνει ότι το σύμπαν έχει μέσα του λογικότητα, σχέδιο, κατασκευή, είτε επειδή υποθέτει ο Πλάτων ότι κάποιος Θεός το δημιούργησε, είτε επειδή υποθέτει ο Αριστοτέλης ότι υπάρχει φυσική τελεολογία (ότι το κάθε πράγμα τείνει προς τον σκοπό του και το τέλος του)· όταν λοιπόν προτείνουν τέτοια συστήματα, οι άνθρωποι τα υιοθετούν με μεγαλύτερη ευκολία απ' ότι το

σύστημα του Δημόκριτου, που θέλει πολύ διανοητική τόλμη να πεις: ότι είμαι ριγμένος σε ένα νεκρό σύμπαν, δεν αποτελώ τίποτα, είμαι κι εγώ μια συσώρευση ατόμων, ακόμη και τα ευγενέστερα συναισθήματά μου είναι άτομα. Είμαι λοιπόν ριγμένος στο σύμπαν, σε έναν κόσμο που έχει κι άλλους πεντακόσιους, "τυχαία" βρέθηκα εδώ, όχι τυχαία με την έννοια της τύχης, της καλής τύχης, αλλά *χωρίς σκοπιμότητα*. Δεν με έβαλε κάποιος εδώ για κάποιο ρόλο, ούτε έβαλε πάνω μου τον ήλιο για κάποιο λόγο, ούτε τα αστέρια, ούτε οτιδήποτε, και συνεχίζω να ζω σε ένα ουδέτερο σύμπαν. Είναι πολύ πιο γοητευτική και καθησυχαστική για τον άνθρωπο η ιδέα ότι έχει έναν ειδικό ρόλο στο σύμπαν και αυτός και η Γη, η οποία θεωρούσαν τότε ότι είναι το κέντρο του σύμπαντος, και ο Ήλιος μας, που δεν είναι ήλιος σαν όλους τους άλλους κ.ο.κ.

Λοιπόν, πιστεύω ότι η *γραμμή* που ακολουθήσαμε ως τώρα, δηλαδή πηγαίνοντας από τον Θαλή σε μια προσπάθεια να δούμε τι μπορεί να καθόρισε την απόφασή του ή την υποτιθέμενη απόφασή του, να τολμήσει να πει ότι τα πάντα είναι νερό μέχρι τον Παρμενίδη και μετά την απάντηση στον Παρμενίδη· αυτή η πορεία που δεν επικαλείται πουθενά το υπερφυσικό, που χρησιμοποιεί την οικονομία των εννοιών και των εργαλείων (λίγα πράγματα όπως λέω πρέπει να εξηγούν τα άπειρα με τα οποία συναντιόμαστε στην εμπειρία μας, ει δυνατόν τα ελάχιστα δυνατά: άτομα, ας πούμε, κενό, κίνηση). Αυτή λοιπόν η πορεία, που συνήθως ονομάζεται πορεία απ' το μύθο στον λόγο ή γέννηση της ορθολογικής σκέψης, γέννηση της επιστήμης, γέννηση της φιλοσοφίας, ολοκληρώνεται νομίζω, φτάνει σε μία κατάληξη, η οποία δεν ήταν εύκολο να γίνει παραδεκτή, με το σύστημα του Δημόκριτου.

Θα δούμε ότι εκείνο που μέτρησε στην ιστορική διαδρομή, πέρα από τη μεγαλοφυΐα βέβαια των επόμενων φιλοσόφων, ήταν και αυτή η σύνδεση που προσπάθησαν να κάνουν ανάμεσα στο φυσικό κόσμο απ' τη μια μεριά, και το ανθρώπινο σύμπαν από την άλλη, και κέρδισαν αν θέλετε, σε εντυπώσεις, διότι το γεγονός ότι χάθηκαν τα κείμενα του Δημόκριτου, δεν σημαίνει όπως πολλές φορές ίσως διαβάσατε κάπου, ότι τα κάψανε οι πλατωνικοί ή τα κρύψανε ή τα αφόρισαν ή οτιδήποτε. Τίποτε τέτοιο δεν συνέβη.

Ο μόνος λόγος που χάνονται κάποια συγγράμματα είναι ότι δεν συνεχίζουν να διαβάζονται, να αντιγράφονται και να αγοράζονται αν θέλετε, γιατί μιλάμε ότι έχουμε μπει σε μία εποχή εμπορίας του βιβλίου. Αν λοιπόν δεν έχω κίνητρο να αντιγράψω ένα σύγγραμμα του Δημόκριτου, διότι δεν θα μου το παραγγείλει κανένας και δεν θα το διαβάσει κανένας, αργά ή γρήγορα σε δυο, τρεις, πέντε, δέκα, είκοσι γενιές θα χαθεί.

Ο μόνος λόγος, λοιπόν, που χάθηκαν τα κείμενα του Δημόκριτου ήταν ότι επικράτησαν, τράβηξαν το ενδιαφέρον και διαβάστηκαν τα κείμενα του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Αλλά δεν παύει κατά τη γνώμη μου, αν έχει νόημα να μιλάμε για την πρώτη φάση της αρχαίας φιλοσοφίας, που είναι οι Προσωκρατικοί, δεν παύει να 'ναι η λογική κατάληξη και το αποκορύφωμα της προσωκρατικής σκέψης.-

4: Η στροφή προς τον άνθρωπο και την πόλη

4.1: Αθήνα και φιλοσοφία

V4.1.1 Η φιλοσοφία αλλάζει (15')

<https://youtu.be/UXuQJaek5No>

απομαγνητοφώνηση από sOFIARIZOPOULOU / αντιπαραβολή από Asimenia

Φτάνουμε λοιπόν στην τέταρτη βδομάδα, και θα αλλάξουμε κλίμα, αλλάζουμε και περίοδο. Έχουμε κλείσει την εξιστόρηση της ανάπτυξης της προσωκρατικής περιόδου της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας και θα περάσουμε στην κλασική περίοδο —θα αφιερώσουμε τα μαθήματα αυτής της βδομάδας στον Σωκράτη και στους σοφιστές— και στη συνέχεια θα πάμε στον Πλάτωνα και στον Αριστοτέλη. Χρονολογικά δεν κάνουμε κανένα μεγάλο άλμα, μιλούσαμε για τον Δημόκριτο. Ο Δημόκριτος καλύπτει το τελευταίο μισό του 5ου αιώνα π.Χ. και μπαίνει αρκετά μέσα στον 4ο αιώνα π.Χ. Στην ίδια περίοδο λοιπόν θα μείνουμε, θα αλλάξουμε ωστόσο τόπο, όχι πια στα Άβδηρα, στη Μεγάλη Ελλάδα, στην Ιωνία κ.λ.π, αλλά στην Αθήνα. Το πιο βασικό, ίσως, χαρακτηριστικό της νέας φάσης της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας —αυτής της φάσης που αποκαλούμε κλασική— είναι ότι διεξάγεται, αναπτύσσεται, εξελίσσεται, αποκλειστικά στην Αθήνα.

Ας πάρουμε έναν πλατωνικό διάλογο, από αυτούς που ονομάζονται πρώιμοι, ίσως ο πιο γνωστός είναι ο *Πρωταγόρας*, και όχι μόνο πιο γνωστός, πιθανόν να είναι και ο πιο καλοφτιαγμένος πρώιμος πλατωνικός διάλογος. Ο Πλάτωνας βέβαια γράφει τον 4ο αιώνα π.Χ., στην αρχή του 4ου αιώνα π.Χ., επιλέγει ωστόσο —και αυτό συνδέεται με τη μορφή του Σωκράτη φυσικά— να τοποθετήσει όλους τους διαλόγους στο πλαίσιο της Αθήνας του τελευταίου τετάρτου του 5ου αιώνα π.Χ., δηλαδή την εποχή που ο Σωκράτης, θα έλεγε κανείς, μεσουρανεί στην Αθήνα, είναι σε μια ηλικία ώριμη και έχει αποκτήσει την εικόνα που ξέρουμε από τη σχετική σωκρατική φιλολογία.

Άρα είμαστε στην Αθήνα του Πελοποννησιακού Πολέμου και δεν θα μπω αυτή τη στιγμή στα νοήματα που μας μεταφέρει ένας τέτοιος διάλογος, όσο στο σκηνικό του —αυτό με ενδιαφέρει αυτή τη στιγμή. Ο *Πρωταγόρας* λοιπόν είναι ένας διάλογος που τοποθετείται στο σπίτι του Καλλία. Ο Καλλίας ήταν ένας μαικήνας, θα έλεγε κανείς, της εποχής, ένας πλούσιος Αθηναίος που αγαπούσε τα γράμματα, και φιλοξενεί τον Πρωταγόρα, ο οποίος είναι διάσημος ήδη· έρχεται από την πατρίδα του στην Αθήνα και αυτό αποτελεί ένα γεγονός για τους Αθηναίους· πράγμα που σημαίνει ότι μαζεύονται όλοι στο σπίτι του Καλλία για να γνωρίσουν από κοντά τον Πρωταγόρα και να πάρουν κάτι από τη σοφία του ή από τον τρόπο που δίδασκε ο Πρωταγόρας. Ο Σωκράτης εμφανίζεται να σέρνεται, κατά κάποιον τρόπο, από έναν επίδοξο μαθητή του Πρωταγόρα, ο οποίος του ζητεί να μεσολαβήσει για να τον δεχτεί ως μαθητή του, επί πληρωμή φυσικά, ο διάσημος σοφιστής.

Το ενδιαφέρον λοιπόν είναι ότι στο σπίτι του Καλλία είναι συγκεντρωμένοι πάρα πολλοί γνωστοί Αθηναίοι και μέτοικοι ή επισκέπτες στην Αθήνα· όλοι αυτοί που ξέρουμε ότι συνδέονται με το ρεύμα της σοφιστικής, αλλά και με την πολιτική ζωή της Αθήνας. Είναι δηλαδή, εκτός από τον Πρωταγόρα, παρόντες, ο Γοργίας, ο Ιππίας, ο Πρόδικος —διάσημοι σοφιστές επίσης, όχι Αθηναίοι—, είναι ο Σωκράτης φυσικά, και είναι, και αυτό ίσως είναι πιο ενδιαφέρον, μερικά από τα γνωστά πρόσωπα της αθηναϊκής κοινωνίας, που έπαιξαν εκείνη την εποχή σημαντικό ρόλο στα

πολιτικά πράγματα ή θα παίξουν λίγο αργότερα. Οι πιο γνωστοί από αυτούς είναι ο Αλκιβιάδης και ο Κριτίας, ο περίφημος αρχηγός των Τριάκοντα Τυράννων.

Όλοι αυτοί λοιπόν συγκεντρώνονται σε αυτό το σπίτι και αρχίζουν να συζητούν. Το θέμα της συζήτησης είναι η αρετή και ειδικά αν η αρετή είναι διδακτή. Αν δηλαδή ο Πρωταγόρας, ο οποίος είναι το κυρίαρχο πρόσωπο, έχει το δικαίωμα να διατείνεται ότι μπορεί με αποτελεσματικότητα να διδάξει την αρετή σε έναν νέο μαθητή, όπως ο φίλος του Σωκράτης.

Ο τρόπος όμως που γίνεται η συζήτηση έχει πάρα πολύ μεγάλο ενδιαφέρον, δεν υπάρχει διδασκαλία από καθ' έδρα, θα έλεγε κανείς. Δεν παίρνει τον λόγο ο Πρωταγόρας, σιωπούν όλοι και τον ακούν. Ο τρόπος που γίνεται η συζήτηση είναι ένας συνεχής διάλογος και συγκεκριμένα —είναι πολύ ενδιαφέρον— διάλογος Σωκράτη φυσικά και Πρωταγόρα. Στο ενδιαμέσο επεμβαίνουν κι άλλοι. Κυρίως για να καθορίσουν τον τρόπο της συζήτησης, αν κάποιος ξεφεύγει από τον σωστό τρόπο συζήτησης, όχι τόσο για να πουν τι είναι η αρετή και αν η αρετή πρέπει να διδάσκεται, όχι δηλαδή στην ουσία του επιχειρήματος αλλά στον τρόπο. Και ο διάλογος είναι αρκετά εκτεταμένος, εξελίσσεται με έναν τέτοιο τρόπο. Γιατί σας το ανέφερα αυτό; Γιατί δείχνει ένα περιβάλλον συζήτησης, άσκησης αν θέλετε της φιλοσοφίας, αφού εκπρόσωποι και βασικοί συζητητές είναι δύο βασικές μορφές της φιλοσοφίας του 5ου αιώνα π.Χ. —του τέλους του 5ου αιώνα π.Χ.— ο Σωκράτης και ο Πρωταγόρας ή αν θέλετε ο Σωκράτης και ο διασημότερος σοφιστής, αλλά αυτή η ατμόσφαιρα διαφέρει ριζικά από αυτό που είχαμε δει ως τώρα. Δεν ξέρουμε με ποιον τρόπο θα δίδασκε ο Παρμενίδης ή ο Ηράκλειτος, αλλά αποκλείεται να 'ταν αυτός που μας μεταφέρει ο Πλάτωνας.

Ας δούμε τώρα μια αντίστοιχη εικόνα της ίδιας, χρονολογικά, εποχής, το 423 π.Χ., μέσα δηλαδή στα χρόνια του Πελοποννησιακού Πολέμου, ο Αριστοφάνης ανεβάζει στην Αθήνα τις *Νεφέλες* του. Οι *Νεφέλες*, σώθηκαν ευτυχώς, είναι από τις κωμωδίες του Αριστοφάνη που έχουμε στα χέρια μας και μπορούμε να παρακολουθήσουμε πλήρως, το τι θέλει να παρουσιάσει στους Αθηναίους της εποχής ο Αριστοφάνης.

Παρουσιάζει λοιπόν τον άξεστο, ημιμαθή και χοντροκομμένο Στρεψιάδη —μάλλον ένα φανταστικό πρόσωπο, έναν κοινό Αθηναίο, έναν μέσο Αθηναίο, όχι ιδιαίτερα υψηλής κοινωνικής τάξης— ο οποίος προσπαθεί να γίνει δεκτός στο Φροντιστήριο, όπως λέει ο Αριστοφάνης, του Σωκράτη. Ο Σωκράτης λοιπόν είναι δάσκαλος και έχει μια μορφή σχολής, δέχεται μαθητές —επί πληρωμή— αποκαλείται, ρητώς, από τον Αριστοφάνη σοφιστής, και ο λόγος που ο Στρεψιάδης πηγαίνει να μαθητεύσει δίπλα στον Σωκράτη είναι ότι βρίσκεται καταχρεωμένος, λόγω της σπάταλης γυναίκας του και του ανεπρόκοπου γιου του. Και θα του διδάξει, υποτίθεται, ο Σωκράτης τον τρόπο, ώστε να αντιστέκεται στους δανειστές του, ώστε να πείθει του δανειστές του να μη ζητούν τα χρωστούμενα. Γίνεται δεκτός, εν μέσω κωμικών περιστατικών και στην πορεία παίρνει (τόσο επάνω του) τόσο θάρρος που πιστεύει ότι θα γίνει και κυρίαρχος στην Εκκλησία του Δήμου. Αυτό που του μαθαίνει δηλαδή ο Σωκράτης δεν είναι απλώς μια μέθοδος για να λύσει τα οικονομικά του προβλήματα, αλλά και μία μέθοδος επικράτησης στην Αθήνα, της εποχής του Πελοποννησιακού Πολέμου, που βέβαια είναι η δημοκρατική Αθήνα, με τους θεσμούς της και κυρίαρχος θεσμός είναι η Εκκλησία του Δήμου.

Ο Αριστοφάνης δεν θα διστάσει να εμφανίσει και στη σκηνή —πάλι σε διαλογική αντιπαράθεση— δύο φανταστικά πρόσωπα, τον Δίκαιο Λόγο, όπως τον ονομάζει, και τον Άδικο Λόγο. Ο μεν Δίκαιος Λόγος εκπροσωπεί τις αξίες της παλιότερης Αθήνας, της Αθήνας του Μαραθώνα —στην οποία θα στραφούμε σε λίγο— και ο Άδικος Λόγος εκπροσωπεί το νέο πνεύμα της αμφισβήτησης που συνδέεται —στα μάτια φαίνεται των Αθηναίων— με τη σοφιστική και τον Σωκράτη. Ο Άδικος Λόγος κατατροπώνει κυριολεκτικά τον Δίκαιο Λόγο διότι χειρίζεται πολύ καλύτερα τα επιχειρήματα και τη *διαλεκτική*, την πειθώ δηλαδή των λόγων· και στην ουσία παραιτείται ο Δίκαιος Λόγος από τις αξίες

που οι παλαιότεροι Αθηναίοι πρέσβευαν. Φυσικά όλη η υπόθεση καταλήγει σε μία καταστροφή, ο Στρεψιάδης καταστρέφεται, δεν καταφέρνει ούτε τον γιο του να συνετίσει και στο τέλος βάζει φωτιά στο Φροντιστήριο του Σωκράτη, θεωρώντας ότι αυτός φταίει για όλα τα κακά που τον βρήκαν.

Η κωμωδία λοιπόν του Αριστοφάνη, οι *Νεφέλες*, θα έλεγε κανείς, ότι είναι το κωμικό αντίστοιχο ενός πλατωνικού διαλόγου που είναι μάλιστα ιδιαίτερα θεατρικός, όπως ο *Πρωταγόρας*. Δεν έχει σημασία για την ώρα να πούμε τι, σ' αυτό το πλαίσιο αντιπροσωπεύει ο Σωκράτης και τι οι σοφιστές. Το βασικό είναι να καταλάβουμε ότι, αυτό το κλίμα άσκησης της φιλοσοφίας —διότι περί φιλοσοφίας πρόκειται— είναι εντελώς διαφορετικό από ό,τι είχαμε δει ως τώρα. Αλλάζει δηλαδή η φιλοσοφία, αλλάζει τόπο, αλλάζει μέθοδο, αλλάζει θεματολογία και αυτά τα στοιχεία θα πρέπει για την ώρα να προσδιορίσουμε.

Θα μπορούσα να τα συνοψίσω σε τέσσερα, τα βασικά σημεία της αλλαγής.

Το πρώτο σημείο είναι ότι ο φιλόσοφος πια, είτε είναι ο Πρωταγόρας είτε είναι ο Σωκράτης, είναι ένας κοινός άνθρωπος —ένας άνθρωπος θα λέγαμε της διπλανής πόρτας— ένας άνθρωπος που μπορεί να συναντήσει ο Αθηναίος στην αγορά της Αθήνας, σ' ένα συμπόσιο, σ' ένα πλούσιο σπίτι σαν του Καλλία, ο οποίος ανά πάσα στιγμή είναι διατεθειμένος να μιλήσει με τον καθένα, να δεχτεί μαθητές, να εκφωνήσει κάποιο λόγο —αν πρόκειται για σοφιστή— δηλαδή είναι σε άμεση επαφή με τον καθημερινό άνθρωπο. Σκεφτείτε την απόσταση που ζητούσε, από τον μαθητή του ή από τον αναγνώστη του, ο Ηράκλειτος και ο Παρμενίδης.

Το δεύτερο στοιχείο είναι ότι αλλάζει η θεματολογία της φιλοσοφίας και αυτό είναι ίσως το πιο εμφανές χαρακτηριστικό, της καινούργιας φάσης. Τι συζητάει ο Πρωταγόρας με τον Σωκράτη; Αν η αρετή είναι διδακτή ή όχι. Δηλαδή; Αν μάλιστα σκεφτεί κανείς ότι ο Πρωταγόρας διατείνεται, ότι η αρετή είναι αυτή που κάνει έναν πολιτικό άντρα ενάρετο, συζητάνε περί πολιτικής και περί ηθικής, θα λέγαμε σήμερα.

Δεν υπάρχει καμιά μνεία στα δύο κείμενα που σας ανέφερα ότι απασχολείται ο φιλόσοφος με τη φύση πια, αυτό είναι σαν να έχει ξεχαστεί. Γιατί έχουν ανακύψει πολύ σημαντικά καινοφανή προβλήματα τα οποία είναι λογικό, σε μία Αθήνα, η οποία βράζει, όπως θα δούμε, να κρατούν το ενδιαφέρον των ανθρώπων. Άρα ο φιλόσοφος προσαρμόζεται θα λέγαμε ή, αν θέλετε, ανοίγει ένα καινούργιο κεφάλαιο. Ο Κικέρων θα το πει αργότερα, μιλώντας για τον Σωκράτη —εγώ θα 'λεγα το ίδιο θα μπορούσε να ειπωθεί για τους σοφιστές— ότι ο Σωκράτης ήταν αυτός που κατέβασε τη φιλοσοφία από τον ουρανό και την προσγείωσε στον άνθρωπο και στην πόλη —είναι αληθές. Ο Σωκράτης και οι σοφιστές αλλάζουν ριζικά τη θεματολογία της φιλοσοφίας.

Το τρίτο στοιχείο είναι η μέθοδος συζήτησης, είναι σαν η φιλοσοφία να διεκδικεί μια καινούργια μέθοδο. Ο φιλόσοφος δεν μιλάει εξ αποστάσεως, δεν είναι αποκαλυπτικός της αλήθειας, για να μην πω ότι και ο Σωκράτης και οι σοφιστές στην ουσία —ίσως ειρωνικά, ίσως όντως το πιστεύουν— διατείνονται ότι δεν ξέρουν την αλήθεια. Ζητάνε όμως από τον συνομιλητή τους, να μπει σε έναν τρόπο συζήτησης των προβλημάτων. Αργότερα ο Πλάτωνας θα ονομάσει αυτή τη μέθοδο —τη φιλοσοφική— *διαλεκτική*, που βγαίνει από το ρήμα *διαλέγομαι* ή αν θέλετε τον *διάλογο*. Η φιλοσοφία έχει μια καινούργια μέθοδο, που είναι η διαλογική μέθοδος. Κάθε πρόβλημα πρέπει να τίθεται, να συζητείται, να απορρίπτεται μία λύση, να έρχεται μια άλλη, άρα μπαίνει, εμμέσως, η έννοια του επιχειρήματος. Ισχυρός λόγος, για τους σοφιστές, για τον Σωκράτη, για τον Πλάτωνα, είναι ο λόγος ο οποίος πείθει και για να πείσεις πρέπει να επικαλείσαι επιχειρήματα.

Και τέλος, το τελευταίο στοιχείο —κι αυτό σημαντικό— είναι ότι για πρώτη φορά, σε σχέση με τον ενάμιση αιώνα που διατρέξαμε, η φιλοσοφία εμφανίζεται ως κάτι χρήσιμο. Ως τώρα ήταν ένας

λόγος περί κόσμου, και αυτός είναι χρήσιμος, όπως είπαμε, αλλά εμμέσως. Κάποιος αισθάνεται πιο ασφαλής έχοντας τον Θαλή να έχει διατυπώσει μια φυσική θεωρία ή ακόμα περισσότερο τον Δημόκριτο, ο οποίος έχει εξελίξει μια φυσική θεωρία —άρα μπορεί να ερμηνεύσει φυσικά φαινόμενα κλπ.

Δεν είναι όμως άμεσα χρήσιμη η φιλοσοφία στον μέσο άνθρωπο. Έτσι πως μας την παρουσιάζει ο Αριστοφάνης και ο Πλάτων, η φιλοσοφία είναι πάρα πολύ χρήσιμο μάθημα. Εξού και γίνεται μάθημα η φιλοσοφία, δηλαδή μια μορφή μάθησης. Όποιος έχει διδαχτεί φιλοσοφία —το βλέπετε στον Στρεψιάδη, που γι' αυτό, όντας απλός άνθρωπος πηγαίνει στον Σωκράτη— έχει δυνατότητα να αξιοποιήσει αυτή τη γνώση και να βελτιώσει τη ζωή του. Είτε προς την ευτυχία —αυτό θα 'λεγε κανείς είναι δευτερεύον— κυρίως όμως προς την επικράτηση... Δεν θα πληρώσω τα δανεικά μου, θα πάω στην Εκκλησία του Δήμου και θα κυριαρχήσω —κυρίως θα πάω στο δικαστήριο και θα αθωωθώ— γιατί όπως θα δούμε το δικαστήριο της εποχής αυτής είναι λαϊκό δικαστήριο, δηλαδή παρίστανται κόσμος, μεγάλο πλήθος κόσμου και ψηφίζει στο τέλος και κει.

Άρα λοιπόν η φιλοσοφία δεν είναι πια μια μάθηση για τους λίγους, τους μορφωμένους, τους έχοντες ελεύθερο χρόνο να ασχοληθούν με τη φύση και τα μυστικά της· είναι ένα κεφάλαιο, το οποίο μπορεί κανείς να αξιοποιήσει στην πραγματική του ζωή.-

V4.1.2 Η Αθήνα κέντρο της φιλοσοφίας (9')

<https://youtu.be/IJOC50qs9wA>

Απομαγνητοφώνηση Asimения / αντιπαραβολή sOFIARIZOPOULOU

Ήδη κάναμε λόγο αρκετά για την Αθήνα ή, αν θέλετε, έμμεσες νύξεις. Είπαμε, λοιπόν, ότι η φιλοσοφία πια έχει κέντρο, έχει μια βάση· από εκεί που ήτανε διεσπαρμένη στην περιφέρεια του ελληνισμού, αποκτά μία κοιτίδα, θα 'λεγε κανείς, και όντως αυτή η κοιτίδα, ως έδρα της φιλοσοφίας, ως έδρα αργότερα των φιλοσοφικών σχολών —η Αθήνα— θα μείνει κέντρο άσκησης της φιλοσοφίας όσο διαρκεί ο αρχαίος κόσμος, μέχρι που θα κλείσει τη Σχολή, τη λεγόμενη, των Αθηνών, ο Ιουστινιανός —δηλαδή στα βυζαντινά χρόνια.

Γιατί η Αθήνα, ξαφνικά, κέντρο της φιλοσοφίας; Θα παρατηρήσατε ότι, ως τώρα, ο Σωκράτης είναι ο πρώτος φιλόσοφος Αθηναίος που αναφέρεται· κανείς απ' τους προηγούμενους φιλοσόφους δεν είχε σχέση με την Αθήνα. Η Αθήνα, μάλιστα, δεν μετέχει στους αποικισμούς, που είναι ένα περίεργο φαινόμενο· ενώ πόλεις σαν την Κόρινθο ή τη Χαλκίδα έχουν μια πλειάδα αποικιών, η Αθήνα δεν έχει καμία αποικία. Αυτό είτε σημαίνει ότι είχε μια αυτάρκεια και δεν χρειάστηκε να πάει παραέξω, αλλά αυτό είναι μάλλον απίθανο· το πιο λογικό, ως εξήγηση, είναι ότι η Αθήνα δεν είχε τη στενότητα πληθυσμού και χώρου, δεν ήταν δηλαδή μεγάλη και σημαντική πόλη, ώστε να αναζητήσει δρόμους μέσω των αποικιών, δρόμους του εμπορίου.

Άρα, θα έλεγε κανείς, ότι ενώ στον 7ο και τον 6ο αιώνα, η Αθήνα δεν είναι σημαντική πόλη της Ελλάδας —δεν τολμώ να πω επαρχιακή, αλλά εν πάση περιπτώσει δεν είναι ένα απ' τα μεγάλα κέντρα της αρχαίας Ελλάδας— τον 5ο αιώνα αντιστρέφονται ριζικά αυτά τα πράγματα και γίνεται το αποκλειστικό κέντρο της Ελλάδας. Η κρίσιμη ημερομηνία, το κρίσιμο σημείο καμπής, για την Αθήνα, είναι αναμφίβολα η μάχη του Μαραθώνα. Το γεγονός ότι οι Αθηναίοι βρίσκονται **μόνοι τους** απέναντι στους Πέρσες και νικούν, και άρα, αποκρούουν τον περσικό κίνδυνο μόνοι τους —μετά ο ρόλος τους θα 'ναι επίσης καθοριστικός, στη Σαλαμίνα, έντεκα χρόνια αργότερα— αυτό σημαίνει ότι βρισκόμαστε μπροστά σε μια αλλαγή της μοίρας της Αθήνας· αλλιώς *εισπράττεται* πλέον η Αθήνα, από το κοινό των Ελλήνων: είναι ο σωτήρας της Ελλάδας, αυτός που απέκρουσε τον κίνδυνο.

Από τους ιστορικούς ξέρουμε ότι, αμέσως μετά τους Περσικούς πολέμους, η Αθήνα θα θεμελιώσει την Αθηναϊκή Συμμαχία που είναι στην ουσία μία ένωση, "οικονομική ένωση", θα 'λεγε κανείς, περισσότερο των Ιώνων Ελλήνων, και όχι των Δωριέων, και γίνεται σιγά σιγά και των δημοκρατικών πόλεων-κρατών, νησιωτικών, κατά βάση, ή παραλίων, η οποία θα λειτουργήσει περίπου σαν μια μορφή πρώιμου, θα λέγαμε, "ιμπεριαλισμού" —αν και οι όροι αυτοί είναι αναχρονιστικοί. Εκμεταλλεύονται δηλαδή, στην ουσία, οι Αθηναίοι τους συμμάχους τους προσφέροντάς τους μια μορφή προστασίας, μια μορφή συμμαχίας, φορολογώντας τους και τα χρήματα που συρρέουν στην Αθήνα —αρχικά κατατίθενται στο κοινό ταμείο της Δήλου, και μετά το ταμείο μεταφέρεται στον Παρθενώνα, στην Αθήνα— δίνουν τη δυνατότητα στους Αθηναίους να κάνουν τα περίφημα μεγάλα έργα, τα οποία θαυμάζουμε ακόμα σήμερα —γίνονται ακριβώς αυτή την εποχή, μετά τους Περσικούς πολέμους και πριν τον Πελοποννησιακό, περίπου στα 30 χρόνια που μεσολαβούν, την εποχή δηλαδή του Περικλή.

Γίνεται λοιπόν κέντρο αίγλης, η Αθήνα. Τα περισσότερα από τα μνημεία της δεν είναι... ο Παρθενώνας, ας πούμε, δεν είναι ναός στην πραγματικότητα, δεν λατρεύεται κάτι τυπικά, βέβαια, είναι ναός. Στην πραγματικότητα είναι μνημείο το οποίο δείχνει τη δόξα των Αθηνών και τις δυνατότητες που έχει αυτή η πόλη να οικοδομεί μεγαλοπρεπή κτίρια, μνημεία, τα οποία —όντας και κέντρα καλλιτεχνικής δραστηριότητας— δείχνουν τις δυνατότητες που έχει αυτή η πόλη να παραγάγει, άξια να μείνουν στον χρόνο, οικοδομήματα, μνημεία κ.τ.λ. Μετά, λοιπόν, τους Περσικούς πολέμους, η Αθήνα γίνεται η πιο πλούσια, η πιο ισχυρή και η πιο πολυάνθρωπη πόλη της Ελλάδας. Υπολογίζεται, και είναι ενδιαφέρον, ότι στα κλασικά χρόνια —πριν δηλαδή τον Πελοποννησιακό Πόλεμο, πριν αρχίσουνε δηλαδή οι φθορές των ανθρώπων που προκαλεί ο Πόλεμος— πιθανόν η Αθήνα να έχει γύρω στους 500.000 κατοίκους. Δεν ήταν όλοι αθηναίοι πολίτες —ένα μικρό ποσοστό, θα πούμε αργότερα για το σύστημα διακυβέρνησης των Αθηνών— αλλά 500.000 άνθρωποι εκείνη την εποχή συνωστίζονται στην Αθήνα, έρχονται κατά βάσιν απ' όλη την Ελλάδα, εφόσον ένα μικρό μέρος απ' αυτούς είναι γηγενείς. Γιατί; Γιατί είναι η πόλη που δίνει τις περισσότερες ευκαιρίες από κάθε πλευρά. Δίνει ευκαιρίες πλουτισμού, άρα, είναι το κέντρο του εμπορίου του πανελλαδικού —ίσως και του μεσογειακού— καθώς αναπτύσσει και ιδιαίτερα τη ναυτική της επέκταση, η Αθήνα. Είναι επίσης το κέντρο, κι αυτό μας ενδιαφέρει εμάς ιδιαίτερα, της πνευματικής ζωής.

Ξαφνικά, λοιπόν, από κει που δεν είχαμε γνωστούς αθηναίους στοχαστές είτε καλλιτέχνες είτε ποιητές είτε φιλοσόφους και οτιδήποτε άλλο, αρχίζουν οι Αθηναίοι να εμφανίζουν όλα αυτά τα διάσημα πρόσωπα, τα οποία αν σκεφτεί κανείς ότι ζούσαν την ίδια στιγμή, στον ίδιο χώρο, συναντιόταν ο ένας με τον άλλον· στην ουσία καλύπτουν δύο γενιές —ένα ελάχιστο χρονικό διάστημα γι' αυτή τη συσσώρευση. Σας θυμίζω τους τρεις τραγικούς —είναι όλοι Αθηναίοι, ο Αισχύλος, ο Σοφοκλής, ο Ευριπίδης—, ο Αριστοφάνης και άλλοι κωμικοί ποιητές που χάθηκαν —αφήνω τους πολιτικούς διότι με ενδιαφέρουν οι πνευματικοί πατέρες· βάλτε τον Θουκυδίδη, βάλτε τους καλλιτέχνες όπως τον Φειδία. Μένω στους Αθηναίους, αλλά την ίδια εποχή, και όποιος άλλος παρήγαγε κάτι σημαντικό ήτανε περαστικός ή σχεδόν μόνιμος κάτοικος της Αθήνας. Όλοι οι σοφιστές, που θα δούμε, ακόμα προέρχονται από την περιφέρεια —με την εξαίρεση του Αντιφώντα που είναι Αθηναίος— αλλά όλοι έρχονται στην Αθήνα και δρουν. Το ίδιο ισχύει για τον Ηρόδοτο, το ίδιο ισχύει για οποιονδήποτε παρήγαγε κάτι σημαντικό εκείνη την εποχή.

Αυτή η ατμόσφαιρα, λοιπόν, και μόνο σαν αποτέλεσμα της δύναμης της Αθήνας, της νέας μοίρας της Αθήνας, θα μπορούσε να 'ναι ένα στοιχείο και είναι ένα στοιχείο που εξηγεί αυτή τη μεταφορά του κέντρου βάρους απ' την περιφέρεια στην Αθήνα. Νομίζω όμως ότι σημαντική διάσταση σ' αυτή την αλλαγή της μοίρας της Αθήνας —άλλωστε συνδέεται και με την ισχύ της— είναι το γεγονός ότι η Αθήνα έχει ένα εντελώς καινοφανές πολιτικό σύστημα που δεν είχε ξαναδοκιμαστεί, όχι μόνο

στην Ελλάδα αλλά παγκοσμίως, την περίφημη "αθηναϊκή δημοκρατία", η οποία νομίζω ότι έπαιξε καθοριστικό ρόλο και για την ανάπτυξη της φιλοσοφίας.-

V4.1.3 Δημοκρατία και φιλοσοφία (13')

<https://youtu.be/nkeGqXvGQbU>

απομαγνητοφώνηση από Rico / αντιπαράβολή Asimenia

Η Δημοκρατία εμφανίζεται ως πολιτικό σύστημα στην Αθήνα με τον Κλεισθένη, στο τέλος του 6ου αιώνα, το 508 π.Χ. και στην ουσία ολοκληρώνονται οι μεταρρυθμίσεις που βαθαίνουν τη δημοκρατία την αθηναϊκή, με τον Περικλή περί τα μέσα του 5ου αιώνα —σε διαδοχικές μεταρρυθμίσεις, στις οποίες μετείχε και ο Εφιάλτης, πριν ακριβώς από τον Περικλή.

Ίσως τον δρόμο να τον είχε προετοιμάσει ο Σόλων (αυτό συνήθως μαθαίνουμε από την Ιστορία) μ' ένα πολιτικό σύστημα, που δεν είναι βέβαια δημοκρατικό, του Σόλωνα, αλλά είναι μια μορφή τιμοκρατίας, μια μορφή ενός πολιτικού συστήματος που στηρίζεται στις περιουσίες των ατόμων, μια μορφή ολιγαρχίας, η οποία ωστόσο έδινε σε αρκετούς Αθηναίους τη δυνατότητα να μετέχουν στα κοινά.

Αυτό που έκανε ο Κλεισθένης, είναι ότι έσπασε —"δια νόμου" θα 'λεγε κανείς, δια πολιτεύματος— τους δεσμούς αίματος, που είχαν οι Αθηναίοι μεταξύ τους. Χώρισε δηλαδή την Αθήνα σε 10 δήμους, εκ των οποίων ο καθένας είχε και ένα μέρος στην παραλία της Αθήνας, ένα μέρος στα ενδότερα και ένα μέρος στο κέντρο της πόλης, με γεωγραφικό τρόπο. Άρα, ο τυχών Αθηναίος δεν είχε δικαίωμα πλέον να επικαλείται... δεν ήταν μαζί με τη φυλή του, ας πούμε, με τους ανθρώπους, με τους οποίους τον συνέδεαν οικογενειακοί δεσμοί. Και προφανώς και στην Αθήνα, όπως παντού, υπήρχαν ισχυρότατες και παλιές οικογένειες, οι οποίες επέζησαν βέβαια και στη δημοκρατία και άνθρωποι απλοί, οι οποίοι δεν είχαν καμία σχέση με την εξουσία. Κάνοντας αυτή την τομή ο Κλεισθένης, θέλησε να διαρρήξει αυτούς τους δεσμούς οικογένειας και αίματος.

Το δεύτερο σημαντικό —κι ίσως πιο σημαντικό— είναι ότι έδωσε την εξουσία στην πόλη σ' έναν καινούργιο θεσμό, που είναι η Εκκλησία του Δήμου, όπου μετέχουν όλοι οι αθηναίοι πολίτες, η οποία σιγά σιγά αντικατέστησε τα παλιά σώματα, όπως τον Άρειο Πάγο, που ήταν το σώμα το κυρίαρχο στην αριστοκρατική Αθήνα της παλιότερης εποχής, του 6ου αιώνα δηλαδή.

Επιπλέον, η δικαστική εξουσία έγινε λαϊκή. Τα δικαστήρια δηλαδή δεν αποτελούνταν από δικαστές, όπως τους ξέρουμε σήμερα, οι οποίοι είχαν μια κατάρτιση και μια σπουδή και έναν ρόλο, ένα επάγγελμα περίπου, αλλά είναι λαϊκά δικαστήρια. Και το μεγάλο δικαστήριο της Αθήνας, η Ηλιαία, όπου μετέχουν κληρωτοί δικαστές, αλλά και τα δικαστήρια που υπάρχουν στους δήμους τους επί μέρους— διότι δεν φτάνουν όλες οι υποθέσεις στο κεντρικό δικαστήριο— είναι λαϊκά δικαστήρια.

Αν το σκεφτεί λοιπόν κανείς, με τον Εφιάλτη μετά και με τον Περικλή, όλες οι τάξεις των Αθηναίων, ακόμα και οι φτωχότεροι Αθηναίοι —αρκεί να είναι αθηναίοι πολίτες— είχαν μια σαφή συμμετοχή στα κοινά. Ο Κλεισθένης κράτησε εκτός συμμετοχής τους θήτες, την κατώτερη τάξη της Αθήνας, ο Εφιάλτης κι ο Περικλής έβαλαν κι αυτούς στο παιχνίδι.

Άρα, στα μέσα του 5ου αιώνα δεν είχε πια καμία σημασία για την άσκηση της εξουσίας ή τη συμμετοχή στην εξουσία, ούτε η φυλή σου (ούτε δηλαδή η καταγωγή σου), ούτε η περιουσία σου. Αρκεί να ήσουν γεννημένος από γονείς Αθηναίους, οπότε διατηρούσες το δικαίωμα του αθηναίου πολίτη.

Παρένθεση: Μη φανταστείτε ότι είναι πολλοί οι αθηναίοι πολίτες, έτσι; Μίλησα για 500.000 στο μάξιμουμ ίσως οι αθηναίοι πολίτες να 'χαν φτάσει στις 45.000. Άρα, περίπου το ένα δέκατο του πληθυσμού, που είναι μέσα στην Αθήνα, μπορεί να μετέχει στα κοινά, που σημαίνει να εκλέγει, να εκλέγεται, να συμμετέχει στους διάφορους θεσμούς, είτε αυτό είναι Δικαστήριο, είτε είναι Βουλή, είτε είναι Εκκλησία του Δήμου.

Οι υπόλοιποι τι είναι; Ίσως κι αυτό είναι μια στιγμή να το πούμε. Υπάρχει ένα ποσοστό δούλων, αλλά το σημαντικό είναι, ότι είναι πολλοί οι μέτοικοι στην Αθήνα: οι άνθρωποι δηλαδή, οι οποίοι μπορεί από γενιές να είναι εγκατεστημένοι στην Αθήνα, δεν είναι δηλαδή περαστικοί από την Αθήνα, είναι στην ουσία, εμείς θα λέγαμε "απολύτως πολίτες" της Αθήνας. Μάλιστα μερικοί από τους διάσημους Αθηναίους, όπως ο Λυσίας ας πούμε, αργότερα ο Αριστοτέλης, δεν είναι αθηναίοι πολίτες, δεν απέκτησαν ποτέ αυτόν τον τίτλο, παρότι μένουν στην Αθήνα και παρότι συντελούν στη δόξα της Αθήνας. Ο Λυσίας μάλιστα και η οικογένειά του μετέχουν και ουσιαστικά, όχι μόνο στην πνευματική παραγωγή της Αθήνας, αλλά είναι από τους πρωταγωνιστές της αποκατάστασης της δημοκρατίας μετά τους Τριάκοντα και παρ' όλα αυτά δεν παίρνει ποτέ το δικαίωμα του πολίτη. Κράτησαν δηλαδή κλειστό οι Αθηναίοι το σώμα των πολιτών κι αυτό είναι κάτι που μας διαφεύγει εμάς, είναι από τα σημεία δηλαδή, που δεν μπορούμε ν' αντιληφθούμε τα όρια της αρχαίας ελληνικής δημοκρατίας, είναι κάτι διαφορετικό από αυτό που ορίζουμε εμείς ως δημοκρατία.

Στο ίδιο πλαίσιο, δύσκολα γίνεται κατανοητή —αλλά είναι κυρίαρχο στοιχείο της αθηναϊκής δημοκρατίας— η έννοια της κλήρωσης. Την επιβάλλει ο Εφιάλτης και ο Περικλής: Κάθε αξίωμα είναι κληρωτό. Οποιοσδήποτε μπορεί να κληρωθεί και όχι να εκλεγεί —είναι κατά της εκλογής οι Αθηναίοι— με εξαίρεση τους 10 στρατηγούς, που είναι ένα αξίωμα, που θεωρούν ότι δεν μπορεί να το ασκήσει ο καθένας, θέλει ειδικές ικανότητες. Άρα, τους μόνους που εκλέγουν οι Αθηναίοι με ψηφοφορία —πάλι με ψηφοφορία, βέβαια, άμεση ψηφοφορία— είναι οι στρατηγοί τους, οι οποίοι αλλάζουν κι αυτοί κάθε χρόνο.

Άρα για να διατηρηθεί κάποιος στην εξουσία και να μη μείνει στην πιθανότητα κλήρωσης, όπως ο Περικλής, ας πούμε, έπρεπε να εκλέγεται στρατηγός. Είτε είχε στρατηγικά προσόντα, είτε δεν είχε (μάλλον είχε, απ' ό,τι φαίνεται ο Περικλής, απ' ό,τι μας μεταφέρει ο Θουκυδίδης). Αλλά και να μην είχε, θα μπορούσε να εκλέγεται στρατηγός, επειδή ήταν προβεβλημένος Αθηναίος και δημοφιλής, γιατί αυτό ήταν το μόνο εκλεγμένο αξίωμα.

Δείτε όμως το κοινωνικό πλαίσιο πια και το πολιτικό πλαίσιο. Αν σκεφτεί κανείς, ότι οι θεσμοί είναι πολλοί στην αρχαία Αθήνα (Δικαστήριο, Βουλή, Εκκλησία, Δήμοι), περίπου το ένα τρίτο των αθηναίων πολιτών είναι ανά πάσα στιγμή σε δημόσιο αξίωμα. Ή, αν θέλετε να το αντιστρέψουμε, ένας αθηναίος πολίτης στα χρόνια της ενηλικίωσής του —μετά τα 18-20 χρόνια μέχρι το τέλος της ζωής του— θα ήταν περίπου στη μισή του ζωή ή το ένα τρίτο της ζωής του σε δημόσιο αξίωμα. Δηλαδή, ο "πολίτης" γίνεται η κυρίαρχη δραστηριότητα, ακόμα αν θέλετε και πρακτικά, του Αθηναίου. Πράγμα που σημαίνει ότι ένας αγρότης, ας πούμε —και είχε πολλούς αγρότες η Αθήνα, αν σκεφτείτε την Αττική ολόκληρη— θα έπρεπε, για να μετάσχει στα κοινά ισότιμα με έναν άνθρωπο του κέντρου, ας πούμε, που δεν θα χρειαζόταν πιθανόν να δουλέψει, ν' αφήσει τη δουλειά του για τον μισό χρόνο και να πηγαίνει, να τρέχει από το δικαστήριο στη Βουλή και αντίστροφα. Γι' αυτό λοιπόν καθιερώνεται μισθός από τον Περικλή και εδώ υπάρχει μια εκμετάλλευση των συμμάχων, τα χρήματα που έχουν οι Αθηναίοι αυτή την εποχή. Άρα ο "πολίτης" γίνεται μισθωτό επάγγελμα, για να καλύπτει ακριβώς τα έξοδα των κατωτέρων τάξεων και εκεί στηρίχτηκε πάντα, αυτός ήταν ο βασικός πυρήνας που διατήρησε το δημοκρατικό πολίτευμα στην Αθήνα. Και είναι εντυπωσιακό, ότι διατηρήθηκε ακόμα κι όταν χάνουν τον πόλεμο με τους Λακεδαιμονίους. Το πιο φυσικό, θα έλεγε κανείς με τα σημερινά δεδομένα, είναι να καταρριφθεί η δημοκρατία και να πάμε σε μια μορφή από δικτατορία μέχρι ολιγαρχία. Διατηρείται για 100

ακόμη χρόνια, μέχρι την κατάληψη από τον Μέγα Αλέξανδρο, το ίδιο ακριβώς καθεστώς, το ίδιο πολιτικό καθεστώς σ' όλον τον 4ο αιώνα, που δείχνει ότι έχει ισχυρότατη λαϊκή βάση, η οποία δεν το αφήνει ποτέ.

Γι' αυτό που μας ενδιαφέρει εμάς τώρα, ίσως κάναμε μεγάλη παρέκβαση, αλλά νομίζω ότι δεν θα μπορούσαμε να καταλάβουμε το πνεύμα της εποχής. Απ' τη στιγμή λοιπόν που η δημοκρατία στηρίζεται στην πειθώ, δεν έχει σημασία όταν πας στην Εκκλησία του Δήμου ούτε ποιος είσαι —ως έναν βαθμό— ούτε πόσα χρήματα έχεις. Το βασικό είναι πώς χειρίζεσαι τον λόγο. Πώς δηλαδή σ' ένα λαϊκό σώμα θα πείσεις τους άλλους να σ' ακολουθήσουν, να σε ψηφίσουν, να περάσει η απόφαση που προτείνεις εσύ. Γι' αυτό θεωρείται καταπληκτικός ρήτορας ο Περικλής, δηλαδή το κυρίαρχό του στοιχείο δεν είναι η ηθική του υπόσταση, οι στρατηγικές του ικανότητες, είναι η ρητορική του, δηλαδή ότι πήγαινε στην Εκκλησία του Δήμου και έπειθε για το τι πρέπει ν' ακολουθηθεί.

Άρα γίνεται μια, κατά κάποιον τρόπο, κοινωνία των λόγων η δημοκρατική Αθήνα. Το κυρίαρχο λοιπόν προσόν ενός επίδοξου νέου, που θέλει να γίνει πολιτικός ας πούμε, να παίζει κάποιον ρόλο στην πόλη του, στην Αθήνα, είναι να χειρίζεται σωστά τον λόγο. Ποιος θα του το διδάξει αυτό; Αυτό είναι η καινούργια ανάγκη δηλαδή. Δημόσια εκπαίδευση στην Αθήνα, όπως σε όλες τις ελληνικές πόλεις, δεν υπάρχει ούτε στα ύστερα χρόνια. Κάποιοι μάθαιναν ως τότε τ' απαραίτητα— τα οποία δεν ήταν και πολύ χρειαζόμενα— τη γραφή και την ανάγνωση δηλαδή, μέσα στο σπίτι τους, από κάποιον δούλο μορφωμένο, ο οποίος σου μάθαινε τα βασικά. Στην Αθήνα όμως του τέλους του 5ου αιώνα, για την οποία συζητάμε, δεν φτάνουν τα βασικά. Πρέπει να χειρίζεσαι τρόπους έκφρασης, επιχειρήματα, πρέπει να ξέρεις βασικές αρχές ιστορίας, νομοθεσίας, τι γίνεται σ' άλλες πόλεις, να είσαι δηλαδή αυτό που λέμε ένας μορφωμένος, καταρτισμένος άνθρωπος, που μπορεί να υποστηρίξει μ' έναν εύλογο τρόπο τα επιχειρήματά του.

Φαίνεται λοιπόν, ότι αυτή η αναγκαιότητα —η οποία ισχύει και για, ή αν θέλετε, κυρίως για τους αριστοκράτες Αθηναίους, οι οποίοι ως τότε εξασφάλιζαν την άνοδό τους στην εξουσία με την καταγωγή τους και τώρα έπρεπε ακριβώς να βρουν άλλο τρόπο— αυτή λοιπόν η αναγκαιότητα φέρνει στο προσκήνιο ανθρώπους σαν τους σοφιστές, αν θέλετε και τον Σωκράτη. Θα δούμε πού διαφοροποιείται ο Σωκράτης από τους σοφιστές, αλλά και οι δυο μαζεύουν νεολαία δίπλα τους, σκεπτείτε τον σωκρατικό κύκλο, έτσι; είναι όλο το αφάν-γκατέ της Αθήνας, ας πούμε. Γιατί πάνε δίπλα στον Σωκράτη; Όχι γιατί ξαφνικά ανακάλυψαν ότι ο Σωκράτης είναι ένας καταπληκτικός, ηθικός άνθρωπος, αλλά γιατί πιστεύουν ότι αυτή η συναναστροφή —πολύ πιο καθαρά στον *Πρωταγόρα* και στον *Γοργία*— θα τους δώσει εκείνα τα όπλα, τα εφόδια, με τα οποία θα μπορούν μετά να επιβιώσουν στη δημοκρατική Αθήνα.

Άρα, για να μην το πάω μακρύτερα —γιατί οι φιλόλογοι θα μας πούνε και πολύ σωστά, ότι και η αρχαία τραγωδία, η οποία αναπτύχθηκε μόνο στην Αθήνα και μόνο στην Αθήνα της δημοκρατίας, αυτό δηλαδή το ύψιστο είδος ποιητικού λόγου είναι άμεσα συνδεδεμένο με την αθηναϊκή δημοκρατία— εγώ μένοντας στη φιλοσοφία, θα 'λεγα ότι η ροή που πήραν τα πράγματα, ακριβώς την εποχή του τέλους του 5ου αιώνα, συνδέεται σίγουρα με τον τρόπο που πολιτικά διοικούνται οι Αθηναίοι. Δεν μπορούμε να αποσυνδέσουμε αυτά τα φαινόμενα. Θα έλεγα μάλιστα για πρώτη φορά —ενώ απέφευγα τις γενετικές συνδέσεις— ότι, αν δεν υπήρχε δημοκρατία στην Αθήνα, η ανάπτυξη της φιλοσοφίας του 5ου αιώνα δεν θα ήταν αυτή που ήταν.-

4.2: Σοφιστές

V4.2.1 Η αρετή και η διδασκαλία της (13')

<https://youtu.be/pW2K7-zOg5Y>

απομαγνητοφώνηση thwmh / αντιπαράβολή Rico

Σ' αυτήν τη διάλεξη θα μιλήσουμε για τους σοφιστές, διαχωρίζοντάς τους κατά κάποιο τρόπο από τον Σωκράτη, και αμέσως μετά θα κάνουμε τους αναγκαίους συσχετισμούς. Μιλάμε λοιπόν για σοφιστές με έναν ενιαίο όρο ή για σοφιστική κίνηση ή για σοφιστικό ρεύμα, στην ουσία ακολουθώντας τον Πλάτωνα. Ο Πλάτων είναι αυτός δηλαδή ο οποίος θεώρησε ότι αυτή η πλειάδα στοχαστών έχουν κάποια κοινά χαρακτηριστικά, τέτοια ώστε να ονομάζονται όλοι μ' αυτό το όνομα, ένα όνομα που οι ίδιοι δεν είναι σαφές αν θα το υιοθετούσαν για τον εαυτό τους. Στον Πλάτωνα επίσης οφείλουμε την αρνητική εικόνα που έχουμε για τους σοφιστές, η οποία πέρασε και στη βιβλιογραφία και χρειάστηκε στην ουσία να φτάσουμε στα μέσα του 20ού αιώνα —τα τελευταία δηλαδή 50-60 χρόνια— για να απορριφθεί αυτή η πλατωνική παρουσίαση των σοφιστών. Σήμερα νομίζω κανένας σοβαρός μελετητής της αρχαίας φιλοσοφίας δεν θα θεωρούσε ότι οι σοφιστές είναι μια αμελητέα ποσότητα ή, αν θέλετε, και μία παρένθεση στην ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας, όπως την παρουσιάζει ο Πλάτων. Σήμερα όλοι συμφωνούν ότι "οι σοφιστές" είναι ένα πάρα πολύ σοβαρό κίνημα —αν μπορούμε να τους ονομάσουμε όλους με το ίδιο όνομα— του 5ου αιώνα. Ένα κίνημα που επηρεάζει όχι μόνο την εξέλιξη της φιλοσοφίας, αλλά επηρεάζει γενικά την ιστορία των ιδεών του αρχαίου κόσμου· επηρεάζει το θέατρο, επηρεάζει την ιστοριογραφία, επηρεάζει οτιδήποτε παράγεται εκείνη την εποχή στην Αθήνα.

Ο όρος σοφιστής είναι παλαιότερος. Είναι ενδιαφέρον ότι ο Αισχύλος ονομάζει τον Προμηθέα Δεσμώτη σοφιστή, ενώ φυσικά δεν του αποδίδει αρνητικά χαρακτηριστικά. Ή ότι ο Ηρόδοτος όταν παραθέτει τον διάλογο Σόλωνα και Κροίσου, ο Κροίσος προσφωνεί τον Σόλωνα ως σοφιστή, πράγμα που σημαίνει ότι κάποια εποχή ήταν και θετική η χρήση του όρου· και αν εξαιρέσει κανείς τον πλατωνικό κύκλο, ο Αισχίνης ας πούμε, ο οποίος γράφει αρκετά μετά τον θάνατο του Σωκράτη, αποκαλεί τον Σωκράτη σοφιστή και τον Δημοσθένη σοφιστή· επίσης είδαμε ότι ο Αριστοφάνης δεν έχει κανένα πρόβλημα να ονομάσει τον Σωκράτη σοφιστή. Άρα για ένα γενικό κοινό, θα 'λεγε κανείς ότι η λέξη σοφιστής σημαίνει αυτόν που είναι "περίπου σοφός". ίσως είναι μια μείωση του όρου σοφός, που θεωρείται πολύ βαρύς για να δοθεί σε κάποιο υπαρκτό πρόσωπο.

Ο Πλάτων ωστόσο παίρνει την άλλη πλευρά των πραγμάτων: σοφιστής γι' αυτόν είναι αυτός που αρνείται στην ουσία την αλήθεια, αυτός που δεν έχει σχέση με τη φιλοσοφία και αυτός που αντιδιαστέλλεται ριζικά προς τον Σωκράτη, που είναι ο αποκλειστικός ήρωας της φιλοσοφίας. Θα έλεγα ότι, όπως γίνεται με κάθε υποβλητική εικόνα, η εικόνα που μας έδωσε ο Πλάτων για τους σοφιστές, μας έχει καθορίσει. Ακόμα και σήμερα δεν μπορούμε να ξεφύγουμε απ' το ότι αυτοί οι άνθρωποι ήταν ένα ενιαίο ρεύμα —ίσως σ' αυτό να είχε δίκιο ο Πλάτων— απλώς διαφοροποιούμαστε λέγοντας ότι είναι ένα σημαντικό ρεύμα και όχι ένα αρνητικό κίνημα στην ιστορία της φιλοσοφίας.

Αν πάρουμε τους γνωστούς σοφιστές, που πάλι απ' τον Πλάτωνα τους ξέρουμε κατά κύριο λόγο (απ' τους διαλόγους του Πλάτωνα), θα δούμε ότι οι περισσότεροι, όλοι σχεδόν, προέρχονται και αυτοί —όπως η παλιότερη γενιά των φιλοσόφων— από την περιφέρεια του ελληνισμού. Ο Πρωταγόρας έρχεται, όπως και ο Δημόκριτος, απ' τα Άβδηρα· ο Γοργίας έρχεται από τη Σικελία, από τους Λεοντίνους της Σικελίας· ο Ιππίας είναι από την Ηλεία· ο Θρασύμαχος είναι από την Προποντίδα, από το Βυζάντιο· ο δε Πρόδικος είναι από την Κέα, το νησί της Κέας. Αθηναίους

σοφιστές κατά καιρούς χαρακτηρίζουμε τον Αντιφώντα, που είναι μια μυστηριώδης μορφή· μας την αναφέρει και ο Θουκυδίδης, ότι έπαιξε και ρόλο στο αντιδημοκρατικό πραξικόπημα του 411 π.Χ., και από τον οποίο έχουν σωθεί κάποια σημαντικά κείμενα· ή κάποιοι θα θεωρούσαν και τον ίδιο τον Κριτία, τον ηγέτη των Τριάκοντα, αν όχι σοφιστή, ότι είναι στο ίδιο το διανοητικό ρεύμα. Ή κατά καιρούς θα μπορούσε να χαρακτηριστεί σοφιστής και ο Ευριπίδης με μία έννοια, ή και ο Θουκυδίδης, ο οποίος μας δίνει περίφημους λόγους, τις περίφημες *δημηγορίες* του, οι οποίες αν αναλυθούν —ακόμα και ο *Επιτάφιος του Περικλή*— θα έλεγε κανείς ότι είναι λόγοι γραμμένοι με κάθε επιμέλεια ρητορική, ακόμα και με τους τρόπους που ο Πλάτων παραδίδει ως σοφιστικούς τρόπους. Άρα ξεχνάμε τον αρνητικό χαρακτηρισμό και τους βλέπουμε σαν ενιαίο ρεύμα, αυτό θα κάνουμε και σ' αυτό το μάθημα· δεν θα διαφοροποιήσουμε τον κάθε σοφιστή απ' τον άλλο. Θα προσπαθήσω να δώσω κάποιες γενικές θέσεις, που όλοι αυτοί από κοινού ή ως ατμόσφαιρα προήγαγαν στην Αθήνα.

Η κατηγορία του Πλάτωνα: ότι οι σοφιστές έχουν δύο αρνητικά χαρακτηριστικά. Πρώτον, (το οποίο επαναλαμβάνει συνεχώς) ότι πληρώνονται. Και δεύτερον, ότι είναι απάτριδες· δηλαδή στην ουσία είναι *πλάνητες* (άνθρωποι χωρίς πατρίδα) και προτιμούν να περνάνε τη ζωή τους εκεί που υπάρχουν τα κέντρα του ελληνισμού, που μαζεύεται κόσμος, που έχει πελατεία, που (ξέρω κι εγώ) ακούγεται ο λόγος τους —όπως στις βασικές γιορτές των Αθηνών ή τους Ολυμπιακούς Αγώνες ή τα μέρη όπου συνωστίζονταν οι Έλληνες— και δεν είναι προσκολλημένοι στο πατρίο έδαφος. Αν δει κανένας αυτά τα δύο αρνητικά χαρακτηριστικά, θα έλεγε κανείς ότι δεν στέκουν.

Λίγο μετά τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη —να μην πω και στην εποχή του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη— πολλοί θεωρούν ότι δεν είναι απαράδεκτο να πληρώνονται για το πνευματικό τους έργο. Σχολές γίνονται· ο Ισοκράτης ας πούμε ιδρύει μια σχολή πολύ σημαντική, ρητορική, στην οποία —ο ίδιος θεωρεί και φιλοσοφική σχολή— και πληρώνεται. Και φυσικά μετά, εφόσον η εκπαίδευση έπρεπε να δίνεται από σχολές, και δεν υπήρχε "κρατική μέριμνα", θα λέγαμε, για την εκπαίδευση, δεν θα ήταν παράλογο —και για εμάς δεν είναι καθόλου παράλογο σήμερα— ότι κάποιος πληρώνεται για το επάγγελμα που ασκεί. Για τον αριστοκράτη ωστόσο Πλάτωνα, το να πληρώνεσαι για την πνευματική σου εργασία ήταν μια μορφή βαναυσότητας, σε έκανε δηλαδή ισότιμο με τους χειρώνακτες οι οποίοι "πουλούσαν την εργατική τους δύναμη", θα λέγαμε, για να ζουν· άρα θα 'πρεπε ο φιλόσοφος να ξεφύγει εντελώς από αυτήν την πεπατημένη. Άρα η φιλοσοφία είναι μια μορφή καθαρής γνώσης η οποία δεν χρησιμεύει σε τίποτα και δεν πληρώνεται κανείς για αυτήν.

Επίσης, το θέμα της "πατρίδος" μοιάζει να έχει κάποια σημασία στην πόλη-κράτος ακόμα (και στην Αθήνα ειδικά), αλλά στα ελληνιστικά χρόνια (αμέσως μετά δηλαδή τις κατακτήσεις του Αλεξάνδρου), το μοντέλο του "κοσμοπολίτη" σοφού ο οποίος δεν ξέρουμε από πού προέρχεται, αλλά σημασία έχει πού σπουδάζει και πού διδάσκει, γίνεται κυρίαρχο. Στα χρόνια δηλαδή της Αλεξάνδρειας, στα ρωμαϊκά χρόνια, οι σοφοί, οι φιλόσοφοι οι οποίοι γίνονται σημαντικό κομμάτι της πνευματικής ζωής πια, στην ουσία δεν μιλάνε με όρους καταγωγής. Για να φέρω ένα παράδειγμα: καλά καλά δεν ξέρουμε κι ούτε νοιαζόμαστε, για τι γλώσσα μιλούσε στο σπίτι του ο Πλωτίνος ή ο Πορφύριος· αν θέλετε τι χρώμα είχε το δέρμα του, εφόσον προέρχονται από τη Συρία ή την Αίγυπτο και πιθανόν να είναι Σημίτες. Κανείς δεν δίνει σημασία σ' αυτό το χαρακτηριστικό· τους εντάσσουμε στην ελληνική φιλοσοφία διότι σπουδάζουν στις ελληνικές σχολές και γράφουνε Ελληνικά, και τους θεωρούμε απολύτως ισότιμα και πολύ σημαντικά μέρη της ελληνικής φιλοσοφικής παράδοσης. Αυτό ωστόσο στα χρόνια του Πλάτωνα, του Σωκράτη και των σοφιστών δεν είναι ακόμα κατακτημένο.

Απ' τον Πλάτωνα νομίζω ότι μπορούμε να αντλήσουμε —και αυτό είναι σωστό για τη σοφιστική κίνηση— την τάση των σοφιστών να διδάσκουν· ανεξάρτητα αν πληρώνονται ή όχι. Αυτό είναι ένας

καινούργιος τρόπος άσκησης της φιλοσοφίας που κάνει τη φιλοσοφία κυρίως μάθημα, και φαίνεται ότι αυτό το καθιέρωσαν οι σοφιστές. Σε ιδιωτικό βέβαια επίπεδο, αυτοί δεν ξέρουμε τι ακριβώς δίδασκαν. Κάποιοι λίγοι λόγοι πλήρεις που έχουνε σωθεί (κυρίως απ' τον Γοργία) δείχνουν μία σωστή χρήση του λόγου· έναν επιδεικτικό λόγο που γράφει ο Γοργίας για να μαζέψει θα 'λεγε κανείς —και θαυμαζόταν πολύ αυτού του είδους οι λόγοι από τους ανθρώπους της εποχής— ότι χρησιμοποιούσαν πάρα πολύ σωστά τον λόγο, δεσμεύοντας αυτόν τον λόγο σε επιχειρήματα.

Ένα πολύ ωραίο τέτοιο δείγμα επιδεικτικού λόγου, ίσως το καλύτερα διατυπωμένο, είναι το *Ελένης Εγκώμιον* του Γοργία· όπου ο Γοργίας προσπαθεί να αποδείξει στο κοινό του —γραφτός λόγος είναι, αλλά πιθανόν να εκφωνήθηκε— ότι η Ωραία Ελένη είναι αθώα, γιατί παρότι έγιναν αυτά που έγιναν εξαιτίας της (ο Τρωικός Πόλεμος δηλαδή), από κάτι ρυθμίστηκε η συμπεριφορά της· είτε από τους θεούς, οπότε είναι αθώα· είτε απ' τον έρωτα, που είναι ένας δυνάστης τον οποίο δεν ελέγχεις, οπότε πάλι είναι αθώα· είτε από βία —πιθανόν να την απήγαγε ο Πάρης, οπότε πάλι είναι αθώα— είτε το τελευταίο, που είναι το πιο σημαντικό, "από τη δύναμη των λόγων" λέει ο Γοργίας. Ο λόγος είναι δηλαδή τόσο ισχυρός· αν είχε επιχειρήματα ο Πάρης να της αντιτείνει στην πιθανότητα να μην θέλει να φύγει από τη Σπάρτη, κανείς δεν μπορεί να ελέγξει τη δύναμη του λόγου. Και αυτό είναι πολύ ενδιαφέρον, γιατί ακριβώς αυτό κάνει και ο Γοργίας ο ίδιος.

Ο λόγος λοιπόν είναι ο νέος "θεός" θα λέγαμε κατά κάποιο τρόπο, και άρα κάτι που εκφέρεται με σωστό λόγο, είναι ακαταμάχητο. Το ενδιαφέρον είναι ότι τελειώνει αυτό τον λόγο ο Γοργίας λέγοντας ότι: «είπα εγώ για ποιους λόγους είναι αθώα η Ελένη· όλο αυτό το έκανα για να σας δείξω μια μορφή λόγου και για δικό μου παιχνίδι». *Δικό μου παιχνίδι* σημαίνει ότι: μη δίνετε τόση σημασία στο περιεχόμενο ενός λόγου, όσο στην εκφορά του και στον τρόπο που πείθει ή δεν πείθει. Αυτό θα δούμε ότι είναι βασικό χαρακτηριστικό της σοφιστικής διδασκαλίας.-

V4.2.2 Τι είναι η αρετή (12')

<https://youtu.be/hspLNYGFTtg>

απομαγνητοφώνηση Areti07 / αντιπαραβολή sOFIARIZOPOULOU

Ένα από τα θέματα που μονίμως μας αναφέρει ο Πλάτων σε σχέση με τους σοφιστές, και τα οποία λογικό θα ήταν να τους είχαν απασχολήσει, είναι ότι οι σοφιστές παρουσιάζονται ως δάσκαλοι, αλλά, δάσκαλοι της αρετής. Σ' αυτό, αν θέλετε, είναι κοινός ο δρόμος με τον Σωκράτη.

Τι όμως σημαίνει *αρετή*, στο τέλος του 5ου αιώνα, μια λέξη που γίνεται "κλειδί" για την ηθική φιλοσοφία. Στην ουσία, το πλατωνικό "αγαθόν" είναι ένας άλλος τρόπος να μιλήσεις για την αρετή. Αγαθός είναι ο ενάρετος πολίτης.

Η *αρετή*, παλαιότερα, ήταν ευρύτερος όρος. Αρετή είχε ο πολεμιστής όταν λειτουργούσε σωστά στον πόλεμο, αρετή είχε ο νομοθέτης όταν έφτιαχνε καλούς νόμους, αρετή θα μπορούσε να έχει κι ένα άλογο, αν όντας πολεμικό άλογο, χρήσιμο στον πόλεμο, λειτουργούσε κι αυτό σωστά με τους κανόνες του πολέμου, αποδεικνυόταν δηλαδή χρήσιμο στον πόλεμο.

Τον 5ο αιώνα νομίζω ότι τίθεται το ερώτημα: τι πρέπει σήμερα πια —δηλαδή, στο καθεστώς της δημοκρατίας, όπως ανέφερα, όπου λαμβάνονται οι αποφάσεις από το σύνολο των πολιτών— να οριστεί ως αρετή. Χάνεται δηλαδή το παλαιό ιδεώδες του αριστοκράτη ενάρετου ανθρώπου, που στα αρχαία Ελληνικά συνήθως το κρύβουμε ή το παρουσιάζουμε πίσω από τη φόρμουλα "καλός κι αγαθός". Καλός σημαίνει ωραίος, αγαθός σημαίνει ενάρετος. Καλός κι αγαθός δηλαδή, για τον παλαιότερο Έλληνα της αρχαϊκής εποχής, ήταν να έχεις ευγενική καταγωγή, οπωσδήποτε έπαιζε ρόλο. Ένας φτωχός ή ένας άνθρωπος που δεν μετείχε στα κοινά ήταν κακός, ήταν βάνουσος, ένας

χειρώννακτας δεν μπορούσε να είναι καλός και αγαθός· έπρεπε λοιπόν να έχεις ευγενική καταγωγή. Έπρεπε να έχεις μια μετριοπάθεια, έπρεπε να μην ήσουν έξαλλος στη συμπεριφορά σου, έπρεπε να ήσουν σκληρός με τους εχθρούς και καλός-ευνοϊκός με τους φίλους· μια σειρά δηλαδή από διδάγματα συμπεριφοράς, τα οποία αντιπροσώπευαν και τις κυρίαρχες μορφές του πολιτικού κόσμου της αρχαϊκής Ελλάδας.

Είναι προφανές ότι αυτό το είδος, αυτό το σύνολο των χαρακτηριστικών, δεν έχει πια ισχύ στη δημοκρατική Αθήνα. Με αυτή την έννοια, η διαμάχη που σας ανέφερα στον Αριστοφάνη —τον οποίο θεωρώ πολύ καλή πηγή και για την πνευματική ατμόσφαιρα της εποχής του—, η διαμάχη λοιπόν, Δίκαιου και Άδικου Λόγου, αντιπαραθέτει ακριβώς τα ιδεώδη της Αθήνας πριν από τον Μαραθώνα, ή —αν θέλετε— μέχρι τον Μαραθώνα των Περσικών Πολέμων, με τα ιδεώδη του ανθρώπου που είναι κυρίαρχος στον Πελοποννησιακό Πόλεμο. Πηγαίνοντας σε ακραίες μορφές, από τη μια μεριά θα μπορούσες να βάλεις τον Αριστείδη και από την άλλη τον Κλέωνα, δύο άκρα αντίθετα, κατά κάποιον τρόπο.

Όταν θέτει ο Σωκράτης στους πλατωνικούς διαλόγους το ερώτημα: τι είναι αρετή —ο Σωκράτης στους *Σοφιστές*, ο Σωκράτης στον *Πρωταγόρα*, ο Σωκράτης στον *Γοργία*— ο Πρωταγόρας απαντάει: «αρετή είναι το να διαχειρίζεσαι σωστά τα του οίκου σου και τα του δημοσίου». Δηλαδή, ενάρετος είναι ο πολίτης, ο οποίος έχει σωστή διαχείριση των οικογενειακών υποθέσεων του αλλά κυρίως των δημόσιων υποθέσεων του.

Όταν θέτει την ίδια ερώτηση στον Γοργία, στον ομώνυμο διάλογο, ο Γοργίας απαντά πιο συγκεκριμένα· την αρετή την ταυτίζει με τη ρητορική. Η μεγάλη δύναμη, δηλαδή, που έχει ένας αγαθός άνθρωπος, κατά τον Γοργία, είναι να χειρίζεται σωστά τον λόγο.

Οι δύο απαντήσεις μπορεί να έχουν κάποια κοινά σημεία, μπορεί να είναι και λίγο διαφορετικές. Ο μεν Πρωταγόρας —παρουσιάζεται γενικώς με θετικότερο τρόπο, από τον Πλάτωνα— στην κατεύθυνση την οποία μας φέρνει είναι ότι: η αρετή έχει νόημα στην πολιτεία της Αθήνας, όταν κάποιος μετέχει με σωστό τρόπο στα κοινά.

Είναι αυτό περίπου που βγάζει και ο Περικλής στον *Επιτάφιο* λόγο του, όταν λέει ότι: «μόνο εμείς θεωρούμε τον ιδιώτη άχρηστο, ανόητο, δεν του δίνουμε καμία αξία στην πόλη και θεωρούμε σημαντικό και "αγαθό" με μια έννοια ενάρετο, «τον πολίτη αυτόν που μετέχει στα κοινά». (Με αυτή την έννοια, ο Σωκράτης θα είχε πρόβλημα ως προς την αρετή του Περικλή και του Θουκυδίδη).

Στο στόμα του Πρωταγόρα, ο Πλάτων ο οποίος —θα επανέλθουμε σε αυτό, δεν είναι απλώς μεγάλος φιλόσοφος αλλά κατά τη γνώμη μου είναι και ένας από τους μεγαλύτερους λογοτέχνες του αρχαίου λόγου— ο Πλάτων, λοιπόν, έχει την αμεροληψία και τη μεγαλοθυμία να βάλει στο στόμα του Πρωταγόρα —τον οποίο απορρίπτει υποτίθεται ως ηγέτη των σοφιστών— έναν από τους ωραιότερους μύθους που έχει κατασκευάσει ο ίδιος —μάλλον— και έχουν σωθεί από την αρχαιότητα, έναν πολιτικό μύθο, που παρεμπιπτόντως είναι και από τα ελάχιστα "υπέρ της δημοκρατίας κείμενα" που έχουμε από αρχαίους φιλοσόφους.

Ένα από τα παράδοξα της ιστορίας της αρχαίας φιλοσοφίας —το έχει αναδείξει νομίζω πολύ καλά ο Καστοριάδης— είναι ότι **όλοι** οι φιλόσοφοι, των οποίων τα κείμενα έχουν σωθεί —άρα όχι των σοφιστών που δεν έχουν σωθεί τα κείμενα, όχι του Δημόκριτου κ.λ.π.—, Πλάτων, Αριστοτέλης, Ισοκράτης, Ξενοφών και αργότερα, όλοι είναι αναφανδόν κατά της δημοκρατίας. Οπότε, αν μείνουμε στη μαρτυρία των φιλοσόφων θα λέγαμε ότι η δημοκρατία η αθηναϊκή ήταν ένα πάρα πολύ κακό πολίτευμα. Ευτυχώς δεν γράφουν μόνο οι φιλόσοφοι, γράφουν κι άλλοι μάρτυρες της

εποχής, όπως οι ποιητές, ιστορικοί και έχουμε έτσι μια πιο σφαιρική εικόνα για την αντιμετώπιση της δημοκρατίας.

Λέει λοιπόν ο Πρωταγόρας στον μύθο του: ότι στην αρχή, λέει, η ανθρωπότητα είναι μια ιστορία της εξέλιξης του ανθρώπου. Στην αρχή, ο άνθρωπος βρέθηκε ανυπεράσπιστος στη φύση και στα θηρία, διότι είναι από τα πιο αδύναμα ζώα και άρα κινδύνευε το ανθρώπινο είδος να εξαλειφθεί, μέχρι όντως, ο Προμηθέας του προμήθευσε τη φωτιά, η οποία σημαίνει εργαλεία, σημαίνει όπλα, σημαίνει προέκταση του ανθρώπινου χεριού με το οποίο αντιμετώπισε την εχθρική φύση.

Μετά όμως, λέει, ήρθε η εσωτερική διχόνοια, οι άνθρωποι κοντεύαν να εξολοθρευτούν διότι έστρεψαν τα όπλα τους ο ένας απέναντι στον άλλον, σε μια συνεχή διαμάχη. Τότε, λέει, ο Προμηθέας σκέφτηκε τι να δώσει στους ανθρώπους για να τους διασώσει από αυτόν τον κίνδυνο; Ρωτήθηκε και ο Δίας και αποφάσισε τελικά να τους δώσει δύο δώρα.

Τα δώρα αυτά ήταν, η *δίκη* και η *αιδώς*. Η δικαιοσύνη, αν θέλετε, και η *αιδώς*, είναι δυσμετάφραστος όρος στα νέα Ελληνικά, θα μπορούσε να είναι ο σεβασμός, η ντροπή, το δέος. Με αυτά τα δύο, λοιπόν, δώρα που είναι τα μεγαλύτερα δώρα που έκαναν οι θεοί στους θνητούς, πίστευε ο Δίας ότι οι άνθρωποι θα αρχίσουν να ομονοούν, να συμβιούν μεταξύ τους χωρίς να σκοτώνονται.

Το ενδιαφέρον είναι ότι ο Ερμής, ο οποίος πηγαίνει τα δώρα στους ανθρώπους, ρωτάει: θα τα δώσω σε όλους αυτά τα δώρα ή όπως τις τέχνες, θα τις δώσω στον καθένα "ειδικό". Δηλαδή, μαραγκός, κατασκευαστής πλοίων, ναυπηγός, κ.λ.π., δεν χρειάζεται όλοι να ξέρουμε τις ίδιες τέχνες.

Η απάντηση του Δία είναι: όχι, αυτά τα δώρα θα τα δώσεις σε όλους τους ανθρώπους και μάλιστα όποιος δεν καταφέρει να ασκεί τη ζωή του, να ασκηθεί σε αυτές τις δύο αρετές —θα λέγαμε σήμερα— τη δικαιοσύνη και τη σωφροσύνη, αυτός θα διώκεται από την πόλη και θα σκοτώνεται σαν μίasma της πόλης, σαν αρρώστια της πόλης.

Τι σημαίνει αυτός ο μύθος;

Ότι για κάποιους σοφιστές —γιατί εδώ δεν μπορούμε να το γενικεύσουμε— πιθανόν για τον Πρωταγόρα (ο Πλάτων δεν πιστεύω ότι παραποιεί τόσο τη διδασκαλία του) ο άνθρωπος έχει έμφυτες —αυτό έχει σημασία είναι δώρα γι όλους εκ γενετής έμφυτες— δύο βασικές αρετές, δύο στοιχεία της αρετής, τα οποία αν τα ασκήσει, τα εξελίξει με τη σωστή διδασκαλία και εκεί λέει ο Πρωταγόρας : εγώ επεμβαίνω, εγώ παίρνω τον άνθρωπο, έχει "δυνάμει" μέσα του κάποιες έμφυτες αρχές, αυτές θα του αναπτύξω και με αυτές θα γίνει καλός πολίτης.

Λέω ότι είναι καταπληκτικό κείμενο, ότι είναι από τα λίγα "υπέρ της δημοκρατίας" φιλοσοφικά κείμενα, με την έννοια ότι αυτό που προβάλλουν συνήθως οι πολιτικοί και οι φιλόσοφοι για τη δημοκρατία και είναι αλήθεια ότι: η αρχαία δημοκρατία στηριζόταν κυρίως στην έννοια της ελευθερίας. Δημοκρατία ήταν το πολίτευμα που έκανε ελεύθερους ανθρώπους, και αυτό το θεωρεί μειονέκτημα ο Πλάτωνας, διότι αυτή την ελευθερία τη θεωρεί ασυδοσία.

Εδώ, έχουμε μία υπεράσπιση όχι μόνο της δημοκρατίας αλλά και της ισότητας, εμμέσως, και είναι ίσως το μοναδικό κείμενο που έχουμε. Από τον Θουκυδίδη, από τον Περικλή, δεν βγάζουμε ότι οι άνθρωποι είναι ίσοι —ίσως ούτε από τον Πρωταγόρα— αλλά ότι έχουν κάποια βάση κοινή η οποία τους κάνει "δυνάμει" πολίτες. Άρα κανείς δεν μπορεί να απορριφθεί *εκ φύσεως* διότι είναι ανόητος, διότι είναι φτωχός, διότι —διότι... δεν ξέρω κι εγώ τι άλλο— αφού έχει τη δίκη και την αιδώ, καταρχήν, μπορεί να συμμετάσχει στα κοινά.

Αυτό, αν είναι δίδαγμα της σοφιστικής τέχνης που έχει να κάνει με την αρετή, νομίζω ότι είναι ένα

πολύ ισχυρό και πολύ γόνιμο μάθημα που μας άφησαν οι σοφιστές, μέχρι σήμερα.-

V4.2.3 Αλήθεια (15')

<https://youtu.be/VeESGDxBq4U>

απομαγνητοφώνηση Areti07 & thwmh / αντιπαραβολή aspi

Πηγαίνοντας τώρα στην απάντηση του Γοργία —είδαμε τον Πρωταγόρα, να δούμε λίγο τον Γοργία: "ότι η αρετή συνδέεται με την τέχνη των λόγων, ότι είναι ένα όπλο η ρητορική για την άσκηση μιας μορφής δύναμης", θα έλεγα ότι —σε πρώτο επίπεδο— αυτό, ίσως είναι το πιο δεδομένο, το πιο σίγουρο που έχουμε για τους σοφιστές, ότι είναι οι άνθρωποι που ανέδειξαν στην εποχή τους, την τεράστια σημασία της τέχνης των λόγων και με αυτή την έννοια, όπως το είχα υπαινιχτεί, στην αθηναϊκή δημοκρατία που είναι μια εξουσία των λόγων, ο σοφιστής είναι αυτός που πραγματικά θεωρείται χρήσιμος, είναι ο δάσκαλος ο οποίος θα ασκήσει τους φιλόδοξους Αθηναίους σ' αυτό το νέο είδος επικράτησης.

Φαίνεται, λοιπόν, ότι οι σοφιστές πέρα από τα επιχειρήματα ανέπτυξαν και αυτό που θα λέγαμε σήμερα, γραμματική και σύνταξη της γλώσσας. Ως τότε η γλώσσα θεωρούνταν κάτι δεδομένο· τη μιλάμε τη γλώσσα, τη γράφουμε σωστά, τη χαιρόμαστε, τη διαβάζουμε, δεν σημαίνει ότι την αναλύουμε κιόλας. Από σοφιστικούς κύκλους ήρθε η ανάλυση της γλώσσας, που θα μπορούσε να είναι μια δουλειά, που θα έλεγε κανείς σήμερα φιλολογική και υπάρχουν τέτοια στοιχεία. Ανέπτυξαν τα μέρη του λόγου, ανέπτυξαν την ετυμολογία —απόηχο αυτής της κουβέντας βρίσκουμε στον *Κρατύλο* του Πλάτωνα αργότερα— ανέπτυξαν και τη σωστή σύνταξη της γλώσσας και με μια προσπάθεια βέβαια προς την *καλλιπεία* —λέξη δική τους είναι κι αυτή— αναφέρεται και για τον Πρωταγόρα και για τον Γοργία. Αν μπορούσατε —και σας το συστήνω σε άλλη ευκαιρία δική σας— να διαβάσετε το *Ελένης εγκώμιον*, όχι όμως από μετάφραση, παρακολουθώντας το αρχαίο, ει δυνατόν, θα δείτε μια τεράστια εκζήτηση —σε σημείο ίσως και λίγο ενοχλητικό για τα δικά μας γούστα πια— επιλογή δηλαδή εντυπωσιακών λέξεων και εντυπωσιακών συνάψεων μέσα στον λόγο. Ο σοφιστικός λόγος έχει ένα τέτοιο κομμάτι, ο Σωκράτης ο πλατωνικός θα το αναδείξει ως κακό, θα προσπαθήσει να πει ότι εγώ δεν αναφέρομαι σε στίχους ποιητών, δεν κάνω εντυπωσιακή χρήση λόγου, ίσα ίσα, αναφέρομαι σε λέξεις και απόψεις και εικόνες της καθημερινής ζωής, σε αντίθεση με τον σοφιστή που έχει μια τάση προς τον εντυπωσιασμό. Παρ' όλα αυτά, ακόμα και αν το σοφιστικό ύφος έχει τέτοια στοιχεία, το γεγονός ότι αναδεικνύουν τη γλώσσα ως πεδίο μελέτης, θα έλεγε κανείς ότι κι αυτό πρέπει να τους αποδοθεί ως θετικό στοιχείο. Δεν χρειάζεται να φτάσουμε στον 20ό αιώνα για να πούμε, ότι ανακαλύψαμε πόσο σημαντικό είναι η γλώσσα για τη φιλοσοφία ως πεδίο άσκησης της φιλοσοφίας. Ακόμα και στην αρχαιότητα λοιπόν, η σύνδεση γλώσσας και φιλοσοφίας είναι μια σημαντική τομή, θα μας πάει σύντομα, θα κόψει δρόμο, θα έλεγε κανείς, προς το πρόβλημα της αλήθειας.

Ποια είναι η σχέση δηλαδή γλώσσας και πραγματικότητας; Μπορούμε να διακρίνουμε μέρη του λόγου αλλά τα μέρη αυτά του λόγου έχουν καμιά άμεση σχέση με τα όντα τα οποία περιγράφουν;

Θα διαβάσω ένα κομματάκι, ένα μικρό απόσπασμα από έναν λόγο του Γοργία πάλι που σώθηκε. Λέγεται *Περί του μη όντος*, που δείχνει αυτόν τον προβληματισμό —εν πάση περιπτώσει— για τη σχέση γλώσσας και πραγματικότητας. Λέει, λοιπόν, ο Γοργίας⁴³: «Το μέσο με το οποίο

⁴³ «Το μέσο με το οποίο πληροφορούμε τους άλλους για τα πράγματα είναι ο λόγος, και ο λόγος δεν είναι τα όντα που έχουμε μπροστά μας. Δεν παρουσιάζουμε επομένως στους διπλανούς μας τα όντα, αλλά κάποιον λόγο... Κι όπως το ορατό δεν θα μπορούσε να συλληφθεί με την ακοή, έτσι και το ον, που βρίσκεται έξω από

πληροφορούμε τους άλλους για τα πράγματα είναι ο λόγος, και ο λόγος δεν είναι τα όντα που έχουμε μπροστά μας. Δεν παρουσιάζουμε επομένως στους διπλανούς μας τα όντα, αλλά κάποιον λόγο... Κι όπως το ορατό δεν θα μπορούσε να συλληφθεί με την ακοή, έτσι και το ον, που βρίσκεται έξω από εμάς, δεν θα μπορούσε να γίνει λόγος δικός μας».

Είναι νομίζω εντυπωσιακά εύστοχο κείμενο και καίριο, που δείχνει να έχει συνειδητοποιηθεί αυτή η απόσταση που υπάρχει, που είναι στη φύση των πραγμάτων, ανάμεσα σε τρία πράγματα, θα λέγαμε: στα όντα από τη μια μεριά —τα πράγματα που υπάρχουν πραγματικά—, τις σκέψεις που κάνουμε γι αυτά τα πράγματα και τον λόγο με τον οποίο εκφράζουμε τη σκέψη μας. Πόσο μάλλον η απόσταση του λόγου, τον οποίο διαβάζουμε ή ακούμε, με τα πράγματα είναι τεράστια. Αν συνειδητοποιηθεί αυτό το θέμα και φαίνεται ότι τα πρώτα δείγματα μιας τέτοιας συνειδητοποίησης σαφούς είναι εδώ, μπορεί να δει και στοιχεία της τραγωδίας για το ίδιο θέμα, τότε αυτομάτως τίθεται το θέμα: τι είναι αλήθεια; Κατά πόσον δηλαδή αυτά που εκφράζουμε ως θεωρία, ως άποψη, ως επιχείρημα ως οτιδήποτε που παίρνουν προφορικό ή γραπτό λόγο, εκφράζουν πλευρές πραγματικές της γύρω μας ατμόσφαιρας.

Θα θέσω ένα θέμα που απασχόλησε τους σοφιστές και πάλι θεωρείται ότι το ανέδειξαν αυτοί ή αν θέλετε το ανέδειξαν μαζί με μια πλειάδα συγκαιρινών τους. Είναι η περίφημη διάκριση φύσις και νόμου. *Νόμος*, στα αρχαία Ελληνικά, σημαίνει βέβαια τα κείμενα της νομοθεσίας αλλά σημαίνει και οτιδήποτε είναι συμβατικό, οτιδήποτε δηλαδή το μοιράζονται οι άνθρωποι ως κοινή πεποίθηση, αλλά το οποίο δεν έχει να κάνει, κατ' ανάγκην, με τη φύση των πραγμάτων.

Το πρόβλημα, λοιπόν αυτό, ανακύπτει από πολλές πλευρές της διανοητικής ατμόσφαιρας της Αθήνας. Αντίκτυπό του, για να πω ένα διάσημο παράδειγμα, έχουμε στην Αντιγόνη του Σοφοκλή. Η αντίθεση ανάμεσα στην Αντιγόνη και στον Κρέοντα είναι, κατά κάποιο τρόπο, η αντίθεση ανάμεσα στον Νόμο, που είναι το κράτος, η εξουσία, κείμενη νομοθεσία —ο Κρέοντας— και η Αντιγόνη, η οποία επικαλείται ισχυρότερους νόμους από τους νόμους των ανθρώπων, τους νόμους της φύσης, που λέει ότι το αίμα επιβάλλει να ταφεί ο αδερφός της.

Με την ίδια λογική, μπορούμε να φανταστούμε, εφόσον η Αθήνα είχε ζήσει τόσο σημαντικές πολιτειακές μεταβολές μέσα σε έναν αιώνα —από την ολιγαρχία, την αριστοκρατία στην τυραννία του Πεισίστρατου και μετά στη δημοκρατία, που συνέχεια βάθαινε, του Κλεισθένη και του Περικλή— λογικό ήταν να τεθεί το θέμα: "το πολίτευμα που έχουμε σήμερα αντιπροσωπεύει κάτι που έχει σχέση με τη φύση των ανθρώπων; Είναι πιο αρμόζουσα η δημοκρατία προς την ανθρώπινη κατάσταση και φύση, απ' ό,τι ας πούμε η βασιλεία; Ή απ' ό,τι η τυραννία;" Όταν αντιδικείς για πολιτεύματα, ρητώς ή αρρήτως θα θίξεις τέτοια θέματα.

Επομένως, κοινός προβληματισμός στην ατμόσφαιρα της εποχής και στα σοφιστικά κείμενα —στα κείμενα που μας σώθηκαν από τους σοφιστές— είναι αυτή η αντίθεση, που στην ουσία έχει να κάνει με τη σχέση πάλι, κείμενης πραγματικότητας —αυτό που περνάει στο κείμενό μας ή στον λόγο μας ή στη νομοθεσία μας· και ο νόμος είναι μία μορφή λόγου— και στη φυσική πραγματικότητα. Δεν νομίζω ότι υπάρχει σταθερή στάση των σοφιστών ως απάντηση σ' αυτό το πρόβλημα. Ο μύθος του Πρωταγόρα που σας ανέφερα για παράδειγμα, θα έτεινε στην ερμηνεία ότι αν ρωτούσαν τον Πρωταγόρα: "είσαι υπέρ της φύσεως ή υπέρ του νόμου;" θα έλεγε: "υπάρχει *φύσις ανθρώπινη*, που έχει να κάνει με την αιδώ και τη δίκη, αλλά υπάρχει και *νόμος*, ο οποίος παίζει πάρα πολύ μεγάλη σημασία, που σημαίνει παιδεία". Δηλαδή αν αυτά τα δύο δεν

εμάς, δεν θα μπορούσε να γίνει λόγος δικός μας».

Γοργίας, *Περί του μη όντος*.

συνδυαστούν, δεν υπάρχει πρόοδος. Άρα, προφανώς ο Πρωταγόρας θα παρατήρησε αυτό που κάθε παρατηρητικός άνθρωπος παρατηρούσε τον 5ο αιώνα π.Χ.: ότι δεν έχουν όλες οι πόλεις ας πούμε το ίδιο πολίτευμα· ότι είναι εντελώς διαφορετικός ο πολιτισμός των Αιγυπτίων, των Περσών και των Αθηναίων, των Σπαρτιατών. Άρα, δεν υπάρχουν απόλυτες αρχές που τηρούνται σ' όλα τα κράτη, σ' όλους τους πολιτισμούς, σ' όλες τις ιστορικές περιόδους. Αυτό σημαίνει απόλυτη σχετικότητα; Ότι αυτό που έχει σημασία κάθε φορά είναι τι θέλουν οι άνθρωποι της εποχής; Ή έχουμε παρέκβαση, από μία φύση ανθρώπινη, άλλοτε μεγαλύτερη και άλλοτε μικρότερη;

Ο Πλάτων, ας πούμε, αργότερα, θα πάρει τη θέση της *φύσεως*· υπάρχει μια ανθρώπινη φύση που έχει να κάνει με τις βασικές αξίες, τις βασικές αρετές, οι οποίες δεν έχουνε καμία σχέση με την ιστορία, τον χρόνο και τον τόπο. Το μόνο που μπορούμε να πούμε για τον Πλάτωνα για το αθηναϊκό πολίτευμα, είναι ότι είναι ένα "ημαρτημένο" πολίτευμα, ένα λανθασμένο πολίτευμα γιατί είναι πολύ μακριά από αυτό που ο Πλάτων πίστευε ως "ανθρώπινη φύση". Κάποιοι άλλοι σοφιστές θα πήγαιναν ρητώς προς τον νόμο. Αν ο Κριτίας ας πούμε, θεωρηθεί ότι έχει σχέση με το σοφιστικό κίνημα: ο Κριτίας φτάνει στην ακραία θέση ότι οι θεοί είναι κι αυτοί "νόμος", το οποίο πρώτη φορά προβάλλεται στην ανθρώπινη νομίζω ιστορία: ότι οι άνθρωποι, η εξουσία μάλιστα θα λέγαμε σήμερα, κατασκευάζει τους θεούς, για να περνάει πιο εύκολα αυτό που θέλει να κάνει. Δηλαδή είναι κατασκευές των ισχυρών ανθρώπων οι θεοί, για να πείθονται με άμεσο τρόπο οι υπόδουλοι, οι πολίτες. Αυτό σημαίνει μια απόλυτη σχετικότητα, έτσι; Δεν ξέρουμε λοιπόν...

Στον αντίποδα ο Θρασύμαχος εμφανίζεται στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα να λέει ότι: «το μόνο δίκιο που υπάρχει είναι ο νόμος του ισχυρού και **αυτή** είναι η ανθρώπινη φύση, δηλαδή ο ισχυρός επικρατεί· τα υπόλοιπα είναι λεπτομέρειες». Άρα αν εδώ μπορούσαμε να ρωτήσουμε τους διάφορους σοφιστές ή τους διάφορους εκπροσώπους αυτού του ρεύματος σκέψης, νομίζω θα μας δίνανε διαφορετικές απαντήσεις. Ο Σωκράτης ας πούμε, έπρεπε να πιει το κώνειο ή έπρεπε να δραπετεύσει; Ένα δίλημμα, που φαίνεται από τον Πλάτωνα, το αντιμετώπισε· οι φίλοι του του λέγανε να δραπετεύσει —θα το θέλανε και οι Αθηναίοι στην ουσία να δραπετεύε, διότι δεν θα είχαν το στίγμα της εκτέλεσης του Σωκράτη— ο Σωκράτης όμως υποστηρίζει ότι πρέπει να μείνει, πειθόμενος σε νόμους τους οποίους δεν πιστεύει· θεωρεί ότι είναι άδικη η καταδίκη του, ότι η νομοθεσία της πόλης που τον καταδίκασε είναι άδικη, "εκτός φύσεως ανθρώπου" κι ωστόσο κάθεται και πείθεται στον νόμο. Τι θα τον συμβούλευαν οι σοφιστές; Νομίζω ότι ο Κριτίας ή ο Θρασύμαχος θα του 'λεγαν: «φύγε, κι αυτό είναι πολύ σωστό που κάνεις, δεν είναι δίκαιο αυτό που κάνεις· από τη στιγμή που δεν πείθεσαι, δεν είσαι υπέρ του νόμου που σε καταδίκασε... Είναι ελευθερία το να μπορείς να φύγεις». Άλλοι όπως ο Πρωταγόρας, πιθανόν θα του 'λεγε: «να κάνεις αυτό που λες να κάνεις· γιατί η πειθώ, η πίστη στους νόμους, το να ακολουθώ τους νόμους είναι βασική ανθρώπινη συνθήκη, είτε συμφωνείς, είτε δεν συμφωνείς». Άρα λοιπόν δεν υπάρχει τέτοια κοινή στάση.

Το πιο γνωστό απόσπασμα σ' αυτή την κατεύθυνση, το οποίο όμως ερμηνεύεται με πολλούς τρόπους, είναι η περίφημη φράση του Πρωταγόρα —πιθανόν στην αρχή κάποιου συγγράμματος το οποίο χάθηκε— το ότι⁴⁴: «το μέτρο όλων των πραγμάτων είναι ο άνθρωπος: για όσα υπάρχουν, ότι υπάρχουν και για όσα δεν υπάρχουν, ότι δεν υπάρχουν». Λέω ότι σηκώνει πολλές ερμηνείες, διότι έχει σημασία: ποιος είναι ο "άνθρωπος"; Είμαι εγώ; Αν μέτρο όλων των πραγμάτων είμαι εγώ, αυτό δίνει μια απόλυτη σχετικότητα, έτσι; Εγώ δρω με βάση τα πιστεύω μου, το συμφέρον μου, τις απόψεις μου και δεν με νοιάζει τίποτα άλλο· αυτό είναι το κριτήριο της συμπεριφοράς μου. Αν ο

⁴⁴«Μέτρο για όλα τα πράγματα είναι ο άνθρωπος: για όσα υπάρχουν ότι υπάρχουν, και για όσα δεν υπάρχουν ότι δεν υπάρχουν».

Πρωταγόρας απ. 1.

"άνθρωπος" είναι όμως η ανθρωπότητα, τότε αλλάζουν τα πράγματα· δεν υπάρχει τόσο μεγάλη σχετικότητα. Αυτό που λέει σ' αυτή την περίπτωση ο Πρωταγόρας είναι ότι, αφού δεν έχουμε καμιά ισχυρότερη ένδειξη αλήθειας (διότι η γλώσσα απέχει, ο λόγος απέχει από την πραγματικότητα), ένα καλό μέτρο είναι να δούμε τι πιστεύουν οι άνθρωποι ως ολότητα. Αν οι άνθρωποι λοιπόν ως ολότητα θεωρούν ανθρώπινο δικαίωμα, ύψιστο, τη ζωή, ας πούμε, θα πούμε ότι κάθε φόνος, κάθε αφαίρεση ζωής, είναι ένα έγκλημα. Αν δεν το θεωρούν —στην Αθήνα μάλλον δεν το θεωρούσαν και στην αρχαία Ελλάδα εκείνη την εποχή— θα το θεωρήσουμε δευτερεύον.

Άρα, η κλίμακα της σχετικότητας προφανώς ήταν διαφορετική στους διάφορους σοφιστές. Αλλά το ότι θέσανε το πρόβλημα των σχέσεων σκέψης και λόγου με *πραγματικότητα*, δηλαδή αλήθειας, και αυτό ίσως πρέπει να τους χρεωθεί. Μόνο και μόνο γι' αυτό δηλαδή, και με τις δυνατές απαντήσεις, θα ήταν μια καλή αφορμή να συλλάβουμε, αφενός τα νέα προβλήματα που αναφύονται την εποχή αυτή, και τη νέα κατεύθυνση, που μέσω της σοφιστικής παίρνει η φιλοσοφία στο τέλος του 5ου αιώνα π.Χ.-

4.3: Σωκράτης

V4.3.1 Σωκράτης και σοφιστική (17')

https://youtu.be/8EJShG_Rc

απομαγνητοφώνηση aspi / αντιπαραβολή Asimenia

Είναι καιρός λοιπόν, στην τελευταία διάλεξη αυτής της εβδομάδας, να πάμε στον Σωκράτη και λογικά θα τον αντιμετωπίσουμε περισσότερο ως "πρόβλημα" στην ιστορία της φιλοσοφίας, παρά ως "ένα σαφές κεφάλαιο" της ιστορίας της φιλοσοφίας. Σε όσα προηγήθηκαν υπαινίχτηκα ή σχεδόν το 'κανα σαφές, ότι δεν θεωρώ ότι υπάρχει μεγάλη διαφοροποίηση των σοφιστών απ' τον Σωκράτη. Ο λόγος είναι ότι, αν επιλέξει κανείς ποια σημεία μοιράζονται ο Σωκράτης με τους σοφιστές, νομίζω ότι είναι πολύ περισσότερα απ' αυτά που διαφοροποιούν τον Σωκράτη απ' τους σοφιστές, όποια πηγή κι αν θεωρήσουμε κύρια για τη φιλοσοφία του Σωκράτη.

Έχουμε τρεις βασικές κατηγορίες *μαρτυριών* για τον Σωκράτη, αναφέρθηκα ήδη στον Αριστοφάνη και θέλω να πω ρητώς, ότι δίνω μεγάλη σημασία στη μαρτυρία του Αριστοφάνη στις *Νεφέλες*· και μόνο το γεγονός ότι είναι η μόνη πηγή που έχουμε, η οποία έχει γραφεί ενώ ζει ο Σωκράτης, και μάλιστα σύμφωνα με την ανεκδοτολογία της εποχής, η οποία δεν είναι καθόλου παράλογη, ο Σωκράτης ήταν παρών όταν ανέβηκαν οι *Νεφέλες* στα Διονύσια, στο θέατρο του Διονύσου, ανάμεσα σε πάρα πολλούς άλλους Αθηναίους. Το σημαντικό για μένα δεν είναι τόσο αυτό, είναι ότι για να κάνεις ήρωα κάποιον Αθηναίο, ο οποίος μάλιστα εκείνη την εποχή είναι σαράντα χρονών περίπου, σαράντα κάτι —άρα δεν είναι σε μεγάλη ηλικία— επίσης είναι κάποιος ο οποίος δεν έχει συμμετάσχει στα κοινά, δεν είναι γνωστός για κάτι συγκεκριμένο, δεν έχει γράψει —άρα δεν μπορούν οι Αθηναίοι να διαβάσουν τα γραπτά του— το γεγονός, λοιπόν, ότι γίνεται ένας αναγνωρίσιμος ήρωας θεατρικού έργου, ένα υπαρκτό πρόσωπο της Αθήνας εκείνης της εποχής, σημαίνει ότι η εικόνα που παρουσιάζει ο Αριστοφάνης στους Αθηναίους δεν πρέπει να 'ταν πολύ διαφορετική από αυτό που πίστευαν οι Αθηναίοι για το συγκεκριμένο πρόσωπο. Αν δηλαδή, όπως θα φανεί, είχε δίκιο ο Πλάτων ότι ο Σωκράτης είναι ένας "άγιος" της φιλοσοφίας σε σχέση με τους "απατεώνες" σοφιστές, δεν θα 'ταν δυνατόν να τον ονομάσει "σοφιστή" και να του δώσει όλες αυτές τις ιδιότητες: φροντιστήριο, διδασκαλία, μάθημα, υπεράσπιση της αδικίας, του άδικου λόγου κ.τ.λ., ο Αριστοφάνης, χωρίς να προκαλέσει το κοινό αίσθημα· σ' αυτή την περίπτωση η κωμωδία θα ήταν αποτυχημένη. Άρα έχω την αίσθηση ότι για τον μέσο Αθηναίο τουλάχιστον, όχι γι' αυτόν που είναι ασκημένος στη φιλοσοφία, που ξέρει τον Παρμενίδη και ξέρει πώς εξελίχθηκαν τα πράγματα μετά, η εικόνα που έδινε ο Σωκράτης με τη δράση του, τους μαθητές του, τη διδασκαλία του, τη ζωή του γενικά, δεν τον έκανε τόσο διαφορετικό απ' τον Πρωταγόρα ή τον Γοργία.

Οι άλλες δυο πηγές που έχουμε για τον Σωκράτη είναι εντελώς διαφορετικού είδους. Είναι ο Πλάτων, βέβαια, ο οποίος στην ουσία αποφασίζει να στήσει ένα πορτρέτο του Σωκράτη, μετά τον θάνατο του Σωκράτη, έτσι ώστε να τον δικαιώσει σε σχέση μ' αυτούς που τον καταδίκασαν, οπότε κάνει κατά κάποιο τρόπο μια "αγιογραφία" του Σωκράτη, και στην ίδια γραμμή ο Ξενοφών γράφει κι αυτός σωκρατικούς διαλόγους —κάποιοι έχουν σωθεί. Παρά την έλλειψη τέχνης που διακρίνει τα γραπτά του Ξενοφώντα, δεν είναι σε καμία περίπτωση της αξίας των πλατωνικών γραπτών, ούτε ως προς τη λογοτεχνικότητά τους, ούτε ως προς το φιλοσοφικό τους βάθος, και ο Ξενοφών πάντως, τον παρουσιάζει σαν κάποια πάρα πολύ θετική μορφή στην ιστορία της φιλοσοφίας. Και η αλήθεια είναι ότι η μοίρα της φιλοσοφίας του 4ου αιώνα είναι στενά συνδεδεμένη με την παρουσία και το όνομα του Σωκράτη. Όλες οι αθηναϊκές σχολές που ξεκινούν τον 4ο αιώνα, η πιο γνωστή απ' αυτές

είναι η Ακαδημία του Πλάτωνα βέβαια, αλλά υπάρχουν παράλληλες εξελίξεις από φιλοσόφους που θεωρούνται εξίσου σημαντικοί —δεν είναι εξίσου σημαντικοί, αλλά θεωρούνται στην εποχή τους— πηγάζουν απ' τον Σωκράτη και γι' αυτό τις ονομάζουμε "σωκρατικές σχολές". τους κυνικούς, ας πούμε, που ιδρύει ο Αντισθένης και συνεχίζει ο Διογένης, τους μεγαρικούς, τη σχολή του Ευκλείδη, κάθε σχολή, λες και η πηγή της έμπνευσης όλων των φιλοσόφων του 4ου αιώνα είναι, ο Σωκράτης, η ζωή του και ο θάνατός του, φυσικά, που έπαιξε πάρα πολύ μεγάλο ρόλο στην εμπέδωση της φήμης του. Άρα, θα προτιμούσα να τον θεωρήσω εκπρόσωπο της ίδιας κατεύθυνσης —πολλές φορές λέγεται "αρχαιοελληνικός διαφωτισμός"— που επηρεάζει και είδη γραφής πέρα από τη φιλοσοφία όπως η ποίηση και η ιστορία, παρά να θεωρήσουμε ότι είναι μια εντελώς ξεχωριστή περίπτωση, ένας διάττων αστήρ του 5ου αιώνα, ο οποίος καθορίζει ειδικά τον ρόλο της φιλοσοφίας.

Ας δούμε λοιπόν τι ξέρουμε με σιγουριά για τον Σωκράτη, πριν τον αντιμετωπίσουμε ως ένα πρόβλημα. Τα σίγουρα λοιπόν στοιχεία για τη ζωή του Σωκράτη κατ' αρχήν, είναι ότι είναι αθηναίος πολίτης, αν θέλετε ο πρώτος αθηναίος φιλόσοφος. Έζησε από το 470 ή 469 ως το 399 που γίνεται η περίφημη δίκη. Θα πρέπει να ήταν μάλλον φτωχός, αλλά όχι υπερβολικά, αφού δεν χρειάστηκε ποτέ να δουλέψει και ξέρουμε ότι πολέμησε σε κάποιες μάχες του Πελοποννησιακού Πολέμου ως οπλίτης, που σημαίνει ότι μπορούσε να συντηρήσει τον οπλισμό του και αυτό τον κατέτασσε στη λεγόμενη "τρίτη τάξη" των Αθηναίων, όχι δηλαδή στους πάρα πολύ φτωχούς, τους θήτες, οι οποίοι δεν μπορούσαν καν να μετάσχουν σ' έναν πόλεμο της στεριάς. Έζησε όλη του τη ζωή στην Αθήνα, δεν βγήκε θα λέγαμε ούτε για βόλτα από την Αθήνα και αυτό είναι πάρα πολύ εντυπωσιακό: σε μια εποχή κοσμοπολιτισμού, και διακίνησης ανθρώπων και αγαθών, ο Σωκράτης δεν φεύγει απ' τα σύνορα της Αθήνας ούτε για να πάει ως τα Μέγαρα. Οι μόνες φορές που αναγκάστηκε ν' αφήσει την Αθήνα ήταν όταν στρατεύτηκε και αναγκαστικά πήγε στην Ποτίδαια, πήγε δηλαδή σε μέρη όπου γίνονταν μάχες, αλλά επέστρεψε αμέσως πίσω.

Στον κύκλο τώρα του Σωκράτη, ο οποίος διατεινόταν, κατά τον Πλάτωνα, ότι δεν έχει μαθητές, ανήκαν η αριστοκρατία —πολλά από τα γνωστά πρόσωπα της αριστοκρατίας της Αθήνας— όπως ο Αλκιβιάδης, ο Χαρμίδης, ο Κριτίας, ο Πλάτων ο ίδιος. Όλοι, θα λέγαμε, κι αυτό ίσως έχει κάποια σημασία για τη μοίρα του Σωκράτη, όχι εκπρόσωποι —για να μην πω τίποτα πιο βαρύ— της δημοκρατικής παράταξης της Αθήνας, κυρίως δηλαδή άνθρωποι της αριστοκρατίας της αθηναϊκής, οι οποίοι στην πορεία —κάποιοι απ' αυτούς— παίζανε και πολύ αρνητικό ρόλο στην εμφύλια σύρραξη που δίχασε την Αθήνα στο τέλος του Πελοποννησιακού Πολέμου. Ο μεν Κριτίας είναι ο ηγέτης των Τριάκοντα, ο δε Χαρμίδης μετέχει σε μια αντίστοιχη επιτροπή στον Πειραιά, δηλαδή είναι κι αυτός με την ολιγαρχική εκτροπή του 404. Δεν συμμετείχε στα κοινά ο Σωκράτης, το λέει μάλλον με περηφάνια στην ίδια την *Απολογία* του —έστω και αν είναι πλατωνικό κείμενο θα πρέπει να 'χει μέσα του αρκετά στοιχεία της πραγματικής απολογίας του Σωκράτη—, απλώς αναγκάστηκε να υπηρετήσει όποτε κληρώθηκε σε κάποιο δημόσιο αξίωμα —ήταν μάλιστα μάλλον άτυχος, διότι κληρώθηκε πρύτανης της Βουλής των Αθηναίων όταν καταδικάστηκαν οι στρατηγοί των Αργινουσών. Οι Αθηναίοι είχαν την απεισκευσία, θα 'λεγε κανείς εκ των υστέρων, να σκοτώσουν τους δέκα στρατηγούς νικητές στη ναυμαχία των Αργινουσών, —απ' τις λίγες νίκες που είχαν οι Αθηναίοι στο τέλος του Πελοποννησιακού Πολέμου— γιατί δεν μάζεψαν, δεν φρόντισαν να μαζευτούν τα πτώματα των Αθηναίων μετά τη ναυμαχία κι έτσι, με απόφαση του δήμου, αποκεφαλίστηκε στην ουσία το στρατιωτικό σκέλος των Αθηνών απ' τους ικανότερους στρατηγούς του. Αντιτάχτηκε σ' αυτή την απόφαση ο Σωκράτης και λένε ότι κινδύνευσε κι η ζωή του γι αυτό, γιατί ήρθε σε αντίθεση με τον αθηναϊκό δήμο.

Τα πιο γνωστά στοιχεία είναι τα στοιχεία του θανάτου του Σωκράτη, τα οποία πρέπει να θεωρήσουμε βεβαιωμένα γιατί μας έρχονται από αρκετές πηγές. Η κατηγορία ήταν διπλή ότι

εισάγει "καινά δαιμόνια" που σημαίνει καινούργιους θεούς στην Αθήνα και ότι διαφθείρει τους νέους. Η μάχη από ό,τι φαίνεται δόθηκε —λέω μάχη γιατί το δικαστήριο, που τον καταδίκασε τελικά, ήταν το λαϊκό μεγάλο δικαστήριο της Αθήνας, άρα κατέληγε η δίκη σε μια ψηφοφορία, αν είναι αθώος ή ένοχος και μετά τι ποινή θα του βάλουν— το δικαστήριο λοιπόν που τον καταδίκασε έδωσε κυρίως το βάρος στο πρώτο σκέλος της κατηγορίας, στην ασέβεια του Σωκράτη και όχι στη διαφθορά των νέων —ό,τι κι αν σήμαινε αυτό. Δεν κατηγορήθηκε ακριβώς για αθεΐα, αυτή η κατηγορία δεν θα μπορούσε να σταθεί. Όταν μιλάνε για "καινά δαιμόνια", παρότι η φράση απέκτησε μετά παροιμιακό χαρακτήρα και σημαίνει το να εισάγεις νέες ιδέες, δεν σήμαινε αυτό στην αρχαιότητα.

Καινά δαιμόνια σημαίνει νέους θεούς και προφανώς, κατά πάσα πιθανότητα, όσο μπορούμε να 'μαστε σίγουροι, εννοούνε το περίφημο "δαιμόνιο" του Σωκράτη, μια φωνή δηλαδή μας την αναφέρει κι ο Πλάτων και πολύ πιο άγαρμπα και ο Ξενοφών. Ο Σωκράτης άκουγε μια φωνή, κάτι σαν να λέμε "σαν προσωπικό θεό", ο οποίος κατά τον Πλάτωνα τον απέτρεπε από τις κακοτοπιές, κατά δε τον Ξενοφώντα, που είναι πιο απλοϊκός, του πρόλεγε το μέλλον. Ήταν μια μορφή δηλαδή μάντη ο Σωκράτης κι όταν εμφανίζεται στο δικαστήριο πάλι σ' έναν πλατωνικό διάλογο τον *Ευθύφρονα*, που περιγράφει τις τελευταίες μέρες πριν από τη δίκη, συνομιλεί ο Σωκράτης με έναν μάντη ακριβώς, τον Ευθύφρονα και ο Ευθύφρονας τον αντιμετωπίζει και αυτόν σαν μάντη, δηλαδή σαν έναν άνθρωπο που ασκεί το ίδιο επάγγελμα. Πολλοί Αθηναίοι λοιπόν πίστευαν ότι ο Σωκράτης διαφήμιζε κιόλας την προνομιακή του σχέση με το θείο, αφού είχε έναν θεό, πιθανόν μάλιστα να ήταν ο Απόλλων, που ήταν ο θεός της αριστοκρατικής Αθήνας, σε αντίθεση με την Αθηνά που ήταν της δημοκρατικής, ο οποίος τον χρησιμοποιούσε ως φερέφωνο. Αυτό μάλλον πρέπει να μέτρησε τυπικά στην καταδίκη του Σωκράτη.

Ανοικτό πρόβλημα παραμένει και δεν θα το λύσουμε ποτέ, το αναφέρω απλώς, δεν θα πάρω θέση, αν η δίκη ήταν πολιτική δίκη δηλαδή στην ουσία τον καταδίκασαν επειδή δεν μπορούσαν ευθέως να τον καταδικάσουν για τις αντιδημοκρατικές του απόψεις, για τις φιλίες του οι οποίες παίζαν ρόλο κακό στην Αθήνα, γιατί είχε επιβληθεί αμνηστία μετά το τέλος του Πελοποννησιακού Πολέμου, οπότε για να καταδικάσεις κάποιον για πολιτική εκτροπή έπρεπε να βρεις μια δικαιολογία και όχι να το πεις ρητώς ότι, ξέρω κι εγώ, στη διάρκεια της τυραννίας των Τριάκοντα έκανε αυτά κι αυτά. Η μία λοιπόν εκδοχή είναι ότι είναι πολιτική δίκη, η οποία χρησιμοποίησε το ένδυμα της θρησκευτικής δίκης, η άλλη, που έχει επίσης πολλά επιχειρήματα υπέρ της, είναι ότι ο Σωκράτης όντως καταδικάστηκε για ασέβεια, γιατί όντας απομακρυσμένος απ' τον μέσο πολίτη της Αθήνας —δεν μετείχε στα κοινά και αυτό καταγράφεται, όχι θετικά υπέρ του απ' τον δήμο των Αθηναίων— συν αυτό, διακήρυξε και μια ειδική σχέση με τον θεό, την οποία στην κρατούσα ηθική της εποχής θα μπορούσε να 'χει μόνο το μαντείο των Δελφών, ας πούμε, ένα επίσημο μαντείο το οποίο μπορούσε να δώσει έναν χρησμό για το μέλλον, κι όχι ένας άνθρωπος —ο μάντης ο περιφερόμενος είναι μάλλον αγύρτης, θεωρείται στην αρχαιότητα, και προκλητικός επομένως αν πρόκειται και για ένα δημόσιο πρόσωπο, θα μπορούσε να είναι σοβαρή κατηγορία εναντίον του. Έχουν γραφεί πάρα πολλά και για τη μια και για την άλλη εκδοχή, δεν νομίζω ότι χρειάζεται να πάρουμε θέση, άλλωστε για τη φιλοσοφία του Σωκράτη αυτό δεν έχει τόσο μεγάλη σημασία.

Σημασία έχει ότι ο Σωκράτης καταδικάζεται, με μια σχετικά μικρή πλειοψηφία στην πρώτη ψηφοφορία, που είναι ένοχος ή αθώος, και μια πολύ μεγαλύτερη, όταν δίνεται η ποινή του θανάτου, διότι ενδιάμεσως έχει προλάβει να προκαλέσει ακόμη περισσότερο τους Αθηναίους, λέγοντας ότι η ποινή που θα έβλεπε για τον εαυτό του ήταν να σιτίζεται έκτοτε δωρεάν στο Πρυτανείο. Αντί να προτείνει δηλαδή την εξορία, ξέρω κι εγώ, κάποιο χρηματικό πρόστιμο, που πιθανόν να δεχόταν οι Αθηναίοι παρότι τον θεωρούσαν ένοχο, για να μην μείνει το στίγμα επάνω στη δημοκρατία την αθηναϊκή ότι σκότωσε τον Σωκράτη, ο Σωκράτης τους προκάλεσε, γι' αυτό η

δεύτερη ψηφοφορία είναι πολύ πιο έντονα μεγάλη η πλειοψηφία υπέρ της θανατικής ποινής στον Σωκράτη παρά σε μια άλλη ποινή. Πίνει το κώνειο όπως ξέρουμε, μετά από μερικές μέρες, με καρτερία όπως φαίνεται, όπως λένε οι μάρτυρες που ο Πλάτων μας παρουσιάζει να είναι κοντά στον Σωκράτη τη στιγμή που πίνει το κώνειο και περίπου η μοίρα του καθορίστηκε απ' τον θάνατό του, δηλαδή ο θάνατος του Σωκράτη θεωρείται ένας κατ' εξοχήν "φιλοσοφικός θάνατος". Το να πεθάνεις δηλαδή εν ηρεμία απόλυτη, ανάμεσα στους φίλους σου, μιλώντας για θέματα σοβαρά φιλοσοφικά, χωρίς να φοβάσαι καθόλου το τι σε περιμένει. Αυτό δεν σημαίνει ότι ο Σωκράτης πίστευε στη μετά θάνατον ζωή, αυτό είναι πλατωνικό δόγμα. Είτε πίστευε είτε δεν πίστευε τελειώνει την απολογία του λέγοντας: «εγώ πάω κάπου, εσείς πάτε κάπου αλλού, εγώ πάω στον θάνατο, εσείς πάτε στη ζωή, ποιος απ' τους δύο, θα περάσει καλύτερα περίπου, δεν το ξέρει κανείς», δηλαδή δείχνει μια μάλλον αγνωστικιστική τάση, δηλαδή δεν ξέρω τι με περιμένει μετά, και όχι όπως τον παρουσιάζει στον *Φαίδωνα* ο Πλάτωνας: «ότι είμαι πολύ χαρούμενος που θα πεθάνω διότι θα φύγω από το σώμα μου και η ψυχή μου θα συναντήσει τις Ιδέες κ.ο.κ.»-

V4.3.2 Το σωκρατικό πρόβλημα (11')

<https://youtu.be/NUefNCI293Y>

απομαγνητοφώνηση mariaaggeliki9 / αντιπαράβολή Paronymius

Τι πρόβλημα λοιπόν έχουμε με τον Σωκράτη; Ο Σωκράτης δεν έγραψε τίποτα. Και μάλιστα δεν ξέρουμε γιατί δεν έγραψε τίποτα. Ο Πλάτων δεν μας το ξεκαθαρίζει ρητώς. Κάποια στιγμή μιλώντας, μάλλον για τον εαυτό του, λέει ότι «η φιλοσοφία πρέπει να μεταδίδεται προφορικά κυρίως και η γραφή είναι καταφυγή δεύτερη», ένα παιχνίδι κατά κάποιο τρόπο. Αυτό μοιάζει να είναι η πλατωνική προσέγγιση στη φιλοσοφία. Ίσως λοιπόν ο Σωκράτης να μην έγραψε διότι προτιμούσε την προφορική επικοινωνία και τίποτα άλλο, σε αντίθεση με τον Πλάτωνα που εκτός απ' τη διδασκαλία γράφει και μερικά απ' τα ωραιότερα φιλοσοφικά κείμενα.

Δεν γράφει λοιπόν ο Σωκράτης τίποτα, και όσοι γράφουν γι' αυτόν δεν γράφουν λέγοντας (όσοι τον γνώρισαν) τι είπε ο Σωκράτης, αυτό είναι το πιο ενδιαφέρον νομίζω. Έχουμε τον Σωκράτη του Αριστοφάνη, έτσι; έναν σοφιστή που παραδίδει μαθήματα. Έχουμε τον Σωκράτη του Πλάτωνα, λίγο πολύ νομίζω τη σκιαγραφία την ξέρουμε όλοι, τον πρωταγωνιστή των πλατωνικών διαλόγων, και έχουμε τον Σωκράτη του Ξενοφώντα που πάλι είναι μέλος ή πρωταγωνιστής διαλόγων. Και όταν λέμε διάλογοι είτε του Σωκράτη είτε του Ξενοφώντα είτε του Πλάτωνα είτε άλλων που γράψανε επίσης σωκρατικούς διαλόγους εκείνη την εποχή, όλοι οι μαθητές του το κάνουν, είναι στην ουσία λογοτεχνικά έργα έτσι; θεατρικά έργα, αν θέλετε, λογοτεχνικά έργα. Όπως σήμερα κανείς δεν θα σκεφτόταν βλέποντας ή διαβάζοντας ένα έργο του Σαίξπηρ, αν ο Σαίξπηρ εκφράζεται από τον Άμλετ ή όχι· άρα στην περίπτωση του πλατωνικού διαλόγου όταν μιλάει ο Σωκράτης, ο Σωκράτης είναι ο Πλάτων; ο Σωκράτης είναι ο ίδιος ο ιστορικός Σωκράτης ή είναι μια επινόηση λογοτεχνική που είναι, ξέρω κι εγώ, ανάμεσα στα δύο; Το πρόβλημα λοιπόν είναι ότι για να φτάσουμε σε κάποιον φιλόσοφο ή μάρτυρα ο οποίος να μας πει τι είπε ο Σωκράτης πρέπει να πάμε στον Αριστοτέλη. Ο Αριστοτέλης όμως δεν γνώρισε τον Σωκράτη· δηλαδή η εικόνα που μας δίνει, οι πληροφορίες, και είναι σοβαρές οι πληροφορίες του Αριστοτέλη, προέρχονται απ' τον πλατωνικό κύκλο όπου θήτευσε ο Αριστοτέλης. Αυτά που άκουγε, υποθέτουμε, απ' τον Πλάτωνα, από άλλους, τα μετέφερε, με τον σωστό τρόπο που το κάνει ο Αριστοτέλης, λέγοντας ότι ο Σωκράτης είπε αυτό κι αυτό κι αυτό. Κι εκεί αντλούμε κάποιες πληροφορίες τέλος πάντων.

Το πρόβλημα λοιπόν που ονομάστηκε "σωκρατικό πρόβλημα" και θεωρείται άλυτο είναι πώς μπορούμε να διακρίνουμε τον ιστορικό Σωκράτη (αν έχουμε μέσα για να τον διακρίνουμε: μαρτυρίες, οτιδήποτε, στοιχεία) από τον λογοτεχνικό Σωκράτη. Τον Σωκράτη του Πλάτωνα, τον

Σωκράτη του Αριστοφάνη, τον Σωκράτη του Ξενοφώντα· κυρίως τον Σωκράτη του Πλάτωνα γιατί ο Πλάτων είναι αυτός που έφτιαξε τον *μύθο* του Σωκράτη. Υπάρχει λοιπόν ο πραγματικός Σωκράτης στα κείμενα του Πλάτωνα; Κάποιοι λένε: "ναι". Σε ποια; Στα πρώιμα κείμενα του Πλάτωνα. Αυτά που γράφει όντας, μια ψυχολογικά εύλογη υπόθεση, επηρεασμένος από την προσωπικότητα του Σωκράτη, δεν έχει αναπτύξει ακόμη ο Πλάτων τη δική του φιλοσοφία, και περιγράφει πώς περίπου ήταν στην πραγματικότητα ο Σωκράτης, αλλά αυτό είναι μία εντελώς αυθαίρετη υπόθεση. Ήδη, οι πρώιμοι διάλογοι περιέχουν σοβαρά πλατωνικά δόγματα και θέσεις τα οποία δεν διστάζει ο Πλάτων να τα βάζει στο όνομα του Σωκράτη, στο στόμα του Σωκράτη. Άρα λοιπόν, υπάρχει τρόπος να πούμε ότι ο Σωκράτης ως φιλόσοφος πίστευε αυτό, αυτό κι αυτό; Κι αυτό, ποιο είναι; Αυτό που μας λέει ο Πλάτων; Αυτό λοιπόν είναι το "σωκρατικό πρόβλημα" και δεν θα το λύσουμε στην πραγματικότητα διότι δεν λύνεται. Εξαρτάται από την ερμηνεία που κάνουμε, που δίνουμε, στα πλατωνικά κείμενα ή και στα αριστοφανικά κείμενα. Αν πούμε ότι αυτοί είναι *μάρτυρες* του ιστορικού Σωκράτη, τότε ναι, ο ιστορικός Σωκράτης είναι αυτός που μας περιγράφουν. Αν δεν το πούμε, και θα 'λεγα, ότι μάλλον έχουμε περισσότερες πιθανότητες να πούμε ότι δεν είναι απλοί μάρτυρες γιατί έχουν ισχυρή συγγραφική προσωπικότητα και ο Αριστοφάνης και ο Πλάτων, δεν μπορούμε απ' αυτά τα κείμενα να αντλήσουμε ασφαλή στοιχεία για τον πραγματικό Σωκράτη.

Εμένα μου φαίνεται πιο ενδιαφέρον το εξής: ότι αυτοί οι τρεις που ανέφερα —Αριστοφάνης, Ξενοφών, Πλάτων— και αυτοί που έχουμε κάποια αποσπάσματα από κείμενά τους που πρέπει να 'ταν ο Αντισθένης, ο Αρίστιππος, ο Αισχίνης δηλαδή όλοι οι μαθητές περίπου του Σωκράτη που γράφουν σωκρατικούς διαλόγους· το ενδιαφέρον για μένα και το εντυπωσιακό είναι ότι όλοι τον κάνουν πρωταγωνιστή λογοτεχνικού κειμένου. Δεν έχουμε κανέναν, που τον έζησε, που να κάνει την απλή κίνηση για μας, αντικειμενική κίνηση, να πει ο Σωκράτης είπε αυτά. Βγάζοντας τον εαυτό του δηλαδή απ' έξω ως συγγραφέα και κάνοντας τον μάρτυρα, τον ιστορικό της φιλοσοφίας έστω, οτιδήποτε. Δεν υπάρχει τέτοιο κείμενο. Αυτό κατά τη γνώμη μου δίνει μια διάσταση στο σωκρατικό λεγόμενο πρόβλημα που είναι ενδιαφέρουσα. Θα πρέπει ο Σωκράτης απ' τον τρόπο που τον παρουσιάζουν οι άνθρωποι που ήρθαν σε επαφή μαζί του να εντυπωσίαζε τόσο πολύ με τη δράση του και τη ζωή του, τους συγκαταρκινούς του, που θα 'λεγε κανείς ότι είναι αδύνατον να τον *αποκαθηλώσουν* ως ένα απλό πρόσωπο που λέει πράγματα έστω κι ως φιλόσοφο, και όλοι έτειναν να τον κάνουν λογοτεχνικό ήρωα.

Αυτό σημαίνει ότι η προσωπικότητα και η ζωή του Σωκράτη ήταν πιο εντυπωσιακή από τη θεωρία την υποτιθέμενη του Σωκράτη ως φιλοσόφου. Αυτό σε κάνει να μεταπλάθεις ένα ιστορικό πρόσωπο σε λογοτεχνικό ήρωα όταν πείθεσαι ότι αυτό που ο ίδιος αντιπροσωπεύει, ο Σωκράτης, δεν μπορεί να περιγραφεί με έναν ρητό λόγο ο οποίος περιγράφει απόψεις. Υποθέτω, χωρίς βέβαια να μπορώ να το αποδείξω, ότι ο Πλάτων ας πούμε θα αισθανόταν ότι μειώνει τον Σωκράτη όταν απλώς θα περιέγραφε τι είπε και προσπάθησε να δώσει μέσα από ένα καταπληκτικό λογοτεχνικό κείμενο, όπως είναι το έργο του όλο, μια εικόνα του Σωκράτη να τον αναπαραστήσει κατά κάποιο τρόπο, μια αναπαράσταση, μια εικόνα του Σωκράτη κι όχι μία μεταγραφή ή περιγραφή των θεωριών του. Αυτό φαίνεται από κάποιες νύξεις που υπάρχουν σε πλατωνικούς διαλόγους, νομίζω το καλύτερο τέτοιο κείμενο και ίσως βρίσκεται στο πιο καλογραμμένο πλατωνικό διάλογο, που είναι το *Συμπόσιο*.

Στο *Συμπόσιο* λοιπόν, μαζεύονται κάποια γνωστά ονόματα της Αθήνας μεταξύ των οποίων ο Σωκράτης, ο Αριστοφάνης, ο Αγάθωνας που είναι τραγικός ποιητής (γιορτάζουν άλλωστε τη νίκη του στα Διονύσια) και συζητούν για το τι είναι έρωτας. Την καλύτερη βέβαια ομιλία κάνει τελευταίος ο Σωκράτης, ένα συγκλονιστικό κείμενο για τον έρωτα το οποίο νομίζω κρατά ακόμη τη σημασία του. Θα μιλήσουμε γι' αυτό όταν μιλήσουμε για τον Πλάτωνα. Το πιο, όμως, εντυπωσιακό εύρημα του συγγραφέα Πλάτωνα είναι ότι στο τέλος του διαλόγου κι αφού έχει τελειώσει ο

Σωκράτης μπαίνει μεθυσμένος ο Αλκιβιάδης στο χώρο. Δεν αντιλαμβάνεται ότι είναι ο Σωκράτης μπροστά και αρχίζει να μιλά για το Σωκράτη λέγοντας για το πρόσωπο Σωκράτης ότι είχε πει ο Σωκράτης για τον θεό Έρωτα. Είναι περίπου αντιστοιχία ένα προς ένα. Είναι πάρα πολύ εντυπωσιακό το εύρημα. Εκεί λοιπόν δίνει κάποιους χαρακτηρισμούς που ταιριάζουν με την εικόνα που έχουμε κι από αλλού για τον Σωκράτη, ότι ήταν συγκλονιστική προσωπικότητα. «Είναι εκπληκτικό,» λέει ο Αλκιβιάδης, «αλλά αυτός ο άνθρωπος δεν μοιάζει με κανέναν ούτε απ' τους παλαιότερους ούτε απ' τους τωρινούς. Όσο κι αν ψάξεις δεν θα βρεις κανέναν σαν κι αυτόν. Τόσο αλλόκοτος» — άτοπος είναι η λέξη που χρησιμοποιεί ο Πλάτων — «είναι κι ο ίδιος και οι λόγοι του. Για έναν άτοπο πώς να μιλήσεις σωστά; Περιφρονεί το χρήμα, τις τιμές, τα ακριβά ρούχα, έχει απίστευτη αντοχή, κυκλοφορεί ξυπόλητος, είναι πρώτος στο ξενύχτι και στο πιωτό, δεν χάνει ποτέ την αυτοκυριαρχία του, δείχνει απόλυτη εμπιστοσύνη στο δαιμόνιο» όπως λέγαμε, αν και ζει (προσθέτω κι άλλες πληροφορίες) στην πιο κρίσιμη περίοδο της ιστορίας της Αθήνας αποφεύγει κάθε ανάμιξη —άτοπο κι αυτό— στην ενεργή πολιτική και παρ' όλα αυτά σε άλλον διάλογο πλατωνικό δηλώνει ότι είναι μόνο αυτός που ξέρει την αληθινή πολιτική τέχνη. «Του αρέσει να ειρωνεύεται τους συνομιλητές του, μιλάει για σοβαρά θέματα χρησιμοποιώντας παράδοξα παραδείγματα από την καθημερινή ζωή», όπως λέει ο Αλκιβιάδης πάλι, «κάτι για γαιδάρους σαμαρωμένους και για χαλκωματάδες και παπουτσήδες και βυρσοδέψες. Στο τέλος όμως, οι συνομιλητές του αντιλαμβάνονται ότι οι δικές του συζητήσεις είναι οι μόνες που έχουν πραγματικό νόημα. Οι λόγοι του αιχμαλτίζουν και εκστασιάζουν τους ανθρώπους, έχουν τη δύναμη να τους κάνουν να αντιλαμβάνονται ότι δεν αξίζει να ζουν όπως ζούσαν ως τώρα».

Νομίζω είναι φοβερή περιγραφή, δικαιώνει αυτό που έλεγα ότι η φιλοσοφία του Σωκράτη στην πραγματικότητα είναι η ζωή του Σωκράτη. Αυτό δεν μπορεί να εκφραστεί με περιγραφικό τρόπο. Ο μόνος τρόπος λοιπόν που ασυνείδητα ίσως επιλέγουν όσοι τον γνώρισαν και είναι καλοί συγγραφείς, όπως ο Αριστοφάνης και ο Πλάτων, είναι να τον κάνουν πρόσωπο ενός δράματος. Έτσι θεωρούν ότι πλησιάζουν λίγο σ' αυτήν την εκπληκτική προσωπικότητα παρά τη μειώνουν περιγράφοντάς την απλώς με όρους συμβατικούς, κατά κάποιο τρόπο, σαν τους όρους που χρησιμοποιεί κάποιος που κάνει απλώς ιστορία της φιλοσοφίας.-

V4.3.3 Υπάρχει σωκρατική φιλοσοφία; (14')

<https://youtu.be/FvMYGn6bLD0>

Απομαγνητοφώνηση Paronymius / Αντιπαράβολή mariaaggelik9

Παρ' όλα όσα είπαμε για το σωκρατικό πρόβλημα, ας κάνουμε μια προσπάθεια (είναι στο καθήκον μας κατά κάποιο τρόπο) να δούμε ως φιλόσοφο τον Σωκράτη, τι μπορεί δηλαδή να έδωσε ο ίδιος και το οποίο ακολούθησαν οι μεταγενέστεροι, πέρα από την ίδια τη ζωή του που δίνει ένα πρότυπο "τέχνης του βίου", θα λέγαμε, και όχι θεωρίας.

Κατά τον Αριστοτέλη, που, όπως σας είπα, είναι κριτής ψύχραιμος και αντικειμενικός, ο Σωκράτης είναι ο πρώτος που αναζητήσε, λέει ο Αριστοτέλης, τις καθολικές έννοιες. Αυτό ταιριάζει πολύ με το είδος των πρώιμων διαλόγων του Πλάτωνα, που συνήθως ο Σωκράτης ξεκινάει την κουβέντα θέτοντας ένα ερώτημα της μορφής: "Τι είναι το χι;", ας πούμε, "τι είναι το όσιο;", "τι είναι το δίκαιο;", "τι είναι η ανδρεία;", "τι είναι η δικαιοσύνη;" και ούτω καθ' εξής, συνήθως με αναφορά σε ηθικές αξίες και έννοιες: οσιότητα, δικαιοσύνη, ανδρεία, σωφροσύνη (στον *Χαρμίδη*).

Ο Αριστοτέλης λοιπόν θεωρεί ότι θέτοντας αυτήν την ερώτηση ο Σωκράτης στους συνομιλητές του, και, κατευθύνοντάς τους με σωστό τρόπο, επιζητούσε τον ορισμό τέτοιου είδους εννοιών, πράγμα που ως τότε δεν είχε γίνει. Βέβαια, αυτό δείχνει ίσως και λίγο αυτό που λέγαμε "σοφιστικό πλαίσιο

συζήτησης", η τάση δηλαδή να βρεις κάτι ως περιγραφή της έννοιας, ει δυνατόν ορισμό, που να στέκεται σε όλες τις περιπτώσεις. Η φυσική τάση του συνομιλητή του Σωκράτη στους πλατωνικούς διαλόγους αυτής της εποχής είναι να απαντάει με ένα παράδειγμα. Τον ρωτάνε, ας πούμε, τον Ευθύφρονα, "τι είναι όσιο; τι είναι ευσεβές;" και απαντά: "ευσεβές είναι αυτό που κάνω εγώ αυτή τη στιγμή καταδίδοντας τον πατέρα μου", κάτι τέτοιο κάνει ο θρησκόληπτος Ευθύφρων.

Ο Σωκράτης δεν δέχεται αυτήν την απάντηση· του ζητάει αυτό που ισχύει "όχι μόνο για σένα αλλά για όλους τους ανθρώπους και σε όλες τις περιπτώσεις" και πάνε σε διαδοχικούς ορισμούς της οσιότητας, τους οποίους ορισμούς δίνει κατά κανόνα ο συνομιλητής. Ο Σωκράτης τους ελέγχει —η λέξη έλεγχος είναι κλειδί—, απορρίπτονται δηλαδή και πάνε σε έναν καλύτερο κατά κανόνα ορισμό, μέχρις ότου ο διάλογος καταλήξει σε μια μορφή "απορίας". Απορία σημαίνει στα αρχαία Ελληνικά κυρίως την έλλειψη πόρων, δηλαδή φτάνουμε σε ένα αδιέξοδο, δεν μπορούμε να πάμε παρακάτω και σταματάμε την κουβέντα. Σπανίως δηλαδή, σε έναν πρώιμο διάλογο του Πλάτωνα, υπάρχει οριστική απάντηση σε ένα ερώτημα αυτής της μορφής.

Αυτό πραγματικά είναι σημαντικό και έχουμε αρκετές πιθανότητες —γί' αυτό το ξεχωρίζω, και τη μαρτυρία του Αριστοτέλη και το είδος των συζητήσεων που φαίνεται να κάνει ο Σωκράτης στον Πλάτωνα— να πούμε ότι ήταν όντως ο πρώτος που έκανε συνειδητή αυτήν την ανάγκη στη φιλοσοφία. Αυτό δεν σημαίνει ότι είχε συλλάβει τις ιδέες τις πλατωνικές. Όταν ρωτάει "τι είναι οσιότητα;", δεν περιμένει ο Σωκράτης να του απαντήσουν με την ιδέα της οσιότητας που είναι νοητή σ' άλλο κόσμο (θα τα δούμε αυτά στον Πλάτωνα), απλώς θέλει έναν ει δυνατόν έγκυρο ορισμό μιας έννοιας. Η τάση λοιπόν να φύγουμε από το συγκεκριμένο και να πάμε στις έννοιες, τις καθολικές έννοιες, και να τις ορίσουμε, είναι συστατικό στοιχείο της μετέπειτα φιλοσοφίας και πιθανόν να ξεκίνησε απ' τον Σωκράτη, θα 'λεγα εγώ πιθανόν και από τους σοφιστές· στην ίδια εποχή είναι.

Ο τρόπος τώρα με τον οποίον απαντά ο Σωκράτης —ανέφερε τη λέξη έλεγχος— είναι και μια μέθοδος στη φιλοσοφία. Τι σημαίνει "έλεγχος"; Έλεγχος είναι ότι μιλάνε δυο άτομα και παίζουν διαφορετικούς ρόλους: ο ένας είναι ο "προτείνων" και ο άλλος είναι ο "ελέγχων", δηλαδή εσύ προτείνεις· θα πρέπει να υπερασπιστείς αυτό που πρότεινες με επιχειρήματα, μ' όσα επιχειρήματα έχεις, κι εγώ έχω τον ρόλο να σου αποδείξω ότι αυτό που πρότεινες είναι λάθος. Γίνεται μια μάχη δηλαδή επιχειρημάτων, και, όπως παρουσιάζεται τουλάχιστον στους πλατωνικούς διαλόγους, κατά κανόνα νικά ο ελέγχων που είναι ο Σωκράτης και ο οποίος ήτανε ιδιαίτερα ασκημένος στην επιχειρηματολογία και μπορούσε περίπου να φέρει σε αδιέξοδο κάθε συνομιλητή. Αν μάλιστα ο συνομιλητής, όπως είναι συνήθως, είναι κάποιος πολιτικός της Αθήνας, κάποιος γνωστός ρήτορας, κάποιος στρατηγός (ο Λάχης, ας πούμε), κάποιος σοφιστής κατά κανόνα, χαιρόμαστε μαζί με τον Πλάτωνα —το παρουσιάζει έτσι ο Πλάτωνας— τη διαλεκτική νίκη του Σωκράτη.

Αλλά πέρα από το ποιος κερδίζει στη μάχη, το σημαντικό είναι να καταλάβουμε ότι αυτό που είπαμε ότι πιθανόν είναι και σοφιστική πρακτική, η λεγόμενη διαλεκτική· δηλαδή το να μην αναζητώ μόνος μου τις φιλοσοφικές λύσεις και να τις εκθέτω σε μορφή θεωρίας αλλά να πιστεύω ότι η φιλοσοφία μπορεί να προχωρήσει μόνο μέσα απ' τη διαλεκτική και τη διαλογική αντιπαράθεση (αυτό δείχνουν όλοι οι πρώιμοι πλατωνικοί διάλογοι), αυτό ταιριάζει με μια εικόνα Σωκράτη ο οποίος περιφέρεται στο κέντρο της Αθήνας, στα συμπόσια, μιλάει με τον οποιοδήποτε και του ανατρέπει τις αντιλήψεις του. Στην Απολογία θα πει ότι "εσείς με καταδικάζετε, σας έχω ενοχλήσει διότι είμαι σαν μια αλογόμυγα που προσπαθεί να σας ξυπνήσει ενώ εσείς κοιμάστε", ταιριάζει δηλαδή με την εικόνα ενός Σωκράτη "αντιλογικού" θα λέγαμε, ότι, σε ό,τι ο άλλος εκφράζει ως βεβαιότητα, ο Σωκράτης έχει να αντιτείνει μία ερώτηση, μία διερώτηση, μία απορία η οποία καταλήγει στην απόρριψη στο τέλος.

Ταιριάζει επίσης μ' αυτό το παράδοξο "ἐν οἶδα, ὅτι οὐδὲν οἶδα". ο Σωκράτης δηλαδή, που κατατροπώνει όλους στην κουβέντα, ταυτοχρόνως διατείνεται ότι ο ίδιος δεν ξέρει τίποτα, ότι ποτέ δεν προτείνει μια θετική γνώμη για τα πράγματα, απλώς έχει το ταλέντο και τη δυνατότητα να απορρίπτει βεβαιότητες. Ταιριάζει λοιπόν με τη γενική εικόνα του Σωκράτη ότι αυτή η φιλοσοφία τον εκπροσωπεί· δεν τον εκπροσωπεί μια φιλοσοφία "τύπου Παρμενίδη" ας πούμε, ή "Δημόκριτου", τον εκπροσωπεί η φιλοσοφία που γίνεται μες στην πόλη, γίνεται με ζωντανούς ανθρώπους, γίνεται προφορικά κι έχει μια συγκεκριμένη μέθοδο. Δεν θα παίζουμε το παιχνίδι των ερωταπαντήσεων, μια ο ένας ρωτάει, μια ο άλλος· ένας θα ρωτάει, ένας θα κρίνει. Απ' αυτό μπορεί να βγει κάτι κι αυτό που βγαίνει απ' τους πλατωνικούς διαλόγους είναι ότι υπάρχει πρόοδος απ' τον έναν ορισμό στον επόμενο, δεν είναι ίδιας τάξης η αρχή του διαλόγου με το τέλος του διαλόγου. Λύση μπορεί να μην υπάρχει, αλλά πρόοδος —αν θέλετε, απομάκρυνση απ' το λάθος— έχουμε οπωσδήποτε σ' έναν πλατωνικό διάλογο.

Συνοψίζω και θα προτείνω ένα τρίτο σαν θέση του Σωκράτη (μέθοδος, λοιπόν, καινούργια της φιλοσοφίας, είδος προβληματισμού και έρευνας που έχει να κάνει με τη ζωή στις πόλεις). Υπάρχει λοιπόν και μία μοναδική ίσως θέση, την οποία ο Πλάτων δεν διστάζει να βάλει με ρητό τρόπο στο στόμα του Σωκράτη του, των διαλόγων όπου —παρά το κοινώς λεγόμενο ότι ο Σωκράτης δεν ξέρει τίποτα, απλώς ελέγχει τους άλλους— έχει ένα ταλέντο να βρίσκει το λάθος που εκφράζουν οι άλλοι. Σε ένα σημείο δείχνει μια αβεβαιότητα και εκφράζει, θα λέγαμε, μια θέση ηθικής τάξης, για το τι 'ναι δίκαιο και άδικο, η οποία, πιθανότατα, με τον τρόπο που του αποδίδεται απ' τον Πλάτωνα, να εκπροσωπούσε, να αντιπροσώπευε μια πραγματική πίστη του Σωκράτη.

Ο Σωκράτης λοιπόν διατείνεται ότι το μεγαλύτερο κακό που μπορεί να κάνει ο άνθρωπος είναι να αδικήσει κάποιον άλλον. Με αυτήν την έννοια, "είναι καλύτερο να αδικείσαι", λέει, "παρά να αδικείς". Αυτό το παρουσιάζει ως κάτι το οποίο το ξέρει βαθύτατα και το οποίο δεν θα το βάλει σε σκέψη με τίποτα. Όλος ο διάλογος, ας πούμε, *Κρίτων*, όπου εμφανίζεται ο Κρίτωνας και προσπαθεί να τον πείσει ο φίλος του να δραπετεύσει, στηρίζεται σε αυτήν την αντίθεση του Σωκράτη, ότι "αν δραπετεύσω θ' αδικήσω". Ο *Γοργίας*, επίσης, η περίφημη συζήτηση με τον Καλλικλή, στηρίζεται σ' αυτό το δόγμα. Γιατί αυτό θεωρείται σημαντικό, αν όντως το πίστευε και το διακήρυσσε ο Σωκράτης; Διότι όλη η ελληνική παλαιότερη, ηθική παράδοση, η αρχαϊκή ας πούμε παράδοση, η παράδοση των ομηρικών επών, ακόμα και του Αναξίμανδρου που είδαμε και του Ηράκλειτου, είναι ότι η ζωή είναι ένας πόλεμος. Σ' αυτόν τον πόλεμο πρέπει να 'σαι σκληρός με τους εχθρούς και καλός με τους φίλους, άρα, το να ανταποδώσεις την αδικία που υπέστης είναι ύψιστο ηθικό καθήκον. Αυτό κάνει ο Αχιλλέας όταν του σκοτώνουν τον Πάτροκλο· πρέπει να πάρει το αίμα του πίσω. Αυτό γίνεται στον πόλεμο, αυτό διατείνεται απ' την αρχή μέχρι το τέλος και ο Θουκυδίδης ακόμα, ότι ο πόλεμος είναι φυσική ανθρώπινη κατάσταση. Σημασία έχει λοιπόν όχι να αδικείς· θα αδικείς μια χαρά αν αυτό είναι υπέρ του συμφέροντός σου. Το ζήτημα είναι να μην αδικηθείς ο ίδιος· αυτό είναι το χειρότερο που μπορείς να πάθεις στην πραγματική ζωή. Όταν λοιπόν έρχεται ο Σωκράτης και αντιστρέφει τα πράγματα και λέει "η αδικία είναι το χειρότερο πράγμα" (εμείς, αν θέλετε, το δεχόμαστε λιγάκι γιατί έχουμε συνηθίσει τη χριστιανική ηθική και όλα αυτά που έχουμε ακούσει από πάντα, ότι όταν σου κάνουν κακό γύρνα και το άλλο μάγουλο να δεχτείς άλλο ένα, αρκεί εσύ να μην κάνεις κακό), αν όντως το είπε ο Σωκράτης, είναι μια επανάσταση στην ηθική θεωρία.

Δεν μπορεί βέβαια να το δικαιολογήσει πολύ ο Σωκράτης· στα πλατωνικά πρώιμα κείμενα είναι μετέωρο. Δεν πείθονται οι συνομιλητές ότι η σωκρατική θέση είναι δικαιολογημένη. Ακόμα και οι καλοί συνομιλητές του Σωκράτη (στην *Πολιτεία* ας πούμε, που πάλι τίθεται το ίδιο πρόβλημα), ο Γλαύκων και ο Αδείμαντος, αδελφοί του Πλάτωνα πραγματικοί, ως το τέλος ξαναγυρίζουν στο ίδιο θέμα: "και γιατί λες, Σωκράτη, ότι ο τύραννος που είναι άδικος θα ζήσει χειρότερα, και γιατί να μην

ακολουθήσουμε το δικό του παράδειγμα και ν' ακολουθήσουμε το παράδειγμα του δίκαιου ανθρώπου που δεν κάνει ποτέ αδικία;" Ο Πλάτων θα το απαντήσει· θα το απαντήσει λέγοντας ότι η ψυχή έχει μέρη και το βασικό είναι να μη θίγεις την ψυχή σου. Εμμέσως το ίδιο λέει και ο Σωκράτης αλλά δεν έχει ακόμα τα εργαλεία, αν θέλετε, για ν' απαντήσει μ' έναν ικανοποιητικό τρόπο. Η απάντηση του Σωκράτη, η οποία δεν είναι απολύτως τεκμηριωμένη αλλά έχει μια κατεύθυνση, είναι ότι αν αδικήσεις, θα βλάψεις τον εαυτό σου. Η αδικία δηλαδή είναι βλάβη της δικής σου ψυχής.

Είτε αυτό είναι πειστικό είτε δεν είναι (φαίνεται ότι δεν είναι και πολύ πειστικό το να λες ότι "αν αδικήσω εγώ θα γίνω χειρότερος, θα δυστυχήσω και τα λοιπά"), οι περισσότεροι δεν το ασπάζονται αλλά προς τα εκεί δείχνει ότι θα πάει το πράγμα. Ένας ευτυχής κι ενάρετος άνθρωπος πρέπει να τα 'χει καλά με την ψυχή του. Αν νιώσω εγώ ότι κάτι κάνω με την ευθύνη μου, δηλαδή εκουσίως, το οποίο θίγει την ισορροπία της ψυχής μου, τότε κάνω κακό στον εαυτό μου. Αυτό πιθανόν να 'ναι το υπόβαθρο της ρήσης του Σωκράτη: ότι η αδικία πρέπει ν' αποφεύγεται περισσότερο απ' το ν' αδικηθούμε εμείς οι ίδιοι.

Πιστεύω ότι αυτό, με κάποια ασφάλεια, μπορούμε να το αποδώσουμε στον ιστορικό Σωκράτη — όσο κι αν δεν έχουμε λύσει το σωκρατικό πρόβλημα— και θα έλεγα ότι, όσον αφορά την ηθική θεωρία, εδώ έχουμε πραγματικά μια επανάσταση· δηλαδή, και μόνο γι' αυτό, ως ηθικό φιλόσοφο τον Σωκράτη θα του δίνουμε μια θέση στην ιστορία της φιλοσοφίας. Αλλά επαναλαμβάνω ότι, ως συνολική προσέγγιση, ως συνολικό δίδαγμα από τα αντιφατικά κείμενα που έχουμε για τον Σωκράτη, θεωρώ ότι είναι η μοναδικότητα της προσωπικότητας αυτού του ανθρώπου, της ζωής του, το ότι έκανε τη ζωή φιλοσοφία, ότι έστρεψε τους ανθρώπους στο ότι η φιλοσοφία είναι ένας τρόπος ζωής κι όχι κάποιες απόψεις, που του δίνουν αυτή τη μοναδική θέση. Δεν υπάρχει μετέπειτα φιλόσοφος ο οποίος να μην επικαλείται κατά κάποιο τρόπο τον Σωκράτη ως πρόγονο των αντιλήψεών του. Ακόμα και η χριστιανική θρησκεία, εμμέσως: σε κείμενα χριστιανών απολογητών ο Σωκράτης παρουσιάζεται σαν μια μορφή πριν της ώρας του χριστιανού.-

5: Πλάτων

5.1: Πλατωνική γραφή

V5.1.1 Το πλατωνικό πρόβλημα (7')

<https://youtu.be/CZkoZKLnHbU>

Απομαγνητοφώνηση Asimonia / αντιπαράβολή sOFIARIZOPOULOU

Η πέμπτη βδομάδα των μαθημάτων θα είναι αφιερωμένη στον Πλάτωνα. Θα προσπαθήσουμε να διακρίνουμε, να χωρίσουμε, το έργο και την ανάλυσή μας στα δύο: θα μπορούσε να ονομαστεί το πρώτο μέρος "η πλατωνική γραφή" και το δεύτερο μέρος "η πλατωνική φιλοσοφία".

Να ξεκινήσω λοιπόν μ' ένα πρόβλημα, πρόβλημα ερμηνείας του Πλάτωνα. Μιλήσαμε την προηγούμενη φορά —την προηγούμενη βδομάδα— για το "σωκρατικό πρόβλημα" που είναι πολύ γνωστό· πώς μπορούμε δηλαδή να διακρίνουμε τον "ιστορικό Σωκράτη" απ' τον "πλατωνικό Σωκράτη", απ' τον Σωκράτη που εμφανίζεται μες στους πλατωνικούς διαλόγους. Μία απόρροια θα 'λεγε κανείς του "σωκρατικού προβλήματος" είναι αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε "πλατωνικό", αντίστοιχο, "πρόβλημα": εφόσον δηλαδή ο Πλάτων επιλέγει να μας αφήσει ένα είδος γραπτών αρκετά *εκκεντρικό* —θα μιλήσουμε γι' αυτό στη συνέχεια— όπου ο ίδιος απουσιάζει κι όπου εμφανίζονται διάφορα πρόσωπα να συζητούν με κυρίαρχο πρωταγωνιστή τον Σωκράτη, το ερμηνευτικό πρόβλημα είναι πώς μπορούμε να διακρίνουμε τι πραγματικά πιστεύει ο Πλάτωνας μέσα απ' τα γραπτά του.

Κάποιοι, απλοποιώντας το πρόβλημα, θα λέγανε ότι ο Πλάτων εκφράζεται μέσα απ' τον Σωκράτη, δηλαδή *φερέφωνο* της πλατωνικής φιλοσοφίας είναι ο Σωκράτης, όπως εμφανίζεται στους διαλόγους· άρα ό,τι λέει ο Σωκράτης στους διαλόγους είναι αυτά που πιστεύει ο Πλάτων. Αυτό είναι εξίσου λάθος με το να πει κανένας ότι "ό,τι μας λέει ο Πλάτων για τον Σωκράτη είναι όντως αυτά που πίστευε ο Σωκράτης". Αυτό δεν το πιστεύουμε, και με την ίδια λογική δεν μπορούμε να φτάσουμε στην αντίστοιχη απλούστευση ότι "ό,τι λέει ο Σωκράτης στους πλατωνικούς διαλόγους είναι ο Πλάτων".

Το πρόβλημα αυτό επιτείνεται από το είδος της φιλοσοφίας του Πλάτωνα και της σκέψης του Πλάτωνα. Θα πρέπει να καταλάβουμε ότι ο Πλάτων είναι αυτός που στην ουσία ιδρύει τη φιλοσοφία. Αυτό δεν σημαίνει, όπως είπαμε, ότι δεν υπάρχει φιλοσοφία πριν τον Πλάτωνα, τουλάχιστον σε μας που μπορούμε να διαβάζουμε, με κάποια απόσταση αιώνων, τα γραπτά των προηγούμενων φιλοσόφων. Αλλά ακόμα και η ίδια η λέξη *φιλοσοφία* καθιερώνεται στα πλατωνικά γραπτά. Ο ίδιος ο Πλάτων είναι αυτός που *οριοθετεί* το πεδίο της φιλοσοφίας και προσπαθεί να τη διακρίνει από αυτό που θεωρεί "ανταγωνιστικές μορφές εξήγησης της πραγματικότητας".

Κυρίαρχος ανταγωνιστής είναι ο *ποιητής* ο οποίος ως κοινή παιδεία των Ελλήνων —αρχικά ο Όμηρος και ο Ησίοδος, αλλά στη συνέχεια η τραγωδία— διαμόρφωνε συνειδήσεις την εποχή των αρχαϊκών χρόνων αλλά και την εποχή των κλασικών χρόνων —όπου ζει ο Σωκράτης και μετά ο Πλάτων. Άρα υιοθετεί και προτείνει ένα νέο σύστημα ερμηνείας της πραγματικότητας, το οποίο ονομάζει "φιλοσοφία", και το οποίο σιγά σιγά φτιάχνει και την *προϊστορία* του. Ήρωες του παρελθόντος της φιλοσοφίας, κατά τον Πλάτωνα, αν μπορούσε κανείς να το πει, είναι οι Πυθαγόρειοι, είναι ο Παρμενίδης, είναι και οι σοφιστές —παρότι δεν τους αποδέχεται, αλλά το γεγονός ότι τους εισάγει στα γραπτά του και βάζει τον Σωκράτη να συζητήσει μαζί τους κατά κόρον,

δείχνει ότι τους παίρνει πολύ σοβαρά. Άρα, δεν έχουμε πριν απ' τον Πλάτωνα, δεν μιλάει ο Πλάτων, δεν συνομιλεί ο Πλάτων στα γραπτά του τόσο με φιλοσόφους όσο με ανταγωνιστικούς ανθρώπινους τύπους, αν θέλετε τύπους οι οποίοι είχαν μια μεγάλη επιρροή στην αθηναϊκή κοινωνία —με τον ποιητή, τον πολιτικό, τον ρήτορα, τον σοφιστή— και ως προς αυτούς προσπαθεί να καταγάγει κάποια νίκη θεωρητική. Δεν είναι δηλαδή ο Πλάτων *συνέχεια* προηγούμενης φιλοσοφικής παράδοσης, σε αντίθεση με αυτό που θα γίνει μετά τον Πλάτωνα.

Μετά τον Πλάτωνα —και θα το δούμε ξεκάθαρα στον Αριστοτέλη— ο Αριστοτέλης μιλάει με τον Πλάτωνα, κατά κύριο λόγο. Διαμορφώνει δηλαδή τις απόψεις του σε συνέχεια, σε ρήξη, σε συνομιλία, σε διάλογο, με τον Πλάτωνα. Ο Πλάτων δεν έχει αντίστοιχο "Πλάτωνα" πίσω του. Επομένως θα πρέπει να τον σκεφτούμε —και θα προσπαθήσω έτσι να τον προσεγγίσω— σαν μία συνολική μορφή. Εγώ θα 'λεγα ότι ο Πλάτων ανήκει περισσότερο στην *ιστορία της σκέψης* γενικά, παρά στην ιστορία της φιλοσοφίας. Είναι δηλαδή ένα κομβικό σημείο για να αρχίσει ν' αλλάζει ο τρόπος που αντιμετωπίζεται η πραγματικότητα μέσα από τη φιλοσοφία.

Μία επιπλέον δυσκολία είναι ότι η φιλοσοφία του Πλάτωνα δεν χωρίζεται στις τυπικές διαιρέσεις που ξέρουμε από τη συνέχεια της ιστορίας της φιλοσοφίας. Δεν υπάρχει δηλαδή ξεχωριστή πλατωνική οντολογία, ξεχωριστή πλατωνική γνωσιολογία, πολιτική φιλοσοφία, ηθική φιλοσοφία — στον Πλάτωνα όλα αυτά είναι κατά κάποιο τρόπο ενοποιημένα. Άρα δεν υπάρχει και προνομιακή *είσοδος* στην πλατωνική φιλοσοφία.

Εμείς θα προσπαθήσουμε να μπούμε μέσα απ' τη *γραφή*. Προφανώς υπάρχουν κι άλλοι τρόποι. Δεν προσφέρεται για διαιρέσεις το έργο του Πλάτωνα. Εγώ θα σύστηνα σ' εσάς ή σ' οποιονδήποτε θέλει σιγά σιγά να εισαχθεί στον Πλάτωνα, να ξεκινήσει απ' τα ίδια τα πλατωνικά γραπτά· να επιλέξει δηλαδή ένα πλατωνικό κείμενο και να το διαβάσει στην ολότητά του, να το χαρεί· γιατί άλλο χαρακτηριστικό του Πλάτωνα, το οποίο δεν μπορώ να σας μεταδώσω, είναι ότι ο Πλάτων δεν είναι απλώς ένας μεγάλος φιλόσοφος, είναι ίσως ένας από τους μεγαλύτερους λογοτέχνες όλων των εποχών· γράφει δηλαδή μια ιδιαίτερα ελκυστική γραφή κι αυτό τον κάνει να διαβάζεται ακόμα και σήμερα. Δεν νομίζω να υπάρχει άλλος αρχαίος φιλόσοφος ο οποίος ακόμα και σήμερα διατηρεί το κοινό του, θα 'λεγα. Άρα, επειδή ακριβώς είναι καλός λογοτέχνης, είναι γοητευτικός, είναι πιο δύσκολο να διακρίνει κανείς, διαβάζοντας τον Πλάτωνα, τα στοιχεία της φιλοσοφίας του —αν μπορούμε να τη διαχωρίσουμε— απ' τα στοιχεία της ελκυστικής περιγραφής της πραγματικότητας.-

V5.1.2 Ο πλατωνικός διάλογος / Ο μύθος της γραφής του Φαίδρου (13')

<https://youtu.be/9SpO1MfJ8ic>

απομαγνητοφώνηση *aspi* / αντυπαβολή *Asimenia*

Θα σας διαβάσω έναν πλατωνικό μύθο, είναι ο "μύθος της γραφής", από τον διάλογο *Φαίδρος*. Ο Πλάτων, είναι ενδιαφέρον ότι, κάνει ευρεία χρήση του μύθου. Από μια πλευρά είναι και αντιφατικό· ο Πλάτων αντιμάχεται τους ποιητές και ο μύθος ήτανε ο τρόπος των ποιητών στην αρχαϊκή Ελλάδα και στην κλασική, αν σκεφτείτε την τραγωδία. Ωστόσο ο Πλάτων υιοθετεί αυτούς τους τρόπους, και μάλιστα πολλές φορές σε κρίσιμα σημεία των διαλόγων του, ένα στοιχείο που πάλι κάνει τη γραφή του ιδιαίτερα συναρπαστική αλλά και δύσκολα ερμηνευόμενη. Διαβάζω λοιπόν τον "μύθο της γραφής"· μιλάει ο Σωκράτης και λέει τα εξής⁴⁵:

⁴⁵ «ΣΩΚΡΑΤΗΣ: Άκουσα μια ιστορία για έναν από τους παλιούς αιγυπτιακούς θεούς, τον θεό Θεούθ. Είναι αυτός που ανακάλυψε τον αριθμό και τους υπολογισμούς, τη γεωμετρία και την αστρονομία, ακόμη και

«Άκουσα μια ιστορία για έναν από τους παλιούς αιγυπτιακούς θεούς, τον θεό Θεουθ. Είναι αυτός που ανακάλυψε τον αριθμό και τους υπολογισμούς, τη γεωμετρία και την αστρονομία, ακόμη και τους πεσσούς και τους κύβους, και πάνω απ' όλα τη γραφή. Βασιλιάς τότε όλης της Αιγύπτου ήταν ο Θαμούς —τον Θαμού οι Έλληνες τον ονομάζουν Άμμωνα. Σ' αυτόν λοιπόν ήρθε ο Θεουθ, του επέδειξε τις τέχνες του και του είπε ότι θα έπρεπε να διαδοθούν σε όλους τους άλλους Αιγυπτίους. Ο βασιλιάς τότε τον ρώτησε ποια είναι η ωφέλεια της καθεμιάς, και καθώς εκείνος του εξηγούσε, άλλες από τις εξηγήσεις τις επαινούσε και άλλες τις κατέκρινε ανάλογα με ό,τι του φαινόταν σωστό ή λάθος. Κάποια στιγμή όμως έφθασαν και στη γραφή. "Αυτή η μάθηση, βασιλιά μου", είπε ο Θεουθ, "θα κάνει τους Αιγυπτίους σοφότερους και θα αυξήσει τη μνήμη τους· γιατί βρέθηκε το φάρμακο της μνήμης και της σοφίας". Και ο Θαμούς του απάντησε: "Πολύτεχνε Θεουθ, άλλος έχει την ικανότητα να γεννά τις τέχνες και άλλος να κρίνει αν οι τέχνες αυτές θα βλάψουν ή θα ωφελήσουν. Εσύ λοιπόν τώρα, σαν πατέρας που είσαι της γραφής, έδειξες εύνοια σ' αυτήν και της προσέδωσες τις αντίθετες από τις πραγματικές της δυνατότητες. Γιατί η γραφή θα φέρει λήθη στην ψυχή [στις ψυχές] όσων τη μάθουν, μια και αυτοί σίγουρα θα παραμελήσουν τη μνήμη τους· δείχνοντας εμπιστοσύνη στη γραφή, θα φέρνουν στη θύμησή τους κάτι όχι από μέσα τους, από τον ίδιο τον εαυτό τους, αλλά από κάποια ξένα εξωτερικά σημάδια. Αυτό που ανακάλυψες δεν είναι το φάρμακο της μνήμης αλλά της υπόμνησης. Στους μαθητές σου δεν φέρνεις την αληθινή σοφία αλλά μόνο την επίφαση της σοφίας. Τους κάνεις να ακούν πολλά, χωρίς να τους διδάσκεις, και τελικά νομίζουν ότι γνωρίζουν και πολλά, ενώ κατά κανόνα δεν γνωρίζουν τίποτε· γίνονται μάλιστα φορτικοί σε κάθε συντροφιά, αφού παριστάνουν τους σοφούς, χωρίς να είναι».

Αυτός είναι κατασκευασμένος μύθος, είναι μύθος που γράφεται από τον Πλάτωνα, δεν τον έχουμε από άλλη πηγή, όπως πολλοί πλατωνικοί μύθοι. Την ιστορία λοιπόν την έχει επινοήσει ο Πλάτων· βάζει όμως τον Σωκράτη, όπως πάντα σε κάποιο διάλογο, να τη διηγηθεί· και μάλιστα από το στόμα του Σωκράτη αυτή η ιστορία ακούγεται ιδιαίτερα πειστική αφού στο κάτω κάτω ο Σωκράτης ήταν αυτός που αρνήθηκε τα θέλγητρα της γραφής, απ' τους λίγους δηλαδή στοχαστές του 5ου αιώνα οι οποίοι δεν έγραψαν τίποτα. Έμεινε λοιπόν αφοσιωμένος στην προφορική επικοινωνία, θεωρώντας ότι αυτός είναι ο καλύτερος τρόπος για να μιλά κάποιος, με άλλους, γύρω απ' τη φιλοσοφία.

τους πεσσούς και τους κύβους, και πάνω απ' όλα τη γραφή. Βασιλιάς τότε όλης της Αιγύπτου ήταν ο Θαμούς — τον Θαμού οι Έλληνες τον ονομάζουν Άμμωνα. Σ' αυτόν λοιπόν ήρθε ο Θεούθ, του επέδειξε τις τέχνες του και του είπε ότι θα έπρεπε να διαδοθούν σε όλους τους άλλους Αιγυπτίους. Ο βασιλιάς τότε τον ρώτησε ποια είναι η ωφέλεια της καθεμιάς, και καθώς εκείνος του εξηγούσε, άλλες από τις εξηγήσεις τις επαινούσε και άλλες τις κατέκρινε ανάλογα με ό,τι του φαινόταν σωστό ή λάθος. Κάποια στιγμή όμως έφθασαν και στη γραφή. "Αυτή η μάθηση, βασιλιά μου", είπε ο Θεούθ, "θα κάνει τους Αιγυπτίους σοφότερους και θα αυξήσει τη μνήμη τους· γιατί βρέθηκε το φάρμακο της μνήμης και της σοφίας". Και ο Θαμούς του απάντησε: "Πολύτεχνε Θεούθ, άλλος έχει την ικανότητα να γεννά τις τέχνες και άλλος να κρίνει αν οι τέχνες αυτές θα βλάψουν ή θα ωφελήσουν. Εσύ λοιπόν τώρα, σαν πατέρας που είσαι της γραφής, έδειξες εύνοια σ' αυτήν και της προσέδωσες τις αντίθετες από τις πραγματικές της δυνατότητες. Γιατί η γραφή θα φέρει λήθη στις ψυχές όσων την μάθουν, μια και αυτοί σίγουρα θα παραμελήσουν τη μνήμη τους· δείχνοντας εμπιστοσύνη στη γραφή, θα φέρνουν στη θύμησή τους κάτι όχι από μέσα τους, από τον ίδιο τον εαυτό τους, αλλά από κάποια ξένα εξωτερικά σημάδια. Αυτό που ανακάλυψες δεν είναι το φάρμακο της μνήμης αλλά της υπόμνησης. Στους μαθητές σου δεν φέρνεις την αληθινή σοφία αλλά μόνο τη επίφαση της σοφίας. Τους κάνεις να ακούν πολλά, χωρίς να τους διδάσκεις, και τελικά νομίζουν ότι γνωρίζουν και πολλά, ενώ κατά κανόνα δεν γνωρίζουν τίποτε· γίνονται μάλιστα φορτικοί σε κάθε συντροφιά, αφού παριστάνουν τους σοφούς, χωρίς να είναι».

Πλάτων, *Φαίδρος* 274c κ.ε.

Ο πλατωνικός λοιπόν Σωκράτης στον *Φαίδρο* συνοψίζει τα μειονεκτήματα της γραφής σε τρία σημεία. Τα γραπτά κείμενα, λέει, «είναι στατικά και δεν μπορούνε να αλλάξουν· ό,τι έχει γραφεί γράφηκε μια για πάντα». Δεύτερο σημείο: δεν μπορούν να υπερασπίσουν τον εαυτό τους. Ο συγγραφέας τους δηλαδή απουσιάζει, τα «χει παραδώσει και δεν μπορεί να τα υπερασπιστεί και τρίτο δεν επιλέγουν τον αποδέκτη τους. Πάνε στα χέρια δικαίων και αδίκων, ανοήτων και σοφών, άρα δεν μπορεί πια ο συγγραφέας να επιλέξει σε ποιους μιλά· μιλά σε όλους πια.

Αυτές οι επικρίσεις στέκουν, τις δέχεται κι ο Πλάτωνας και συνεχίζει στον *Φαίδρο* την ίδια κουβέντα, λέγοντας ότι τελικά πολύ καλύτερη για τη φιλοσοφία, ως μέθοδος, είναι η προφορική επικοινωνία ανάμεσα σε δάσκαλο και μαθητή. Συλλαμβάνει δηλαδή τη φιλοσοφία ως μια μορφή *μαθήματος*. Μάλιστα ένα "μάθημα" που εξ ορισμού δεν έχει δύο ισότιμα μέλη· δεν πιστεύει ο Πλάτων δηλαδή ότι η φιλοσοφία μεταδίδεται με τον απλό διάλογο, έναν διάλογο όπου ο καθένας μπορεί να πει ό,τι θέλει.

Η φιλοσοφία είναι μια διαλογική μορφή η οποία προϋποθέτει δύο ανισότιμους φορείς: έναν "γνώστη" και έναν "μανθάνοντα" και όπως λέει στο ίδιο έργο, που είναι το μόνο έργο που μιλάει στην ουσία... —και θα σας το συνέστηνα ως αρχή για να διαβάσει κανείς τον Πλάτωνα—, που μιλάει για την ίδια τη φιλοσοφία του ο Πλάτων, στον *Φαίδρο* δηλαδή, ορίζει τη φιλοσοφία ως⁴⁶: «ζωντανό και έμψυχο λόγο του γνώστη, που γράφεται με πραγματική γνώση στην ψυχή όποιου μαθαίνει». Ο λόγος δηλαδή της φιλοσοφίας είναι μια μορφή γραφής πάνω στην ψυχή⁴⁷, μια ζωντανή ψυχή, ενός μαθητή. Αν αυτός που γράφει, δηλαδή αυτός που μιλά διδάσκοντας, κάποιους ή κάποιον, έχει τη γνώση και τη σωστή μέθοδο, τότε είναι ικανός λέει να ενσπείρει «λόγους ικανούς να υπερασπίσουν τον εαυτό τους και αυτόν που τους έσπειρε, απ' όπου αναφύονται και νέοι λόγοι σε άλλες ψυχές, και έτσι διατηρείται πάντοτε μέσα τους αθάνατο το σπέρμα και οδηγούν τον κάτοχό τους στην ευδαιμονία».

Συνοψίζω: Η φιλοσοφία, κατά τον *Φαίδρο* του Πλάτωνα, δεν είναι σωστό να γραφεί με έναν τελειωτικό τρόπο. Η πραγματική φιλοσοφία είναι επικοινωνία ζωντανών ανθρώπων και μάλιστα μαθητή και δασκάλου. Αν γίνει αυτή η σωστή επικοινωνία, τότε, λέει ο Πλάτων, ο γνώστης, ο φιλόσοφος, έχει το δικαίωμα να καταφύγει *στη γραφή*. Εδώ φαίνεται η διαφορά απ' τον Σωκράτη· ότι δεν μιλάει στην πραγματικότητα ο Σωκράτης, αλλά μιλάει ο Πλάτωνας. Αν σκεφτούμε μάλιστα ότι ο Πλάτωνας όχι απλώς κατέφυγε στη γραφή, αλλά μας έδωσε γραπτά αριστουργήματα, καταλαβαίνετε ότι αυτό είναι έκφραση της πλατωνικής αντίληψης για τη φιλοσοφία.

Τι θα γράψει λοιπόν ο φιλόσοφος; Θα γράψει, λέει, *υπομνήματα*. "Υπόμνηση", "μνήμη", σας θυμίζω τη νύξη αυτών των δύο όρων μέσα στον πλατωνικό μύθο. Θα γράψει υπομνήματα για τον εαυτό του και τους άλλους για να βοηθήσει τη μνήμη του. «Αυτό το παιχνίδι», όπως λέει, «της γραφής είναι το πανώριο παιχνίδι που μπορεί να παίξει κανείς. Αντί», λέει ο Πλάτων —και αυτό θυμίζει πάλι όχι τη σωκρατική αντίληψη των πραγμάτων, την πλατωνική— «αντί να γυρίζει», λέει,

⁴⁶ «ο ζωντανός και έμψυχος λόγος του γνώστη, που γράφεται με πραγματική γνώση στην ψυχή όποιου μαθαίνει».

Φαίδρος 276a.

⁴⁷ Ο φιλόσοφος θα ολοκληρώσει το έργο του, όταν «βρει την κατάλληλη ψυχή» και, κάνοντας χρήση της «διαλεκτικής τέχνης», θα σπείρει στις ψυχές των μαθητών του λόγους γόνιμους, «λόγους ικανούς να υπερασπίσουν τον εαυτό τους και αυτόν που τους έσπειρε, απ' όπου αναφύονται και νέοι λόγοι σε άλλες ψυχές, και έτσι διατηρείται πάντοτε μέσα τους αθάνατο το σπέρμα και οδηγούν στον κάτοχό τους την ευδαιμονία».

Φαίδρος 277a.

«σε συμπόσια, στην αγορά να μιλάει με διαφόρους, καλύτερα είναι να διαθέσει αυτόν τον χρόνο γράφοντας». Σας θυμίζω ότι ο Σωκράτης έκανε ακριβώς το αντίθετο: δεν έγραφε, αλλά γυρνούσε στα συμπόσια και στην αγορά και "δίδασκε", παρότι ο ίδιος το αρνούσαν ότι *δίδασκε* ωστόσο κατά κάποιο τρόπο μετέδιδε γνώσεις.

Ο Πλάτων λοιπόν αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως φιλόσοφο με τη δυνατότητα να κάνει δύο πράγματα. Το πιο ουσιαστικό είναι η προφορική διδασκαλία, άρα ο Πλάτων επιλέγει απέναντι στη γραφή την προφορικότητα· ωστόσο δεν περιφρονεί τη γραφή, αρκεί τα γραπτά να βοηθούν κι αυτά κατά κάποιον τρόπο τη διδασκαλία. Και περίπου έτσι, νομίζω ότι πρέπει να πάρουμε αυτόν τον μύθο και τη συζήτηση που γίνεται μετά, κατά λέξη, δηλαδή να την ερμηνεύσουμε κυριολεκτικά.

Ο Πλάτων, αυτό στην πραγματικότητα έκανε: αφενός κάποια στιγμή κατάλαβε ότι η φιλοσοφία πρέπει να διδάσκεται, άρα ίδρυσε μια σχολή. Είναι ο πρώτος που ιδρύει φιλοσοφική σχολή, η περίφημη Ακαδημία, θα μιλήσουμε γι' αυτή στη συνέχεια. Μέσα στην Ακαδημία είχε τη δυνατότητα ο προικισμένος δάσκαλος, δηλαδή ο ίδιος, να είναι σε καθημερινή επαφή με μερικά από τα μεγαλύτερα πνεύματα του 4ου αιώνα, τον Αριστοτέλη, αν σας αναφέρω, τον Εύδοξο, τον Θεαίτητο, —περίπου όποιον φιλόσοφο μεγάλο ξέρουμε από τον 4ο αιώνα, έχει ενταχτεί στην πλατωνική Ακαδημία— τον Ξενοκράτη, τον Σπεύσιππο και αφετέρου όμως δεν περιφρόνησε καθόλου τη γραφή.

Έγραψε όμως ένα ιδιότυπο είδος λόγου, που αν το δει κανείς από μακριά, είναι στην πραγματικότητα ένα θεατρικό έργο. Αυτό που κάνει ο Πλάτων, δηλαδή, είναι: εμφανίζει πρόσωπα επί σκηνής, κατά κανόνα υπαρκτά και διάσημα πρόσωπα του 5ου αιώνα —της εποχής δηλαδή που έζησε ο Σωκράτης. Όλοι οι πλατωνικοί διάλογοι διαδραματίζονται στο τελευταίο μισό ή, αν θέλετε, στο τελευταίο τέταρτο του 5ου αιώνα και όχι στην εποχή που γράφονται· αρκετά μετά. Ο Πλάτων πιθανότατα αρχίζει να γράφει μετά τον θάνατο του Σωκράτη, το 399. Εμφανίζει λοιπόν διάφορα πρόσωπα να διαλέγονται με επιχειρήματα αλλά και με σκηνική παρουσία. Υπάρχουν διάλογοι οι οποίοι θα μπορούσαν, με μια έννοια, "να ανέβουν στη σκηνή" και το "χουν επιχειρήσει, τα τελευταία κυρίως χρόνια, αρκετοί σκηνοθέτες, να αναπαραστήσουν θεατρικά έναν πλατωνικό διάλογο.

Το είδος λοιπόν της γραφής που επιλέγει, μάλλον το παίρνει απ' την κωμωδία και την τραγωδία της εποχής και το μετασχηματίζει, βέβαια, σε έναν διάλογο επιχειρημάτων, κατά κύριο λόγο, έναν φιλοσοφικό διάλογο. Λέω *κωμωδία* και *τραγωδία* βάζοντας επίτηδες μπροστά την κωμωδία, γιατί η κωμωδία ήταν, επίσης, το μόνο είδος που τυπικά δεν διαφοροποιείται πολύ από τον πλατωνικό διάλογο. Έχει γνωστά πρόσωπα στη σκηνή, κατά κανόνα υπαρκτά, διάσημα της Αθήνας, και έχει διαλογικό χαρακτήρα δηλαδή ίσως το μυαλό του όταν έψαχνε να βρει με ποιο τρόπο θα μπορέσει να εκφραστεί ο ίδιος και να εκφράσει, να αναπαραστήσει την προσωπικότητα του Σωκράτη, που είπαμε ότι είναι ένα μεγάλο αίνιγμα για τους μαθητές του· η κωμωδία προσφέρονταν αρκετά γι' αυτό το είδος. Δεν λέω ότι τα γραπτά του Πλάτωνα είναι κωμικά, αν και υπάρχουνε στοιχεία και κωμικότητας σε κάποιους καλοφτιαγμένους διαλόγους όπως ο *Πρωταγόρας*.

Με τον τρόπο αυτό, μας έδωσε και μια συμβουλή ανάγνωσης κατά κάποιο τρόπο. Όταν διαβάζεις έναν πλατωνικό διάλογο, πρώτα απ' όλα, πρέπει να τον διαβάσεις στην ολότητά του, όπως βλέπεις ένα θεατρικό έργο. Δεν δικαιούσαι κανονικά να παίρνεις ένα κομμάτι από εδώ, να το συνδέεις με ένα κομμάτι από έναν άλλο διάλογο και να πλάθεις μία θεωρία. Το περίεργο είναι ότι αυτό θα κάνω και εγώ στα μαθήματα αυτά εδώ, διότι δεν έχουμε άλλο τρόπο, μέσα σε μία ώρα, σε ένα μάθημα, σε μία βδομάδα να παρουσιάσουμε την ολότητα της φιλοσοφίας του Πλάτωνα. Αλλά η συμβουλή του Πλάτωνα, που βγαίνει απ' το είδος των γραπτών του, αλλά και η δικιά μου αν θέλετε

συμβουλή, είναι: διαβάστε έναν διάλογο στην ολότητά του και δείτε το σαν ένα ολοκληρωμένο έργο.

Το θεατρικό έργο ή ο πλατωνικός διάλογος δεν μπορούν να έχουν σημειώσεις ή να παραπέμπουν σε ένα άλλο κείμενο, όπως είναι τα φιλοσοφικά γραπτά· άρα πρέπει να αναγιγνώσκονται, να διαβάζονται στην ολότητά τους, σαν έργα θεατρικά. Και από αυτά, όταν κανείς εξοικειωθεί με τον τρόπο γραφής του Πλάτωνα, θα προσπαθήσει σιγά σιγά να δει τι στοιχεία είναι στοιχεία περιβάλλοντος, θα 'λεγε κανείς, "σκηνικά στοιχεία" και τι στοιχεία είναι ουσίας που δείχνουν τη μέθοδο και τη φιλοσοφία την πραγματική του Πλάτωνα.-

V5.1.3 Οι διάλογοι, εξελικτική θεωρία / Η Ακαδημία (12')

<https://youtu.be/LEuCSWx7gk>

απομαγνητοφώνηση Rico / αντιπαραβολή Areti07

Ας πάμε, λοιπόν, στην τυπική βιογραφία του Πλάτωνα, κάποια στοιχεία πρέπει ν' αναφέρουμε: ο Πλάτωνας είναι Αθηναίος, γεννιέται το 427-428 και ζει περίπου 85 χρόνια, άρα καλύπτει η ζωή του το τελευταίο τέταρτο του 5ου αιώνα και το μισό περίπου του 4ου.

Όχι απλός Αθηναίος· είναι ανιψιός του Κριτία, δηλαδή ανήκει σε μία από τις πολύ γνωστές αθηναϊκές οικογένειες και είχε, αν θέλετε, την ατυχία ή την περίεργη συγκυρία να συνδεθεί οικογενειακά με ένα από τα πιο μισητά πρόσωπα της αθηναϊκής ιστορίας, τον οποίο ωστόσο δεν διστάζει — με την τόλμη που έχει ο Πλάτων, ως συγγραφέας— να τον παρουσιάζει ως θετικό πρόσωπο στους διαλόγους, παρ' ότι γράφει μετά τον θάνατο του Κριτία και την πτώση των Τριάκοντα. Είναι λοιπόν λογικό να υποθέσει κανείς, ότι κατ' αρχήν, ο Πλάτων είδε θετικά την ανατροπή της δημοκρατίας που έφεραν οι Τριάκοντα, εφόσον συνδέθηκε με το πρόσωπο ενός συγγενή του. Στη συνέχεια όμως, απ' ό,τι ο ίδιος αναφέρει σε κάποιες επιστολές που άφησε —η γνησιότητα των οποίων είναι σχετικά αμφίβολη, αλλά όλοι θεωρούν ότι δίνει το κλίμα περίπου του Πλάτωνα και της εποχής του— απ' ό,τι λοιπόν ο ίδιος αναφέρει, όταν είδε τη βία που επέφεραν οι Τριάκοντα στην Αθήνα, πήρε αποστάσεις και από την τυραννία, αν θέλετε, την ολιγαρχία τη σκληρή και προσπάθησε να βρει έναν δικό του τρόπο επίδρασης στην πραγματικότητα. Ο Πλάτων δεν είναι στοχαστής —όπως πολλές φορές λέγεται— του επέκεινα, του άλλου κόσμου· ένας στοχαστής που, επειδή εισήγαγε τις Ιδέες —που ακριβώς βρίσκονται σ' έναν άλλο κόσμο— και ο ίδιος πήγε προς τα κει. Εγώ πιστεύω, ότι ο Πλάτων είναι ένας στοχαστής πολιτικός κατά κύριο λόγο, στοχαστής της εποχής του, του πρώτου μισού του 4ου αιώνα, επηρεάζεται —είναι λογικό— απ' τις εξελίξεις, ζει σε μια απ' τις πιο παραγμένες εποχές της ιστορίας της Αθήνας και αυτές τις περιστάσεις μπορεί κανείς να τις διακρίνει στο έργο του· δεν τις κρύβει ο Πλάτων, δίνει σημάδια αρκετά σε πολλούς διαλόγους, ότι μιλάει για την υπαρκτή πραγματικότητα.

Λέγεται ότι το πολιτικό του όραμα, που είδε ότι δεν μπορεί να το εφαρμόσει στην Αθήνα —η Αθήνα επανήλθε στη δημοκρατία μετά το τέλος του Πελοποννησιακού Πολέμου και σ' όλα τα χρόνια του Πλάτωνα συνέχισε να είναι δημοκρατική, οι θεσμοί δηλαδή λειτουργούσαν όπως τους έχουμε περιγράψει— προσπάθησε λένε, να επιβάλει μία ευνομούμενη πολιτεία —μια πολιτεία όπου θα κυβερνούν, όπως λέει, οι φιλόσοφοι βασιλείς— στις Συρακούσες, όπου είχε μια πρόσβαση εξ αιτίας φιλικών σχέσεων με τον Δίωνα, που ήταν συρακούσιος και σημαντικός παράγων της ζωής της σικελικής αυτής μεγάλης πόλης, η οποία τον καιρό του Πλάτωνα διοικείται από έναν τύραννο, τον Διονύσιο (στην αρχή τον πατέρα και μετά τον υιό με το ίδιο όνομα) και καλούν —λένε τα κείμενά μας— τον Πλάτωνα, ο Διονύσιος, ο οποίος έχει μια αγάπη προς τη

φιλοσοφία και συνδέεται με τον Δίωνα, να δώσει επί τόπου τις συμβουλές του για το πώς να κυβερνάται σωστά μία πολιτεία, μία πόλις-κράτος.

Λένε λοιπόν, ότι ο Πλάτων έκανε τρία ταξίδια στη Σικελία· και τα τρία κατέληξαν σε καταστροφή: όχι μόνο δεν μπόρεσε να επιβάλει τις απόψεις του, αλλά έπεσε σε δυσμένεια και λέγεται μάλιστα ότι, στο πρώτο τουλάχιστον ταξίδι, παραλίγο να πουληθεί και [ως] δούλος, αν κάποιος δεν τον αναγνώριζε στην Αίγινα και [δεν] τον έσωζε κατά κάποιον τρόπο· και μ' αυτόν τον τρόπο επανήλθε στην Αθήνα.

Το σημαντικό δεν είναι τόσο η εμπειρία η πραγματική, η πολιτική του Πλάτωνα, διότι τις λεπτομέρειες —έτσι κι αλλιώς— δεν μπορούμε να τις ανασυνθέσουμε. Ίσως είναι σημαντικότερο ότι το 387, που γυρίζει απ' το πρώτο ταξίδι στη Σικελία, αποφασίζει να ιδρύσει την Ακαδημία. Και λέω: είναι σημαντικό, γιατί, αν σκεφτεί κανένας τι είναι η Ακαδημία, η οποία δεν ήταν απλώς μία σχολή φιλοσοφίας· ήταν κι ένας "θίασος", όπως λεγόταν στην αρχαιότητα (ίσως κατά το πυθαγόρειο πρότυπο των κοινοτήτων, που ζουν μαζί και μοιράζονται τις ίδιες αξίες και τον ίδιο τρόπο ζωής) και η Ακαδημία λοιπόν, δεν ήταν ένα σχολείο απλώς· ήταν σχολείο, αλλά ήταν και κάτι περισσότερο: ήταν μια προσπάθεια μέσα σε μία πόλη όπως η Αθήνα, η οποία κατά τον Πλάτωνα διοικείται με τον χειρότερο τρόπο, να ιδρύσει μία όαση θα 'λεγε κανείς ευνομίας, όπου άνθρωποι που μοιράζονται την ίδια αντίληψη ζωής, αποφασίζουν να ζήσουν από κοινού. Άρα, είναι —πέρα από σχολείο— και μια κοινότητα ζωής, ένας τρόπος ζωής. Μια τέχνη του βίου παράγεται στην Ακαδημία και τη μοιράζεται ο Πλάτων με τους μαθητές του.

Μέσα στην Ακαδημία ο Πλάτων έκανε πράξη αυτό που είδαμε από τον μύθο του *Φαίδρου*, τη διδασκαλία δηλαδή σε καθημερινή βάση και σε προφορική εκδήλωση, του τι πιστεύει ότι πρέπει να μάθει ένας μαθητής, ένας νέος φιλόσοφος. Και μ' αυτόν τον τρόπο, συνήθως το δίδυμο που χρησιμοποιούμε πάντα είναι ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης. Ο Αριστοτέλης έρχεται στα 17 του στην Ακαδημία και μένει περίπου 20 χρόνια μέσα, ίσως και παραπάνω, πράγμα που σημαίνει ότι περνάει απ' όλη τη διαδικασία μύησης —γιατί δεν είναι μόνο μάθηση, είναι και μύηση η φιλοσοφία— μέχρι να γίνει εντελώς ανεξάρτητος στοχαστής.

Αν κρίνουμε μάλιστα απ' τους άμεσους μαθητές του Πλάτωνα —ένας εκ των οποίων είναι ο Αριστοτέλης, οι άλλοι δύο πιο γνωστοί είναι οι διάδοχοί του στην Ακαδημία, ο Σπεύσιππος αρχικά και ο Ξενοκράτης μετά— φαίνεται ότι η διδασκαλία δεν ήταν καθόλου δογματική. Δηλαδή κανένας απ' αυτούς τους τρεις που ανέφερα, που είναι οι επιφανέστεροι μαθητές του (Ξενοκράτης, Σπεύσιππος, Αριστοτέλης) δεν υιοθετεί πλήρως την πλατωνική θεωρία των Ιδεών, την πλατωνική φιλοσοφία. Ο καθένας έχει μια δικιά του εκδοχή, η οποία ξεκινάει απ' τον Πλάτωνα και ανοίγεται προς άλλες κατευθύνσεις. Ο Αριστοτέλης είναι το καλύτερο δείγμα και θα μας δοθεί η ευκαιρία, την επόμενη βδομάδα, να μιλήσουμε αρκετά γι' αυτό.

Μέσα λοιπόν σ' αυτό το ιδανικό περιβάλλον εκμάθησης, θα πρέπει ο Πλάτων να έγραψε και τα κυριότερα γραπτά του. Δεν ξέρουμε αν αυτά τα γραπτά τα έγραψε μόνος του ή σε συνεργασία με τους μαθητές του, αν τα διάβαζε στους μαθητές του και δεχόταν υποδείξεις και κριτικές —γιατί φαίνεται ότι το κριτικό πνεύμα καλλιεργούνταν στην πλατωνική Ακαδημία— η παραγωγή του πάντως, από το 387 μέχρι το τέλος της ζωής του [347], σαράντα περίπου χρόνια, είναι τεράστια, σημαντική και αυτή καθιέρωσε τον Πλάτωνα σαν μεγάλο φιλόσοφο.

Λέγεται ότι οι διάλογοι, οι οποίοι παρεμπιπτόντως σώθηκαν όλοι... είναι μοναδικό φαινόμενο ο Πλάτων από την αρχαία φιλοσοφία, όπου σώθηκαν τα πάντα απ' όσα έγραψε· μάλιστα υπάρχουν και κάποια, που οι φιλόλογοι μας λένε ότι είναι *νόθα έργα*, δηλαδή έργα που σώζονται με τ' όνομά του και σήμερα δεν πιστεύουμε ότι είναι του Πλάτωνα, αλλά δεν ξέρουμε κανένα έργο που να χάθηκε, σε αντίθεση μ' όλους τους άλλους, έτσι; Τους Προσωκρατικούς που είδαμε ως τώρα, τον

Αριστοτέλη που θα δούμε μετά και πολύ περισσότερο τους Στωικούς και την ύστερη ελληνιστική και ρωμαϊκή φιλοσοφία.

Σώζονται, λοιπόν, 30 περίπου διάλογοι σε άψογη κατάσταση, που προσπαθούμε —και συνήθως αυτό θα βρείτε σ' οποιαδήποτε ιστορία της φιλοσοφίας— να τους χωρίσουμε σε φάσεις, σε περιόδους. Και λέμε συνήθως, ότι οι πλατωνικοί διάλογοι χωρίζονται στα τρία: Υπάρχει μια σωκρατική περίοδος από κείμενα που είναι πιθανόν γραμμένα πριν από την ίδρυση της Ακαδημίας, όπου ο Πλάτων, κατά κύριο λόγο, θέλει να διασφαλίσει την αξιοπιστία και την υστεροφημία του δασκάλου του, άρα είναι κεντρισμένα στην προσωπικότητα του Σωκράτη. Σ' αυτά ο Σωκράτης μιλάει με κάποιους "εχθρούς" σε εισαγωγικά —σοφιστές, πολιτικούς, ποιητές κλπ— και κερδίζει κατά κανόνα τις εντυπώσεις. Πιο γνωστοί τέτοιοι διάλογοι είναι ο *Πρωταγόρας* και ο *Γοργίας*.

Μετά υπάρχει μια ώριμη φάση, που είναι μετά την ίδρυση της Ακαδημίας και συνήθως σ' αυτήν καταφεύγουμε, όταν θέλουμε να διαβάσουμε την ουσία, τον πυρήνα της πλατωνικής φιλοσοφίας. Πρόκειται για τους διαλόγους *Πολιτεία* κυρίως —που είναι ο κεντρικότερος διάλογός του— το *Συμπόσιο*, ο *Φαίδων* και ίσως ο *Φαίδρος*, που είναι μετά γραμμένος, αλλά θεωρείται μέσος κι αυτός διάλογος. Εκεί, λοιπόν, ο Πλάτων διατυπώνει τη δική του καθαρή φιλοσοφία, τη θεωρία των Ιδεών, στην οποία αμέσως θα περάσουμε.

Και υπάρχει και μια τρίτη φάση, μια φάση που λέγεται "κριτική" αν θέλετε, του ύστερου Πλάτωνα, του γεροντικού Πλάτωνα, όπου —κατά κάποια έννοια— ο Πλάτων θέτει υπό αμφισβήτηση το δικό του έργο και κάνει προεκτάσεις. Κάποια στοιχεία θα δώσουμε στη συνέχεια, δεν μπορούμε βέβαια να καλύψουμε το έργο.

Το σημαντικό και ο λόγος, αν θέλετε, που κάνουμε αυτή την κατάταξη, συνδέεται μ' αυτά που σας είπα ξεκινώντας αυτά τα μαθήματα για τον Πλάτωνα: υπάρχουν αντιφάσεις ανάμεσα στους διαλόγους. Ως έναν βαθμό, οφείλονται στη διαλογική μορφή και στη θεατρική μορφή, έτσι; Δεν απαιτούμε από έναν θεατρικό συγγραφέα, οι ήρωές του να λένε πάντα το ίδιο, έτσι; Προφανώς. Κανείς δεν θα σκεφτόταν να ερμηνεύσει τη σκέψη του Σαίξπηρ απ' τον Άμλετ κι απ' τον Μακμπέθ και όχι, ξέρω κι εγώ, από κάτι άλλο, που είναι το συνολικό έργο.

Η ψυχολογική λοιπόν λύση μας είναι να πούμε ότι ο Πλάτων, αφού γράφει επί περίπου 60 χρόνια, αρχικά ξεκινάει ως σωκρατικός· στη συνέχεια αποστασιοποιείται και φτιάχνει τη δική του προσωπικότητα και θεωρία· και στο τέλος, ο ίδιος θέτει —όπως και πολλοί φιλόσοφοι μετά απ' αυτόν— μια δεύτερη φάση, που είναι κριτικός απέναντι στον εαυτό του.

Ωστόσο, αυτό δεν μπορούμε να το αποδείξουμε, έτσι; Γίνεται αποδεκτό, μας βολεύει, διότι είναι μια μέθοδος ερμηνείας του Πλάτωνα. Αλλά ωστόσο δεν υπάρχουν αποδείξεις, κανείς αρχαίος συγγραφέας δεν μας είπε ότι "ξέρετε, πρώτα έγραψε την *Απολογία* ο Πλάτων (την απολογία του Σωκράτη), μετά τον *Πρωταγόρα*, μετά την *Πολιτεία* και μετά τον *Τίμαιο*". Αυτό το εξάγουμε από την ουσία αυτών των κειμένων κι αν θέλετε, απ' τη γλώσσα τους. Οι φιλόλογοι δηλαδή μας χάρισαν ένα εργαλείο, κατά κάποιον τρόπο έβαλαν τη γλώσσα του Πλάτωνα στο μικροσκόπιο —στις εποχές μας, στα κομπιούτερ— και είδαν ότι αλλάζει ο τρόπος που γράφει ο Πλάτων και αυτό θα μπορούσε να είναι μια ένδειξη εξέλιξης.-

5.2: Πλατωνική θεωρία

V5.2.1 Θεωρία των Ιδεών (11')

https://youtu.be/jIDl-CkA_HM

απομαγνητοφώνηση Areti07 / αντιπαράβολη Rico

Ας περάσουμε, λοιπόν, ξεκινώντας αυτή τη διάλεξη στην ίδια τη φιλοσοφία του Πλάτωνα και λογικά θα ξεκινήσουμε από τη διάσημη "θεωρία των Ιδεών", που είναι η συμβολή, θα έλεγε κανείς, του Πλάτωνα στη φιλοσοφία και είναι μια θεωρία γενική. Δεν είναι απλώς μια θεωρία για το τι υπάρχει —μια οντολογική θεωρία— είναι πολύ περισσότερο απ' αυτό. Είναι και μια θεωρία γνώσης, είναι και μια θεωρία ανθρώπινης συμπεριφοράς ταυτοχρόνως ή, αν θέλετε, θεμελιώνει την ανθρώπινη συμπεριφορά.

Με απλά λόγια, θα έλεγε κανείς, ότι αυτό που ο Πλάτων προτείνει στη θέση αυτών που πρότειναν οι Προσωκρατικοί... Σκεφτείτε, ας πούμε, τον Θαλή, ο οποίος έλεγε ότι "τα πάντα είναι νερό", "η αρχή των πάντων είναι νερό" ή αργότερα "τα άτομα και το κενό", ο Δημόκριτος ή "τα τέσσερα στοιχεία", ο Εμπεδοκλής. Ο Πλάτων σ' ένα ερώτημα: τι είναι, τι υπάρχει; θα απαντούσε ότι, αφενός υπάρχει ο κόσμος, μέσα στον οποίο ζούμε και τον οποίο αντιλαμβανόμαστε με τις αισθήσεις μας και την εμπειρία μας, αλλά δεν είναι μόνο αυτό η πραγματικότητα, υπάρχει ένα δεύτερο πεδίο πραγματικότητας, το οποίο ονομάζει πεδίο των Ιδεών —όπου οι Ιδέες αποτελούν αυθύπαρκτες νοητές οντότητες, οι οποίες δεν έχουν άμεση σχέση με την αισθητή πραγματικότητα· και μάλιστα ιεραρχώντας τα δύο βασίλεια —το βασίλειο της αίσθησης και το βασίλειο της νόησης— τοποθετεί απείρως πιο ψηλά το βασίλειο των Ιδεών, το βασίλειο της νόησης, το βασίλειο της αλήθειας, των νοητών δηλαδή οντοτήτων.

Έτσι που σας το παρουσίασα, ίσως αυτό δεν λέει πολλά. Σκεφτείτε το Ον του Παρμενίδη, για το οποίο μιλούσαμε και λέγαμε ότι ο Παρμενίδης έχει μια απόλυτη ανυποληψία για τις αισθήσεις, δεν μπορούν να μας μάθουν τίποτα, η κρίση μας γι αυτές αλλάζει, επομένως χρειαζόμαστε κάτι σταθερό για να κρατηθούμε, και γι αυτό εισάγει αυτή την έννοια, η οποία είναι καθαρό προϊόν της νόησης. Περίπου το ίδιο λέει ο Πλάτων, απλώς, στη θέση του ενός Όντος του Παρμενίδη βάζει τις πολλές Ιδέες, αλλά οι Ιδέες οι πλατωνικές είναι ακριβώς όπως το Ον του Παρμενίδη —η κάθε μία. Και ταυτοχρόνως, δεν θέλει ο Πλάτων να πει ότι η αίσθηση, τα αισθητά, το βίωμα δεν έχουν καμία σημασία —ο Παρμενίδης θα έλεγε ότι "είναι ψεύτικο εντελώς, ξέχασέ το και σβήστο". Ο Πλάτων αμφιταλαντεύεται, έχουν μία σημασία τα αισθητά, υπάρχουν, δεν λέει πουθενά ότι είναι ανύπαρκτα, αλλά δεν μπορούν να μας δώσουν την αλήθεια, μας δίνουν μόνο τη δόξα, όπως λέει, δηλαδή τη γνώμη, μια σχετική αλήθεια ανάμεσα, αν θέλετε, στο ψέμα και στην αλήθεια, στην οποία δεν μπορεί κάποιος να στηριχθεί για να κάνει φιλοσοφία. Άρα, ο Πλάτων "διχάζει", κατά κάποιο τρόπο, την πραγματικότητα σε δύο επίπεδα: ένα κατώτερο των αισθητών και ένα ανώτερο των Ιδεών και δίνει την πρωτοκαθεδρία στις Ιδέες. Κατά τα λεγόμενά του, τα αισθητά δεν είναι αποκομμένα εντελώς από τις Ιδέες, έχουν μια σχέση μαζί τους, αλλά σχέση υπόταξης. Χρησιμοποιεί δύο μεταφορές για να δείξει αυτή τη σχέση αισθητών και νοητών: τα αισθητά, λέει ο Πλάτωνας, μετέχουν στις Ιδέες ή αλλιώς, τα αισθητά μιμούνται τις Ιδέες.

Για να γίνει λίγο αυτό κατανοητό, πάρτε μια πρόταση της καθημερινής γλώσσας: για παράδειγμα, "ο Σωκράτης είναι δίκαιος". Με μια τέτοιου είδους πρόταση, που εκφράζει μια σκέψη για τον Σωκράτη, αποδίδω μια ιδιότητα, ένα κατηγορηματικό, ένα επίθετο αν θέλετε, το "δίκαιος" σ' ένα υποκείμενο, που είναι μία ατομική οντότητα. Ο Σωκράτης είναι κάτι το ατομικό, είναι ο μοναδικός Σωκράτης με όλα του τα χαρακτηριστικά, το "δίκαιος" όμως που του αποδίδουμε δεν

είναι κάτι ατομικό. Το μοιράζεται πιθανότατα ο Σωκράτης με τον Περικλή, με τον Θεμιστοκλή, με τον Αριστείδη, με άλλους, άρα είναι κάτι που τον ενώνει με τους άλλους. Φιλοσοφικά, θα λέγαμε, το ένα είναι καθολικό, καθολική έννοια το δίκαιο και το άλλο είναι ατομική οντότητα, ο Σωκράτης.

Αυτό που θα μπορούσαμε να πούμε ότι λέει ο Πλάτων, λοιπόν, είναι ότι η πραγματικότητα αποτελείται από "Σωκράτηδες" αφενός, δηλαδή ατομικές οντότητες —εγώ, εσείς, τα αντικείμενα, τα τραπέζια, οι πόλεις, όλα τα σχετικά— και καθολικές έννοιες, οι οποίες δεν υπάρχουν αν ανοίξουμε τα μάτια μας. Δεν μπορούμε να συλλάβουμε "τον δίκαιο" —δεν υπάρχει κάπου. Για να συλλάβουμε "τον δίκαιο" πρέπει να δουλέψει η νόησή μας και να πάμε, λοιπόν, σ' ένα δεύτερο επίπεδο —όχι το επίπεδο της αισθητηριακής πραγματικότητας, της αίσθησης— αλλά στηριζόμενοι στις νοητικές μας δυνάμεις να καταλάβουμε τι σημαίνει όταν αποδίδουμε τον χαρακτηρισμό "δίκαιος" στον Σωκράτη. Με πλατωνική ορολογία, θα λέγαμε ότι ο Σωκράτης, για τον Πλάτωνα, μετέχει στην Ιδέα της δικαιοσύνης, αλλά η Ιδέα της δικαιοσύνης, το δίκαιο δηλαδή —αυτό που εκφράζεται με το οριστικό άρθρο και το ουδέτερο ενός επιθέτου, το αγαθό, το δίκαιο, το όσιο κ.λ.π.— είναι μια Ιδέα, λέει ο Πλάτων. Δηλαδή είναι κάτι ξεχωριστό, αυθύπαρκτο, με μία έννοια και κανέναν Σωκράτη να μην υπήρχε ή κανέναν Σωκράτη να μην ήταν δίκαιος, ο Πλάτων θα έλεγε ότι η Ιδέα της δικαιοσύνης εξακολουθεί να μην επηρεάζεται καθόλου: υπάρχει από μόνη της και δεν έχει άμεση υπόταξη, σχέση, δεν εξαρτάται από τον κόσμο των αισθητών. Άρα υπάρχουν, λοιπόν, ατομικές οντότητες, αισθητές οντότητες: τον Σωκράτη τον βλέπουμε, μιλάμε με αυτόν, επηρεαζόμαστε πιθανόν από τη ζωή του, και δικαιοσύνες: Ιδέες δηλαδή οι οποίες είναι κάπου αλλού.

Η *μίμηση* τώρα είναι πιο περίεργη έννοια· τι σημαίνει ότι ο Σωκράτης *μιμείται* την Ιδέα της δικαιοσύνης; Σημαίνει ότι υπάρχει ένα υπόδειγμα, αυτό που ορίζει η Ιδέα της δικαιοσύνης —τι είναι δικαιοσύνη δηλαδή— το οποίο όπως κάθε υπόδειγμα ή καθορισμός, έχουν μια σταθερότητα και αυτοδυναμία, με την οποία προσπαθεί ο Σωκράτης να έρθει σε επαφή. Φιλοσοφικά, αν θέλετε, δεν πολυ-στέκει η έννοια της μίμησης, αλλά είναι καθοριστική του πλατωνισμού σαν προσέγγιση της πραγματικότητας. Ο Πλάτωνας δεν ήθελε απλώς να πει ότι υπάρχει ένα καθολικό επίπεδο νοητό και ένα αισθητό, τα οποία έχουν μια απλή σχέση. Ήθελε να πει κάτι περισσότερο: ότι ο πραγματικός μας κόσμος πρέπει να καθορίζεται από τον κόσμο των Ιδεών.

Αφήστε τον Σωκράτη και πάρτε την αθηναϊκή πολιτεία: εάν πείτε ότι το πολίτευμα των Αθηναίων είναι δίκαιο ή μετέχει στην έννοια της δικαιοσύνης ή μιμείται τη δικαιοσύνη, είναι σαν να έχεις ένα πρότυπο, το τι είναι δίκαιη πολιτεία και να προσπαθείς να βλέπεις πόσο απέχει η πραγματικότητα από αυτό το πρότυπο· έτσι μπορείς να κάνεις κριτική στην αθηναϊκή έννοια της δικαιοσύνης και να πεις: είναι πάρα πολύ μακριά από την ιδεατή, άρα το πολίτευμα των Αθηναίων είναι άδικο, ή μπορείς να πεις ότι το πολίτευμα της Σπάρτης —που είναι πιο κοντά στο όπως ορίζω εγώ τη δικαιοσύνη— είναι καλύτερο πολίτευμα από το πολίτευμα της Αθήνας, αλλιώς δεν μπορείς να το πεις. Αν αφήσεις μόνο το καθολικό με το μερικό και δεν βάζεις αυτή την υπόταξη, με την έννοια του "μιμούμαι", δεν μπορώ να κάνω κριτική.

Αυτό σας έλεγα, λοιπόν, πριν, ότι ο Πλάτων δεν είναι στοχαστής του άλλου κόσμου· θέλει να υιοθετήσει και να προτείνει ένα σύστημα αξιών, με το οποίο μπορεί να κρίνει την πραγματικότητα. Όταν γράφει, λοιπόν, την *Πολιτεία*, την οποία όλοι ξέρουμε σαν έργο, όπου προσπαθεί να οικοδομήσει μια ιδανική πολιτεία, που δεν υπάρχει στην πραγματικότητα, που έχει τρεις τάξεις, όπως μας λέει, όπου διοικούν οι σοφοί και όπου υποτάσσονται οι τεχνίτες, οι γεωργοί και οι πολεμιστές σε αυτούς. Όταν λοιπόν οικοδομεί αυτό το πρότυπο, δεν το θέλει απλώς για να πει τι πιστεύει· θέλει να πει, ότι με βάση αυτό το πρότυπο, η Αθήνα της εποχής μου είναι πάρα πολύ κακή πολιτεία. Άρα, μπορώ να έχω ένα κριτήριο για να κρίνω την πραγματικότητα. Γι' αυτό επιμένω

ότι, ακόμα και στην καθαρότερή της μορφή, η θεωρία των Ιδεών είναι προσανατολισμένη στην πραγματικότητα και όχι σ' έναν άλλον κόσμο.

Άλλωστε σε μια μεταφορά, που ίσως όλοι την ξέρετε, την περίφημη μεταφορά του Σπηλαίου, ο φιλόσοφος που στην αρχή είναι εθισμένος στις σκιές και κάποια στιγμή καταφέρνει —με βοήθεια βέβαια— να βγει έξω από το σπήλαιο και να αντικρίσει τον ήλιο, να φωτιστεί (ο ήλιος είναι ιδέες, ας πούμε, και το αγαθό, για το οποίο θα μιλήσουμε στη συνέχεια), δεν επαναπαύεται στην τύχη που είχε να αντικρίσει τη θεότητα ή το καλό ή το ωραίο ή τις ιδέες αλλά επανέρχεται. Ξαναγυρίζει στη σπηλιά, λέει ο Πλάτωνας, και εκεί θα έχει τη μοίρα του Σωκράτη περίπου —θα τον διασύρουν, πιθανόν να τον σκοτώσουν κ.λ.π. Αυτή η αίσθηση, αυτή η ιδέα ότι ο φιλόσοφος ο φωτισμένος ξαναγυρίζει πίσω, είναι άλλος τρόπος για να πει με τη γλώσσα του μύθου —ακριβώς που χρησιμοποιεί τέλεια ο Πλάτωνας— ότι η φιλοσοφία είναι και *δρώσα δύναμη* στην κοινωνία, δεν είναι καθαρή γνώση. Είναι γνώση για να μπορούμε να αλλάξουμε την κοινωνία. Γι' αυτό λοιπόν, θα ξαναβάλει τον φιλόσοφο πίσω —περίπου όπως θεωρεί ότι έκανε ο Σωκράτης, με τη λογική βέβαια την πλατωνική— με κίνδυνο ακόμα και της ζωής του, διότι η γνώση για τη γνώση δεν έχει σημασία για τον Πλάτωνα.-

V5.2.2 Δρόμοι για τις Ιδέες (15')

<https://youtu.be/-N1axB9d4pM>

απομαγνητοφώνηση sOFIARIZOPOULOU / αντιπαραβολή Asimenia

Θα μπορούσε κανείς να σκεφτεί ποιες είναι οι ιδέες για τον Πλάτωνα. Έτσι όπως σας το παρουσίασα ως τώρα κάθε καθολική έννοια, κάθε κατηγορούμενο, κάθε κατηγορήμα που αποδίδουμε σ' ένα πράγμα, θα μπορούσε να είναι μια ιδέα. Ο Πλάτων διστάζει να το πει τόσο ρητώς, αυτό, γιατί αυτό θα έχει ως αποτέλεσμα... και ο ίδιος όταν κριτικάρει τον εαυτό του το θέτει: λέει τι γίνεται με τις αρνητικές ιδέες, υπάρχει και η αδικία σαν ιδέα, ας πούμε; και δεν είναι έτοιμος να απαντήσει· ή υπάρχουν και ποταπές καθημερινές έννοιες —η τρίχα, ας πούμε, λέει στον Παρμενίδη, υπάρχει η ιδέα της τρίχας; Αν υπάρχει η ιδέα του ζώου, γιατί να μην υπάρχει η ιδέα της τρίχας; Όχι, λέει, τόσο ταπεινές ιδέες δεν θα τις βάλουμε στον κόσμο των Ιδεών. Αν κατηγοριοποιήσει [-σουμε] ποιες κατηγορίες οντοτήτων ονομάζει ιδέες ο Πλάτωνας, θα 'λεγα ότι είναι τρεις κατηγορίες.

Η πρώτη και βασικότερη είναι αυτό που θα λέγαμε ηθικές έννοιες, ηθικές αξίες, όπως αυτές που σας ανέφερα —η δικαιοσύνη, η ευσέβεια, η σωφροσύνη, η ανδρεία, οι κλασικές αρχαιοελληνικές ηθικές αξίες. Αυτές υπάρχουν σε όλο το πλάτος, το εύρος, του πλατωνικού έργου, δεν τις εγκαταλείπει δηλαδή ποτέ και είναι χαρακτηριστικό του πλατωνισμού, ένα σωκρατικό κατά κάποιο τρόπο ιδεώδες ότι "η αρετή", λέει ο Πλάτων, "είναι γνώση", δηλαδή δεν διαχωρίζει ποτέ το καθολικό που συλλαμβάνω με τον νου, από την ηθική αξία που μου λέει τι πρέπει να κάνω.

Δεύτερη κατηγορία Ιδεών είναι οι μαθηματικές οντότητες. Πρέπει να το επισημάνουμε αυτό —ο Πλάτων εξ αρχής, αλλά πόσο μάλλον καθώς μεγαλώνει— θεωρεί βασική επιρροή επάνω του, στη φιλοσοφία του, την πυθαγόρεια φιλοσοφία, σε σημείο κάποιοι να λεν ότι ο Πλάτων στα γεράματα "πυθαγορίζει", δηλαδή ενώνεται ο πλατωνισμός με τον πυθαγορισμό στην Ακαδημία. Ξέρετε το ρητό που ήταν έξω από την Ακαδημία το *μηδεις ἀγεωμέτρητος εἰσίτω*, που σημαίνει ότι αν δεν ξέρεις μαθηματικά δεν έχεις καμία ελπίδα να γίνεις φιλόσοφος. Και στο πρόγραμμα εκπαίδευσης που βάζει στην *Πολιτεία* στους νέους: δέκα χρόνια πρέπει να αφιερώσεις στις μαθηματικές επιστήμες, μετά θα πάμε προς τη φιλοσοφία.

Έχει λοιπόν σε μεγάλη εκτίμηση τα μαθηματικά και νομίζω ότι μπορούμε να το καταλάβουμε αυτό.

Όταν λέει ο Πλάτωνας ότι το τρίγωνο είναι μία Ιδέα, είναι το καλύτερο παράδειγμα που μπορούμε να φέρουμε και σήμερα για να καταλάβουμε τι έχει στον νου του. Αν σας πω ότι η δικαιοσύνη είναι μια Ιδέα, θα με ρωτήσετε αμέσως τι είναι δικαιοσύνη —πείτε ότι έχω έναν ορισμό της δικαιοσύνης— αν στηριχτώ στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα, δικαιοσύνη είναι η ισορροπία λέει ο Πλάτων των μερών της πόλης και των μερών της ανθρώπινης ψυχής. Με αυτόν τον ορισμό μπορώ εύκολα να προσδιορίσω τι είναι αυτή η έννοια; Δεν έχει σημασία ότι οι απόψεις, ας πούμε οι ισορροπίες αλλάζουν με τον καιρό των μερών μιας πολιτείας, ας πάρουμε, των τάξεων μιας πολιτείας ή με τις εποχές ή με τους πολιτισμούς, ότι αλλάζουν αυτές οι ισορροπίες; Ποια είναι η ιδανική ισορροπία; Ίσως μπορούμε να το καταλάβουμε, αλλά στο τρίγωνο νομίζω ότι είναι πεντακάθαρο. Όταν λέει ο Πλάτωνας ότι το τρίγωνο είναι μια Ιδέα, εννοεί ότι ο ορισμός του τριγώνου —που είναι το σχήμα που έχει τρεις γωνίες— είναι εξ ορισμού καθολικός, δηλαδή δεν εξαρτάται από το επιμέρους τρίγωνο. Και να μην υπήρχε κανένα τριγωνικό σχήμα στην αισθητή πραγματικότητα, διότι κανείς δεν σκέφτηκε να χαράξει ένα τρίγωνο, ας πούμε, έχοντας το υλικό που έχεις στα στοιχεία του Ευκλείδη, σε οποιαδήποτε γεωμετρία θεμελιωμένη σωστά, μπορείς να συλλάβεις την έννοια, την Ιδέα του τριγώνου. Αυτή δεν εξαρτάται λοιπόν ούτε από τον χρόνο, ούτε από τον τόπο, ούτε από το ποιος την εκφέρει, ούτε αν ξέρει ένας λαός μαθηματικά ή δεν ξέρει —υπάρχουν λαοί που δεν ξέρουν μαθηματικά ή δεν έφτασαν ποτέ στα μαθηματικά— αυτό σημαίνει ότι παύει να υπάρχει η Ιδέα του τριγώνου ή του κύκλου ή του σχήματος ή της ευθείας; Όχι βέβαια. Άρα είναι το καλύτερο παράδειγμα για να δείξουμε αυτή την ανεξαρτησία του νοητικού επιπέδου από το επίπεδο των αισθήσεων και των αισθητών.

Τρίτη κατηγορία, κατά τον Πλάτωνα, είναι τα φυσικά είδη: ο άνθρωπος, το ζώο, το φυτό, ο ελέφαντας κ.ο.κ. Είναι δηλαδή, όλοι είμαστε άνθρωποι, ο Άνθρωπος δεν υπάρχει στην πραγματικότητα, υπάρχω εγώ, εσείς, ο Σωκράτης κ.λ.π. φτάνουμε στην Ιδέα του ανθρώπου κατά μία έννοια, με αφαίρεση ενός κοινού χαρακτηριστικού που μοιραζόμαστε όλοι οι άνθρωποι, αυτό το κοινό χαρακτηριστικό το ονομάζουμε Ιδέα.

Οι Ιδέες λοιπόν είναι καθολικές έννοιες, οντότητες για τον Πλάτωνα, ξεχωριστές οντότητες η καθεμία, οι οποίες περιλαμβάνουν αυτούς τους τρεις τομείς θα λέγαμε, γνώση επιστημονική —τα μαθηματικά είναι το υπόδειγμά της, άλλωστε ο Πλάτων γράφει σε μια εποχή που μόλις τα μαθηματικά έχουν αποκτήσει το κύρος και την ανεξαρτησία τους— ηθικές αξίες —διότι θέλουμε να μεταρρυθμίσουμε όπως είπαμε την κοινωνία— και φυσικές κατατάξεις —διότι είναι η εποχή, επίσης, που ξεκινάει η ιατρική, μετά με τον Αριστοτέλη η βιολογία, άρα θέλουμε μια μορφή σωστής περιγραφής του φυσικού κόσμου.

Πώς φτάνουμε τώρα στις Ιδέες; Η φιλοσοφία στην ουσία είναι μια μετάβαση από την καθημερινή μας εμπειρία, την οποία έχουν όλοι οι άνθρωποι σε όλες τις εποχές κ.ο.κ. Ζούνε δηλαδή και βιώνουν την πραγματικότητα, βλέπουν με τα μάτια τους, αισθάνονται με τα αισθήματά τους, έχουνε πάθη και κάποιου είδους γνώσεις. Η μετάβαση λοιπόν από αυτό το πρώτο επίπεδο εμπειρικής προσαρμογής —θα έλεγε κανένας— στη γνώση των Ιδεών.

Υπάρχει ένας δρόμος γι' αυτή τη γνώση; Στα κείμενα του Πλάτωνα —επισημαίνοντας πάλι ότι όντας διαλογικά δεν μπορείς να πεις με ασφάλεια ποιος είναι ο δρόμος που προτείνει ο ίδιος, αλλά τι μας λέει κατά καιρούς στα γραπτά του— θα έλεγα ότι διακρίνουμε τρεις δρόμους. Υπάρχει ο δρόμος ο βασικός —που θα 'λεγα ότι είναι ο δρόμος της παιδείας— βγαίνει κυρίως από την *Πολιτεία*, όπου προσπαθεί να συλλάβει όλη την κοινωνία σαν ένα σχολείο. Θυμάστε την έμφαση που έδωσα στη Φιλοσοφία ως μάθημα —στην Ακαδημία ως άσση μάθησης. Ιδανικά λοιπόν όλη η κοινωνία, για τον Πλάτωνα, θα έπρεπε να είναι ένα *σχολείο*, όπου οι παλαιότεροι και σοφοί —οι οποίοι έχουν περάσει αυτού του είδους την παιδεία— μορφώνουν και διαμορφώνουν τις συνειδήσεις των νεότερων και μαθητώντων.

Αυτό λοιπόν που περιγράφει στην *Πολιτεία* είναι μια πορεία ζωής, στην ουσία, εκπαίδευσης, τριάντα-σαράντα χρόνια, που ξεκινάει από την απλή εκγύμναση του σώματος, τη βασική εξοικείωση με την ποίηση, με τη γραφή, την ανάγνωση, πηγαίνει στα μαθηματικά, όπως σας είπα, δηλαδή στην εξοικείωση με τις επιστήμες και σε ένα τρίτο επίπεδο αφορά την ίδια τη φιλοσοφία, αυτό που θα λέγαμε θεωρία των Ιδεών. Αυτό το ιδεώδες νομίζω ότι είναι το πιο ρεαλιστικό και αυτό που υπάρχει πάντα στα πλατωνικά κείμενα, ωστόσο μας δίνει σε μεταφορική γλώσσα, αν θέλετε, δύο ακόμη δρόμους.

Ο ένας είναι —πολύ γνωστός γιατί είναι γοητευτικός— ο δρόμος του έρωτα, κατά τον Πλάτωνα —κυρίως όπως το 'χει αναπτύξει στο *Συμπόσιο*, που είναι ένας από τους πιο γοητευτικούς και καλογραμμένους διαλόγους του, αλλά και στον *Φαίδρο*— η ερωτική μύηση, μοιάζει με τη μύηση στη φιλοσοφία. Ο έρωτας είναι φιλόσοφος, λέει ο Πλάτων. Όπως δηλαδή ο έρωτας είναι φύσει ανικανοποίητος, διότι από τους γονείς του έχει πάρει και τη φτώχεια και τον κόρο —και τον κορεσμό— άρα αναζητεί πάντα κάτι που δεν κατέχει —θέλει να κατακτήσει— με την ίδια έννοια και ο φιλόσοφος δεν θα κατακτήσει —είναι φίλο-σοφός, φίλος της γνώσης— δεν θα κατακτήσει ποτέ τη γνώση, άρα έχει μια συνεχή πορεία προς τη μάθηση και τη γνώση.

Περιγράφει λοιπόν στο *Συμπόσιο* μια πορεία, όπου ξεκινάει κάποιος από ένα σώμα το οποίο τον έλκει —έρως άλλωστε στα αρχαία Ελληνικά δεν σημαίνει αγάπη, αλλά σημαίνει σεξουαλική έλξη, δεν υπάρχει η έννοια της χριστιανικής αγάπης ή οτιδήποτε, είναι σαφώς αυτό που γεννά πράγματα, η έλξη δηλαδή που υπάρχει στη φύση, στα ζώα, στους ανθρώπους και παράγει νέο είδος. Ξεκινάει λοιπόν από ένα ωραίο σώμα, μετά πηγαίνει σε όλα τα ωραία σώματα, άρα ξεφεύγει από την ατομική πρόσδεση στο αντικείμενο του έρωτα, μετά πηγαίνει στις ψυχές και όχι στα σώματα —καταλαβαίνει ο ερωτευμένος ότι μεγαλύτερη σημασία έχει η ψυχή παρά το σώμα— και μετά καταλαβαίνει ότι ίδια είναι η φύση και των γνώσεων και των τεχνών, ότι είναι ερωτική έλξη προς αυτές και ανώτερου επιπέδου. Μέχρι να καταλάβει και να συλλάβει εξαίφνης, όπως λέει ο Πλάτωνας —ξαφνικά δηλαδή με έναν απότομο τρόπο— ότι αυτό που τον έκανε να ερωτευτεί, το σώμα, την τέχνη, την ψυχή κ.λ.π. είναι το ίδιο το Ωραίο, δηλαδή η Ιδέα του Ωραίου, η οποία καθορίζει την ερωτική μας συμπεριφορά —και υπάρχει παντού. Στην καθαρότητά της υπάρχει ως γνώση της Ιδέας του Ωραίου.

Άρα έχουμε έναν δρόμο μέσω του έρωτα, όχι κατ' ανάγκην βέβαια μόνον του έρωτα που έχει ο καθένας μας, ερωτική είναι και η σχέση *δασκάλου-μαθητή*, κατά κάποιον τρόπο, με την έννοια ότι εφόσον γνώση επιζητεί και γνώση ζητάει, με την ίδια έλξη έλκεται προς τον δάσκαλο και προς τη γνώση την ίδια, άρα ο έρωτας μπορεί μεταφορικά να χρησιμοποιηθεί σε οποιαδήποτε διαδικασία μάθησης. Και στον *Φαίδωνα*, που είναι επίσης ένας υποβλητικός διάλογος τέλους, που μιλάει για τις τελευταίες ώρες του Σωκράτη, ο Σωκράτης εκεί δηλώνει —και ίσως απηχεί πλατωνικές θέσεις— ότι και ο θάνατος είναι μια οδός προς τη φιλοσοφία, μια μελέτη —η φιλοσοφία εκεί ορίζεται ως μελέτη θανάτου. Αυτό είναι πιο δύσκολο να το αντιληφθούμε, θέλει να δείξει κυρίως βέβαια ο Πλάτωνας τη γαλήνη του Σωκράτη ενώ πρόκειται να πεθάνει, ότι δεν κλαίει, απομακρύνει τη γυναίκα του, μαζεύει τους φίλους του και περιγράφει και τη στιγμή που πίνει το κώνειο με απόλυτη ηρεμία και αρχίζουν να παραλύουν τα μέλη του μέχρι που πεθαίνει.

Αυτή είναι λοιπόν η γαλήνη του φιλοσόφου μπροστά στον θάνατο. Εκεί ωστόσο λέγεται —και αυτό φαίνεται ότι αποτελεί μια πλατωνική πια παραδοχή και όχι σωκρατική— ότι ο Πλάτων πιστεύει στη μετά θάνατον ζωή, πιστεύει ότι η ψυχή είναι αθάνατη και δεν πεθαίνει με το σώμα και πιστεύει και στην περίεργη θεωρία της μετενσάρκωσης, που είδαμε όταν μιλούσαμε για τους Πυθαγορείους, ότι δηλαδή θα ξαναζήσει η ατομική ψυχή μέσα σε ένα άλλο σώμα. Το πιστεύει όντως; Είναι μορφή μεταφοράς; Δεν είμαστε σίγουροι, προσωπικά, αν θέλετε, κλίνω στο ότι περισσότερο είναι μια μεταφορά παρά μια κυριολεξία. Ωστόσο επανέρχεται σε πολλά πλατωνικά γραπτά η θέση ότι

έχουμε ζήσει σε άλλα σώματα, θα ζήσουμε μετά θάνατο σε άλλα σώματα και γι' αυτό η γνώση, λέει, ο Πλάτωνας είναι μια μορφή ανάμνησης. Αυτά που μάθαμε σε μια άλλη ζωή —όταν ήμασταν έξω από το σώμα μας— αν βρεθεί κάποιος να μας τα υπενθυμίσει —να μας δώσει τα σπέρματα— θα τα θυμηθούμε, οπότε γνωρίζω σημαίνει: αναπολώ πράγματα που κάποτε ήξερα, τα φέρνω ξανά στη μνήμη μου. Με αυτή την έννοια ο θάνατος, η αποχώρηση δηλαδή της ψυχής από το σώμα, θα μπορούσε να 'ναι και αυτή ένας δρόμος προς τη φιλοσοφία.

Λέω ότι δεν στέκομαι τόσο σ' αυτή, θεωρώ ότι πολύ περισσότερο είναι το βάρος της το ψυχολογικό, που έχει να κάνει με τον, όντως, δραματικό θάνατο του Σωκράτη, γιατί δεν δίνει και διδάγματα ζωής. Τι να συμβουλευσει σ' έναν μαθητή, να πεθάνει για να φτάσει στη φιλοσοφία; Δεν βγάζει κάτι. Ενώ ο έρωτας και η παιδεία, που είναι δύο πράγματα συνδεδεμένα, όπως προσπάθησα να δείξω, δείχνουν και δρόμους πραγματικούς. Ίσως σημαίνει ότι μη φοβάσαι τον θάνατο, δεν είναι τέλος, αυτό, θα έλεγα, ότι είναι πλατωνική πεποίθηση —η αθανασία της ψυχής— και ίσως αυτή η έννοια της ανάμνησης, που στη νεότερη φιλοσοφία, δεν θα το εξηγήσω ιδιαίτερα, το είπαν *a priori γνώση*. Δηλαδή όταν λέει ο Descartes ή ο Kant ότι ξέρετε δεν παράγουμε όλη τη γνώση από την αίσθηση, ας πούμε, χρησιμεύει και η αίσθηση προφανώς, αλλά υπάρχει και κάτι έμφυτο, το οποίο είναι στην ουσία το νοητικό περιεχόμενο, ή είναι ο χώρος και ο χρόνος για τον Kant και λένε ότι αυτά δεν τα μάθαμε από την αίσθηση, αλλά υπήρχαν και υπάρχουν στο ανθρώπινο είδος, ή αυτά που λεν, αν θέλετε, οι σύγχρονοι βιολόγοι, ότι υπάρχει το DNA μας το οποίο καθορίζει όχι μόνο τα εξωτερικά μας χαρακτηριστικά, που κληρονομούνται, αλλά και κάποιες νοητικές δομές. Η θεωρία λοιπόν της γνώσης από ανάμνηση της πλατωνικής, εμένα με πάει μάλλον προς τα κει. Δεν θέλω να πιστέψω ή δεν μου αρέσει να πιστέψω, ότι ο Πλάτων ήτανε πυθαγόρειος, θρησκόληπτος, ο οποίος πίστευε ότι όταν δει ένα σκυλάκι θα 'ταν ένας άνθρωπος που έζησε ξανά κ.ο.κ.-

V5.2.3 Πώς ο Πλάτων φθάνει στις Ιδέες / Πλατωνική ηθική (12')

<https://youtu.be/PBCChoHLO9w>

απομαγνητοφώνηση από thwmh /αντιπαραβολή Aspi

Με όλα αυτά που είπαμε, θα μπορούσε κανείς να θέσει το ερώτημα: πώς ο Πλάτων, γιατί ο Πλάτων, αν θέλετε, εισάγει τις Ιδέες; Δεν υπάρχει απάντηση που δίνεται από τον ίδιο· περισσότερο είναι μια μορφή ερμηνείας, με βάση τη συνολική πλατωνική φιλοσοφία. Σε αυτό που λέγεται συνήθως —και το βλέπουμε κυρίως στους πρώιμους διαλόγους, όπου ο αντίπαλος είναι ο σοφιστής κατά κανόνα— είναι και μια ερμηνευτική γραμμή, ότι απέναντι στη θέση των σοφιστών —την οποία υπερτονίζει ο Πλάτων, μάλιστα παραπάνω ίσως από όσο ήταν θέση των σοφιστών— ότι δεν πιστεύουν στην αντικειμενική αλήθεια· ότι η αλήθεια είναι σχετική έννοια και συνδέεται με την πειθώ και τη ρητορική και το επιχείρημα κ.τ.λ., ο Πλάτων ήθελε να αντιτάξει "μια απόλυτη θεωρία αλήθειας". Δεν μπορεί αυτή η αλήθεια να στηριχτεί στο τι πιστεύει ο κόσμος, ούτε στο τι αντιλαμβάνεται ο κόσμος με τις αισθήσεις, οπότε ήθελε ένα σταθερό θεμέλιο, γι' αυτό εισήγαγε τις Ιδέες. Αλήθεια, δηλαδή, στο πλατωνικό σύστημα είναι η γνώση των Ιδεών, και αυτή είναι απόλυτη· δεν εξαρτάται ούτε από μένα, ούτε από σένα, ούτε απ' την εποχή· είναι πάντα η ίδια.

Αυτό ταιριάζει λίγο με την περιγραφή του Αριστοτέλη για τις Ιδέες τις πλατωνικές. Θα σας διαβάσω τι λέει στα *Μετά τα φυσικά*, όταν φτάνει στον Πλάτωνα· έχει μιλήσει για τους Προσωκρατικούς, για τους Πυθαγόρειους, αναφέρει λίγο τον Σωκράτη με έναν ενδιαφέροντα τρόπο και πηγαίνει στον Πλάτωνα. Λέει λοιπόν ο Αριστοτέλης —και υποθέτουμε ο Αριστοτέλης ήξερε καλύτερα από όλους

μας τον Πλάτωνα⁴⁸: «Όταν», λέει, «ο Σωκράτης στράφηκε στα ηθικά ζητήματα αδιαφορώντας για την όλη φύση, και αναζήτησε εκεί το καθολικό αναδεικνύοντας πρώτος τη σημασία των ορισμών, ο Πλάτων τον ακολούθησε, θεώρησε όμως ότι αυτή η διαδικασία δεν μπορεί να έχει αντικείμενο τα αισθητά αλλά κάποιες άλλες οντότητες. Ο λόγος ήταν ότι είναι αδύνατο να υπάρξει ενιαίος ορισμός ενός αισθητού, καθώς τα αισθητά συνεχώς μεταβάλλονται. Ο Πλάτων λοιπόν ονόμασε αυτές τις οντότητες «ιδέες», και υποστήριξε ότι τα αισθητά υπάρχουν ξεχωριστά από αυτές, παίρνουν όμως όλα το όνομα τους από τη σχέση τους με αυτές». Έχουμε λοιπόν μια καίρια —ως συνήθως στον Αριστοτέλη— περιγραφή των Ιδεών και μια πολύ, νομίζω, διεισδυτική προσέγγιση της σχέσης Σωκράτη – Πλάτωνα.

Ο Σωκράτης λοιπόν, ψάχνει το καθολικό, αλλά δεν έχει χωρίσει τον κόσμο στα δύο· δηλαδή ο Σωκράτης πιστεύει ότι μία πραγματικότητα υπάρχει: αυτή μες στην οποία ζούμε, τα "αισθητά" τυπικά. Έρχεται ο Πλάτων και λέει: "πώς θα ορίσω καθολική έννοια, αν μείνω στο αισθητό;" Και δεν μιλάω μόνο για τον άνθρωπο ή την πολυθρόνα κ.τ.λ. Σκεφτείτε τη δικαιοσύνη, που λέγαμε. Αισθητή δικαιοσύνη, με αυτή την έννοια, είναι η αντίληψη που έχουν οι άνθρωποι για τη δικαιοσύνη στην αθηναϊκή δημοκρατία, στη Σπάρτη, στην Κόρινθο κ.τ.λ. Μπορώ να ορίσω τι είναι "δικαιοσύνη", μένοντας στις απόψεις των ανθρώπων; Υπαινίσσεται ίσως ο Αριστοτέλης ότι οι σοφιστές θα κάνουν κάτι τέτοιο. Θα λέγανε: «Δεν υπάρχει απόλυτη έννοια δικαιοσύνης· εφόσον μόνο τα αισθητά υπάρχουνε και τα βιώματα και οι πολιτείες οι πραγματικές, ας δούμε τι πιστεύουν οι άνθρωποι κάθε εποχής, και ας μείνουμε σ' αυτό».

Ο Πλάτων δεν το θέλει αυτό λοιπόν· θέλει να υπάρχει μία απόλυτη έννοια δικαιοσύνης, ένας ορισμός —ο οποίος να μην εξαρτάται από χρόνο, χώρο κ.τ.λ.— της δικαιοσύνης. Άρα είναι αναγκασμένος να κάνει ένα οντολογικό βήμα, μια οντολογική επανάσταση, και να πει: "Δεν υπάρχουν μόνο τα αισθητά. Υπάρχει και ένα δεύτερο επίπεδο πραγματικότητας, οι Ιδέες, και εγώ θα μείνω σ' αυτό προσανατολισμένος· για να μπορώ να έχω σταθερές αξίες· για να μπορώ να αντιταχτώ σε έναν σοφιστή, ο οποίος θα μου πει αυτό: «διάβασε τον Ηρόδοτο· θα δεις τι πιστεύουνε οι Πέρσες, θα δεις τι πιστεύουμε εμείς. Ο κόσμος αλλάζει, αλλάζουν και οι ιδέες μας, επομένως δεν υπάρχει αντικειμενική πραγματικότητα· αλήθεια —αν θέλετε— απόλυτη»".

Αυτό νομίζω ότι είναι μια καλή εξήγηση, ίσως μερική. Θεωρεί δηλαδή ότι ο Πλάτων έχει ένα ιδανικό ακλόνητης αλήθειας, το θεωρώ σωστό· αυτό προσπαθεί να κάνει με τις Ιδέες. Ότι αντίπαλος τώρα, είναι μόνο οι σοφιστές, οι οποίοι ήταν τόσο σημαντικοί και τόσο ξένοι, ώστε αυτό να τον προσανατόλισε; εδώ θα είχα κάποιες αμφιβολίες. Δεν μπορώ δυστυχώς να στηρίξω άλλη άποψη, με την έννοια ότι δεν έχουν σωθεί τα κείμενα των σοφιστών. Αν είχαμε την ολότητα των κειμένων των σοφιστών —ιδίως των πιο διεισδυτικών, όπως ήταν ο Πρωταγόρας ή ο Αντιφώντας— θα μπορούσαμε να πούμε: "να ένας αντίπαλος, και εδώ ο Πλάτων πάει στο άλλο άκρο". Έχω την εντύπωση —επειδή όπως σας είπα, θεωρώ τον Πλάτωνα πιο πολύ πολιτικό στοχαστή και εισηγητή ενός νέου τρόπου ερμηνείας της πραγματικότητας— ότι τα κίνητρά του είναι ευρύτερα από τη σοφιστική, δηλαδή από μια αντίθετη φιλοσοφική σχολή της εποχής του Σωκράτη.

⁴⁸ «Όταν ο Σωκράτης στράφηκε στα ηθικά ζητήματα αδιαφορώντας για την όλη φύση, και αναζήτησε εκεί το καθολικό αναδεικνύοντας πρώτος τη σημασία των ορισμών, ο Πλάτων τον ακολούθησε, θεώρησε όμως ότι αυτή η διαδικασία δεν μπορεί να έχει αντικείμενο τα αισθητά αλλά κάποιες άλλες οντότητες. Ο λόγος ήταν ότι είναι αδύνατο να υπάρξει ενιαίος ορισμός ενός αισθητού, καθώς τα αισθητά συνεχώς μεταβάλλονται. Ο Πλάτων λοιπόν ονόμασε αυτές τις οντότητες «ιδέες», και υποστήριξε ότι τα αισθητά υπάρχουν ξεχωριστά από αυτές, παίρνουν όμως όλα το όνομα τους από τη σχέση τους με αυτές».

Αριστοτέλης, *Μετά τα φυσικά* Α6, 987b.

Αν διαβάζει —και πιστεύω ότι διάβαζε ο Πλάτων— ας πούμε, τον Θουκυδίδη, του οποίου είναι ένα κείμενο που γράφεται την ίδια εποχή με του Πλάτωνα (λίγο πριν), και περιγράφει την κατάσταση της Αθήνας σε μια κρίσιμη φάση, όπως είναι ο Πελοποννησιακός Πόλεμος. Εκεί θα δει μία προσέγγιση της πολιτικής πραγματικότητας, η οποία όπως λέει ο Θουκυδίδης, στηρίζεται αποκλειστικά [στην ανθρώπινη φύση]. Η ανθρώπινη φύση για τον Θουκυδίδη έχει τρία χαρακτηριστικά: την επιδίωξη της τιμής, την επιδίωξη του συμφέροντος και το "αντίπαλον δέος", τον φόβο του αντιπάλου. Κινούμενος λοιπόν με αυτά τα τρία στοιχεία, ένας άνθρωπος, αλλά και μία πόλη όπως η Αθήνα (στην ουσία η ιστορία του Θουκυδίδη είναι η ιστορία της Αθήνας), δεν επικαλείται, δεν καθορίζει τη συμπεριφορά της ούτε έννοια δικαιοσύνης, ούτε ανθρώπινα δικαιώματα, ούτε το τι πιστεύουν οι άνθρωποι για το δίκιο κ.τ.λ., αλλά απλώς το "συμφέρον", ο "φόβος του αντιπάλου" και η "δόξα". Έτσι μπορεί κανείς να διαβάσει, ας πούμε, τον διάλογο των Μηλίων· αλλά και κείμενα πιο, έτσι, θεμιτά, όπως τον *Επιτάφιο* του Θουκυδίδη, ότι η δόξα της Αθήνας και ειδικά της αθηναϊκής δημοκρατίας —περιγράφει ο Θουκυδίδης— στηρίχτηκε αποκλειστικά στην ψυχρότητά της. Στο γεγονός δηλαδή ότι δεν έκρινε με βάση το *δίκιο*, το *όσιο*, το *ευσεβές*, το *ανθρώπινο δικαίωμα* θα λέγαμε εμείς σήμερα κ.τ.λ. που είναι απόλυτο, όπως θα 'θελε ο Πλάτωνας· αλλά την περίπτωση: "Με συμφέρει να εξοντώσω τους Μηλίους ή όχι;". Το επιχείρημα υπέρ της εξόντωσης —και μάλιστα το δίνει πάρα πολύ ωραία ο Θουκυδίδης, όχι στους Μήλιους, αλλά στους Μυτιληναίους— όταν στην αρχή οι Αθηναίοι παίρνουν απόφαση να τους εξοντώσουν όλους και μετά το ξανασκέφτονται και αλλάζουνε και σκοτώνουν μόνο χίλιους, ας πούμε.

Ποιο είναι το επιχείρημα στη μία και στην άλλη περίπτωση; Ο μεν Κλέων λέει ότι «τους σκοτώνουμε όλους, διότι αυτό είναι παραδειγματισμός· για να μην σηκώσει κανείς κεφάλι στο μέλλον», ο δε Διόδωτος, που επικρατεί στο τέλος, λέει ότι «η επιείκεια εδώ, αν δεν τους σκοτώσουμε όλους, είναι προς συμφέρον μας: έτσι δεν θα φύγουν και οι άλλοι». Αν δει λοιπόν κανείς αυτή τη συζήτηση και τη θεωρήσει, ως έναν βαθμό, αντιπροσωπευτική (βέβαια ο Θουκυδίδης δεν είναι απλώς ιστορικός με την έννοια της περιγραφής, έτσι; προφανώς μεταπλάθει τα γεγονότα), αλλά αν αυτό δείχνει κάτι —και νομίζω ότι δείχνει κάτι πολύ σημαντικό— είναι ότι ο Πλάτων μεγάλωσε σε ένα περιβάλλον, όπου οι ηθικές αξίες είχαν δευτερεύουσα σημασία. Όταν λοιπόν ζητάει απόλυτες αρχές, δεν είναι απλώς ένα φιλοσοφικό βήμα· είναι εμμέσως μία κριτική στις ισχύουσες πολιτικές πρακτικές.

Ο λόγος που δεν χωνεύει τη ρητορική ο Πλάτων, δεν είναι ότι δεν τη χρησιμοποιεί· τα πλατωνικά κείμενα είναι ρητορικότατα κείμενα, είναι από τα πιο καλά κείμενα ρητορικής που έχουν γραφεί ποτέ· ξέρει τη δύναμή της. Δεν θέλει να χρησιμοποιείται η ρητορική και η δύναμη του λόγου απλώς για το συμφέρον, την πειθώ κ.τ.λ. και όχι για την αλήθεια. Άρα προσπαθεί να επαναπροσανατολίσει όλο το σύστημα των αξιών της εποχής (που είναι ο "λόγος", όντως, είναι η διαμάχη των επιχειρημάτων· στοιχεία δηλαδή που δέχεται από τον Σωκράτη και απ' τους προηγούμενους φιλοσόφους) προς ένα όμως θεμέλιο —το οποίο λείπει κατά τη γνώμη του τόσο από την προηγούμενη φιλοσοφία, όσο και από την τρέχουσα πολιτική πρακτική— που είναι η αλήθεια. Φιλοσοφία δηλαδή χωρίς αλήθεια, για τον Πλάτωνα, δεν έχει καμία σημασία.

Οι ιδέες λοιπόν, θα 'λεγε κανείς ότι είναι η απάντηση του Πλάτωνα και στον σχετικισμό τον ηθικό των σοφιστών και της εποχής, και στον αγνωστικισμό που βγαίνει: "δεν μπορώ να γνωρίσω τη φύση των θεών, δεν μπορώ να γνωρίσω τη φύση της αλήθειας". Ο Πλάτων ποτέ δεν αμφισβητεί τη δυνατότητα του ανθρώπου να φτάσει στην αλήθεια, έστω και αν αυτή τη βλέπει σαν πάρα πολύ δύσκολη διαδικασία· σαν διαδικασία ζωής, σαν διαδικασία μεταρρύθμισης των πολιτειών μας και των αξιών μας· ωστόσο δεν αμφισβητεί αυτήν τη δυνατότητα. Άρα η θεωρία των Ιδεών είναι η συνολική απάντηση του Πλάτωνα, τόσο στο επίπεδο του Όντος (αλλά αυτό δεν είναι το κυρίαρχο, τι υπάρχει δηλαδή πραγματικά), όσο κυρίως στο επίπεδο της γνώσης: "θέλω να φτάσω στην

αλήθεια και οι Ιδέες μου δίνουνε αυτή τη δυνατότητα", και στο πεδίο της ηθικής: "θέλω να μπορώ να λειτουργώ με βάση σταθερά αξιολογικά κριτήρια, ηθικά"· και πάλι οι Ιδέες λειτουργούν έτσι. Άρα λοιπόν στο πλατωνικό σύστημα, ηθική, γνωσιολογία και οντολογία συνδέονται.

Σε κάποια κείμενα, ειδικά στην *Πολιτεία*, ο Πλάτων θα μιλήσει για μία Ιδέα που ξεχωρίζει από τις άλλες και την οποία θα ονομάσει "το Αγαθό". Υπάρχει ολόκληρη συζήτηση τι σημαίνει η ανώτερη Ιδέα. Για μένα, εκείνο που έχει σημασία, είναι ότι επιλέγει μία λέξη ή μια ιδέα, που θα τη μεταφράζαμε σήμερα στα νέα Ελληνικά ως "αρετή", έτσι; Το Αγαθό είναι η αρετή. Βάζοντας λοιπόν στην κορυφή της πυραμίδας των Ιδεών το Αγαθό ο Πλάτων, στην ουσία λέει ότι "η ηθική δεν μπορεί να διαχωριστεί από οποιαδήποτε γνώση και από οποιαδήποτε οντολογία". Δεν λέει ότι η ανώτερη Ιδέα είναι, ας πούμε, το Ον, που θα περίμενες, αυτό που υπάρχει, το Ον του Παρμενίδη ας πούμε· γιατί να μην το υιοθετήσει και να το κάνει μια ανώτατη Ιδέα; Είναι το Αγαθό, είναι η αρετή· η γνώση είναι αρετή. Δηλαδή "δεν μπορώ στο σύστημά μου —αν είσαι πλατωνικός", λέει ο Πλάτωνας, "να διαχωρίσεις το κομμάτι του πώς πράττω, ποιο είναι το δέον, τι πρέπει να κάνω απ' το τι ξέρω και τι υπάρχει". Αυτή λοιπόν η σύνδεση θεωρώ ότι είναι το πιο χαρακτηριστικό σημείο του πλατωνισμού. Αν το χάσουμε αυτό, χάνουμε την ουσία του Πλάτωνα.-

V5.2.4 Προβλήματα της πλατωνικής οντολογίας / Ύστερος Πλάτων / Άγραφα δόγματα

https://youtu.be/w9frnPX_iM4

Απομαγνητοφώνηση: *Paronymius* / Αντιπαραβολή: *mariaaggeliki9*

Σας μίλησα για την κριτική, τελευταία φάση της φιλοσοφίας του Πλάτωνα. Εκεί ο Πλάτων γράφει τους πιο πολύπλοκους και δύσκολους διαλόγους: τον *Σοφιστή*, τον *Τίμαιο*, τον *Φίληβο*, τους *Νόμους*. Προφανώς είναι αδύνατον να συνοψιστεί· άλλωστε δεν έχει κι έναν ενιαίο πυρήνα η τελευταία φάση της φιλοσοφίας του Πλάτωνα. Πιθανόν να γίνεται σ' αλληλεπίδραση με τους καλούς μαθητές· ακόμα και τον Αριστοτέλη ή τον Εύδοξο βλέπουν κάποιοι πίσω από τα τελευταία πλατωνικά γραπτά.

Η κοινή, αν θέλετε, λογική αυτών των κειμένων είναι ότι θέτουν υπό αμφισβήτηση, ή αν θέλετε υπό σχετικοποίηση, αυτήν τεράστια διαφορά Αισθητών και Νοητών, Ιδεών και Αισθητών. Αν ο κόσμος διαιρεθεί τόσο κάθετα στα δύο, ώστε το ένα κομμάτι να είναι πάρα πολύ μακριά απ' το άλλο, τότε δεν μπορούμε να επέμβουμε με ευκολία, όπως σας έλεγα, σ' αυτόν τον κόσμο. Ένα ακόμα κίνητρο πιθανόν να είναι ότι την ίδια εποχή, συνεχίζοντας την προσωκρατική παράδοση, ο Δημόκριτος μας δίνει μια συνολική θεωρία της εξήγησης της φυσικής πραγματικότητας η οποία είναι θελκτική· στηρίζεται στα άτομα, στο κενό, στην κίνηση, αποκτά οπαδούς, έχει διάδοση.

Μιλώντας ο Πλάτωνας λοιπόν με τον τρόπο, ας πούμε, του *Φαίδωνα* ή της *Πολιτείας* ότι το αισθητό σύμπαν είναι ένα σκιώδες, κατά κάποιο τρόπο, σύμπαν, το οποίο, εντάξει, σου δίνει κάποια στοιχεία αλλά τίποτα απ' την πραγματικότητα και την αλήθεια, υποβιβάζει, κατά κάποιο τρόπο, αυτό το σύμπαν. Λογικά νομίζω —και το λέει στους *Νόμους* μ' έναν τρόπο νομίζω αρκετά σαφή ο Πλάτων— "αναπτύχθηκε", λέει ο Πλάτωνας, "μια νέα κατηγορία σοφών οι οποίοι, στο μεν πλαίσιο της πόλης αντιδρούν σ' οτιδήποτε σταθερό (σκεφτείτε έναν σοφιστή, ας πούμε, με έντονη αμφισβήτηση της δυνατότητας σύλληψης της αλήθειας· αυτό που συμφέρει είναι αυτό που πιστεύουν οι περισσότεροι άρα κολακεύουμε το πλήθος και πετυχαίνουμε κάποιες αποφάσεις — αυτό στο βιβλίο της *Πολιτείας*) και σκεφτείτε λοιπόν ταυτοχρόνως αυτός ο σοφός, στο επίπεδο του κόσμου, να λέει ότι τα πάντα είναι προϊόν τύχης, δηλαδή οι κόσμοι μας δημιουργήθηκαν τυχαία, ότι δεν υπάρχει πρόνοια για τον κόσμο, ότι δεν υπάρχει θεός που να καθορίζει τη φυσική τάξη και

την ανθρώπινη συμπεριφορά, αυτό που θα λέγανε οι αρχαίοι "ασέβεια" παρ' ότι ρητά δεν το υπερασπίστηκε κανένας. Θα μπορούσε, ωστόσο, ο Πλάτων να έχει στον νου του τον Δημόκριτο, δηλαδή κατασκευάζει έναν αντίπαλο θα 'λεγα (στους *Νόμους*) που είναι ταυτοχρόνως σοφιστής και φυσικός φιλόσοφος του στυλ του Δημόκριτου· τέτοιος, απ' όσο ξέρουμε, στοχαστής δεν υπήρξε. Είναι περισσότερο ένας φόβος του Πλάτωνα ότι αν αφήσει την πραγματικότητα χωρίς αξία, την αισθητή πραγματικότητα, τότε χάνει σ' εμβέλεια η θεωρία του.

Θα έλεγα λοιπόν ότι κοινό χαρακτηριστικό κάποιων απ' τους όψιμους διαλόγους, όπως του *Τίμαιου*, όπου ξαφνικά ο Πλάτων οικοδομεί ένα καταπληκτικό σύστημα: αστρονομικό, φυσικό, χημικό, βιολογικό, που στηρίζεται στα μαθηματικά, ένα σύστημα ερμηνείας του φυσικού κόσμου το οποίο είχε εξ ίσου μεγάλη διάδοση με τα αριστοτελικά κείμενα. Κατά μία έννοια, κάποιοι λένε ότι η νεότερη επιστήμη είναι επιστροφή στον Πλάτωνα σε σχέση με τον Αριστοτέλη, ακριβώς επειδή ο *Τίμαιος* ενσωματώνει το "βιβλίο της φύσης", θα 'λεγε ο Γαλιλαίος (θα μπορούσε να το 'χει πει ο Πλάτων πριν απ' αυτόν) είναι γραμμένο με γεωμετρικούς χαρακτήρες, έτσι; Κάθε φυσικό φαινόμενο εξηγείται μαθηματικά. Γράφει λοιπόν τον *Τίμαιο* όπου ο φυσικός κόσμος παύει να 'ναι πεδίο αταξίας και απροσδιοριστίας και γίνεται πεδίο τάξης, μαθηματικής τάξης· αυτό είναι αδιανόητο για τον μέσο Πλάτωνα γιατί ο κόσμος είναι αισθητός, οπότε, όντας αισθητός ο κόσμος, μόνο αλήθεια δεν μπορεί να 'χει μέσα του και τάξη. Γράφει τον *Φίληβο* όπου (ο *Φίληβος* είναι "περί ηδονής" διάλογος, ένας ηθικός διάλογος) όπου η ηδονή δεν είναι πια αυτό που πρέπει να φύγει απ' τη ζωή μας καταπιέζοντας το σώμα μας αφού αντιστοιχεί στο κατώτερο μέρος της ψυχής, το λεγόμενο "επιθυμητικό" στην *Πολιτεία* που πρέπει να υποταχθεί στο λογιστικό που είναι ο Νους. «Ένας βίος», λέει και ο Πλάτωνας, "σκέτης φρόνησης θα 'τανε ακραίος, όπως κι ένας βίος σκέτης ηδονής, άρα πρέπει να κάνουμε μια μορφή συγκερασμού, μείξης", όπως λέει, "ηδονής και φρόνησης". Και αυτό είναι αδιανόητο για τον πρώιμο Πλάτωνα.

Στους *Νόμους* τελικά (το τελευταίο του έργο, αναθεωρεί κατά κάποιο τρόπο το πολιτικό του ιδανικό και εκεί που στην *Πολιτεία* δεν υπήρχαν νόμοι, διότι αν κυβερνούν οι φιλόσοφοι σοφοί δεν χρειάζεται νομοθεσία· η νομοθεσία είναι η απόφαση του σοφού κυβερνήτη)... Στους *Νόμους* λοιπόν είναι σαν να βάζει νερό στο κρασί του και λέει ότι "χρειαζόμαστε νομοθεσία διότι αλλιώς τα πράγματα μπορεί να ξεφύγουνε, άρα δίνω ένα μεγάλο έργο" (που δεν το τέλειωσε ποτέ) "μιλώντας για το πώς πρέπει να είναι οι νόμοι μιας καινούργιας πολιτείας."

Απ' όλα αυτά λοιπόν αυτό που βγαίνει, αν θέλετε, από κοινού, είναι ότι ο Πλάτων μειώνει την απόσταση των δυο οντολογικών του επιπέδων. Δεν απέχουν πια τα Αισθητά και το Βίωμα τόσο πολύ απ' τις Ιδέες όσο ήταν στην αρχή που προτάθηκε αυτή η θεωρία· μάλιστα, προσπαθεί να δώσει κρυπτικά ίσως και κάποιες ενδιάμεσες βαθμίδες, δηλαδή ο κόσμος να μην είναι χωρισμένος στα δύο αλλά στα τρία ή στα τέσσερα και πάνω απ' τις Ιδέες το Αγαθό είναι μία Ιδέα ή είναι κάτι πάνω από τις Ιδέες; Προετοιμάζοντας αυτό που στο νεοπλατωνισμό θα οριστεί ως "αλυσίδα της ύπαρξης", "κλίμακα της ύπαρξης", όπου δεν υπάρχουν δύο επίπεδα, υπάρχουν πολλά επίπεδα, στο έργο του Πλωτίνου, ας πούμε, ο οποίος είναι ένας καλός ερμηνευτής του Πλάτωνα.

Αν πιστέψουμε πάλι τον Αριστοτέλη, σ' ένα κείμενο που μας εκπλήσσει, όταν θέλει να μιλήσει τι είπε ο Πλάτωνας για το Όν, για την πραγματικότητα, θεωρεί ότι οι Ιδέες δεν είναι το ανώτερο επίπεδο του Όντος αλλά πάνω απ' τις Ιδέες είναι δύο βασικές αρχές: το Ένα, λέει, και η Αόριστος Δυάς (η απροσδιόριστη δυάδα, μαθηματικές σκεφτείτε τις έννοιες), η ανάμιξη των οποίων παράγει και τις Ιδέες και την πραγματικότητα. Αυτά είναι τα λεγόμενα... στη βιβλιογραφία θα τα βρείτε ως άγραφα δόγματα του Πλάτωνα. Υπάρχει αρκετή λογική πεποίθηση ότι ο Πλάτων, έχοντας πάντα σε μεγαλύτερη εκτίμηση την προφορική του διδασκαλία —θεωρώντας ότι η φιλοσοφία είναι ανταλλαγή λόγων— παρά τη γραφή, δεν έγραψε ποτέ τις βαθύτερές του απόψεις για την πραγματικότητα αλλά τις κράτησε για την προφορική του εκφορά. Δεν πιστεύω ότι αυτό απηχεί την

πραγματικότητα, αλλιώς θα τον κάναμε τον Πλάτωνα έναν μυστικιστή λίγο πυθαγόρειας κατεύθυνσης που δεν έπρεπε να ειπωθούν τα δόγματα στους αμήνητους. Δεν νομίζω ότι ο Πλάτων έχει τέτοια διάσταση στη σκέψη του, απλώς βρίσκω πολύ φυσικό να εξελίσσει τη σκέψη του και πιθανόν η ερμηνεία, η παρουσίαση του Αριστοτέλη, όπου οι Ιδέες είναι ένα επίπεδο πραγματικότητας όπως τα Αισθητά —και πάνω απ' τις Ιδέες υπάρχουν άλλα επίπεδα— να δείχνει αυτήν την τάση σχετικοποίησης που σας έλεγα που έχει ο Πλάτων ως κριτικός ο ίδιος του εαυτού του.

Αν ισχύει λοιπόν η παρουσίαση του Αριστοτέλη τότε ο Πλάτων παράγει όλη την πραγματικότητα από μια αρχή σταθερότητας, το Ένα, και από μια αρχή κίνησης, απροσδιοριστίας, που είναι η Αόριστος Δυάς· η μείξη αυτών των δύο παράγει και τις Ιδέες οι οποίες είναι ξεχωριστές οντότητες αλλά συνδέονται η μία με την άλλη: η Δικαιοσύνη, θα 'λεγε κανείς, ότι είναι πάνω απ' την Ιδέα της Ευσέβειας διότι κάθε Ευσέβεια είναι και Δικαιοσύνη ταυτοχρόνως άρα υπάρχει μια διαπλοκή των Ιδεών και ταυτοχρόνως υπάρχει μια στενή σχέση Ιδεών και Αισθητών. Αυτό το σύστημα λοιπόν, όπως το ερμηνεύουν οι μεταγενέστεροι, δεν προδίδει τον Πλάτωνα που ξέρουμε από τους κλασικούς διαλόγους· είναι, θα 'λεγε κανείς, μια μετεξέλιξη της πλατωνικής σκέψης η οποία εκ φύσεως είναι ανοιχτή.

Θα κλείσω λέγοντας ότι τώρα πια ίσως είναι κατανοητό, μ' όλα αυτά που είπαμε, γιατί ο Πλάτων γράφει διαλόγους. Δεν γράφει μόνο γιατί η προφορικότητα είναι καλύτερη από τη στατικότητα της γραφής· γράφει ίσως διαλόγους γιατί δεν πιστεύει ότι η φιλοσοφία μπορεί ποτέ να πάρει τη στατική μορφή μιας θεωρίας ολοκληρωμένης, ενός συστήματος. Δεν είναι συστηματικός στοχαστής ο Πλάτων, όπως είναι, ας πούμε, οι ερμηνείς του Πλάτωνα, ο Χέγκελ ή οι Γερμανοί ιδεαλιστές που θεωρούν ότι η φιλοσοφία εξ ορισμού είναι ένα σύστημα που δεν υπάρχει κανένα κενό και που όλα είναι πλήρως καθορισμένα. Ο διάλογος λοιπόν δίνει τη δυνατότητα στον Πλάτωνα να λέει και να μην λέει· να λέει πράγματα, να δίνει κατευθύνσεις, να δίνει τάσεις, έτσι ώστε να αφήσει στον αναγνώστη και στον κριτικό του το δικαίωμα να διαμορφώσει και αυτός τον δικό του λόγο σε σχέση με τον λόγο του Πλάτωνα. Είναι δηλαδή, περίπου στην πράξη, εκείνο το είδος γραπτού λόγου που αρνείται τη γραφή, κατά κάποιο τρόπο, ο διάλογος. Όταν γράφεις διαλογικά δεν δίνεις κάτι στατικό· δίνεις κάτι ανοιχτό το οποίο ίσως να αντιπροσωπεύει και την αντίληψη που είχε ο Πλάτωνας για τη φιλοσοφία.-

6: Αριστοτέλης

6.1: Εισαγωγικά

V6.1.1 Η γραφή του Αριστοτέλη (10')

https://youtu.be/DhhD_MNbfDc

απομαγνητοφώνηση Rico / αντιπαραβολή Asimenia

Η έκτη βδομάδα των μαθημάτων λογικά είναι αφιερωμένη στον Αριστοτέλη, που θα 'ναι κι η κατάληξη αυτής της πορείας, που διαγράψαμε.

Θα προσπαθήσω να χωρίσω —και προσφέρεται το έργο του Αριστοτέλη γι' αυτό— στα τρία το σύνολο των διαλέξεων: σ' ένα πρώτο στάδιο θα δούμε τα γενικά χαρακτηριστικά του έργου του Αριστοτέλη και στοιχεία από τη ζωή του και τα γραπτά του· σ' ένα δεύτερο μέρος θα ενοποιήσουμε ή θα προσπαθήσουμε να δούμε μαζί λογική, φυσική και μεταφυσική του Αριστοτέλη· και τέλος, στο τελευταίο μέρος, θα δούμε την πρακτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη —την πολιτική και την ηθική— κι ένα θέμα που ειδικά για τον Αριστοτέλη, έχει πολύ μεγάλη σημασία: την επιβίωση της σκέψης του στους επόμενους αιώνες.

Το πρώτο, που μπορεί να πει κανείς για τον Αριστοτέλη —ειδικά όταν τον συζητά αμέσως μετά τον Πλάτωνα και τον Σωκράτη και τους σοφιστές— είναι το πόσο σύγχρονός μας είναι ο Αριστοτέλης. Η διαφορά δηλαδή με τους προηγούμενους φιλοσόφους είναι τεράστια. Θυμίζει ένα αριστοτελικό έργο —μια αριστοτελική πραγματεία— πάρα πολύ μια σύγχρονη επιστημονική ή φιλοσοφική πραγματεία, ένα σύγχρονο επιστημονικό ή φιλοσοφικό βιβλίο. Γιατί; Γιατί γράφει σ' έναν απλό λόγο πεζό, διευθετώντας τα θέματά του μ' έναν τρόπο που μας είναι οικείος: όταν θέλουμε, ας πούμε, να μελετήσουμε τη λογική του Αριστοτέλη, ξέρουμε ότι θα πάμε στα συγκεκριμένα συγγράμματα λογικής, κι εκεί θα δούμε τι έχει να μας πει ο Αριστοτέλης για τη λογική. Το ίδιο ισχύει για τη βιολογία, το ίδιο ισχύει για τη θεωρία της τραγωδίας —την "Ποιητική"— το ίδιο ισχύει για την ηθική του Αριστοτέλη. Όλο αυτό δεν ήταν καθόλου δεδομένο στους προηγούμενους φιλοσόφους. Ακόμα και στον Πλάτωνα, που είναι πολύ κοντά στον Αριστοτέλη, δεν είναι σαφές —και νομίζω, φάνηκε αυτό, από αυτά που είπαμε για τον Πλάτωνα— πού θα πρέπει ν' ανατρέξουμε, για να μελετήσουμε τη θεωρία των Ιδεών του Πλάτωνα ή την ηθική του Πλάτωνα ή την πολιτική φιλοσοφία. Ο Αριστοτέλης είναι λοιπόν, θα λέγαμε σε πρώτη ματιά, συστηματικός συγγραφέας.

Το δεύτερο στοιχείο, που επίσης μας τον φέρνει αρκετά κοντά, είναι το πώς αρθρώνει τα γραπτά του: δηλώνει, πρώτα απ' όλα, πάντα το θέμα του· ότι θ' αναζητήσουμε, θα συζητήσουμε, θα προσπαθήσουμε να λύσουμε το εξής συγκεκριμένο πρόβλημα. Ξεκινώντας λοιπόν ένα θέμα ο Αριστοτέλης —ένα ζήτημα— το πρώτο που πάντα κάνει είναι να ανατρέχει στο τι είπαν οι προηγούμενοι γι' αυτό το θέμα. Κι όχι μόνο στο τι είπαν οι προηγούμενοι φιλόσοφοι —που κι αυτό το κάνει συστηματικά— αλλά το τι πιστεύει και γενικά ο κόσμος για το συγκεκριμένο θέμα. Αυτό δίνει έναν χαρακτήρα συνέχειας στο έργο του Αριστοτέλη, με την προηγούμενη επιστημονική και φιλοσοφική παράδοση. Αν είχε τη δυνατότητα σημειώσεων —υποσημειώσεων δηλαδή— ο Αριστοτέλης θα παρέπεμπε σταθερά στους προηγούμενους συγγραφείς· το κάνει μέσα στο κείμενό του: θ' αναφέρει τι είπε ο Πλάτωνας, τι είπε ο Εμπεδοκλής, τι είπε ο Δημόκριτος για το συγκεκριμένο θέμα, πολλές φορές αναφέροντας και το συγκεκριμένο έργο του Πλάτωνα, όπου αναφέρεται αυτό που θέλει ν' αξιοποιήσει. Και σ' αυτό είναι πάρα πολύ κοντά μας και σαν ιδιοσυγκρασία, δηλαδή ότι μας

δίνει τη δυνατότητα να ελέγξουμε τις πηγές του, το από πού αντλεί έμπνευση ο Αριστοτέλης, σε ποιους αντιτίθεται, ποιους συνεχίζει —πράγμα αδιόρατο στην παλιότερη φιλοσοφία— κι έχει κι ένα στοιχείο εντιμότητας: ξεχωρίζει ρητώς τα δικά του στοιχεία από τα στοιχεία των προηγούμενων.

Η γλώσσα επίσης του Αριστοτέλη: χρησιμοποιεί μια γλώσσα χωρίς ειρωνεία, χωρίς "πετάγματα", χωρίς εξάρσεις, θα 'λεγε κανείς μια ψυχρή λίγο γλώσσα —αυτό στηρίζεται και στο είδος των γραπτών του Αριστοτέλη, που μας σώθηκαν, για τα οποία θα μιλήσουμε στη συνέχεια— χρησιμοποιεί όμως αισθητά καινοτομική ορολογία. Πλάθει όρους, για παράδειγμα, ο Αριστοτέλης. Αυτό τον κάνει βέβαια πιο δύσκολο στην ανάγνωση απ' τον Πλάτωνα, που συστηματικά απέφυγε οποιονδήποτε νεολογισμό, χρησιμοποιούσε λέξεις της καθημερινής γλώσσας, της αττικής γλώσσας του 4ου αιώνα. Ο Αριστοτέλης είναι σαν να αντιλαμβάνεται ότι η φιλοσοφία ασφυκτικά πια με την καθημερινή γλώσσα, δεν μπορεί να εκφραστεί. Κι όταν λέω φιλοσοφία για τον Αριστοτέλη, εννοούμε κι αυτό που θα λέγαμε σήμερα: και όλες τις επιστήμες. Επομένως, δεν διστάζει να πλάθει καινούργιους όρους, καινοτομικούς, νεολογισμούς. Πολλές φορές το δηλώνει ότι αυτός είναι ένας δικός του καινούργιος όρος, που δεν υπήρχε στην προηγούμενη παράδοση, στην προηγούμενη γλώσσα και θέλει κατά κάποιον τρόπο —στον αναγνώστη θα ήταν καλό— ο αναγνώστης να έχει στα χέρια του, όταν διαβάζει μια πραγματεία του Αριστοτέλη, ένα είδος γλωσσαρίου —αυτό που πολλές φορές όντως, σε ειδικά γραπτά, σύγχρονα, το χρησιμοποιούμε κατά κόρον, ειδικά αν είναι μια ειδική επιστήμη.

Ειρωνικός, είπα, δεν είναι σχεδόν ποτέ· έχει μια νηφαλιότητα στην έκφρασή του· έχει βέβαια κάποιες εξάρσεις: μιλάει, ας πούμε, με αρκετό πάθος μερικές φορές, ιδίως όταν αναφέρεται στην πλατωνική παράδοση. Ο Αριστοτέλης είναι γέννημα θρέμμα της πλατωνικής Ακαδημίας, η σκέψη του διαμορφώθηκε γύρω από τον πλατωνισμό και τους διαδόχους του Πλάτωνα κι επομένως, έχει μια πολύ στενή σχέση διαλόγου —ή ακόμα και αντιδικίας— με κάποιους από τους διαδόχους του Πλάτωνα. Υπάρχουν λοιπόν κάποιες στιγμές —νομίζω ότι σχεδόν όλες είναι επικεντρωμένες στον τρόπο που μιλάει για τον πλατωνισμό— όπου ο Αριστοτέλης θα λέγαμε ότι ξεφεύγει κάπως από το συγκεκριμένο του στυλ και μπορεί να μιλάει με κάποιους ακραίους όρους και σίγουρα με πάθος για κάποιες απόψεις, τις οποίες δεν αποδέχεται, από την πλατωνική παράδοση.

Έχει επίσης, όπως κάθε συγγραφέας, τις συμπάθειες και τις αντιπάθειες. Απ' τη φιλοσοφία, θα 'λεγε κανείς ότι προσπαθεί να βγάλει, απ' αυτούς που είδαμε, απ' αυτούς που μελετήσαμε, έξω τον Ηράκλειτο —ο Ηράκλειτος είναι ένας συγγραφέας, που θα λέγαμε ότι είναι στον αντίποδα της λογικής του Αριστοτέλη, επομένως δεν του δίνει μία θέση στην ιστορία της φιλοσοφίας— ή για δευτερεύουσες φιγούρες, κάποιες φιγούρες τις οποίες αντιπαθεί, όπως τον Μέλισσο, τον μαθητή του Παρμενίδη, για τον οποίον όποτε αναφέρεται —και αναφέρεται αρκετά συχνά— μιλάει με τα χειρότερα λόγια. Τους σοφιστές επίσης δεν συμπαθεί, σ' αυτό φαίνεται ότι είναι γνήσιος κληρονόμος της πλατωνικής παράδοσης· αντιθέτως έχει σε μεγάλη εκτίμηση τον Δημόκριτο, τον Αναξαγόρα, τον Εμπεδοκλή, τους τελευταίους φυσικούς φιλοσόφους, στους οποίους αναγνωρίζει μεγαλύτερη αξία, ως "φυσικούς" σε σχέση με τον Πλάτωνα —πράγμα παράδοξο για ένα μέλος της Ακαδημίας ή για ένα πρώην μέλος της Ακαδημίας— σε αντίθεση επίσης με τον Πλάτωνα: ο Πλάτωνας είναι πασίγνωστο ότι τον Δημόκριτο δεν τον αναφέρει ποτέ, ενώ τον ξέρει καλά, γιατί τον θεωρεί ότι βρίσκεται πολύ μακριά του.

Ο Αριστοτέλης λοιπόν, ως φιλοσοφική τάση, θα έλεγε κανείς ότι προσπαθεί να συνδυάσει τη νέα πλατωνική παράδοση, μέσα στην οποία θα βάζαμε και τον Σωκράτη —δηλαδή την τάση να φέρουμε στο κέντρο της φιλοσοφίας τον άνθρωπο και την πόλη— συνεχίζει αυτό το ρεύμα ο Αριστοτέλης, αλλά ταυτοχρόνως αναβιώνει την προσωκρατική φιλοσοφία. Το μεγαλύτερο σωζόμενο μέρος του έργου του Αριστοτέλη είναι αφιερωμένο σ' αυτό που θα λέγαμε "φυσική" σήμερα, ή όπως το λέει ο Αριστοτέλης, που εισάγει αυτό τον όρο στη φιλοσοφία, δηλαδή μελετά το σύνολο των φυσικών φαινομένων, ξεκινώντας απ' τον ουρανό, τα ουράνια φαινόμενα και φθάνοντας και στη φυσιολογία του ανθρώπου·

έχει γράψει ένα σύγγραμμα ο Αριστοτέλης, που θεωρείται "φυσικό" σύγγραμμα, που ονομάζεται *Περί ψυχής*. Δεν μελετάει την ψυχολογία εκεί ο Αριστοτέλης, αλλά τη φυσιολογία θα λέγαμε του ανθρώπινου οργανισμού και των ανθρώπινων δυνάμεων και μ' αυτή την έννοια, εντάσσεται κι αυτό στη φυσική του.

Άρα, όπως και να το δούμε το αριστοτελικό έργο, είναι πάρα πολύ κοντά μας· δεν αποκλείεται, αυτό να οφείλεται όχι σε μια ιδιοτυπία του Αριστοτέλη προδρομική, αλλά, όπως θα δούμε, στο γεγονός ότι ο Αριστοτέλης —όσο κανένας άλλος αρχαίος φιλόσοφος— μας επηρέασε, επηρέασε όλους τους μεταγενέστερους στον τρόπο που γράφεται και προσεγγίζεται η φιλοσοφία. Εφόσον λοιπόν, κατά μία έννοια, η μεταγενέστερη φιλοσοφική παράδοση είναι συνέχεια του Αριστοτέλη, υποσημειώσεις στον Αριστοτέλη, είναι λογικό να καθορίστηκε από τον ίδιο τον Αριστοτέλη ο τρόπος γραφής της φιλοσοφίας.-

V6.1.2 Στοιχεία βιογραφίας (11')

<https://youtu.be/j9fANdXzG6U>

απομαγνητοφώνηση Asimenia / αντιπαράβολή Rico

Ο Αριστοτέλης γεννήθηκε το 384 π.Χ., όπως ξέρουμε όλοι, στα Στάγειρα της Χαλκιδικής. Τα Στάγειρα ήταν μία αποικία των Χαλκιδαίων στη Μακεδονία· επομένως είναι μεν Μακεδόνας ο Αριστοτέλης —αν μείνουμε στον γεωγραφικό τόπο όπου γεννήθηκε— στην ουσία όμως, όσον αφορά την παιδεία που πήρε ο ίδιος, ήταν η παιδεία των πόλεων-κρατών της κλασικής Ελλάδας και όχι της καινούργιας μορφής διακυβέρνησης και —εμμέσως— παιδείας που φέρνουν οι Μακεδόνες με τον Φίλιππο και τον Αλέξανδρο.

Ο πατέρας του ήταν σημαντικός γιατρός, με έργο συγγραφικό κατά πάσα πιθανότητα· είχε διατελέσει μάλιστα γιατρός του βασιλιά Αμύντα της Μακεδονίας. Εκεί ανάγονται και οι στενές σχέσεις που έχει και ο ίδιος ο Αριστοτέλης με τον βασιλικό οίκο των Μακεδόνων. Το ενδιαφέρον στη βιογραφία του Αριστοτέλη είναι ότι πολύ νωρίς, στα δεκαεπτά του χρόνια, έρχεται στην Αθήνα και εντάσσεται στην πλατωνική Ακαδημία· θα πρέπει να είναι ένα από τα πρώτα μέλη της Ακαδημίας, που ξεκίνησαν από πολύ νωρίς τη φιλοσοφική τους μύηση και έμειναν μέχρι τον θάνατο του Πλάτωνα δίπλα στον ηγέτη της Ακαδημίας.

Η γενιά του Αριστοτέλη είναι η γενιά και του Σπεύσιππου και του Ξενοκράτη· είναι μια γενιά δηλαδή προικισμένων νέων φιλοσόφων, που είναι οι πρώτοι που πήραν μια συστηματική φιλοσοφική παιδεία. Μιλούσαμε πριν για την επικαιρότητα που έχει ο Αριστοτέλης, ως συγγραφέας και ως χαρακτήρας· θα μπορούσαμε να προσθέσουμε και αυτό το στοιχείο: σε αντίθεση με όλους τους προηγούμενους, που δεν ξέρουμε πώς διαμορφώθηκαν φιλοσοφικά —ακόμα και τον Πλάτωνα— ο Αριστοτέλης είναι το *πρώτο προϊόν* μιας φιλοσοφικής σχολής —σήμερα θα λέγαμε "το πρώτο προϊόν μιας πανεπιστημιακής παιδείας".

Μένει λοιπόν δίπλα στον Πλάτωνα· εισάγεται στις γενικές θεωρίες που κυκλοφορούσαν στην πλατωνική Ακαδημία· γράφει κάποια κείμενα ενώ είναι μέλος της Ακαδημίας —πριν τον θάνατο του Πλάτωνα· τα δημοσιεύει· πιθανότατα εμπλέκεται σε μια διαμάχη με τον Ισοκράτη, όπου ο Αριστοτέλης εκπροσωπεί την πλατωνική σχολή της φιλοσοφίας, ενώ ο Ισοκράτης μια πιο πρακτική σχολή φιλοσοφίας με κύριο μέλημα τη δημιουργία καλών πολιτών, ενώ ο Πλάτων έχει φυσικά πολύ ευρύτερο σχέδιο για τους μελλοντικούς φιλοσόφους. Εμπλέκεται λοιπόν σε μια τέτοια διαμάχη, ως εκπρόσωπος της Ακαδημίας, και δημοσιεύει κάποιους διαλόγους κι αυτός, όπως ήταν η μόδα της εποχής, στο πλατωνικό στυλ, οι οποίοι δυστυχώς δεν μας σώθηκαν.

Όταν πεθαίνει ο Πλάτων λέγεται (συνήθως) ότι διεκδίκησε την ηγεσία της Ακαδημίας. Δεν είναι ασφαλής αυτή η πληροφορία, από πουθενά δεν εξάγεται με σιγουριά, μάλλον εκ των υστέρων κατασκευάστηκε, θεωρώντας ότι **ένας** "Αριστοτέλης" δεν θα μπορούσε να μην είναι ένας απ' τους υποψήφιους διαδόχους του Πλάτωνα. Εν πάση περιπτώσει, διάδοχος του Πλάτωνα, δεύτερος σχολάρχης δηλαδή της Ακαδημίας, είναι ο Σπεύσιππος και μετά τον θάνατο του Σπεύσιππου, ο Ξενοκράτης. Ο Αριστοτέλης δεν γίνεται ποτέ ηγέτης της Ακαδημίας. Κατά τη γνώμη μου, πιο σημαντικό ήταν το γεγονός ότι ήταν μέτοικος —και φιλομακεδών θεωρούνταν στην Αθήνα— παρά το ότι δεν τον ψήφισαν —δεν ξέρουμε με ποιο τρόπο αναδεικνύονταν οι σχολάρχες στην Ακαδημία. Μετά λοιπόν τον θάνατο του Πλάτωνα το 347, ο Αριστοτέλης πηγαίνει στην Άσσο της Μικράς Ασίας, απέναντι απ' τη Μυτιλήνη, όπου τον φιλοξενεί ο τύραννος και φιλόσοφος Ερμίας και μετά μένει για δύο χρόνια στη Μυτιλήνη, όπου γνωρίζει τον Θεόφραστο ο οποίος θα μείνει, ως το τέλος της ζωής του, ο πιο αφοσιωμένος μαθητής του και ο συνεχιστής της δικής του πια σχολής.

Μετά τη Μυτιλήνη, το πιο γνωστό περιστατικό της ζωής του Αριστοτέλη έρχεται τότε: τον καλεί ο Φίλιππος για να εκπαιδεύσει ως "δάσκαλος" —ως ιδιωτικός δάσκαλος κατά κάποιον τρόπο— τον γιο του, τον νεαρό Αλέξανδρο, ο οποίος ήταν έφηβος τότε, και μένει μερικά χρόνια στη Μακεδονία και λέγονται διάφορα ανέκδοτα για τη σχέση του Αλέξανδρου με τον Αριστοτέλη. Απ' αυτά που ξέρουμε το μόνο σίγουρο είναι ότι έφερε μαζί του, στον βασιλικό οίκο των Μακεδόνων, μια καινούργια έκδοση της Ιλιάδας θεωρώντας ότι —όπως ήταν καθιερωμένο στην κλασική παιδεία των Ελλήνων— θα πρέπει κάποιος να αρχίσει με τον Όμηρο, για να διαμορφώσει το πρώτο σύστημα αξιών του και γλωσσικών του δεξιοτήτων.

Τα υπόλοιπα που λέγονται, εγώ προσωπικά τα θεωρώ αμφισβητούμενα· θα έλεγα προκλητικά ότι ή ο Αριστοτέλης ήταν κακός δάσκαλος ή ο Αλέξανδρος κακός μαθητής και για καλή τύχη και των δύο, δεν επηρέασε ο ένας τον άλλο. Τι θέλω να πω: ο μεν Αριστοτέλης έμεινε πάντοτε προσκολλημένος στην παράδοση της πολιτικής και ηθικής διαπαιδαγώγησης στα πλαίσια της πόλεως-κράτους· δεν μπορούσε να φανταστεί ο Αριστοτέλης ευρύτερες κρατικές ενότητες, σαν κι αυτές που εγκαινίασε ο Αλέξανδρος· δεν θα μπορούσε ποτέ να εγκρίνει την τάση του Αλέξανδρου να αναμείξει τους πληθυσμούς των κατακτητών και των κατακτημένων στην Ασία, να κάνει κοινούς γάμους ανάμεσα σε Έλληνες και Πέρσες ή να δεχτεί ο ίδιος να εκπροσωπεί μια επί γης θεότητα, όπως ήταν η παράδοση των ανατολικών πολιτισμών. Όλα αυτά θα φαίνονταν στον Αριστοτέλη —και έχουμε τεκμήριο γι' αυτό τα *Πολιτικά* τα ίδια του Αριστοτέλη— εντελώς ξένα προς την ελληνική νοοτροπία. Επομένως, αν ήταν καταλυτικός ο ρόλος του Αριστοτέλη στη διαμόρφωση του Αλέξανδρου, δεν θα ήταν ο Αλέξανδρος αυτός που ξέρουμε. Ένας δηλαδή, ουσιαστικά —πέρα από μεγάλος στρατηλάτης— ένας *καινοτόμος*, όσον αφορά την πολιτική οργάνωση μιας αυτοκρατορίας. Στον Αριστοτέλη η αυτοκρατορία είναι κάτι εντελώς ξένο, κάτι χωρίς μέτρο και κάτι που μόνο στους ανατολικούς πολιτισμούς μπορούμε να το δούμε. Απ' την άλλη, ο Αριστοτέλης που γράφει τα πολιτικά του συγγράμματα και τα ηθικά μετά τη γνωριμία με τον Αλέξανδρο, δεν φαίνεται καθόλου να έχει επηρεαστεί από το καινούργιο που επικαλούνταν ο Φίλιππος στην αρχή και ο Αλέξανδρος στη συνέχεια. Επομένως, θα προτιμούσα, εφόσον φιλοσοφικά δεν παίζει κανένα ρόλο το περιστατικό, να το αφήσουμε σε παρένθεση κάνοντας απλώς αυτήν τη μνεία.

Γυρίζει στην Αθήνα ο Αριστοτέλης, όταν πια οι Μακεδόνες έχουν επικρατήσει σε όλη την Ελλάδα —μετά τη μάχη της Χαιρώνειας δηλαδή— και μένει μια δεκαετία περίπου, που φαίνεται ότι είναι κι η πιο δημιουργική του, μέχρι τον θάνατο του Μεγάλου Αλεξάνδρου, οπότε, επειδή το αντι-μακεδονικό κλίμα όταν πέθανε ο Αλέξανδρος ήταν λογικό να πάρει το πάνω χέρι στην Αθήνα —σας θυμίζω είναι η εποχή του Δημοσθένη και όλων των αντι-μακεδόνων αθηναίων ρητόρων— φεύγει στη Χαλκίδα, που είναι η πατρίδα της μητέρας του και έναν χρόνο μετά τον Αλέξανδρο, δηλαδή το 322, πεθαίνει στη Χαλκίδα.

Έχουν μια σημασία αυτά τα βιογραφικά στοιχεία, κυρίως για να καταλάβουμε ότι ο Αριστοτέλης σ' όλη του τη ζωή ένιωθε ξένος στην Αθήνα· δεν απέκτησε ποτέ πολιτικά δικαιώματα, παρά την αναγνώριση που κάποια στιγμή φαίνεται να βρήκε· στους κύκλους των Αθηναίων τον κοιτούσαν με καχυποψία και επομένως δεν θα μπορούσε να ενταχθεί με έναν τρόπο τόσο πλήρη, όπως ξέρουμε από τον Σωκράτη ή τον Πλάτωνα που ήταν Αθηναίοι, στην κανονική ζωή και την πνευματική ζωή της Αθήνας. Ίσως να ξεκίνησε τη δική του σχολή τα τελευταία χρόνια της παραμονής στην Αθήνα. Λέω ίσως· συνήθως θεωρούμε αυτονόητο ότι ίδρυσε τον Περίπατο ο Αριστοτέλης, στο Λύκειο, όπου είναι ένα γυμναστήριο επίσης της Αθήνας όπως η Ακαδημία. Το σίγουρο είναι ότι ξέρουμε ότι στα χρόνια του Θεόφραστου δηλαδή, υπήρχε και επικαλούνταν τον Αριστοτέλη ως ιδρυτή. Δεν ξέρουμε αν την οργάνωσε δηλαδή ο ίδιος ο Αριστοτέλης ή απλώς η ιδέα είναι του Αριστοτέλη και εφαρμόστηκε από τον Θεόφραστο —δεν έχει πολλή σημασία.

Η δεύτερη, λοιπόν, σχολή που ιδρύεται στην Αθήνα, στον 4ο αιώνα, είναι η σχολή του Αριστοτέλη — όπως έμεινε: η Περιπατητική Σχολή— η οποία δεν έχει τόσο μεγάλη διάρκεια όσο η Ακαδημία ή αργότερα η Στοά —που θα ιδρυθεί λίγο μετά— αλλά έπαιξε έναν σημαντικό ρόλο κυρίως γιατί, έχοντας καλές σχέσεις ο Αριστοτέλης και οι συνεχιστές του με τη μακεδονική αυλή και τους διαδόχους του Μεγάλου Αλεξάνδρου, καλούνται οι περιπατητικοί φιλόσοφοι απ' τον Πτολεμαίο στην Αίγυπτο και οργανώνουν τη Βιβλιοθήκη και το Μουσείο της Αλεξάνδρειας, το οποίο είναι καθοριστικός παράγων για τη διαμόρφωση της πνευματικής ζωής στα ελληνιστικά χρόνια, και εκεί —εμμέσως, μέσω των διαδόχων του— έμεινε κάτι από το κλίμα της αριστοτελικής σκέψης και φιλοσοφίας.-

V6.1.3 Τα έργα (7')

<https://youtu.be/FuWL45LJZRE>

απομαγνητοφώνηση από thwmh / αντιπαραβολή sOFIArIZOPOULOU

Πάμε λοιπόν στα έργα του Αριστοτέλη. Από τον Αριστοτέλη έχουμε στα χέρια μας ένα μεγάλο έργο, συγκρίσιμο στην έκταση με του Πλάτωνα το έργο —ίσως και μεγαλύτερο. Υπάρχει ωστόσο μια ιδιοτυπία στα έργα που έχουμε με το όνομα του Αριστοτέλη: το παράδοξο είναι ότι όσα δημοσίευσε ο Αριστοτέλης ενόσω ζούσε, αυτά τα έργα χάθηκαν, και σώθηκαν αυτά τα οποία τυπικά δεν προόριζε ή δεν θεωρούσε έτοιμα για δημοσίευση.

Υπάρχει μια μυθιστορηματική ιστορία για τη διάσωση των έργων του Αριστοτέλη· κάποιο ψήγμα αλήθειας προφανώς θα υπάρχει. Κληροδοτήθηκαν λοιπόν τα "εσωτερικά" —λεγόμενα σήμερα— έργα του Αριστοτέλη: αυτά που προορίζονταν δηλαδή για τη σχολή του ή για τον ίδιο. Σκεφτείτε τα περίπου σαν σημειώσεις πανεπιστημιακές: πώς κάποιος καθηγητής, πηγαίνοντας χρόνια και κάνοντας κάποια μαθήματα, βελτιώνει κάποιες σημειώσεις τις οποίες έχει για προσωπική βοήθεια· τις οποίες ενδεχομένως κάποια στιγμή να εκδώσει αν τις επιμεληθεί, αν τις δουλέψει ξανά, αν —ξέρω κι εγώ— το σκεφτεί ότι αξίζουν να εκδοθούν. Πιθανόν τέτοια να ήταν αυτά τα συγγράμματα, οι σημειώσεις τις οποίες κληροδοτεί στον Θεόφραστο —ο Αριστοτέλης— και στη σχολή του. Η μοίρα αυτών των γραπτών χάνεται· δεν ξέρουμε τη διαδρομή ακριβώς. Ανακαλύπτονται δύο με τρεις αιώνες μετά, στον 1ο αιώνα π.Χ., και μάλιστα εκεί είναι το μυθιστόρημα: λένε ότι ήταν σε μια σπηλιά στη Μικρά Ασία, όπου φτάσαν από κάποιους συγγενείς του Αριστοτέλη, και κάποιος έμπορος της εποχής, βιβλιοσυλλέκτης θα λέγαμε και εμπορευόμενος παλιά βιβλία —φανταστείτε ότι τα χρόνια πια εκείνα, τον 1ο αιώνα π.Χ., υπάρχει ένα σοβαρό εμπόριο βιβλίων· έχουν μεσολαβήσει πολλά χρόνια γραπτής παράδοσης— τα βρίσκει, τα φέρνει στην Αθήνα, γίνονται γνωστά ότι υπάρχουν, σε σημείο ώστε όταν ο Σύλλας καταλαμβάνει την Αθήνα εκ μέρους των Ρωμαίων, μεταφέρει αυτά τα γραπτά στη Ρώμη, και, για καλή μας τύχη, αναθέτει την έκδοσή τους σε έναν —απ' ό,τι φαίνεται— καταπληκτικό εκδότη και

γνώστη του έργου του Αριστοτέλη, τον Ανδρόνικο τον Ρόδιο, ο οποίος εκδίδει αυτά τα κείμενα.

Ο τρόπος με τον οποίο τα εξέδωσε ο Ανδρόνικος, οι τίτλοι ας πούμε που τους έδωσε, είναι οι τίτλοι που έχουμε και σήμερα μπροστά μας. Ο Ανδρόνικος ονόμασε *Μετά τα φυσικά* το συγκεκριμένο σύγγραμμα του Αριστοτέλη, ή *Ηθικά Νικομάχεια*, ή —ξέρω κι εγώ— *Περί ερμηνείας* κ.τ.λ. Μπορεί να είχε αφήσει και ο Αριστοτέλης κάποιες σημειώσεις εκδοτικές, μπορεί και να μην είχε· δεν ξέρουμε τι πήρε ο Ανδρόνικος στα χέρια του, και επομένως δεν ξέρουμε σε ποιο βαθμό επενέβη για την "καλυτέρευση", για την ομογενοποίηση των κειμένων του Αριστοτέλη. Πάντα θα υπάρχει μία υποψία πάνω στον Αριστοτέλη, εφόσον αυτά τα κείμενα δεν βγήκαν απ' το χέρι του, ότι μπορεί να έχουν παρεμβληθεί στο εκδομένο τελικά κείμενο και παρεμβολές ή διορθώσεις ή σημειώσεις ή επιπροσθέσεις που δεν είναι του ίδιου του Αριστοτέλη. Όπως ωστόσο τα εξέδωσε ο Ανδρόνικος και όπως τα 'χουμε πια σήμερα στο χέρι μας, η δουλειά φαίνεται να είναι καταπληκτική· δηλαδή ο Ανδρόνικος κατάφερε να συνενώσει σε πραγματείες, κείμενα —ίσως σε πρώτη ματιά αλλοπρόσαλλα— τα οποία δεν μπορούσε κανείς να διακρίνει αν έχουν συνάφεια· ο ίδιος έδειξε αυτήν τη συνάφεια, και τα έβαλε μαζί, και έτσι οργάνωσε αυτό που λέμε αριστοτελικό corpus, δηλαδή το σύνολο των έργων του Αριστοτέλη. Από τότε και μετά, συζητάμε για τον Αριστοτέλη, σαν να ήταν αυτά τα έργα τα οποία μας έχει αφήσει. Επάνω σ' αυτά γίνονται οι σχολιασμοί των αρχαίων, αυτά τα έργα μεταφράζονται σε όλες τις βασικές γλώσσες —αρχικά των παλαιότερων πολιτισμών και μετά των συγχρόνων— αυτά συζητάμε και ερμηνεύουμε και σήμερα. Έχουμε λοιπόν μια ιδιοτυπία στα έργα του Αριστοτέλη.

Όπως πάντως τα οργάνωσε ο Ανδρόνικος, θα μπορούσαμε να τα χωρίσουμε σε τρεις κατηγορίες, που αντιστοιχούν και σ' αυτό που ο Αριστοτέλης θα ονόμαζε τρία είδη φιλοσοφίας. Είναι τα φυσικά συγγράμματα (που είναι περίπου τα δύο τρίτα του συνολικού έργου, το μεγαλύτερο μέρος δηλαδή), είναι το ένα βιβλίο που ονομάζεται *Μετά τα φυσικά* (έρχεται μετά τη φυσική· αυτό σημαίνει ο τίτλος) και είναι ένα κείμενο που θα το κατατάσσαμε σήμερα στην οντολογία, και είναι και τα έργα πρακτικής φιλοσοφίας: τα ηθικά και τα πολιτικά του κείμενα, και κάποια έργα που αφιερώνονται σε επιμέρους τέχνες, όπως είναι η *Ποιητική* (η τέχνη δηλαδή της συγγραφής της τραγωδίας) ή η *Ρητορική* (η τέχνη του ρήτορα). Εκτός από αυτά τα συγγράμματα, ο Ανδρόνικος έβαλε μπροστά —και έκτοτε τα εκδίδουμε πάντα ως πρώτα— τα συγγράμματα λογικής. Ο Αριστοτέλης είναι ο πρώτος φιλόσοφος που δίνει στη λογική μια ξεχωριστή θέση. Σώζονται λογικά συγγράμματα του Αριστοτέλη και θεωρούνται κατά κάποιο τρόπο ο πρόλογος για να προχωρήσεις στα επόμενα. Φαίνεται δηλαδή απ' την έκδοση του Ανδρόνικου, απ' το corpus όπως το 'χουμε σήμερα, ότι υπάρχει μια συστηματικότητα στη φιλοσοφία του Αριστοτέλη και στον χωρισμό της σε κλάδους.-

V6.1.4 Υπάρχει αριστοτελικό σύστημα; (11')

<https://youtu.be/6Zc3rdkrTXk>

απομαγνητοφώνηση Evaggelia5 / αντιπαραβολή Asimenia

Τα έργα λοιπόν του Αριστοτέλη και ο τρόπος έκδοσής τους δίδουν μια εντύπωση συστηματικότητας, όπως είπα. Συνάδει με την τάση του Αριστοτέλη να χωρίσει τους κλάδους της φιλοσοφίας. Ο ίδιος λέει ότι η φιλοσοφία χωρίζεται στα τρία: Υπάρχει η θεωρητική φιλοσοφία, υπάρχει η πρακτική φιλοσοφία και υπάρχει και αυτό που ο ίδιος ονομάζει "ποιητική" (ποιητική τέχνη, ποιητική φιλοσοφία), που είναι κάτι διαφορετικό.

Όταν λέει "θεωρητική φιλοσοφία" ο Αριστοτέλης —και αυτή τη θεωρεί, την τοποθετεί ψηλότερα απ' τις άλλες— εννοεί μια καθαρή γνώση. Γι' αυτό μιλάει για θεωρία, θεωρητική φιλοσοφία, μια γνώση που δεν χρησιμεύει σε τίποτα παρά μόνο στην κατανόηση των πραγμάτων. Αυτό το θεωρεί χαρακτηριστικό της άδολης και καθαρής φιλοσοφίας ο Αριστοτέλης —όπως και ο Πλάτων πριν από

αυτόν—, δεν θέλει να συνδέσει τη φιλοσοφία με τη χρησιμότητα. Στη θεωρητική φιλοσοφία, ο Αριστοτέλης, εντάσσει τα μαθηματικά, εντάσσει τη φυσική και εντάσσει και την πρώτη φιλοσοφία ή μεταφυσική, που είναι ένας δικός του καινούργιος όρος. Σήμερα θα λέγαμε "οντολογία".

Η πρακτική, τώρα, φιλοσοφία έχει να κάνει με την πράξη, την ανθρώπινη πράξη, πώς δρα ο άνθρωπος ως άτομο και ως πολίτης. Άρα χωρίζεται στην ηθική και στην πολιτική.

Και τέλος, η Ποιητική αφορά τις τέχνες (κάτι κατασκευάζει ο τεχνίτης). Και όταν λέω "τεχνίτης", το χρησιμοποιώ με την αρχαιοελληνική έννοια, όπου τέχνη είναι και η ιατρική και ο μαραγκός και η ναυπηγική, αλλά τέχνη είναι και η γλυπτική και η ποίηση, δηλαδή κάθε μορφή καλλιτεχνικής, θα λέγαμε σήμερα, δραστηριότητας. Όλα αυτά, το κοινό χαρακτηριστικό που έχουν είναι ότι δεν είναι γνώσεις του κόσμου αλλά είναι τρόποι παραγωγής ενός προϊόντος, είτε πνευματικού είτε υλικού προϊόντος. Επομένως, κατά τον Αριστοτέλη, αφορούν μία τρίτη δραστηριότητα του ανθρώπου, ούτε τη θεωρία ούτε την πράξη, αλλά την κατασκευή, την ποιητική, την πρακτική δημιουργία ενός προϊόντος.

Σε όλους αυτούς τους τομείς δίνει έργα ο Αριστοτέλης.

Επαναλαμβάνω ότι ξεχωριστό θα μπορούσε να θεωρήσει κάποιος τη λογική, γιατί η λογική δεν ανήκει ούτε στη φυσική ούτε στα μαθηματικά ούτε στην πρώτη φιλοσοφία, είναι περίπου αυτό —θα λέγαμε με σημερινούς όρους— ο τρόπος με τον οποίο οργανώνεται η ανθρώπινη σκέψη. Αυτό χρησιμεύει και στον μαθηματικό και στον φυσικό και στον μεταφυσικό, αλλά και στον πρακτικό άνθρωπο, έτσι; Άρα δεν μπορούμε να εντάξουμε τα λογικά έργα του Αριστοτέλη σε μία από τις γνωστές κατηγορίες που ανέφερα και θα τα αφήσουμε σαν μια ξεχωριστή περίπτωση και θα τα δούμε ξεχωριστά κι εμείς.

Αυτό λοιπόν το σύστημα μοιάζει να το 'χει ο Αριστοτέλης προδιαγράψει στο μυαλό του. Και αυτό συνδέεται με τη γενικώς διαδεδομένη πεποίθηση ότι ο Αριστοτέλης είναι ο πρώτος συστηματικός φιλόσοφος. Και αυτό δεν ισχύει. (Το είπαμε για τον Πλάτωνα με πολλή έμφαση, με λιγότερη έμφαση θα το πούμε για τον Αριστοτέλη). Αν δει κανένας, από κοντά πια, όχι τους τίτλους των αριστοτελικών συγγραμμάτων αλλά τον τρόπο που δουλεύει ο Αριστοτέλης, θα δούμε ότι η μεγάλη του επιδεξιότητα, το μεγάλο του ταλέντο και η επιλογή είναι να απομονώνει πάντα προβλήματα. Ο Αριστοτέλης δεν μιλάει γενικώς για θέματα, αλλά πάντα για προβλήματα. Αναδεικνύει λοιπόν ένα πρόβλημα, δίνει τις λύσεις που έχουν δοθεί σε αυτό το πρόβλημα από προηγούμενους —και είπα, προηγούμενοι μπορεί να είναι ένας μεγάλος φιλόσοφος αλλά μπορεί να είναι και ο άνθρωπος της διπλανής πόρτας, το τι λέει ο κόσμος στον δρόμο—, τα θέτει λοιπόν όλα αυτά για να οδηγηθεί σε αυτό που λέει "μία απορία" ο Αριστοτέλης, μια φιλοσοφική απορία.

Η λέξη *απορία* βγαίνει από το "έλλειψη πόρου", δηλαδή "δρόμου", δεν σημαίνει αυτό που λέμε στην καθημερινή γλώσσα: "έχω μια απορία να τη θέσω στον δάσκαλο". Σημαίνει αδιέξοδο στην πραγματικότητα, *απορία* φιλοσοφικά είναι ένα φιλοσοφικό "αδιέξοδο". φτάνω σε ένα δίλημμα και δεν ξέρω προς τα πού να πάω. Συνήθως μάλιστα η "απορία" του Αριστοτέλη είναι διλημματική, δηλαδή ή θα διαλέξω το ένα ή θα διαλέξω το άλλο —εξού και η λέξη *πότερον*, η αρχαιοελληνική, εμφανίζεται συχνά στα κείμενα του Αριστοτέλη—, τι από τα δύο ισχύει δηλαδή.

Η *απορία* λοιπόν είναι ο δρόμος για να θέσουμε το πρόβλημα. Χωρίς την απορία δεν μπορούμε να θέσουμε το πρόβλημα. Από τη στιγμή που έχουμε όμως συλλάβει τη δυσκολία του προβλήματος — αυτό σημαίνει απορία— μπορούμε να προσφέρουμε πια τις δικές μας λύσεις. Και ο Αριστοτέλης, δοκιμαστικά συνήθως, και πολλές φορές μη περιοριζόμενος σε μία, προτείνει λύσεις. Πολλές φορές μπορεί να προτείνει δύο και τρεις λύσεις σε ένα ζήτημα, κρατώντας ανοιχτό ποια από αυτές είναι η καλύτερη. Και έτσι δεν είναι καθόλου εύκολο διαβάζοντας τον Αριστοτέλη σε κρίσιμα θέματα να βρεις τη δική του θέση. Θα έχεις όμως δει μία πλήρη περιγραφή, μια χαρτογράφηση θα έλεγες του προβλήματος, τις δυνατότητες της επίλυσής του και θα παρακολουθείς τη διαλεκτική πορεία του

Αριστοτέλη.

Δηλαδή, όταν διαβάζεις τον Αριστοτέλη, αν καταφέρεις και τον καταλάβεις... Γιατί —ως τώρα δεν είπα με σαφή τρόπο, το λέω τώρα σαφέστατα— ο Αριστοτέλης είναι πάρα πολύ δύσκολος φιλόσοφος. Μη μας παρασύρει το γεγονός ότι είναι κοινή βάση όλων των πολιτισμών· αυτό δεν σημαίνει ότι δεν χρειάστηκε μια τεράστια προσπάθεια στην ιστορία της φιλοσοφίας για την κατανόηση και την ερμηνεία του Αριστοτέλη. Και είναι χαρακτηριστικό —με αυτό θα κλείσω αυτά τα μαθήματα— ότι οι σχολιαστές, οι καλοί ερμηνευτές του Αριστοτέλη είναι και οι καλύτεροι φιλόσοφοι της εποχής τους, δεν είναι απλώς δηλαδή δευτερεύοντες φιλόσοφοι, είναι πρώτης κλάσης φιλόσοφοι.

Λοιπόν, ο Αριστοτέλης γράφει με έναν τρόπο δύσκολο, αλλά θα 'λεγα με έναν τρόπο επιστημονικά τίμιο, δηλαδή δίνει όλες τις διαστάσεις των προβλημάτων και καθοδηγεί τον αναγνώστη ή τον μαθητή — αν δεχτούμε ότι αυτά τα κείμενα δεν απευθύνονται στον καθένα αλλά απευθύνονταν σε ένα κοινό —ασκημένων στη φιλοσοφία— μαθητών. Και γι' αυτό είναι δύσκολα για μας, δεν είναι δηλαδή κείμενα τα οποία μπορεί να διαβάσει κάποιος που δεν ξέρει καθόλου φιλοσοφία. Ενώ στον Πλάτωνα θα έχεις πάντα την πεποίθηση ότι κάτι κατάλαβες. Μπορεί να σου ξεφεύγουν πράγματα σημαντικά, αλλά θα έχεις την εντύπωση ότι κάτι κατάλαβες.

Κλείνω λοιπόν αυτό τον κύκλο για τα γενικά χαρακτηριστικά της σκέψης του Αριστοτέλη λέγοντας ότι δεν θα έλεγα με απόλυτη βεβαιότητα ότι ο Αριστοτέλης είναι συστηματικός φιλόσοφος. Είναι περισσότερο αναλυτής ζητημάτων και προβλημάτων και όχι οριστικών λύσεων, που μάλιστα έρχονται η μία να δέσει με την άλλη. Άλλωστε, σε αντίθεση με τον Πλάτωνα, ο Αριστοτέλης δεν πιστεύει στην "ενότητα", θα λέγαμε, "των επιστημών", πιστεύει ότι κάθε επιστήμη έχει τη δικιά της μέθοδο. (*Επιστήμη* στα αρχαία Ελληνικά σημαίνει "έγκυρη γνώση", και περιλαμβάνει και τη φιλοσοφία). Άλλη είναι η μέθοδος λοιπόν στην ηθική, άλλη είναι η μέθοδος στη βιολογία, άλλη είναι η μέθοδος στην αστρονομία, άλλη είναι η μέθοδος στη μεταφυσική. Επομένως, ακόμα και αν θεωρούμε ότι σε κάποιους κλάδους ο Αριστοτέλης κατάφερε να οικοδομήσει ένα σύστημα, αυτό δεν σημαίνει ότι αυτό το σύστημα επικοινωνεί ή δέχεται τις ίδιες αρχές με το σύστημα μιας διπλανής θεωρίας.

Θα κλείσω λοιπόν με ένα κείμενο, θα σας διαβάσω ένα κείμενο του Αριστοτέλη, από τα λίγα λυρικά κείμενα τα οποία έχει γράψει ο Αριστοτέλης. Βρίσκεται στην αρχή του συγγράμματός του που ονομάζεται *Περί ζώων μορίων*, δηλαδή "Για τα μέρη των ζώων", και μιλάει... Επειδή πρόκειται να αφιερώσει πολύ κόπο στη ζωολογία ο Αριστοτέλης, έχει γράψει πάρα πολλές σελίδες για τα ζώα ο Αριστοτέλης —και τον άνθρωπο αλλά και τα ζώα—, και σκέφτεται ότι αυτό μπορεί να φανεί, σε έναν πλατωνικό ειδικά, χάσιμο χρόνου (το να γράφεις ολόκληρο σύγγραμμα για τα μέρη των ζώων και άλλο σύγγραμμα ξεχωριστό για την κίνηση των ζώων και άλλο για τη γέννηση των ζώων), και αυτό, οι σελίδες να είναι περίπου το 1/3 του έργου του Αριστοτέλη.

Γράφει λοιπόν ότι από τη μια μεριά μπορεί να σκεφτεί κανείς τη χάρη που έχει και τη χαρά που σου δίνει η μελέτη των άστρων, που είναι τα πιο θεϊκά φυσικά όντα, και από την άλλη έχουμε τα ταπεινά ζώα και τα φυτά. Η μία έρευνα λοιπόν είναι η αστρονομία, η άλλη έρευνα θα λέγαμε είναι η ζωολογία.

«Και οι δυο έρευνες», λέει ο Αριστοτέλης⁴⁹, «έχουν τη χάρη τους. Στην πρώτη περίπτωση η γνώση των

⁴⁹ «Και οι δύο έρευνες έχουν τη χάρη τους. Στην πρώτη περίπτωση η γνώση των αιωνίων ουσιών [των άστρων] έχει τόση αξία, ώστε ακόμη και η ελάχιστη επαφή μαζί τους προσφέρει μεγαλύτερη ικανοποίηση από κάθε άλλη γνωστή μας ηδονή, όπως ακριβώς και το να διακρίνεις έστω και μια φευγαλέα και αποσπασματική εικόνα του έρωτά σου σου δίνει μεγαλύτερη χαρά από την πλήρη θέα πολλών άλλων και σπουδαίων πραγμάτων. Στη δεύτερη περίπτωση η διαφορά είναι ότι η γνώση μας είναι πολύ πιο έγκυρη, αφού γνωρίζουμε καλύτερα πολύ περισσότερες πλευρές των φθαρτών όντων [των ζώων και των φυτών]. Θα έλεγε κανείς ότι το γεγονός ότι είναι πιο κοντά μας, και η φύση τους μας είναι πιο οικεία, εξισορροπεί κατά κάποιο τρόπο την αξία της επιστήμης των

αιωνίων ουσιών [δηλαδή των άστρων] έχει τόση αξία, ώστε ακόμη και η ελάχιστη επαφή μαζί τους προσφέρει μεγαλύτερη ικανοποίηση από κάθε άλλη γνωστή μας ηδονή, όπως ακριβώς και το να διακρίνεις έστω και μια φευγαλέα και αποσπασματική εικόνα του έρωτά σου σου δίνει μεγαλύτερη χαρά από την πλήρη θέα πολλών άλλων και σπουδαίων πραγμάτων». Ο λυρισμός που έλεγα: σπάνια εμφάνιση της λέξης *έρωτας*, στον Αριστοτέλη, που είναι περίπου απαγορευμένη. «Στη δεύτερη περίπτωση», ζωολογία δηλαδή, «η διαφορά είναι ότι η γνώση μας είναι πολύ πιο έγκυρη, αφού γνωρίζουμε καλύτερα πολύ περισσότερες πλευρές των φθαρτών όντων [των ζώων και των φυτών]. Θα έλεγε κανείς ότι το γεγονός ότι είναι πιο κοντά μας, και η φύση τους μας είναι πιο οικεία, εξισορροπεί κατά κάποιο τρόπο την αξία της επιστήμης των θείκων ουσιών... Γιατί ακόμη και αυτά που δεν παρουσιάζουν την παραμικρή χάρη στην όψη, η φύση τα δημιούργησε έτσι ώστε η θεωρία τους να προσφέρει ασύλληπτες ηδονές σε εκείνους που μπορούν να συλλάβουν τις αιτίες, σε όσους είναι πραγματικοί φιλόσοφοι... Σε όλα τα έργα της φύσης υπάρχει κάτι αξιοθαύμαστο».-

θείκων ουσιών... Γιατί ακόμη και αυτά που δεν παρουσιάζουν την παραμικρή χάρη στην όψη, η φύση τα δημιούργησε έτσι ώστε η θεωρία τους να προσφέρει ασύλληπτες ηδονές σε εκείνους που μπορούν να συλλάβουν τις αιτίες, σε όσους είναι πραγματικοί φιλόσοφοι... Σε όλα τα έργα της φύσης υπάρχει κάτι αξιοθαύμαστο».

Αριστοτέλης, *Περί ζώων μορίων* 644b22-645a23

V6.2.1 Λογική και πραγματικότητα (16')

<https://youtu.be/dTkVVtw8X0M>

Απομαγνητοφώνηση sOFIARI ZOPOULOU / Αντιπαραβολή Paronymius

Η "λογική" με την οποία θα αρχίσουμε να συζητάμε τη φιλοσοφία του Αριστοτέλη θα μπορούσε κανείς να πει ότι είναι εφεύρεση, επινόηση αριστοτελική· αυτό όπως πάντα είναι αληθές και δεν είναι αληθές. Αυτό δεν σημαίνει ότι πριν από τον Αριστοτέλη οι άνθρωποι δεν είχαν συνειδητοποιήσει την αξία της λογικής, δεν μιλούσαν λογικά, δεν συλλογίζονταν και δεν αποδείκνυαν πράγματα. Είναι πολύ σημαντικό ότι τα μαθηματικά, που βρίσκονται πίσω και από την αριστοτελική λογική, έχουν αναπτυχθεί ταυτόχρονα με την κλασική περίοδο της φιλοσοφίας· ήδη στον 5ο αιώνα υπάρχουν, γράφονται τα πρώτα στοιχεία γεωμετρίας, που σημαίνει μια μορφή θεμελίωσης της γεωμετρίας, ο δε Ευκλείδης, από τον οποίο μας έχουν σωθεί τα *Στοιχεία*, αυτό το αριστούργημα της αρχαίας σκέψης, είναι λίγο μεταγενέστερος του Αριστοτέλη.

Σε πολλά λοιπόν σημεία ο Αριστοτέλης είναι σαφές ότι έχει στον νου του τον τρόπο που λειτουργούν οι μαθηματικοί και προσπαθεί αυτήν τη μέθοδο των μαθηματικών να την κάνει μία καθολική μέθοδο της σκέψης —είναι κάτι που νομίζω υπάρχει και πίσω από την πλατωνική σύλληψη της σχέσης μαθηματικών και πραγματικότητας. Τα μαθηματικά δηλαδή για τον Πλάτωνα, για τον Αριστοτέλη και για όλους τους μεταγενέστερους φιλοσόφους, που είχανε μια τάση προς τον ορθολογισμό, απετέλεσαν το μοντέλο της έγκυρης γνώσης.

Ο Αριστοτέλης ξεκινάει, θα έλεγα, από μία ανάλυση της γλώσσας και σε αυτό είναι μοντέρνος ο Αριστοτέλης, δεν αμφισβητεί δηλαδή ποτέ τη θεμελιώδη εγκυρότητα της γλωσσικής έκφρασης. Θα 'λεγα ότι αν χωρίσουμε τα επίπεδα πραγματικότητας και βάλουμε στο υπόβαθρο την ίδια την πραγματικότητα, στη συνέχεια τη σκέψη πάνω στην πραγματικότητα και σε ένα τρίτο επίπεδο τη γλώσσα, η οποία εκφράζει λεκτικά τις σκέψεις μας, θα 'λεγα ότι ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι υπάρχει μια θεμελιώδης αντιστοίχιση αυτών των τριών επιπέδων. Η γλώσσα δηλαδή εκφράζει σωστά τη σκέψη και η σκέψη εκφράζει σωστά την πραγματικότητα, ειδικά αν αυτός που εκφράζεται και λεκτικά ή σκέπτεται, είναι εκπαιδευμένος στη σωστή μέθοδο της φιλοσοφίας.

Όταν αναλύει λοιπόν τα γλωσσικά φαινόμενα ο Αριστοτέλης τα θεωρεί πηγή δεδομένων, κατά κάποιον τρόπο. Θα δούμε, όταν μιλήσουμε για την αιτιότητα, ότι τα περίφημα τέσσερα αίτια του Αριστοτέλη ξεκινούν από τις τέσσερις δυνατές απαντήσεις στο ερώτημα "γιατί". Αυτό θέτει ο Αριστοτέλης: πώς απαντάμε σε μια ερώτηση "γιατί συμβαίνει κάτι", "γιατί είναι κάτι"; Απαντάμε, λέει, με τέσσερις γλωσσικούς τρόπους. Ας δούμε τι σημαίνουν αυτοί για να καταλάβουμε τι είναι η πραγματικότητα, δηλαδή έχει την τάση απ' τη γλώσσα να πηγαίνει παρακάτω και παρακάτω, μέχρι να φτάσει στην ουσία της πραγματικότητας.

Όταν μιλούσα για τον Πλάτωνα είχα χρησιμοποιήσει ένα παράδειγμα, θα το χρησιμοποιήσω και τώρα, για τη δομή μιας στοιχειώδους φράσης της αρχαίας ελληνικής γλώσσας ή της νέας. "Ο Σωκράτης", ας πούμε, "είναι φιλόσοφος, είναι δίκαιος". Είναι μια στοιχειώδης πρόταση με την έννοια ότι συνδέει ένα υποκείμενο με ένα κατηγορούμενο. Το υποκείμενο είναι μια ατομική οντότητα, είπαμε ο "Σωκράτης". Το κατηγορούμενο είναι μια γενική ιδιότητα, "φιλόσοφος" ή "δίκαιος", την οποία μοιράζεται ο Σωκράτης και με άλλους δίκαιους ανθρώπους ή με άλλους φιλοσόφους της εποχής του ή μεταγενέστερους.

Τι λέει λοιπόν ο Αριστοτέλης; Ο "Σωκράτης" εκφράζει μία οντότητα, που στην πρόταση μπορεί να είναι μόνο υποκείμενο. Δεν μπορεί να παίξει ρόλο κατηγορουμένου-ιδιότητας ο "Σωκράτης", διότι ο "Σωκράτης" είναι μια οντότητα, μία οντότητα συγκεκριμένη, ατομική, ένα "καθ' έκαστον" όπως λέει ο Αριστοτέλης. Ο κόσμος μας λοιπόν αποτελείται, κατά κύριο λόγο ή σχεδόν αποκλειστικά, αν θέλετε, από "καθ' έκαστον", δηλαδή από "όντα", τα οποία έχουν μια ατομική ύπαρξη, η οποία δεν είναι καθόλου εύκολη, δεν είναι προσβάσιμη, έχει δυσκολίες για να την περιγράψουμε, οτιδήποτε, αλλά δεν παύει να είναι μια ατομική οντότητα. Ο κόσμος αποτελείται από συγκεκριμένους ανθρώπους, από συγκεκριμένα αντικείμενα, από συγκεκριμένα βουνά, από συγκεκριμένους πλανήτες, από συγκεκριμένους... οτιδήποτε θέλετε ατομικό, που υπάρχει στον κόσμο.

Αυτό λοιπόν το σύνολο των "καθ' έκαστα" είναι οι "ουσίες" οι αριστοτελικές, μόνο αυτές υπάρχουν. Ο Αριστοτέλης εδώ πάει στον αντίποδα του Πλάτωνα: το "δίκαιος", "φιλόσοφος", "άνθρωπος", αυτά που στη φράση είναι κατηγορούμενα, είναι "καθόλου", λέει ο Αριστοτέλης, δηλαδή έννοιες γενικές ή λέξεις γενικές —"κατηγορούμενο" αυτό σημαίνει, αυτό που κατηγορείται σε κάτι— οι οποίες δεν εκφράζουν ατομικές πια οντότητες, αλλά γενικές ιδιότητες που μοιράζονται οι ατομικές οντότητες.

Άρα ο κόσμος μας, όπως στη γλώσσα, χωρίζεται σε υποκείμενα και κατηγορούμενα. Η σκέψη μας χωρίζεται σε ατομικές έννοιες και σε καθολικές έννοιες και η πραγματικότητα χωρίζεται σε ατομικές οντότητες, τα "καθ' έκαστον", και σε καθολικές ιδιότητες, τα "καθόλου". Ενώ λοιπόν ο Πλάτων θα έλεγε ότι τα "καθόλου" είναι στην πραγματικότητα αυτά που υπάρχουν: η "δικαιοσύνη", η "ανθρωπινότητα", αν το πούμε έτσι το κοινό χαρακτηριστικό των ανθρώπων, τα τρίγωνα της γεωμετρίας, το τρίγωνο δηλαδή, η γραμμή κ.ο.κ., ο Αριστοτέλης λέει το αντίστροφο: τα μόνα οντολογικά υπαρκτά πράγματα είναι τα "καθ' έκαστον", άρα αυτό που κάνουμε και στη λογική μας και στη σκέψη μας είναι να δούμε τρόπους με τους οποίους συνδέονται τα επιμέρους όντα με τις ιδιότητές τους. Το να πεις ότι ο "Σωκράτης είναι άσκημος", ας πούμε, αποδίδεις στον Σωκράτη ένα ποιοτικό χαρακτηριστικό, μια ποιότητα· αυτό λοιπόν είναι το "ποιόν" για τον Αριστοτέλη, είναι και αυτό μια κατηγορία του "όντος", αλλά δεν είναι "ουσία", δεν υπάρχει αυτοδύναμη δηλαδή. Αν πεις "ότι ο Σωκράτης γεννήθηκε το 469 π.Χ." του αποδίδεις την κατηγορία του "χρόνου" κ.ο.κ., δηλαδή μπορεί να δώσεις πολλά χαρακτηριστικά του Σωκράτη —ο Αριστοτέλης τα ονομάζει "κατηγορίες του όντος"— αρκεί να ξεχωρίσεις μία και σημαντική "κατηγορία", την "κατηγορία της ουσίας", που την έχει, την εκφράζει ο ίδιος ο Σωκράτης.

Όταν τώρα κάνουμε επιστήμη, θεωρία, φιλοσοφία κ.λ.π. χρησιμοποιούμε, όχι απλές προτάσεις, αλλά σύνολο προτάσεων, δένουμε τις προτάσεις μεταξύ τους κι εκεί ο Αριστοτέλης έχει να μας πει κάτι που πια θεωρείται δεδομένο, θα 'λεγα είναι το κομμάτι της λογικής του, το οποίο δεν έχει αλλάξει καθόλου στον χρόνο. Η επιστήμη τι είναι λοιπόν για τον Αριστοτέλη; Είναι ένα σύνολο προτάσεων, στην κορυφή της οποίας τοποθετούνται οι γενικότερες προτάσεις, τα αξιώματα, οι "νόμοι", οι "αρχές", όπως λέει ο Αριστοτέλης, και στο κάτω-κάτω θα 'ναι οι επιμέρους προτάσεις, αυτές που δίνουνε χωροχρονικές συνθήκες για ένα γεγονός, για ένα φυσικό φαινόμενο κ.λ.π.

Ο τρόπος, λέει ο Αριστοτέλης, που πηγαίνουμε απ' το γενικό, απ' τον "νόμο" στο "καθ' έκαστον", στο ειδικό, ονομάζεται *συλλογισμός* και είναι απολύτως ασφαλής μέθοδος, δηλαδή αν ξέρουμε τους τρόπους που οργανώνονται οι προτάσεις, τότε το συμπέρασμα μας προκύπτει κατ' ανάγκην από τις προκείμενες προτάσεις. Σκεφτείτε ότι παίρνω, ας πούμε, ένα βιβλίο από 'δω. Πείτε λοιπόν ότι παίρνω ένα βιβλίο από τη βιβλιοθήκη μου, το κοιτάω, λέω "να το διαβάσω;". Μα είναι φιλοσοφικό βιβλίο, εγώ ξέρω, ότι πιστεύω, έτσι νομίζω, ότι όλα τα φιλοσοφικά βιβλία είναι βαρετά, επομένως είναι βαρετό και αυτό το βιβλίο και δεν πρόκειται να το διαβάσω. Αυτό που μοιάζει μια καθημερινή πράξη που την έχετε κάνει και 'σεις πολλές φορές κι εγώ και οποιοσδήποτε άλλος, στην πραγματικότητα κρύβει έναν

"συλλογισμό". Αυτό που έχω κάνει εμμέσως —πλην σαφώς, αν το δείτε— είναι: έχω διατυπώσει ένα σύνολο δύο προτάσεων:

"όλα τα φιλοσοφικά βιβλία είναι βαρετά", "αυτό είναι φιλοσοφικό βιβλίο" και έχω βγάλει το ασφαλές συμπέρασμα ότι, αφού είναι αυτό φιλοσοφικό βιβλίο, είναι βαρετό, άρα δε θα το διαβάσω. Ο "συλλογισμός" δηλαδή: "όλα τα φιλοσοφικά βιβλία είναι βαρετά", "αυτό είναι φιλοσοφικό βιβλίο" (δύο προκειμένες). Συμπέρασμα: "αυτό το φιλοσοφικό βιβλίο είναι βαρετό", ισχύει απολύτως, αρκεί βέβαια να ισχύουν οι προκειμένες.

Για να σας το δείξω λίγο πιο καλά σκεφτείτε ότι δεν ξέρετε ελληνικά, δεν ξέρετε τις ακριβείς σημασίες των λέξεων ή των εκφράσεων "βαρετό" ή "φιλοσοφικό βιβλίο" και μ' ακούτε πάλι. Πάλι θα βγάλετε το ίδιο συμπέρασμα· απλώς τότε αυτό που θα ακούσετε θα θυμίζει αυτό που κάνει ο Αριστοτέλης —και είναι ο πρώτος που το κάνει: να χρησιμοποιεί με συμβολικό τρόπο, εκπεφρασμένες, τις προτάσεις του. Θ' ακούσετε δηλαδή έναν "συλλογισμό" της μορφής:

"Όλα τα Α είναι Β". "Το Γ είναι Α". Συμπέρασμα: "το Γ είναι Β".

Αυτός ο "συλλογισμός" ισχύει χωρίς να ξέρουμε τι είναι το Α, το Β και το Γ, αυτό είναι το σημαντικό στον Αριστοτέλη: ανεξάρτητα το εμπειρικό περιεχόμενο, θα λέγαμε, των λέξεων ή των εννοιών μας, η δομή της απόδειξης —διότι για μια απόδειξη πρόκειται— στέκεται απολύτως.

Το ίδιο κάνουμε λοιπόν στις επιστήμες, λέει ο Αριστοτέλης. Όταν ο Ευκλείδης κάποια στιγμή απ' τα αξιώματά του, από τα βασικά θεωρήματα περί των ευθειών, των γωνιών κ.λ.π. καταλήγει στο συμπέρασμα ότι "κάθε τρίγωνο έχει άθροισμα γωνιών δύο ορθές", στην ουσία έχει κάνει έναν "συλλογισμό". Το ίδιο κάνουμε στη φυσική όταν ξεκινήσουμε από τον "νόμο της πτώσης" του Γαλιλαίου και πάμε να δούμε σε πόσα δευτερόλεπτα θα πέσει ένα σώμα από τον πύργο της Πίζας —αν δεν υπήρχαν, ας πούμε, αντιστάσεις του αέρα— και πούμε ότι θα πέσει σε πέντε δευτερόλεπτα. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις, που είναι το πρώτο στάδιο της επιστήμης και το βασικό και το αποδεικτικό, από γενικές αρχές αποδεικνύουμε επιμέρους γεγονότα.

Το ίδιο κάνουμε και στην ανθρώπινη πράξη. Έχω κάποιες γενικές αρχές για τη συμπεριφορά μου, για το πώς φέρομαι στις ερωτικές μου σχέσεις και εφαρμόζω αυτή τη γενική αρχή στη συγκεκριμένη περίπτωση.

Άρα ο "συλλογισμός" είναι μία βασικότατη ανθρώπινη συνθήκη, είτε ξέρουμε λογική, είτε δεν ξέρουμε —αλλά καλύτερα να ξέρουμε για να κάνουμε και καλή επιστήμη. Δεν φτάνει βέβαια αυτό στην επιστήμη γιατί το λογικό ερώτημα είναι: και στις γενικές αρχές πώς φτάνω; Πώς φτάνω στον νόμο του Νεύτωνα; Πώς φτάνω στον νόμο της πτώσης των σωμάτων του Γαλιλαίου; Πώς φτάνω στις αρχές του πλατωνικού συστήματος ότι υπάρχουν Αισθητά και Ιδέες; Ο μόνος τρόπος για να φτάσω εκεί —και ο συλλογισμός δεν με βοηθάει— είναι η λεγόμενη *επαγωγή* —είναι και αυτή μια λέξη του Αριστοτέλη, που σημαίνει πρόσβαση απ' τα επιμέρους στα γενικά.

Όταν θέλω να βρω ένα γενικό χαρακτηριστικό καθοριστικό των κύκνων, ας πούμε, και παρατηρώ ότι το χρώμα τους είναι ενιαίο, δηλαδή όσους κύκνους και να δω βλέπω ότι ο πρώτος, ο δεύτερος, ο εκατοστός, ο χιλιοστός, ο εκατομμυριοστός κύκνος είναι λευκός, έχω το δικαίωμα να πω ότι όλοι οι κύκνοι είναι λευκοί;

Ο Αριστοτέλης απαντάει, κρατώντας μια επιφύλαξη: δεν είναι απόδειξη αυτό που κάνεις, λέει, αλλά δεν μπορείς να κάνεις και αλλιώς· με κάποιο τρόπο πρέπει να βρεις το χαρακτηριστικό των κύκνων, των ανθρώπων, των ουρανίων σωμάτων κ.λ.π. Άρα στη ζωή μας και στην επιστήμη μας χρησιμοποιούμε τη δεύτερη μέθοδο, τη "μέθοδο της επαγωγής", που είναι πάρα πολύ βασική, εξίσου καθοριστική με τον "συλλογισμό" και την "παραγωγή" και την "απόδειξη", μόνο που η "επαγωγή" για

τον Αριστοτέλη —και εδώ δείχνει το πόσο διεισδυτικός στοχαστής ήταν— δεν περιορίζεται στα "αισθητηριακά δεδομένα", στα "εμπειρικά δεδομένα", σε παρατηρήσεις της μορφής: "αυτός ο κύκνος είναι λευκός". "Επαγωγή" κάνουμε, λέει ο Αριστοτέλης, και όταν αναλύουμε τη γλώσσα. Παίρνουμε "γλωσσικούς τύπους" και σκεφτόμαστε: "τι κρύβουν αυτοί οι γλωσσικοί τύποι;". Οι προτάσεις που λέει ο καθένας μας είναι ατομικές, αλλά μήπως, εφόσον τις χρησιμοποιούμε όλοι με τον ίδιο τρόπο, κάτι κρύβεται γενικότερο μέσα στη γλώσσα;

Και ένας τρίτος τομέας, επίσης σημαντικός για τον Αριστοτέλη, είναι τα λεγόμενα "ένδοξα". Τι είπαν οι προηγούμενοι; Τι πιστεύει ο κόσμος για τα πράγματα; Υπάρχει ένας πυρήνας αλήθειας στις διαδεδομένες πεποιθήσεις, είτε στις πεποιθήσεις, όπως λέμε, του "κοινού νου", του "μέσου ανθρώπου", είτε στις απόψεις των προηγούμενων σημαντικών στοχαστών επάνω στα ίδια θέματα· και κει κάνω "επαγωγή", λέει ο Αριστοτέλης. Αν δει λοιπόν κανείς της τον συνδυασμό της "επαγωγικής μεθόδου" και της "παραγωγικής μεθόδου" —της "επαγωγής" και του "συλλογισμού"— τότε προσεγγίζουμε με επάρκεια το "φαινόμενο της επιστημονικής γνώσης" και αυτό θα 'λεγα ότι είναι μία συμβολή του Αριστοτέλη η οποία έχει μείνει ακόμη και σήμερα. Το ίδιο ακριβώς θα διαβάσετε, αν ανοίξετε ένα οποιοδήποτε καλό εγχειρίδιο, σύγχρονο εγχειρίδιο, φιλοσοφίας της επιστήμης: θα μας περιγράψει το "φαινόμενο της επιστήμης" με τους δύο αυτούς δρόμους ή τρόπους.-

1η πρόταση: «Όλα τα φιλοσοφικά βιβλία είναι βαρετά»

2η πρόταση: «Το βιβλίο αυτό είναι φιλοσοφικό βιβλίο»

3η πρόταση: «Το βιβλίο αυτό είναι βαρετό».

1η πρόταση: «Όλα Α είναι Β»

2η πρόταση: «Το Γ είναι Α»

3η πρόταση: «Το Γ είναι Β».

V6.2.2 Ο φυσικός κόσμος (10')

<https://youtu.be/B0Fd2ZC1IXA>

απομαγνητοφώνηση Areti07 / αντιπαραβολή Asimenia

Πάμε τώρα στη φυσική του Αριστοτέλη που, θα έλεγε κανείς, είναι και το γερό χαρτί του αριστοτελισμού, με την έννοια ότι όπου επικράτησε ο Αριστοτέλης μοιράστηκαν οι άνθρωποι —της εκάστοτε εποχής— τις φυσικές απόψεις του Αριστοτέλη. Περιγράφω, λοιπόν, σε πολύ αδρές γραμμές το αριστοτελικό φυσικό σύμπαν. Το σύμπαν, πρώτα απ' όλα, του Αριστοτέλη είναι αιώνιο και αγέννητο και άφθαρτο. Δεν το δημιουργήσε κανένας, ούτε Θεός ούτε άνθρωπος —όπως θα έλεγε και ο Ηράκλειτος— και θα μείνει όπως είναι, όπως το ξέρουμε, πάντα. Με την έννοια αυτή, είναι έξω από τη δημιουργία του κόσμου ο Αριστοτέλης, όπως όλη η αρχαιοελληνική σκέψη. Τι χαρακτηρίζει το αιώνιο σύμπαν; Η κίνηση, λέει ο Αριστοτέλης. Όσο υπήρχε σύμπαν, όσο υπάρχει και όσο θα υπάρχει, θα υπάρχει και κίνηση. Μόνο που κίνηση στον Αριστοτέλη —ίσως θα ήταν καλύτερα στα νέα Ελληνικά να τη λέμε "μεταβολή"— δεν είναι απλώς η μετακίνηση ενός όντος, ενός σώματος από ένα σημείο στο άλλο (αυτό που λέμε, στη νεότερη φυσική, κίνηση) είναι και τρεις άλλες διαδικασίες που θα τις λέγαμε μεταβολές: η γένεση και ο θάνατος, η αύξηση και η μείωση, και η ποιοτική μεταβολή ή η αλλοίωση, όπως τη λέει ο Αριστοτέλης. Το ότι κάτι από άσπρο γίνεται γκρίζο ή μαύρο ή ξέρω και εγώ, παίρνει ένα οποιοδήποτε χαρακτηριστικό, μαθαίνει κάτι, κάποιος και ούτω καθεξής.

Με την έννοια που η κίνηση είναι αιώνια, είναι και ο χρόνος αιώνιος στον Αριστοτέλη, διότι ο χρόνος (στον Αριστοτέλη) είναι, κατά κάποια έννοια, ο αριθμός της κίνησης (λέει ο Αριστοτέλης) —δύσκολη

έννοια, σκεφτείτε το σαν ρυθμό της κίνησης, κατά κάποιο τρόπο. Ότι κινείται, κινείται μέσα στον χρόνο· ο χρόνος έρχεται να μετρήσει την κίνησή του, επομένως, και ο χρόνος δεν δημιουργήθηκε από κανέναν —αντίθετα με ό,τι έλεγε ο Πλάτων— αλλά είναι αιώνιος.

Το σύμπαν τώρα, ο κόσμος, ο ουρανός του Αριστοτέλη είναι κλειστός και σφαιρικός και σε αυτό μοιράζεται την κοινή αρχαιοελληνική αντίληψη: κλείνει δηλαδή ο κόσμος με την εξώτατη σφαίρα, επάνω στην οποία είναι οι απλανείς αστέρες, οι αστερισμοί που ξέρουμε· η Μεγάλη Άρκτος και ούτω καθεξής, όχι οι πλανήτες δηλαδή, όλα τα άλλα αστέρια. Αυτό το κλειστό κέλυφος του κόσμου κινείται γύρω από την κεντρική Γη —γεωκεντρικό, φυσικά, είναι το σύστημα του Αριστοτέλη— κάθε 24 ώρες. Κάθε 24 ώρες δηλαδή, βλέπουμε το οποιοδήποτε άστρο να κάνει έναν πλήρη κύκλο γύρω από τη Γη και να επανέρχεται στην ίδια θέση. Εκτός από τα απλανή αστέρια, το σκάνδαλο για την αρχαία αστρονομία —και για κάθε αστρονομία— είναι οι πλανήτες ακριβώς· το γεγονός, δηλαδή, ότι κάποια σώματα φαίνονται να κινούνται όχι με την ίδια ακριβώς κίνηση με όλα τα άλλα αστέρια, αλλά να έχουν μια δική τους κίνηση. Γι' αυτό ονομάζονται *πλανήτες*, από το πλανάμαι που σημαίνει στα αρχαία Ελληνικά περίπου "αλήτης", δηλαδή αυτός που δεν έχει σταθερή πορεία, κάνει ότι θέλει.

Εξηγεί τους πλανήτες ο Αριστοτέλης με τον τρόπο που τους είχε εξηγήσει ο Εύδοξος —ο φίλος του Πλάτωνα— δηλαδή τους τοποθετεί σε ομόκεντρες σφαίρες —ομόκεντρες σε σχέση με τη σφαίρα του σύμπαντος— πάλι με κέντρο τη Γη, απλώς ο κάθε πλανήτης κινείται όχι μόνο με την κίνηση του παντός, αλλά και με μια δική του κίνηση στη δική του σφαίρα. Το σύστημα είναι πολύπλοκο, δεν θέλω να σας μπερδέψω. Έτσι πάντως εξηγείται μαθηματικά το πώς ο ήλιος κάνει μια δική του κίνηση, πως η Σελήνη κάνει μία δική της και ούτω καθεξής.

Ο ήλιος, ειδικά, έχει έναν ειδικό ρόλο στην επίδραση του ουρανού επί της Γης. Το σύμπαν του Αριστοτέλη χωρίζεται στα δύο: ο ουρανός είναι πεδίο τελειότητας —όλα κινούνται ομαλά και κυκλικά— όριο του ουρανού είναι η σφαίρα της Σελήνης —που είναι ο πιο κοντινός πλανήτης στη Γη— και κάτω από τη Σελήνη είναι ο επίγειος κόσμος που είναι πολύ πιο ατελής και άρρυθμος και άναρχος από τον ουράνιο κόσμο.

Ο ήλιος λοιπόν, κατά κάποιο τρόπο, μας σώζει διότι καθώς άλλοτε πλησιάζει σε μια περιοχή της Γης και άλλοτε απομακρύνεται —στο βόρειο ημισφαίριο, ας πούμε, πλησιάζει το καλοκαίρι και απομακρύνεται τον χειμώνα— δημιουργεί τις εποχές, οι οποίες εποχές έχουν κι αυτές μια κανονικότητα, παρ' ότι δεν είναι όλα τα καλοκαίρια εξίσου ζεστά και όλοι οι χειμώνες εξίσου βροχεροί και κρύοι· κατά κανόνα, όπως λέει ο Αριστοτέλης, «ως ἐπὶ τὸ πολὺ» είναι οι λέξεις του, διαδέχονται με τακτικότητα η μία εποχή την άλλη. Η εναλλαγή των εποχών καθορίζει τον ρυθμό της βλάστησης και της ζωτοκίας πάνω στη γη και εκεί λοιπόν έχουμε μια κανονικότητα, η οποία δεν είναι απόλυτη αλλά είναι σχετική. Και με αυτή την έννοια και το επίγειο βασίλειο για τον Αριστοτέλη —κι αυτό είναι σημαντικό, σκεφτείτε τον Πλάτωνα— έχει μια τάξη. Δεν είναι η τάξη του ουρανού που είναι απόλυτη και καθολική και απαράβατη, αλλά είναι μια τάξη που συμβαίνει κατά κανόνα. Άρα, μπορούμε να κάνουμε μια περιγραφή του φυσικού κόσμου, ακόμα και στο επίπεδο της γης, που να έχει μια λογικότητα.

Έτσι, η *ύλη* για τον Αριστοτέλη —που είναι βασική φυσική και μεταφυσική έννοια· πρώτος (την) καθιερώνει ο Αριστοτέλης τη λέξη και τον όρο της *ύλης*, που σημαίνει: αυτό το στοιχείο που έχει κάθε ον ατομικό, δικό του. Εννοώ: ο Σωκράτης εκτός από φιλόσοφος άνθρωπος και ό,τι μοιράζεται με τους άλλους έχει κάποια χαρακτηριστικά που είναι η δική του σάρκα και τα οστά, τα δικά του ιδιαίτερα γνωρίσματα —ότι γεννήθηκε το 469, ότι οι γονείς του ήταν αυτοί— και αυτά είναι *ύλη* για τον Αριστοτέλη, με την έννοια ότι είναι ατομικά χαρακτηριστικά.

Η *ύλη* λοιπόν του φυσικού κόσμου για τον Αριστοτέλη αποτελείται από τα τέσσερα στοιχεία του Εμπεδοκλή —τα είχαμε γνωρίσει τότε— τη φωτιά, τον αέρα, το νερό και τη γη. Αλλά το ένα αλλάζει και

γίνεται το άλλο, δεν είναι στοιχεία στον Αριστοτέλη "τα τέσσερα στοιχεία", είναι μορφές της ύλης. Θεωρητικά, θα μπορούσαμε να πάμε και πίσω από τα τέσσερα στοιχεία και να φτάσουμε σε αυτό που ο Αριστοτέλης, κάπου, αναφέρει ως πρώτη ύλη —ένα εντελώς απροσδιόριστο υλικό δηλαδή που δεν έχει κανένα γνώρισμα, το οποίο δεν υπάρχει όμως πουθενά καθαρό, δεν μπορούμε να το γνωρίσουμε στον φυσικό κόσμο, αλλά είναι μια δυνατότητα αν πάμε στο βάθος της ύλης.

Το συμπλήρωμα τώρα της ύλης —και αυτό μας εισάγει σιγά σιγά και στη μεταφυσική του Αριστοτέλη— είναι η "μορφή". Τα πράγματα καθορίζονται από έναν συνδυασμό ύλης και μορφής. Μορφή είναι το κοινό χαρακτηριστικό που έχουν τα όντα —το "καθόλου" που είπαμε· η Ιδέα του Πλάτωνα είναι μία μορφή— και η ύλη είναι το υπόβαθρο αυτής της μορφής. Όλα όμως τα όντα είναι αναγκαίες συνδέσεις ύλης και μορφής.

Άρα, ο Αριστοτέλης μας δίνει έναν φυσικό κόσμο τακτικό, περιγράψιμο. Δεν θα έλεγα ότι έχει εισάγει ο Αριστοτέλης φυσικούς νόμους, δεν υπάρχει αυτή η σαφής, τουλάχιστον, έννοια στον Αριστοτέλη, αλλά κάποιες συμπεριφορές σωμάτων στον φυσικό κόσμο είναι ενιαίες. Τα βαριά σώματα, ας πούμε, για τον Αριστοτέλη —και βαριά σώματα είναι αυτά που κυρίως αποτελούνται από γη και νερό— αν αφεθούν ελεύθερα πέφτουν κατακόρυφα προς το κέντρο της γης. Αντιθέτως τα ελαφρά —και εδώ πιστεύει ο Αριστοτέλης, σε αντίθεση με εμάς, ότι υπάρχουν απολύτως ελαφρά σώματα· ο καπνός, ας πούμε, αποτελείται από φωτιά και αέρα— πηγαίνουν προς τα πάνω, προς τη σφαίρα της Σελήνης. Άρα, σε αυτού του είδους τις συμπεριφορές θα μπορούσε κανείς να διακρίνει κάποια μορφή φυσικών νόμων. Ένα μέρος του υλικού κόσμου, του επίγειου κόσμου, είναι έμβια όντα και τα διακρίνει σαφώς ο Αριστοτέλης και τους αφιερώνει μεγάλη ανάλυση —πρώτη φορά— εισάγει, ιδρύει τη βιολογία, ο Αριστοτέλης.

Η διαφορά των εμβίων όντων από τα άβια όντα, από τα όντα χωρίς ψυχή —ήδη είπα τη λύση— είναι ακριβώς η ύπαρξη της ψυχής στα έμβια όντα. Η ψυχή, λέει ο Αριστοτέλης, είναι η εντελέχεια, δηλαδή μορφή του σώματος —αυτός είναι ο ορισμός του Αριστοτέλη, θα μιλήσουμε για την εντελέχεια στη συνέχεια. Εδώ, θέλω να επισημάνω τη στενή σύνδεση σώματος και ψυχής, που κάνει ο Αριστοτέλης: αν ένα έμβιο ον έχει κατ' ανάγκην σώμα και ψυχή, ύλη και μορφή, τότε δεν μπορούμε να φανταστούμε ξεχωριστά το ένα απ' το άλλο. Ο Αριστοτέλης —και αυτό αποτέλεσε ένα από τα σημεία τριβής με τα θεολογικά συστήματα (τα οποία τον αποδέχτηκαν) στην ιστορία του αριστοτελισμού— δεν πιστεύει στην αθανασία της ψυχής. Αν πεθάνει το σώμα, κατά μία έννοια χάνεται και η ψυχή μαζί του, διότι η ψυχή εξαρτάται —έστω και ως το καλύτερο στοιχείο, το μορφοποιό στοιχείο— του σώματος. Άρα, σε αντίθεση με τον Πλάτωνα και με τα μονοθεϊστικά συστήματα, ο Αριστοτέλης δεν πιστεύει στην αθανασία της ψυχής.-

V6.2.3 Αιτιότητα και τελεολογία (9')

<https://youtu.be/VO03lleap6M>

απομαγνητοφώνηση MEDIALUZ / αντιπαραβολή:mariaaggeliki9

Μιλάμε συχνά για την τελεολογία του Αριστοτέλη και αυτό, αν θέλετε, είναι το στοιχείο της σκέψης του, πολύ βασικό χαρακτηριστικό της φιλοσοφίας του, της φυσικής του φιλοσοφίας, το οποίο φάνηκε αντίθετο στη νεότερη επιστήμη. Η νεότερη επιστήμη βαθμιαία απομακρύνθηκε από τον αριστοτελισμό, αρχικά διότι ο Γαλιλαίος και ο Νεύτωνας απέδειξαν ότι δεν υπάρχει τελεολογία στη δυναμική, στα φυσικά κινούμενα σώματα. Στη συνέχεια ο Lavoisier (Λαβουαζιέ) απέδειξε ότι ούτε στη δομή της ύλης στη χημεία υπάρχει τέλος, σκοπός δηλαδή. Και τέλος στη βιολογία του 19ου αιώνα, με τον Δαρβίνο, έπεσε και το τελευταίο, θα 'λεγε κανείς, οχυρό του αριστοτελισμού, όταν ο Δαρβίνος απέδειξε, με τη φυσική επιλογή, ότι δεν υπάρχει τέλος, σκοπός ούτε στα έμβια όντα.

Ο Αριστοτέλης βέβαια φθάνει στην τελεολογία θέλοντας να μιλήσει μ' έναν σωστό τρόπο για την αιτιότητα. Και αυτό, ίσως είναι πάλι ο πρώτος φιλόσοφος που το κάνει. «Γνώση», λέει ο Αριστοτέλης, «υπάρχει, όχι όταν ξέρουμε να περιγράφουμε τα πάντα, όχι όταν γνωρίζουμε το "ότι" των πραγμάτων», όπως λέει, «αλλά όταν γνωρίζουμε το "διότι" των πραγμάτων», γνώση δηλαδή έχουμε όταν μπορούμε να εξηγήσουμε τα πράγματα. Η απλή περιγραφή δεν είναι γνώση. Το παράδειγμά του είναι ενδιαφέρον: παίρνει έναν ασθενή ο οποίος θα μπορούσε να προσφύγει σε έναν εμπειρικό γιατρό και θα μπορούσε να προσφύγει και σε έναν επιστήμονα γιατρό. Ο εμπειρικός γιατρός λοιπόν, ο οποίος έχει και μεγάλη πείρα, πιθανόν, θα του έδινε το σωστό φάρμακο, δε θα του έλεγε τι έχει, θα συσχετιζε πιθανόν την περίπτωση του με άλλες που ξέρει και επειδή έχει πυρετό και δεν ξέρω κι εγώ τι, θα του 'δινε τη συγκεκριμένη θεραπεία.

«Ο επιστήμων, τώρα, γιατρός μπορεί», λέει ο Αριστοτέλης, «να αποτύχει πιο συχνά στη θεραπεία από τον εμπειρικό», διότι, αν δεν έχει πολλές περιπτώσεις εξετάσει, μπορεί να κάνει λάθος, αλλά το σημαντικό είναι, ότι θα προσπαθήσει να δώσει μία επιστημονική εξήγηση — με τον τρόπο των συλλογισμών που λέγαμε και της επαγωγής — του τι έχει ο συγκεκριμένος ασθενής· θα προσπαθήσει δηλαδή να εξηγήσει το "διότι" της ασθένειας. Αυτό για τον Αριστοτέλη είναι πιο σημαντικό, αυτό είναι θεωρητική γνώση και όχι εμπειρία, παρά την πιθανότητα του λάθους, διότι, όπως σας είπα, ο Αριστοτέλης δεν πιστεύει στη χρησιμότητα της θεωρητικής γνώσης. "Όταν λοιπόν μελετάει ο φυσικός ερευνητής τη φύση θέτει το ερώτημα γιατί", λέει ο Αριστοτέλης.

Και οι απαντήσεις στο ερώτημα "γιατί", κατά τη γνώμη του, είναι τέσσερις· είναι τα περίφημα *τέσσερα αίτια* του Αριστοτέλη, τα οποία νομίζω με ασφάλεια μπορώ να υποστηρίξω ότι βγαίνουν από γλωσσικές χρήσεις, από το πώς χρησιμοποιούμε τις αιτιολογικές προτάσεις. Μία απάντηση, λέει ο Αριστοτέλης, στο γιατί, όταν ρωτάς γιατί είναι έτσι ένα άγαλμα, θα μπορούσε να είναι η ύλη του, δηλαδή να πεις ότι το άγαλμα αυτό είναι φτιαγμένο από χαλκό· αν πεις ότι είναι από χαλκό δίνεις ένα χαρακτηριστικό βασικό του αγάλματος αυτού που, ο ίδιος, το ονομάζει ύλη αλλά ύλη δεν είναι μόνο κάτι στενά υλικό· "ύλη", ας πούμε, ο Αριστοτέλης λέει, "ενός συλλογισμού είναι οι προκείμενές του", δηλαδή μπορεί να ισχύσει η ύλη και στα μαθηματικά και στη λογική και τα λοιπά.

Η δεύτερη δυνατή απάντηση είναι να πεις τι είναι αυτό το πράγμα, να δώσεις τον ορισμό του δηλαδή, να πεις ότι αυτό είναι ένα άγαλμα, ας πούμε, όταν βλέπεις ένα άγαλμα το οποίο παριστάνει τον Ερμή, ας πούμε, έτσι; Αυτό είναι η μορφή του, ως απάντηση, είναι η Ιδέα η πλατωνική, να δώσεις δηλαδή εκείνο το ουσιαστικό χαρακτηριστικό αυτό, που το καθορίζει, που έχει ένα ον.

Η τρίτη απάντηση που είναι πιο οικεία για τη σύγχρονη έννοια της αιτιολογίας είναι να δώσεις το "ποιητικό αίτιο", ποιος το έκανε αυτό το πράγμα, όταν ρωτάς γιατί έγινε αυτό το συμβάν, να πεις ποια είναι η ποιητική του αιτία, ο καθοριστικός γενεσιουργός του παράγων. Γιατί έγινε ο Πελοποννησιακός Πόλεμος; Γιατί επιτέθηκαν οι Βοιωτοί στις Πλαταιές, ας πούμε. Αυτό είναι παράδειγμα αριστοτελικό περίπου, να δώσεις δηλαδή την αφορμή που ξεκίνησε τον Πόλεμο· το πιο απλό, γιατί γεννιέται ένα παιδί; Διότι υπάρχει ένα σπέρμα κι ένα ωάριο τα οποία συνδέονται, και ειδικά για τους αρχαίους και τον Αριστοτέλη, επειδή υπάρχει κι ένας πατέρας ο οποίος γεννά το παιδί γιατί το σπέρμα είναι το "ποιητικό αίτιο" του νέου παιδιού.

Και τέλος υπάρχει κι η δυνατότητα να απαντήσεις στο "γιατί" με τον σκοπό του συμβάντος. Γιατί έγινε ο Πελοποννησιακός Πόλεμος; Εκεί δε θα απαντήσεις με την αφορμή αλλά θα πεις γιατί τελικά θέλανε να επικρατήσουν οι Αθηναίοι, η πραγματική αιτία του Πολέμου είναι ότι με αυτόν τον τρόπο οι Αθηναίοι θα επέκτειναν, ας πούμε, την κυριαρχία τους. Ή οτιδήποτε άλλο, γιατί γεννιέται ένα παιδί; Εκεί είναι πιο δύσκολα τα πράγματα, για να αποδώσει το νέο παιδί τη μορφή, δηλαδή να ενσωματώσει, να πραγματώσει το ίδιο το παιδί τη μορφή του ανθρώπου. Επιμένω στο τελευταίο γιατί από εκεί θα βγάλουμε την τελεολογία του Αριστοτέλη.

Τέσσερα αίτια λοιπόν έχουμε: ύλη, είδος ή μορφή, ποιητικό αίτιο και τελικό αίτιο, σκοπό. Απ' αυτά και τα τέσσερα είναι σημαντικά. Ο φυσικός ερευνητής πρέπει κάθε στιγμή —και όχι μόνο ο φυσικός— και αυτός που μελετάει την ηθική συμπεριφορά του ανθρώπου ή την πολιτική πρέπει να πηγαίνει και στα τέσσερα αίτια· «το τέλος όμως», λέει ο Αριστοτέλης, «είναι το πιο σημαντικό». Τα πράγματα στη φύση γίνονται για να εκπληρώσουν τον σκοπό τους. Και ο σκοπός κατά κανόνα στη φύση, αν δεν μεσολαβήσει κάποιο εμπόδιο, κάθε σπέρμα δε γίνεται παιδί, κάθε καρπός που πέφτει από ένα δένδρο δεν δημιουργεί ένα καινούργιο δένδρο, έχει όμως τη δυνατότητα να το κάνει. Και ο σκοπός που δημιουργήθηκε το φρούτο είναι το νέο δένδρο, δεν είναι για να το φάμε εμείς που έτυχε να περάσουμε από δίπλα, έτσι; Και ο σκοπός που παράγονται τα σπέρματα του άνδρα είναι για να κάνουν παιδιά, άσχετα αν το ένα στο δισεκατομμύριο θα γίνει τελικά παιδί. Το σημαντικό λοιπόν στη φύση είναι ότι κάθε ον, είτε έμψυχο είτε άψυχο είτε οτιδήποτε, για τον Αριστοτέλη, προσπαθεί να πραγματώσει τον σκοπό του. Αυτή η πραγμάτωση του σκοπού ονομάζεται *εντελέχεια* από τον Αριστοτέλη, είναι ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα λέξης που πλάθει ο Αριστοτέλης, απ' το τέλος, αυτό που έχει τέλος μέσα του, εν-τελέχεια, η οποία δεν υπήρχε στα αρχαία ελληνικά, και την οποία καθιερώνει στη συνέχεια στη φιλοσοφία. Η εντελέχεια λοιπόν ενός όντος είναι η πραγμάτωση των δυνατοτήτων του, των ενδιάθετων σκοπών του, η με άλλη αριστοτελική έκφραση, το πέρασμα απ' το δυνάμει στο ενεργεία. Όλα τα πράγματα έχουν μέσα τους δυνάμει την πραγμάτωση τους τα περισσότερα ή στις καλύτερες και ολοκληρωμένες περιπτώσεις, ολοκληρώνουν τον σκοπό, φθάνουν στην εντελέχεια τους.

Αυτή λοιπόν τη γενική αντίληψη την οποία επεξέτεινε ο Αριστοτέλης σ' όλο το σύμπαν, όχι μόνο στον άνθρωπο και στις πράξεις του και στον βιολογικό κόσμο, είναι η λεγόμενη διευρυμένη τελεολογία του Αριστοτέλη. Η ίδια η κίνηση για τον Αριστοτέλη που σας είπα ότι είναι η πιο βασική του έννοια, είναι, λέει ο Αριστοτέλης, όταν προσπαθεί να την ορίσει, η μετάβαση από το "δυνάμει" στο "ενεργεία". Κίνηση, οτιδήποτε, και το ότι πηγαίνω εγώ από εδώ στη Θήβα, ας πούμε, γίνεται για να εκπληρώσω τον σκοπό της μετακίνησης μου. Κάθε λοιπόν εκδίπλωση, μετάβαση δυνατοτήτων σε πράξη, είναι κίνηση για τον Αριστοτέλη. Άρα, όλος μας ο κόσμος διέπεται από πραγμάτωση, από σκοπούς και πραγμάτωση σκοπών.-

V6.2.4 Μεταφυσική και Θεολογία (11')

<https://youtu.be/gLXrjfhxcGs>

Απομαγνητοφώνηση Lelou / αντιπαραβολή thwmh

Και φτάνουμε στη μεταφυσική του Αριστοτέλη. Δεν το επέλεξα τυχαία· επέλεξα επίτηδες να παρουσιάσω τη μεταφυσική μετά τη φυσική του Αριστοτέλη. Το αντίθετο έκανα στον Πλάτωνα, αν θυμάστε. Γιατί; Γιατί νομίζω ότι, για να αντιληφθούμε τη μεταφυσική του Αριστοτέλη, πρέπει να ξέρουμε κάτι απ' τη φυσική του. Άλλωστε ο όρος "μεταφυσική" —που δεν υπάρχει στον Αριστοτέλη, πιθανόν να 'ναι επινοήση του Ανδρόνικου για τον οποίο σας μιλούσα, του εκδότη του Αριστοτέλη— σημαίνει κατά λέξη: αυτό που έρχεται μετά τη φυσική. Είτε θεωρήσουμε ότι είναι χρονικό —δηλαδή, μάθε πρώτα φυσική και μετά δες τι μπορείς να μάθεις παραπάνω— είτε θεωρήσουμε ότι είναι ιεραρχικό: το μετά θα μπορούσε να έχει αυτή την έννοια, αυτό που είναι δηλαδή πάνω από τη φυσική.

Στα κείμενά του ο Αριστοτέλης (ένα μόνο σύγγραμμα έχουμε αφιερωμένο σ' αυτό που ονομάζουμε "μεταφυσική του Αριστοτέλη", τα *Μετά τα φυσικά*, που συγκεντρώνουν ένα αλλοπρόσαλλο —θα έλεγε κανείς— υλικό), είναι σαφές ότι, εκτός από κάποια βιβλία, τα υπόλοιπα είναι συμπίλημα, το οποίο δε χωράει στα φυσικά συγγράμματα του Αριστοτέλη. Σε κάποια κείμενα που θέλει να είναι πιο σαφής ο Αριστοτέλης για το θέμα, ονομάζει τη μεταφυσική: "πρώτη φιλοσοφία" —κι αυτός είναι ο καλύτερος

ίσως όρος, κι ο αριστοτελικός όρος— αυτή που είναι πρωταρχική φιλοσοφία, αυτή που έρχεται πριν από τις άλλες· και σ' ένα σημείο απ' τα *Μετά τα φυσικά* την ονομάζει και "θεολογική". Και γεννάται ένα πρόβλημα: πώς συνδέεται η μεταφυσική του Αριστοτέλη με τη θεολογία του, κι αν υπάρχει "θεολογία" στον Αριστοτέλη.

Η πρώτη λοιπόν φιλοσοφία του Αριστοτέλη, θα έλεγε κανείς ότι αφορά —όπως το λέει ο ίδιος— το "ον" ως ον. Τι σημαίνει αυτό; Όχι ένα «ον» —γιατί «ον» είναι όλα τα πράγματα, έτσι; Όχι ένα "ον" ως φυσικό αντικείμενο, ως αστρονομικό αντικείμενο, ως βιολογικό αντικείμενο· όλα τα όντα έχουνε έναν ρόλο μέσα στο σύμπαν. Ο άνθρωπος, ας πούμε, ανήκει στη βιολογία και στη ζωολογία, αλλά ανήκει και στην ηθική και δεν ξέρω κι εγώ που ανήκει. Αν βγάλω, αφαιρέσω, τα επιμέρους γνωρίσματα που καθιστούν ένα ον αντικείμενο μιας ειδικής επιστήμης και μελέτης, τι μένει (λέει ο Αριστοτέλης); Μένει η ίδια η ουσία, το "είναι" του, το ον ως Ον στην καθαρότητά του. Όταν πριν σας μίλησα, ας πούμε, για τις έννοιες της *ύλης* και του *είδους*: ύλη και είδος έχουν τα φυσικά όντα. Και το ψάχνει ο φυσικός ερευνητής· προσπαθεί όταν μελετά μια πέτρα να δει ποια είναι η ύλη της και ποιο το σχήμα της, η μορφή της και τα λοιπά. Αλλά *ύλη* και *μορφή* ως έννοιες, δεν είναι φυσικές έννοιες. Υπάρχουνε γενικά στον τρόπο που σκεφτόμαστε για όλα τα πράγματα. Άρα πρωταρχικά ανήκουν στην πρώτη φιλοσοφία του Αριστοτέλη. Το "δυνάμει κι ενεργεία" επίσης, το ζεύγος που σας ανέφερα, καθορίζει όχι μόνο την κίνηση των σωμάτων, πολύ περισσότερο καθορίζει την ανθρώπινη συμπεριφορά, ας πούμε. Προσπαθούμε να πραγματώσουμε αυτά που θέλουμε. Η όρεξίς μας που μας κινεί προς τα πράγματα, η επιθυμία μας δηλαδή, είναι πραγμάτωση, κάτι που το 'χουμε δυνάμει μέσα μας. Άρα και το "δυνάμει κι ενεργεία" κι αυτό ανήκει στην πρώτη φιλοσοφία. Ακόμα και το ίδιο το *αίτιο*, που δεν εφαρμόζεται μόνο στη φυσική, αλλά σε όλη την γκάμα των όντων, κι αυτό θα μπορούσε να αναχθεί, να αποτελέσει ένα από τα όπλα απ' το οπλοστάσιο της μεταφυσικής του Αριστοτέλη. Άρα λοιπόν είναι —σε πρώτη ματιά και βασική— ό,τι κοινό έχουν όλα τα όντα της πραγματικότητας, που δεν ανήκει σε έναν συγκεκριμένο κλάδο έρευνας. Μ' αυτή την έννοια —λέει ο Αριστοτέλης— και η αρχή της αντίφασης, ας πούμε, ή της μη αντίφασης, της ταυτότητας: το ότι δεν μπορείς να πεις ότι το "Α" είναι ταυτοχρόνως και "όχι Α", δηλαδή, δεν μπορείς να πεις ότι 2+2 κάνουν 4, και όχι 4 και 5· το ότι δεν μπορείς να το πεις αυτό ταυτοχρόνως, δεν ανήκει μόνο στα μαθηματικά· ανήκει στην ανθρώπινη ουσία κατά κάποιο τρόπο. Κανένα πράγμα δεν μπορεί να είναι "Α" και "όχι Α". Κι αυτό —λέει ο Αριστοτέλης— είναι κατάκτηση, ανήκει στη μεταφυσική, στην πρώτη φιλοσοφία.

Τι γίνεται όμως με τη θεολογία; Ο Αριστοτέλης αφιερώνει ένα από τα βιβλία των *Μετά τα φυσικά*, το *Λάμδα*, στον "θεό" του, ο οποίος είναι το περίφημο "πρώτον κινούν ακίνητον"· έχει εισαχθεί στη φυσική του Αριστοτέλη. Σας μίλησα για το φυσικό κόσμο του Αριστοτέλη: ότι όλα ξεκινούν απ' την κίνηση της εξώτατης σφαίρας του ουρανού, η οποία μεταδίδει τις κινήσεις της στο εσωτερικό, στους πλανήτες και στη συνέχεια στον ήλιο· ο ήλιος μεταδίδει τις κινήσεις του στη Γη και ούτω καθεξής. Λογικά λοιπόν, τίθεται κάποια στιγμή το ερώτημα στον Αριστοτέλη, ποιος κινεί την εξώτατη σφαίρα. Ή —αν θέλετε— με όρους αιτίων, ποιο είναι το ποιητικό αίτιο της κίνησης της εξωτερικής σφαίρας του ουρανού. Θα μπορούσε να δώσει την απάντηση ότι αυτή η κίνηση, όπως η *κίνηση* γενικώς στο σύμπαν, δε χρειάζεται εξήγηση. Έτσι ήταν, έτσι θα είναι κι έτσι είναι. Είναι αυτοκινούμενο ον η σφαίρα των απλανών. *Αυτοκίνηση* άλλωστε είναι μια έννοια που έχει εισάγει ο Πλάτων και προσπάθησε μ' αυτόν τον τρόπο να προσεγγίσει τα έμβια όντα: τα έμβια όντα είναι αυτά που έχοντας ψυχή αυτοκινούνται, ενώ τα άψυχα, αν δεν τα κινήσει κάποιος, δεν μπορούν να κινηθούν. Κι επειδή για τους αρχαίους ο ουρανός είναι και έμψυχος —και για τον Αριστοτέλη και για τον Πλάτωνα— θα μπορούσε κανείς να σκεφτεί ότι η τελική σφαίρα των απλανών αστέρων, το εξώτατο όριο του παντός, κινείται από μόνη της.

Δεν τον ικανοποιεί όμως αυτή η απάντηση τον Αριστοτέλη και αναζητά ένα αίτιο εξωτερικό προς αυτή τη σφαίρα, που την κινεί χωρίς το ίδιο να κινείται. Κι έτσι, δια της "εις άτοπον απαγωγής" περίπου —

διότι αν αυτό που κινούσε τη σφαίρα των απλανών κινούνταν και το ίδιο, θα έθετε λογικά κανείς το ερώτημα: ποιος κινεί αυτό κινούμενο ποιητικό αίτιο (το κίνητρο δηλαδή); Και να πας επ' άπειρον. Να λες: "κάποιο άλλο κινεί, κάποιο άλλο κινεί"· κι αυτό δε τελειώνει ποτέ. "Ανάγκη στήναι" λέει ο Αριστοτέλης: πρέπει να σταματήσουμε κάπου και να δεχτούμε ότι το πρώτο κινούν θα είναι ακίνητο. Άρα λοιπόν, εισάγεται στη φυσική του Αριστοτέλη μια αρχή κίνησης του παντός, που ονομάζεται "πρώτον κινούν ακίνητον". Αυτή λοιπόν την αρχή την παίρνει ο Αριστοτέλης στο *Λάμδα* (*Μετά τα φυσικά*) και την ονομάζει "θεό"· και της δίνει κάποια γνωρίσματα του αρχαιοελληνικού θεού, όπως είναι: ότι είναι αυτάρκης, ότι είναι ευτυχής, ότι είναι αντικείμενο έρωτος και επιθυμίας, ότι ζει, ότι είναι νόησις καθαρή ("νόησις νοήσεως" όπως λέει), που δεν φαίνονται να αποδεικνύονται στο κείμενό του. Ωστόσο είναι αυτά τα στοιχεία του αριστοτελικού έργου, που κάναν, αν θέλετε, προσιτή τη σκέψη του Αριστοτέλη σε πολιτισμούς θεοκρατικούς· αν δεν είχε και αυτές τις δύο τρεις σελίδες ο Αριστοτέλης στα *Μετά τα φυσικά* που ονόμαζε τον "πρώτον κινούν ακίνητον" θεό που καθορίζει τα πάντα —δηλαδή μόνο την κίνηση όταν λέμε καθορίζει— τότε πολύ δύσκολα θα γινόταν αποδεκτός ο Αριστοτέλης στον χριστιανισμό ή στον μουσουλμανισμό, που έγινε με πολύ μεγάλη επέκταση δεκτός.

Κινεί λοιπόν το *κινούν ακίνητον* ή ο *θεός* το σύμπαν, και επειδή δεν πρέπει το ίδιο να θίγεται καθόλου απ' αυτήν την κίνηση, τον κινεί τον κόσμο ως αντικείμενο έρωτος. Όπως εγώ όταν ερωτευτώ κάποιαν, μπορεί η ίδια να μην το καταλάβει ποτέ και άρα να μη θιχτεί στο ελάχιστο, ενώ για μένα ο έρωτάς μου θα 'ναι κινητήρια δύναμη της συμπεριφοράς μου. Αυτή η εικόνα είναι η αριστοτελική εικόνα — προφανώς είναι πλατωνικής έμπνευσης— και την υιοθετεί· απ' τα σπάνια σημεία που ο Αριστοτέλης κάνει λόγο για έρωτα και για ερώμενον. Γιατί; Γιατί δεν θέλει, η κίνηση που προσδίδει το *κινούν ακίνητο* στον κόσμο, να θίγει και το ίδιο. Όταν εγώ κινώ τα γυαλιά μου, για να τα κινήσω, κινούμαι κι εγώ. Δεν θέλει ένα τέτοιο κινητήριο αίτιο ο Αριστοτέλης. Θέλει εγώ να μπορώ να κινώ τα γυαλιά, χωρίς ο ίδιος να θίγομαι καθόλου από αυτή την κίνηση. Αυτό στη φύση δεν είναι εύκολο να υπάρξει. Μόνο η έννοια, ας πούμε αν θέλετε, του μαγνήτη μας πάει σ' αυτή την ιδέα· ή του έρωτα, που είναι μια μεταφορά απ' την καθημερινή ζωή.

Επομένως, αυτό κάνει θεό το *κινούν ακίνητο*: το ότι καθορίζει εκ του μακρόθεν —χωρίς το ίδιο να θίγεται καθόλου, όντας καθαρή μορφή— την κίνηση του παντός. Αλλά μη φανταστείτε ότι είναι ένας θεός όπως τον ξέρετε. Είναι ένας θεός που δεν δημιουργήσε το σύμπαν, ένας θεός που δεν επεμβαίνει στο σύμπαν με τίποτα (δηλαδή δεν παράγει ανακατανομές ή ανισότητες ή θαύματα στο σύμπαν) κι ένας θεός που δεν προνοεί καθόλου για τους ανθρώπους· δεν έχει καμία σχέση με την ανθρώπινη μοίρα. Άρα, έστω κι αυτός ο περιορισμένος θεός, χρειαζόταν για να μπορέσει ο Αριστοτέλης κάποια στιγμή να έρθει σε διάλογο ουσιαστικό με τις θρησκείες τις μονοθεϊστικές, όπου ο θεός είναι η βασική αρχή και το βασικό θεμέλιο.-

6.3: Πρακτική

V6.3.1 Τέχνη και πράξη

<https://youtu.be/Ye6Ef9E4eqA>

Απομαγνητοφώνηση Lemonia9 / αντιπαραβολή mariaaggeliki9

Στην τελευταία μας πια ενότητα (την τελευταία διάλεξη) θα μιλήσουμε περισσότερο για τον άνθρωπο στον Αριστοτέλη και όχι για τη φύση. Αυτό δεν σημαίνει, βέβαια, ότι ο Αριστοτέλης δεν αντιμετωπίζει τον άνθρωπο ως φυσικό ον ή και ως φυσικό ον.

Είπα ήδη ότι ένα από τα συγγράμματα του Αριστοτέλη και από τα πιο βασικά και δύσκολα, το *Περί ψυχής*, που θα μπορούσε κάποιος απ' τον τίτλο να υποθέσει ότι μιλάει για το ανθρώπινο βάθος ή για την ψυχή του ανθρώπου, στην πραγματικότητα είναι μια φυσιολογία των δυνατοτήτων του ανθρώπου. Τον αντιμετωπίζει, δηλαδή, σε αυτό το κείμενο ο Αριστοτέλης τον άνθρωπο ως φυσικό ον, ένα ον που έχει αίσθηση, έχει νόηση, έχει βιολογικές λειτουργίες, έχει φαντασία, που είναι μια έννοια επίσης ιδιότυπη στον Αριστοτέλη —είναι ανάμεσα στην αίσθηση και στη νόηση— και εκεί θα μπορούσε κανείς να βγάλει το συμπέρασμα ότι ο άνθρωπος —αν ήθελε να δώσει έναν ορισμό, που να ανάγεται στη φυσική του Αριστοτέλη— είναι ένα "ζών λογικόν". δηλαδή, ένα έμψυχο ον, ζών που έχει ψυχή, το οποίο έχει το χαρακτηριστικό του λογικού, της νόησης, που δεν έχουν τα υπόλοιπα ζώα, πλήρως, τουλάχιστον, εκπληρωμένο.

Στο επίπεδο, τώρα, της ζωής του ανθρώπου ο Αριστοτέλης αφιερώνει κάποια έργα στην "ποιητική" διάσταση του ανθρώπου, δηλαδή στο γεγονός ότι παράγει προϊόντα. Το πιο χαρακτηριστικό και πιο γνωστό δείγμα είναι η *Ποιητική*, ακριβώς, του Αριστοτέλη και αρκετά συγγράμματα στην πράξη. Άλλο ποίηση, άλλο πράξη. Στην ποίηση παράγουμε κάτι, στην πράξη κάνουμε κάτι ως άνθρωποι.

Στην ποίηση, λοιπόν, στην ποιητική ο Αριστοτέλης αφιερώνει, ίσως, δύο έργα· και η *Ρητορική* θα μπορούσε να θεωρηθεί ένα σύγγραμμα ποιητικής, μιας παραγωγής, δηλαδή, αλλά συνδέεται στενά και με τα λογικά έργα του Αριστοτέλη. Ο Αριστοτέλης θεώρησε σημαντικό να δώσει στη ρητορική —πέρα από την απόρριψη που είδαμε στον Πλάτωνα— μία συγκεκριμένη μορφή· και είναι ο πρώτος που γράφει ένα εγχειρίδιο ρητορικής, όπου ενσωματώνονται όλες οι διαστάσεις που καθορίζουν την αποτελεσματικότητα ενός ρητορικού λόγου.

Πιο γνωστό είναι το σύγγραμμά του *Περί Ποιητικής*, στο οποίο ο Αριστοτέλης αναφέρεται στην ουσία όχι γενικά στο φαινόμενο της ποίησης, αλλά στην τελευταία της λέξη —θα 'λεγε κανείς— την τραγωδία. Μάλιστα, κάποιοι λένε ότι δεύτερος τόμος της *Ποιητικής* ήταν ο αντίστοιχος αφιερωμένος τόμος στην κωμωδία, ο οποίος χάθηκε κι εκεί πάνω στήριξε —όπως, ίσως, κάποιοι θα ξέρετε— όλο το σενάριό του ο Ουμπέρτο Έκο στο *Όνομα του Ρόδου*, στο χαμένο, ακριβώς, σύγγραμμα *Περί Κωμωδίας* του Αριστοτέλη.

Αυτό που κάνει στην *Ποιητική* είναι ενδιαφέρον ο Αριστοτέλης: δεν αναλύει τη εξέλιξη της ποιητικής τέχνης, ξεκινώντας απ' το έπος και πηγαίνοντας στην τραγωδία, δηλαδή, σε μια ιστορική διαδρομή περνώντας κι από τη λυρική ποίηση. Πάει στο τελευταίο στάδιό της, την τραγωδία, που είναι η ποιητική τέχνη την εποχή του 5ου αιώνα, αλλά που συνεχίστηκε και τον 4ο, την εποχή του Αριστοτέλη, θεωρώντας την κατά την προσφιλή του τακτική τη φυσική κατάληξη· δηλαδή, το τέλος της ποιήσεως είναι η τραγωδία.

Όπως το είδαμε στη φύση, ότι όλα τα όντα προσπαθούν να εκπληρώσουν το τέλος τους και οι ανθρώπινες δράσεις και οι ανθρώπινες επιτεύξεις, τα ανθρώπινα προϊόντα μπορούν να ενταχθούν σε

μια τελεολογική οπτική. Ο «διθύραμβος», ας πούμε, είναι ένα πρώτο στάδιο της τραγικής τέχνης. Φτάνει, λοιπόν, στο τέλος ο Αριστοτέλης και αναλύει τους τρόπους με τους οποίους εκφράζεται μια σωστή τραγωδία (στον νου του συνήθως έχει τον *Οιδίποδα Τύραννο* του Σοφοκλή, τον οποίο θεωρεί το καλύτερο δείγμα τραγικής ποίησης).

Διακρίνει, λοιπόν, τα μέρη στα οποία οφείλεται η ποίηση και καταλήγει στον ορισμό, που οι περισσότεροι τον γνωρίζετε από το σχολείο, ότι η τραγωδία είναι "μίμηση πράξεως", δηλαδή, μιμείται ανθρώπινες, εξιδανικευμένες πρακτικές —σε μορφή, μάλιστα, ιστορικής εξέλιξης, περιπέτειας, όπως λέει ο Αριστοτέλης— όπου αυτό που τον ενδιαφέρει τον ποιητή δεν είναι το τι πραγματικά έγινε, αλλά το τι θα μπορούσε να είχε γίνει ή τι θα έπρεπε να είχε γίνει. Δηλαδή, η τραγωδία προτείνει μοντέλα συμπεριφοράς σε ιδανικές ή ακραίες καταστάσεις, οι οποίες, ωστόσο, αποδεικνύουν, αποκαλύπτουν κάτι για την ανθρώπινη φύση μας.

Διαβάζοντας, δηλαδή, βλέποντας μια τραγωδία και συμμετέχοντας στα δρώμενα, κατά κάποια έννοια ταυτιζόμαστε ή θεωρούμε ότι έχουμε πλευρές, που εκφράζονται με ποιητικότερο τρόπο (και πιο έκδηλο σε χαρισματικά άτομα, όπως ο Οιδίπους, όπως η Αντιγόνη κ.ο.κ.). Το αποτέλεσμα αυτής της διαδικασίας είναι η "κάθαρση", λέει ο Αριστοτέλης δηλαδή, το γεγονός ότι μέσα από έντονες καταστάσεις βγάζουμε κάτι από μέσα μας και γινόμαστε καλύτεροι, μπορούμε να συμφιλιωθούμε καλύτερα με τον εαυτό μας και μ' αυτή την έννοια έχει μία καθαρτική δράση η τραγωδία.

Κρατάω την αντίστιξη του τι πραγματικά έγινε σε μία περίπτωση και τι θα μπορούσε να γίνει. Είναι ο λόγος για τον οποίον ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι η ποίηση είναι πιο ψηλή, πιο φιλοσοφική τέχνη — φιλοσοφωτέρα, όπως λέει— απ' την ιστορία. Η ιστορία είναι λίγο "δούλη" των γεγονότων, ενώ η ποίηση μπορεί να υπερβαίνει τα γεγονότα και με αυτή την έννοια έχει κοινό αυτό το χαρακτηριστικό με τη φιλοσοφία. Συγκρίνοντας, λοιπόν, την ιστορία με την ποίηση, ο Αριστοτέλης προκρίνει την ποίηση ως συγγενικότερη, πιο κοντά στη φιλοσοφία.

Πολλά, ωστόσο, έργα του Αριστοτέλη —για να φύγω από την ποίηση— αφορούν την ανθρώπινη πράξη. Στην πράξη προβαίνουμε λειτουργώντας είτε ως πολιτικά όντα και τότε παράγουμε πολιτική, είτε ως ηθικά όντα και τότε παράγουμε ηθική. Και στη μία και στην άλλη περίπτωση δεν παράγουμε κάποιο προϊόν καινούργιο. Έτσι, το σύνολο το οποίο μελετά ο ηθικός και ο πολιτικός φιλόσοφος είναι η ανθρώπινη πράξη στην αυτοτέλειά της. Δεν χρειάζεται να παραχθεί κάτι από αυτό.

Η ιδανική πράξη που εξετάζει ο Αριστοτέλης είναι μια πράξη που προϋποθέτει, όπως λέει, «βούλευσιν και προαίρεσιν». Δηλαδή, όχι μία ενστικτώδη αντίδραση σε καταστάσεις, άκαιρη, άκρατη ή οτιδήποτε —όποιο επίθετο, αν θέλετε, κρατήσετε— αλλά κυρίως την πράξη που αποτελεί προϊόν, έρχεται, δηλαδή, εκουσίως μετά από διαβούλευση με τον εαυτό μας, αφού έχουμε σκεφτεί, δηλαδή, τις δυνατότητες που έχουμε σε κάθε περίπτωση· αυτό ενδιαφέρει τον ηθικώς δρώντα: το τι θα μπορούσε να κάνει, όταν μπορεί να κάνει παραπάνω από ένα πράγματα, όχι όταν έχει έναν μονόδρομο μπροστά του. Και την "προαίρεσιν". *Προαίρεση* σημαίνει συνειδητή απόφαση: κάνω κάτι, επειδή το σκέφτηκα, το αποφάσισα και το κάνω.

Αν, λοιπόν, οι πράξεις μας είναι τέτοιες, με αποτέλεσμα εκουσίου και προαιρέσεως, τότε θα μπορούσα να πω —λέει ο Αριστοτέλης— ότι το ιδανικό του ανθρώπινου βίου είναι η ευδαιμονία, όπου ευδαιμονία δεν είναι μια κατάσταση, η οποία επιτυγχάνεται μία και έξω. Είναι το σύνολο των πράξεών μας, το οποίο, αν είναι στη σωστή κατεύθυνση —και θα δούμε ποιες είναι αυτές οι σωστές κατευθύνσεις— τότε καθορίζει το αν ως ανθρώπινα όντα πλησιάζουμε προς την ευδαιμονία, που είναι το τέλος της ανθρώπινης πράξης ή είμαστε ακόμη μακριά από αυτήν.

Η μεγάλη, πάντως, διαφορά, ανάμεσα στις τέχνες και τις πράξεις απ' τη μια μεριά και τις επιστήμες απ' την άλλη, είναι ότι στη μεν επιστήμη το κριτήριο είναι η αλήθεια, στην επιστήμη, δηλαδή, επιδιώκουμε

την αλήθεια. Ο φυσικός, ο μαθηματικός, ο φιλόσοφος επιδιώκουν την αλήθεια, χρησιμοποιούν την απόδειξη, όπου το συμπέρασμα βγαίνει με απόλυτη εγκυρότητα από τις προκείμενες, ενώ στην πράξη και στην ποίηση πάντα βρισκόμαστε στο περίπου —θα λέγαμε· δεν το λέει έτσι ο Αριστοτέλης. Αλλά στο κατά κανόνα, πάντα υπάρχει ένας παράγων που ξεφεύγει από τις δυνατότητες των επιλογών μας, ένας παράγοντας τύχης, αν θέλετε, ένας παράγοντας ενδεχομενικότητας, ένας παράγων που δεν μπορεί να μπει σε γενικά καλούπια, παρότι υπάρχουν κανόνες συμπεριφοράς. Πάντα η πράξη θα μας υπερβαίνει, οπότε στην ηθική και στην πολιτική προσπαθούμε να προσεγγίσουμε τα γεγονότα ή τις πράξεις με τις γενικές τους ρυθμίσεις, με το "ως επί το πολύ", ενώ στις επιστήμες πηγαίνουμε με την απόλυτη αναγκαιότητα.-

V6.3.2 Πολιτική ηθική (17')

[https://youtu.be/ rIrNaXKcAU](https://youtu.be/rIrNaXKcAU)

απομαγνητοφώνηση aspi / αντιπαράβολη Rico

Είναι αρκετά γνωστός ο ορισμός του Αριστοτέλη, διάσημος θα 'λεγα, ότι "ο άνθρωπος είναι ζώον πολιτικόν". Το "πολιτικόν" βέβαια πρέπει να το σκεφτούμε με την ευρύτερη δυνατή σημασία, ίσως η καλύτερη νεοελληνική μετάφραση θα 'ναι "ζώον κοινωνικόν". δηλαδή ένας έμβιος οργανισμός, ένα ζώο, το οποίο *εκ φύσεως* —αυτό σημαίνει να μπει στον ορισμό του ένα χαρακτηριστικό— έχει κοινωνικότητα: πρέπει να ζήσει με τους άλλους ανθρώπους. "Ο άνθρωπος", δηλαδή, "από μόνος του δεν είναι άνθρωπος" για τον Αριστοτέλη· αυτό σημαίνει αυτός ο ορισμός. Λέει συγκεκριμένα ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια*⁵⁰: «Για τον μοναχικό άνθρωπο η ζωή είναι δύσκολη, γιατί δεν είναι εύκολο μένοντας μόνος να βρίσκεται κανείς σε συνεχή δράση. Μαζί με άλλους όμως αυτό είναι πολύ πιο εύκολο». Ή ο ορισμός⁵¹: «Είναι φανερό ότι η πόλις είναι κάτι το φυσικό» —στα *Πολιτικά*— «και ότι ο άνθρωπος είναι από τη φύση του πολιτικό ζώο».

Η πόλις και ο άνθρωπος, ως "πολιτικό ζώον", είναι φυσικές εξελίξεις για τον Αριστοτέλη· πάλι βλέπετε την τελεολογία. Οι άνθρωποι άρχισαν να ζούνε σε μικρές ομάδες κατ' αρχήν, σε οικογένειες, σε φυλές, στη συνέχεια αναπτύχθηκε ως εξέλιξη η *κώμη* —θα λέγαμε το χωριό— και στη συνέχεια η *πόλις*, που είναι κατάληξη όλης αυτής της πορείας. Βλέπετε ότι ο Αριστοτέλης δεν προχώρησε παραπάνω, δεν θεώρησε υπέρβαση της πόλεως-κράτους την αυτοκρατορία, ας πούμε, του Αλέξανδρου· ίσως, βέβαια, να 'τανε πρώιμο ένα τέτοιο συμπέρασμα την εποχή που έζησε ο Αριστοτέλης.

Πολίτης, τώρα, είναι αυτός που μετέχει στα κοινά, ουσιαστικά, για τον Αριστοτέλη, πράγμα που σημαίνει ότι έχει τη δυνατότητα, —όχι ότι κατ' ανάγκην θα το κάνει— έχει το δικαίωμα "του άρχειν" και "του άρχεσθαι" και το δικαίωμα "να μετέχει στις δικαστικές αποφάσεις". Αυτό επίσης είναι ένα χαρακτηριστικό της αρχαίας ελληνικής πόλης: ότι αυτές είναι οι βασικές λειτουργίες οι πολιτικές —η δικαστική και η νομοθετική— και δεν προτείνει κανένας ότι αυτές πρέπει να γίνονται από διαφορετικούς ανθρώπους. Ο πολίτης, δηλαδή, πρέπει ταυτοχρόνως να δικάζει και να δικάζεται, να άρχει και να άρχεται.

Τι πολίτευμα, τώρα θα 'λεγε κανείς, προτείνει ο Αριστοτέλης; Πολλές φορές λέγεται "ο Αριστοτέλης είναι πιο πολύ υπέρ της δημοκρατίας" και πάντα έχουμε στον νου μας όταν κάνουμε αυτή τη σύγκριση

⁵⁰ Για τον μοναχικό άνθρωπο η ζωή είναι δύσκολη, γιατί δεν είναι εύκολο μένοντας μόνος να βρίσκεται κανείς σε συνεχή δράση. Μαζί με άλλους όμως αυτό είναι πολύ πιο εύκολο.

Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* 1170a5-6.

⁵¹ Είναι φανερό ότι η πόλις είναι κάτι το φυσικό, και ότι ο άνθρωπος είναι από τη φύση του πολιτικό ζώο.

Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1253a9-11.

με τον Πλάτωνα —που ήταν κατά, ρητώς κατά, της δημοκρατίας. Θα πρέπει βέβαια εδώ να ξεκαθαρίσουμε —παρότι το ζήτημα είναι ανοικτό και προκαλεί αρκετή κουβέντα και αρκετό πάθος— ότι όταν μιλάμε για δημοκρατία, αν την εννοήσουμε ως την άμεση δημοκρατία των Αθηνών, τότε και ο Αριστοτέλης είναι εναντίον αυτής της δημοκρατίας· δεν δέχεται δηλαδή τους δύο *πυλώνες* της αθηναϊκής δημοκρατίας: την *κλήρωση* —θεωρεί ότι είναι λάθος σύστημα η κλήρωση, οποιοσδήποτε να αναλαμβάνει το οποιοδήποτε αξίωμα τυχαία— και τον *μισθό* που καθιέρωσε ο Περικλής, δηλαδή να πληρώνεται κάποιος για τη συμμετοχή του στα κοινά. Αν βγάλεις όμως αυτά τα δύο στοιχεία από την αθηναϊκή δημοκρατία, φοβάμαι ότι θα βγάλεις τον πυρήνα της ιδιαιτερότητάς της. Μ' αυτή την έννοια, ο Αριστοτέλης, πολλοί λένε, ότι θα ήταν υπέρ της σημερινής κοινοβουλευτικής δημοκρατίας, δηλαδή θέλει ένα καθεστώς όπου οι πολλοί ν' αποφασίσουν και το κάνει αυτό για λόγους πρακτικής όπως θα δείτε —θα σας διαβάσω ένα απόσπασμα. Θέλει, λοιπόν, οι πολλοί ν' αποφασίζουν, αλλά, ει δυνατόν, οι πολλοί να δείχνουν τους άριστους· δηλαδή σε μια διαδικασία εκλογής, ας πούμε, το πλήθος αποφασίζει ποιος από το πλήθος είναι άξιος να αναλάβει ένα συγκεκριμένο αξίωμα —που είναι η "αρχή της αντιπροσωπευτικότητας", κατά κάποιο τρόπο. Δεν είμαι σίγουρος αν μπορούμε να προσαρμόσουμε τον Αριστοτέλη στα νεωτερικά συστήματα δημοκρατικής διακυβέρνησης, αλλά έχει μία βάση η σκέψη ότι, αν είχε τη δυνατότητα να επιλέξει, θα επέλεγε ένα σύστημα σαν των σύγχρονων δημοκρατιών παρά ένα σύστημα σαν της αθηναϊκής δημοκρατίας.

Ο λόγος τώρα που επιλέγει τους πολλούς είναι σας είπα πρακτικός. Αυτό που λέει ο Αριστοτέλης είναι ότι... —διαβάζω ένα απόσπασμα από τα *Πολιτικά*⁵²: «Ότι κυρίαρχο πρέπει να είναι μάλλον το πλήθος και όχι οι άριστοι αλλά λίγοι,» όχι **οι** λίγοι, «θα μπορούσε να εξαχθεί με ένα επιχείρημα, που ίσως είναι και αληθές». Βλέπετε, το "ίσως είναι αληθές", αυτή η *ενδεχομενικότητα* που έχουν οι προτάσεις που αφορούν την ανθρώπινη συμπεριφορά. «Γιατί οι πολλοί,» συνεχίζει ο Αριστοτέλης, «εκ των οποίων ο καθένας δεν είναι σπουδαίος, ενδέχεται όταν συνέλθουν σε σώμα να είναι καλύτεροι από τους λίγους, όχι ο καθένας ατομικά αλλά ως σύνολο, όπως τα συμπόσια που διοργανώνονται από πολλούς μαζί. Καθώς καθένας από τους πολλούς διαθέτει κάποιο μόνιο αρετής και φρονήσεως, όταν συνέρχονται σε σώμα γίνονται ως προς το ήθος και τη σκέψη σαν ένας άνθρωπος με πολλά χέρια, πολλά πόδια και πολλές αισθήσεις. Γι' αυτό άλλωστε και κρίνουν καλύτερα οι πολλοί τα έργα της μουσικής και της ποίησης». Ανεξάρτητα απ' την εγκυρότητα αυτού του επιχειρήματος —θα μπορούσε κάποιος να το αμφισβητήσει— δείχνει, νομίζω, τον πρακτικό προσανατολισμό της πολιτικής του σκέψης. Δεν έχει σημασία για τον Αριστοτέλη αν *εκ φύσεως* είναι καλύτερη η μοναρχία ή η βασιλεία ή η ολιγαρχία ή η δημοκρατία, όσο να δούμε στην πράξη πώς λειτουργούν και να κάνουμε τα κατάλληλα βήματα προς τη σωστή κατεύθυνση.

Με μια έννοια, το ίδιο καθορίζει και την ηθική του Αριστοτέλη όπου ίσως η απόσταση από τον Πλάτωνα είναι η μεγαλύτερη δυνατή. Η ηθική του Αριστοτέλη είναι μια ηθική αρκετά εύκαμπτη, χωρίς γενικές αρχές απόλυτες, και γι' αυτό διατήρησε μία επικαιρότητα και διατηρεί μια επικαιρότητα ακόμα και σήμερα. Ενώ δηλαδή ο Πλάτων *ενοποιεί*, στην ουσία, την αρετή με τη σοφία —ο σοφός είναι κι ενάρετος για τον Πλάτωνα εξ ορισμού— ο Αριστοτέλης θα αντιμετωπίσει μια τέτοια ταύτιση με

⁵²Ότι κυρίαρχο πρέπει να είναι μάλλον το πλήθος και όχι οι άριστοι αλλά λίγοι, θα μπορούσε να εξαχθεί με ένα επιχείρημα, που ίσως είναι και αληθές. Γιατί οι πολλοί, εκ των οποίων ο καθένας δεν είναι σπουδαίος, ενδέχεται όταν συνέλθουν σε σώμα να είναι καλύτεροι από τους λίγους, όχι ο καθένας ατομικά αλλά ως σύνολο, όπως τα συμπόσια που διοργανώνονται από πολλούς μαζί. Καθώς καθένας από τους πολλούς διαθέτει κάποιο μόνιο αρετής και φρονήσεως, όταν συνέρχονται σε σώμα γίνονται ως προς το ήθος και τη σκέψη σαν ένας άνθρωπος με πολλά χέρια, πολλά πόδια και πολλές αισθήσεις. Γι' αυτό άλλωστε και κρίνουν καλύτερα οι πολλοί τα έργα της μουσικής και της ποίησης.

Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1281b1-8.

σαρκασμό. Λέει ας πούμε για τον Εμπεδοκλή: "Εντάξει", λέει, "ο Εμπεδοκλής μπορεί να είναι καλός φιλόσοφος αφού είπε αυτά που είπε· από πού όμως αντλεί την πιθανότητα να 'ναι και καλός κυβερνήτης μιας πόλεως, να είναι φρόνιμος δηλαδή άνθρωπος; μόνο από το γεγονός της σοφίας του" και αυτό το θεωρεί αυτονόητο —τη διάκριση αυτονόητη— και νομίζω ότι είναι πολύ κοντά στην αλήθεια —"αλήθεια"! τέλος πάντων, σ' αυτά τα ζητήματα δεν υπάρχει αλήθεια, αλλά η πλατωνική αξίωση ότι "ο φιλόσοφος θα γίνει βασιλιάς" ή "ο βασιλιάς φιλόσοφος", είναι, αν θέλετε, ο πυρήνας του *ουτοπισμού* του Πλάτωνα: το γεγονός δηλαδή ότι [την] πολιτεία που ο ίδιος ευαγγελίζεται δεν πρόκειται ποτέ να τη δούμε στην πράξη.

Η βασική αρετή για τον Αριστοτέλη είναι η *φρόνηση*· την ονομάζει "διανοητική αρετή" και τη διακρίνει από τις ηθικές αρετές. Διανοητική αρετή δεν είναι αντίφαση όρων· είναι αρετή του διανοητικού μέρους του καθενός μας περισσότερο, την οποία ορίζει, τη θέτει στο επίκεντρο της ηθικής του και προσπαθεί να της δώσει μια κεντρική σημασία. Είναι πολύ ενδιαφέρουσα η έννοια της φρονήσεως· "*φρόνηση*", λέει ο Αριστοτέλης⁵³, "είναι μια *έξις*" —έξις είναι δυσμετάφραστος όρος: σταθερή συνήθεια, σταθερή συμπεριφορά, όχι απλή συνήθεια πάντως—. Ένα βασικό χαρακτηριστικό κατάστασης είναι η *έξις*, που ακολουθεί τον ορθό λόγο και είναι προσανατολισμένη προς την πράξη, ως *ηθική κατηγορία* και έχει να κάνει με το τι είναι καλό και κακό για τους ανθρώπους. Τα κριτήρια της φρονήσεως τα δίνει ο φρόνιμος άνθρωπος για τον Αριστοτέλη και όχι αντίστροφα· δεν ορίζεται απολύτως, δηλαδή, η φρόνηση και μετά βλέπουμε ποιος είναι φρόνιμος και ποιος δεν είναι, όπως θα 'κανε ο Πλάτωνας, έτσι; θα όριζε τη δικαιοσύνη, αν αυτή είναι η αντίστοιχη αρετή στον Πλάτωνα και θα 'λεγε "μετά να δω ποιος από τους υπάρχοντες, ο Περικλής, ο Κριτίας, ο Θεμιστοκλής εκπληρώνει αυτά τα κριτήρια". Ο Αριστοτέλης αντιστρέφει τη σχέση λέει: θα βγάλουμε τα κριτήρια της φρόνησης, εντοπίζοντας φρόνιμους ανθρώπους. Πώς θα τους εντοπίσουμε; "εμπειρικά", κατά κάποιο τρόπο, λέει ο Αριστοτέλης. Πουθενά δεν μας δίνει τα κριτήρια. Θεωρεί, ας πούμε, τον Περικλή φρόνιμο γιατί ενσαρκώνει, κατά τη γνώμη του, τις σωστές αντιλήψεις της εποχής. Υπάρχει δηλαδή ένα κενό εδώ, θα 'λεγε κανείς· δεν υπάρχει *απόδειξη* και *αποδεικτικότητα*. Θυμίζει λίγο τον Σωκράτη σ' αυτό το σημείο ο Αριστοτέλης. Ο Σωκράτης ήταν ένας άνθρωπος που από ένστικτο, θα έλεγε κανείς, ήξερε πάντα τι είναι καλό και τι είναι κακό, χωρίς να ξέρει να ορίζει το καλό και το κακό. Ο ίδιος δήλωνε ότι "ένα ξέρει ότι δεν ξέρει τίποτα" —και ειδικά στα ηθικά ζητήματα— ωστόσο είχε μία εκ φύσεως τάση και δυνατότητα να επιλέγει πάντα το σωστό. Αυτός θα 'ταν ένας ιδανικός φρόνιμος άνθρωπος για τον Αριστοτέλη.

Όλοι λοιπόν —έχει σημασία η γνώμη των πολλών— αναγνωρίζουμε σε κάποιους ανθρώπους ότι δίνουνε πρότυπα συμπεριφοράς, τους ονομάζουμε φρόνιμους, παρακολουθούμε τη δράση τους, τους ακούμε, είναι αυτοί που επιβάλλονται στις κοινωνίες μας και μας δίνουν πρότυπα ηθικής συμπεριφοράς, χωρίς ωστόσο να μπορούμε με ασφάλεια να πούμε τι είναι αυτό που καθορίζει αυτή τους την ιδιότητα. Μ' αυτή την έννοια, η φρόνηση είναι κεντρική, αλλά είναι και λίγο έννοια η οποία δεν ορίζεται —σηκώνει νερό, θα λέγαμε— έχει μία εγγενή ασάφεια κατά κάποιο τρόπο.

Από την άλλη μεριά είναι οι ηθικές αρετές· εκεί είναι πιο εύκολα τα πράγματα. Ηθικές αρετές για τον Αριστοτέλη ήταν αυτές που αναγνώριζαν όλοι οι Έλληνες ως βασικές· ας πούμε, αρετές στον Πλάτωνα και στους προηγούμενους και στον Αριστοτέλη: είναι η δικαιοσύνη, είναι η ευσέβεια, είναι η σωφροσύνη, είναι η ανδρεία, είναι η σοφία. Τέτοιου είδους έννοιες —τη σοφία, βέβαια, θα την έβγαζε από τις ηθικές αρετές ο Αριστοτέλης— ορίζονται, λέει ο Αριστοτέλης, με βάση δύο άκρα τα οποία και τα δύο θεωρούνται υπερβολές: υπερβολή προς το θετικό και υπερβολή προς το αρνητικό. "Η ανδρεία", ας πούμε, λέει "είναι μια μεσότης" —εισάγει αυτή την έννοια *του μέτρου*, της μεσότητας—

⁵³ Η φρόνηση είναι μια σταθερή συνήθεια (έξις), που ακολουθεί τον ορθό λόγο και είναι προσανατολισμένη στην πράξη, και έχει να κάνει με το τι είναι καλό και κακό για τους ανθρώπους.

Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* 1140b4-6.

"ανάμεσα στο θράσος, που είναι μια ανδρεία η οποία δεν έχει όρια, το παράτολμο θράσος και στη δειλία απ' την άλλη μεριά". Θα πρέπει να βρούμε, λοιπόν, μια μέση οδό —μια ισορροπία μάλλον καλύτερα— ανάμεσα σε δύο άκρα, και τα δύο είναι κακά· και 'κει ωστόσο το μέσο δεν είναι αριθμητικός μέσος. Δεν μπορούμε να ποσοτικοποιήσουμε τις αρετές και να βάλουμε τον απόλυτο μέσο όρο· έχουν μια μορφή γεωμετρικής μεσότητας, δηλαδή δεν ξέρουμε πού κάθε φορά στο φάσμα από την υπερβολή στην έλλειψη πρέπει να τοποθετήσουμε το σωστό μέτρο. Και η φρόνηση είναι αυτή που καθορίζει τελικά τα κριτήρια και των ηθικών αρετών.

Άρα, η προσπάθεια του Αριστοτέλη είναι να είναι κοντά στον άνθρωπο της εποχής του, να ξεχωρίσει κάποιους ανθρώπους ως πρότυπα συμπεριφοράς, να δεχτεί ως έναν βαθμό —όπως κάνει και στη φυσική του— τις βασικές αντιλήψεις των ανθρώπων της εποχής του, ωστόσο επεμβαίνοντας κανονιστικά χωρίς αυστηρά κριτήρια. Είναι μια ηθική που δίνει το βάρος στο *καθ' έκαστον*, στο τυχαίο, σ' αυτό που μπορεί να ανατρέψει μια βεβαιότητα, χωρίς ωστόσο να αναιρεί πλήρως τη δυνατότητα εύρεσης κανόνων. Είναι επίσης σημαντικό να πούμε ότι, έτσι όπως ορίζονται οι ηθικές αρετές ως *έξεις* δηλαδή κι αυτές, αυτό σημαίνει ότι δεν είναι έμφυτες με απόλυτο τρόπο, δηλαδή έχουμε, αν θέλετε, εκ φύσεως τη δυνατότητα, πάλι τη δύναμη, να είμαστε ενάρετοι· αυτό που θα μας κάνει εναρέτους, δηλαδή αυτό που θα μας δώσει την έξη της αρετής είναι πολύ περισσότερο από τη φύση μας, η κοινή διαβίωση μέσα στην πόλη, η *παιδεία* με λίγα λόγια. Δηλαδή θεμέλιο της αριστοτελικής ηθικής —και αυτό την κάνει αρκετά σύγχρονη και επίκαιρη— είναι η σωστή παιδεία. Η πόλη ως σύνολο, η οικογένεια ως μικρότερο σύνολο, θα πρέπει να προβάλλει εκείνα τα πρότυπα συμπεριφοράς, να καθορίσει τους κανόνες δράσης, που σιγά σιγά και με τα χρόνια και με τη σωστή παιδεία θα στρέψουν τους ανθρώπους προς την ηθική τελείωση. Επομένως, περισσότερο από τη φύση και την αρετή —που θα ήταν κάποιο ίδιο μερικών ανθρώπων και όχι άλλων— ο Αριστοτέλης δίνει το βάρος στην παιδεία.

Τέλος, δεν κλείνει τα μάτια του σ' ένα φαινόμενο καθολικό, στο οποίο είχαν κλείσει τα μάτια τους ο Σωκράτης και ο Πλάτωνας, την περίφημη λεγόμενη "ακρασία". *Ακρασία* είναι το αντίθετο της σωφροσύνης· αν η σωφροσύνη είναι εγκράτεια, η ακρασία είναι ότι ακολουθώ τα πάθη μου και όχι τη λογική μου. Ο Σωκράτης λοιπόν κι ο Πλάτων, ο Πλάτων ρητότατα, θεώρησε ότι ένας άνθρωπος που γνωρίζει το σωστό είναι αδύνατο να μην το κάνει —γι' αυτό ταυτίζει την αρετή με τη γνώση—, παραβλέποντας εμφανώς αυτό που συμβαίνει δίπλα του. Θα φτάσει να πει ο Πλάτων κάποια στιγμή: «είναι δυνατόν» —στο δέκατο βιβλίο της *Πολιτείας*— «να κλαίει κάποιος και να οδύρεται σαν γυναικούλα άμα χάσει το παιδί του», λες και αν χάσεις το παιδί σου δεν θα κλάψεις και θα οδυρθείς κι αυτό θεωρεί «φαινόμενο που αντιβαίνει προς τη σοφία του επαιετούς», όπως λέει, «ανθρώπου». Ο Αριστοτέλης θα σου πει το αντίθετο εντελώς, κι όχι μόνο αυτό, θα σου πει ότι είναι «πολύ φυσικό και ανθρώπινο, να πρέπει να αποφύγεις το ποτό, αλλά ωστόσο να πεις, να πρέπει να αποφύγεις μια ηδονή, αλλά ωστόσο να υποκύψεις σ' αυτή την ηδονή» και θα πρέπει να δούμε την ανθρώπινη συμπεριφορά συνυφασμένη με τέτοιου είδους φαινόμενα, εκτός αν κάποιος είναι ακρατής εκ φύσεως δηλαδή —πώς το λένε;— είναι χαμένος από κάθε ηθική δυνατότητα διαπαιδαγώγησης· αλλά στον μέσο άνθρωπο υπάρχουν αυτά τα φαινόμενα, είναι κι αυτά φαινόμενα που κάνουνε την ηθική μας εύπλαστη, τα οποία πρέπει να αντιμετωπίσει ο ηθικός φιλόσοφος και σαν *ανάλυση* και σαν *συμβουλή*. Γιατί το βάρος του Αριστοτέλη, και αυτό που διαχωρίζει την ηθική του από τη φιλοσοφία τη θεωρητική, είναι ότι στη μία περίπτωση είναι κίνητρο η *αλήθεια*, να εξηγήσουμε πώς είναι τα πράγματα στη φιλοσοφία δηλαδή, στη φυσική φιλοσοφία, στα μαθηματικά και τα λοιπά· κίνητρο στην ηθική είναι, όχι πώς θα εξηγήσουμε την ανθρώπινη συμπεριφορά, αλλά, πώς θα κάνουμε τους ανθρώπους καλύτερους.-

V6.3.3 Η επιβίωση της αριστοτελικής φιλοσοφίας (16')

<https://youtu.be/wcQQldGC8rk>

Απομαγνητοφώνηση Lemonia9 / αντιπαραβολή Asimenia

Δεν μπορούμε να ολοκληρώσουμε την παρουσίαση του Αριστοτέλη, χωρίς να μιλήσουμε για την επιβίωση του αριστοτελικού έργου. Είναι, ίσως, ο μόνος φιλόσοφος —εν μέρει και ο Πλάτων, βέβαια— που αυτό είναι ίδιον του τρόπου με τον οποίο τον αντιμετωπίζουμε. Με δυο λόγια, κανένας φιλόσοφος, περισσότερο από τον Αριστοτέλη, δεν διαβάστηκε τόσο πολύ, δεν υιοθετήθηκαν οι απόψεις του τόσο πολύ, από τόσο διαφορετικούς πολιτισμούς και τόσο διαφορετικές εποχές. Κι αυτό είναι ένα φαινόμενο μοναδικό, αυτό δίνει την οικουμενικότητα στη σκέψη του Αριστοτέλη και οπωσδήποτε επιζητά μία πρώτη βαθμού εξήγηση. Δεν θεωρώ ότι μπορώ να δώσω πλήρη εξήγηση σε ένα τόσο πολύπλοκο φαινόμενο.

Σας θυμίζω αυτό που λέγαμε, ότι τα έργα του Αριστοτέλη γίνονται ξαφνικά γνωστά. Για τους τρεις προχριστιανικούς αιώνες που μεσολαβούν απ' τον θάνατο του Αριστοτέλη μέχρι την έκδοση των "εσωτερικών" λεγόμενων "έργων" του από τον Ανδρόνικο, μεσολαβούν, λοιπόν, τρεις αιώνες στους οποίους ο Αριστοτέλης δεν έχει μεγάλη αίγλη. Τον ξέρει, φυσικά, η σχολή του, τον αναφέρει ο Επίκουρος, κάποια έργα προφανώς είναι γνωστά από τους διαλόγους του που είχαν κυκλοφορήσει ή θα μπορούσαν να είναι και από δεύτερο χέρι, όπως συμβαίνει συχνά στη φιλοσοφία —δεν χρειάζεται να ξέρεις το ίδιο το έργο ενός φιλοσόφου, για να μάθεις κάτι από τις απόψεις του— αλλά δεν είναι ο Αριστοτέλης που ξέρουμε. Δεν είναι, δηλαδή, Πλάτων, δεν είναι καν οι βασικοί Στωικοί ή ο Επίκουρος, που έχουν μεγαλύτερη αποδοχή.

Όταν, όμως, εκδίδεται αυτό το έργο, είναι, φαίνεται, τόσο το σοκ που προκαλεί η ξαφνική εμφάνιση μιας εγκυκλοπαίδειας, στην ουσία, της γνώσης, όπως είναι το έργο του Αριστοτέλη, που αμέσως αρχίζει μία τεράστια προσπάθεια ερμηνείας και διάδοσης αυτής της φιλοσοφίας. Και μάλιστα όχι από τη δική του σχολή. Η δική του σχολή έχει σταματήσει να υπάρχει· δεν υπάρχουν Περιπατητικοί τον 1ο ή τον 2ο αιώνα μ.Χ. Υιοθετείται ο Αριστοτέλης περίπου από όλες τις σχολές και κυρίως από τον νεοπλατωνισμό, δηλαδή από αυτούς που συνεχίζουν τον Πλάτωνα, αλλά ως έναν βαθμό προσπαθούν να τον συνδυάσουν με τον Αριστοτέλη, θεωρώντας ότι ο δάσκαλος και ο μαθητής έχουνε πολύ βασικότερα κοινά σημεία παρά διαφορές.

Τότε, λοιπόν, αρχίζει και μια μεγάλη *σχολιαστική παράδοση*, που είναι ένα ενδιαφέρον φαινόμενο στην ιστορία της φιλοσοφίας. Ο Αριστοτέλης είναι ο κατεξοχήν φιλόσοφος που χρειάζεται τον σχολιαστή του, τον ερμηνευτή του δηλαδή.

Ο πρώτος μεγάλος αριστοτελικός σχολιαστής είναι ο Αλέξανδρος ο Αφροδισιέας, που ζει τον 2ο αιώνα μ.Χ. και είναι πάρα πολύ μεγάλος φιλόσοφος, δεν είναι απλός σχολιαστής. Αυτό, ωστόσο, που κάνει τόσο αυτός όσο και αργότερα ο Σιμπλίκιος, ο Φιλόπονος —που εμμέσως το κάνει και ο Πλωτίνος στον Πλάτωνα— είναι ότι σχολιάζοντας τον δάσκαλο, σχολιάζοντας αυτόν που θεωρείς καθηγητή σου στη φιλοσοφία, αναπτύσσεις ερμηνείες, που πολλές φορές ξεπερνούν και το ερμηνευόμενο κείμενο προς κατευθύνσεις αποκλίνουσες. Έτσι, για παράδειγμα, στην ιστορία της επιστήμης ο Ιωάννης Φιλόπονος, που είναι σχολιαστής του Αριστοτέλη του 6ου αιώνα, θεωρείται ως αυτός που επηρέασε τους Σχολαστικούς και μετά τον Γαλιλαίο, στην ανατροπή της αριστοτελικής φυσικής και όχι στη συνέχεια. Εισήγαγε τη θεωρία της Ορμής, η οποία ήταν μια πρώτη σύλληψη της αρχής της αδράνειας, η οποία είναι ο ακρογωνιαίος λίθος της νεότερης φυσικής.

Πιο ενδιαφέρουσα, ακόμα, είναι η μοίρα του Αριστοτέλη, όχι τόσο στο Βυζάντιο... —με το οποίο έχει μια άμεση συνέχεια η κλασική, ύστερη αρχαιότητα (εκεί είχαμε κάποιους αριστοτελιστές σχολιαστές,

αλλά όχι αριστοτελιστές φιλοσόφους). Πιο ενδιαφέρουσα είναι η περιπέτεια του Αριστοτέλη στους Άραβες και στη συνέχεια στη λατινική Δύση. Τον 8ο και τον 9ο αιώνα, όταν μεταφέρεται το χαλιφότο των Αράβων από τη Δαμασκό στη Βαγδάτη, αρχίζει μία τεράστια οργανωμένη προσπάθεια μετάφρασης των αρχαίων ελληνικών φιλοσοφικών και επιστημονικών κειμένων· όχι όλων, και αυτό είναι πολύ ενδιαφέρον, γιατί το ίδιο έγινε και στη Δύση μετά. Μεταφράζουν τον Αριστοτέλη, μεταφράζουν τον Γαληνό, μεταφράζουν τον Πτολεμαίο και τον Ευκλείδη, δηλαδή την επιστήμη της αρχαιότητας αφενός και από τη φιλοσοφία ειδικά τον Αριστοτέλη και όσα κείμενα, νεοπλατωνικά ή πλατωνικά, συμβιβάζονται με τη φιλοσοφία του Αριστοτέλη.

Είναι, λοιπόν, πάρα πολύ ενδιαφέρον ότι αυτή η εργασία, η οποία διαρκεί και είναι συνειδητή, γίνεται από το ίδιο το χαλιφότο, δεν γίνεται από μεμονωμένους σοφούς και χρειάζεται πάρα πολλά έξοδα, χρειάζεται χειρόγραφα τα οποία αγοράζονται από την Κωνσταντινούπολη, χρειάζονται λογίους οι οποίοι είναι δίγλωσσοι ή τρίγλωσσοι, γιατί πολλές φορές από τα Συριακά πήγαν στα Αραβικά τα ελληνικά κείμενα. Άρα αναπτύσσεται μία γενιά αράβων αριστοτελιστών, οι οποίοι είναι οι σημαντικότεροι άραβες φιλόσοφοι. Και μη μας παρασύρει η σημερινή κατάσταση. Η αραβική φιλοσοφία απ' τον 9ο μέχρι τον 13ο αιώνα είναι η σπουδαιότερη φιλοσοφία που υπάρχει εκείνη την εποχή. Εκεί υπάρχουν μορφές σαν τον Αβικέννα, σαν τον Αλ-Κιντί, σαν τον Αλ-Φαράμπι, μετά τον Αβερρόη, που θεωρείται ο βασικός σχολιαστής του Αριστοτέλη.

Διαμορφώνεται, λοιπόν, η φιλοσοφική και επιστημονική παράδοση των Αράβων, με βάση τα κείμενα των αρχαίων Ελλήνων και ειδικά του Αριστοτέλη. Αναπόφευκτα υιοθετείται, από τον Αριστοτέλη η ουσία της φιλοσοφίας του, με κρίσιμα, βέβαια, σημεία τριβής, αυτά που θα δούμε και στη Δύση αργότερα: το θέμα της αιωνιότητας του κόσμου ή της δημιουργίας —δεν συμβιβάζεται με το Κοράνι· το θέμα της πρόνοιας του Θεού για τους ανθρώπους —ο Αριστοτέλης δεν έχει κάτι τέτοιο, και το θέμα της αθανασίας της ψυχής, που όλες οι μεγάλες θρησκείες θέλουν κάποια μορφή αθανασίας και σωτηρίας από τον φυσικό θάνατο.

Τον 12ο αιώνα θα γίνει ένα τεράστιο, επίσης, κύμα μετάφρασης των αραβικών αριστοτελικών κειμένων στα Λατινικά. Αυτό γίνεται στην Ισπανία, όπου οι Λατίνοι είναι σε επαφή με τους Άραβες άμεσα, αφού οι Άραβες κατέχουν τη μισή Ισπανία και όντας πολύ πιο εξελιγμένοι σε ζητήματα επιστήμης και φιλοσοφίας έχουν το προβάδισμα, το οποίο θεωρούν ότι πρέπει να πάρουν και οι Λατίνοι, οι οποίοι τότε αναπτύσσονται, η λατινική Δύση. Τότε, λοιπόν, με τη μετάφραση που ολοκληρώνεται γύρω στον 13ο-14ο αιώνα, αρχίζει να αναπτύσσεται η σχολαστική παράδοση. Και *σχολαστικισμός* είναι περίπου όρος, έχει ταυτιστεί με τον αριστοτελισμό, είναι ο "λατίνος Αριστοτέλης", είναι ο σχολιαστής. Δηλαδή, φιλόσοφοι σαν τον Θωμά τον Ακινάτη, ο οποίος είναι πολύ μεγάλος φιλόσοφος —δεν είναι σχολιαστής— είναι ο μεγαλύτερος μεσαιωνικός φιλόσοφος, θεωρεί τον εαυτό του σχολιαστή του Αριστοτέλη, παρότι προφανώς έχει και μια αυτοδυναμία και πρωτοτυπία, τη στιγμή μάλιστα που είναι και ο ίδιος επίσκοπος και διατηρεί το χριστιανικό δόγμα· δεν θα προσπαθήσει καθόλου να το μειώσει. Άρα, κάνει μία σύζευξη αριστοτελισμού και χριστιανισμού.

Και στις δύο περιπτώσεις που ανέφερα, μιλάμε για αραβική και για λατινική *αναγέννηση*, προεκτείνοντας έναν όρο που στην ουσία ήρθε από τον 15ο αιώνα (βέβαια, είναι όρος του 19ου αιώνα των γερμανών ιστορικών), για να δείξουν μία άλλη αναγέννηση, την κατεξοχήν Αναγέννηση, αυτή που γίνεται στην Ιταλία, δηλαδή, τον 15ο αιώνα, όπου πάλι έχουμε ένα κύμα μετάφρασης. Εκεί πια οι έλληνες λόγιοι, ο Βησσαρίων, ο Χρυσολωράς, οι οποίοι μετακομίζουν στη Φλωρεντία, εκπαιδεύουν μια γενιά ελληνιστών μεταφραστών: ο Μπρούνι, ο Φιτσίνο... Μαθαίνουν όλοι αυτοί στην πορεία Ελληνικά και προσπαθούν πια να μεταφράσουν και τον Αριστοτέλη, αλλά και τους άλλους πια φιλοσόφους Έλληνες, απευθείας απ' τα Ελληνικά στα Λατινικά.

Το αποτέλεσμα είναι τον 16ο αιώνα, όταν αρχίζει η Ευρώπη να αποκτά μια ταυτότητα (δεν είναι απλώς ο Χριστιανισμός, αλλά είναι το σύνολο των ευρωπαϊκών εθνών, ας πούμε, μιλάνε στο όνομα της Ευρώπης τον 16ο και τον 17ο αιώνα), έχουμε 500 —από ό,τι λένε οι ιστορικοί του βιβλίου— εκδόσεις του Αριστοτέλη τυπωμένες και γύρω στα 500.000 αντίτυπα που κυκλοφορούν. Το νούμερο είναι εξωφρενικό! Μην κρίνετε με τα σημερινά δεδομένα. Δεν υπάρχει σύγκριση με άλλον συγγραφέα. Μιλώ για εκδόσεις που είτε είναι στα Λατινικά, είτε είναι σε σύγχρονες ευρωπαϊκές γλώσσες (στα Γαλλικά, στα Αγγλικά, στα Ιταλικά), όπου πια αρχίζουν να επεκτείνονται οι εθνικές γλώσσες και να κατακτούν, να θέλουν κι αυτοί μια παιδεία από πρώτο χέρι, άρα κάνουν μεταφράσεις πια στις σύγχρονες γλώσσες. Ακόμα και τον 16ο αιώνα δεν υπάρχει συγκρίσιμο μέγεθος με τη διάδοση του αριστοτελικού έργου στα ευρωπαϊκά πια έθνη-κράτη που σιγά σιγά δημιουργούνται.

Άρα, λοιπόν, εδώ έχουμε ένα πρωτότυπο και παγκόσμιο φαινόμενο. Αν θα ήθελε κάποιος να το ερμηνεύσει —δεν είναι εύκολο— θα έλεγε κανείς, ότι η αριστοτελική φιλοσοφία δεν είναι προσκολλημένη στις συνθήκες γέννησής της. Δηλαδή, το να μεταφράσεις, ας πούμε, το *Συμπόσιο* του Πλάτωνα στα Αραβικά ή στα Λατινικά δημιουργεί ένα τεράστιο ερώτημα: τι γίνεται εδώ πέρα, έτσι; είναι κάτι το εντελώς ξένο, το πλαίσιο, η *Πολιτεία* του Πλάτωνα, μιλάει για τη δημοκρατία συνέχεια, για τον Περικλή. Ο Αριστοτέλης κρατάει μια απόσταση από την εποχή του· δηλαδή, μπορεί το κείμενό του να διαβαστεί σε οποιαδήποτε εποχή, αρκεί να κάνεις μία μετάβαση χρόνου και τόπου. Η φυσική του Αριστοτέλη δεν έχει τόπο και χρόνο, έτσι; είναι επιστήμη, άσχετα αν είναι λανθασμένη, όπως θα λέγαμε σήμερα και έχει απορριφθεί, είναι, όμως, *επιστήμη* με τον τρόπο που χρησιμοποιούμε τη λέξη. Η νευτώνεια φυσική, δηλαδή, δεν είναι προϊόν της Αγγλίας του 17ου αιώνα, έτσι; Θα μπορούσε να είναι στη Γερμανία, στη Γαλλία, στην Ιταλία... Με αυτή την έννοια ο Αριστοτέλης έχει αυτήν την οικουμενικότητα.

Θα πρόσθετα κι ένα άλλο κριτήριο: τόσο η λογική του, όσο και η φυσική του, θεωρούνται —και είναι ως έναν βαθμό— εκφράσεις του ανθρώπινου λογικού. Είναι ενδιαφέρον ότι παντού μεταφράζονται πρώτα τα λογικά γραπτά, γιατί και οι Άραβες και οι Μεσαιωνικοί καταλαβαίνουν ότι δεν μπορούν να εκφραστούν σωστά, επιστημονικά, θα λέγαμε, ή ρητορικά —γιατί και η ρητορεία εξαρτάται από συλλογισμούς— αν δεν ξέρουν τον Αριστοτέλη από πρώτο χέρι. Η φυσική είναι το ίδιο. Δεν υπάρχει λαός που να μην υιοθέτησε αυτή τη φυσική. Γιατί; Γιατί είναι πάρα πολύ κοντά σε αυτό που πιστεύει ο μέσος άνθρωπος για τον κόσμο.

Ο μέσος άνθρωπος θα σου πει ότι τα βαριά σώματα πέφτουνε και τα ελαφρά ανεβαίνουν. Ακόμα σήμερα λέμε να γεμίσουμε με ήλιο —ξέρω κι εγώ— ένα αερόστατο, για να ανέβει προς τα πάνω. Δεν καθόμαστε να σκεφτούμε ότι το ήλιο είναι πιο ελαφρύ από τον αέρα, γι' αυτό ανεβαίνει· θεωρούμε ότι το ήλιο ανεβάζει τα πράγματα. Ο καπνός: βάζουμε τη στέγη, φτιάχνουμε τζάκια και βάζουμε κατάλληλα την καπνοδόχο, για να φεύγει ο καπνός προς τα πάνω. Λέμε, ακόμη, ότι ο ήλιος ανατέλλει από την Ανατολή και δύει προς τη Δύση, παρότι ξέρουμε όλοι ότι ηλιοκεντρικό είναι το σύστημά μας. Ο ήλιος δεν κινείται, εμείς γυρίζουμε, έτσι; Εξακολουθεί, δηλαδή, ο μέσος άνθρωπος ακόμα να σκέφτεται αριστοτελικά, παρότι η φυσική του απορρίφθηκε πλήρως.

Αν κάτσει, λοιπόν, και σκεφτεί αυτά τα πράγματα κανείς, τα συνοψίζω: την απόσταση από την εποχή που γράφει ο Αριστοτέλης, τη διακριτική απόσταση που κρατάει από την Αθήνα του 4ου αιώνα, το ότι ασχολείται με θέματα που είναι για όλους τους πολιτισμούς και όλους τους ανθρώπους κοινά (φυσική, λογική), το ότι εκφράζεται με έναν τρόπο γραφής —όπως άρχισα να σας αναλύω ξεκινώντας για τον Αριστοτέλη— προσιτό στο κοινό και μεταφράσιμο (δεν είναι ποίηση ο Αριστοτέλης, είναι πεζός λόγος, άρα μπορεί να μεταφραστεί σε άλλες γλώσσες). Αν τα βάλει, λοιπόν, όλα αυτά κανείς, ίσως, μπορεί λίγο να σκεφτεί κριτικά για αυτό το περίεργο φαινόμενο, αφού είναι μόνος ο Αριστοτέλης, ο οποίος είχε αυτήν την τεράστια τύχη, να είναι αριστοτελικοί όλοι οι μετέπειτα πολιτισμοί.

Έτσι, λοιπόν, έχουμε φτάσει να κλείσουμε αυτόν τον κύκλο που άρχισε με τη γέννηση της φιλοσοφίας και έφτασε όχι στο τέλος της. Ο Αριστοτέλης, βέβαια, όντας τελεολόγος, θα ήταν πολύ ευχαριστημένος με αυτά τα μαθήματα που κάναμε εδώ, με την έννοια ότι θα θεωρούσε τον εαυτό του τη φυσική κατάληξη της φιλοσοφίας της προσωκρατικής, που ξεκίνησε με τον Θαλή, πέρασε απ' τον Παρμενίδα, πήγε στον Σωκράτη και τον Πλάτωνα και κατέληξε στον Αριστοτέλη. Εμείς, βέβαια, δεν το κάναμε γι' αυτό· το κάναμε επειδή θεωρούμε ότι υπάρχει ένα ορόσημο, αν θέλετε, όχι μόνο φιλοσοφικό, αλλά και ιστορικό. Η Ελλάδα, η αρχαία Ελλάδα αλλάζει ριζικά με τον θάνατο του Αριστοτέλη, που κατά σύμπτωση είναι και ο θάνατος του Αλέξανδρου και στην ουσία ξεφεύγουμε από όλα εκείνα τα στοιχεία που είχαν καθορίσει, έναν, τρόπο ερμηνείας των γεγονότων, τον προσωκρατικό φιλοσοφικό τρόπο ή τον κλασικό φιλοσοφικό τρόπο του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη και πηγαίνοντας μετά προς αυτοκρατορίες, όπου ο άνθρωπος είναι ένας κοσμοπολίτης, χάνεται η πατρίδα, η γλώσσα, σαν συστατικά στοιχεία της προσωπικότητάς του, λογικό είναι να αλλάζει και η φιλοσοφία. Η φιλοσοφία, δηλαδή, των ελληνιστικών χρόνων αποτελεί ως έναν βαθμό συνέχεια της κλασικής περιόδου, αλλά αποτελεί και καινοτομία· είναι διαφορετική στη γενική της κατεύθυνση.

Άρα, είτε από ουσιαστικούς λόγους —ότι ο Αριστοτέλης είναι μια αποκορύφωση— είτε από ιστορικούς λόγους —ότι ο Αριστοτέλης είναι ο τελευταίος μιας εποχής με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά— λογικά σταματάμε εδώ, έχοντας καλύψει στην ουσία τρεις αιώνες εξέλιξης της αρχαίας ελληνικής σκέψης.-