

ΓΕΩΡΓΙΟΣ Χ. ΚΟΥΜΑΚΗΣ

ΠΛΑΤΩΝ

Η ΑΡΡΗΤΗ ΚΑΙ ΑΓΡΑΦΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ



ΓΕΩΡΓΙΟΣ
Χ. ΚΟΥΜΑΚΗΣ



ΠΛΑΤΩΝ
Η ΑΡΡΗΤΗ ΚΑΙ ΑΓΡΑΦΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ



ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΖΗΤΡΟΣ

ΣΕΙΡΑ ΣΚΕΨΗ

Γενική επιμέλεια σειράς:
Ηλίας Βαβούρας, Κωνσταντίνος Ζήτρος

ΓΕΩΡΓΙΟΣ Χ. ΚΟΥΜΑΚΗΣ

ΠΛΑΤΩΝ

Η ΑΡΡΗΤΗ ΚΑΙ ΑΓΡΑΦΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Εικόνα εξωφύλλου: *Το σπήλαιο του Πλάτωνα*, Φλαμανδική Σχολή, 16^{ος} αιώνας,
λάδι σε καμβά, Παρίσι, Μουσείο Orsay

Εξώφυλλο: Θωμάς Γκινούδης
Εκτύπωση - Βιβλιοδεσία: Grafo A.E.

ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΔΙΑΘΕΣΗ: Εκδόσεις Ζήτρος
Πλάτωνος 2, τηλ. (2310) 270184, 270884, Fax 271766
546 31 Θεσσαλονίκη
ΥΠΟΚΑΤΑΣΤΗΜΑ
Μασσαλίας 12,
τηλ. (210) 3626350, Fax (210) 3626360
106 80 Αθήνα

www.zitros.gr ♦ e-mail: info@zitros.gr

ISBN: 978-960-649-228-0

© 2026 Γεώργιος Χ. Κουμάκης - Εκδόσεις Ζήτρος

Printed in Thessaloniki, Greece

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

Πρόλογος.....9

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

Ο ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΣ ΩΣ ΚΟΡΥΦΩΣΗ ΤΗΣ ΑΓΡΑΦΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Περίληψη: Ελληνικά/Αγγλικά13

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ι

Η ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΩΣ ΑΛΛΗ ΜΟΡΦΗ ΤΗΣ ΑΓΡΑΦΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

§ 1. Η άγραφη φιλοσοφία ως διαλεκτική και ο νόμος της αντίφασης13
§ 2. Η δημιουργία του κόσμου και η διαλεκτική ως άσκηση και παιχνίδι.....16
§ 3. Το αγαθό, το ένα, ο θεός και η διαλεκτική ως συγγενείς έννοιες.....19

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙ

Ο ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΣ ΩΣ Η ΚΑΤ' ΕΞΟΧΗΝ ΑΓΡΑΦΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

§ 4. Η διαλεκτική στον *Παρμενίδην* του Πλάτωνα. Το ένα και τα άλλα25
§ 5. Τα κατά τα φαινόμενα αντιφατικά συμπεράσματα των εννέα υποθέσεων ...28
§ 6. Οι δομές των δύο μερών του *Παρμενίδου* είναι όμοιες μεταξύ τους32
§ 7. Οι *διαιρέσεις* του *Παρμενίδου* και οι αρχές του *Τιμαίου* και του *Φιλήβου*....37

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙΙ

ΒΑΣΙΚΕΣ ΑΡΧΕΣ ΤΗΣ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗΣ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗΣ

§ 8. Τα *ἀληθέστατα* συμπεράσματα των υποθέσεων και τα *τιμώτερα*41
§ 9. Στοιχεία τῆς δυνάμει διαλεκτικῆς: *ἀπάτη, πλάνη, παιχνίδι*) φαυλότης,

ὑπόμνησις, ἀσάφεια, ἀνασφάλεια, ἀνακρίβεια, ἀβεβαιότητα, γελοιότητα, ἀντίφασις.....	44
§ 10. Ἡ ἀπορία ὡς ἀρχὴ τῆς φιλοσοφίας. Ὁ <i>Φιλόσοφος</i> ἀνιχνεύεται στο ἔργο του.....	46
Βιβλιογραφία.....	48

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΤΙ ΕΙΝΑΙ ΤΑ ΑΓΡΑΦΑ ΔΟΓΜΑΤΑ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΑ

Περίληψη: Ἑλληνικά/Ἀγγλικά	51
Εἰσαγωγή.....	53

ΚΕΦΑΛΑΙΟ IV

ΟΡΟΘΕΤΗΣΗ ΤΗΣ ΑΓΡΑΦΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΑ

§ 11. Δυσκολίες κατανόησης τῆς ἀγραφῆς φιλοσοφίας.....	55
§ 12. Ἡ ἀγραφή φιλοσοφία δὲν ἐξαρτάται ἀπὸ τὸ εἶδος τοῦ λόγου	58
§ 13. Ἡ ἀδυναμία τοῦ λόγου καὶ οἱ δύο ἀντίθετες ἀπόψεις γιὰ τὴν φιλοσοφία	61

ΚΕΦΑΛΑΙΟ V

Ἡ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ὡς Αἰνιγματικὴ Φιλοσοφία Τῶν Πρωτῶν Ἀρχῶν

§ 14. Ἡ διαλεκτικὴ ὡς ἡ πεμπτουσία τῆς ἀγραφῆς φιλοσοφίας καὶ οἱ <i>Διαιρέσεις</i>	69
§ 15. Δομὴ καὶ λειτουργία τῆς διαλεκτικῆς κατὰ Πλάτωνα.....	73

ΚΕΦΑΛΑΙΟ VI

Ἀγραφή Φιλοσοφία εἶναι γραμμένη ὑπὸ μορφὴν αἰνιγματοῦς

§ 16. Ἱστορικὴ διαδρομὴ τῆς ἀγραφῆς φιλοσοφίας καὶ ἡ διαμάχη τῶν ἐρμηνευτῶν	81
--------------------------------------------------------------------------------------	----

§ 17. Η αντιμετώπιση του αινίγματος ως αντικείμενο της άγραφης φιλοσοφίας ..85	
Βιβλιογραφία.....	90

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ

Η ΣΥΜΒΟΛΗ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ ΣΤΗΝ ΑΝΙΧΝΕΥΣΗ ΤΗΣ ΑΓΡΑΦΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Περίληψη: Ελληνικά/Αγγλικά	97
----------------------------------	----

ΚΕΦΑΛΑΙΟ VII

Η ΑΓΡΑΦΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΕΚΦΕΡΕΤΑΙ ΑΙΝΙΓΜΑΤΙΚΑ, ΓΡΑΠΤΑ Ή ΠΡΟΦΟΡΙΚΑ

§ 18. Η σημασία ανάδειξης της άγραφης φιλοσοφίας του Πλάτωνα.....	99
§ 19. Η διαφορά της άγραφης φιλοσοφίας από τη γραμμένη είναι τροπική.....	100
§ 20. Ο <i>Φιλόσοφος</i> που δεν γράφτηκε συνηγορεί υπέρ της άγραφης φιλοσοφίας	107

ΚΕΦΑΛΑΙΟ VIII

Η ΑΓΡΑΦΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΩΣ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΠΟΥ ΓΡΑΦΕΤΑΙ ΣΤΙΣ ΨΥΧΕΣ

§ 21. Ο τρόπος απεικόνισης της άγραφης φιλοσοφίας του Πλάτωνα	111
§ 22. Διαλεκτική, προφορικός και γραπτός λόγος, <i>απορία και ζήτηση</i>	114
§ 23. Τα πέντε στοιχεία: ὄνομα, εἶδωλον, λόγος, ἐπιστήμη, ὄν (ἀγαθόν).....	120

ΚΕΦΑΛΑΙΟ IX

ΑΡΧΕΣ: ΟΝ, ΧΩΡΑ, ΓΕΝΕΣΙΣ, ΕΝΑ, ΑΟΡΙΣΤΗ ΔΥΑΣ

§ 24. Μονιστές (Παρμενίδης, Μέλισσος), πλουραλιστές (Πρωταγόρας, Ηράκλειτος).....	125
§ 25. Η ουσία και ο ρόλος της χώρας κατά τη γνωστική διαδικασία	128
§ 26. Η αόριστη δυάδα και η γένεση των αριθμών	131

ΜΕΡΟΣ ΤΕΤΑΡΤΟ

Η ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΩΝ ΑΙΣΘΗΣΕΩΝ ΚΑΙ ΤΗΣ ΝΟΗΣΗΣ

Περίληψη: Ελληνικά/Αγγλικά139

ΚΕΦΑΛΑΙΟ X

ΔΥΝΑΤΟΤΗΤΑ ΝΕΑΣ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ

- § 27 Οι δυσκολίες κατανόησης του Πλάτωνα143
§ 28 Οι υπάρχουσες μεταφράσεις δεν αποδίδουν το νόημα144
§ 29 Η λειτουργία των αισθήσεων και της νόησης145
§ 30 Οι ενέργειες των αισθήσεων είναι ανάλογες προς το πρόσωπο147
§ 31 Συντακτική και νοηματική ανάλυση του κειμένου149
§ 32 Λογική ανάλυση των προτάσεων152
§ 33 Το διαφορετικό νόημα ανάλογα προς το πού πρόκειται η άρνηση154
§ 34 Τα αίτια της λανθασμένης μετάφρασης157

ΚΕΦΑΛΑΙΟ XI

ΑΝΑΓΚΑΙΟΤΗΤΑ ΝΕΑΣ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ

- § 35 Το *ικανῶς* και το *ένδεῶς* ως εναντίες έννοιες151
§ 36 Το *ικανῶς* εντάσσεται στην έννοια του *οὐκ ένδεῶς*164
§ 37 Η άρνηση *οὐ* πρόκειται στο *ένδεῶς* και όχι στο *δηλοῦσιν*166
§ 38 Η διάκριση των αισθήσεων στους *φιλοσόφους* και στους *πολλούς*169
§ 39 Η διαφοροποίηση του νοήματος στα δύο είδη των μεταφράσεων173

ΚΕΦΑΛΑΙΟ XII

ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ

- § 40 Οι *όλίγοι* και οι *πολλοί* ή οι φιλόσοφοι και οι απάιδευτοι177
§ 41 Η προσωκρατική φιλοσοφία ως υπόβαθρο για τη θεωρία των ιδεών180
§ 42 Η λειτουργία των αισθήσεων ως αντανάκλαση των Προσωκρατικών183
§ 43 Σύνοψη και εμβάθυνση των επιχειρημάτων187
§ 44 Η εναντιότης του *ικανῶς* προς το *ένδεῶς* και *οὐκ ένδεῶς*190

ΜΕΡΟΣ ΠΕΜΠΤΟ

Η ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΣΤΑ ΜΕΤΑΦΡΑΣΘΕΝΤΑ ΧΩΡΙΑ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ XIII ΕΚΠΕΣΜΟΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΑΠΟ ΑΝΑΞΙΟΥΣ

(Πλάτ., *Πολιτ.* ΣΤ 495 c 4-5)

Περίληψη: Ελληνικά/Αγγλικά	193
§ 45 Οι υπάρχουσες ερμηνείες και η αιτία της πλάνης	195
§ 46 Οι δύο διαφορετικές εκδοχές για την έννοια του <i>οὐδενός</i> (<i>ἄζιοι</i>)	196
§ 47 Η προσθήκη της λέξης <i>κακοῦ</i> στο <i>οὐδενός</i> είναι η αρμόζουσα	199
§ 48 Λογική τεκμηρίωση της ερμηνείας	201

ΚΕΦΑΛΑΙΟ XIV Η ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΣΤΑ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑΤΑ ΤΗΣ ΑΓΡΑΦΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Περίληψη: Ελληνικά/Αγγλικά	207
§ 49 Οι δύο μορφές της διαλεκτικής, η θεωρία και η πράξη	208
§ 50 Το νόημα της γραμμένης και άγραφης φιλοσοφίας	210
§ 51 Τα δύο εξετασθέντα χωρία περιέχουν διαλεκτική	212
§ 52 Η διαλεκτική απαιτεί εναντιότητες, πολλοί – ὀλίγοι.....	215
§ 53 Ο τρόπος γραφής της φιλοσοφίας πρέπει να είναι αινιγματικός	217
Συνολική βιβλιογραφία	221
Παράρτημα 1: Σχήματα.....	255
Παράρτημα 2: Επιστολές.....	272
Βιογραφικό Σημείωμα.....	281
Ευρετήριο Ονομάτων και Όρων.....	285



ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η ιδέα για τη σύνθεση του παρόντος πονήματος γεννήθηκε κατά την εκπόνηση της διδακτορικής μου διατριβής στο Πανεπιστήμιο της Βόννης της Γερμανίας με τίτλο *Έρευνες στον Παρμενίδη του Πλάτωνα*. Τότε συνειδητοποίησα για πρώτη φορά πόσο σκοτεινός και δυσνόητος ήταν ο διάλογος αυτός. Με βάση τις συχνές και επίμονες δηλώσεις και υπαινιγμούς του Πλάτωνα σε όλα του σχεδόν τα έργα αλλά κυρίως στην *έβδομη Επιστολή* και στον *Φαίδρο*, ότι ούτε έγραψε ούτε επρόκειτο να γράψει τη φιλοσοφία του, η οποία γράφεται μόνον στις ψυχές των ανθρώπων, και τη διαπίστωση του γεγονότος ότι το έργο του Πλάτωνα σε πολλά σημεία έχει παγκοσμίως παρερμηνευθεί, άρχισε σιγά αλλά σταθερά να εδραιώνεται η πεποίθησή μέσα μου ότι ο Πλάτων δεν ψεύδεται, όταν δηλώνει ότι δεν υπάρχει ούτε θα υπάρξει σύγγραμμα φιλοσοφίας δικό του, διότι αυτή ούτε λέγεται ούτε γράφεται με τον τρόπο που λέγονται και γράφονται τα άλλα μαθήματα. Από την άλλη πλευρά όμως δεν με ικανοποιούσε η ερμηνεία, που έχει παγιωθεί μέχρι σήμερα (ότι δηλαδή ο Πλάτων είπε τη φιλοσοφία του προφορικά μόνον στον στενό κύκλο των μαθητών του, η οποία χάθηκε οριστικά), επειδή προσκρούει σε θεμελιώδεις αρχές της νοήσεως.

Με το σκεπτικό αυτό οδηγήθηκα στην αναζήτηση μιας άλλης ερμηνείας πιο συμβατής με τα λόγια και τον τρόπο γραφής του Πλάτωνα. Ο Αριστοτέλης και άλλοι που κατέγραψαν τις διαλέξεις του *Για το αγαθό*, διαπίστωσαν ότι δίδασκε αινιγματικά. Από τις μαρτυρίες αυτές συμπεράνα ότι ο ενδεδειγμένος τρόπος γραφής της φιλοσοφίας κατά Πλάτωνα είναι ο αινιγματικός. Όταν τα λεγόμενα ή γραφόμενα αυτά αινίγματα κατανοηθούν πλήρως και ορθά από τον ακροατή ή τον αναγνώστη, τότε η φιλοσοφία γράφεται στην ψυχή εκείνου που την συλλαμβάνει ορθά. Σκοπός του τρόπου αυτού εκφοράς της φιλοσοφίας είναι να τεθεί σε κίνηση ο νους του ανθρώπου, διότι τότε μόνο μπορεί να φιλοσοφεί. Το αν με την παρούσα μελέτη κατόρθωσα να δείξω μια άλλη όψη του προβλήματος αποτελεί ένα ερώτημα, το οποίο με κατατρώχει. Γι' αυτό χαρά μου θα είναι ο αναγνώστης να βρει άλλες καλύτερες λύσεις και να πλησιάσει περισσότερο το πνεύμα του Πλάτωνα.

Στην παρουσίαση του επίπνου αυτού έργου μου συνέβαλαν πολλοί επώνυμοι και ανώνυμοι, στους οποίους εκφράζω τις θερμές μου ευχαριστίες. Πρώτα θα ήθελα να ευχαριστήσω εκ βάθους καρδιάς την αγαπημένη μου σύζυγο Ευσταθία, η οποία με βοήθησε κυρίως στο φιλολογικό μέρος, τον Καθηγητή και Ακαδημαϊκό Ευάγγελο Μουτσόπουλο, τον Δόκτορα κ. Δούκα Καπάνταη, Διευθυντή του κέντρου ελληνικής

φιλοσοφίας της Ακαδημίας Αθηνών, διότι επέφερε χρήσιμες βελτιώσεις. Θα ήθελα ακόμα να ευχαριστήσω την μαθηματικό κα Ρούλα Σπανδάγου και τη φιλόλογο κα Παναγιώτα Σιούλα για τη δακτυλογράφηση και τη συμβολή τους στο έργο, τη δρα Α. Οικονόμου για τις χρήσιμες παρατηρήσεις της καθώς και τη δρα κλασικής φιλολογίας κα Γεωργία Χουστουλάκη για τις εύστοχες υποδείξεις της και τη σύνταξη του ευρετηρίου, το προσωπικό των διαφόρων βιβλιοθηκών που επισκέφτηκα κατά τη συγγραφή του έργου, το οποίο με μεγάλη προθυμία με εξυπηρέτησε, όπως της Αμερικανικής και της Γενναδείου Βιβλιοθήκης, των βιβλιοθηκών της Ακαδημίας Αθηνών, της βιβλιοθήκης Πανεπιστημίου Αθηνών, Ιωαννίνων και Κρήτης καθώς και τη Βικελαία βιβλιοθήκη Ηρακλείου. Θερμές ευχαριστίες οφείλω επίσης στον έγκριτο εκδοτικό οίκο *Ζήτρος*, που συμπεριέλαβε το πόνημα αυτό στις εκδόσεις του και στον αγαπητό φίλο, Δρα και πανεπιστημιακό κύριο Ηλία Βαβούρα για την ευσυνείδητη επιμέλεια του παρόντος πονήματος.

Κνωσσός 6. 11. 2025
Γεώργιος Χ. Κουμάκης



ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

Ο ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΣ ΩΣ ΚΟΡΥΦΩΣΗ ΤΗΣ ΑΓΡΑΦΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Περίληψη

Στο κεφάλαιο αυτό καταβάλλεται η προσπάθεια να απαντηθεί το ερώτημα αν υπάρχει η λεγόμενη "άγραφη διδασκαλία" του Πλάτωνα και τι μορφή έχει αυτή. Από τα γραπτά κείμενα του Πλάτωνα, κυρίως δε από την *Έβδομη Επιστολή* και τον *Φαίδρο*, προκύπτει, νομίζω, αδιαμφισβήτητα πως βούληση του Πλάτωνα ήταν να στείλει σαφές μήνυμα ότι ούτε είπε ούτε έγραψε την πιο γνήσια φιλοσοφία του, δηλαδή τη διαλεκτική, επειδή αυτή ούτε λέγεται ούτε γράφεται, όπως τα άλλα μαθήματα. Με αφορμή το μήνυμα αυτό αναπτύχθηκε τεράστια βιβλιογραφία γύρω από αυτό το θέμα στην οποία υποστηρίζεται ότι ο Πλάτων είτε μεν την φιλοσοφία του, αλλά δεν την έγραψε εξαιτίας της αδυναμίας του λόγου. Η ερμηνεία η οποία επιχειρείται έγκειται στο ότι υπό μίαν έννοια ο Πλάτων και είπε και έγραψε τη φιλοσοφία του, ενώ υπό άλλη άποψη ούτε την είπε ούτε την έγραψε. Διαφέρει δηλαδή κάθε φορά ο τρόπος εκφοράς της. Προς τεκμηρίωση της θέσης αυτής λαμβάνεται ως παράδειγμα ο διάλογος *Παρμενίδης*. Εκεί όπως και στη διάλεξή του για το αγαθό (*Περί τάγαθού*) ο Πλάτων είπε και έγραψε τη φιλοσοφία του κατά τρόπο αινιγματικό, πράγμα που σημαίνει ότι είπε και έγραψε τη διαλεκτική του κεκαλυμμένα, και καλείται ο αναγνώστης να την αποκρυπτογραφήσει και να βρει το βαθύτερο νόημα των λόγων του. Πρέπει δηλαδή με τη σύνθεση και τη διαίρεση να αποκαλύψει ότι αυτά, που φαίνονται όμοια ή ίδια, είναι ανόμοια ή διαφορετικά, καθώς και το αντίστροφο.

Λέξεις κλειδιά: άγραφα δόγματα, διαλεκτική, αίνιγμα

FIRST PART

PARMENIDES AS A CULMINATION OF PLATO'S UNWRITTEN PHILOSOPHY

This study attempts to answer the question whether Plato's so-called "unwritten teaching" exists and what form it takes. Plato's written texts, especially the *Seventh Letter* and the *Phaedrus*, prove, I believe, indisputably that Plato's intention was to send a clear message that he neither spoke nor wrote his most genuine philosophy, i.e. dialectic, because it can neither be spoken nor written like other teachings. This message has given rise to a massive bibliography on the subject, in which it is argued that Plato spoke his philosophy but did not write it due to the weakness of logos. The

interpretation attempted here lies in the fact that, in one sense, Plato both spoke and wrote his philosophy, while, in another, he neither spoke nor wrote it. In other words, its means of delivery differs in each case. This thesis is supported by the example of the dialogue *Parmenides*. There, as in his lecture *On the Good*, Plato spoke and wrote his philosophy in an enigmatic way, meaning that he spoke and wrote his dialectic obscurely, so that the reader is called upon to decipher it and discover the deeper meaning of his words. He must, in other words, reveal by synthesis and diaeresis that those things which appear to be similar or identical are dissimilar or different, and vice versa.

Keywords: unwritten doctrines, dialectic, enigma.

ΣΗΜΕΙΩΣΗ

Προσχέδιο του πρώτου αυτού μέρους της παρούσας μελέτης έχει δημοσιευτεί σε ηλεκτρονική μορφή με τον τίτλο: Η άγραφη φιλοσοφία του Πλάτωνα με παράδειγμα τον *Παρμενίδην* του στο: [https:// deaeef.gr/? p. 2512](https://deaeef.gr/?p=2512). *Σωκράτης. Διεθνής Επιστημονική Επιθεώρησης αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας*, τεύχος 7. 2022.



ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ι

Η ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΩΣ ΑΛΛΗ ΜΟΡΦΗ ΤΗΣ ΑΓΡΑΦΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

1. Η άγραφη φιλοσοφία ως διαλεκτική και ο νόμος της αντίφασης

Η άγραφη φιλοσοφία του Πλάτωνα αφορά τα άκρα και πρώτα (*Επ. Ζ'* 344d5: ἄκρα καὶ πρῶτα), που είναι οι πρώτες αρχές και η ιδέα του αγαθού και συνεπώς η διαλεκτική (*Πολιτ. Ζ'* 532a1-e3). Οι πρώτες αρχές έχουν μέγιστη σημασία από κάθε άποψη, αξιολογική, επιστημολογική, οντολογική, ηθική κ.τ.λ. (*Φίληβ.*, 22d5, 33c1-3, *Συμπ.* 197c1-3, *Πολιτικ.*, 303 b 2-3) Για τη διαλεκτική λέγει ότι δεν είναι πολύ δύσκολο να δηλώσει κάποιος τι είναι, να δώσει δηλαδή τον ορισμό της, είναι όμως εξαιρετικά δύσκολο να την χρησιμοποιήσει, επειδή όλα όσα είναι δημιουργήματα της τέχνης έγιναν φανερά με αυτήν (*Φίληβ.*, 16c1-3), πράγμα που σημαίνει ότι η θεωρία για την ουσία της διαλεκτικής σε σχέση με την πρακτική της εφαρμογή είναι μάλλον εύκολη. Πράγματι ο Πλάτων σε πολλά εδάφια των έργων του δίνει σαφή ορισμό για τη διαλεκτική και τον διαλεκτικό¹. Δεν συμβαίνει όμως το ίδιο και για την ανάπτυξη και χρήση της διαλεκτικής στην πράξη, πράγμα που εναρμονίζεται με το γεγονός ότι ποτέ και πουθενά ο Πλάτων δεν μας έχει δείξει την τέχνη ή την επιστήμη της διαλεκτικής κατά τρόπο διδασκαλικό, απλό και σαφή. Σε κανένα σημείο δηλαδή του έργου του δεν έχουμε τη διαλεκτική φανερή στην πράξη, αφού δεν υπάρχει ούτε ένα παράδειγμα ορατό και απτό, ώστε να αναγνωρίσουμε και να εντοπίσουμε ότι εδώ υπάρχει όντως διαλεκτική, πέραν από τις απλές διαιρέσεις και διχοτομήσεις, που επιχειρεί στον *Σοφιστή* (264e κ. εξ.) και στον *Πολιτικό* (303e κ. εξ.). Ενωώ ότι δεν υπάρχουν πουθενά απτά τα αποτελέσματα της διαλεκτικής όπως την περιγράφει ο Πλάτων. Αυτό σημαίνει ότι δεν πρέπει να εκλάβομε ως ίδια αυτά που είναι παντελώς διαφορετικά και το αντίθετο, ή τα ανόμοια ως όμοια και το αντίθετο (*Σοφ.*, 253d1-3). Ούτε στον *Παρμενίδην* του, που από πολλούς πιστεύεται ότι είναι το κορύφωμα της διαλεκτικής του, από δε τον Έγελο (1770-1831) στον πρόλογο της *Φαινομαιολογίας του πνεύματος* αποκαλείται το «περίφημο καλλιτέχνημα της αρχαίας διαλεκτικής», δεν είναι καθόλου βέβαιο αν όντως είναι διαλεκτική ούτε σαφές πώς αυτή λειτουργεί, μέχρι να αποκαλυφθεί η ταυτότητά της και ο τρόπος λειτουργίας της. Έχει επίσης διατυπωθεί η άποψη ότι η κατανόηση της Πλατωνικής φιλοσοφίας εξαρτάται από τη σύλληψη της διαλεκτικής του (Martin, G. 1969, 124). Αυτό μεθερμηνεύόμενο σημαίνει ότι όσο η διαλεκτική, στην οποία εμπεριέχονται οι πρώτες

¹ *Πολιτ. Ζ* 537c 6-7. Πρβλ. ΚΟΥΜΑΚΙΣ 2016, 100-109.

αρχές, παραμένει ασύλληπτη, παραμένει ακατανόητη και η φιλοσοφία του, η οποία εξαρτάται από τη διαλεκτική. Τούτο δε διότι δεν δίδεται απάντηση ούτε καν αντιμετωπίζεται η λύση του αινίγματος, που μας άφησε ο Πλάτων ως παρακαταθήκη. Ο ίδιος δηλώνει ότι στο δεύτερο μέρος του διαλόγου παίζει ένα κουραστικό παιχνίδι². Τα εξαγόμενα συμπεράσματά του φαίνονται αντιφατικά, για τα οποία ο ίδιος δηλώνει στο τέλος του διαλόγου ότι είναι «αληθέστατα», δηλαδή στον ύψιστο βαθμό αληθινά. Αυτή είναι και η ακροτελεύτια λέξη, με την οποία κλείνει τον διάλογο. Το γεγονός αυτό ίσως υποδηλώνει ότι εκεί ο φιλόσοφος αποδίδει τη μέγιστη σημασία, δηλαδή στην αλήθεια. Το ερώτημα που τίθεται αφορά την ουσία, τη δομή και την ουσία της διαλεκτικής.

Σημαίνει μήπως αυτό ότι εκείνος, που θεμελίωσε τον νόμο της αντίφασης³, θέλει να δείξει πώς τα δήθεν αντιφατικά συμπεράσματα, αν όντως είναι αντιφατικά, είναι όχι απλώς αληθινά αλλά και αληθέστατα; Εδώ δεν είναι δύσκολο να διατυπώσει κανείς την υποψία ότι ο νόμος της αντίφασης παραβιάζεται, πράγμα που σιωπηρά υπονοείται ή ρητά εκφράζεται από τους πλείστους. Εκείνοι πάλι, που κάνουν λόγο για φαινομενικές αντιφάσεις, δεν δικαιολογούν επαρκώς την άποψή τους (Δενδρινός 2021: 23). Σε ένα σημείο πάντως δεν υπάρχει διαφωνία, στο γεγονός δηλαδή ότι ο διάλογος αυτός προκαλεί γέλωτα (G. Radke 2006, 1-62). Το γέλιο αυτό εναρμονίζεται απόλυτα με το γέλιο, που προκαλείται τόσο από την υπόθεση για το ον του Προσωκρατικού Παρμενίδη όσο και των εχθρών του, κατά τη δήλωση του ίδιου του Πλάτωνα (*Παρμ.*, 128d4-6). Μεγαλύτερη απορία προκαλεί επίσης το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης, ο επί εικοσαετία μαθητής του, ο οποίος θεμελίωσε και συστηματοποίησε την τυπική λογική, χαρακτήρισε τον νόμο της αντίφασης την πιο βέβαιη αρχή⁴ και απέδειξε ότι είναι αδύνατο τα εναντία να υπάρχουν συγχρόνως (*Μ.τ.φ.* Γ6, 1011b), δεν προσάπτει στον Πλάτωνα καμία κατηγορία για την κατά τα φαινόμενα τουλάχιστον ακύρωση του νόμου της αντίφασης, ενώ σε άλλα θέματα ελάσσονος ίσως σπουδαιότητας άσκησε δριμεία και άτεγκτη κριτική (Cherniss 1972). Αν υποθεθεί ότι ο Αριστοτέλης γνώριζε τον διάλογο *Παρμενίδην* – πράγμα που θεωρείται μάλλον βέβαιο –, η μη ευθεία αναφορά του σε αυτόν, πολύ δε περισσότερο η μη άσκηση κριτικής για τις λεγόμενες αντιφάσεις που περιέχονται σε αυτόν, ένα πράγμα μόνον μπορεί να σημαίνει, ότι δηλαδή ο Πλάτων στον διάλογον αυτόν δεν καταργεί και δεν παραβιάζει τον νόμο της αντίφασης και κατ' ακολουθία τα εμφανιζόμενα ως αντιφατικά συμπεράσματα δεν είναι αντιφατικά. Σε αυτό ακριβώς το θέμα εστιάζεται το κύριο βάρος της παρούσης μελέτης, πράγμα που συνεπάγεται ότι

² *Παρμ.* 137b2: πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν.

³ *Πολιτ.*, Δ. 436b κ. εξ., 439b, *Σοφ.* 230b.

⁴ *Μ.τ.φ.* Γ 3, 1005b7-18: βεβαιοτάτην ἀρχήν

-αν έτσι έχουν τα πράγματα – θα πρέπει να δοθεί απάντηση στο ερώτημα γιατί ο Αριστοτέλης είχε τη γνώμη αυτήν.

Ο *Παρμενίδης* λοιπόν, που θεωρείται ο κατ' εξοχήν διάλογος, στον οποίο ο Πλάτων εναπέθεσε κατά ομολογία των πλείστων την κάλλιστη, άριστη και εκτενέστατη μορφή της διαλεκτικής, θεωρείται ο πιο αινιγματικός διάλογος, όπου κρύβεται το επτασφράγιστο μυστικό του, στο οποίο εμπεριέχεται ίσως το σπουδαιότερο και το μέγιστης αξίας επιστημονικό του έργο, που κατέλιπε στους μεταγενεστέρους του ως *κτῆμα ἐς αἰεί*, δηλαδή ως παντοτινό απόκτημα κατά την έκφραση του Θουκυδίδη. Ο Wilamowitz (2005: 730) επισημαίνει ότι ο Πλάτων δεν άφησε στην ανθρωπότητα (ενν. ως παρακαταθήκη) μόνον το πολυπληθές έργο του, αλλά και τη διαλογική μορφή. Η υπόθεση αυτή ενός απρόσμενα κρυμμένου θησαυρού επιφορτίζει την ανθρωπότητα με το υψηλό χρέος να επιχειρεί ανασκαφές, όπως οι αρχαιολόγοι, και να ανακαλύπτει με τη δύναμη του πνεύματός της το απείρου κάλλους δημιούργημα του φιλοσόφου, με τη διαφορά ότι, αν ποτέ καταστεί αυτό δυνατόν, το υπέροχο αυτό πνευματικό καλλιτέχνημα δεν θα είναι προσιτό και κατανοητό από τους πολλούς, αλλά μόνον από ελάχιστους ειδικούς, πράγμα όμως που δεν μειώνει ούτε κατ' ελάχιστον την αξία του, η οποία παραμένει ακέραιη και αναλλοίωτη στην καταλυτική δύναμη του χρόνου, αφού είναι καθαρής και υψηλής επιστημονικής υφής και εκφράζει τη νοοτροπία ορισμένης εποχής σε υπέροχη και απaráμιλλη γλώσσα, άρα πληροί τις προϋποθέσεις του κλασικού, αφού έχει διαχρονική ισχύ.

Είναι εξαιρετικά δύσκολο να βρει κανείς τον πατέρα του σύμπαντος, αλλά και αν τον βρει, είναι αδύνατο να τον πει σε όλους τους ανθρώπους⁵. Εδώ ο ποιητής και πατέρας του σύμπαντος, δηλαδή ο δημιουργός του αισθητού αυτού κόσμου, είναι κατά πάσα πιθανότητα η ιδέα του αγαθού, η αιτία, ο δημιουργός, ο ποιητής και πατέρας του κόσμου, και κατ' επέκταση ο θεός⁶. Σύμφωνα με το εδάφιο αυτό είναι δύσκολο να βρούμε τον ποιητή και πατέρα του κόσμου τούτου, δηλαδή τον δημιουργό του σύμπαντος, αλλά ακόμα και αν τελικά τον βρούμε, είναι αδύνατον να τον ανακοινώσουμε σε όλους. Η προσπάθεια ανεύρεσης όμως της ιδέας του αγαθού είναι το αποτέλεσμα της διαλεκτικής μεθόδου και ο τόπος, όπου καταλήγει η διαλεκτική πορεία, αφού η ιδέα του αγαθού βρίσκεται στο τέλος του νοητού τόπου και με δυσκολία είναι ορατή⁷. Στον *Φίληβο* (16c) λέγει επίσης-όπως είδαμε - ότι δεν είναι πολύ δύσκολο να δηλώσει κάποιος τη διαλεκτική, είναι όμως εξαιρετικά δύσκολο

⁵ *Τίμ.*, 28c: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.

⁶ *Νόμ.*, Z 821 a. *Πολιτικ.*, 270a3-5, 273b1-2. *Τίμ.*, 28c3-5, 41a7B8, 46e3-5. *Φίληβ.* 27b-e. *Συμπ.* 205c1-2. *Σοφ.* 265b-c. Πρβλ. DONINI 1988: 48-50. MENN 1992.

⁷ *Πολιτ.*, Z 517b 8-c1: τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὀραῖσθαι. SZLEZAK 2003. ΚΟΥΜΑΚΙΣ 2019:17-69.

(παγγάλεπον) να την χρησιμοποιήσει. Κατά τον Πλάτωνα επομένως η θεωρητική περιχαράκωση (δηλαδή ο ορισμός) της διαλεκτικής, δεν είναι πολύ δύσκολο πράγμα, η πρακτική της εφαρμογή όμως είναι εξαιρετικά δύσκολη. Η διαπίστωση αυτή αποτελεί ίσως και έναν από τους σοβαρότερους λόγους, για τον οποίον ο Πλάτων ούτε είτε ούτε έγραψε τη φιλοσοφία του σε ολοκληρωμένη και σαφή μορφή.

Ο ίδιος πίστευε ότι η διαλεκτική του δεν μπορεί ούτε να λεχθεί ούτε να γραφεί ικανοποιητικά προς τους πολλούς, διαφορετικά θα την έγραφε, πράγμα που θεωρούσε ότι θα ήταν το καλύτερο, που θα έκανε στη ζωή του, διότι με τον τρόπο αυτόν θα έκανε σε όλους γνωστή τη φύση του κόσμου, η οποία αποτυπώνεται σε κάθε αναλογία γένους και είδους⁸. Δεν την έγραψε ωστόσο, επειδή το εγχείρημα αυτό δεν το θεώρησε καλό πράγμα για τους πολλούς παρά μόνον για λίγους, που θα ήταν ικανοί να την βρουν με μικρή ένδειξη (*Επ*, Ζ' 341d). Αυτό σημαίνει ότι έχει γράψει τη διαλεκτική του όχι όμως κατά τρόπο ικανοποιητικό για τους πολλούς, οι οποίοι δεν την καταλαβαίνουν και απογοητεύονται, αλλά μόνο για τους λίγους έξυπνους *εύφουεις* φιλοσόφους (*Παρμ.*, 135a7), οι οποίοι είναι ικανοί να την φέρουν σε πέρας, δηλαδή να ακολουθήσουν τα ίχνη της. Από τη στιγμή λοιπόν που ο αναγνώστης καλείται να λύσει το αίνιγμα, μπορεί να λεχθεί ότι η άγραφη αυτή λύση του αινίγματος από τον αναγνώστη είναι η διαλεκτική. Ο Πλάτων δηλαδή δεν έγραψε τη διαλεκτική με σαφήνεια και επομένως η ρήση του, ότι δεν υπάρχει σύγγραμμα δικό του για τη φιλοσοφία, και συγκεκριμένα για τη διαλεκτική, είναι πιθανόν να είναι αληθής και ειλικρινής. Το ότι επίσης είναι εύλογο και πιθανό ο ποιητής και πατέρας του νοητού και ακολούθως και του ορατού αυτού κόσμου να είναι η ιδέα του αγαθού, η οποία αποτελεί το τέλος της πορείας, δηλαδή της διαλεκτικής τέχνης⁹, προκύπτει από το ότι η ιδέα του αγαθού είναι η αιτία όλων των ορθών, καλών και ωραίων πραγμάτων¹⁰. Τα γραπτά κείμενα, που χρησιμεύουν ως βάση και αφετηρία της διαλεκτικής, χαρακτηρίζονται από τον ίδιο ωραιότατο παιχνίδι (*Φαίδρ*. 276e1: παγκάλη παιδιά) και ως τέτοιο νοείται και ο *Παρμενίδης* (137b2) και άλλα του έργα ή τουλάχιστον μέρη αυτών.

2. Η δημιουργία του κόσμου και η διαλεκτική ως άσκηση και παιχνίδι.

Ο απτός και ορατός αυτός κόσμος ως εικόνα του νοητού χαρακτηρίζεται από τον ίδιο ως ο άριστος, ο πιο όμορφος και ο πιο τέλειος, ο πιο μέγας και ο πιο καλός¹¹. Στα νεότερα χρόνια και ο Leibniz (1646-1716) χαρακτήρισε στην *Θεοδικία* (1996)

⁸ *Επιν.*, 990e 991a. Πρβλ Α.Ε. TAYLOR 2012:566.

⁹ *Πολιτ.*, Ζ' 532 a-e.

¹⁰ *Αυτόθι*, ΣΤ' 509 b, Ζ 517 c2: πᾶσι πάντων αἴτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία.

¹¹ *Τίμ.*, 92 c μέγιστος, ἄριστος, κάλλιστος, τελεώτατος.

του τον κόσμο τούτον, εμπνευσθείς ίσως από τον Πλάτωνα, ως τον καλύτερο από όλους τους δυνατούς κόσμους (die beste aller moeglichen Welten). Το ότι ο αριθμός, τον οποίο γεννά ο ουρανός με την εναλλαγή της μέρας και της νύχτας, χαρακτηρίζεται επίσης ως αιτία των καλών και των ωραίων πραγμάτων (*Επιν.* 977a, 978a), δεν εκπλήσσει, αφού κατά τη μαρτυρία του Αριστοτέλη το αγαθό κατά Πλάτωνα είναι το ένα¹², το οποίο δεν είναι μεν αριθμός, είναι όμως κάτι υψηλότερο και σπουδαιότερο, δηλαδή αρχή αριθμητών, η δε μονάς, αρχή των αριθμών (Θέων 1878). Αλλά και ο ίδιος ο Πλάτων υπαινίσσεται ότι το αγαθό είναι το ένα (*Πολιτ.*, Z 524d, 525e), πέραν από το γεγονός ότι κάθε ιδέα είναι μία¹³. Η ψυχή είναι αυτή, που είναι αιτία τόσο των καλών και όμορφων όσο και των κακών και άσχημων πραγμάτων, όλων των εναντίων και γενικά όλων των πραγμάτων (*Νόμ.*, I. 896d, 897b). Εξάλλου το αγαθό, κατά τη ρητή δήλωση του Πλάτωνα, συλλαμβάνεται με τρεις έννοιες: *τὸ κάλλος, τὴν συμμετρίαν καὶ τὴν ἀλήθειαν*, δηλαδή τη ομορφιά, τη συμμετρία και την αλήθεια. (*Φίληβ.* 65a). Αυτός είναι ως φαίνεται και ο λόγος, που στην είσοδο της Ακαδημίας ήταν αναγεγραμμένη η επιγραφή: «*Μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίστω*», δηλαδή να μην εισέρχεται κανείς που δεν ξέρει γεωμετρία, πράγμα που συνεπάγεται περαιτέρω ότι η γνώση των μαθηματικών είναι μια *sine qua non*, δηλαδή απαραίτητη, προϋπόθεση για την κατανόηση της διαλεκτικής, διαφορετικά κάθε προσπάθεια πνευματικής ανατένισης για τη σύλληψη του νοήματος του λόγου, είτε γραπτού είτε προφορικού, είναι μάταιος κόπος. Η στερεότυπη φράση ότι η ορθή τέχνη του λόγου, που δεν είναι άλλη από τη διαλεκτική, λέγεται κεκαλυμμένα στο πρώτο μέρος του *Παρμενίδη*, και υποδηλώνει ότι πρόθεση του φιλοσόφου ήταν να θέσει τις βάσεις της διαλεκτικής στο βασίλειο των ιδεών στον νοητό κόσμο σε αντίθεση προς τον ορατό (Κουμάκης 2018), με το να λέγει ότι ακόμη πιο θαυμαστός είναι εκείνος, που θα βρει την αλήθεια και θα μπορέσει να διδάξει όλα αυτά σε άλλον, ο οποίος θα τα εξετάσει και θα τα αναλύσει επαρκώς¹⁴.

Στα ανωτέρω δηλώνεται καθαρά ότι η διαλεκτική είναι αδύνατον να διδαχθεί στους πολλούς, αλλά μόνον σε ελάχιστους, οι οποίοι θα είναι χαρισματικοί. Ο Πλάτων για το θέμα αυτό διευκρινίζει στην *Z Επιστολή* του (344a-b) ότι εκείνους, οι οποίοι δεν έχουν συγγένεια και συνάφεια με την αρετή, δεν τους βοηθάει ούτε η ευμάθεια ούτε η μνήμη να γνωρίσουν την αλήθεια της αρετής, ούτε όμως όσους έχουν μεν συγγένεια και συνάφεια με το πράγμα, αλλά είναι *δυσμαθεῖς* και

¹² και τὸ πέρασ ὅτι ἀγαθὸν ἔστιν ἓν. W.ROSS, 1955,111.

¹³ *Παρμ.* 131a, 133b Αριστ., *Μ.τ.φ.* Α.6, 987b18), η δε διαλεκτική πραγματοποιείται ανάμεσα στο ένα και τα πολλά (*Φίληβ.* 17a1-5).

¹⁴ *Παρμ.*, 135b1-2: ἔτι δὲ θαυμαστοτέρου τοῦ εὐρήσοντος καὶ ἄλλον δυνησομένου διδάξει ταῦτα πάντα ἱκανῶς διευκρινησάμενον.

ἀμνήμονες. Για να επιτύχουν τον σκοπόν αυτόν, πρέπει να διαθέτουν και τα δύο ταυτόχρονα, δηλαδή τόσο τη συγγένεια με το πράγμα όσο και τη μνήμη και την ευμάθεια, διαφορετικά δεν πρόκειται να έχει κανείς επιτυχία στην εκμάθηση της διαλεκτικής. Προς τον σκοπό αυτόν χρειάζεται επιπλέον και η άσκηση, η οποία απαιτεί χρόνο πολύ. Έτσι ο συνδυασμός της θεωρίας με την άσκηση συμβάλλει τα μέγιστα στην απόκτηση ή προσέγγιση της γνώσης και της αλήθειας¹⁵. Αλλά και κατά τον Αριστοτέλη η άσκηση γίνεται χάριν της δύναμης και προ πάντων γύρω από τις προτάσεις και τις ενστάσεις, με τις οποίες ασχολείται ο διαλεκτικός. Με την πρόταση κάνει κανείς τα πολλά ένα, ενώ με την ένσταση, το ένα πολλά. Στην πρώτη περίπτωση έχουμε αναίρεση, επειδή αναιρεί κανείς τα πολλά και τα κάνει ένα, ενώ στη δεύτερη περίπτωση έχουμε διαίρεση, διότι διαιρεί το ένα και το κάνει πολλά. (Τοπ., Θ 14, 164a12-b7). Έτσι μπορεί ίσως να ερμηνευθεί γιατί λέγει ο Πλάτων ότι μόνον η διαλεκτική μέθοδος αναιρεί τις υποθέσεις (Πολιτ., Ζ 533c7-d1). Για να κατανοηθεί η φράση αυτή του Πλάτωνα, πρέπει να ανατρέξουμε και πάλι στον *Παρμενίδη*, στο δεύτερο μέρος του οποίου έχουμε αναιρέσεις και διαιρέσεις των υποθέσεων. Η μία αρχική υπόθεση του *Παρμενίδη* «εάν το ένα είναι είτε ένα είτε μη ένα» διαιρούμενη γίνεται εννέα υποθέσεις, ενώ με την αναίρεση αυτές γίνονται πάλι μία. Έχουμε συνεπώς εδώ καθαρή διαλεκτική, αφού έχουμε διαιρέσεις και συνθέσεις ή συναγωγές, που στην ουσία είναι αναιρέσεις.

Οι μέσοι και ύστεροι διάλογοι του Πλάτωνα, όπου είναι έντονο το στοιχείο της διαλεκτικής, χαρακτηρίζονται ως *γυμνασία*, δηλαδή άσκηση, όπως ο *Παρμενίδης*, ο *Σοφιστής* και ο *Πολιτικός*¹⁶. Έτσι δεν μας ξενίζει το γεγονός ότι οι τρεις παραπάνω διάλογοι κατατάσσονται στους λογικούς. Το λογικό όμως στοιχείο είναι η εμπτυσία της διαλεκτικής. Γι' αυτό οι διάλογοι αυτοί όπως βέβαια και ο *Τίμαιος* (59d2), ο οποίος χαρακτηρίζεται παιχνίδι (παιδιά) καθώς και ο *Παρμενίδης* (*Παρμ.*, 137b2), περιέχουν περισσότερο ίσως από τους άλλους τη διαλεκτική, η οποία όμως δεν μας είναι καταφανής¹⁷. Ως παιχνίδι χαρακτηρίζονται και άλλοι διάλογοι όπως για παράδειγμα οι *Νόμοι*¹⁸. Υπάρχει άλλωστε η ομολογία του Πλάτωνα ότι η ζήτηση δεν επιδιώκεται τόσο για να βρουν και να ορίσουν τι είναι για παράδειγμα ο πολιτικός, όσο για να γίνουν οι μετέχοντες στη συζήτηση πιο διαλεκτικοί¹⁹. Απαραίτητος όμως όρος της καλής και αποτελεσματικής μάθησης, δηλαδή ανάμνησης -διότι η μάθηση δεν

¹⁵ *Παρμ.*, 136c5, *Φαῖδρ.*, 270b, *Φίληβ.*, 55e, *Πολιτ.*, ΣΤ' 493b.

¹⁶ *Παρμ.*, 135d4,7, 136c5, *Σοφ.*, 218b3-4, *Πολιτικ.*, 257c8

¹⁷ Πρβλ. ΚΟΥΜΑΚΙΣ 2016: 71-99.

¹⁸ *Νόμ.*, Γ 685a3. Για την έννοια της παιδείας βλέπε: ΒΟΥΡΒΕΡΗΣ, 1956.

¹⁹ *Πολιτικ.*, 285d: Τί δ' αὖ νῦν ἢ περὶ τοῦ πολιτικοῦ ζήτησις; Ἐνεκα αὐτοῦ τούτου προβέβληται μᾶλλον ἢ τοῦ περὶ πάντα διαλεκτικωτέρους γίνεσθαι;

είναι τίποτε άλλο παρά ανάμνηση (*Φαίδ.*, 72e5-6) - είναι η ορθή διαπαιδαγώγηση, η οποία οφείλει να είναι ανάλογη προς την ευφυΐα και την ικανότητα του μανθάνοντος. Καταλήγει δε στο συμπέρασμα ότι ευφυέστατες ψυχές, εάν τύχουν κακής ανατροφής, γίνονται εξαιρετικά κακές, οι οποίες είναι ικανές να διαπράξουν μεγάλα αδικήματα (*Πολιτ.* ΣΤ' 491d-e, 495a).

Από πού όμως συμπεραίνουμε ότι η άγραφη διδασκαλία αφορά αποκλειστικά τη βασιλική τέχνη, δηλαδή την διαλεκτική; Αυτό εξάγεται από πολλά χωρία του έργου του, κυρίως όμως από τον *Φαῖδρο*, την *Ζ' Επιστολή*, καθώς και από την *Περί τὰγαθοῦ* διδασκαλία του Πλάτωνα, που κατέγραψαν ο Αριστοτέλης και άλλοι πιστοί μαθητές του Πλάτωνα (Ross 1955:115, 117). Ο *Φαῖδρος* είναι ο κύριος διάλογος, όπου ο Πλάτων συστηματικά και εμπεριστατωμένα κάνει λόγο για τη γραφή, λέγοντας συγκεκριμένα ότι η φιλοσοφία δεν πρέπει και δεν μπορεί ούτε να λέγεται ούτε να γράφεται. Εκεί διευκρινίζει ο φιλόσοφος (265c-266b) ότι δύο είναι οι τρόποι της τέχνης των λόγων, η σύνθεση (ή συναγωγή, ή σύννοση) και η διαίρεση, που σημαίνει ότι τα πολλά γίνονται ένα και το ένα γίνεται πολλά. Γι' αυτό στην *Πολιτεία* (*Ζ'* 537c7) του λέγει ότι ο συνοπτικός είναι διαλεκτικός. Στον διάλογο λοιπόν αυτόν, δηλαδή στον *Φαῖδρο* όπου ο γραπτός λόγος είναι χάριν υπόμνησης (275a5, 278a1), όπως και στην *Ζ' Επιστολή* (341e1-2) ο Πλάτων διδάσκει ότι τα σπουδαία, που συνιστούν και την αληθινή τέχνη του λόγου, δεν πρέπει να λέγονται ούτε να γράφονται. Ποια όμως είναι αυτά τα σπουδαία; Αυτά είναι η κορυφή της φιλοσοφίας, που είναι η διαλεκτική. Διαλεκτικόν ονομάζει εκείνον, που φιλοσοφεί δίκαια και καθαρά (*Σοφ.* 253e). Το ότι ο Πλάτων πολλές φορές είχε μιλήσει για το αγαθό, δηλαδή τη διαλεκτική, και όχι μία- όπως ορθά έχει επισημανθεί - φαίνεται αφενός μεν από τους επαναληπτικούς παρατατικούς *φαίνεται*, *υποκατεφρόνουν* και *κατεμέμφοντο*, όσο και από την ευκτική *έγκλιση φανείσαν*²⁰, που σημαίνει κάθε φορά, που εμφανίζονταν οι λόγοι. Η ιδέα του αγαθού όμως είναι η κορυφή, στην οποία τείνει να φτάσει η διαλεκτική, και αποτελεί το τέλος της πορείας της (*Πολιτ.* *Ζ'* 532a-e).

3. Το αγαθό, το ένα, ο θεός και η διαλεκτική ως συγγενείς έννοιες.

Ως φαίνεται, κατά τον Πλάτωνα, το αγαθό, το ένα, ο θεός και η διαλεκτική ή

²⁰ Ross, 1955:111, ARISTOXENUS, 1902: 25-31. Αυτή είναι μια εύστοχη παρατήρηση του ((1959: 408), έναντι της οποίας όμως άλλοι εκφράζουν σκεπτικισμό και επιφυλάξεις (VLASTOS 2000γ: 547-547). Ο παρατατικός δηλώνει διάρκεια στο παρελθόν, η οποία μπορεί να αναφέρεται είτε σε μια συνεχή πράξη είτε κατακερματισμένη, δηλαδή επαναλαμβανόμενη σε διάφορα χρονικά διαστήματα (HUMBERT 1957: 132). Η δε φράση: *ότε φανείσαν οί λόγοι* παραπέμπει σε μια πράξη ή γεγονός επαναλαμβανόμενο στο παρελθόν σύμφωνα με το λεξικό των LIDDELL-SCOTT. Αυτό προκύπτει από τη σύνταξη του χρονικού επιρρήματος *ότε* με την ευκτική, πράγμα που έχει επισημανθεί και από άλλους ερμηνευτές και μελετητές του πλατωνικού έργου (KRAEMER 1996),

ταυτίζονται ή συγγενεύουν πολύ μεταξύ τους (Wagner 1881-2). Η διαλεκτική είναι η πορεία προς κατάκτηση του αγαθού (*Πολιτ.*, Ζ' 532 a-b). Επειδή όμως η εξαντλητική ανάλυση και διαίρεση των πρώτων υποθέσεων οδηγεί στη σαφήνεια, τότε δεν χρειάζεται να ζητήσει και να ερευνήσει κανείς κάτι περαιτέρω, αφού έχει φτάσει στο τέρμα της πορείας του (*Φαίδ.*, 107b4-10). Πρέπει να σημειωθεί εδώ ότι η κατ' είδη διαίρεση²¹ και η υπόθεση (*Φαίδ.*, 100a-b) είναι οι κύριες μορφές της διαλεκτικής (Κουμάκης 2016: 19-123). Το πρόβλημα με τον νουν θα αντιμετωπισθεί αμέσως παρακάτω. Η ταύτιση ή η στενή συνάφεια μεταξύ τους φαίνεται από τα ακόλουθα χωρία. Ο Πλάτων λέγει ότι ο θεός, επειδή είναι αγαθός, είναι αίτιος μεν των καλών αλλά αναίτιος των κακών πραγμάτων (*Πολιτ.*, Β. 379b15, 380 c7-9). Για τον ίδιο λόγο δεν διακατέχεται από φθόνο, και γι' αυτό θέλησε να πλάσει τον κόσμο όμοιο με τον εαυτόν του (*Τίμ.*, 29d7-e3). Σύμφωνα με τη μυθική αφήγηση του Πλάτωνα, που παραθέτει στον *Τίμαιο* (42d), ο θεός θεσμοθέτησε κατά τέτοιο τρόπο τα πράγματα, ώστε να είναι αναίτιος για όλα τα κακά που διαπράττουν τα πλάσματά του, αλλά και ο καθένας να μη γίνεται αίτιος κακών για τον εαυτόν του. Αυτό μεθερμηνευόμενο σημαίνει ότι ο ίδιος ο θεός δεν θέλει να είναι αίτιος για τα κακά, που δημιουργούνται από πράξεις ή παραλείψεις των δημιουργημάτων του. Ο Πλάτων προσαθεί επίσης να καταργήσει την παλαιά λαϊκή πίστη ότι κάποιος δαίμων τυχαίνει να συνοδεύει κάθε άνθρωπο (*Φαίδ.*, 107d-e), και να αντικαταστήσει τη δοξασία αυτή με τη δική του θεωρία, σύμφωνα με την οποία οι όροι αντιστρέφονται, ώστε ο καθένας να επιλέγει μόνος του τον δαίμονα της αρεσκείας του, με τον οποίο θα συνυπάρχει, ενώ η αρετή παραμένει αδέσποτη, δηλαδή χωρίς κύριο, δηλαδή δεσπότη ή αφεντικό (*Πολιτ.*, I.617e1-5. Πρβλ. Herter (1975b).

Ο Πρόκλος (1899), ερμηνεύοντας τα λόγια αυτά του Πλάτωνα, λέγει ότι η αρετή είναι αδέσποτη όχι μόνον, επειδή εξαρτάται από τον καθένα μας χωριστά να την αποκτήσει ή όχι, αλλά και επειδή η αρετή καθιστά ελεύθερη την ψυχή του ανθρώπου από τους πικρότατους αφέντες, ενώ η ψυχή, που είναι δούλη σ' αυτούς, στερείται όλων των αγαθών. Παρατηρούμε εδώ ότι η αρετή συνδέεται στενά με την ελευθερία, αφού ο ενάρετος είναι ελεύθερος. Κατά τον Αναξαγόρα ο νους έχει την πρωτοκαθεδρία, διακοσμεί το σύμπαν και είναι αίτιος των πάντων (*Φαίδ.*, 97c κ. εξ). Έχει διατυπωθεί επίσης η άποψη ότι ο νους και ο θεός στον Πλάτωνα ταυτίζονται (Menn 1992, 2015). Για τη θέση όμως αυτήν μπορεί να έχει κανείς σοβαρές επιφυλάξεις, διότι ο νους δεν είναι αίτιος κατά Πλάτωνα σε κανένα πράγμα, είναι όμως συναίτιος. Το συναίτιο είναι απαραίτητη προϋπόθεση, για να υπάρξει το αίτιον, το οποίο στην προκειμένη περίπτωση είναι η προτίμηση του *βελτίστου* (*Φαίδ.*, 99a7-b6: *τοῦ*

²¹ *Σοφ.*, 253c-267d, *Πολιτ.*, Ε. 454a, Ζ. 534a, *Φαῖδρ.*, 266b, 273e, *Πολιτικ.*, 262d, *Νόμ.*, Γ 700a.

βελτίστου αίρεσις). Η διαφορά του νου από τον θεό είναι επίσης εμφανής στις φράσεις ότι εμείς οι άνθρωποι και τα ζώα και εκείνα, από τα οποία αυτά προέρχονται, όπως φωτιά, αέρας, νερό και χρώμα, δηλαδή τα τέσσερα στοιχεία του κόσμου, είναι γεννήματα του θεού ή των θεών (*Σοφ.*, 266b2-5, *Τίμ.*, 24d3-6). Αντίθετα, ο νόμος και η τέχνη είναι μέρος της φύσης ή κάποιου άλλου, όχι υποδεέστερου από τη φύση, εάν βέβαια είναι γεννήματα του νου σύμφωνα με τον ορθό λόγο, προσθέτει ο Πλάτων (*Νόμ.*, I' 890 d). Εδώ παρατηρούμε ότι ο νόμος και η τέχνη, που είναι δημιουργήματα του ανθρώπου, υπόκεινται σε διπλό περιορισμό και δεν λέγονται ως κατηγορική βεβαίωση. Αυτό δηλώνεται με την παρατεταμένη μορφή *εἴπερ* του υποθετικού μορίου *εἰ*, που σημαίνει, εάν όντως *εἰσὶ γεννήματα τοῦ νοῦ*. Εδώ υποβόσκει συνεπώς μια επιφύλαξη, ένας δισταγμός και έντονος προβληματισμός. Ο δεύτερος περιορισμός ἐγκείται στο ότι ο νους οφείλει να υπακούει στον ορθό λόγο, ο οποίος οδηγεί στην προτίμηση του *βελτίστου*, που αναφέραμε ανωτέρω.

Κατά Πλάτωνα ὑψιστη αρχή είναι το αγαθό και το ένα, το οποίο έχει τη δύναμη να ασκεί μεγάλη επίδραση στον άνθρωπο, αφού διεγείρει ακόμα και τον νυστάζοντα και κάνει τον αμαθή ευμαθή με ισχυρή μνήμη και οξύνοια (*Νόμ.*, E.747b1-6). Το ένα και το αγαθό ταυτίζονται. Γι' αυτό και ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος Πλωτίνος (1983,1992,2020) τιτλοφόρησε το ένατο κεφάλαιο της έκτης εννεάδας του «*Περὶ τἀγαθοῦ ἢ τοῦ ἑνός*», πράγμα που σημαίνει ότι ἔχομε δύο ονόματα για το ίδιο πράγμα. Το αγαθό είναι εκείνο που συνδέει και συνέχει όλα τα όντα (*Φαίδ.*, 99c5-6). Ως φαίνεται, από την βασική αυτή ιδιότητά του προκύπτει η ονομασία του ενός. Το αγαθό είναι το ένα, επειδή όλα τα κάνει ένα, αφού τους προσδίδει μια ενότητα. Όλη αυτή η υπόθεση έχει ως υπόβαθρο τη μαθηματική δομή του κόσμου. Ο Πλάτων πιστεύει ότι ο θεός δημιούργησε τον κόσμο από τα τέσσερα στοιχεία, φωτιά, νερό, αέρα και χρώμα, με γεωμετρική αναλογία, την οποία θεωρεί ως τον κάλλιστο δεσμό, αφού όλα τα κάνει ένα στον μέγιστο βαθμό (*Τίμ.*, 31c-32c). Ο Πλάτων αναφέρει επίσης ότι, για να κατορθώσει ο Θεός να αποτελέσει τον κόσμο με ακρίβεια χρησιμοποιώντας την αναλογία, ἔπρεπε να μην υπάρξει εμπόδιο από την ανάγκη, η οποία αφού πείσθηκε, υποχώρησε εθελουσίως (*Τίμ.*, 56c). Παρατηρούμε λοιπόν ότι η ανάγκη ακόμα και στους θεούς έχει πρωταρχικό ρόλο, αφού πρέπει να υπακούσουν σε αυτήν. Η ρήση αυτή του Πλάτωνα είναι γνώμη του ποιητή Σιμωνίδη του Κείου (556-469): «*ἀνάγκη δ' οὐδ' οἱ θεοὶ μάχονται*». Μόνιμη και σταθερή αξίωση ή συμβουλή του Πλάτωνα ήταν ότι θα πρέπει να προσβλέπει κανείς στο ένα, όπως για παράδειγμα ο νομοθέτης, και όχι στα πολλά, για να στοχάζεται ορθά και να ευοδώνεται ο σκοπός του (*Νόμ.*, IB' 962d1-5, 963a 1-5). Το ένα και τα πολλά στο πρώτο μέρος του *Παρμενίδη* του Πλάτωνα αποτελούν κεντρικό θέμα και δημιουργούν μεγάλες απορίες για την ύπαρξη των ιδεών (Fine 1980,1995). Ο άνθρωπος γίνεται ευδαίμων,

σοφός και μακάριος, αν από τα πολλά γίνει ένα (*Επιν.* 992b, *Πολιτ.*, Δ' 443e1-2). Συμπληρωματικά λέγει ότι μόνον ο θεός ξέρει και μπορεί να συνθέτει τα πολλά σε ένα και να διαλύει το ένα σε πολλά κατά τρόπο ικανοποιητικό, πράγμα που δεν μπορεί να κάμει κανείς άνθρωπος (*Τίμ.*, 68d3-7). Η ιδέα του αγαθού, που είναι η άλλη μορφή του ενός, ορμά προς κάθε πράγμα και δεν υποχωρεί, πριν συλλάβει με καθαρή νόηση την ουσία του, ενέργεια, που συνιστά το ίδιο το αγαθό. Μόνον η δύναμις της διαλεκτικής μπορεί να φανερώσει την καθαρή αλήθεια στον έμπειρο, και δεν υπάρχει άλλος τρόπος (*Πολιτ.* Ζ' 539a), η δε γνώση, που είναι προϊόν της διαλεκτικής, είναι επίσης ισχυρότατη (*Φαίδ.*, 1073-4). Η σύλληψη αυτή του αγαθού σηματοδοτεί και το τέλος της πορείας, που είναι το ίδιο το αγαθό. Η νοητική αυτή πορεία λέγεται διαλεκτική. (*Πολιτ.* Ζ' 532 a-b). Διαλεκτική ονομάζει ο Πλάτων το να λαμβάνει κανείς τον λόγο της ουσίας κάθε πράγματος και να μπορεί να τον μεταδώσει και σε άλλον. Σε αντίθεση περίπτωση, που δεν συλλαμβάνει κανείς τον λόγο της ουσίας ούτε μπορεί να τον μεταδώσει σε άλλον, τότε φρονεί ο Πλάτων ότι μπορούμε να πούμε ότι αυτός δεν έχει νουν (*Πολιτ.*, 534b3-6). Προϋπόθεση βέβαια παραμένει ότι το κάθε πράγμα γίνεται αυτό που είναι, μόνον αν μετάσχει στην δική του ουσία (*Φαίδ.*, 101 c: *μετασχόν τῆς ἰδίας οὐσίας ἐκάστου*).

Τόσο από την Ζ' *Επιστολή* (341d-e) όσο και από τον *Φαῖδρο* (276d-e) φαίνεται, νομίζω, καθαρά ότι η φιλοσοφία του απευθύνεται μόνον σε ολίγους πεπαιδευμένους, στους οποίους συγκαταλέγονται και οι μαθητές του, και όχι στους πολλούς ούτε σε όλους τους ανθρώπους, παρόλο που η διάλεξη ήταν τυπικά ανοιχτή σε κάθε ενδιαφερόμενο, δηλαδή προς όλους και επομένως δεν ήταν απόκρυφη, όπως γίνονταν τα μαθήματα των Πυθαγορείων²². Ο ίδιος ομολογεί ότι, αν μπορούσε να την έλεγε και να την έγραφε προς όλους, θα το έκανε, διότι αυτό θα ήταν μεγάλο όφελος για την ανθρωπότητα, αφού έτσι θα έφερνε στο φως τη φύση για όλους. Σκοπός του Πλάτωνα ήταν να αποτυπώσει όλη τη φύση με αναλογίες (*Επιν.* 990e). Δηλώνει δε ότι η φιλοσοφία δεν μπορεί ούτε να ειπωθεί ούτε να γραφεί προς τους πολλούς κατά τρόπο ικανοποιητικό. Αυτό μπορεί να γίνει μόνον σε λίγους, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι σ' αυτούς θα την παρουσιάσει και θα την μεταδώσει ολοκληρωμένη, αλλά ότι οι ολίγοι αυτοί θα πρέπει να είναι ικανοί να την ανεύρουν, δηλαδή να την επινοήσουν και να την ανακαλύψουν μόνοι τους με μικρή ένδειξη (*Επ.*, Ζ' 341e). Αυτό όμως συνιστά ιδιαίτερο τρόπο έκφρασης και γραφής της διαλεκτικής. Καθίσταται συνεπώς απαραίτητη η ενεργός συμμετοχή του συνομιλητή ή του αναγνώστη, πράγμα που σημαίνει περαιτέρω ότι η διαλεκτική υπό μία έννοια λέγεται και γράφεται, ενώ υπό άλλη ούτε λέγεται ούτε γράφεται, πάντοτε βέβαια σε σχέση με τους ολίγους ευφρεείς

²² JAMBlichus. 1975, πρβλ. VLASTOS, 2000: 546-7.

με ισχυρή μνήμη και συγγενείς προς τα δίκαια, τα καλά και τα ωραία. Οι πολλοί είναι άσχετοι προς το θέμα αυτό, δεν αποκλείεται όμως με τον καιρό να μνηθούν, διότι ορισμένοι γίνονται και «ὀψιμαθεῖς», μαθαίνουν δηλαδή σε μεγαλύτερη ηλικία, ἔστω και αν αυτοί δεν έχουν μεγάλη επίδοση (Σοφ. 251b6).

Στο προαναφερθέν εδάφιο του *Φαῖδρου* (275d-276a) μπορεί να λεχθεί ότι δεν αντιδιαστέλλεται ο προφορικός λόγος από τον γραπτόν, ώστε να εξαχθεί ασφαλές το συμπέρασμα ότι η φιλοσοφία μπορεί μόνον να λεχθεί, αλλά όχι να γραφεί, όπως εσφαλμένα πιστεύεται. Τα δύο είδη των λόγων, γραπτός και προφορικός, δεν διαφέρουν πολύ μεταξύ τους ως προς την ουσία αλλά μόνον ως προς τον τρόπο δομής, εκφοράς και διατύπωσης. Καθοριστικά στοιχεία είναι αφενός μεν η επιστήμη, αφετέρου δε η αξίωση ότι η γνώση δεν πρέπει να παρέχεται έτοιμη, αλλά να ανευρίσκεται από τον μαθητή. Αυτό που αντιπαραβάλλεται είναι ο ενδιάθετος ή εσωτερικός λόγος προς τον εξωτερικό (είτε γραπτός είτε προφορικός είναι αυτός), δηλαδή ο επιστημονικός λόγος προς το ομοίωμά του. Ο αληθινός λόγος, που γίνεται με τέχνη χάριν διδασκαλίας και μάθησης, είναι ο επιστημονικός, που εγγράφεται στις ψυχές αυτών που μαθαίνουν, χάριν δηλαδή της διδασκαλίας και της μάθησης. Πρόκειται για τον λόγο εκείνου, που γνωρίζει την αλήθεια (*τοῦ εἰδότος*) και είναι ικανός να αμυνθεί και να βοηθήσει τον εαυτόν του²³, να δώσει δηλαδή την αιτία των λεγομένων του και να απευθυνθεί προς αυτούς που πρέπει. Η γνώση αυτή είναι προϊόν διαλεκτικής²⁴. Ο φιλόσοφος δηλώνει σε όλους τους τόνους ότι δεν έχει σημασία αν λέγει κανείς ή αν γράφει, αλλά μόνον αν γνωρίζει για το πράγμα, για το οποίο λέγει ή γράφει. Η γνώση αυτή αποκτάται με την διαλεκτική, που συνίσταται στον ορισμό και στην κατ' είδη διαίρεση ή τομή και την συναγωγή (*Φαῖδρ.*, 265d3-266c5). Εκεί ακριβώς ἐγκείται η τέχνη των λόγων. Γι' αυτό δηλώνει ρητά και κατηγορηματικά ότι, πριν γνωρίσει κανείς την αλήθεια για όσα λέγει ή γράφει, πράγμα που αποκτάται μόνον με τη διαλεκτική, δηλαδή με την υπόθεση και την κατ' είδη διαίρεση, δεν είναι δυνατόν με τέχνη να μεταχειριστεί κανείς το γένος των λόγων, με αποτέλεσμα να μην είναι ικανός ούτε να πείσει ούτε να διδάξει²⁵.

Η διαλεκτική γίνεται όμως μόνον στον κόσμο των ιδεών με τον λόγο, δηλαδή με τον λογισμό και τη διαλεκτική (*Παρμ.* 135e1-4). Αντίθετα, τα αισθητά όντα είναι *γιγνώμενα* και *ἀπολλύμενα*, δηλαδή γίνονται και χάνονται (*Πολιτ.* Z 527 b5-6). Αυτά βρίσκονται σε διαρκή γένεση, χωρίς ουδέποτε να γίνονται όντα (*Τίμ.*, 27d5-28a1).

²³ Φαῖδρ., 276a 4-7, b7-10. Πρβλ. Th. SZLEZAK, 1992.

²⁴ Φαῖδρ., 276e5-7, e4-7, 278a1-5.

²⁵ Φαῖδρ., 277b-c: Πριν ἂν τις τό τε ἀληθές ἐκάστων εἰδῆ περὶ ὧν λέγει ἢ γράφει, κατ' αὐτό τε πᾶν ὀρίζεσθαι δυνατὸς γένηται, ὀρισάμενός τε πάλιν κατ' εἶδη μέχρι τοῦ ἀτιμήτου τέμνειν ἐπιστηθῆ ... οὐ πρότερον δυνατὸν τέχνη ἔσσεσθαι καθ' ὅσον ἐφόκε μεταχειρισθῆναι τὸ λόγων γένος.

Αυτά συνεχώς μεταβάλλονται, με αποτέλεσμα να μην έχουν ποτέ σταθερή και μόνιμη μορφή (Τίμ., 49e3). Ο τρόπος και οι κανόνες μεταβολής των τεσσάρων απλών φυσικών σωμάτων (γῆ, πῦρ, ὕδωρ, ἀήρ) απεικονίζονται σε σχήμα, που παρατίθεται στο Παράρτημα Ι.



ΚΕΦΑΛΑΙΟ Π

Ο ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΣ ΩΣ Η ΚΑΤ' ΕΞΟΧΗΝ ΑΓΡΑΦΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

4. Η διαλεκτική στον Παρμενίδην του Πλάτωνα. Το ένα και τα άλλα.

Ύστερα από τις γενικές αυτές θεωρήσεις για την άγραφη διδασκαλία του Πλάτωνα, που δεν είναι άλλη από την διαλεκτική και δεν είναι μεν γραμμένη όπως είναι γραμμένα τα άλλα μαθήματα, δηλαδή πλήρως ανεπτυγμένη στο χαρτί με μελάνι, θα επανέλθουμε τώρα στον διάλογο *Παρμενίδην*, για να δούμε αν όντως υπάρχει εκεί διαλεκτική και σε ποια μορφή- όπως άλλωστε γενικά πιστεύεται μέχρι σήμερα – και πώς αυτή λειτουργεί. Έχουμε ήδη εξετάσει σε άλλα σημεία ότι οι υποθέσεις δεν είναι αυτές που φαίνονται, αλλά διαφορετικές και μάλιστα ανά δύο αντίθετες μεταξύ τους εκτός από την τρίτη στη σειρά (155e), η οποία είναι η σύνθεση των δύο πρώτων και κατ' επέκταση όλων των υποθέσεων (Koumakis 1971: 109-129, Koumákis 2017). Από την πραγματική και όχι τη φαινομενική παρουσίαση των υποθέσεων εξηγείται νομίζω επαρκώς γιατί τα συμπεράσματα ανά δύο υποθέσεις είναι αντίθετα μεταξύ τους. Αυτό δεν είναι παράδοξο, αλλά συνιστά αδήριτη αναγκαιότητα, αφού οι υποθέσεις είναι ανά δύο εναντίες και κατά τη συνεπαγωγή φαινομενικά αντιφατικές μεταξύ τους. Τελικά όμως δύο είναι οι υποθέσεις στον διάλογο αυτόν υπό δύο διαφορετικές μορφές εκφοράς. Δεν είναι όμως με τη σειρά οι τέσσερις πρώτες αντίθετες με τις τέσσερις τελευταίες – όπως φαίνονται πως είναι -, αλλά εναλλάξ.

Πρέπει στη συνέχεια να εξηγηθεί γιατί σε κάθε υπόθεση τα συμπεράσματα φαίνονται αντιφατικά, χωρίς όμως στην πραγματικότητα να είναι, επειδή δεν πληρούνται όλοι οι όροι της αντίφασης, όπως τους έθεσαν ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης. Η αντίφαση μάλιστα αυτή φαίνεται διπλή, διότι το ένα ή τα άλλα (*ἐν και τᾶλλα*) δεν είναι μόνον αντίθετα προς τον εαυτόν τους αλλά και προς άλλα. Το ένα για παράδειγμα είναι όμοιο και ανόμοιο όχι μόνον προς τον εαυτόν του αλλά και προς τα άλλα, δηλαδή το αντίθετο προς τον εαυτόν του. Δύο είναι οι παράγοντες που πρέπει να εξεταστούν: το ένα και τα άλλα. Όσον αφορά τα άλλα δώσαμε κάποιες διευκρινίσεις σε προηγούμενες μελέτες, από τις οποίες κατέστη, νομίζω, φανερό ότι δεν παραβιάζεται ο νόμος της αντίφασης, αφού δεν πληρούνται όλες οι προϋποθέσεις. Τα συμπεράσματα γι' αυτά δεν είναι άμεσα αντιφατικά, έστω και αν φαίνονται ως τέτοια, επειδή δεν έχουν το ίδιο σημείο αναφοράς. Έμμεσα αντιφατικά, δηλαδή λόγω της συνεπαγωγής, είναι μόνον τα συμπεράσματα ανά δύο υποθέσεις, τα οποία και αυτά είναι υποθετικά, επειδή προκύπτουν από εναντίες ή αντιφατικές υποθέσεις. Εδώ μπορεί να λεχθεί ότι το ένα και το άλλο, που είναι το μη ένα (*Παρμ.*, 157b8-c2), είναι εναντίες έννοιες, οι οποίες δεν επιδέχονται τίποτε μεταξύ τους και επομέ-

ως ό,τι δεν είναι ένα, θα είναι άλλο. Έτσι η πρώτη και η πέμπτη υπόθεση για παράδειγμα αν και είναι οι ίδιες, έχουν τα ίδια συμπεράσματα, ενώ θα έπρεπε να είχαν αντίθετα, επειδή στη μεν πρώτη υπόθεση αντικείμενο πραγμάτευσης είναι το ένα στη δε πέμπτη τα άλλα, που είναι εναντία προς το ένα. Εξαιτίας τούτου τα συμπεράσματα είναι εναντία κατά τετραπλό τρόπο. Για το σπουδαίο αυτό θέμα θα επανέλθουμε αργότερα λεπτομερέστερα.

Στο ερώτημα τώρα τι εννοεί ο Πλάτων με τα *άλλα* δεν είναι εύκολο να δοθεί αδιαμφισβήτητη και βέβαιη απάντηση, εγώ τουλάχιστον προς το παρόν δεν μπόρεσα να δώσω ικανοποιητική και ασφαλή ερμηνεία. Παλαιότερα, για να επαναλάβω κι εγώ τη φράση του Πλάτωνα, νόμιζα πως ήξερα, τώρα όμως βρίσκομαι σε απορία (Σοφ. 244a7-8). Ως *άλλα* ορίζονται από τον Πλάτωνα τα *μη ἔν*, δηλαδή αυτά που δεν είναι ένα (Παρμ., 157b9-c4). Νομίζω όμως ότι η παρακάτω εικασία δεν απέχει πολύ από την πραγματικότητα. Φαίνεται δηλαδή ότι η σημασία *τῶν ἄλλων* είναι διττή όπως είναι και *τοῦ ἑνός*. Τη μια φορά το ένα εννοείται ως ουσία, οπότε υπάρχει, και επομένως είναι όλον και έχει μέρη, την δε άλλη ως κατηγορημα, οπότε δεν είναι ουσία και κατ' ακολουθίαν δεν έχει μέρη και είναι εντελώς (*ἀληθῶς*) *ένα*²⁶. Εδώ θα μπορούσε κανείς να συμφωνήσει με τους Νεοπλατωνικούς²⁷, ότι το ένα της πρώτης υπόθεσης είναι το αγαθό, το πέρας (*πέρας*) του *Φιλήβου* (23c10) και ο θεός. Αξιοσημείωτη είναι εδώ η παρατήρηση του Παχυμέρη, κατά την οποία το ένα είναι μεν ουσία, όχι επειδή μετέχει στην ουσία, αλλά ως υπερούσιον²⁸. Το ένα είναι *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* (Krämer 1969), και *ἄρρητον*. Έτσι όπως το ένα είναι ένα, κατά τον ίδιο τρόπο και τα άλλα είναι άλλα. Επομένως τα θετικά ή αρνητικά συμπεράσματα των *ἄλλων* προκύπτουν από την ίδια εκφορά υποθέσεων, στις οποίες τα συμπεράσματα για το ένα είναι τα ίδια με εκείνα των *ἄλλων*. Το ένα (όπως άλλωστε και τα άλλα) παρουσιάζεται βασικά με δύο έννοιες, οι οποίες είναι συνάρτηση του εκάστοτε νοήματος της υπόθεσης. Όταν το ένα παρουσιάζεται να μην υπάρχει καθόλου (όπως στην πρώτη και την έβδομη υπόθεση), τότε πρόκειται για το αληθινό και υπερούσιο ένα, το οποίο δεν επιδέχεται κανέναν άλλο προσδιορισμό εκτός από το ότι είναι ένα, και στο τέλος ούτε αυτόν τον προσδιορισμό (141e10-12). Σε άλλες τέσσερεις υποθέσεις το ένα εμφανίζεται ως πολλά, όπως π.χ. στη δεύτερη και στην έκτη υπόθεση.

Εκείνο πάντως, που είναι βέβαιο είναι ότι η υπόσταση των *ἄλλων* είναι συνάρ-

²⁶ Παρμ., 157c1-4: *παντελῶς ἔν*. 159c5: *ἀληθῶς ἔν*.

²⁷ ΠΡΟΚΛΟΣ (1864:641-643, 1047, και στο *Περί τῆς κατά Πλάτωνα Θεολογίας* 2.57-63, 2.32-35), τον Δαμάσκιο (1889), και τον Παχυμέρη (1989: 1), κατά τους οποίους το ένα στην πρώτη υπόθεση είναι η ιδέα του αγαθού, η οποία είναι *ἄρρητη* και *υπερούσιος*, όπως αυτή περιγράφεται στην *Πολιτεία* (ΣΤ' 509b6-10).

²⁸ ΠΑΧΥΜΕΡΗΣ 1989: 1, 22-23: και οὐσία μὲν ἔστιν, ἀλλ' οὐ κατὰ μετοχὴν οὐσίας, ἀλλ' ὑπερούσιος.

τηση της εκάστοτε υπόθεσης, στην οποία γίνεται η πραγματεία, πράγμα που σημαίνει ότι ανάλογα με το τι σημαίνει κάθε φορά η υπόθεση σημαίνουν και τα άλλα. Έτσι, η πρώτη και η πέμπτη (159b3) υπόθεση για παράδειγμα έχουν την ίδια εκφορά και το ίδιο νόημα «εάν το ένα είναι ένα», επομένως τα συμπεράσματα είναι τα ίδια τόσο για το ένα όσο και για τα άλλα, δηλαδή αρνητικά. Το ένα και τα άλλα δεν είναι για παράδειγμα ούτε όμοια ούτε ανόμοια. Έτσι στην πρώτη υπόθεση λέγεται ότι το ένα δεν είναι ούτε όμοιο ούτε ανόμοιο ούτε προς τον εαυτόν του ούτε προς άλλο (139e7-8). Στην πέμπτη υπόθεση λέγεται πάλι ότι τα άλλα δεν είναι ούτε όμοια ούτε ανόμοια ούτε προς τον εαυτόν τους ούτε προς το ένα (159e). Η τρίτη υπόθεση (155d4) είναι η σύνθεση των δύο πρώτων και επομένως όλων των υποθέσεων, αφού όλες οι υποθέσεις συναιρούνται σε δύο μόνον με δύο διαφορετικές μορφές. Η μία μορφή είναι: *εάν το ένα είναι ένα είτε μη ένα*, η δε άλλη μορφή είναι: *εάν το ένα υπάρχει ή δεν υπάρχει*. Οι δύο αυτές όμως εκφορές είναι εννοιολογικά ισοδύναμες μεταξύ τους. Συγκεκριμένα η υπόθεση: «*αν το ένα είναι ένα*» ισοδυναμεί με το: «*αν το ένα δεν υπάρχει*», η δε υπόθεση: «*αν το ένα υπάρχει*» ισοδυναμεί με το: «*αν το ένα είναι μη ένα*», ή κατά συνεπαγωγή, με το «*αν το ένα δεν είναι ένα*». Αν το ένα είναι μη ένα, τότε χάνει την ταυτότητά του, και ως εκ τούτου δεν αναγνωρίζεται ως ένα αλλ' ως κάτι άλλο, το οποίο υπάρχει. Παρουσιάζεται δηλαδή μια υπόθεση με την άρνησή της σε δύο μορφές, οι οποίες επαναλαμβάνονται, προκειμένου να δείξουν τα συμπεράσματα τέσσερις φορές για το ένα και τέσσερις για τα άλλα, στο σύνολο οκτώ φορές, όσος είναι δηλαδή ο αριθμός των υποθέσεων. Αυτό συμβαίνει, επειδή ο Πλάτων εξάγει τα συμπεράσματα δύο φορές από κάθε μορφή υπόθεσης. Συγκεκριμένα από τις υποθέσεις: *εάν το ένα είναι ένα είτε μη ένα* εξάγονται δύο ειδών συμπεράσματα θετικά και αρνητικά αντίστοιχα. Το ίδιο γίνεται και με την άλλη μορφή υποθέσεων, δηλαδή: *εάν το ένα υπάρχει είτε δεν υπάρχει*. Επομένως για το ένα εξάγονται συμπεράσματα τέσσερις φορές. Το ίδιο συμβαίνει και για τα άλλα, για τα οποία εξάγονται τέσσερις φορές συμπεράσματα από τις αντίστοιχες υποθέσεις. Το γεγονός αυτό πρέπει να τονισθεί εδώ ιδιαίτερα, δηλαδή από ίδιες υποθέσεις εξάγονται τα ίδια αρνητικά συμπεράσματα τόσο για το ένα όσο και για τα άλλα. Από την έβδομη υπόθεση (163c1: *εάν το ένα δεν υπάρχει*) και πάλι από την ένατη (165e2-3: *εάν το ένα δεν υπάρχει*) για παράδειγμα εξάγονται τα ίδια αρνητικά συμπεράσματα, τόσο για το ένα όσο και για τα άλλα. Εδώ, για να είμαστε ακριβείς, πρέπει επίσης να σημειωθεί ότι στις υποθέσεις εκείνες, στις οποίες τα συμπεράσματα είναι κατά κύριο λόγο θετικά, είναι ταυτόχρονα και αρνητικά, πράγμα που δεν φαίνεται εκ πρώτης όψεως, αφού διατυπώνονται σε λανθάνουσα μορφή. Οι υποθέσεις αυτές είναι η δεύτερη (142b3), η τέταρτη (157b6), η έκτη (160b5) και η όγδοη (164b5). Ο Πρόκλος ήταν εκείνος, ο οποίος πρώτος αντιλήφθηκε ότι τα συμπεράσματα σε

ορισμένες υποθέσεις είναι ταυτόχρονα θετικά και αρνητικά, πράγμα που αποτυπώνεται στο σχήμα που έχω παραθέσει στο Παράρτημα: *τί ἔπεται ἅμα καὶ οὐχ ἔπεται. πῆ καταφατικὸν καὶ πῆ ἀποφατικόν*, δηλαδή τί ακολουθεί συγχρόνως, το οποίο είναι καταφατικό και αποφατικό, ή με άλλη ορολογία, θετικό και αρνητικό.

5. Τα κατά τα φαινόμενα αντιφατικά συμπεράσματα των εννέα υποθέσεων

Από τη διπλή αυτή μορφή των υποθέσεων προκύπτει και η αναγκαιότητα του αριθμού των οκτώ υποθέσεων, και με τη σύνθεσή των δύο πρωταρχικών υποθέσεων γίνονται εννέα. Οι υποθέσεις στις δύο μορφές τους ως θετικές και αρνητικές γίνονται συνολικά τέσσερις, αν και δεν είναι όλες. Ανά δύο υποθέσεις εξετάζεται κάθε φορά τόσο το ένα όσο και τα άλλα, οπότε γίνονται οκτώ και με τη σύνθεση όλων, εννέα. Με την ισοδυναμία των υποθέσεων, σε τελική ανάλυση όλες οι υποθέσεις είναι τρεις, δηλαδή :θέση, αντίθεση, σύνθεση, οι οποίες αντιστοιχούν στις τρεις αρχές, που έθεσε ο Πλάτων στον *Τίμαιο* (50d) πατέρας, μητέρα και έκγονος ή τα αντίστοιχά τους παράδειγμα, *μίμημα*, *χώρα* (49a) ή ον, *χώρα* και *γένεση* (*ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν* 52d) και στον *Φίληβο* (23c-d,27b) *πέρας* *άπειρον*, *μίγμα* ή *γεννημένη ουσία* (*πέρας, άπειρον, γεγεννημένη ούσία*). Ο πατέρας ή το αγαθό ή το ένα είναι το *πέρας*, η μητέρα, ή η *χώρα* ή η *αόριστη* *δυάς* είναι το *άπειρο*, ενώ το *μίγμα* είναι ο *έκγονος*. Θα μπορούσε ίσως να υποθέσει κανείς ότι κάτι ανάλογο συμβαίνει και στον *Παρμενίδην*. Στην τρίτη υπόθεση, που είναι η σύνθεση των δύο πρώτων και με την ισοδυναμία όλων των υποθέσεων, αντιστοιχεί το *μίμημα*, ο *έκγονος* και το *μίγμα* ή η *γεννημένη ουσία*. Στην πρώτη υπόθεση και σε όλες τις παρόμοιες το ένα αντιστοιχεί στην ιδέα του αγαθού ή τον θεό, στο παράδειγμα, στο ον και στον πατέρα ή ακόμα και στην εικόνα κατά το υπόδειγμα στο *Σοφιστή* (240b), ενώ στη δεύτερη και σε όλες τις παρόμοιες το ένα αντιστοιχεί στην *αόριστη* *δυάδα*, στη *μητέρα* και στη *χώρα*. Το ότι η δεύτερη υπόθεση προσομοιάζεται με τη *μητέρα*, που γεννά και τη *χώρα*, που δέχεται τα *γεννήματά* της, ενισχύεται και από το γεγονός ότι στην υπόθεση αυτήν παράγονται οι αριθμοί (Callian 2015). Το ερώτημα που τίθεται στη συνέχεια είναι τί σημαίνουν οι δύο διαφορετικές αυτές έννοιες της κάθε υπόθεσης, βασικά δηλαδή των δύο μορφών: 1. *Εάν το ένα είναι ένα*, και 2. *Εάν το ένα υπάρχει*. Στην πρώτη υπόθεση θα μπορούσε ίσως να υποστηριχθεί ότι πρόκειται κυρίως για ταυτότητα, οπότε έχουμε μια ολοκληρωτική ταύτιση (*παντάπασιν ταυτόν*), όπως φαίνεται να είναι στην πρώτη υπόθεση: *εάν ένα (είναι) ένα* (142c3: *εί ἔν ἔν*). Το ερώτημα παραμένει ανοιχτό αν η υπόθεση αυτή σημαίνει ταυτόχρονα και αυτοκατηγορήση.

Οι προδιαγραφές των συμπερασμάτων, που ακολουθούν από τις υποθέσεις, δίνονται συνοπτικά πριν από την έναρξη της άσκησης αυτής. Εκεί λέγει ότι θα εξετασθεί τι θα συμβεί για κάθε μία από τις δύο αρχικές υποθέσεις, όχι μόνον γι' αυτά που

υποτίθενται αλλά και για τα άλλα τόσο σε σχέση προς τον εαυτόν τους όσον και προς άλληλα²⁹. Στις υποθέσεις αυτές εκείνο, που τίθεται ως υπόθεση κάθε φορά, είναι το ένα είτε ως ένα και είτε ως μη ένα, δηλαδή ως άλλα³⁰. Εδώ πρέπει να γίνουν ορισμένες επισημάνσεις, που έχουν μεγάλη βαρύτητα στην όλη δομή του διαλόγου. Σε τέσσερις υποθέσεις τα συμπεράσματα είναι κυρίως αρνητικά, το δε ένα χαρακτηρίζεται ως αληθώς (159c5: *ἀληθῶς*) ή ως παντελῶς (157c4) ένα, δεν είναι όλον, δεν έχει μέρη και δεν μετέχει καθόλου στην ουσία, είτε η πραγμάτευση αφορά το ένα είτε τα άλλα. Τα δε άλλα στις υποθέσεις αυτές στερούνται εντελώς του ενός³¹. Οι υποθέσεις αυτές είναι οι: 1, 5, 7, 9. Η εκφορά της πρώτης και της πέμπτης είναι: εάν το ένα είναι ένα, το οποίο, κατ' ουσία εκφέρεται χωρίς το ρήμα *εἶναι* αλλά απλώς: *εάν ένα (εἶναι) ένα* 142c2-3: *εἰ ἔν (ἔστιν) ἔν*. Στις υποθέσεις αυτές ούτε το ένα ούτε τα άλλα μετέχουν της ουσίας με οποιονδήποτε τρόπο, και δεν υπάρχουν καθόλου δεν είναι ούτε όλον ούτε τέλειον ούτε έχουν μέρη³². Αντίθετα στις υπόλοιπες τέσσερις υποθέσεις τα εξαγόμενα συμπεράσματα είναι δύο ειδών, που είναι εναντία μεταξύ τους, είναι δηλαδή κυρίως θετικά αλλά και αρνητικά. Οι υποθέσεις αυτές είναι οι: 2, 4, 6, 8.

Η εκφορά των δύο πρώτων υποθέσεων με θετικά συμπεράσματα (2, 4) είναι: *αν το ένα υπάρχει*, των δε δύο τελευταίων (6, 8): *αν το ένα δεν είναι ένα*. Από τις τέσσερις αυτές υποθέσεις εξαγονται κατ' αρχήν θετικά συμπεράσματα, που είναι εναντία τόσο προς τον εαυτόν τους όσο και προς τα αντίθετά τους, και έπειτα μονολεκτικά σχεδόν ακολουθούν τα αρνητικά, τα οποία ως επί το πλείστον αφορούν ολόκληρη την υπόθεση, αλλά και ορισμένα μεμονωμένα σημεία. Έτσι στη δεύτερη υπόθεση (εάν το ένα υπάρχει) το ένα δεν είναι ούτε νεότερο ούτε πρεσβύτερο από τα άλλα και αντιστρόφως ούτε τα άλλα από το ένα. Συμβαίνει όμως και το αντίθετο, δηλαδή το ένα είναι νεότερο και πρεσβύτερο από τα άλλα, και αντιστρόφως τα άλλα από εκείνο (Παρμ.154a-c). Στην τέταρτη υπόθεση, εάν το ένα υπάρχει, τα άλλα είναι άλλα από το ένα, μετέχουν όμως κατά κάποιο τρόπο (πη) στο ένα³³. Συνεπώς τα συμπεράσματα αυτά είναι και θετικά και αρνητικά. Στην έκτη υπόθεση το ένα, όταν αλλοιώνεται, γίνεται και χάνεται, όταν όμως δεν αλλοιώνεται, ούτε γίνεται ούτε χάνεται. Έτσι το ένα ως μη ον γίνεται και χάνεται και ούτε γίνεται ούτε χάνεται³⁴. Στο τέλος

²⁹ 136b1-4. Πρβλ. ΚΟΥΜΑΚΗΣ, 1971:57-66. ΚΟΥΜΑΚΗΣ 2017.

³⁰ Παρμ. 137b 2-3: τὸ ἔν είτε ἔν ἐστί είτε μὴ ἔν.

³¹ Παρμ. 160a8-b1: ὣν αὐτοῖς ἀδύνατον ἐφάνη μετέχειν τοῦ ἑνός γε πάντη πάντως στερομένοις.

³² Παρμ., 141e9-10, 163c8-d1, 64b3-4, 166a2: , οὐδαμῆ, οὐδαμῶς.

³³ Παρμ., 157b9-c2: ἐπεὶ περ ἄλλα τοῦ ἑνός ἐστιν , οὐτε τὸ ἔν ἐστί τᾶλλα . οὐ γὰρ ἄν ἄλλα τοῦ ἑνός ἦν. Οὐδὲ μὴν στέρεται γε παντάπασι τοῦ ἑνός τᾶλλα , ἄλλα μετέχει πη. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι τα ἄλλα εἶναι καὶ δὲν εἶναι ἕνα.

³⁴ Παρμ., 163b 2-6: καὶ οὕτω τὸ ἔν μὴ ὄν γίγνεται τε καὶ ἀπόλλυται καὶ οὐτε γίγνεται οὐτ' ἀπόλλυται.

της όγδοης υπόθεσης ο Πλάτων εξάγει για τα άλλα (*άλλα*) και τους όγκους (*όγκους*) των θετικά μεν *άλλά* εναντία μεταξύ τους συμπεράσματα. Έτσι τα *άλλα* είναι όμοια και ανόμοια και προς τους εαυτούς των και προς *άλληλα*, και κινούνται και στέκονται, και γίνονται και χάνονται κ.ο.κ. και ούτε το ένα ούτε το *άλλο και μηδέτερα* (165d7) από όλα αυτά που αναφέρθηκαν προηγουμένως³⁵. Επίσης, στην πέμπτη υπόθεση (εάν το ένα είναι ένα) το ένα είναι όλα και τίποτα τόσο προς τον εαυτόν του όσο και προς τα *άλλα*³⁶.

Όταν εδώ ο Πλάτων λέγει ότι το ένα είναι όλα και τίποτα, εννοεί ότι το ένα έχει όλους τους χαρακτηρισμούς, που του αποδίδονται σε όλες εκείνες τις υποθέσεις, που αντικείμενο εξέτασής τους είναι το ένα, οι οποίες είναι οι: 1, 2, 6, 7, και κατά συνέπεια και στις υπόλοιπες, στις οποίες αντικείμενο πραγμάτευσης είναι τα *άλλα*, οι οποίες είναι οι: 4, 5, 8, 9. Αυτό σημαίνει ότι από την υπόθεση: *έν εί ἔστιν*³⁷ προκύπτουν όλες οι εναντιότητες, θετικές και αρνητικές, και συγκεκριμένα αυτές που αναφέρονται στο κείμενο, δηλαδή το ένα είναι και *ὅμοιον* και *ἀνόμοιον* και *οὔτε ὅμοιον οὔτε ἀνόμοιον*. Τα *άλλα* (*άλλα*) φαίνεται πως είναι τα μόρια του ενός, αν αυτό βέβαια υπάρχει. Στην αντίθετη περίπτωση πάλι, δηλαδή στις υποθέσεις εκείνες, που το ένα δεν υπάρχει ή το ένα είναι ένα, (αφού αυτές είναι εννοιολογικά ισοδύναμες), ούτε τα *άλλα* υπάρχουν, διότι δεν υπάρχει το ένα, του οποίου τα *άλλα* θα ήταν μόρια, ή από άλλη αιτία. Όταν κάτι δεν υπάρχει, δεν ισχύουν οι χαρακτηρισμοί που του αποδίδονται, οπότε το ένα, αν δεν υπάρχει, δεν είναι τίποτα, δηλαδή *οὔτε ὅμοιον οὔτε ἀνόμοιον, οὔτε ταυτόν οὔτε ἕτερον* όπως συμβαίνει στην πρώτη υπόθεση του Παρμενίδη 139b4 κ.εξ. Ο Αριστοτέλης επιβεβαιώνει ρητά ότι *το μη ταυτόν* λέγεται επί των μη όντων, αυτών δηλαδή που δεν υπάρχουν, όχι όμως επί των όντων, και ότι δεν υπάρχει αντίφαση, αν κάτι λέγεται ότι είναι *ταυτόν* και *ἕτερον* ταυτόχρονα, εφόσον βέβαια αυτό υπάρχει³⁸. Αξιοσημείωτο είναι να αναφερθεί η κατακλείδα του διαλόγου, όπου ο Πλάτων, συνοψίζοντας τα συμπεράσματα της πραγματείας του αυτής, αναφέρει τη δεύτερη μορφή εκφοράς της αρχικής υπόθεσης με την υπαρκτική έννοια του ρήματος *ἔστιν*, που σημαίνει: αν το ένα υπάρχει και εάν το ένα δεν υπάρχει. Εκεί λέγει ότι, όπως φαίνεται, το ένα είτε υπάρχει είτε δεν υπάρχει, αυτό και τα *άλλα* σε σχέση προς τον εαυτόν τους και σε σχέση προς *άλληλα* ως προς όλες τις επόψεις και

³⁵ Παρμ., 165d: καὶ ὁμοίους δὴ καὶ ἀνομοίους τοὺς ὄγκους αὐτοὺς τὲ αὐτοῖς ἀνάγκη φαίνεσθαι καὶ ἀλλήλοις ... καὶ κινουμένους πάσας κινήσεις καὶ ἐστῶτας πάντη, καὶ γιγνομένους καὶ ἀπολλυμένους καὶ μηδέτερα, καὶ πάνταπου τα τοιαῦτα, ἃ διελθεῖν εὐπετές ἦδη ἡμῖν, εἰ ἐνὸς μὴ ὄντος πολλὰ ἔστιν.

³⁶ Παρμ., 160b2-3: Οὕτω δὴ ἔν εί ἔστιν, πάντα τε ἐστί τὸ ἔν καὶ οὐδὲ ἔν ἐστί καὶ πρὸς ἑαυτὸ καὶ πρὸς τὰ ἄλλα ὡσαύτως.

³⁷ Εἴτε αὐτὴ σημαίνει: εἴαν το ένα είναι ένα, εἴτε εἴαν το ένα υπάρχει.

³⁸ Μ.τ.φ. Ι.3, 1054b: οὐ γὰρ ἀντίφασίς ἐστί τοῦ ταυτοῦ, διὸ οὐ λέγεται ἐπὶ τῶν μὴ ὄντων (τὸ δὲ μὴ ταυτό λέγεται), ἐπὶ δὲ τῶν ὄντων πάντων.

είναι και δεν είναι και φαίνονται και δεν φαίνονται³⁹. Όλα αυτά χαρακτηρίζονται από τον ίδιο τον Πλάτωνα *ἀληθέστατα*.

Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Πλάτων χρησιμοποιεί εδώ, όπως και στον *Τίμαιο* (Κάλφας 1997: 45 κ.εξ.) τον *εἰκότα λόγον*, δηλαδή τον πιθανό και όχι τον βέβαιο λόγο, όπως αυτό προκύπτει από το ρήμα *ἔοικεν*, που συχνά χρησιμοποιεί. Το δεύτερο, που πρέπει να τονισθεί εδώ, είναι ότι όποια και αν είναι η εκφορά των υποθέσεων, εξάγονται από αυτές οι εναντίοι προσδιορισμοί και θετικά και αρνητικά, πράγμα που σημαίνει -όπως λέχτηκε και προηγουμένως- ότι από κάθε μία υπόθεση, και συνεπώς από όλες τις υποθέσεις, εξάγονται τόσο θετικά όσο και αρνητικά συμπεράσματα και όχι -όπως μέχρι σήμερα πιστεύεται- μόνο θετικά ή μόνο αρνητικά σε κάθε υπόθεση. Αυτό προκύπτει από το τέλος του διαλόγου, όπου συνοψίζονται όλα τα συναχθέντα συμπεράσματα. Εκεί λέγει ότι το ένα είτε υπάρχει είτε δεν υπάρχει, τότε το ένα και τα άλλα θα έχουν όλους τους αντίθετους επιθετικούς προσδιορισμούς (166c) σε σχέση προς τους εαυτούς των και προς άλλα, και θα φαίνονται και δεν θα φαίνονται. Επίσης, από μια προσεκτική παρατήρηση στον διάλογο θα διαπιστωθεί ότι αυτό συμβαίνει, αν όχι σε όλες, τουλάχιστον σε ορισμένες, όπως στο 165d 7 και *μηδέτερα*. Εδώ θεωρώ αναγκαίο να διευκρινισθεί η δυνατότητα αυτού του γεγονότος με βάση αυτά που πιστεύει ο ίδιος ο Πλάτων. Κατ' αυτόν τα μη όντα κατά τι υπάρχουν και τα όντα κατά τι δεν υπάρχουν. (*Σοφ.* 241d5-7, 259a-b). Πρέπει να σημειωθεί ακόμα ότι έχουμε ψευδή γνώμη, όταν είτε τα όντα που δεν υπάρχουν καθόλου, υπάρχουν κατά κάποιο τρόπο, είτε το αντίστροφο, δηλαδή τα όντα, που υπάρχουν εξάπαντος, δεν υπάρχουν καθόλου⁴⁰. Πρέπει να σημειωθεί επίσης ότι η άλλη μορφή των υποθέσεων, στις οποίες το ρήμα *ἔστιν* είναι συνδεδετικό, βρίσκεται στην αρχή του δεύτερου μέρους, όπου ο Παρμενίδης φέρεται να λέγει ότι θα αρχίσει από τον εαυτόν του, δηλαδή από την υπόθεσή του για το ένα, *είτε αυτό είναι ένα είτε μη ένα*⁴¹. Έτσι οι δύο μορφές της αρχικής υπόθεσης με το ρήμα *ἔστιν*, που είναι συνδεδετικό υπαρκτικό (Robinson 1954), αναφέρονται η μία με συνδεδετική σημασία στην αρχή και η άλλη με υπαρκτική σημασία στο τέλος του «κουραστικού παιχνιδιού» του.

Επομένως σημαντικότερο είναι να διερευνηθεί η έννοια του ενός, αφού από αυτό εξαρτώνται τα *άλλα*. Προς τον σκοπόν αυτόν θα πάρομε βοήθεια από τον *Σοφιστή*, διότι εκεί ο Πλάτων εξετάζει τη θέση του ιστορικού Παρμενίδη και ζητεί να μάθει

³⁹ *Παρμ.*, 166c: ὡς ἔοικεν ἔν εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ ἔστιν, αὐτὸ τε καὶ τᾶλλα καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλλα πάντα πάντως ἐστὶ τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται. *Ἀληθέστατα*.

⁴⁰ *Σοφ.* 240e. Στο χωρίο αυτό οι υπάρχουσες μεταφράσεις δεν είναι αξιόπιστες, γι αυτό πραγματεύομαι το θέμα αυτό αλλού.

⁴¹ *Παρμ.*, 137b1-4. βούλεσθε ... ἀπ' ἑμαντοῦ ἄρξωμαι καὶ τῆς ἑμαντοῦ ὑποθέσεως, περὶ τοῦ ἐνὸς αὐτοῦ ὑποθέμενος, εἴτε ἔν ἐστιν εἴτε μὴ ἔν, τί χρὴ συμβαίνειν;

τι εννοεί, όταν λέγει ότι το παν είναι ένα⁴². Όταν στη συνέχεια αρχίζει το κουραστικό παιχνίδι του (*πραγματειώδη παιδιάν*), ο Παρμενίδης λέγει ότι θα αρχίσει από τη δική του υπόθεση για το ένα, είτε αυτό είναι ένα είτε όχι ένα⁴³. Ο Πλάτων στον *Σοφιστήν* (244b6-7) διερευνά τι σημαίνουν τα λόγια εκείνων, που υποστηρίζουν ότι το *πᾶν*, δηλαδή ο κόσμος, είναι ένα. Εκεί τίθεται το ερώτημα αν το *ον* είναι ένα⁴⁴. Σε καταφατική απάντηση χρησιμοποιούνται δύο ονόματα, το ένα και το *ον*, για το ίδιο αντικείμενο, πράγμα που θεωρεί γελοίο, διότι στην υπόθεση υπάρχει μόνον ένα πράγμα. Εκείνο που θέλει ο Πλάτων να πει εδώ είναι ότι, αν πει κανείς ότι το *ον* είναι ένα, τότε λέγει αυτόματα δύο πράγματα και δημιουργείται αντίφαση, αφού σύμφωνα με την υπόθεση το *ον* είναι ένα, συνεπώς η πρόταση αυτή αντιφάσκει προς την αρχική υπόθεση. Στην περίπτωση αυτήν το ένα από τα δύο ονόματα θα είναι κενό περιεχομένου (244d1): *λόγον ούκ ἂν ἔχον*. Στην περίπτωση πάλι που ταυτιστεί το όνομα με το πράγμα, όπως παρατηρεί ο Πλάτων, υπάρχουν δύο επιλογές: ή θα αναγκασθεί κανείς να πει ένα όνομα για πράγμα, που δεν υπάρχει, ή αν υπάρχει, τότε θα συμβεί το όνομα να είναι όνομα ονόματος και κανενός άλλου. Και στις δύο αυτές περιπτώσεις δημιουργείται παράδοξο, πράγμα που προκαλεί γέλιο. Στην περίπτωση που θεωρηθεί ότι το *ον* είναι ένα και επομένως δύο, τότε είναι όλον και τέλειον, που έχει μέρη (157e4), πράγμα που συμβαίνει στη δεύτερη υπόθεση (142b1, 142d7-9), ενώ στην περίπτωση που τα δύο, δηλαδή το *ον* και το ένα, ταυτίζονται, (αφού έχουμε δύο ονόματα για το ίδιο πράγμα), τότε το ένα δεν είναι όλο ούτε τέλειον ούτε έχει μέρη, αλλά είναι το εντελώς και αληθινό ένα (παντελῶς ἔν *Παρμ.*, 157c3-4 ἢ ἀληθῶς ἔν 159b5), από το οποίο αποκλείεται κάθε προσδιορισμός, πράγμα που συμβαίνει στην πρώτη υπόθεση⁴⁵. Το *ὄλον* ή το *πᾶν* μπορεί υπό μίαν έννοια να είναι το ίδιο με τα μέρη του (*Θεαίτ.*, 204e5-6, 205a7-9) ή υπό άλλην έποψη διαφορετικό (*Θεαίτ.*, 204a7-9, 205b5) από αυτό.

6. Οι δομές των δύο μερών του Παρμενίδου είναι όμοιες μεταξύ τους.

Ύστερα από τις γενικές αυτές επισημάνσεις για την άγραφή διδασκαλία του Πλάτωνα σε συνδυασμό με τις δυσκολίες του Πλατωνικού *Παρμενίδη*, θα καταβληθεί εδώ η προσπάθεια να γίνει μια σύντομη ανακεφαλαίωση ή μάλλον ανάλυση των όσων ελέχθησαν προηγουμένως. Έχει ήδη διαπιστωθεί ότι το πρώτο μέρος του διαλόγου είναι γραμμένο σε πλάγιο λόγο, ενώ το δεύτερο σε ευθύ (G. Ryle, 1965:97-147). Η επισήμανση αυτή υπό μία έποψη είναι ορθή και υπό μία άλλη όχι. Είναι

⁴² *Παρμ.*, 128a8-b1: σὺ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ποιήμασιν ἐν φῆς εἶναι τὸ πᾶν.

⁴³ 137b3-4: περὶ τοῦ ἐνὸς αὐτοῦ ὑποθέμενος, εἴτε ἐν ἔστιν εἴτε μὴ ἐν, τί χρῆ συμβαίνειν

⁴⁴ *Σοφ.*, 244c1: ὄπερ ἔν.

⁴⁵ *Παρμ.*, 137c4. πρβλ. CORNFORD, 1980: 222.

αναμφισβήτητο ότι στο πρώτο μέρος ο λόγος είναι πλάγιος, ενώ στο δεύτερο φαίνεται ευθύς. Αν παρατηρήσει όμως κανείς το κείμενο πιο προσεκτικά, θα διαπιστώσει ότι ο ευθύς λόγος του δεύτερου μέρους εντάσσεται νοηματικά στον πλάγιο λόγο του πρώτου μέρους. Αυτό φαίνεται καθαρά από το μεταίχμιο των δύο μερών, εκεί δηλαδή που τελειώνει το πρώτο και αρχίζει το δεύτερο μέρος, όπου ο λόγος εξακολουθεί να είναι πλάγιος όπως δηλώνουν τα απαρέμματα: *φάναι* και *είπειν* (137b5, c1), τα οποία ο Schleiermacher τα αποδίδει πάλι σε πλάγιο λόγο⁴⁶ σε αντίθεση προς άλλους, οι οποίοι τα μεταφράζουν σε ευθύ λόγο (Fr. Cornford 1962). Ο Πλάτων πλάθει μια ιστορία για μια συνάντηση (έξω από τον Κεραμεικό) του Παρμενίδη, του Ζήωνα και του νεαρού τότε Σωκράτη κατά την εορτή των μεγάλων *Παναθηναίων*. Στη συζήτηση αυτή ήταν παρών ο Πυθόδωρος (127b-d), ο οποίος την αποστήθισε και την διηγήθηκε αυτολεξεί στον Αντιφώντα (136e5-6). Πρόκειται λοιπόν για μια διήγηση ενός περιστατικού πλαστού ή αληθινού, ανεξάρτητα από το αν πραγματικά έλαβε χώρα ή όχι. Η διήγηση αυτή παραπέμπει στον πιθανό μύθο και λόγο, στον *εϊκότα μῦθον καὶ λόγον*. Στον *Τίμαιο* (29d1-2) η δημιουργία του κόσμου παρουσιάζεται ως πιθανός μύθος (*Τίμ.*, 29c6-d3. Πρβλ. Κάλφας 1997:45-54). Επειδή τώρα ο *Παρμενίδης* λέγεται σε μορφή εξιστορήσεως, έχει τα εξωτερικά χαρακτηριστικά του *Τιμαίου* και άρα ταιριάζει και εκεί ο *εϊκώς λόγος*, ώστε να μην έχουμε βέβαιο λόγο. Ο διάλογος -όπως είδαμε- χαρακτηρίζεται επίσης παιχνίδι και μάλιστα κουραστικό⁴⁷, όπως ο *Τίμαιος* (59d) και άλλοι διάλογοι

Σημαντικό είναι να διερευνηθεί αν τα δύο αυτά μέρη συνδέονται μεταξύ τους και πώς. Αναμενόμενο είναι να σχετίζονται, διότι το πρώτο χρησιμεύει ως υπόδειγμα για το δεύτερο, αφού η προτροπή είναι σαφής. Εκεί υποβάλλεται η παράκληση, η απορία, που περιπλέκεται στα ορατά πράγματα, να επιδειχθεί και σε αυτά, που συλλαμβάνομε με τον λογισμό (*Παρμ.*, 129e5-130a2), δηλαδή τις ιδέες. Εδώ ο παρονομαστής στα δύο μέρη είναι κοινός, δηλαδή η απορία, η οποία δημιουργείται στο μεν πρώτο μέρος, από τα παράδοξα του Ζήωνα και τις δυσκολίες ύπαρξης των ιδεών, στο δε δεύτερο μέρος από τα εναντία συμπεράσματα, που εξάγονται τόσο από κάθε υπόθεση χωριστά όσο και από την αντιπαράθεση των υποθέσεων. Έχει παγιωθεί η αντίληψη ότι ο Πλάτων στο πρώτο μέρος του διαλόγου κάνει αυστηρή κριτική στη θεωρία των ιδεών, που ο ίδιος δημιούργησε, ώστε να γεννάται η αμφιβολία κατά πόσον ο φιλόσοφος ήθελε να απορρίψει την ύπαρξη των ιδεών, που ο ίδιος εμπνεύστηκε. Αυτό πράγματι είναι αλήθεια, αφού η κριτική είναι άτεγκτη, δεν είναι όμως το κύριο θέμα ούτε ο βασικός του προβληματισμός. Ήθελε μάλλον να δείξει τις

⁴⁶ Habe Zenon gesagt, habe darauf Aristoteles gesagt.

⁴⁷ *Παρμ.*, 137b2: πραγματειώδη παιδιάν.

δυσκολίες και στις δύο πλευρές, ώστε από τη συσχέτιση και τον υπολογισμό των υπέρ και των κατά να εξαγάγει ασφαλέστερα και μονιμότερα συμπεράσματα. Επίσης από τη σύγκριση των δύο εκδοχών, αν δηλαδή υπάρχουν ή όχι ιδέες, εδραιώνεται περισσότερο όχι μόνον η δυνατότητα αλλά και η αναγκαιότητα ύπαρξης των ιδεών.

Από την αντιπαράβολή των δύο αυτών απόψεων ο Πλάτων καταλήγει στο συμπέρασμα ότι είναι προτιμότερο να υπάρχουν ιδέες παρά τις όποιες δυσκολίες αυτό συνεπιφέρει, διότι διαφορετικά θα διαφθαρεί η δύναμη της διαλεκτικής, με ό,τι αυτό συνεπάγεται (135b5-c3). Αλλά και ο Αριστοτέλης διαβλέπει τις δυσκολίες που προκύπτουν, είτε θεωρήσει κανείς τις ιδέες χωριστές από τα αισθητά είτε όχι (*Μ.τ.φ.* Μ9, 1086b 14-20), και εκτιμά ότι η εισαγωγή των ειδών έγινε χάριν των συλλογισμών και της ανάπτυξης της διαλεκτικής (*Μ.τ.φ.* Α.6, 987b31-33). Από την σε βάθος επεξεργασία και υποστήριξη των αντιθέτων αυτών θέσεων με εξίσου ισχυρά επιχειρήματα γεννάται η διαλεκτική, η οποία παρέχει την αλήθεια. Το αποτέλεσμα σε τέτοια περίπτωση, δηλαδή της μη δυνατότητας χρήσης της διαλεκτικής θα είναι να μας διαφεύγει η αλήθεια (135d5-6). Η διαλεκτική, η οποία είναι υπό τη μορφή της εκγύμνασης και της άσκησης (135c-d) στον *Παρμενίδη*, κατέστη δυνατή εξαιτίας της ύπαρξης των ιδεών, και χωρίς τη γύμναση αυτή και την άσκηση, δεν μπορούμε να δούμε καθαρά την αλήθεια⁴⁸. Εδώ βλέπουμε ότι ο Πλάτων χρησιμοποιεί τον νόμο της σχετικότητας στο πεδίο της λογικής και των κοινωνικών φαινομένων. Φαίνεται ότι ο νόμος αυτός, που ανακάλυψε ο Einstein πολλούς αιώνες αργότερα στον χώρο της φυσικής επιστήμης, δεν ισχύει μόνον στα φαινόμενα της φύσης, αλλά σε κάθε πεδίο του επιστητού. Ο Αριστοτέλης είχε ήδη παρατηρήσει ότι ο Πλάτων στη θεωρία των ιδεών του είχε χρησιμοποιήσει σχετικές έννοιες (πρός τι). Από τις οποίες πηγάζουν τα άτοπα και τα αδύνατα⁴⁹

Φαίνεται ότι η εξέταση των δύο αυτών αντιθέτων θέσεων σχετικά με τις ιδέες και τα αισθητά, ανιχνεύοντας κανείς τι προκύπτει από την υπόθεση ότι υπάρχουν ιδέες, και τι από την αντίθετη, ότι δεν υπάρχουν ιδέες, ευθυγραμμίζεται και εναρμονίζεται πλήρως με την εξέταση του δεύτερου μέρους του διαλόγου, καθώς και με τη θέση του Παρμενίδη ότι το «παν είναι ένα», και με εκείνη των επιστημονικών του αντιπάλων, οι οποίοι πίστευαν ότι το «παν είναι πολλά» (*Παρμ.*, 28a-b). Ως αντίπαλοι του μπορούν να θεωρηθούν οι Ίωνες φιλόσοφοι, Ηράκλειτος, καθώς και ο Κρατύλος, ο Πρωταγόρας και ο Εμπεδοκλής. Τη θέση αυτή πολεμά ο μαθητής του Παρμενίδη Ζήνων, προκειμένου να υποστηρίξει τη θέση του δασκάλου του. Γελοϊότερη όμως θεωρεί ο Πλάτων εκείνη των εχθρών του Παρμενίδη, οι οποίοι υποστήριζαν

⁴⁸ *Παρμ.*, 136c4-5: εἰ μέλλεις τελέως γυμνασάμενος κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές

⁴⁹ *Μ.τ.φ.* Α.9. 990b19-22, Μ. 4, 1079a11-19.

την πολλαπλότητα των όντων (*Παρμ.*, 128d). Περισσότερο δηλαδή γελοίο είναι να λες ότι τα όντα είναι πολλά παρά ότι τα όντα είναι ένα. Οι θέσεις αυτές μεταφερόμενες στο δεύτερο μέρος του διαλόγου δημιουργούν το ερώτημα ποιες υποθέσεις στοιχούν προς την υπόθεση του Παρμενίδη και ποιες σε εκείνη των αντιπάλων του. Όπως βεβαιώνει ο ίδιος ο Παρμενίδης στην αρχή του «κουραστικού παιχνιδιού» αρχίζει από τη δική του υπόθεση, που είναι η πρώτη, οπότε η δεύτερη θα είναι όμοια με εκείνη των αντιπάλων του. Αυτό προκύπτει άλλωστε και εκ του ότι το ον του Παρμενίδη έχει και αρνητικές ιδιότητες, είναι για παράδειγμα ακίνητο (Diels-Kranz, 2005 B8 I, 464-5). Ως εκ τούτου θα μπορούσε ίσως να συμπεράνει κανείς ότι όλες οι υποθέσεις με περιττό αριθμό (1,5,7,9) αντιστοιχούν στην υπόθεση του Παρμενίδη, ενώ εκείνες με άρτιο αριθμό (2,4,6,8), αντιστοιχούν στην υπόθεση των αντιπάλων του, τα συμπεράσματα των οποίων είναι θετικά, κατ' αντιδιαστολή προς εκείνα των άλλων υποθέσεων, που είναι αρνητικά. Η τρίτη υπόθεση είναι η σύνθεση όλων. Σε κάθε περίπτωση γελοϊότερα είναι τα θετικά συμπεράσματα παρά τα αρνητικά, διότι, αν κάτι δεν υπάρχει, τα αρνητικά συμπεράσματα για το υποκείμενο αυτό θα είναι αληθή. Το θέμα θα μπορούσε επιγραμματικά να συνοψισθεί ως εξής: Όταν τα συμπεράσματα είναι κυρίως αρνητικά,, η υπόθεση θα είναι: εάν το ένα είναι ένα ή εάν το ένα δεν υπάρχει. Αντίθετα, αν αυτά είναι κυρίως θετικά, η υπόθεση θα είναι: εάν το ένα υπάρχει ή αν το ένα δεν είναι ένα. Ο Αριστοτέλης φέρει το παράδειγμα τον Σωκράτη λέγοντας ότι, αν δεν υπάρχει Σωκράτης, τότε είναι αληθές να πει κανείς ότι ο Σωκράτης δεν νοσεί. (*Κατ.* 10.13b32-33). Το ίδιο ισχύει, αν πει κανείς ότι ο Σωκράτης δεν υγαίνει.

Έχει επισημανθεί ότι το γέλιο στον Πλάτωνα όσο και στην αρχαία ελληνική γραμματεία γενικότερα έχει ένα ειδικό βάρος (Γιόση κ.ά. 2017). Η γελοιοποίηση των θέσεων αφενός μεν του Παρμενίδη, αφετέρου δε των αντιπάλων του αποτελεί το πρότυπο και το υπόδειγμα του δεύτερου μέρους του διαλόγου με τις εννέα υποθέσεις. Οι υποθέσεις αυτές, που έχουν ως υποκείμενο ανά δύο εναλλάξ το ένα και τα άλλα, συναιρούνται σε δύο μόνον, οι οποίες είναι η αρχική υπόθεση, που περιέχει θέση και αντίθεση υπό δύο μορφές (*Παρμ.*, 137b3-4, 166c3) Έτσι η πρώτη υπόθεση για παράδειγμα και άλλες τρεις με περιττό αριθμό (5, 7, 9) και αρνητικά συμπεράσματα στοιχούν προς την υπόθεση του Παρμενίδη, ενώ η δεύτερη και οι άλλες τρεις με άρτιο αριθμό (4, 6, 8) και θετικά συμπεράσματα στοιχούν προς την υπόθεση των εχθρών του, η δε τρίτη (155e4) είναι η σύνθεση των δύο πρώτων και - κατ' επέκταση - όλων των υποθέσεων. Ποιοι μπορεί να είναι τώρα οι εχθροί του Παρμενίδη; Αυτοί θα είναι – όπως λέχτηκε και προηγουμένως - μάλλον εκείνοι, οι οποίοι στο πλαίσιο της διαλεκτικής δεν απορρίπτουν τον νόμο της αντίφασης, όπως ο Ηράκλειτος, Πρωταγόρας, Κρατύλος, Αναξαγόρας κ.ά. Εδώ παρατηρείται εμφανώς επίδραση των

Πυθαγορείων ως προς το θέμα της αντίθεσης των άρτιων και των περιττών αριθμών, αφού οι μεν περιττοί συμβολίζουν το αγαθό, οι δε άρτιοι το κακό⁵⁰. Βλέπομε συνεπώς ότι το ένα και τα άλλα είναι υπερούσια, δηλαδή πέραν (*ἐπέκεινα*) της ουσίας, στις υποθέσεις με περιττό αριθμό (1, 5, 7, 9), οι οποίες έχουν κυρίως αρνητικά αποτελέσματα. Στις υποθέσεις αυτές υπάρχει το αληθινό ένα, που μπορεί να είναι η ιδέα του αγαθού ή ο θεός ή ακόμα και η εικόνα, όπως άλλωστε πίστευαν οι Νεοπλατωνικοί. Αντίθετα, στις υποθέσεις με άρτιο αριθμό (2, 4, 6, 8) προκύπτουν κυρίως θετικά αποτελέσματα. Εκεί υποδηλώνεται η *ὕλη*, ή *ἀόριστος δύας*, δηλαδή το μέγα και το μικρόν. Η σύνθεση είναι η τρίτη κατά σειρά, οπότε σχηματίζεται η τριάς, η οποία επίσης κατά τους Πυθαγορείους συμβολίζει το παν και είναι ο πρώτος περιττός αριθμός (*Ἄν. ὕστ. Β. 13,96a35-38*).

Οι διαφορετικές αυτές θέσεις συναρτώνται με το πώς αντιλαμβάνεται κανείς το ον. Ταυτίζεται δηλαδή το ον με το πράγμα, οπότε όλα τα πράγματα είναι ένα, ή άλλο είναι το ον και άλλο το πράγμα, οπότε τα όντα είναι πολλά; Το ότι η θέση της πολλαπλότητας των όντων είναι γελοϊότερη από εκείνη της μοναδικότητας των όντων φαίνεται καλύτερα στο δεύτερο μέρος του διαλόγου. Βλέπομε λοιπόν ότι η ίδια θέση, που υπάρχει στο πρώτο μέρος του διαλόγου, υπάρχει και στο δεύτερο. Συγκεκριμένα, ο Παρμενίδης του ομώνυμου Πλατωνικού διαλόγου δέχεται τις θέσεις και εκείνων που υποστηρίζουν την ύπαρξη των ιδεών και εκείνων που την αρνούνται με εξίσου ισχυρά επιχειρήματα. Καταλήγει δε στο συμπέρασμα ότι πρέπει να δεχτεί κανείς την ύπαρξη των ιδεών με όσες δυσκολίες αυτή συνεπάγεται, ώστε από την εξέταση των δύο αντιθέτων αυτών απόψεων να δημιουργηθεί η δυνατότητα της πνευματικής άσκησης στον νοητό κόσμο. Ο διάλογος χαρακτηρίζεται ως *γυμνασία*, δηλαδή άσκηση (*Παρμ.*, 35c8,d 4,7, 136c5). Τα αντιθετικά επιχειρήματα του πρώτου μέρους του διαλόγου επανεμφανίζονται στο δεύτερο μέρος και μάλιστα με εντονότερη μορφή, όπως για παράδειγμα η ενότητα ή ο χωρισμός της ιδέας από τα αισθητά όντα. Η λέξη *χωρίς*, δηλαδή χωριστά, είτε ως επίρρημα είτε ως πρόθεση με γενική πτώση, που παραπέμπει στον διαχωρισμό της ιδέας από τα αισθητά, απαντά τόσο στο πρώτο όσο και στο δεύτερο μέρος⁵¹. Επίσης το επιχειρήμα του τρίτου ανθρώπου, που συνδέεται άμεσα με την αυτοκατηγορήση, απαντά και στα δύο μέρη του διαλόγου (*Παρμ.*, 132a-d, 142e-143a), όπου το ένα είναι ον και το ον είναι ένα. Η επανάληψη του φαινομένου αυτού οδηγεί στο άπειρο. Αλλά και ο Αριστοτέλης στον ίδιο προβληματισμό κινούμενος επισημαίνει τις αζεπέραστες δυσκολίες, που προκύπτουν και στις δύο περιπτώσεις, είτε δεχτεί δηλαδή κανείς την ύπαρξη των ιδεών

⁵⁰ *Μ.τ.φ.* Α 5,986a 24-26, Α6 988a7-15, *Ἡθ. Νικ.*, Α6, 1096b5-6, Β 6.1106b 29-30.

⁵¹ *Παρμ.*, 130b4, c1, 139e9,140a1, 151a7, 159b6,c7,165d6.

είτε όχι⁵².

Ο πυρήνας της σκέψης του Πλάτωνα στο δεύτερο μέρος του διαλόγου φαίνεται λοιπόν πως είναι ο ίδιος με εκείνον του πρώτου μέρους. Πρόκειται για την υπόθεση του Παρμενίδη και την αντίθετή της, όπου η κάθε μία παρουσιάζεται υπό δύο μορφές, στις οποίες εξετάζονται τόσο το ένα όσο και τα άλλα, πράγμα που δικαιολογεί και τον αριθμό των υποθέσεων σε οκτώ και με τη σύνθεση εννέα, αντί των αναμενόμενων τεσσάρων στην περίπτωση, που οι υποθέσεις είχαν μία μόνον μορφή. Η υπόθεση, που εξετάζεται είναι μία και με την εναντία της δύο, εκπερασμένες υπό δύο μορφές η κάθε μία: «εάν το ένα είναι ένα» και η εναντία της, «εάν το ένα είναι μη ένα». Οι μορφές αυτές βρίσκονται, η μεν πρώτη στην αρχή του δεύτερου μέρους⁵³: «εάν το ένα είναι είτε ένα είτε μη ένα», η δε δεύτερη στο τέλος του διαλόγου 166c3: «ἐν εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ ἔστιν, «το ένα είτε υπάρχει είτε δεν υπάρχει». Αξίζει εδώ να σημειωθεί ότι οι δύο αυτές υποθέσεις, στις οποίες το ἔστιν είναι συνδετικό και όχι υπαρκτικό: εάν το ένα είναι ένα και εάν το ένα είναι μη ένα, δεν είναι αντιφατικές αλλά εναντίες. Δεν είναι δηλαδή η μία καταφατική και η άλλη αποφατική αλλά και οι δύο είναι καταφατικές σύμφωνα με τις λογικές αναλύσεις του Αριστοτέλη (*Αν. πρ.*, Α 46,51 b5-9, 52a24-26), οπότε δεν παρουσιάζεται αντίφαση, ἔστω και αν η υπόθεση «άν το ένα είναι μη ένα» συνεπάγεται την υπόθεση: «άν το ένα δεν είναι ένα» (*Αυτόθι*, Α 46 51b36-52a14). Η δεύτερη μορφή- ὅπως είδαμε - απαντά σχεδόν στο τέλος του διαλόγου (*Παρμ.*, 166c3: «ἐν εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ ἔστιν»): «εάν το ένα υπάρχει», και η αντίθετή της: εάν το ένα δεν υπάρχει». Αρκετοί σχολιαστές θεωρούν ότι οι υποθέσεις είναι οκτώ και όχι εννέα (μεταξύ άλλων Δενδρινός 2021: 10,36,164). Όμως το αριθμητικό επίθετο ή επίρρημα: *τὸ δὲ τρίτον* δεν αφήνει καμία αμφιβολία ότι πρόκειται για τρίτη υπόθεση, η οποία είναι η σύνθεση των δύο πρώτων.

7. Οι «διαίρεσεις» του Παρμενίδου και οι αρχές του Τιμαίου και του Φιλήβου.

Αξίζει εδώ να γίνει δεκτή η υπόθεση ότι οι τρεις αρχές, που θέτει ο Πλάτων *ὄν, χώρα, γένεσις* (*Τίμ.*, 48e-49a, 52d3) έχουν ομοιότητα με τις τρεις πρώτες υποθέσεις του Παρμενίδη και κατά συνέπεια με όλες τις υποθέσεις, οι οποίες επαναλαμβάνονται άλλοτε με άλλη μορφή και άλλοτε με άλλο νόημα. Έτσι η μεν πρώτη υπόθεση αντιστοιχεί προς την ιδέα και μάλιστα προς την ιδέα του αγαθού, που είναι το ον ένα, ο νους ή ο θεός, ο δημιουργός και πατέρας του παντός, η δε δεύτερη αντιστοιχεί προς τη χώρα, που είναι η διάνοια, η μητέρα, η αόριστη δυάδα και η τροφός. Η τρίτη

⁵² *Μ.τ.φ.*, Μ 10. 1086b37-1087a10, Β 4. 999b24-1000a4.

⁵³ *Παρμ.*, 137b3-4: «περὶ τοῦ ἐνὸς αὐτοῦ ὑποθέμενος εἴτε ἐν ἔστιν εἴτε μὴ ἐν».

υπόθεση, που είναι η σύνθεση των δύο πρώτων αντιστοιχεί προς τον έκγονο, που προέρχεται από τη συνένωση του πατέρα και της μητέρας, και αποτελεί τρόπον τινά μίγμα των δύο γονέων. Προς την διαίρεση αυτή φαίνεται ότι συμφωνεί και η μαρτυρία του Αριστοτέλη, αν είναι ορθή η ερμηνεία των λόγων του. Λέγει συγκεκριμένα (*Π. γεν φθορ.*, Β.3.330a14) ότι ο Πλάτων στις «*Διαιρέσεις*» του χρησιμοποιεί τρεις αρχές, εκ των οποίων η τρίτη είναι μίγμα. Είναι γνωστό ότι δεν υπάρχει ή τουλάχιστον δεν σώζεται κανένα έργο του Πλάτωνα με τον τίτλο *Διαιρέσεις*. Ο Αριστοτέλης έγραψε έργο με τον τίτλο αυτόν, που όμως έχει απολεσθεί (Ross, 1955: 101-102). Από όλα όμως τα γραπτά έργα του Πλάτωνα εκείνο, που δίκαια θα μπορούσε να χαρακτηριστεί *Διαιρέσεις*, είναι ο *Παρμενίδης*, επειδή εκεί γίνονται καθ' ολοκληρίαν, ή τουλάχιστον ως επί το πλείστον διαιρέσεις. Ο Πλάτων συχνά χρησιμοποιεί το ρήμα διαιρώ για να κάμει κατάτμηση και να διαχωρίσει έννοιες απ' αλλήλων (*Τίμ.*, 27d5, *Φαίδ.*, 107b7). Ο Αριστοτέλης ονομάζει διαίρεση τον ορισμό του προτέρου (*Μ.τ.φ.* Δ 11.1019a1-4). Ο Πλάτων λέγει για παράδειγμα ότι το ένα είναι και όμοιο και ανόμοιο και ίδιο και διαφορετικό κ.ο.κ. και προς τον εαυτόν του και προς άλλο. Τα κατηγορήματα ή οι διακρίσεις αυτές στη γλώσσα του Πλάτωνα λέγονται διαιρέσεις και εμπίπτουν στο ίδιο σχήμα με το να λέγει κανείς ότι οι αριθμοί είναι περιττοί και άρτιοι, δηλαδή διαιρούνται σε περιττούς και άρτιους. Έτσι τόσο η τρίτη υπόθεση του *Παρμενίδου* όσο και ο έκγονος στον *Τίμαιο* είναι η τρίτη αρχή, που είναι μίγμα, δηλαδή σύνθεση των δύο πρώτων αρχών του πατέρα και της μητέρας, δηλαδή των ιδεών και της χώρας ή της διάνοιας στον *Τίμαιο* αφενός, και των δύο πρώτων υποθέσεων στον *Παρμενίδη* αφετέρου. Πρόκειται για τη μεικτή και γεγεννημένη ουσία του *Φιλήβου*, 23d1, 27b8).

Αρκετοί σχολιαστές θεωρούν ότι οι υποθέσεις όπως ειπώθηκε και προηγουμένως -είναι οκτώ και όχι εννέα⁵⁴. Όμως το αριθμητικό επίθετο ή επίρρημα: *τὸ δὲ τρίτον* (155e4-5), το τρίτο ή για τρίτη φορά-όπως ειπώθηκε και παραπάνω- δεν αφήνει περιθώρια για τέτοια ερμηνεία. Εκεί, δηλαδή στην τρίτη υπόθεση, γίνεται λόγος για το ένα όπως ο Πλάτων το έχει πραγματευθεί στις προηγούμενες δύο υποθέσεις. Επιχειρείται στη συνέχεια επεξήγηση για το τι εννοείται με τη φράση αυτή. Εκεί αναφέρεται το ένα, το οποίο αφενός μεν είναι ένα και πολλά, διότι, εφόσον υπάρχει, μετέχει της ουσίας και του χρόνου, αφετέρου δε δεν είναι ούτε ένα ούτε πολλά και δεν μετέχει ούτε ουσίας ούτε χρόνου. Τα δεδομένα αυτά οδηγούν στο ασφαλές συμπέρασμα ότι στη μεν πρώτη περίπτωση πρόκειται για το ένα της δεύτερης υπόθεσης, στη δε δεύτερη για το ένα της πρώτης υπόθεσης, διότι το ένα έχει στις υποθέσεις αυτές τις αντίστοιχες ιδιότητες. Επιπλέον το ότι πρόκειται για σύνθεση των δύο πρώτων

⁵⁴ Πρβλ. ΔΕΝΔΡΙΝΟΣ, 2021:10,36,164.

υποθέσεων προκύπτει και από το γεγονός ότι στον Πλάτωνα υπάρχουν δύο τουλάχιστον παράλληλα παραδείγματα, όπου από τη μείξη δύο πρώτων στοιχείων γεννιέται ένα τρίτο, το οποίο ονομάζεται τέκνο ή απόγονος (έκγονον). Πρόκειται για τις τρεις αρχές στον *Τίμαιο* 51d3: *ὄν, χώρα, γένεσις*, δηλαδή το *ον*, η *χώρα* και η *γένεση*, τα οποία παρομοιάζονται με τον πατέρα, τη μητέρα και τον απόγονο. (50c7-d4). Το ίδιο φαινόμενο έχουμε και στον *Φίληβο*⁵⁵, όπου το τρίτο στοιχείο, που είναι το μεικτό (*μεικτόν*), προέρχεται από τη μείξη των δύο πρώτων, δηλαδή του *πέρατος* και του *απειρού*. Άλλωστε η λέξη *τρίτον* σημαίνει τρίτο πράγμα ή τρίτη φορά⁵⁶.

Πρέπει εδώ να διευκρινιστεί ότι το ρήμα *ἔστιν ἔχει* διπλή σημασία, αφού άλλοτε χρησιμοποιείται ως υπαρκτικό και άλλοτε ως συνδετικό. Πρόκειται δηλαδή για δύο βασικές σημασίες του ρήματος αυτού στην αρχαία ελληνική γλώσσα (Kahn 2003, 2009, Robinson 1952). Η μία αρχική υπόθεση υπό δύο μορφές με τη διαίρεση γίνονται μαζί με τη σύνθεση εννέα, ενώ, όταν αυτές συντεθούν, γίνονται πάλι μία. Αυτή είναι η λεγόμενη σύνθεση ή συναγωγή και διαίρεση, που είναι ο ακρογωνιαίος λίθος της διαλεκτικής (*Φαῖδρ.* 266b4). Η πρώτη υπόθεση είναι «αν το ένα είναι ένα», ενώ η δεύτερη «εάν το ένα υπάρχει», η οποία ισοδυναμεί με την υπόθεση «εάν το ένα είναι μη ένα», οπότε είναι πολλά. Στην πρώτη υπόθεση τα συμπεράσματα είναι κυρίως αρνητικά, με αντιθετική αναφορά όπως π.χ. το ένα δεν είναι ούτε όμοιο ούτε ανόμοιο ούτε προς τον εαυτόν του ούτε προς άλλο (139e7-140b5). Στη δεύτερη υπόθεση λέγει τα ακριβώς αντίθετα, ότι δηλαδή το ένα είναι και όμοιο και ανόμοιο και προς τον εαυτόν του και προς άλλο (147c1-148d4). Υπάρχουν ωστόσο και ορισμένα αρνητικά όπως το ένα δεν είναι *νεότερον* ούτε *πρεσβύτερον*, δηλαδή νεότερο και γεροντότερο (*Παρμ.* 151e 5-6). Επίσης στην όγδοη υπόθεση *τα άλλα* παρουσιάζονται να εκτελούν όλες τις κινήσεις, καθώς και να στέκονται με όλους τους τρόπους, να γίνονται και να χάνονται, αλλά και να μην κάνουν ούτε το ένα ούτε το άλλο (165d6-9). Τα συμπεράσματα είναι πιο γελοία στη δεύτερη υπόθεση από την πρώτη, διότι εκεί φαίνεται ότι παραβιάζεται περισσότερο ο νόμος της αντίφασης. Τούτο δε διότι, αν το ένα δεν υπάρχει, όπως συμβαίνει στην πρώτη υπόθεση, κάθε προσδιορισμός αυτονόητα αποκλείεται. Ο Αριστοτέλης αναφέροντας το παράδειγμα του Σωκράτη, λέγει ότι, αν δεν υπάρχει ο Σωκράτης, το να πει κανείς ότι δεν νοσεί δεν είναι ψεύδος αλλά αληθές (*Κατ.*, 10.13b31-33). Δεν συμβαίνει όμως το ίδιο και στη δεύτερη υπόθεση, στην οποία το ένα υπάρχει. Εδώ πρέπει να τονιστεί για άλλη μια φορά ότι τα προαναφερθέντα συμπεράσματα δεν είναι αντιφατικά, διότι δεν πληρούνται όλοι οι όροι της αντίφασης. Αυτό συμβαίνει επειδή -όπως ειπώθηκε και

⁵⁵ *Φίληβ.*, 23c12- d1, 26d7-8. Πρβλ. ΜΠΟΥΣΟΥΛΑΣ 1978:83-90.

⁵⁶ *Επ.* Ζ'336c1, *Νόμ.*, ΣΤ'753 d3, Η 833c4.

προηγουμένως -η πρώτη υπόθεση δεν είναι η ίδια με τη δεύτερη αλλά εναντία. Οι προτάσεις δηλαδή : “το ένα είναι ένα” και “το ένα είναι μη ένα”, δεν είναι μεταξύ τους αντιφατικές, αλλά εναντίες και συνεπώς είναι αναγκαίο τα συμπεράσματα να είναι μεταξύ τους εναντία, αλλά όχι αντιφατικά. Ο Αριστοτέλης διευκρινίζει ότι δεν είναι το ίδιο πράγμα η αντίφαση με τα εναντία, διότι στη μεν αντίφαση δεν υφίσταται το «μεταξύ», ενώ στα εναντία το μεταξύ ενδέχεται να υπάρχει (*Μ.τ.φ.* Α. 4, 1055b1-3). Επίσης, σε κάθε εναντίο υπάρχει μόνον ένα εναντίο (*Μ.τ.φ.* Α.4, 1055 a1-3).



ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙΙ ΒΑΣΙΚΕΣ ΑΡΧΕΣ ΤΗΣ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗΣ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗΣ

8. Τα ἀληθέστατα συμπεράσματα των υποθέσεων και τα τιμιότερα.

Κατά συνέπεια από την άποψη αυτή τα συμπεράσματα ενδέχεται να είναι -χωριστά και καθ' αυτά λαμβανόμενα- αληθή και μάλιστα *ἀληθέστατα*, δηλαδή στον ύψιστο βαθμό αληθινά, όπως λέγει ο ίδιος ο Πλάτων στο τέλος του διαλόγου και όχι μόνον. Τούτο δε διότι αληθή είναι τα συμπεράσματα κατά τον Πλάτωνα, αν συμφωνούν με την υπόθεση, από την οποία αυτά εξάγονται, ενώ αν διαφωνούν μεταξύ τους, είναι ψευδή⁵⁷. Αληθινό είναι το συμπέρασμα, όταν αποτελεί λογική ακολουθία. Ακόμα όμως και αντιφατικές να είναι⁵⁸, είναι εύλογο τα υποθετικά συμπεράσματα να είναι ανά δύο υποθέσεις υπό προϋποθέσεις αντιφατικά. Τελικά όμως οι υποθέσεις επαναλαμβάνονται, ώστε τα αντίθετα ή αντιφατικά συμπεράσματα προέρχονται από μία υπόθεση με την άρνησή της, αφού το υποκείμενο της έρευνας είναι το *έν* και τα *άλλα*. Συνολικά δηλαδή οι υποθέσεις συμπτύσσονται σε δύο με τις αρνήσεις τους, οπότε γίνονται (*Παρμ.* 136c) τέσσερις. Ανά δύο υποθέσεις υποκείμενο είναι το *ένα* ή τα *άλλα*, τα οποία φαίνονται να είναι η *διεσπασμένη* ή η *διεσχισμένη* εικόνα του *ένος* ανάλογα με την υπόθεση, ανήκουν δε στην τάξη του *ἀπείρου*, αφού δέχονται το περισσότερο και το λιγότερο, ενώ το εναντίον των *άλλων* είναι το *ένα*, το οποίο αντιστοιχεί στο *ἴσον* και τα συνακόλουθά του (Ross 1955:114), και είναι το *πέρας*, το οποίο δεν δέχεται το λιγότερο και το περισσότερο (*Φίληβ.*, 24a-25b). Συνοπτικά με την ισοδυναμία των προτάσεων οι δύο πρώτες υποθέσεις έχουν ως εξής: η πρώτη είναι: *εάν* το *ένα* είναι *ένα*, που ισοδυναμεί με το *αν* το *ένα* δεν υπάρχει. Η δεύτερη είναι: *εάν* το *ένα* υπάρχει, που ισοδυναμεί με το *αν* το *ένα* είναι *όχι ένα*, και επομένως με το *εάν* το *ένα* δεν είναι *ένα*. Συνεπώς στη μεν πρώτη περίπτωση οι δύο πρώτες υποθέσεις είναι μεταξύ τους υπό μία έποψη εναντίες, ενώ από μια άλλη άποψη, αντιφατικές.

Μια άλλη προϋπόθεση επίσης, που πρέπει να πληρείται, για να αποτελέσουν τα λόγια αυτά του Πλάτωνα ενδείξεις, οι οποίες παραπέμπουν στη διαλεκτική, είναι ότι θα πρέπει ο γράφων, παρόλο που γνωρίζει την αλήθεια των όντων που πραγματεύεται, να αποδείξει ότι τα λόγια αυτά είναι «*φαῦλα*», δηλαδή ασήμαντα, μηδαμινά και άνευ αξίας, τα οποία αντιπαράτιθενται προς τα σπουδαία (*Φαῖδρ.*, 278c1-d1). Αυτά

⁵⁷ *Φαῖδ.* 100a, 101d5: σκέψαιτο εἴ σοι ἀλλήλοισ συμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ.

⁵⁸ Επειδή η υπόθεση: «*εάν* το *ένα* είναι *μη ένα*» ισοδυναμεί με την υπόθεση: *εάν* το *ένα* δεν είναι *ένα* (*Ἄν. πρ.* A.46,51b36-52 a14), αφού αυτό αποτελεί λογική αναγκαιότητα.

είναι φαύλα δηλαδή ασήμαντα, επειδή έχουν λεχθεί κατά τρόπον αινιγματώδη, και όχι με σαφήνεια και καθαρότητα. Ο αναγνώστης καλείται να λύσει το πρόβλημα με τη μέθοδο της διαλεκτικής, και τότε μόνον ολοκληρώνεται ο λόγος. Πρέπει επίσης αυτός που συνθέτει λόγο να είναι ικανός, αν ερωτηθεί και ελεγχθεί, να δώσει λόγο για τα γραφόμενά του, βοηθώντας με τον τρόπον αυτόν τον εαυτόν του⁵⁹. Τα λόγια αυτά φαίνονται πράγματι άνευ αξίας, αφού προκαλούν τον γέλωτα και τη χλεύη. Πρέπει εδώ να επισημανθεί ότι στην εκφορά των υποθέσεων υπάρχει σε λανθάνουσα μορφή η διαλεκτική, διότι ορισμένες υποθέσεις, που φαίνονται ίδιες ή όμοιες, είναι εναντίες, ενώ άλλες, που φαίνονται εναντίες, είναι ταυτές ή όμοιες. Η ανακάλυψη ακριβώς του γεγονότος αυτού, που αντανακλά τη λύση του εκάστοτε προβλήματος (Σωζοπούλου 2020:61 κ. εξ.) είναι έργο της διαλεκτικής, η οποία είναι και η λεγόμενη άγραφη διδασκαλία του ή τα άγραφα του δόγματα, πράγμα που είναι τα *σπουδαία* και τα *τιμιώτερα* (*Φαῖδρ.*, 278d8-e2), αυτά δηλαδή, που έχουν τη μεγαλύτερη αξία. Είναι σημαντικό να τονιστεί εδώ ότι τα τιμιώτερα δεν είναι άσχετα προς αυτά που λέγει, γράφει ή συνθέτει κανείς, αλλά είναι άρρηκτα δεμένα με αυτά, αφού είναι η αναγκαία προϋπόθεσή τους. Εδώ εύλογα θα μπορούσε να τεθεί το ερώτημα για ποιον λόγο ο Πλάτων αξιώνει τα εκάστοτε λεγόμενα ή γραφόμενα να είναι *φαῦλα*, δηλαδή μικρής αξίας, κατ' αντίθεση προς τα *σπουδαία*. Ποιος ήταν ο σκοπός του και σε τί απέβλεπε; Κατά τον Πλάτωνα υπάρχει μια αρχή, ότι αν δύο πράγματα είναι εναντία,, δεν μπορεί να μάθει κανείς το ένα χωρίς να ξέρει το άλλο. Για παράδειγμα, χωρίς να ξέρει κανείς τα γελοία, δεν μπορεί να μάθει τα σπουδαία. και τανάπαλιν. Δεν πρέπει όμως να πράττει κανείς ταυτόχρονα και τα δύο, αν θέλει να έχει έστω και μικρό μερίδιο αρετής (*Νόμ.*, Ζ. 816d-e). Κατά τον ίδιο τρόπο, για να γνωρίσει κανείς το άριστο και το βέλτιστο, οφείλει να γνωρίζει και το χειρίστο (*Φαῖδ.*, 97d).

Απεναντίας, υπερασπιστές της Σχολής της Τυβίγγης (Krämer 1959: 461-464) υποστηρίζουν ότι τα *τιμιώτερα* είναι εκείνα, τα οποία σκοπίμως δεν έγραψε ο Πλάτων, αλλά είπεν μόνον προφορικά στους μαθητές του, ενώ αυτά που έγραψε είναι ασήμαντα (φαῦλα). Η διαφορά μας προς τη θεωρία αυτή είναι ότι αυτά ο Πλάτων ούτε τα είπε ούτε τα έγραψε, αλλά εννοούνται με βάση τα *λεχθέντα ή γραφέντα*. Το να βρίσκει κανείς με μικρές ενδείξεις αυτά που δεν γράφτηκαν ή δεν ειπώθηκαν, ανακαλύπτει τα *τιμιώτερα*, δηλαδή τη διαλεκτική και τα *σπουδαία*, που είναι η άγραφη διδασκαλία. Τα γραφόμενα ή τα λεγόμενα, που θεωρούνται κάθε φορά ασήμαντα (φαῦλα) είναι απολύτως απαραίτητα (*sine qua non*), για να ανεβεί κανείς στο επίπεδο

⁵⁹ *Φαῖδρ.*, 275e. Πρβλ. SZLEZAK 1992:93-116. Για τα *τιμιώτερα* βλέπε HEITSCH 2003, NORMANDEAU 2003.

της διαλεκτικής, δηλαδή στην κατανόηση των *ἀγράφων δογμάτων*. Επιφανείς Πλατωνιστές απορρίπτουν τη θέση της Σχολής της Τυβίγγης ως λανθασμένη, επειδή, αν τα αποδεχόταν, τα λόγια του Σωκράτη και η θεωρία των ιδεών του Πλάτωνα, που περιλαμβάνονται στα γραπτά του κείμενα, θα ήταν ασήμαντα και άνευ αξίας⁶⁰. Το επιχείρημα όμως αυτό δεν είναι μάλλον επαρκές, ώστε χωρίς άλλες προϋποθέσεις να αναιρεθεί η θέση των οπαδών της Σχολής της Τυβίγγης και γενικότερα των υπερασπιστών της άγραφης διδασκαλίας του Πλάτωνα, διότι σημαντικό ρόλο παίζει ο τρόπος εκφοράς των επιχειρημάτων. Τούτο δε διότι επανειλημμένα ο Πλάτων βεβαιώνει ότι δεν πρέπει να περιμένουμε από αυτόν να μας πει τη θεωρία του *ἐναργῶς* (*Πολιτικ.* 263b3, 286a 1-2), δηλαδή με καθαρότητα και σαφήνεια. Εκείνο που μάλλον έχει περισσότερη σημασία είναι το νόημα της φράσης του Πλάτωνα: *τὸν μὴ ἔχοντα τιμιώτερα ὧν συνέθηκεν ἢ ἔγραψεν* (*Φαῖδρ.*, 278d8).

Το νόημα της φράσης αυτής είναι ότι δεν αξίζει να λέγεται κανείς συγγραφέας ή νομογράφος ή ποιητής λόγων, δηλαδή ρήτορας, ποιητής, φιλόσοφος ή οτιδήποτε άλλο, αν δεν έχει (στον νου του) σπουδαιότερα και μεγαλύτερης αξίας πράγματα από εκείνα, που είτε ή έγραψε. Με άλλα λόγια αυτό σημαίνει ότι ο συγγραφέας, για να λέγεται διαλεκτικός, δεν πρέπει να τα λέγει όλα, αλλά οφείλει να αφήνει και υπονοούμενα, τα οποία θα ανακαλύπτει ο αναγνώστης ή συνομιλητής του. Εδώ θα πρέπει να επισημανθούν δύο πράγματα. Το ένα έγκειται στο ότι γίνεται διάζευξη ανάμεσα σε δύο ρήματα σε παρωχημένο χρόνο και συγκεκριμένα στο συνέθηκεν και στο ἔγραψεν, τα οποία δεν έχουν την ίδια σημασία αλλά διαφορετική. Το *γράφω* έχει δύο σημασίες, η μία είναι η καθιερωμένη, που σημαίνει ότι γράφω σε χαρτί και με μελάνι (*Φαῖδρ.*, 276 a 5-9), ενώ η άλλη είναι ότι γράφω στις ψυχές (*Φαῖδρ.*, 276a5-6). Ο δεύτερος τρόπος είναι ο επιστημονικός (*Αυτόθι*, 276e6-7), δηλαδή αυτός, τον οποίον παραδέχεται και επίζητεί ο Πλάτων με τη διδασκαλία του. Η δημιουργική διδασκαλία συνδέεται άμεσα με την παιδεία (*Σοφ.*, 229d1-3). Έτσι το όνομα χαρακτηρίζεται διδασκαλικό όργανο, που είναι διακριτικό της ουσίας (*Κρατ.* 388b13-c1). Το ρήμα συνθέτω σημαίνει ότι συλλαμβάνω στον νου μου μια ιδέα, την οποία μπορώ να πω και προφορικά. Αναφέρεται μάλιστα ως παράδειγμα ο Όμηρος (*Φαῖδρ.*, 278c1-2), για τον οποίο είναι γνωστό ότι έλεγε προφορικά την ποίησή του. Άλλωστε πριν από αυτά ο Πλάτων επισημαίνει ότι πρέπει να ξέρει κανείς την αλήθεια για αυτά που λέγει ή γράφει⁶¹. Το δεύτερο που πρέπει να επισημανθεί είναι ότι γίνεται σύγκριση ανάμεσα σε δύο πράγματα, που είναι αφενός μεν τα *τιμιώτερα*, δηλαδή εκείνα, που έχουν μεγαλύτερη αξία από αυτά, που έγραψε ή είπε, (αλλά ούτε τα είπε

⁶⁰ VLASTOS 2000:552-553, DERBOLAV 2019: 105.

⁶¹ *Φαῖδρ.*, 277b 5-6:περὶ ὧν λέγει ἢ γράφει.

ούτε τα έγγραψε), αφετέρου δε εκείνα, που είτε ή έγραψε. Από αυτό εξάγεται και πάλι το συμπέρασμα ότι, για να υπάρξουν τα μεγαλύτερης αξίας πράγματα, πρέπει να πει ή να γράψει κανείς κάτι, με το οποίο θα συγκριθούν τα σπουδαιότερα, διαφορετικά δεν είναι δυνατόν να υπάρξει σύγκριση, επειδή χωρίς τη γραφή ή τον λόγο δεν είναι δυνατόν να υπάρξουν τα *τιμιώτερα*, τα οποία είναι το βαθύτερο νόημα όσων είτε ή έγραψε.

9. Στοιχεία της δυνάμει διαλεκτικής: απάτη, πλάνη, παιχνίδι, φαδλα, υπόμνησις, ασάφεια, ανασφάλεια ανακρίβεια, άβεβαιότητα, γελοιότητα και αντίφασις.

Ένα στοιχείο, που παραπέμπει επίσης και οδηγεί στη διαλεκτική είναι η απάτη. Στο κείμενο πρέπει να υπάρχει η απάτη, πράγμα που σημαίνει ότι οι ομοιότητες και οι διαφορές των όντων πρέπει να είναι όχι εμφανείς, αλλά κεκελυμένες και επιμελώς κρυμμένες, για να εξαπατήσουν τον αναγνώστη, ώστε να του δοθεί η δυνατότητα από την αμφισημία λέξεων και φράσεων να βρει την αλήθεια μέσω της διαλεκτικής. Η πλάνη παρουσιάζεται από τον Πλάτωνα ως απαραίτητο στοιχείο της διαλεκτικής (*Παρμ.*, 135e1-4, 136e1-3). Αν όλα είναι φανερά και τίποτε δεν κρύβεται, τότε η διαλεκτική δεν είναι δυνατή, διότι ο αναγνώστης δεν θα δουλέψει νοητικά να βρει τις ομοιότητες και τις διαφορές, αφού όλα θα είναι ολοφάνερα, οπότε ο ρόλος της διαλεκτικής περιττεύει. Για να μπορεί κανείς να μην απατάται αλλά να εξαπατά άλλους οφείλει να γνωρίζει με ακρίβεια τις ομοιότητες και τις διαφορές των πραγμάτων (*Φαῖδρ.*, 261e-262a). Ο διαλεκτικός πρέπει να αποκαλύψει ότι η πρώτη υπόθεση δεν είναι η ίδια με τη δεύτερη αλλά αντίθετη προς αυτήν, αδήριτη αναγκαιότητα του οποίου είναι τα συμπεράσματα να είναι επίσης αντίθετα. Ο διαλεκτικός οφείλει επίσης να ανακαλύψει ότι το ένα σε όλες τις υποθέσεις είναι μεν από τη φύση του το ίδιο, διαφέρει ωστόσο ανάλογα με την υπόθεση. Στην πρώτη υπόθεση για παράδειγμα: «αν το ένα είναι ένα», αποκλείονται από το ένα όλοι οι προσδιορισμοί, επειδή εξ υποθέσεως είναι ένα και τίποτε περισσότερο, αφού πρόκειται για αυτοκατηγορήση. Αντίθετα, στη δεύτερη υπόθεση: «εάν το ένα υπάρχει», το ένα θα είναι ον, επειδή μετέχει στην ουσία, και επομένως θα είναι δύο, δηλαδή πολλά, και όχι μόνον ένα (*Παρμ.*, 143b κ.εξ.). Η απάτη έγκειται στο ότι ο Πλάτων θέλει να μας παραπλανήσει, λέγοντας π.χ. ότι πρέπει να επανέλθουμε πάλι στην υπόθεση⁶². Ο Πλάτων κάνει συχνή μνεία της απάτης, η οποία συνδέεται στενά με το ψεύδος, που συντελείται στη διάνοια και στον λόγο, δηλαδή στο λογικό μέρος της ψυχής, χωρίς να κάνει διάκριση αν ο λόγος αυτός είναι γραπτός ή προφορικός⁶³.

⁶² 142b1-2: Βούλει οὖν ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν πάλιν ἐξ ἀρχῆς ἐπανέλθωμεν , ἐάν τι ἡμῖν ἐπανιούσιν ἄλλοιόν φανῆ;

⁶³ *Φαῖδρ.*, 261e-263c, *Σοφ.*, 260c, *Νόμ.*, ΙΑ 916d, *Πολιτ.* Ε 459c8.

Η ίδια σύγχυση υπάρχει και με το ένα. Ενώ δηλαδή το ένα διαφοροποιείται ανάλογα με την υπόθεση, μας το εμφανίζει ότι πρόκειται για το ίδιο ακριβώς. Εκεί δηλαδή, που ο Πλάτων δίνει τις γενικές οδηγίες για το πώς θα είναι κάθε υπόθεση και τί θα τεθεί σε αυτές, λέγει ότι θα υποτεθεί ακριβώς το ίδιο πράγμα σε όλες τις υποθέσεις⁶⁴. Εδώ είναι πολύ σημαντικό να διευκρινιστεί ότι η σκόπιμη αυτή απάτη δεν είναι αυθαίρετη και χωρίς κανένα ηθικό έρεισμα, αλλά κινείται στα πλαίσια της ευπρέπειας και της συνέπειας. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο η απάτη χαρακτηρίζεται ωραίο πράγμα⁶⁵. Τούτο συμβαίνει, επειδή οι χρησιμοποιούμενες φράσεις και οι λέξεις είναι αμφίσημες, και συνεπώς εναπόκειται στον ερμηνευτή να ανευρεί τι εννοούσε ο Πλάτων κάθε φορά. Το ένα δηλαδή από τη φύση του είναι το ίδιο σε όλες τις υποθέσεις, διαφοροποιείται ωστόσο ανάλογα με την υπόθεση, στην οποία βρίσκεται. Επομένως η δήλωσή του αυτή είναι αληθινή και όχι ψευδής. Τα διαφορετικά αυτά ένα σε κάθε υπόθεση ο Αριστοτέλης θα τα ονόμαζε ομώνυμα, αφού έχουν μεν το ίδιο όνομα, αλλά άλλο νόημα (*Kat.*, 1. 1a1-6). Οι υποθέσεις συνεπώς στο δεύτερο μέρος του διαλόγου σημαίνουν εξίσου καλά και το ένα και το άλλο, δηλαδή και *εάν το ένα είναι ένα*, και *αν το ένα υπάρχει*, οπότε το ρήμα *έστιν* άλλοτε είναι συνδυετικό και άλλοτε υπαρκτικό. Εξαιτίας της διαφορετικής σημασίας του ρήματος φαίνεται ότι διαφοροποιείται και το *ένα*. Στον *Παρμενίδη* ο λόγος χαρακτηρίζεται γελοῖος και αντιφατικός από αυτούς που τον διακωμωδούν (*Παρμ.*, 28d1-2). Πρέπει να υπομνησθεί εδώ ότι η διαλεκτική γίνεται αποκλειστικά για τα *ἀμφισβητήσιμα*, αυτά δηλαδή, που μπορούν να αμφισβητηθούν. Όταν ο Πλάτων στον *Φαίδρο* (263a-d) θέτει τις προϋποθέσεις της ρητορικής τέχνης, η οποία αφορά τα αμφισβητήσιμα, αυτά δηλαδή που έχουν δύο όψεις και μπορούν να αμφισβητηθούν, οπότε η απάτη είναι μεγαλύτερη, αφού σημαίνουν και το ένα και το άλλο. Φέρει δε ως παράδειγμα τον έρωτα, ο οποίος μπορεί να επιφέρει βλάβη, μπορεί όμως και να αποδειχθεί μέγιστο αγαθό. Στον διάλογο αυτόν ο Πλάτων κάνει λόγο για την τέχνη του λόγου γενικά τόσο στη διαλεκτική όσο και στη ρητορική. Επομένως όσα ισχύουν για την τέχνη του λόγου στη ρητορική ισχύουν και για τη διαλεκτική, έστω υπό προϋποθέσεις. Άλλωστε και ο Αριστοτέλης θεωρεί τη ρητορική αντίστοιχη (*ἀντίστροφος*) της διαλεκτικής⁶⁶. Ο Πλάτων κάνει ακόμα τις παρακάτω διευκρινήσεις. Αν εκείνος που γράφει γνωρίζει την αλήθεια, μπορεί να βοηθήσει τον εαυτόν του, όταν ελεγχθεί και να αποδείξει ότι αυτά που έγραψε είναι ασήμαντα (φαῦλα), τότε δεν πρέπει να λάβει την επωνυμία από αυτά που έγραψε, αλλά από τα σπουδαία, με τα οποία ασχολήθηκε

⁶⁴ 136a1-2: «μη̄ μόνον εἰ ἔστιν ἕκαστον ὑποτιθέμενον σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως, ἀλλὰ καὶ εἰ μη̄ ἔστι τὸ αὐτὸ τοῦτο ὑποτίθεσθαι».

⁶⁵ *Συμπ.* 185b1: ὅμως καλὴ ἡ ἀπάτη.

⁶⁶ *Ρητ.*, Α 1, 1354a1. Πρβλ. ΜΠΑΣΑΚΟΣ, 2016:70, σημ. 1.

(*Φαῖδρ.*, 278b7-d1). Επίσης είναι επονείδιστος όποιος νομίζει ότι στον γραπτό λόγο υπάρχει μεγάλη βεβαιότητα και σαφήνεια. Δεν λογίζεται όμως επονείδιστος εκείνος που έχει τη γνώμη ότι στα γραφόμενα είναι αναγκαίο να υπάρχει πολύ παιχνίδι, και ότι οι βέλτιστοι από τους γραμμένους λόγους χρησιμεύουν ως *υπόμνηση* γι' αυτά που ήδη γνωρίζει. Μόνον στους λόγους που γράφονται στην ψυχή του ανθρώπου υπάρχει το εναργές, το τέλειο και το άξιο *σπουδῆς* (*Φαῖδρ.*, 277d6-278a5). Ο λόγος τέλος, που γράφεται ως *αἴνιγμα* ή παιχνίδι και εκφράζει την δύναμη διαλεκτική, είναι αβέβαιος (*Ἐπ.* Z. 343b1-6, *Φαῖδρ.* 275c5-6). Ο *Παρμενίδης* (137b2) για παράδειγμα αποκαλείται «κουραστικό παιχνίδι», τα δε συμπεράσματά του, *ἀληθέστατα* (166c5). Όταν όμως το *αἴνιγμα* αυτό λυθεί και κατανοηθεί, από *δυνάμει διαλεκτική*, που ήταν, γίνεται *ἐνεργεία* ή *ἐντελεχεία διαλεκτική*. Τούτο δε διότι ο συγγραφέας παίρνει την επωνυμία του όχι από αυτά που γράφει, αλλά από εκείνα που εννοεί με τα γραφόμενά του, δηλαδή όχι από τὰ *φαῦλα* και *ἀβέβαια*, αλλά από τα *σπουδαῖα* και τα βέβαια (*Φαῖδρ.*, 278 c5-d1). Τότε ο λόγος λαμβάνει τις εναντίες ιδιότητες, δηλαδή *σπουδή*, σαφήνεια, βεβαιότητα κ.τ.λ. και γίνεται *βέβαιος*, *σαφής*, *ἀκριβής*, *καθαρός*, *εἰλικρινής ἀληθής ἀσφαλής* (*Πολιτ.*, Z' 533d1, 537c4, *Φίληβ.* 58c3, 59c2-3, *Φαῖδ.* 99e6, 100a5, 101d2, 105b8) και *σπουδαῖος* (*Ἐπ.* Z' 44c6-8, *Νόμ.* 816d9).

10. Η ἀπορία ως αρχή της φιλοσοφίας. Ο Φιλόσοφος ανιχνεύεται στο έργο του.

Με τον τρόπο αυτόν ο Πλάτων δημιουργεί απορίες, οι οποίες - όπως ο ίδιος λέγει στον *Σοφιστή* για το *ον* - είναι ατέλειωτες. Πρόκειται συνεπώς για απορίες ανυπέβλητες (ἀπεράντους), αφού θα παραμένουν *ἐς ἀεί*. Λέγει εκεί ότι αυτός, που λέγει για το *ον*, είτε αυτό είναι ένα είτε δύο, δηλαδή όχι ένα, θα προσκρούσει σε άπειρες δυσκολίες⁶⁷. Αλλά και στην *Πολιτεία* (Z' 524 e) λέγεται ότι, όταν με τις αισθήσεις δεν λαμβάνεται καθαρά το ένα, αλλά δημιουργούνται εναντιότητες, τότε η ψυχή αναγκάζεται να απορεί και να αναζητεί την αιτία του φαινομένου. Σκοπός λοιπόν του Πλάτωνα είναι με τον διάλογο αυτόν να δημιουργήσει ανυπέβλητες απορίες, πράγμα που μεθερμηνευόμενον σημαίνει ότι ήθελε να φτάσει τη φιλοσοφία στο κορύφωμά της, δεδομένου ότι η απορία και η ζήτηση (ή *ἀπορία* και *ἡ ζήτησις*) τόσο στον Πλάτωνα όσο και στον Αριστοτέλη είναι η ίδια η φιλοσοφία⁶⁸. Με την άγραφη διδασκαλία στον *Παρμενίδη* του Πλάτωνα πρέπει να συνεξετασθεί και το ερώτημα γιατί ο Πλάτων δεν έγραψε τον διάλογο *Φιλόσοφο*, τον οποίο είχε υποσχεθεί στην αρχή του *Σοφιστή* (217a3) ότι θα έγραφε. Ορισμένοι μελετητές είπαν ότι ο *Φιλόσοφος* είναι ο *Φαῖδων*, άλλοι ότι είναι η *Πολιτεία*, άλλοι ότι είναι ο *Πολιτικός*, και άλλοι

⁶⁷ *Σοφ.*, 245d12-e2: ἀπεράντους ἀπορίας ἕκαστον εἰληφός φανέϊται τῷ τὸ ὄν εἴτε δύο τινὲ εἴτε ἓν μόνον εἶναι λέγοντι.

⁶⁸ *Ἐπιν.*, 974c3, *Πολιτ.*, 524e5, Ross., 1955, 73, Πρβλ. HARTE, 2017, 67-90, ERLER 1987, 2006,

ότι είναι ο *Παρμενίδης*. Εγώ ταύτισα τον *Φιλόσοφο* με την *Ἐπινομίδα*, πράγμα που αναθεωρώ τώρα⁶⁹. Η απάντηση που μπορώ να δώσω σήμερα είναι να συνταχθώ με εκείνους, που υποστήριξαν ότι αυτός δεν γράφτηκε ποτέ, ούτε ήταν δυνατόν να γραφεί, αφού φιλοσοφία είναι ενέργεια και πορεία του πνεύματος, έχει επομένως κινητικότητα, αφού υπόκειται σε ρευστότητα και όχι σε στατικότητα. Ο *Φιλόσοφος* σκόπιμα δεν γράφτηκε (Gill 2012: 5-6). Θα προσέθετα μάλιστα ότι ούτε ήταν δυνατόν να γραφεί από τη γραφίδα του Πλάτωνα, αν ήθελε να είναι συνεπής και να μην αντιφάσκει προς τον εαυτόν του. Από τη στιγμή που μας δηλώνει ότι η φιλοσοφία ούτε λέγεται ούτε γράφεται, δεν είναι δυνατό να θεωρούμε αναμενόμενο και πιθανό ότι θα τον έγραφε. Άρα σκοπίμως δεν γράφτηκε ποτέ, διότι τον βρίσκει κανείς σε όλα του τα έργα, οπουδήποτε δηλαδή υπάρχει απορία και ζήτηση (*Σοφ.*, 253c-254a). Άρα ίχνη του *Φιλοσόφου* υπάρχουν.

Πρέπει συμπληρωματικά να λεχθεί άλλη μια φορά ότι θεωρώ ως μεγαλύτερη συμβολή στην κατανόηση της φιλοσοφίας του Πλάτωνα το κίνημα, που υποστήριξε την άγραφη διδασκαλία του, έστω και αν, δικαιολογημένα αμφισβητείται η αξιοπιστία του. Συγκεκριμένα, ορθά κατενόησαν ορισμένοι ότι πρόθεση του Πλάτωνα ήταν να περάσει το μήνυμα στην ανθρωπότητα, ότι δεν έγραψε τη φιλοσοφία του όπως γράφονται τα άλλα μαθήματα, εξαιτίας της αδυναμίας του λόγου⁷⁰, και επειδή η φύση της φιλοσοφίας είναι να βρίσκεται καθ' οδόν και όχι στο τέρμα, αφού το τέλος της διαλεκτικής πορείας είναι το αγαθό (*Πολιτ.* Ζ 532e3). Η υποστήριξη της λεγόμενης άγραφης διδασκαλίας του Πλάτωνα-έστω και παρά τις αδυναμίες, που ορθά επισημάνθηκαν από τους μελετητές, είναι η μεγαλύτερη προσφορά στις Πλατωνικές σπουδές, επειδή κλόνισε σ' ένα βαθμό την πεποίθηση των ερευνητών ότι τα κείμενα του Πλάτωνα ταυτίζονται απολύτως με τη φιλοσοφία του, η οποία δεν είναι φανερή στα γραπτά του, αλλά υποβόσκει ή υφέρπει κάτω από τις γραμμές, αφού βρίσκεται σε λανθάνουσα κατάσταση. Έτσι έσπειραν την ιδέα, η οποία είναι η ίδια με εκείνη του Σωκράτη, που είπε ότι δεν έχω τη γνώμη ότι ξέρω αυτά που δεν ξέρω⁷¹. Αυτό λέγεται καθαρός από γνώμες που στέκονται εμπόδιο να αναζητήσουμε την αλήθεια (*Σοφ.*, 231e5-6) στη φιλοσοφία του Πλάτωνα. Συνολικά η ερμηνεία των υποθέσεων έχει ως εξής: 1. (137c4, ένα): εάν το ένα είναι ένα, 2. (142b3 ένα): εάν το ένα υπάρχει, 3. (155e4, ένα): είναι η σύνθεση των δύο πρώτων, 4. (157b6, άλλα): εάν το ένα υπάρχει, 5. 159b3, άλλα): εάν το ένα είναι ένα, 6. (160b5, ένα): εάν το ένα είναι μη ένα, 7. (163c1, ένα), εάν το ένα δεν υπάρχει, 8. (164b5, άλλα): εάν το ένα είναι μη ένα, 9. (165d2-3, άλλα): εάν το ένα δεν υπάρχει

⁶⁹ ΚΟΥΜΑΚΗΣ, 2015: 307-343. ΚΟΥΜΑΚΗΣ (2013-14: 167-175). MILLER (2004), 199. DAVIDSON. 1993.

⁷⁰ *Ζ'Επ.* 343a1: τὸ ἀσθενὲς τῶν λόγων.

⁷¹ *Απολ.* 21d7, *Θεαίτ.* 210c3-4.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- ARISTOXENUS (1902). *Αριστοξένου ἁρμονικὰ στοιχεῖα, The Harmonics of Aristoxenus, with Translation, Notes, Introduction and Index of Words*, ed. by H. Macran. Oxford: Clarendon Press, 2, 20, 16-31.
- BECKER, O. (1929, 2020). "Die diairetische Erzeugung der platonischen Idealzahlen". In: O. Neugebauer et alii (edrs), *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik. Abt. B. Studien. vol. I 31*, 464-51, Springer.
- ΒΟΥΡΒΕΡΗΣ, Κ. (1956), *Παιδιά και παιδεία: (Σωκράτης -Πλάτων-Αριστοτέλης)*. Αθήνα.
- CALIAN, FL. (2015). "One, Two, Three. A Discussion on the Generation of Numbers in Plato's Parmenides". *New Xorope College*, 49-78. Bucharest. Romania.
- CHERNISS, H. (1972, 1944). *Aristotle's Criticism on Plato and the Academy*. New York.
- CORNFORD, FR. (1980). *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato. Translat. with Commentary*.
- ΔΑΜΑΣΚΙΟΣ ΔΙΑΔΟΧΟΣ (1889). *Ἀπορίαί και λύσεις περι τῶν πρώτων ἀρχῶν εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην*. Damascii successoris. *Dubitationes et solutiones de primis principiis in Platonis Parmenidem*, ed. E. Ruelle. Επανάκδοση 1966. Amsterdam: A. M. Hakert.
- DAVIDSON, D. (1993). « Plato's Philosopher». *Apeiron* 26, no 3-4 : 179-194.
- DERBOLAV, J. (2019, 2017). *Platons Phaidros*, In : G. Koumakis, *Studien ueber Platon, Aristoteles und Erziehungsphilosophie*. Thessaloniki, Romi Publ.83-111. Το ίδιο στο: *Dianoesis, A Journal of Philosophy* 2017, No. 3, pp.45-76).
- DONINI, P. (1988). "Il Timeo: Unita del Dialogo, verisimiglianza del discorso." *Elenchos*, vol. 9, 5-52.
- ERLER, M. (1987). *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*. Berlin – New York: De Gruyter.: Untersuchungen zur Antiken Literatur und Geschichte, 25.
- (2006). *Platons Schriftkritik und der Sinn der Aporien im Parmenides nach Platon und Proklos. Colloques internationaux du C.N.R.S. Paris*, 153-163.
- FINE, G. (1980). "The One over many." – *The Philosophical Review* 99, No. 2. 197-240.
- (1995). *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, 103-119. Oxford.
- GILL, M. L. (2012). *Philosophos. Plato's missing dialog*. Oxford University Press.
- ΓΙΟΣΗ, Μ. – ΜΕΛΙΣΤΑ, Α. (2017). *Εξάισιοι γέλωτες στην αρχαία ελληνική Γραμματεία*, Σμίλη.
- HARTE, V. (2017). "Aporia in Plato's Parmenides". In: *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*, ed. by G. Karamanolis and V. Politis. Cambridge, 67-90.
- HEITSCH, E. (2003). *Τιμώτερα*, In: Heitsch, E., *Gesammelte Schriften*, 3, München, 338-347.
- HEGEL, G. W. (1807, 2018). *System der Wissenschaft. I Die Phänomenologie des Geistes*.
- HERTER, H. (1975b). *Arete Adespoton*, *Ibid*, 241-248.
- JAMBlichus (1975). *Jamblichi de vita Pythagorica liber*, ed. L. Deubner. Ed. Addentis et corrigentis, curavit U. Klein., Stuttgart, Teubner.
- KAHN, CH. (2003). *The Verb "be" in Ancient Greek*. Dortrecht.

- (2009). *Essays on Being*. Oxford University Press.
- ΚΑΛΦΑΣ, Β. (1997). *Πλάτων: Τίμαιος: Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια*. Αθήνα. Πόλις, 65-106.
- ΚΟΥΜΑΚΗΣ, Γ. (2015). «Ο φιλόσοφος στην *Επινομίδα* του Πλάτωνα». *Φιλοσοφία του δικαίου και της πολιτείας. Κοινωνική και πολιτική φιλοσοφία κατά Πλάτωνα και Αριστοτέλη*. Αθήνα: Εκδ. Αγγελάκη, 307-326.
- (2017). "*Προϋποθέσεις ερμηνείας του Πλατωνικού Παρμενίδη*". *Πλάτων*, 61. 173 – 196.
- (2018). Περὶ του νοητού και ορατού κόσμου κατά Πλάτωνα. Αναλογίες και συμμετρίες. Αναζήτηση της διαλεκτικής στην «τετμημένην» γραμμὴν (*Πολιτ.* ΣΤ' 509d-510d). *Δωδώνη. Μέρος τρίτο τόμ. 38^{ος}*, 123-136. Ιωάννινα.
- ΚΟΥΜΑΚΗΣ, Γ. (1971). *Platons Parmenides: zum Problem seiner Interpretation*. Bonn: Bouvier Verlag.
- (2013 – 14). "The Necessity of Writing Plato's Philosopher". *Πλάτων*, 59, 167 – 175.
- (2016). "Plato's so-called unwritten doctrines", in G. Koumakis, *Dialectic and Democracy. Studies on Plato and Aristotle*, Thessaloniki: Romi Publ. 184-218. First in: K. Bouhouris (ed.), *Conceptions of Philosophy, Ancient and Modern*, Athens 2004, 192-215, and in: Dodone, vol. 33, Third Part, 2004, 80-114.
- ΚΡÄMER, H. (1959). *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, 20-24, 404-411.
- (1996). "Platons ungeschriebene Lehre" In: T. Kobusch. e.a. (ed.). *Plato: seine Dialoge in der Sicht neueren Forschung*, 249-275. Darmstadt: WBG.
- LEIBNIZ, G.W. (1996). *Die Theodizee*. Paperback. Suhrkamp Verlag.
- MARTIN, G. (1969). *Platon*, Reinbeck bei Hamburg. 124. Μετ.: *Πλάτων: Βίος και έργα*, 1980.
- MENN, ST. (1992). "Aristotle and Plato on God as Nous and the Good", *Rev. of Metaph.* 45 (3).
- MILLER, M. (2004). The Philosopher in Plato's Statesman. Ελληνική μετάφραση (2009), *Ο φιλόσοφος στον Πολιτικό του Πλάτωνα, μαζί με τη «Διαλεκτική εκπαίδευση και τα άγραφα δόγματα στον Πολιτικό του Πλάτωνα»*. Μετάφρ. Δ. Καπράλος. Αθήνα, Εκδόσεις Ενάλιος.
- ΜΠΑΣΑΚΟΣ, Π. (2016). *Αριστοτέλης, έργα, τόμος δέκατος ένατος. Τέχνη ρητορική, μετάφραση, εισαγωγή επιμέλεια*. Αθήνα: Εταιρεία Μελέτης των Επιστημών του Ανθρώπου, Νήσος.
- ΜΠΟΥΣΟΥΛΑΣ, Ν. (1978). *Πλάτων: Φίληβος ή Περί ηδονής*. Θεσσαλονίκη: Εγνατία.
- NORMANDEAU, G. (2003). The Meaning of "timiotera" and the ethics of sharing Sophia. in: *Revue philosophique de Louvain*. 101 (3). 362-382.
- ΠΑΧΥΜΕΡΗΣ, Γ. (1989). *Υπόμνημα εἰς τὸν Παρμενίδην Πλάτωνος* [Ανωνύμου Συνέχεια του Υπομνήματος Πρόκλου]. Pachymeres, G. (1989). *Commentary on Plato's Parmenides [Anonymous Sequel to Proclus' Commentary]*. Edited and Translated by Th. Gadra e.a. Introduction by L. Westerink, Αθήνα – Ακαδημία Αθηνών – Athens – The Academy of Athens. Librairie J. Vrin – Paris. Editions ouisia – Bruxelles.
- PLOTIN, (1983). *Plotini opera*, ed. P. Henry et H.R. Schweizer Tomus III, Enneas VI. Oxonii.
- (1992). *Plotinus on the Good or The One* (Enneads VI. 9): *An Analytical Commentary* by P.A. Meier. Series: Amsterdam, Classical monography, vol. I.
- (2020). *Plotinum Ennead (VI. 9) on the Good or the one. Translation with an Introduction and Commentary*, by St. Clark, Las Vegas: Parmenides Publishing. The Enneads of

- Plotinus with Philosophical Commentaries, Series edited by J. Dillon and A. Smith.
- ΠΡΟΚΛΟΣ, (1961, 1864). *Procli philosophi platonici, opera inedita*, pars tertia, continens Procli commentaria in Platonis Parmenidem. ed. By V. Cousin.
- (1899). *In Platonis Rem Publicam Commentarii.*, edidit Gvilelmus Kroll. Lipsiae, Teubneri. Επανέκδοση, Amsterdam, Hakkert 1965.
- RADKE, G. (2006). *Das Lächeln des Parmenides, Proklos Interpretationen zur platonischen Dialogform*. Berlin – New York: De Gruyter, 1-62.
- ROBINSON, R. (1942, 1969), "Plato's Consciousness of Fallacy". *Mind*. Repr. *Essays in Greek Philosophy*, Oxford.
- (1954). The two senses of "εἶ ἐν ἔστι" in Plato's *Parmenides*. In: Ass. G. Budé. Congrès de Tours et Poitiers 1953. Actes, Paris, 170-171.
- ROSS, W. D. (1955). *Aristotelis Fragmenta selecta*. Oxford: Clarendiano.
- RYLE, G. (1965). "Dialectic in the Academy", in R. Bambrough (ed.) *New essays on Plato and Aristotle*. London – New York, 39 – 68. Αναδημοσιευμένο στο έργο του ίδιου: *Plato's Progress* (1966), Cambridge, 103 – 145, και ως "The Academy and Dialectic", in *Collected Papers* (1971), London, 89 – 115.
- SCHLEIERMACHER, FR. (1964-6). *Platon. Sämtliche Werke. 6. Bde*. Rowohlt. Gr Philosophie.
- SPRAGUE, R. (2014, 1962). *Plato's use of Fallacy: a study of the Euthydemus and some Other Dialogues*, reprinted. Routledge Library Edition: Plato.
- STENZEL, J. (1933,1924). *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*. Leipzig und Berlin.
- SZLEZÁK, Th. (1992). "Was heisst "dem Logos zu Hilfe kommen?: zur Struktur und Zielsetzung der Platonischen Dialoge". In: *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*, ed. L. Rossetti, 93-116. St. Augustin: Academia.
- (1993b). *Platon Lesen*. Stuttgart. Μεταφρασμένο στα ελληνικά υπό Ν. Κοτζιά. *Πώς να διαβάζουμε τον Πλάτωνα*. Θεσσαλονίκη: εκδόσεις Θύραθεν 2004.
- ΣΩΖΟΠΟΥΛΟΥ, Μ. (2020). *Εκφάνσεις της δημοσιότητας στη φιλοσοφία του Πλάτωνα*. Αθήνα. Παπαζήσης. Διάλογος. Φιλοσοφική βιβλιοθήκη. Μελέτες.
- TAYLOR, A. E. (2012, 1926). *Plato: The man and his Work*. London: Routledge. Μεταφρασμένο στα ελληνικά (1990): *Ο Πλάτων: ο άνθρωπος και το έργο του*. μετάφρ. Ι. Αρζόγλου. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης).
- ΘΕΩΝ ΣΜΥΡΝΑΙΟΣ, (1878, 1966). Theo Smyrnaeus: *Τὰ κατὰ μαθηματικὸν χρήσιμα εἰς τὴν Πλάτωνος ἀνάγνωσιν, Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, ed. E. Hiller, Leipzig: Teubner. Επανεκδόθηκε υπό του Ευ. Σπανδάγου, Αἶθρα 2003.
- VLASTOS, Gr. (2000). "Βαθμοί της πραγματικότητας στον Πλάτωνα". *Πλατωνικές Μελέτες*, μετ. Ι. Αρζόγλου, Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ., 100 – 123.
- (2000γ). "Περί της προφορικής διδασκαλίας του Πλάτωνα", *Ibid*, 531 – 561.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. VON. (2005). *Πλάτων: Η ζωή και το έργο του*. Μετάφρ. Ξ. Αρμύρος, Αθήνα: Κάκτος.

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΤΙ ΕΙΝΑΙ ΤΑ «ΑΓΡΑΦΑ ΔΟΓΜΑΤΑ» ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΑ;

Περίληψη

Στην εισήγηση αυτήν καταγράφεται και αναλύεται η θεωρία περί της άγραφης διδασκαλίας, όπως αυτή έχει εκκολαφθεί και αναπτυχθεί εδώ και εκατονταετίες, με αποτέλεσμα να έχει διαμορφωθεί ένα τεράστιο κίνημα σε παγκόσμια κλίμακα, το οποίο υποστηρίζεται από επιφανείς Πλατωνιστές και κυρίως από κλασσικούς φιλολόγους, με προεξάρχουσα τη Σχολή της Τυβίγγης στη Γερμανία. Η θεωρία αυτή βρήκε μικρή μόνον ανταπόκριση, αφού ελάχιστοι μυήθηκαν στο πνεύμα αυτό και την ασπάσθηκαν. Τούτο δε διότι εκτός πολλών σημαντικών λόγων, που αναφέρονται στις πολυάριθμες οξυδερκείς κριτικές, προσκρούει στην κοινή λογική, αφού δεν είναι θεμιτό να φαντασθεί κανείς ότι ένας κορυφαίος φιλόσοφος θα έγραφε τα ασήμαντα και τα άνευ αξίας πράγματα, και θα παρέλειπε να φέρει στο φως τα σπουδαία και τα αξιόλογα (αντ., *Απόλ.* 29ε), τα οποία θα κληροδοτούσε ως αιώνια παρακαταθήκη στην ανθρωπότητα. Γι' αυτό η κριτική που δέχτηκε η άποψη αυτή από τους ειδικούς ήταν σκληρή και άτεγκτη. Εκείνο όμως, που δεν έλαβαν σοβαρά υπόψη τους οι καλόπιστοι κατά τα άλλα επικριτές της άγραφης διδασκαλίας του Αθηναίου φιλοσόφου, ήταν ο διακαής πόθος και η έντονη επιθυμία του, που φάνηκαν με τις επανειλημμένες δηλώσεις του, ότι δεν έχει αφήσει σύγγραμμα φιλοσοφίας ούτε πρόκειται να γράψει μέχρι το τέλος της ζωής του, επειδή αυτή ούτε μπορεί ούτε πρέπει να γράφεται και να λέγεται. Εντούτοις η φιλότιμη αυτή προσπάθεια ερμηνείας των προθέσεων του Πλάτωνα θα μπορούσε δικαιολογημένα να θεωρηθεί ως η μεγαλύτερη προσφορά στις Πλατωνικές σπουδές, επειδή, παρά τον κάπως ανεπιτυχή τρόπο, που συνέλαβαν τη φιλοσοφία του, έδωσαν τουλάχιστον την αφορμή και το έναυσμα να προβληματιστεί σοβαρά η πλειάδα των μελετητών του έργου ενός από τους θεμελιωτές της φιλοσοφίας. Δεν μπορεί βέβαια να απορρίψει κανείς την ιδέα, ότι στη διδασκαλία του είπε πολλά που δεν κατέγραψε ή διατύπωσε με άλλον τρόπο, όπως συμβαίνει με κάθε διανοούμενο. Το γεγονός όμως αυτό δεν διαφοροποιεί ριζικά και αμετάκλητα τη φιλοσοφία του, διότι μεγαλύτερη σημασία έχει η πρόθεση του φιλοσόφου. Είναι αξιοσημείωτο ότι οι σχολιαστές της τοποθέτησης αυτής δεν αμφισβήτησαν την αξιοπιστία των προθέσεων του Πλάτωνα.

Σε αντίθεση προς την ενδιαφέρουσα αυτήν ερμηνεία, της οποίας δεν μπορούν εύκολα να αμφισβητηθούν τα θετικά της στοιχεία, αναπτύσσεται στη μελέτη αυτή

μια νέα θεωρία, στην οποία καταβάλλεται η προσπάθεια να θεμελιωθεί η υπόθεση, ή τουλάχιστον η εύλογη εικασία, ότι ο Πλάτων όντως ούτε είπε ούτε έγραψε τη διαλεκτική του όπως λέγονται και γράφονται τα άλλα μαθήματα, αλλά κατ' άλλον τρόπο που είναι αινιγματικός, όπως τον υπέλαβαν ο Αριστοτέλης και οι συμφοιτητές του, που κατέγραψαν τις διαλέξεις του για το Αγαθό. Ο αινιγματικός αυτός τρόπος γραφής της φιλοσοφίας του Πλάτωνα βοηθάει ή μάλλον αναγκάζει τον αναγνώστη να θέσει σε κίνηση και λειτουργία τον νου του, ώστε να προσπαθεί να βρίσκει μόνος του την λύση του εκάστοτε προβαλλόμενου αινίγματος ή του κατά αινιγματικό τρόπο εκάστοτε τιθέμενου προβλήματος. Πρέπει τέλος να σημειωθεί ότι το κορυφαίο έργο του Πλάτωνα για τη διαλεκτική είναι ο *Παρμενίδης*, αλλά και το πιο δυσπρόσιτο.

Λέξεις κλειδιά.: Διαλεκτική, αίνιγμα, γραφή της φιλοσοφίας στις ψυχές.

SECOND PART

WHAT ARE PLATO'S UNWRITTEN DOCTRINES?

Abstract

In this paper, the theory of unwritten teaching is recorded and analysed, as it has been incubated and developed for centuries, resulting in a huge movement on a global scale, supported by prominent Platonists and especially classical philologists, with the Tübingen School in Germany at the fore. This theory met with only a small response, since few were initiated into this spirit and embraced it. This is because, apart from the many important reasons given in the numerous insightful reviews, it runs counter to common sense, since it is not reasonable to suppose that a leading philosopher would write the unimportant and worthless things, and fail to bring to light the great and remarkable things (contr., *Apology* 29e-30a), which he would bequeath as an eternal legacy to humankind. Hence the experts' criticism of this view was harsh and uncompromising.

However, what the otherwise sincere critics of the Athenian philosopher's unwritten teaching did not take seriously into account was his ardent desire and strong wish, which were revealed by his repeated statements that he had not left a treatise on philosophy nor would he write one until the end of his life, because philosophy neither can nor should be written and spoken. Nevertheless, this honest attempt to interpret Plato's intentions could justifiably be regarded as the greatest contribution to Platonic studies, because, despite the somewhat unsuccessful way in which they conceived of his philosophy, they at least provided the occasion and the impetus for serious reflection by the multitude of scholars of the work of one of the founders of

philosophy. One cannot, of course, reject the idea that in his teaching he said much that he did not record or that he formulated in another way, as is the case with every intellectual. This fact, however, does not radically and irrevocably differentiate his philosophy, because what matters more is the philosopher's intention. It is noteworthy that the commentators who were of this opinion did not question the reliability of Plato's intentions.

In contrast to this interesting interpretation, whose positive elements cannot easily be challenged, this study develops a new theory, in which an attempt is made to establish the hypothesis, or at least the plausible conjecture, that Plato indeed neither spoke nor wrote his dialectics as other lessons are spoken and written, but in another way that is enigmatic, as Aristotle and his fellow students, who recorded his lectures on the Good, understood it. This enigmatic way of writing Plato's philosophy helps or rather forces the reader to set his mind in motion and operation, so that he tries to find for himself the solution of the riddle presented or the problem posed in an enigmatic way. Finally, it should be noted that Plato's most important but also most inaccessible work on dialectic is *Parmenides*.

Keywords: Dialectic, riddle, writing philosophy on souls

Εισαγωγή.

Στο δεύτερο αυτό μέρος καταβάλλεται η προσπάθεια να αναδειχθούν: 1. Πώς νοείται μέχρι σήμερα η λεγόμενη άγραφη φιλοσοφία του Πλάτωνα. 2. Ποιές είναι οι δυσκολίες κατανόησης της θεωρίας αυτής και 3. Ποιά μπορεί να είναι η ορθή αντιμετώπιση του ζητήματος. Η απάντηση που δίδεται είναι ότι ο Πλάτων ήθελε να στείλει το μήνυμα ότι όντως δεν έγραψε τη φιλοσοφία του με τον τρόπο που γράφονται τα άλλα μαθήματα. Την έγραψε όμως κατά έναν άλλον τρόπο, που είναι αινιγματικός. Συγκεκριμένα στηρίζεται στην αμφισημία και τη συντακτική πολυπλοκότητα του αρχαίου ελληνικού λόγου και συγγράφει ασαφώς και με βάση τη θεωρία των ιδεών του τμήματα της διαλεκτικής υπό τύπον αινίγματος, ώστε ένας πολύ ευφυής (*Παρμ.*, 135a-b) αναγνώστης - όπως ίσως θα ανέμενε κανείς - να μπορέσει να λύσει το προτεθέν αίνιγμα, εμβαθύνοντας στο νόημα των λόγων του, και να πεισθεί για την ύπαρξη και την ωφελιμότητα των ιδεών. Καθόσον λοιπόν διανοείται και στοχάζεται να λύσει το πρόβλημα ανακαλύπτοντας το αληθινό νόημα των λόγων του, κάνει διαλεκτική. Έτσι από το ασήμαντο, το παιχνίδι, το υπόμνημα και το γελοίο μεταβαίνοντας στα αληθή, στα *τιμιώτερα* και στα σπουδαία, ασκεί διαλεκτική, και τότε μόνον τα λόγια του Πλάτωνα εγγράφονται στην ψυχή του αναγνώστη. Η διαλεκτική ως ύψιστη μορφή φιλοσοφίας είναι μια πορεία (*Πολιτ. Ζ.* 532e3) και μια ανάβαση στο υψηλό, το ωραίο, το ακριβές και το αληθές. Η καθιερωμένη θεωρία για την

άγραφη φιλοσοφία του Πλάτωνα δεν αντέχει σε ενδελεχή κριτικό έλεγχο, παρά την ομολογουμένως τεράστια συμβολή της στις πλατωνικές έρευνες. Εκτός από τα πολυάριθμα τεκμηριωμένα επιχειρήματα, που έχουν προβληθεί μέχρι σήμερα για την εν μέρει αναίρεσή της, μπορεί να προστεθεί ακόμα η θέση ότι είναι εξαιρετικά δύσκολο να συλλάβει ο ανθρώπινος νους ότι ένας κορυφαίος φιλόσοφος όλων των εποχών, όπως είναι ο Πλάτων, συνέγραψε τα επουσιώδη και άφησε τα ουσιώδη και τις πρώτες αρχές - πράγμα που ο ίδιος έμμεσα κατακρίνει (*Απολ.*, 29e30a) -, όταν μάλιστα ληφθεί υπόψη ότι ο Αθηναίος φιλόσοφος στην αρχή του *Τιμαίου* (20d κ. εξ,) καθώς και στους *Νόμους* (I. 891a) εξαίρει τη χρησιμότητα του γραπτού λόγου, με τον οποίο μεταδίδεται ο πολιτισμός και ο οποίος υπόκειται διαχρονικά σε δημόσιο έλεγχο.



ΚΕΦΑΛΑΙΟ IV

ΟΡΟΘΕΤΗΣΗ ΤΗΣ ΑΓΡΑΦΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΑ

II. Δυσκολίες κατανόησης της άγραφης φιλοσοφίας του Πλάτωνα.

Το ερώτημα που ζητεί εδώ απάντηση είναι τί πρέπει να εννοήσουμε με τα άγραφα δόγματα ή την άγραφη διδασκαλία του Πλάτωνα, δεδομένου ότι οι λέξεις λέγω ή γράφω είναι δισημαντες, αφού σημαίνουν α) λέγω σε *ὅσα ἀκουόντων μὲν, ἀλλὰ μὴ συνιόντων*, δηλαδή ομιλώ σε αυτιά ανθρώπων που με ακούν μεν, αλλά δεν καταλαβαίνουν αυτά που ακούν, και γράφω στο χαρτί με κονδυλοφόρο ή μολύβι, και β) ομιλώ και γράφω στις ψυχές ανθρώπων, που κατανοούν τα λεγόμενα ή γραφόμενα. Η καθιερωμένη έννοια της άγραφης διδασκαλίας, που έχει απλωθεί σε ολόκληρη την οικουμένη, έχει περίπου ως εξής. Η λεγόμενη άγραφη διδασκαλία, δηλαδή ορισμένα από εκείνα (και μάλιστα τα σπουδαιότερα όπως οι πρώτες αρχές), που ο Πλάτων δίδασκε στους μαθητές του, δεν τα κατέγραψε σκοπίμως στο χαρτί κατά τον καθιερωμένο τρόπο (πράγμα που είναι άλλωστε σύνηθες φαινόμενο για έναν πανεπιστημιακό δάσκαλο), εξαιτίας της αδυναμίας του λόγου να εκφράσει την ιδιαιτερότητα της φιλοσοφίας. Υπ' αυτήν ακριβώς την έννοια έχει εκληφθεί μέχρι σήμερα η άγραφη διδασκαλία του Πλάτωνα. Αναπάντητο βέβαια στην περίπτωση αυτή παραμένει το ερώτημα πώς συντελέστηκε η καταγραφή αυτή στις ψυχές των μαθητών του, χωρίς καν την ύπαρξη του φιλοσοφικού προφορικού λόγου, αφού η φιλοσοφία κατά Πλάτωνα δεν είναι ρητή (*Επ. Ζ' 341c5-6*), δηλαδή δεν λέγεται με τον ίδιο τρόπο που λέγονται τα άλλα μαθήματα. Η άποψη αυτή φαίνεται αντιφατική προς τα λεγόμενα του Πλάτωνα, διότι ο μεν Πλάτων δέχεται ότι η φιλοσοφία δεν λέγεται και δεν γράφεται κατά τον συνηθή τρόπο, και δηλώνει ότι η φιλοσοφία είναι άρρητη (*Επ. Ζ, 341c 5: ῥητὸν οὐδαμῶς ἔστιν*), οι δε εμπνευστές της άγραφης φιλοσοφίας του Πλάτωνα, ισχυρίζονται ότι την είπε στους μαθητές του προφορικά. Δεν θα πρέπει επομένως να ήταν αυτό το κύριο στοιχείο των προθέσεων του φιλοσόφου, όταν έλεγε ότι δεν υπάρχει σύγγραμμα φιλοσοφίας δικό του. Δεν είναι δηλαδή αυτό η ουσία και το βάθος του μηνύματος, που ήθελε ο φιλόσοφος να εκπέμψει στην ανθρωπότητα, αφού γνωρίζουμε ότι σώζεται ολόκληρο το ογκώδες έργο του. Αν δεχτεί κανείς την άποψη αυτή, είναι επίσης αναγκασμένος να δεχτεί ότι δεν υπάρχει φιλοσοφία στα σωζόμενα έργα του Πλάτωνα. Η υιοθέτηση της άποψης αυτής θα σήμαινε ότι η προφορική του διδασκαλία δεν συμπεριλαμβάνεται μάλλον στα γραπτά του κείμενα, αλλά είναι ξένο σώμα προς αυτά. Εδώ καταγράφεται η μεγαλύτερη αντίφαση της θεωρίας αυτής. Αν η φιλοσοφία κατά τα λεγόμενα του Πλάτωνα δεν είναι ρητή, τότε ο προφορικός λόγος του φιλοσόφου προς τους μαθητές του δεν είναι

φιλοσοφικός. Άρα δεν είναι δυνατόν να είχε πει τη φιλοσοφία του, εκτός αν την είπε με μη φιλοσοφικό λόγο, πράγμα βέβαια αδύνατο. Αν ο συλλογισμός αυτός ευσταθεί, τότε σύμφωνα με τη θεωρία αυτήν δεν υπάρχει άγραφη, δηλαδή μόνον προφορική, φιλοσοφία του Πλάτωνα. Κατά συνέπεια η θεωρία αυτή καταρρίπτεται ως αντιφατική. Στην προσπάθειά τους δηλαδή να αποδείξουν την ύπαρξη της άγραφης φιλοσοφίας του Πλάτωνα, καταλήγουν άθελά τους σε αντίθετα συμπεράσματα προς αυτά που επιδιώκουν.

Επομένως η παραδοχή της άποψης αυτής ουδεμία ή ελάχιστη σχέση έχει με τα σωζόμενα έργα του, πράγμα που θα σήμαινε ότι τα γραπτά κείμενά του δεν είναι η φιλοσοφία του και ότι εκείνα που δίδασκε στους μαθητές του προφορικά ουδεμίαν ή ελάχιστη σχέση έχουν με τα γραπτά του κείμενα. Αντίθετα, η θέση, την οποία προσπαθώ να τεκμηριώσω, έγκειται στο ότι τα γραπτά του κείμενα είναι απαραίτητη προϋπόθεση για να προσεγγίσουμε την άγραφη διδασκαλία του, που τελικά είναι το βαθύτερο και αληθινό νόημα των λόγων του Πλάτωνα, πράγμα που συνιστά τη διαλεκτική, που είναι το κορύφωμα της φιλοσοφίας του. Από τη στιγμή που ο αναγνώστης των έργων του εμβαθύνει και αποκαλύπτει το αληθινό νόημά τους, τότε και μόνον τότε γράφεται η φιλοσοφία στην ψυχή του αναγνώστη ή του ακροατή. Η θεωρία της άγραφης φιλοσοφίας του Πλάτωνα, όπως έχει εκληφθεί και διατυπωθεί μέχρι σήμερα από λαμπρούς Πλατωνιστές, είναι αντιφατική και συνεπώς ανεργαστη και μετέωρη. Προσκρούει ευθέως στα λόγια του ίδιου του Πλάτωνα, σύμφωνα με τα οποία η φιλοσοφία ούτε λέγεται ούτε γράφεται, όπως λέγονται και γράφονται τα άλλα μαθήματα. Αν λοιπόν δώσομε πίστη στα λόγια αυτά, δεν μπορούμε να δεχτούμε από την άλλη ότι ο φιλόσοφος την είπε προφορικά στους μαθητές του, διότι αυτό θα ήταν αδύνατο, αφού συνιστά κραυγαλέα αντίφαση. Αυτό όμως δεν μειώνει ουδέ κατ' ελάχιστον την αξία της προσπάθειάς τους, διότι οι εμπνευστές της θεωρίας αυτής έθεσαν τεκμηριωμένα και ανέδειξαν το πολύ σοβαρό θέμα της άγραφης διδασκαλίας του Πλάτωνα, πράγμα, που θεωρώ ως την μεγαλύτερη συμβολή στην έρευνα του πολύ σημαντικού έργου του Πλάτωνα, διότι ανέδειξαν τη σπουδαιότερη πτυχή της φιλοσοφίας του. Ως άγραφη εννοούν εκείνη τη φιλοσοφία, που ο δημιουργός της δεν έγραψε τελειωμένη και ολοκληρωμένη στο χαρτί με μελάνι, και πάνω σε αυτό έχουν απόλυτο δίκιο. Το σημείο, στο οποίο διαφωνούμε είναι ότι εκείνοι την εκλαμβάνουν ανεξάρτητα από τα γραπτά κείμενά του. Αντίθετα, κατά την παρούσα ερμηνεία η άγραφη φιλοσοφία δεν μπορεί να νοηθεί χωρίς την γραπτή, αφού είναι η ερμηνεία και η ανάπτυξη της γραπτής. Ο Πλάτων έθεσε δηλαδή τη βάση και τα θεμέλια της διαλεκτικής. Με την αποκάλυψη του αληθινού νοήματος των γραπτών του λόγων εκ μέρους του αναγνώστη ή των προφορικών εκ μέρους του ακροατή ολοκληρώνεται το έργο της διαλεκτικής. Η θεωρία που προσπαθώ να θεμελιώσω με την

παρούσα μελέτη εδραιώνει τη θέση του Schleiermacher (1804), ο οποίος στην περίφημη εισαγωγή του (Einleitung) στη μετάφραση του συνολικού έργου του Πλάτωνα υποστηρίζει ότι η φιλοσοφία του δεν μπορεί να νοηθεί έξω από τα γραπτά του έργα, αν και υπάρχει ισχυρός αντίλογος (Szlezák 2002).

Πάντως η εκδοχή αυτή, ότι δηλαδή ο Πλάτων δεν έγραψε τη φιλοσοφία του, παρά τις όποιες εύλογες αντιρρήσεις ενδέχεται να αντιπαραθέσει κανείς, μπορεί κατά τη γνώμη μου να θεωρηθεί ως το πιο βαρυσήμαντο κατόρθωμα στην ερμηνεία του Πλατωνικού έργου, διότι η θεωρία αυτή - εφόσον βέβαια αληθεύει - ως προς το ότι ο Πλάτων δεν έγραψε τη φιλοσοφία του, όχι βέβαια με τον καθιερωμένο τρόπο γραφής, αλλά όπως ο ίδιος την εννοούσε, δίδει την αφορμή και το εγερτήριο σάλπισμα στην ανθρωπότητα να αφυπνιστεί από τον παρατεταμένο λήθαργο, στον οποίο επί τόσους αιώνες είχε περιπέσει, δηλαδή από τότε, που γράφτηκαν τα πολύτιμα αυτά κείμενα, τα οποία ο Έγγελος χαρακτήρισε ως ένα από τα ωραιότατα δώρα της αρχαιότητας, που η τύχη μας επεφύλαξε (Hegel 1963b, vol. 18: 240). Τα έργα, που αναφέρονται στη λεγόμενη άγραφη διδασκαλία του Πλάτωνα, έστω και αν η εγκυρότητα και αξιοπιστία τους φαίνεται κατά το ήμισυ μόνον να είναι ορθή, δηλαδή μόνον ως προς το σκέλος ότι ο Πλάτων δεν έγραψε τη φιλοσοφία του κατά τον γνωστό τρόπο, είναι πολυάριθμα. Η εξομολόγησή αυτή του Πλάτωνα υπάρχει διάχυτη στους διαλόγους του, κυρίως όμως στον *Φαῖδρο*, στην *Ζ' Επιστολή*, αλλά και στη δεύτερη (314b-c) - έστω και αν η τελευταία δεν θεωρείται γνήσια -, όπου δηλώνει με αρκετή καθαρότητα και σαφήνεια ότι δεν υπάρχει σύγγραμμά του ούτε πρόκειται να υπάρξει, επειδή η φιλοσοφία δεν λέγεται όπως τα άλλα μαθήματα⁷², και επομένως ούτε γράφεται, λόγω της αδυναμίας του λόγου⁷³ να εκφράσει την ουσία των πραγμάτων, αφού ο λόγος είτε γραπτός είτε προφορικός είναι, διατυπώνει όχι λιγότερο το ποιόν από την ουσία των πραγμάτων (*Επ. Ζ'* 342e-343a).

Είναι εδώ πολύ σημαντικό να έχουμε κατά νουν ότι η ομολογία αυτή του Πλάτωνα στηρίζεται κυρίως στο ότι αυτή δεν λέγεται και δευτερευόντως δεν γράφεται, αφού το ένα είναι επακόλουθο του άλλου. Αν δηλαδή δεν μπορεί να λεχθεί, κατά μείζονα λόγο δεν θα μπορεί ούτε να γραφεί, αφού ο γραπτός λόγος είναι εικόνα του προφορικού, ο οποίος πάλι είναι εικόνα της διάνοιας⁷⁴. Επομένως, αν δεν υπάρχει πρότυπο, δηλαδή ενδιάθετος λόγος, που είναι η ίδια η διάνοια (*Θεαίτ.* 206d1-5, *Σοφ.*, 263e3-264b1), δεν θα υπάρξει ούτε εικόνα. Η διαφορά του *ποιού* από την *ούσιαν* (δηλαδή το τί είναι) ενός πράγματος, αναδεικνύεται από τον Πλάτωνα στον *Θεαίτητο* (191c κ. εξ.), όπου γίνεται λόγος για το *κῆρινον ἔκμαγεϊον*, που δεν είναι άλλο από την

⁷² *Επ. Ζ'*, 341c5-6: ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ὡς ἄλλα μαθήματα.

⁷³ τὸ ἀσθενὲς τῶν λόγων, Πρβλ. DERBOLAV, 1979γ.

⁷⁴ *Θεαίτ.*, 206c-d, 208c5, *Φαῖδρ.*, 276a8-9, *Επ. Ζ'* 242b2.

ψυχή (κέαρ 194c7) και, (Τίμ., 48e κ. εξ., 51d) ονομάζεται *χώρα, μητέρα και τροφός*. Το ότι η *χώρα* στον *Τίμαιο* είναι το κέρινο εκμαγείο, που εμφανίζεται στον *Θεαίτητο*, φαίνεται εκτός των άλλων και από τις λέξεις *εύρωχωρία* (194d5) και *στενοχωρία* (195a3). Εδώ εμπεριέχεται ως δεύτερο συνθετικό των λέξεων αυτών η *χώρα*, η οποία στη μεν μία περίπτωση είναι ευρεία, στην δε άλλη στενή. Η *χώρα* δεν είναι τίποτε άλλο από τον χώρο της διάνοιας, όπου αποτυπώνονται τα αντικείμενα των αισθήσεων, όπως της όρασης και της ακοής, και της νόησης (*Θεαίτ.*, 191 d1, 195a5). Η *χώρα*, η οποία ονομάζεται *ύποδοχή* και *πανδεχές* (Τίμ., 51a5,7), επειδή από τη φύση της δέχεται τα πάντα (Τίμ., 50b6), σχολιάζεται από τον Αριστοτέλη, ο οποίος ασκεί έντονη κριτική, λέγοντας ότι ο Πλάτων δεν προσδιόρισε με σαφήνεια αν χωρίζεται από τα στοιχεία που δέχεται (Π. γεν. φθ., Β1, 329a13-26).

12. Η άγραφη φιλοσοφία δεν εξαρτάται από το είδος του λόγου.

Ο Πλάτων κατά κόρον δηλώνει ότι η διαλεκτική (δηλαδή τα άγραφα δόγματα) δεν εξαρτάται από το αν ο λόγος είναι γραπτός ή προφορικός (*Φαῖδρ.* 277e8, *Ἐπ.* Ζ', 341d), απλώς ο γραπτός είναι κατά τι χειρότερος, καθότι είναι *ἀμετακίνητος* (*Ἐπ.*, Ζ, 343a3), απευθύνεται προς όλους και δεν μπορεί να αμυνθεί, όταν λοιδορείται (*Φαῖδρ.*, 275d-e). Αυτά που γράφει κανείς με μελάνι δεν πρέπει να τα θεωρεί σπουδαία, αφού δεν μπορούν να βοηθήσουν με λογικά επιχειρήματα τον εαυτόν τους ούτε να διδάξουν ικανοποιητικά την αλήθεια (*Φαῖδρ.*, 276c). Θα τα γράψει μόνον χάριν παιχνιδιού και θα του χρησιμεύσουν ως υπομνήματα, εάν και όταν φτάσει στη γεροντική ηλικία (*Φαῖδρ.* 276 a).

Ο Αριστοτέλης αποφαινεται ότι έχουν δίκιο όσοι αποκαλούν το νοητικό μέρος της ψυχής *τόπον τῶν εἰδῶν* όχι *ἐντελεχεία*, αλλά *δυνάμει* (Π. ψυχ., Γ.4, 429a27-28). Απόρροια της θέσης αυτής είναι ότι η ψυχή είναι κατά κάποιον τρόπο όλα τα όντα (Π. ψυχ., Γ.8. 431b20-21). Δεν είναι όμως τα ίδια τα όντα στην ψυχή, αλλά το είδος τους, δηλαδή η εικόνα. Φέρει δε ως παράδειγμα τον λίθο, λέγοντας ότι δεν είναι ο ίδιος μέσα στην ψυχή αλλά το είδος του λίθου, δηλαδή η εξαϋλωμένη μορφή του. Όσα αποτυπώνονται στην *χώρα*, δηλαδή στη μνήμη, δεν λέγονται όντα, αφού είναι *μιμήματα* των αιώνιων όντων, τα οποία πρέπει να αποκαλούμε *τοιόνδε*, δηλαδή τέτοιας λογής, ενώ μόνον τα αιώνια όντα μπορούμε να αποκαλούμε ως *τόδε* ή *τοῦτο* και είναι όντως όντα⁷⁵, ενώ τα αισθητά δεν αποκαλούνται όντα (Τίμ., 50b3). Ο Πλάτων συνδέει την ομοιότητα της καρδιάς -δηλαδή της διάνοιας- με τον κηρό στον Όμηρο (*Θεαίτ.*, 194 c7), πράγμα βέβαια, που όπως φαίνεται από τα συμφραζόμενα,

⁷⁵ Τίμ. 49e1 κ. εξ., *Θεαίτ.*, 194 d6. Πρβλ. DERRIDA 1987, SATTLER 2012, 2019, ΚΑΛΦΑΣ 1997: 109-118, MOREAU 1987, KUNG 1988)

αποδέχεται και ο ίδιος. Μετά τον Όμηρο η ιδέα αυτή απαντά στους τραγικούς ποιητές, όπως στον Αισχύλο και στον Σοφοκλή (Αισχ., *Προμ. Δεσμ.* 819: *ἐν μνήμοσιν δέλτοις φρενῶν. Εὐμέν.*, 275, Σοφ., *Αποσπ.* 535: *θὲς ἐν φρενὸς δέλτοισι τοὺς ἐμοὺς λόγους*⁷⁶.

Η θεωρία της άγραφης διδασκαλίας, όπως έχει διατυπωθεί μέχρι σήμερα, υπονοεί ότι ο Πλάτων είτε μεν τη φιλοσοφία του στον στενό κύκλο των μαθητών του, αλλά δεν την έγραψε, λόγω της αδυναμίας του λόγου. Το επιχείρημα αυτό εξασθενεί σημαντικά για δύο κυρίως λόγους. Πρώτον, ο Πλάτων στη διάλεξη ή ορθότερα στις διαλέξεις του για το Αγαθό, όπου περιλαμβάνονται οι πρώτες αρχές και η διαλεκτική, την έκαμε δημόσια και όχι μόνον στους μαθητές του, όπως φαίνεται από τα αποσπάσματα που σώζονται⁷⁷. Δεύτερον, όταν ο Πλάτων ομιλεί για την αδυναμία των λόγων (*τὸ ἀσθενὲς τῶν λόγων*) στην *έβδομη Επιστολή* (343a1-2), συμπεριλαμβάνει και τα δύο είδη του λόγου, δηλαδή τόσο τον γραπτό όσο και τον προφορικό. Πρώτα κάνει λόγο κυρίως για προφορικό και έπειτα για γραπτό λόγο (εις άμετακίνητον). Άλλωστε ο γραπτός λόγος είναι μίμημα, εικόνα και είδωλο του προφορικού λόγου, όπως και ο προφορικός – όπως ειπώθηκε και προηγουμένως – είναι *είδωλον* του ενδιάθετου λόγου, δηλαδή της διανοίας. Έτσι ο γραπτός λόγος είναι εικόνα της εικόνας, είδωλο του ειδώλου⁷⁸. Τα είδωλα και οι εικόνες είναι ομοιώματα των αληθινών αντικειμένων, και συνεπώς παριστάνουν ή απεικονίζουν το ψεύδος (*Σοφ.* 240a-e). Αν έτσι έχει το πράγμα, τότε ο προφορικός λόγος ως εικόνα του ενδιάθετου είναι μη αληθινός, δηλαδή πλαστός ή ψευδής.

Εδώ εύλογα τίθεται το ερώτημα πώς είναι δυνατόν με πλαστό ή μη αληθινό λόγο να εκφραστεί η αληθινή φιλοσοφία. Από τη θέση του ερωτήματος αυτού θα μπορούσε να συμπεράνει κανείς ότι τα λόγια δεν μπορούν πάντοτε να εκφράσουν τις μύχιες σκέψεις μας ούτε τα βαθιά μας βιώματα. Τα πράγματα περιπλέκονται ακόμα περισσότερο, όταν υπάρχει ταυτόχρονα γραπτός και προφορικός λόγος για το ίδιο πράγμα. Αυτό συμβαίνει στην ανάγνωση των βιβλίων. Μπορεί να υποστηριχτεί ότι ο προφορικός λόγος κατά την ανάγνωση ενός βιβλίου είναι ο αληθινός λόγος, ενώ ο γραπτός, δηλαδή το γραμμένο κείμενο που αναγιγνώσκεται, είναι ψευδής; Κατά την ανάγνωση το γραπτό κείμενο είναι το αρχέτυπο, ενώ η εκφώνησή του, που συνιστά εν προκειμένω τον προφορικό λόγο, έρχεται σε δεύτερη μοίρα. Στο έργο του Πλάτωνα αναφέρονται και τέτοιες περιπτώσεις: «Παιδί μου, πάρε το βιβλίο και λέγε»⁷⁹.

⁷⁶ Πρβλ. BEARE 2010: 267, CORNFORD 1980: 126 σημ. 4.

⁷⁷ Πρβλ. CHERNISS 1945: 11-12.

⁷⁸ *Φαίδρ.*, 276 a7-9. *Θεαίτ.* 189e, 208c5, 206d1-5.263e3-5,264a 8-9. Πρβλ. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ 1948: 274, 282, 287.

⁷⁹ *Θεαίτ.*, 143 c7: Αλλά, παῖ, λαβὲ τὸ βιβλίον καὶ λέγε.

Και τα δύο είδη του λόγου, γραπτός και προφορικός, αλλά περισσότερο ο γραπτός, είναι κατά Πλάτωνα αδύναμοι να βοηθήσουν τον εαυτόν τους και να διδάξουν ικανοποιητικά την αλήθεια⁸⁰. Εδώ, σύμφωνα με τους υπερασπιστές της άγραφης διδασκαλίας η αδυναμία του λόγου αναφέρεται μόνον στον γραπτό⁸¹. Αλλά ακόμη και αν έτσι να έχει το πράγμα, πάλι τίθενται ίσως υπό αμφισβήτηση πολλά πράγματα, που ο ίδιος ο Πλάτων μάλλον θα θεωρούσε σπουδαία, όπως π.χ. η θεωρία των ιδεών, η αθανασία της ψυχής, οι πρώτες αρχές και τόσα άλλα, για τα οποία έχει αποτυπώσει τη γνώμη του και γραπτός. Υπό τέτοια εκδοχή οι θεωρίες αυτές δεν θα έπρεπε να ληφθούν σοβαρά υπόψη. Εδώ βέβαια θα πρέπει να ομολογηθεί ότι η θεωρία των ιδεών του στον *Παρμενίδην* κατά τα φαινόμενα τουλάχιστον αμφισβητείται από τον ίδιο, ώστε να σείονται τα θεμέλιά της ύπαρξής της. Από την άλλη πλευρά όμως πρέπει να τονιστεί ότι ο ίδιος εκλαμβάνει στον ίδιο διάλογο τη θεωρία των ιδεών απαραίτητη, προκειμένου να γνωρίσομε την αλήθεια (135b-d). Αυτό πρέπει να είναι γενικός κανόνας κατά Πλάτωνα και δεν ισχύει μόνον για την ύπαρξη ή μη των ιδεών αλλά για όλα τα εναντία. Έτσι, για να γνωρίσομε τα σπουδαία (*σπουδαία*), πρέπει πρώτα να γνωρίσομε τα γελοία και τα φαύλα (*φαύλα*), δηλαδή τα μικρά και ασήμαντα (*Νόμ.*, Z 816d9-e10). Επομένως η ύπαρξη των εναντίων είναι αναγκαίος και απαραίτητος όρος για την επίτευξη της γνώσης και της αλήθειας, η οποία, ως φαίνεται, αν ιδωθεί διαλεκτικά, έχει δύο όψεις.

Σημαντικές είναι οι αναλύσεις του Γερμανού φιλοσόφου του *μέλανος δρυμού* (Schwarzwald) Martin Heidegger για την έννοια της αλήθειας στον Πλάτωνα αλλά και γενικότερα στον αρχαίο ελληνικό στοχασμό όπως στον Ηράκλειτο. Η κύρια σημασία, που της αποδίδει είναι η Unverborgenheit, δηλαδή αυτό που δεν είναι κρυμμένο, δεν είναι στην αφάνεια ούτε απαγορευμένο. (Heidegger 1997, 1954, 1976). Η έννοια αυτή, που ο Heidegger απέδωσε στη λέξη αλήθεια, συμφωνεί απόλυτα με εκείνο, που ρητά λέγει ο ίδιος ο Πλάτων στους *Νόμους* (IB. 968e2-5) του, όπου χαρακτηρίζει τα σπουδαία πράγματα, δηλαδή τη διαλεκτική, από την οποία προκύπτει η αλήθεια, όχι κρυφά και απαγορευμένα (*ούκ άπόρρητα*). Η αλήθεια δηλαδή είναι κάτι φανερό, που δεν διαφεύγει την προσοχή μας (*ού λανθάνει*) και συνεπώς είναι τρόπον τινά αντίθετη έννοια της λήθης, οπότε το α (*άλφα*) στη λέξη αλήθεια έχει στερητική σημασία, αφού οι λέξεις: αλήθεια, λήθη και λανθάνω είναι ομόρριζες.

Το γεγονός όμως ότι ο λόγος, είτε γραπτός είτε προφορικός είναι αυτός, δηλώνει

⁸⁰ *Φαῖδρ.*, 275e, 276c7-9, Πρβλ. Szlezák 1992.

⁸¹ SZLEZÁK: 1992, KRAEMER (1996, 2014), GAISER (1968), REALE (2010). Για την άγραφη φιλοσοφία βλέπε: BLANDZI (2014), HAGER (1964), WIPPERN (1972), EDER (1986), RICHARD (1986), ROW (2007), FERRARI (2012), FINDLAY (1974, 1983), MILLER 1995), MITTELSTRASS (1967), ΚΟΥΜΑΚΗΣ (2016), ΚΟΥΜΑΚΗΣ (2019), PERILLIÉ (2012), STRYCKER (1967), KULMANN (1991),

τουλάχιστον εξίσου την ουσία και την ποιότητα (*Επ. Ζ' 342ε*), εκ των οποίων η δεύτερη είναι κατηγορήμα (όπως η ποσότητα και τα λοιπά κατηγορήματα), είναι η αιτία του να μην μπορεί κανείς να εκφράσει ή να γράψει την διαλεκτική ικανοποιητικά, αφού με αυτή, που είναι η αληθινή τέχνη του λόγου, πρέπει να δηλώνεται η ουσία της φύσης εκείνου, στο οποίο αναφέρεται ο λόγος (*Φαῖδρ.*, 270ε-271α), δηλαδή ο ορισμός. Όταν όμως, εξαιτίας της αδυναμίας του λόγου, δηλώνεται εξίσου η ουσία με την ποιότητα, το γεγονός αυτό συνεπάγεται ότι η ουσία υπολείπεται ως προς τον ορισμό, αφού η αξία της είναι μεγαλύτερη από εκείνη της ποιότητας. Δεν της αποδίδεται δηλαδή η σημασία, που της αξίζει. Τούτο καταφαίνεται από το ότι, με το να εξευρίσκει κανείς τα κατηγορήματα ή πάθη της ουσίας, όπως για παράδειγμα την ποιότητα, δεν συνεπάγεται ότι κατ' ανάγκη γνωρίζει και την ίδια την ουσία. Έτσι, όταν ο Πλάτων ύστερα από ενδελεχή έρευνα διαπίστωσε ότι για παράδειγμα η αρετή δεν είναι διδακτή, διατύπωσε επιφυλάξεις, λέγοντας ότι το ζήτημα αυτό θα το γνωρίσουμε με σαφήνεια, όταν θα μάθουμε τι είναι αρετή (*Μέν.*, 100b, *Πρωτ.* 261a), δηλαδή όταν γνωρίσουμε την ουσία της, αφού αυτή δίνει απάντηση στο ερώτημα τι είναι κάτι (*Φαῖδ.*, 92d9). Ο τρόπος σκέψης του είναι ο ίδιος με εκείνον, κατά τον οποίον τίθεται το ερώτημα κατά πόσον ο άνθρωπος είναι ψυχή ή η ψυχή άνθρωπος. Η απάντηση που δίνει στο ερώτημα αυτό είναι ότι τότε θα μάθουμε ακριβώς αν ο άνθρωπος είναι ψυχή, όταν βρούμε τι είναι η ψυχή αυτή καθ' αυτήν⁸². Η οὐσία όμως τόσο για τον Πλάτωνα όσο και τον Αριστοτέλη ήταν εκείνο, το οποίο οι άνθρωποι πάντα ζητούσαν, και για το οποίο πάντα απορούσαν. Έτσι ο Σταγειρίτης διερωτάται τι είναι το *ὄν* (ὄν), το οποίο και τώρα και παλαιότερα οι άνθρωποι πάντοτε ζητούν και για το οποίο πάντοτε απορούν⁸³.

13. Η αδυναμία του λόγου και οι δύο αντίθετες απόψεις για τη φιλοσοφία.

Πρέπει στη συνέχεια να τεθεί το ερώτημα σχετικά με το πού οφείλεται η αδυναμία του λόγου κατά Πλάτωνα. Κατ' αυτόν τρεις είναι οι παράγοντες, οι οποίοι συμβάλλουν στην γνώση του πέμπτου στοιχείου: το όνομα, ο λόγος και το είδωλο, τέταρτο είναι η γνώση (*ἐπιστήμη*). Ως πέμπτο στοιχείο περιγράφεται εκείνο, που μπορεί να γίνει γνωστό, και είναι το αληθινό *ὄν* (*Επ.*, Ζ' 342-343 ε: *τὸ ἀληθῶς ὄν*). Ποιό μπορεί να είναι τώρα αυτό το αληθινό *ὄν*; Είναι η ιδέα και μάλιστα η ιδέα του αγαθού, αφού και στην *Πολιτεία* (Ε' 477a2-4) «*τὸ παντελῶς ὄν*» είναι «*παντελῶς γνωστόν*», δηλαδή εκείνο που υπάρχει εντελώς, είναι εντελώς γνωστό, κατ' αντίθεση προς αυτό που δεν υπάρχει καθόλου, το οποίο είναι εντελώς άγνωστο. Υπάρχουν

⁸² *Αλκ.Α'* 130c-d: ἀκριβῶς μὲν γὰρ τότε εἰσόμεθα, ὅταν εὐρωμεν...

⁸³ *Μ.τ.φ. Ζ* (VII) 1,1028b2-4: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλα τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτ' ἔστι τίς ἢ οὐσία.

δηλαδή βαθμοί της πραγματικότητας, προς τους οποίους στοιχούν οι βαθμοί της γνώσης (Vlastos, 2000: 100-123). Στο ίδιο έργο επίσης, δηλαδή στην *Πολιτεία* του, παρουσιάζεται η ιδέα του αγαθού να παρέχει στις άλλες ιδέες την ουσία και την δυνατότητα να γίνουν γνωστές (ΣΤ. 509b), είναι δε η τελευταία στο ουράνιο στερέωμα, η οποία μετά δυσκολίας γίνεται ορατή, και η αιτία όλων των ορθών και ωραίων πραγμάτων (Ζ. 517 c). Η υποψία ότι πρόκειται για την ιδέα του αγαθού ενισχύεται και από το γεγονός ότι αλλού⁸⁴ ως πέμπτο στοιχείο αναφέρεται ο *αιθέρας*, που είναι το πολυτιμότερο στοιχείο μετά από τα τέσσερα στοιχεία :γη, νερό αέρας και φωτιά. Στον *Φίληβο* (23d9) ως πέμπτο στοιχείο αναφέρεται εκείνο, το οποίο έχει την ικανότητα να διακρίνει, δηλαδή να ξεχωρίζει όσα προέρχονται από μίξη. Εδώ το πέμπτο στοιχείο παραπέμπει και πάλι στη διαλεκτική, που είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την ιδέα του αγαθού. Η ερμηνεία αυτή στηρίζεται στο γεγονός ότι το πέμπτο αυτό στοιχείο έχει την δύναμη να διακρίνει το μίγμα, που είναι αποτέλεσμα σύγκρισης. Η σύγκριση όμως και η διάκριση, δηλαδή η σύνθεση ή συναγωγή και η διαίρεση, είναι έργο της διαλεκτικής⁸⁵.

Στον *Παρμενίδην* έχουμε το *παντελῶς ἓν* (157c), *τὸ ἀληθῶς ἓν* (159c), όπως και στον *Σοφιστήν* (245a8), πράγμα που εύλογα δημιουργεί την υποψία ότι πρόκειται και εδώ για την ιδέα του αγαθού, που είναι το ένα. Δεν αποκλείεται όμως να πρόκειται και για εικόνα, όπως συμβαίνει στον *Σοφιστή* (240b-c) Στον *Τίμαιο* (31b1) επίσης γίνεται λόγος για το *παντελὲς ζῶον*, πράγμα που υποδηλώνει τον κόσμο, επομένως και το αγαθό, αφού εκείνο παρέχει στα όντα, νοητά και αισθητά, την ύπαρξη και την ουσία τους καθώς και τη δυνατότητα να γίνουν γνωστά⁸⁶. Ο Πλάτων αποδίδει την αδυναμία του λόγου (*τὸ ἀσθενὲς τῶν λόγων*) του προφορικού, πολύ δε περισσότερο του γραπτού λόγου (*Επ. Ζ' 343d6*), στην αβεβαιότητα και στην ασάφειά του, επειδή σύγκειται από ονόματα και ρήματα, τα οποία αντιλαμβανόμαστε με τις αισθήσεις μας (*Επ., Ζ. 343b-d*). Αυτό σημαίνει με άλλα λόγια ότι η αδυναμία των λόγων οφείλεται στο ότι ο λόγος, γραπτός και προφορικός, εμπίπτει στον αισθητόν κόσμο, και ως εκ τούτου έχει εναντιότητες, όπως όλα τα αισθητά όντα, το ευθύ π.χ. φαίνεται καμψύλο, το ελαφρύ βαρύ κ.ο.κ. Έτσι ο λόγος βρίσκεται σε αντίθεση προς την αντίστοιχη ιδέα (*Αυτόθι, 343a*), που είναι αιώνια και αμετάβλητη. Όχι μόνον εδώ, αλλά και σε άλλα έργα του τα αισθητά όντα παρουσιάζουν εναντιότητα, όπως π.χ. στον *Φαίδωνα* (74c) και στην *Πολιτεία* (Ε' 479a-b), σε αντίθεση προς τις ιδέες, που

⁸⁴ *Επιν.* 981c6, 985a-c, πρβλ. ΚΟΥΜΑΚΗΣ 2015: 341.

⁸⁵ *Παρμ.* 29ε, *Σοφ.*, 226c8, *Πολιτικ.* 282b7, *Φαῖδρ.*, 266b. Για την αδυναμία των λόγων βλέπε: DERBOLAV 1979Γ.

⁸⁶ *Πολιτ.*, ΣΤ'. 509b, *Μ.τ.φ.* Α.6, 988a10-11.

παραμένουν πάντοτε αναλλοίωτες⁸⁷.

Ο Σταγειρίτης αντιδιαστέλλει επίσης την ουσία από τα πάθη, που είναι *συμβεβηκότα*⁸⁸, και λέγει ότι ο Σωκράτης ζητούσε το τι είναι, δηλαδή την ουσία, που θεωρεί αρχή των συλλογισμών, καταλήγει δε στο συμπέρασμα ότι δίκαια θα μπορούσε να αποδώσει κανείς στον Σωκράτη *τοὺς ἐπακτικούς λόγους καὶ τοὺς ὀρισμούς* (Μ.τ.φ. Μ 4, 1078b 24-30). Η *απορία* και η *ζήτηση* είναι τα κύρια χαρακτηριστικά γνωρίσματα της φιλοσοφίας του Πλάτωνα. Η ιδέα αυτή είναι διάχυτη σε όλα του τα έργα⁸⁹. Ἀφού λοιπόν η *οὐσία* και το *ὄν* είναι η *λυδία λίθος* της διαλεκτικής, που αποτελεί το κορύφωμα της φιλοσοφίας, είναι εύλογο και αναμενόμενο να εξομολογείται ο φιλόσοφος ότι αυτά παρουσιάζουν ατέλειωτες δυσκολίες (Σοφ., 241c1, 245c12), και ότι τα μέρη της *οὐσίας* είναι ανεξάντλητα⁹⁰. Ἐτσι, στους πρώιμους διαλόγους τελειώνει με τη χαρακτηριστική φράση ότι δεν βρήκαμε αυτό που ζητούσαμε (Λύσ. 223b7-8). Ούτε έδωσε ποτέ έναν ορισμό της ιδέας του αγαθού, που χαρακτηρίζεται το μεγαλύτερο μάθημα (μέγιστον μάθημα: Πολιτ., ΣΤ' 504d3-4, 505a2), αλλά άφησε το θέμα ως συνήθως να απαντηθεί άλλη φορά, επειδή φοβόταν μήπως γελοιοποιηθεί με την απρεπή αυτή προσπάθειά του (Πολιτ., ΣΤ' 506d7-8).

Ο Πλάτων ασκούσε τη μαιευτική τέχνη στον χώρο της γνώσης. Επειδή δε οι σύγχρονοί του αγνοούσαν την ενασχόλησή του αυτήν, τον αποκαλούσαν παράδοξο, διότι έκανε τους ανθρώπους να απορούν (Θεαίτ., 149a), όχι διότι ο ίδιος ευπορούσε και είχε την επιστήμη, αλλά πραγματικά περισσότερο από κάθε άλλον δεν ήξερε τίποτα⁹¹. Δεν νόμιζε ωστόσο ότι οι άλλοι ήξεραν, ενώ αυτός αγνοούσε, αφού θεωρήθηκε ο σοφότερος από όλους τους Αθηναίους. Όπως όμως δεν ήξερε, έτσι δεν νόμιζε ότι ήξερε (Απολ., 21b-d), σε αντίθεση με τους συνομιλητές του, οι οποίοι, ενώ δεν ήξεραν, νόμιζαν πως ήξεραν (Σοφ., 244a-b1). Αυτός ήταν ο λόγος που του αποδόθηκε η φράση: Ένα πράγμα ξέρω ότι δεν ξέρω τίποτα⁹². Το να νομίζει κανείς ότι ξέρει χωρίς να ξέρει τίποτα χαρακτηρίζεται από τον Πλάτωνα διπλή άγνοια, που ονομάζεται *ἀμαθία* (Νόμ., Θ.863c). Στην ιδέα ακριβώς αυτήν μπορεί ίσως να αποδοθεί η αδυναμία των λόγων. Από τη στιγμή δηλαδή που στη ζωή αυτήν δεν γνωρίζουμε το *σαφές* και το *ἐναργές*⁹³, δεν μπορούμε ούτε να το εκφράσουμε ικανοποιητικά, διότι ο λόγος -είτε γραπτός είτε προφορικός είναι αυτός- είναι εικόνα της διάνοιας (Θεαίτ., 208c4-5). Συνεπώς, όταν δεν υπάρχει η αληθινή γνώση στη διάνοια, δεν

⁸⁷ Φαίδ., 79a6-7, Τιμ., 7e5. Πρβλ. DERBOLAV, 1979 α: 121.

⁸⁸ Μ.τ.φ., Ν 2, 1089a10-35, b2-3, Ζ 11028a29-b7, Φυσικά, 190a13-b10. TIERNEY (2001).

⁸⁹ Ross 1955:74, Πολιτ., Ζ' 524e5-6, Επιν., 974c3., Πρβλ. ERLER (1987, 2006), HARTE (2017).

⁹⁰ Παρμ., 144c1: καὶ ἔστι μέρη ἀπέραντα της οὐσίας.

⁹¹ Μέν., 80c-d, Χαρμ., 165b, Απολ., 22c9-d2.

⁹² ἔν οἶδα ὅτι οὐδὲν οἶδα.

⁹³ Φαίδ., 67a κ.εξ., 68b, Πολιτικ., 263b1-3, 285e-286a.

μπορεί να υπάρξει ούτε στο *εἶδωλόν* της, που είναι εν προκειμένω ο εξωτερικός λόγος, που υποδιαιρείται σε προφορικό και γραπτό. Η ανθρωπότητα άλλωστε έζησε πολλούς αιώνες χωρίς γραφή. Σκέψη (διάνοια) είναι ο διάλογος της ψυχής προς τον εαυτόν της, η δε γνώμη (*δόξα*) είναι το αποτέλεσμα της σκέψης⁹⁴.

Αν επιχειρούσε κανείς να αξιολογήσει τις δύο αντίθετες κατευθύνσεις αναφορικά με την ερμηνεία του Πλατωνικού έργου σε καθαρά θεωρητικό επίπεδο, θα απέδιδε τα κατά και τα υπέρ σε κάθε ερμηνευτική προσπάθεια. Εκείνοι, που υποστηρίζουν την παραδοσιακή και καθιερωμένη ερμηνεία, ότι δηλαδή ο Πλάτων έγραψε τη φιλοσοφία του, η οποία μας σώζεται ευτυχώς ολόκληρη, και ότι πέραν από τα γραπτά του κείμενα δεν ανιχνεύεται τίποτε άλλο, δεν προβληματίζονται για έναν ιδιαίτερο τρόπο εκφοράς της φιλοσοφίας και αγνοούν ή δεν παίρνουν σοβαρά υπόψη τους τη μαρτυρία του Πλάτωνα για τον ίδιο του τον εαυτόν με το να διαγράφουν αυθαίρετα και ανεξήγητα το μήνυμα, που ο φιλόσοφος ήθελε να εκπέμψει στην ανθρωπότητα, ότι δηλαδή δεν έχει αφήσει σύγγραμμα φιλοσοφίας, ούτε επρόκειτο να συγγράψει όσο ζούσε. Πρόκειται για σαφή δήλωση και προειδοποίηση στις επερχόμενες γενιές να μην εκλάβουν τη γραπτή του κληρονομία ως κάτι το σπουδαίο και αληθινό, αλλά ως ένα παιχνίδι, που είναι συνήθως ανάπαυλα για τη σπουδή του κύριου έργου του (*Φίληβ.* 30e6-7), δηλαδή τη διαλεκτική, την οποία δεν γνωρίζομε ακριβώς πώς λειτουργεί και τί λογής είναι σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση, αφού ο λόγος του παραμένει σε ορισμένα σημεία βαθύς και δυσνόητος. Δικαιολογημένες αμφιβολίες γείρονται όχι μόνον από την προσωπική και εκ βάθους αυτή ομολογία του ίδιου του συγγραφέα, αλλά και από το γεγονός ότι ο λόγος του – όπως από πολλούς έχει επισημανθεί (Wilamowitz 2005: 213) – είναι ατελής, αφού δεν τα λέει όλα, αλλά πολλές φορές αφήνει υπονοούμενα. Όσοι πάλι ισχυρίζονται ότι ο Πλάτων δεν έγραψε τη φιλοσοφία του, αλλά την είπε μόνο προφορικά στους μαθητές του, η οποία χάθηκε οριστικά, και μόνον ελάχιστα ψήγματα της διασώζουν αρχαίοι σχολιαστές, μοιραία συναντούν ανυπέβλητες δυσκολίες κατανόησης και άνευ όρων αποδοχής της θεωρίας αυτής, οι οποίες έχουν λεπτομερώς επισημανθεί, και διατυπωθεί από επίσης σπουδαίους Πλατωνιστές. Θα μπορούσε ίσως να προστεθεί ακόμα ότι η φιλότιμη και ευφυής αυτή προσπάθεια, παρά την αναντίρρητη συμβολή της στην πρόσληψη του πλατωνικού έργου, προσκρούει αναμφισβήτητα σε θεμελιώδεις αρχές της νοήσεως, πράγμα που δημιουργεί σοβαρές αμφιβολίες και έντονους δισταγμούς για πλήρη ορθότητα της θεωρίας αυτής.

Ως επιστέγασμα όλων αυτών θα μπορούσε να προσαχθεί το επιχείρημα ότι ένας κορυφαίος φιλόσοφος όχι μόνον της αρχαιότητας αλλά ολόκληρου του κόσμου

⁹⁴ Σοφ., 264a8-b1, πρβλ. EBERT 1974, LAFRANCE 2015.

διαχρονικά έγγραψε τα φιλοσόφητα και ασήμαντα, τα οποία περιλαμβάνονται στο ογκώδες έργο του, ενώ παρέλειψε να γράψει τα ουσιώδη και μεστά φιλοσοφίας, τα οποία θα άφηνε ως πνευματική κληρονομιά στην ανθρωπότητα, *ώς κτήμα ές άει* κατά την έκφραση του Θουκυδίδη, δηλαδή ως αιώνια πνευματική παρακαταθήκη στις επερχόμενες γενιές. Το επιχείρημα αυτό θα ήταν άτοπο και παράδοξο, αφού θα υποδήλωνε έμμεσα αντιφατικότητα (*Απολ.*, 29e4-30a2). Ο συλλογισμός αυτός αποκτά ιδιαίτερη βαρύτητα, αν ληφθεί σοβαρά υπόψη η αξία και η μεγάλη σπουδαιότητα, που ο Πλάτων σε ορισμένες περιπτώσεις απέδιδε στον γραπτό λόγο, τον οποίο θεωρούσε ως απαραίτητη προϋπόθεση προς διατήρηση και ανάπτυξη του πολιτισμού και των γραμμάτων για την ανθρωπότητα. Στην αρχή του *Τιμαίου* (22e-26a), όπου παρουσιάζεται η δημιουργία του κόσμου, ο Αθηναίος φιλόσοφος συνθέτει τον ύμνο και πλέκει το εγκώμιο του γραπτού λόγου κατ' αντίθεση προς τον προφορικό, ο οποίος δεν διασώζει έργα του ανθρώπου, που δημιουργούν πολιτισμό, αλλά φεύγουν και χάνονται. Θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί εδώ η φράση του Ομήρου, που μιλάει για *έπεα πτερόεντα*, δηλαδή λόγια φτερωτά, ή λόγια του ανέμου. Η απομίμηση των Ρωμαίων της φράσης αυτής είναι το ρητό: *verba volant, scripta manent*, δηλαδή τα λόγια πετούν, τα γραπτά μένουν.

Εξαιτίας της σύγχυσης και της απορίας, που εύλογα δημιουργούνται στις ψυχές των αναγνωστών του έργου του, δεν πρέπει να σπεύσει κανείς να ισχυριστεί άκριτα ότι η διαλεκτική του είναι ολοφάνερη στα έργα του, όπως φαίνεται εκ πρώτης όψεως να συμβαίνει π.χ. στον *Σοφιστή* και στον *Πολιτικό*, όπου υπάρχει πλήθος διαιρέσεων, που τείνουν στον ορισμό του σοφιστή και του πολιτικού αντίστοιχα, ή στην *Πολιτεία*. Αυτές οι διαιρέσεις όμως δεν πληρούν με ακρίβεια όλες τις προϋποθέσεις της διαλεκτικής, όπως αυτές περιγράφονται στον *Φαῖδρο* και στην *Ζ' Επιστολή*. Είναι απλά κατ' είδη διαιρέσεις. Στην καθαυτή διαλεκτική το νόημα δεν είναι πάντοτε τόσο σαφές και εναργές, αλλά υπεισέρχεται ενίοτε σε μεγάλο βαθμό η αμφισημία, η οποία καθιστά δυνατή τη διαλεκτική, όπως για παράδειγμα στο ζεύγος Τύραννος-Βασιλιάς -και στην «τετμημένη γραμμή» της *Πολιτείας*⁹⁵. Η διαλεκτική στον Πλάτωνα έχει δύο σκέλη, 1) την γραμμένη, που έχει τη μορφή του αινίγματος και του παιχνιδιού (παιδιά), και 2) την άγραφη, που είναι η λύση του προτεθέντος αινίγματος από τον αναγνώστη ή τον ακροατή, και αποτελεί τη σοβαρή δουλειά, δηλαδή τη σπουδή.

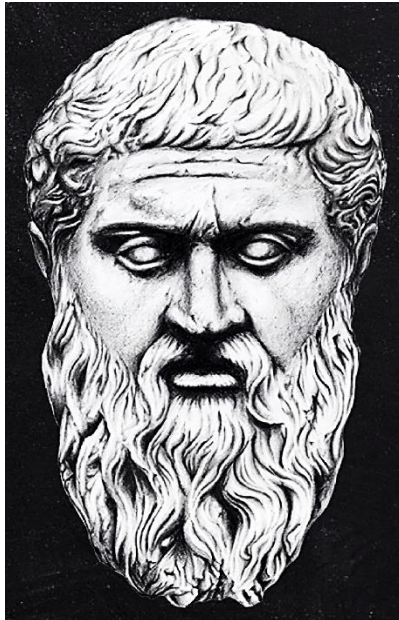
Στον *Φαῖδρον* λέγεται ότι η γραφή είναι φάρμακο υπόμνησης και όχι μνήμης

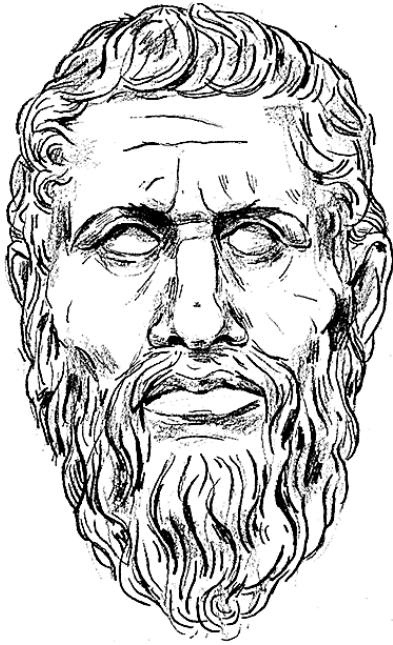
⁹⁵ ΣΤ' 509d-510b. Πρβλ. ΚΟΥΜΑΚΗΣ 2016, 19-123. Θ' 587b-e, ΚΟΥΜΑΚΗΣ (2019: 152-200), ROBINSON (1962), LIEBRUCKS (1949), MITCHELL (1888), CASTAGNIOLI (2012), GADAMER ((1964,1985A), SANDAY (2015), GILL (1993), NEXAMAS (1988), NEHAMAS (1999), SAYRE (2016), KINNEY (1983), STEMMER 1992, LAMARRE (2013), POLITIS (2018), TULLI (1989).

(275a5), ότι τα σπουδαία δεν γράφονται, ότι αυτά που γράφονται είναι μόνον χάριν παιχνιδιού (276c-d), ότι είναι αναγκαίο ο γραπτός λόγος να είναι παιχνίδι (277e6), αφού δεν έχει βεβαιότητα ούτε σαφήνεια (277d-e), και ότι αυτοί, που θεωρούν τα γραμμένα σπουδαία πράγματα, έχουν χάσει τα λογικά τους (Ζ' *Επιστ.*, 344c-d). Αναφορικά δε με τα υπάρχοντα συγγράμματά του λέγει ότι δεν είναι δικά του, αλλά του Σωκράτη, που έγινε νέος και ωραίος (Β' *Επιστ.* 314c). Η επιστολή αυτή, παρόλο που δεν θεωρείται γνήσια, απηχεί ωστόσο τις θέσεις του Πλάτωνα. Κανείς λογικός άνθρωπος δεν μπορεί να αγνοήσει την εναγώνια αυτή φωνή του φιλοσόφου να περάσει το μήνυμά του στις μέλλουσες γενιές όλης της ανθρωπότητας εάν βέβαια διαπιστώνουν κάποια αξία στο έργο του. Γι' αυτό οι θιασώτες και οπαδοί της άγραφης διδασκαλίας του Πλάτωνα, έτσι όπως την εννοούν, δεν έπεισαν παρά ελάχιστους και δεν ήταν δυνατόν να πείσουν τους ειδικούς, διότι το εγχείρημα αυτό προσκρούει σε βασικούς κανόνες της λογικής. Για τον λόγον ακριβώς αυτόν η θεωρία αυτή βρήκε μεγάλη αντίδραση. Στην καλύτερη των περιπτώσεων δημιούργησαν αμυδρές αμφιβολίες σε κάποιους, παρόλο που φαίνεται γοητευτική. Τούτο δε διότι δεν είναι έργο ή ίδιον -όπως θα έλεγε ο Αριστοτέλης-ενός νοήμονος και φρόνιμου ανθρώπου, και μάλιστα της πνευματικής στάθμης του Πλάτωνα, ενός γίγαντα του πνεύματος, να γράψει τα επουσιώδη και να αφήσει άγραφα τα πιο σπουδαία, τα οποία θα κατέλιπε στην ανθρωπότητα *ώς κτῆμα ἐς αἰεί* κατά την έκφραση του Θουκυδίδη.

Από την άλλη δεν μπορεί *ἐπ' οὐδενί* να αμφισβητηθεί η δήλωση του Πλάτωνα ότι η διαλεκτική, δηλαδή η φιλοσοφία, ούτε λέγεται, πολύ δε περισσότερο, ούτε γράφεται με τον τρόπο, που λέγονται και γράφονται τα άλλα μαθήματα, δηλαδή στο χαρτί με μελάνι, που είναι ο καθιερωμένος τρόπος. Ούτε μπορεί να αμφισβητηθεί ότι ο Πλάτων επιθυμούσε με όλη τη δύναμη της ψυχής του να δηλώσει ότι δεν έχει γράψει σύγγραμμα για τα σπουδαία, δηλαδή για τη διαλεκτική. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο θεωρώ ότι η ανάδειξη της άγραφης διδασκαλίας του, έστω και με διαφορετική έννοια, από εκείνη που εννοούσαν ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης, είναι η σημαντικότερη συμβολή στις πλατωνικές σπουδές. Είναι νομίζω αξιοσημείωτο να τονιστεί εδώ ότι ο Αριστοτέλης σε κανένα σημείο του έργου του δεν αναφέρεται απαξιωτικά για το περισπούδαστο καλλιτέχνημά του Πλάτωνα, τον *Παρμενίδην*, παρόλο που τα συμπεράσματα εκεί φαίνονται αντιφατικά, και επομένως θα είχε ιδιαίτερο λόγο να αντιδράσει έντονα. Το ότι οι υπερασπιστές της άγραφης διδασκαλίας του Πλάτωνα ως προς το ένα μέρος, ως προς το ότι ο φιλόσοφος ήθελε να εκπέμψει το μήνυμα ότι δεν έγραψε τη φιλοσοφία του κατά τον καθιερωμένο τρόπο, κατά τον τρόπο δηλαδή που γράφονται τα άλλα μαθήματα, είχαν δίκιο, ενώ ως προς το άλλο μέρος, ως προς το ότι δηλαδή δεν την έγραψε καθ' οιονδήποτε τρόπο, δεν είχαν δίκιο, φάνηκε τόσο από τον ισχυρό αντίλογο που δέχτηκε η θεωρία αυτή, όσο και από το ότι λίγοι είναι

οι οπαδοί της θεωρίας αυτής. Η αρνητική κριτική επικεντρώνεται στον ισχυρισμό των οπαδών της άγραφης φιλοσοφίας ότι ο Πλάτων δεν την έγραψε καθόλου. Μεταξύ των κυριότερων επικριτών τους συγκαταλέγονται οι Vlastos (2008γ και δ) και Plting (1968), Mittelstrass (1967).





ΚΕΦΑΛΑΙΟ V

Η ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΩΣ ΑΙΝΙΓΜΑΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΠΡΩΤΩΝ ΑΡΧΩΝ

14. Η διαλεκτική ως πεμπουσία της άγραφης φιλοσοφίας και οι Διαιρέσεις.

Το ορθό βρίσκεται, νομίζω, στο μέσον των δύο άκρων, πράγμα που μεθερμηνευόμενον σημαίνει ότι ο Πλάτων έγραψε τη διαλεκτική του υπό μορφή αινίγματος και παιχνιδιού, το οποίο καλείται ο αναγνώστης να λύσει, να φέρει με άλλα λόγια σε πέρας τη διαλεκτική με βάση τη μικρή αυτή ένδειξη, που ο ίδιος άφησε. Είναι η μέθοδος, την οποία μας κληροδότησε (*Επ. Ζ' 341e3*). Άλλωστε όσοι άκουσαν τη διάλεξη του Πλάτωνα για το αγαθό την ίδια εντύπωση αποκόμισαν, ότι δηλαδή τα είτε αινιγματικά⁹⁶. Οι οπαδοί του κινήματος αυτού ορθά επεσήμαναν ότι στα έργα του Πλάτωνα δεν περιέχεται η διαλεκτική του με την καθιερωμένη έννοια του όρου, αφού δεν την έγραψε ή δεν την ανέπτυξε, την αναζητούν ωστόσο στους σχολιαστές των κλασικών κειμένων (Gadamer 1985a). Ο Πλάτων ωστόσο άφησε ένα παράθυρο ανοιχτό για τον τρόπο γραφής της διαλεκτικής, μια αχτίδα φωτός, που έγκειται στο ότι αυτή δεν λέγεται και επομένως ούτε γράφεται όπως τα άλλα μαθήματα⁹⁷. Εδώ ο Πλάτων λέγει με σαφήνεια και περισσή ενάργεια ότι η διαλεκτική δεν λέγεται (και επομένως ούτε γράφεται) όπως λέγονται τα άλλα μαθήματα. Από το χωρίο αυτό προκύπτει ότι η διαλεκτική και λέγεται και γράφεται αλλά, με άλλον τρόπο, που είναι η χρήση του αινίγματος, το οποίο καλείται να λύσει ο αναγνώστης με εφόδιο μικρές ενδείξεις. Ο Πλάτων συνεπώς περιορίστηκε στο να γράψει μόνον το αίνιγμα, που καλούνται να λύσουν οι ακροατές ή οι αναγνώστες.

Είναι αξιοπερίεργο, που ο Αριστοτέλης στο έργο του λέγει ότι ο Πλάτων στις «διαιρέσεις» του χρησιμοποιεί τρεις αρχές, διότι το μέσον το κάνει μίγμα από τα δύο άλλα⁹⁸. Ο ισχυρισμός αυτός του Αριστοτέλη προκάλεσε μεγάλη σύγχυση διότι δεν σώζεται έργον με τον τίτλο διαιρέσεις, ούτε υπάρχουν μαρτυρίες γι αυτό. Ορισμένοι ερμηνευτές υποστηρίζουν ότι πρόκειται για τον *Σοφιστή* και άλλοι για τον *Τίμαιο*⁹⁹. Αντίθετα, ο Ιωάννης ο Φιλόπονος στα σχόλιά του στο *Περί γενέσεως και φθοράς* του Αριστοτέλη (2. 226,18 -227.5), ακολουθώντας τον Αλέξανδρο τον Αφροδισέα,

⁹⁶ W. Ross, 1955:117: αινιγματωδώς ως έρρηθη, 118: αινιγματωδώς ρηθέντα.

⁹⁷ *Επ. Ζ' 341e5-7*: ρήτὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτό.

⁹⁸ *Π. γεν. φθ.*, B 3, 330b15-19: ὡσαύτως δὲ καὶ οἱ τρία λέγοντες καθάπερ Πλάτων ἐν ταῖς διαιρέσεσιν, τὸ γὰρ μέσον μίγμα ποιεῖ, πρβλ. ΚΑΛΦΑΣ, 2011 :164-50, BLANDZI, 2014:11-13.

⁹⁹ B. ΚΑΛΦΑΣ, 2011, σ. 164, σημ. 4.

υποστηρίζει ότι πρόκειται για την άγραφη διδασκαλία του Πλάτωνα και συγκεκριμένα για το ένα και την αόριστη δυάδα, ή τα δύο μέρη της αόριστης δυάδας, το μεγάλο και το μικρό. Θα ήθελα όμως κι εγώ να προσθέσω ότι ενδέχεται το έργο αυτό να αφορά και τον *Παρμενίδην*, επειδή είναι το μοναδικό έργο, κυρίως το δεύτερο μέρος του, στο οποίο γίνονται μόνον διαιρέσεις. Εκεί λαμβάνει χώρα η σύνθεση και η διαίρεση των οκτώ υποθέσεων, αφού οι δύο, δηλαδή η αρχική με την αντίθετή της γίνονται κατά τη διάκριση οκτώ (ή εννέα), και αντιστρόφως με τη σύγκριση οι οκτώ γίνονται δύο, η δε σύνθεση των δύο, και κατ' επέκταση όλων, είναι η τρίτη. Από τους παραπάνω συλλογισμούς προκύπτει ότι η (155e4) τρίτη υπόθεση ισοδυναμεί προς την αρχική με την αντίθετή της (137b4): εάν το ένα είναι είτε ένα είτε μη ένα, οπότε τελικά οι δύο γίνονται μία. Έτσι όλα γίνονται ένα. Στην επιχειρηματολογία δε σε κάθε υπόθεση γίνονται πάλι άλλες επιμέρους διαιρέσεις, αφού το ένα είναι *ταυτόν και ἕτερον, ὁμοιον και ἀνόμοιον* κ.ο.κ. τόσο προς τον εαυτόν του όσο και προς άλλο¹⁰⁰. Οι διαιρέσεις αυτές των υποθέσεων βρίσκονται σε απόλυτη αρμονία και συμφωνία προς τη βασική προτροπή του να αναλύομε σαφέστερα τις πρώτες υποθέσεις, έστω και αν αυτές είναι πιστευτές. Σε περίπτωση δε που γίνει μια ικανοποιητική διαίρεση αυτών, τότε μόνον μπορεί κανείς να ακολουθήσει τη λογική, στο βαθμό που αυτό είναι δυνατόν στην ανθρώπινη φύση (*Φαίδ.*, 107b). Το ένα στη μεν πρώτη υπόθεση είναι το αληθινό (*Παρμ.*, 159c: ἀληθῶς) ένα, δηλαδή το αγαθόν (ή ο θεός)¹⁰¹, ενώ στη δεύτερη είναι ίσως η αόριστη δυάδα, δηλαδή το μεγάλο και το μικρό, η δε σύνθεση των δύο είναι η τρίτη υπόθεση. Οι υπόλοιπες εναλλάξ επαναλαμβανόμενες εντάσσονται στο ίδιο σχήμα.

Στον *Τίμαιο* (48e-49a) το σχήμα αυτό περιλαμβάνει 1) την ιδέα, 2) τη χώρα ή την υποδοχή, και 3) το αισθητό ον, δηλαδή τον πατέρα, τη μητέρα και το παιδί αντίστοιχα (50d). Έτσι δημιουργεί τρεις αρχές: το όν, τη χώρα και τη γένεση¹⁰². Επομένως οι τρεις υποθέσεις του *Παρμενίδη*: θέση, αντίθεση, σύνθεση, που προέρχονται με τη μέθοδο της διαίρεσης των δύο αρχικών υποθέσεων και της σύνθεσης πάλι των εννέα σε δύο, είναι πιθανώς οι τρεις αρχές, που αναφέρονται στον *Τίμαιο* (48e) και μαρτυρούνται από τον Αριστοτέλη (*Π.γεν. φθ.*, Β3, 330b2-25). Είναι μάλιστα σημαντικό να τονιστεί ότι η τρίτη είναι το μίγμα των δύο πρώτων, όπως ακριβώς συμβαίνει στον *Τίμαιο* με το παιδί (50d), που είναι το μίγμα των γονέων του, δηλαδή του πατέρα και της μητέρας, με τη διαφορά ότι εκεί δεν υπάρχουν διαιρέσεις ή, αν υπάρχουν, είναι ελάχιστες και δεν είναι το κύριο θέμα του διαλόγου. Το ίδιο θέμα υπάρχει

¹⁰⁰ ΚΟΥΜΑΚΗΣ 1971: 109-129 και: ΚΟΥΜΑΚΗΣ 2017: 173 κ.εξ.

¹⁰¹ *Πολιτ.* ΣΤ' 509b.: οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Πρβλ. G. ΚΟΥΜΑΚΗΣ 2019, H. ΚΡΑΕΜΕΡ, 1969.

¹⁰² *Τίμ.*, 52d3: ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν.

και στον *Φίληβο* (23c-d, 27b). Εκεί καταγράφονται τέσσερα στοιχεία: το *πέρας*, το *ἄπειρον*, το *μῆγμα* (που συντίθεται από αυτά τα δύο ως *γεγενημένη οὐσία*) και η *αίτια*. Υπάρχει ακόμα και ένα πέμπτο, που σχετίζεται με τη διάκριση (23d9), δηλαδή τον διαχωρισμό και τη διαίρεση. Επομένως είναι δύσκολο να ταυτιστεί η μαρτυρία του Αριστοτέλη με τον *Φίληβο*, διότι εκεί υπάρχουν τουλάχιστον τέσσερα και όχι τρία στοιχεία. Η συγγραφή του *Παρμενίδη* προηγείται χρονικά από τους δύο άλλους. Αν όμως ταυτιστεί η αιτία με το *πέρας*, που είναι το αγαθό και το ένα, εξομαλύνεται κάπως το θέμα, διότι και αυτά είναι αιτίες¹⁰³.

Ο Πλάτων δηλώνει στον *Τίμαιο* (48e-49a) ότι τώρα απαιτούνται τρεις αρχές αντί δύο, που είχε χρησιμοποιήσει προηγουμένως, προφανώς στον *Φαίδωνα* (79a6-7). Η μαρτυρία του αυτή δεν συνεπάγεται οπωσδήποτε ότι οι τρεις αυτές αρχές δεν υπήρχαν στον *Παρμενίδη*. Απλώς στον *Τίμαιο* απαιτούνται τρία (και όχι δύο) είδη των όντων, επειδή εκεί επιχειρείται η δημιουργία του κόσμου με την εισαγωγή της χώρας, πράγμα που δεν ήταν απαραίτητο στον *Παρμενίδη*, που είναι μια λογική άσκηση (*γυμνασία*: *Παρμ.*, 135d4, c8, 136a2, c5). Πάντως, οι τρεις αυτές αρχές, που καταγράφονται στον *Τίμαιο*, φαίνονται να έχουν κάποια ομοιότητα με τις τρεις αρχές στις υποθέσεις του *Παρμενίδη* με τη θέση, αντίθεση, σύνθεση, πράγμα που μιμήθηκε μάλλον ο Έγγελος, ο οποίος έθεσε το τρισυπόστατο, δηλαδή θέση, αντίθεση, σύνθεση, ως αρχή της διαλεκτικής. Η άσκηση και η πείρα είναι κατά τον Αριστοτέλη βασικά στοιχεία της διαλεκτικής, η οποία δεν συνιστά διδασκαλία, από την οποία θα μπορούσε κάποιος κάτι να μάθει, δημιουργεί απλά τη μέθοδο να σκέφτεται κανείς (*Τοπ. Θ.* 11.161a21-27). Αυτό σημαίνει ότι η διαλεκτική δεν αποτελεί μορφή διδασκαλίας, με την οποία μπορεί κάποιος να μάθει κάτι, αλλά συντελεί στην ανάπτυξη και όξυνση της κριτικής σκέψης του ατόμου. Η ιδέα αυτή αποτυπώνεται κατά τον καλύτερο τρόπο στον *Πολιτικό* του (285 d4-7), όπου λέγεται ότι η ζήτηση του ορισμού του πολιτικού δεν έγινε μόνον για να μάθουμε τι σημαίνει πολιτικός, αλλά πολύ περισσότερο, για να γίνουμε *διαλεκτικότεροι* σε όλα τα πράγματα. Αυτό σημαίνει ότι με την άσκηση της διαλεκτικής μαθαίνει κανείς να φιλοσοφεί (*Σοφ.* 253e).

Αν τώρα ο Πλάτων είπε την αλήθεια ή όχι και τήρησε την υπόσχεσή του, μένει να αποδειχθεί από την έρευνα. Τίθενται έτσι ενώπιον μας δύο ερωτήματα, το πρώτο εκ των οποίων είναι τί μήνυμα ήθελε να δώσει ο Πλάτων στους επιγενομένους, το δε δεύτερο έγκειται στο αν τήρησε τα υπεσχημένα. Το ερώτημα δηλαδή που προβάλλει τώρα είναι αν όντως ο φιλόσοφος δεν έγραψε τη φιλοσοφία του και δεύτερον τί εννοούσε με τη φράση ότι δεν την έγραψε ή δεν την είπε, αφού στην *έβδομη Επιστολή* δηλώνει ότι αυτή ούτε λέγεται ούτε γράφεται. Εκείνο όμως που εύλογα

¹⁰³ *Πολιτ.*, Ζ' 517c2, ΑΡΙΣΤ., *Μ.τ.φ.* Α.6, 988a 10-11.

τονίζεται ιδιαίτερα είναι ότι δεν λέγεται¹⁰⁴. Αυτό σημαίνει ότι το πράγμα, δηλαδή η φιλοσοφία, όχι μόνον δεν μπορεί, αλλά και ούτε είναι ορθό, και συνεπώς δεν επιτρέπεται, να λεχθεί ούτε να γραφεί, όπως λέγονται και γράφονται τα άλλα μαθήματα. Εδώ πρέπει να ληφθεί υπόψη η αμφισημία του ρήματος λέγω, δηλαδή 1) λέγω τη φιλοσοφία όπως λέγω τα άλλα μαθήματα, και 2) λέγω τη φιλοσοφία, και πιο συγκεκριμένα τη διαλεκτική, κατά έναν ιδιαίτερο τρόπο, που εδώ είναι ο αινιγματικός, αφού ο Πλάτων έλεγε τη φιλοσοφία του αινιγματικά, όπως τουλάχιστον δήλωσαν οι ακροατές του¹⁰⁵. Αν όμως ο ίδιος είχε τη γνώμη ότι αυτή έπρεπε να γραφεί ή να ειπωθεί ικανοποιητικά προς τους πολλούς ή προς όλους, θα το έκανε κατά τον καλύτερο τρόπο, επειδή θα το θεωρούσε μεγάλο όφελος για την ανθρωπότητα (Επ. Ζ' 341c-d). Η λέξη *πράγμα* υποδηλώνει τη φιλοσοφία και σε άλλα χωρία, αποτελεί δε συνήθη έκφραση για τον Πλάτωνα¹⁰⁶. Εδώ πρέπει να επισημανθούν δύο πράγματα: το ένα είναι ότι παρατίθενται δύο ρήματα, και συγκεκριμένα το γράφω (*γράφω*) και το λέγω (*λέγω*), ως ισοδύναμες εκφράσεις σε δύο διαφορετικές μορφές, πράγμα που σημαίνει ότι δεν υφίσταται σημαντική διαφορά το να ισχυριστεί κανείς ότι λέγει ή γράφει τη φιλοσοφία. Αυτό άλλωστε είναι λογικό και αναμενόμενο, αφού, αν δεν μπορεί να ειπωθεί, δεν μπορεί ούτε να γραφεί, διότι ο γραπτός λόγος είναι εικόνα του προφορικού. Οι κωφάλαλοι βέβαια μπορούν να γράφουν, χωρίς να μπορούν να ομιλούν. Την ίδια ακριβώς σειρά ακολουθεί και σε άλλα χωρία¹⁰⁷.

Είναι πάγια τακτική του Πλάτωνα να αρχίζει την επιχειρηματολογία του για την άγραφη διδασκαλία από τον προφορικό λόγο. Επίσης η φράση, *ότι δεν είναι δυνατόν να πει κανείς ή να γράψει τη φιλοσοφία ικανοποιητικά προς τους πολλούς*, υποδηλώνει ότι μάλλον θα μπορέσει να την πει και να την γράψει όχι κατά τον ίδιο τρόπο, που λέγονται και γράφονται τα άλλα μαθήματα, δηλαδή τον καθιερωμένο τρόπο, αλλά κατά τον αινιγματικό, χωρίς να δίνει ο ίδιος τη λύση του αινίγματος. Η διαλεκτική δηλαδή υπάρχει, όπως ακριβώς την έχει γράψει και σώζεται μέχρι σήμερα. Για τον λόγον ακριβώς αυτόν δηλώνει ρητά ότι η επιχείρηση αυτή δεν θα είχε κανένα όφελος για τους πολλούς, δηλαδή για τις αμόρφωτες μάζες ανθρώπων, αλλά μόνον για λίγους, οι οποίοι είναι ικανοί να βρουν τη λύση του αινίγματος με μικρή ένδειξη¹⁰⁸. Αξίζει να σημειωθεί η χρήση των λέξεων: *γραπτέα* και *ρήτά* (341d), τα οποία δεν σημαίνουν μόνον αν μπορούν, αλλά και αν πρέπει να γραφούν ή να

¹⁰⁴ Επ. Ζ' 341c4-6: *ρήτων γάρ οὐδαμῶς ἔστιν ὡς ἄλλα μαθήματα.*

¹⁰⁵ Ross 1955: 117-8. Πρβλ. ΚΟΥΤΣΟΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ 1967, FRONTEROTTA 1993, GAISER 1980, FRANK 1923.

¹⁰⁶ *Ευθύδ.*, 307b8: *αὐτὸ τὸ πρᾶγμα βασανίσας (δηλαδή τη φιλοσοφία).*

¹⁰⁷ Επ. Ζ' 343a1-3, *Φαῖδρ.*, 275d-e.

¹⁰⁸ Επ. Ζ' 341d-e: *γραφέντα ἢ λεχθέντα...εἰ δέ μοι ἐφαίνετο γραπτέα θ' ἰκανῶς εἶναι πρὸς τοὺς πολλοὺς καὶ ρητά...ὀλίγοις...διὰ μικρᾶς ἐνδείξεως.*

λεχθούν. Εδώ όμως θα μπορούσε εξίσου καλά να υποθέσει κανείς ότι η φράση : να πει κανείς ή να γράψει τη φιλοσοφία ικανοποιητικά προς τους πολλούς, σημαίνει να την πει και να την γράψει όπως γράφονται και λέγονται τα άλλα μαθήματα, δηλαδή πλήρως και σαφώς και όχι αινιγματωδώς με κενά και υπονοούμενα. Ο τρόπος αυτός της γραφής με σαφήνεια, καθαρότητα και χωρίς ελλείψεις, θα ήταν ακατάλληλος και απρεπής για τη φιλοσοφία, αφού δεν αρμόζει στη φύση ούτε στο περιεχόμενό της. Εδώ δεν εννοούνται η γραφή και ο λόγος όπως αυτά των άλλων μαθημάτων, δηλαδή προφορικά χρησιμοποιώντας τη φωνή ή γραπτά στο χαρτί με μελάνι, αλλά στις ψυχές με επιστήμη, εφόσον βέβαια ευρεθεί η λύση του αινίγματος.

Το χωρίο αυτό είναι πολύ σημαντικό, διότι διαχωρίζονται σαφώς απ' αλλήλων οι δύο διακριτοί τρόποι του λέγειν και γράφειν, που είναι α) γράφω στις ψυχές και β) γράφω στο χαρτί με μελάνι. Ο ίδιος προκρίνει την πρώτη γραφή, ενώ αρνείται τη δεύτερη, όταν αυτά αφορούν τα άκρα και πρώτα (*Επ. Ζ' 344d4-5* άκρα και πρώτα), δηλαδή τις πρώτες αρχές, που είναι η διαλεκτική. Με βάση τη φράση ότι η φιλοσοφία δεν λέγεται¹⁰⁹ όπως τα άλλα μαθήματα¹¹⁰, μπορεί να υπονοηθεί ότι λέγεται και γράφεται κατ' άλλον τρόπο. Επίσης από τη φράση *πρός τους πολλούς*, προκύπτει ότι τα σπουδαία, δηλαδή η φιλοσοφία και μάλιστα η κορυφή της, που είναι η διαλεκτική, ούτε λέγεται ούτε γράφεται για τους πολλούς ικανοποιητικά, παρά μόνον στις ψυχές ολίγων *ἐπαιόντων*, δηλαδή μορφωμένων, που ήταν κυρίως οι μαθητές του, διότι μόνον αυτοί κατείχαν την επιστήμη, και ο λόγος τότε ήταν ζωντανός και έμψυχος¹¹¹. Εδώ πρέπει να διευκρινισθεί ότι σε αντίθεση προς το πλήθος οι λίγοι (ολίγοι) αυτοί, στους οποίους αναφέρεται ο Πλάτων, είναι οι αληθινοί φιλόσοφοι¹¹².

15. Δομή και λειτουργία της διαλεκτικής κατά Πλάτωνα.

Οι διαλέξεις του βέβαια για το αγαθό, όπου εμπεριέχεται η διαλεκτική, εξαιτίας του ιδιαίτερου τρόπου της εκφοράς της, απευθυνόταν προς τους πολλούς, έστω και αν οι περισσότεροι δεν ήταν σε θέση να ακολουθήσουν και αποκρυπτογραφήσουν τον ειρμό των νοημάτων του ομιλούντος. Το έκανε όμως με την ελπίδα να τους κεντρίσει το ενδιαφέρον, ώστε να τους προτρέψει και να τους προσελκύσει προς τη φιλοσοφία, διότι τελικά η διαλεκτική ως άσκηση, όπως ο ίδιος δηλώνει στον *Ευθύδημο* (278c-d, 307d), δεν είναι τίποτε άλλο παρά προτροπή προς τη φιλοσοφία. Ο δε Αριστοτέλης μιμούμενος τον Πλάτωνα συνέγραψε τον *Προτρεπτικόν* με το ίδιο περίπου πνεύμα, αφού και στους δύο φιλοσόφους επισημαίνεται η ανάγκη του

¹⁰⁹ Και επομένως ούτε γράφεται, θα μπορούσε κανείς κατά μείζονα λόγο να συμπληρώσει.

¹¹⁰ *Ζ' Επ.*, 341 c: *ρήτὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ὡς ἄλλα μαθήματα.*

¹¹¹ *Φαῖδρ.*, 276a5-6, e6, 278a3. Πρβλ., TRABATTONI. 1994.

¹¹² *Πολιτ.* ΣΤ' 495b1-2, 500a6-7, *Νόμ.*, Ε' 742e8, Ζ' 818a2, ΙΑ' 918c9-10, *Επιν.*, 973c5, 992c5-6.

φιλοσοφεῖν, διότι μόνον με τη φιλοσοφία μπορεί να προσεγγίσει κανείς τη σοφία, τα μαθηματικά και την αρετή, ώστε να γίνει ευτυχής και ευδαίμων (*Ευθύδ.*, 282c-d, πρβλ., Herter, 1975). Ο Πλάτων επισημαίνει επίσης στην *Επινομίδα*¹¹³ τη σπουδαιότητα της σοφίας, αφού με αυτήν μπορεί να γίνει κανείς ευδαίμων και μακάριος. Άρα είναι εύλογο να αναζητά ο Πλάτων τον τρόπο προσέγγισης της σοφίας, που δεν είναι άλλος από τη φιλοσοφία και μάλιστα τη διαλεκτική με τη χρήση των μαθηματικών (*Επιν.* 976 d-e.). Αξίζει εδώ επίσης να αναφερθούμε στον τρόπο, που κατά τον Πλάτωνα ο άνθρωπος στράφηκε προς τη φιλοσοφία. Η εναλλαγή της μέρας με τη νύχτα δημιούργησε τον αριθμό και την έννοια του χρόνου. Τα γεγονότα αυτά προκάλεσαν την αναζήτηση της φύσης του παντός και ακολούθως της φιλοσοφίας, η οποία είναι το μέγιστο δώρο του θεού (*Τίμ.* 47a-b). Ο Πλάτων πάντα ζητούσε να βρει όχι τη μέγιστη και άριστη τέχνη ή επιστήμη, που ωφελεί τα μέγιστα τους ανθρώπους, αλλά την επιστήμη εκείνη, που όσο μικρή και αν είναι, και όσο λίγο και αν ωφελεί, επισκοπεί το σαφές, το ακριβές και την αλήθεια στον ύψιστο βαθμό (*Φίληβ.* 58 b-d). Η επιστήμη αυτή δεν είναι άλλη από τη διαλεκτική. Εδώ προς αποφυγή σύγχυσης ή παρανόησης πρέπει να σημειωθεί ότι η σαφήνεια και η ακρίβεια υπάρχουν στη διαλεκτική, όταν αυτή κατανοηθεί πλήρως, όχι όμως όταν είναι γραμμένη ως παιχνίδι και ως κάτι ασήμαντο, οπότε επικρατεί ασάφεια, ανακρίβεια και σκοτεινότητα.

Η διάκριση αυτή των δύο ειδών γραφής αναφέρεται και σε άλλα του έργα, όπως για παράδειγμα στους *Νόμους*. Εκεί ο Πλάτων αντιδιαστέλλει σαφώς τα δύο είδη γραφής, δηλαδή εκείνο, που γράφεται με γράμματα, και εκείνο, που γράφεται στις ψυχές των μαθητών. Λέγει συγκεκριμένα ότι αυτά, που πρέπει να μάθει ο άνθρωπος (κυρίως δε τη διαλεκτική), δεν είναι εύκολο ούτε να τα βρει ο ίδιος ούτε να τα μάθει από κάποιον άλλον που τα βρήκε. Επιπλέον θεωρεί μάταιο (*μάταιον*) να γράψει κανείς με γράμματα πότε και σε ποιο χρονικό διάστημα πρέπει κανείς να λάβει τα μαθήματα, αφού ούτε στους μανθάνοντες δεν είναι φανερό πότε είναι ο κατάλληλος καιρός να εγγράψουν στην ψυχή τους την επιστήμη κάθε μαθήματος. Από αυτό συμπεραίνει ότι αυτά (δηλαδή η διαλεκτική και οι πρώτες αρχές) δεν είναι απόρρητα αλλά άρρητα, δεν είναι δηλαδή κρυφά αλλά *ἄρρητα ή απόρρητα*, αφού δεν λέγονται¹¹⁴ εκ των προτέρων με τον καθιερωμένο τρόπο, διότι έτσι δίδεται η λύση του αινίγματος, με αποτέλεσμα να αφαιρείται η δυνατότητα από τον αναγνώστη ή τον ακροατή να το λύσει, ούτε όμως εκ των υστέρων με λόγο φιλοσοφικό, επειδή η φιλοσοφία δεν είναι ρητή όπως τα άλλα μαθήματα. Θα μπορούσε ίσως να υποστηρίξει κανείς ότι στη ματαιότητα, στην οποία αναφέρεται ο Πλάτων, αποδίδεται η αιτία

¹¹³ 973b-c. Πρβλ. BURNYEY 2000, FOWLER 1986, PRITCHARD 1995, WEDBERG 1955.

¹¹⁴ *Νόμ.*, IB' 968d-e: μάταιον ταῦτ' ἐν γράμμασιν λέγειν.

που δεν έγραψε τη διαλεκτική με καθαρότητα και σαφήνεια. Αν το έκανε όμως αυτό, δεν θα ήταν πια διαλεκτική, επειδή ο ακροατής δεν θα σκεφτόταν να βρει τη λύση, αφού δεν θα υπήρχε πρόβλημα. Θεωρούσε δηλαδή μάταιο πράγμα να την γράψει ικανοποιητικά κατά τον συνήθη τρόπο γραφής, διότι αφενός μεν δεν θα εξυπηρετούσε καμιά σκοπιμότητα, αφού με αυτό θα στερούσε την ευκαιρία και τη δυνατότητα στον άλλον αυτενεργώντας να την βρει μόνος του, δίνοντας λόγο για το κάθε τι που λέγει τεκμηριώνοντάς το. Έτσι θα καταργούσε τη βασική παιδαγωγική αρχή της αυτενέργειας, με το να στερεί τη δυνατότητα και ευκαιρία να λύνει ο καθένας μόνος του τα προβλήματα (Κουμάκης 2023), αφετέρου δε – και αυτό είναι το κυριότερο – θα αναιρούσε τη δυνατότητα της ίδιας της διαλεκτικής. Τούτο δε, διότι το έργο της έγκειται κυρίως στο να μην θεωρήσει κανείς το ίδιο ως διαφορετικό ούτε το διαφορετικό ως ίδιο, με το να βρει ορθά όλες τις ομοιότητες και τις διαφορές των αντικειμένων¹¹⁵.

Ο Πλάτων διευκρινίζει ότι στο αίνιγμα τίθενται οι απαραίτητες προϋποθέσεις, προκειμένου να εφαρμόσει κανείς στην πράξη τη διαλεκτική, η οποία απαιτεί θεωρητικά δύο άτομα, με βάση τα λεγόμενα ή τα γραφόμενα. Μπορεί όμως να διαλέγεται κανείς με τον εαυτόν του νοερά (Σοφ., 263e3-5). Εδώ οφείλω να σημειώσω ότι η διόρθωση του Ast σε *ἀπρόρρητα* (Νόμ., IB' 968e4), δηλαδή αυτά που δεν μπορούν να λεχθούν εκ των προτέρων, δεν είναι εντελώς επιτυχής. Καλύτερα θα ήταν να γράφαμε *ἄρρητα*, διότι αφενός μεν η λέξη *ἀπρόρρητα* δεν απαντά στην αρχαία ελληνική γλώσσα, αφού δεν λέγεται ούτε μία και μοναδική φορά, δεν είναι δηλαδή ούτε *ἄπαξ λεγόμενον*, αφετέρου δε η λέξη, που χρησιμοποιεί ο Πλάτων για τη διαλεκτική, είναι: «*οὐδαμῶς ῥητόν και ἄρρητον*»¹¹⁶. Επιπλέον η λέξη *ἀπρόρρητα* είναι περιττό να λεχθεί, αφού βάση και θεμέλιο της διαλεκτικής είναι το αίνιγμα, το οποίο κατά κανόνα λέγεται πρώτα και ακολουθεί η λύση του, πράγμα που σημαίνει ότι δεν έχει νόημα να πει κανείς τη λύση του χωρίς εκ των προτέρων να έχει εκφωνήσει το ίδιο το αίνιγμα. Επομένως ανήκει στην ουσία του αινίγματος να είναι απρόρρητο, διαφορετικά θα παραβιάζαμε ανοιχτές θύρες ή θα κομίζαμε «γλαύκας εις Αθήνας» κατά την αρχαία παροιμία. Είναι ἄρρητα, όπως και τα μη όντα είναι ἄρρητα¹¹⁷. Ο αληθινός λόγος συνεπώς είναι ο *ἐνδιάθετος*, ο οποίος είναι ο ενδόμυχος λόγος που γίνεται στη διάνοια, χωρίς να εκφωνείται, χωρίς δηλαδή να λέγει αυτά που νοεῖ κανείς και είναι τα «*νενοημένα*»¹¹⁸, εκείνα δηλαδή που έχουν καταστεί αντικείμενο νόησης και στοχασμού. Ο προφορικός λόγος είναι αντανάκλαση και εικόνα του *ἐνδιάθετου*.

¹¹⁵ *Θεαίτ.*, 208d-e, *Σοφ.*, 253d1-3, *Φαῖδρ.*, 262a5-7.

¹¹⁶ *Σοφ.*, 239a5. 241a5, *Νόμ.*, ΣΤ.754a4, Ζ. 793b3, 822e2.

¹¹⁷ *Σοφ.*, 238e8-10: *ἀδιανόητόν τε καὶ ἄρρητον*.

¹¹⁸ *Ζ' Επιστ.*, 343a2, *Σοφ.*, 263e3-5, *Θεαίτ.*, 206d, 208c4-5.

Στη συγκεκριμένη περίπτωση η διαλεκτική είναι άρρητη, όχι μόνον εξ ορισμού, αλλά και επειδή δεν μπορεί να διανοηθεί κανείς ότι είναι καλό και ωφέλιμο να δοθεί η λύση του αινίγματος πριν από το ίδιο το αίνιγμα, πράγμα που απαιτεί βαθιά σκέψη. Ο Πλάτων παραμένει ακλόνητος και αμετάβλητος στην πάγια θέση του, ότι τα γραμμένα κείμενα, είτε αυτά αφορούν νόμους είτε οτιδήποτε άλλο, δεν μπορούν να θεωρηθούν σπουδαιότατα, αν αυτός που τα έγραψε είναι σπουδαίος. Τα σπουδαιότατα υπάρχουν μόνον στην κάλλιστη χώρα, που προφανώς δεν είναι άλλη από τη διάνοια και τον νου, όπως αναπτύξαμε στα προηγούμενα. Αν ο ίδιος νομίζει ωστόσο ότι αυτά που έγραψε είναι σπουδαία, τότε όχι οι θεοί αλλά οι άνθρωποι κατέστρεψαν τα λογικά του (*Επ. Ζ' 344c3-d2*). Με την ερμηνεία, που επιχειρείται στην παρούσα μελέτη, γίνονται κατανοητά τα λόγια αυτά του Πλάτωνα, αν πράγματι πρόκειται για σπουδαία πράγματα, που συνιστούν διαλεκτική, διότι όπως είναι γραμμένα φαίνονται αλλόκοτα και αντιφατικά. Σπουδαία γίνονται αυτά, όταν τα επεξεργαστεί ο νους των ολίγων, που είναι επιστήμονες, και όχι των πολλών, ώστε να ανιχνευθεί το βαθύτερο αληθινό τους νόημα, όπως ακριβώς συμβαίνει στον διάλογο *Παρμενίδη*. Θα μας δοθεί η ευκαιρία στα επόμενα να βρούμε ορισμένα παραδείγματα από το έργο του φιλοσόφου προς τεκμηρίωση των λεγομένων. Η διάκριση των ολίγων από τους πολλούς-όπως ειπώθηκε και προηγουμένως- είναι πάγια θέση του Πλάτωνα, με την οποία γίνεται αντιδιαστολή ανάμεσα στους πολλούς και αμόρφτους από τη μια μεριά, και τους λίγους, δηλαδή τους φιλοσόφους από την άλλη¹¹⁹.

Από το ανωτέρω κείμενο της *Έβδομης Έπιστολής* συμπεραίνεται ότι ο Πλάτων σχετικά με τη διαλεκτική δεν απευθυνόταν κυρίως στους πολλούς, διότι αυτό θα ήταν ανώφελο, αφού οι πολλοί δεν θα καταλάβαιναν το νόημα των λεγομένων του, αλλά προς τους ολίγους μορφωμένους, στους οποίους συμπεριλαμβάνονταν κυρίως οι μαθητές του. Στη διάλεξή του όμως «Για το αγαθό» φαίνεται ότι είχαν προσέλθει να την ακούσουν πολλοί, οι οποίοι ήταν άσχετοι προς το αντικείμενο, οι περισσότεροι από τους οποίους απογοητεύτηκαν και αποχώρησαν δυσαρεστημένοι. Το ότι οι διαλέξεις αυτές απευθύνονταν προς όλους, και όχι μόνον προς τους μαθητές του, υποστηρίζεται από πολλούς¹²⁰. Τα μαθήματά του δηλαδή ήταν ελεύθερα στο κοινό. Το ότι βέβαια οι διαλέξεις του για τις πρώτες αρχές και τη διαλεκτική ήταν ανοιχτές προς όλους, πράγμα που έδειχνε την πίστη του προς τη δημοκρατία και την επιθυμία του να ανυψώσει το πολιτιστικό και μορφωτικό επίπεδο των συμπολιτών του, δεν σημαίνει ότι μπορεί να αποκλεισθεί εντελώς το ενδεχόμενο εκεί να δίδασκε τη διαλεκτική και τις πρώτες αρχές στους αρχάριους και στους ανίδεους με έμμεσο τρόπο,

¹¹⁹ Πολιτ. ΣΤ.495b1-2, 500a6-7, *Νόμ.*, Ε. 742e8, *Έπιν.*, 973c5, 992c5-6.

¹²⁰ CHERNISS 1945: 11-12. WILAMOWITZ 2005: 704. HEITZ 1865: 210.

όπως ακριβώς και στους διαλόγους του. Αυτό φαίνεται από το ότι οι περισσότεροι (οί *πλείστοι*) αποθαρρύνθηκαν, ώστε άλλοι από αυτούς τον κατηγορούσαν άδικα, ενώ άλλοι είχαν μάταιες ελπίδες ότι τάχα έμαθαν κάτι σπουδαίο, υπονοώντας ότι δεν αποκόμισαν τίποτα, πράγμα που ο ίδιος το έβρισκε φυσικό (*Επ.*, Ζ' 341e3-342a1), επειδή προφανώς τους έλλειπαν το πνευματικό υπόβαθρο και η προπαιδεία. Επομένως το επιχείρημα αυτό δεν αναιρεί την αυθεντικότητα και την ειλικρίνεια των ισχυρισμών του Πλάτωνα-όπως υποστηρίζουν ορισμένοι (Cherniss 1945:11-12) – ότι δηλαδή δεν υπάρχει σύγγραμμά του για τις πρώτες αρχές, στις οποίες συμπεριλαμβάνεται η διαλεκτική, η οποία ήταν το όργανο, με το οποίο εκφράστηκε, ή το όχημα και η σχεδία, όπως ο ίδιος αρέσκει να λέγει, όταν αναλαμβάνει πορεία και θέλει να διασχίσει το πέλαγος. Γι' αυτό η διαλεκτική συνιστά πορεία, στο τέλος της οποίας βρίσκεται το Αγαθό (*Πολιτ.*, Ζ' 532a-e). Επίσης στο κορυφαίο έργο του, στον *Παρμενίδην*, όπου αποτυπώνεται και συμπυκνώνεται κατά τον καλύτερο τρόπο το αρχιτεκτόνημα που λέγεται διαλεκτική, κάνει λόγο για πέλαγος λόγων, το οποίο επιχειρεί να διαπλεύσει¹²¹. Στον *Φαίδωνα* ο λόγος, και πρώτιστα η διαλεκτική, χαρακτηρίζεται ως το βεβαιότερο και ασφαλέστερο όχημα, που είναι δυνατόν να αποκτήσει κανείς, και ως πλοιάριο (σχεδία), που δεν είναι χωρίς κινδύνους¹²².

Είναι φυσικό και εύλογο ο Πλάτων στην Ακαδημία (Τερέζης 2015, Ryle 1965, 1968) του να είχε διδάξει τη διαλεκτική ως θεωρία και πράξη, για να καταστούν και οι μαθητές του ικανοί να κάμουν διαλεκτική, να μάθουν δηλαδή στα πρώτα τους βήματα τον τρόπο λειτουργίας της, ώστε να ασκηθούν και να γίνουν έμπειροι. Εκεί ήταν εύλογο, παράλληλα με τον προφορικό λόγο, να χρησιμοποιούνταν και ο γραπτός με το να αναγράφονται στα πινάκια ορισμένες φράσεις. Η φύση ωστόσο της διαλεκτικής είναι τέτοια, ώστε απαιτείται να γίνεται με κάποιο άλλο πρόσωπο, αφού βασικά είναι διάλογος και όχι μονόλογος¹²³. Άρα ο ένας θα παρουσιάζει καλυμμένα τις ομοιότητες και τις διαφορές των όντων ή των προτάσεων δίνοντας μικρές ενδείξεις, και ο συνομιλητής του θα τις αποκαλύπτει. Ο ένας δηλαδή θα θέτει το αίνιγμα και ο άλλος θα το λύνει. Για να επιτευχθεί όμως αυτό, πρέπει και οι δύο να είναι γνώστες της αλήθειας των πραγμάτων, διαφορετικά αυτό δεν θα καταστεί δυνατόν. Αν υπάρχει μόνον εκείνος, που θέτει το ερώτημα υπό τύπον αινίγματος, χωρίς να υπάρχει ο δεύτερος να το λύσει, δεν μπορεί να δημιουργηθεί διαλεκτική, αλλά γεννιούνται δυσάρεστες καταστάσεις. Γι' αυτό ο Αθηναίος φιλόσοφος ήταν της γνώμης ότι η διαλεκτική πρέπει να λέγεται μόνον σε λίγους μορφωμένους, οι οποίοι είναι ικανοί με μια μικρή ένδειξη να βρουν την αλήθεια, αλλά όχι στους πολλούς, άλλοι

¹²¹ *Παρμ.* 37a5-6: διανεύσαι τοιοῦτόν τε καί τοσοῦτον πέλαγος λόγων.

¹²² *Φαίδ.*, 85c-d: ὥσπερ ἐπὶ σχεδίας κινδυνεύοντα.

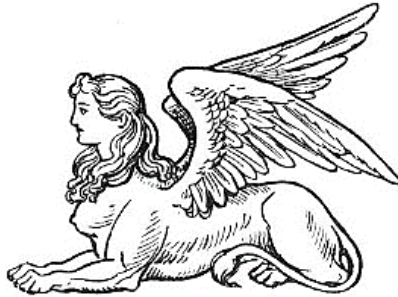
¹²³ *Νόμ.*, Β 673b7-8, *Συμπ.* 204d8, *Αлк.* Α' 113a, 114d11.

από τους οποίους θα αισθανθούν όχι ορθή καταφρόνηση, που δεν αρμόζει στην περίπτωση, και άλλοι θα τρέφουν υψηλές και μάταιες ελπίδες ή ψευδαισθήσεις ότι τάχα έμαθαν σπουδαία πράγματα (*Z' Επ.*, 341e). Η ίδια περίπτωση ιδέα αποτυπώνεται και στη διάλεξη περί του αγαθού, όπως μαρτυρείται από τον Αριστόξενο¹²⁴. Εκεί αναφέρεται ότι οι πλείστοι (όχι όλοι) από τους ακροατές εκδήλωσαν καταφρόνηση ή κατηγορούσαν τον ομιλητή, επειδή δεν έμειναν ευχαριστημένοι. Το ίδιο συμβαίνει και στον *Παρμενίδην*, όπου ο Πλάτων κατέγραψε την δύναμη και όχι την ενεργεία διαλεκτική του υπό τύπον αινίγματος, το οποίο έκτοτε καλείται η ανθρωπότητα να λύσει. Πάντως μέχρι σήμερα ο διάλογος αυτός παραμένει επτασφράγιστο μυστικό παρά την πληθώρα των ποικίλων και βαθυστόχαστων ερμηνειών, που έχουν δει το φως της δημοσιότητας. Δεν γνωρίζουμε δηλαδή με βεβαιότητα ούτε τι εννοούσε με το εξαιρετικά δυσνόητο και σκοτεινό γραπτό αυτό κείμενό του ούτε σε τι απέβλεπε, ποιος ήταν δηλαδή ο σκοπός του. Μόνον εικασίες μπορούν να διατυπωθούν με μικρές και αβέβαιες προσδοκίες. Στην πιθανότητα αυτήν συνηγορεί και ο απορητικός χαρακτήρας της γραφής του Πλάτωνα.

Η απορία, στην οποία συνήθως - να μην πω κατά κανόνα - είναι κεφαλαιώδους σημασίας για τη μορφή και την ουσία της φιλοσοφίας του Πλάτωνα. Η απορία αυτή έχει τα εξής χαρακτηριστικά σημεία: 1) Οι πλείστοι πρώτοι διάλογοι καταλήγουν σε απορία, επειδή δεν βρήκαν αυτό που ζητούσαν κατά την έρευνα (*Λύσ.* 223b7-8). 2). Λέγεται ότι προς το παρόν ο Σωκράτης δεν έχει δώσει απάντηση, επειδή εκείνη τη στιγμή το ερώτημα υπερέβαινε τις δυνάμεις του, δηλαδή τον ορίζοντα των γνώσεων του (*Χαρμ.*, 58c8, *Φαίδ.*, 76 b8). 3). Δίδεται η υπόσχεση ότι αυτά που δεν βρήκαν θα τα συζητήσουν άλλη φορά (*Πρωτ.* 261e5, *Μέν.*, 99e3-4). 4). Με δεδομένο ότι υπάρχει απορία, δεν σημειώνεται πρόοδος στη σκέψη και στην επιχειρηματολογία των συζητητών, ώστε ο λόγος να περιφέρεται κυκλικά, πράγμα που σημαίνει ότι από εκεί που ξεκίνησαν καταλήγουν πάλι (*Ευθ.*, 15b7-c10). Εδώ πρέπει να σημειωθεί ότι η κυκλικότητα του λόγου του φιλοσόφου είναι απομίμηση του λόγου του Παρμενίδη, ο οποίος είπε: « Μου είναι αδιάφορο από πού θα αρχίσω, διότι εκεί θα καταλήξω πάλι ».(Diels-Kranz, Κύρκος 2005: B5 (A461). Ο απορητικός αυτός χαρακτήρας γραφής του Πλάτωνα χρησιμοποιήθηκε ως επιχείρημα από τους υποστηρικτές της άγραφης φιλοσοφίας με την ένδειξη ότι ο Πλάτων θα τα εξηγήσει προφορικά στους μαθητές τους άλλη φορά.(Szlezák 1993b). Η άποψη όμως αυτή μένει μετέωρη, καθώς ο Πλάτων όχι μόνον ουδέποτε ομολόγησε ότι έλεγε τη φιλοσοφία του κρυφά στους μαθητές του, αλλά και ειρωνευόταν τον Πρωταγόρα, λέγοντας ότι στον εαυτόν του και στον άλλον όχλο τα έλεγε αινιγματικά, ενώ στους μαθητές του

¹²⁴ ARISTOXENUS, 1902 :, 2.20.16-31, W.ROSS, 1955: 111

έλεγε κρυφά την αλήθεια (*Θεαίτ.*, 152c8-10). Από αυτό όμως θα μπορούσε κανείς να συμπεράνει ότι, αν όντως τα έλεγε στους μαθητές του, θα τα έλεγε καθ' όμοιο τρόπο, δηλαδή κρυφά. Στην περίπτωση όμως αυτήν θα ήταν αντιφατικός, επειδή ο ίδιος δηλώνει ότι η φιλοσοφία δεν είναι κρυφή (ἀπόρρητα *Νόμ*, IB). Εδώ πρέπει να σημειωθεί ότι κατά τη μαρτυρία του Σιμπλικίου (*Εἰς φυσικά* 36,25) ότι ο Πλάτων και οι παλαιότεροι συνήθιζαν να λέγουν τη φιλοσοφία τους αινιγματικά. (Diels-Kranz, Κύρκος 2005: Απόσπ. A 19 (A 437: *αἰνιγματωδῶς εἰωθότων τῶν παλαιῶν τὰς ἑαυτῶν ἀποφαίνεσθαι δόξας*). Με βάση αυτά είναι εύλογο να υποθέσουμε ότι ο Πλάτων έλεγε τη διαλεκτική του αινιγματικά προς όλους.





ΠΛΑΤΩΝ

F. G. B.

C. Kneller sculp.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ VI

Η ΑΓΡΑΦΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΕΙΝΑΙ ΓΡΑΜΜΕΝΗ ΥΠΟ ΜΟΡΦΗΝ ΑΙΝΙΓΜΑΤΟΣ

16. Ιστορική διαδρομή της άγραφης φιλοσοφίας και η διαμάχη των ερμηνευτών

Η ιδέα ότι ο Πλάτων μπορεί να είχε ειπεί σπουδαιότερα πράγματα κατά την προφορική διδασκαλία στους μαθητές του, και ότι άφηνε υπονοούμενα, έχει βαθιές ρίζες, που εξικνούνται μέχρι τον ανθρωπιστή Marsilio Ficino (1433-1499), μεταφραστή και σχολιαστή των έργων του Πλάτωνα (1957). Στην Αγγλία ανέπτυξε την ιδέα αυτήν ο Thomas Taylor (1758-1835), ο οποίος μετέφρασε πέντε Πλατωνικούς διαλόγους, τον *Φαίδρο* το 1792, και το 1793 τον *Κρατύλο*, τον *Φαίδωνα*, τον *Παρμενίδη* και τον *Τίμαιον*. Αργότερα ασχολήθηκε συστηματικότερα με το θέμα της άγραφης διδασκαλίας του Πλάτωνα ο Γερμανός W.G. Tennemann (1761-1819) στο τετράτομο έργο του: *Σύστημα της Πλατωνικής φιλοσοφίας* (1792-1795). Στα ελληνικά έχει μεταφραστεί το έργο του «*Σύνοψις της ιστορίας της φιλοσοφίας*» (1973). Πιο συστηματικά αναπτύχθηκε η ιδέα αυτή στο Πανεπιστήμιο της Τυβίγγης της Γερμανίας. Πρόκειται για την ονομαζόμενη Σχολή της Τυβίγγης από τους μαθητές του ονομαστού κλασσικού φιλόλογου Wolfgang Schadewaldt και συγκεκριμένα τους: H. Krämer, K. Gaiser, Th. Szlezák και τόσους άλλους (πρβλ. Thiel, 2000). Στην Ιταλία υπερασπίστηκε την άγραφη διδασκαλία μεταξύ άλλων ο Giovanni Reale (2000, 2008, 2010) και η Isnardi-Parente (1967, 1986, 1993). Αργότερα η άποψη αυτή διαδόθηκε ευρέως σε όλον τον πλανήτη. Συνάντησε όμως και ισχυρό αντίλογο. Ο Friedrich Schleiermacher, επιφανής μεταφραστής όλων των έργων του Πλάτωνα, στην εισαγωγή του, που δημοσίευσε το 1804, είπε ότι η φιλοσοφία του Πλάτωνα δεν επεκτείνεται πέραν από τα γραπτά του κείμενα, και ότι είναι άρρηκτα συνυφασμένη με τη λογοτεχνική μορφή του διαλόγου, κατά τρόπο που το ένα δεν νοείται χωρίς το άλλο. Ακολούθησαν και άλλοι σφοδροί αρνητές της άγραφης διδασκαλίας του Πλάτωνα, όπως οι: Harold Cherniss (1942, 1943) Mittelstrass (1967), Ilting 1968, Tigerstedt (1977: 63-91), Gregory Vlastos (1981, 2000:531-554), Luc Brisson (1988), Πρέπει εδώ να σημειωθεί ότι το θέμα της άγραφης φιλοσοφίας του Πλάτωνα έχει διττή όψη, αφού περιέχει δύο ειδών προβλήματα, το ένα είναι αν θα πρέπει να πιστέψουμε τα λόγια του Πλάτωνα, ότι δηλαδή δεν έγραψε τη φιλοσοφία του, επειδή αυτή ούτε λέγεται ούτε γράφεται όπως λέγονται και γράφονται τα άλλα μαθήματα, το δε δεύτερο είναι , πράγμα που είναι και το σπουδαιότερο, πώς πρέπει να εννοήσουμε την εξαγγελία του αυτήν.

Ο Αριστοτέλης ήταν, ως φαίνεται, ενήμερος της δημιουργηθείσας ιδιόρρυθμης κατάστασης, αφού είχε μάλλον αντιληφθεί τί σήμαινε άγραφη διδασκαλία για τον Πλάτωνα. Γι' αυτό μίλησε για τα «λεγόμενα(ή καλούμενα) άγραφα δόγματα»¹²⁵. Η λέξη *λεγόμενα* υποδηλώνει ότι ο λέγων έχει αμφιβολίες για το αν πράγματι πρόκειται για *άγραφα δόγματα* με την συνήθη και καθιερωμένη έννοια του όρου, ή ίσως με κάποια άλλη σημασία. Επομένως η φράση *τα λεγόμενα άγραφα δόγματα* ισοδυναμεί με τη φράση *τα δήθεν άγραφα δόγματα*. Η σημασία αυτή της λέξης *λεγόμενα* είναι συνήθης και στον Πλάτωνα¹²⁶ και στον Αριστοτέλη¹²⁷. Επειδή όμως η ερμηνεία αυτή έχει αμφισβητηθεί από ορισμένους σχολιαστές και κυρίως από τους θιασώτες της λεγόμενης άγραφης διδασκαλίας, οι οποίοι υποστηρίζουν ότι η λέξη *τα λεγόμενα* δεν έχει στο χωρίο αυτό τη σημασία της αμφισβήτησης, μπορεί να τονιστεί ένα άλλο σημείο, που δείχνει την πεποίθηση του Αριστοτέλη ότι δεν πρόκειται για άγραφη διδασκαλία με την παραδεδομένη έννοια του όρου. Αυτό προκύπτει από τη δήλωσή του, ότι δηλαδή ο Πλάτων είπε το ίδιο πράγμα για το «μεταληπτικόν» (δηλαδή γι' αυτό που μεταλαμβάνει ή μετέχει στην ιδέα) τόσο στα *άγραφα δόγματα* όσο και στον *Τίμαιο*, αλλά με διαφορετικό τρόπο, και ότι η *ἄλη*¹²⁸ είναι το ίδιο πράγμα με τη χώρα και το *μεταληπτικόν* (*Φυσικ.*,209b11-17). Αυτό που λέγει ο Αριστοτέλης είναι ότι ο Πλάτων ταυτίζει στον *Τίμαιο* την ύλη με τη χώρα, επειδή η χώρα ταυτίζεται με το *μεταληπτικόν*, δηλαδή με τα αισθητά όντα, τα οποία μετέχουν στην ιδέα. Άρα το *μεταληπτικόν* και η *ἄλη* ταυτίζονται. Μαρτυρεί επίσης ότι ο Πλάτων κατ' άλλον τρόπον ομιλεί για το *μεταληπτικόν* στον *Τίμαιο* και κατ' άλλον στα *άγραφα δόγματα*. Ο Αριστοτέλης καταλήγει στο συμπέρασμα ότι κατά Πλάτωνα ο *τόπος* και η *χώρα* ταυτίζονται. Από τις μαρτυρίες του Αριστοτέλη εξάγεται (με κάποια επιφύλαξη όμως) το συμπέρασμα ότι ο δάσκαλός του δεν είπε εντελώς άλλα πράγματα στη λεγόμενη άγραφη διδασκαλία και στα γραπτά του έργα, όπως π.χ. στον *Τίμαιο*, αλλά τα ίδια πράγματα, κατά διαφορετικό τρόπο. Επομένως κατά τον Αριστοτέλη, ο οποίος επί είκοσι συναπτά έτη θήτευσε στη Σχολή του δασκάλου του, δεν πρόκειται για δόγματα, τα οποία είπε τάχα προφορικά ο Πλάτων σ' ένα κλειστό κύκλο μαθητών του, που χάθηκαν οριστικά, αλλά για μια συνηθισμένη διδασκαλία, που μπορεί να κάνει κάθε δάσκαλος αλλά με άλλον τρόπο από εκείνον, που την χρησιμοποιεί, όταν την καταγράφει. Είναι σημαντική αυτή η ερμηνεία του Αριστοτέλη, ο οποίος αποδίδει τη διαφορά μεταξύ του εσωτερικού και εξωτερικού λόγου του Πλάτωνα όχι στο ότι

¹²⁵ *Φυσ.* Α2, 209b14-15, *Π. Ψυχ.* Α,5. 410b28. Πρβλ. PHILOPONUS, in *De an.*, 186, 21-24. «λεγομένοις» είπεν, επειδή μη δοκεῖ Ὀρφέως εἶναι τὰ ἔπη.ι

¹²⁶ *Τίμ.* 88a6 *Πολιτ.*, Δ 431c2-3, *Νόμ.*, © 854b8.

¹²⁷ *Πολιτικ.*, Δ 4,1291b17-18, *Μετ.*,Δ 10.389a14.

¹²⁸ Πρβλ. HAPP 1971, MOREAU 1987, KUNG 1988, DERRIDA 1987, SATTTLER 2012, ΚΑΛΦΑΣ 1997

ο λόγος είναι γραπτός ή προφορικός, αλλά μόνον στον τρόπο πραγμάτευσης των θεμάτων και στο αν ο λόγος είναι επιστημονικός ή όχι.

Η μαρτυρία αυτή του Αριστοτέλη βρίσκεται σε απόλυτη συμφωνία με αυτά, που αφήνονται να εννοηθούν από τα γραπτά κείμενα του Πλάτωνα, ο οποίος δίνει περισσότερη βαρύτητα στην ουσία και τον τρόπο της διδασκαλίας, αν δηλαδή ο λόγος είναι επιστημονικός και γίνεται ο καθένας ικανός να βρίσκει με μικρή ένδειξη και βοήθεια τη γνώση, παρά στον τύπο, αν δηλαδή τα νοήματα εκφωνούνται προφορικά ή γράφονται στο χαρτί, ή υπάρχει σιγή. Το ερώτημα αυτό, που αφορά στον τρόπο ύπαρξης των πραγμάτων ή νοημάτων και όχι στην ίδια την ύπαρξη, έθεσε και ο Αριστοτέλης, όταν πραγματευόταν τους αριθμούς. Το ερώτημα, είτε, δεν είναι αν υπάρχουν αριθμοί, αλλά πώς αυτοί υπάρχουν (*Μ.τ.φ.* Μ.1, 1076a24-37). Το ίδιο ερώτημα έθεσε και ο αείμνηστος δάσκαλός μου Gottfried Martin (1961: 411) για τη θεωρία των ιδεών του Πλάτωνα, ο οποίος είπε: «Το ερώτημα δεν είναι αν υπάρχουν ιδέες, αλλά πώς αυτές υπάρχουν». Ο διαφορετικός αυτός τρόπος μετάδοσης των νοημάτων υπάρχει καθ' όμοιο τρόπο τόσο στον προφορικό όσο και στον γραπτό λόγο κατά Πλάτωνα, σε αντιδιαστολή προς τον ενδιάθετο. Εκείνο, που κάνει συνεπώς τη διαφορά, δεν είναι η διδασκαλία του αυτή καθαυτή, αλλά κυρίως ο τρόπος που γίνεται. Ο Πλάτων επιφυλάσσει έναν ιδιαίτερο αλλά και πρωτόγνωρο για την εποχή του τρόπο εκφοράς της φιλοσοφίας, η οποία συνεχώς βρίσκεται μεταξύ γένεσης και φθοράς (αφού ο κόσμος, που αποτελεί το αντικείμενο της φιλοσοφίας, διαρκώς μεταβάλλεται), και επομένως ποτέ με την ίδια υπόσταση δεν φτάνει σε οριστικό τέρμα με βέβαιη και οριστική γνώση. Η φιλοσοφία βρίσκεται πάντοτε καθ' οδόν, χωρίς ποτέ να φτάνει σε οριστικό τέλος. Την έννοια αυτήν της φιλοσοφίας και της αλήθειας μιμήθηκαν και σύγχρονοι φιλόσοφοι, όπως για παράδειγμα ο Jaspers¹²⁹.

Σ' αυτή την περίπτωση όμως γεννάται το ερώτημα για ποιο λόγο γίνεται αυτή η διάκριση μεταξύ των γραμμένων και άγραφων δογμάτων από τους ερμηνευτές. Πολλοί λόγοι μπορούν αναφερθούν ως απάντηση στο τεθέν ερώτημα. Ο πρώτος λόγος είναι ότι δεν είναι δυνατόν να γράψει κάποιος τη διδασκαλία του όπως ακριβώς την είπε. Αυτό μπορεί να συμβεί μόνο στην περίπτωση, που χρησιμοποιείται μαγνητόφωνο, πράγμα ανύπαρκτο την εποχή εκείνη. Ο δεύτερος λόγος είναι ότι δεν μπορεί να ξέρει κανείς από στήθους και να διατηρεί με ακρίβεια στη μνήμη του τι είναι καταγεγραμμένο και τι άγραφο. Υπάρχει ωστόσο και ένα άλλο ενδεχόμενο, το οποίο παραπέμπει μεν στην άγραφη διδασκαλία με την καθιερωμένη έννοια του όρου, αλλά τελικά αυτή δεν υπερβαίνει το γραπτό κείμενο. Είναι γνωστό ότι ο Πλάτων δέχτηκε μεγάλη επίδραση από τους Πυθαγορείους (*Μ.τ.φ.* Α.5, 987a 13-31), οι

¹²⁹ JASPERS 1932, 1983:102, HEIDEGGER 1954, 1976, 1997, 2003 Α. Πρβλ. ΚΟΥΜΑΚΗΣ 1993: 17-22.

οποίοι είχαν ως αρχή ότι δεν έλεγαν όλα σε όλους (*οὐ πρὸς πάντας πάντα*), αλλά μόνον στον κλειστό κύκλο των μαθητών του¹³⁰. Φαίνεται όμως ότι είχε καθιερωθεί γενικότερα η αντίληψη αυτή της σχολικής ή κρυφής ή εσωτερικής διδασκαλίας, που προορίζονταν μόνον για τους μαθητές, κατ' αντίθεση προς την εξωτερική τοιαύτη, που απευθυνόταν προς όλους, δηλαδή προς το κοινό.

Ο Αριστοτέλης κάνει συχνά λόγο για την εξωτερική διδασκαλία¹³¹, κατ' αντίθεση προς την εσωτερική, η οποία απεικονίζει την άγραφη φιλοσοφία. Αυτό συμπεραίνεται και από τη στάση του μεγάλου Αλεξάνδρου, ο οποίος διετέλεσε επί πέντε έτη μαθητής του Αριστοτέλη (Ιουστίνος, 2019- 2020:149). Συγκεκριμένα, όταν ο Μέγας Αλέξανδρος πληροφορήθηκε ότι ο δάσκαλός του, ο Αριστοτέλης, εξέδωσε τα *Φυσικά* του, διαμαρτυρήθηκε έντονα και σε επιστολή εξέφρασε τη δυσαρέσκειά του για το γεγονός αυτό. Διερωτήθηκε δηλαδή σε τι θα διαφέρουν εκείνοι, που διδάχτηκαν και εκπαιδεύτηκαν στο θέμα αυτό, από τους άλλους, που δεν το διδάχτηκαν. Συνεχίζοντας λέγει ότι ο ίδιος θα προτιμούσε να διαφέρει ως προς την εμπειρία των αρίστων πραγμάτων παρά προς τη δύναμη. Ο Αριστοτέλης απολογούμενος, για να παρηγορήσει τον μαθητή του, είπε ότι το βιβλίο αυτό υπό μίαν έννοια έχει εκδοθεί και υπό μίαν άλλη δεν έχει εκδοθεί. Προς επεξήγηση των λεγομένων του λέγει ότι η πραγματεία για τα *Φυσικά*, χωρίς να έχει τίποτα το χρήσιμο για τη διδασκαλία και τη μάθηση, γράφτηκε και εκδόθηκε από την αρχή ως υπόδειγμα γι' αυτούς, που έχουν ήδη εκπαιδευθεί¹³².

Η απάντηση αυτή του Αριστοτέλη προς τον μαθητή του Μέγαν Αλέξανδρον κινείται στο ίδιο πνεύμα με τα λόγια του Πλάτωνα στον *Φαίδρον*, όπου λέγεται ότι ο γραπτός λόγος δεν έχει ούτε βεβαιότητα ούτε σαφήνεια, και ότι δεν προσφέρει τίποτε περισσότερο από το να υπομνήσει το περιεχόμενο σ' αυτόν που γνωρίζει τα πράγματα, στα οποία αναφέρονται τα γραπτά. Από τα παραπάνω προκύπτει αναμφισβήτητα ότι τα γραπτά κείμενα απευθύνονται προς εκείνους, που γνωρίζουν ήδη εκ των προτέρων τι αυτά εννοούν. Αν έτσι έχει το πράγμα και ο ακροατής ή αναγνώστης γνωρίζει ήδη εκ των προτέρων το βαθύτερο νόημα των γραμμένων ή προφορικών λόγων, τότε το χωρίο που είδαμε στο 12^ο βιβλίο των *Νόμων* (968ε) σημαίνει ότι αυτά που αναφέρονται στη διαλεκτική είναι άρρητα, δηλαδή δεν μπορούν και δεν πρέπει να ειπωθούν, επειδή πρέπει να δοθεί στον αναγνώστη η ευκαιρία να θυμηθεί

¹³⁰ JAMBlichus, 1975, FRANK (1923), HUFFMAN, (2014).

¹³¹ *Hθ. Νικ.*, Α3, 1102a27, Ζ'4, 1140a3. Πρβλ. BRISSON (1988), KRAEMER (1964 Α), FRIEDLAENDER (1967), SZLEZAK (1978).

¹³² ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΣ, (2015, 2005: 7. 668, σσ.64-65): «Αριστοτέλης ἀπολογεῖται περὶ τῶν λόγων ἐκείνων ὡς καὶ ἐκδεδομένων καὶ μὴ ἐκδεδομένων. ἀληθῶς γὰρ ἡ περὶ τὰ φυσικὰ πραγματεία πρὸς τὴν διδασκαλίαν καὶ μάθησιν οὐδὲν ἔχουσα χρήσιμον ὑπόδειγμα τοῖς πεπαιδευμένοις ἀπ' ἀρχῆς γέγραπται».

αυτά που ήδη ήξερε, οπότε με τον τρόπον αυτόν μαθαίνει, επειδή –όπως είδαμε – κατά Πλάτωνα η ανάμνηση είναι μάθηση¹³³. Αυτό σημαίνει ότι η πορεία προς τη διαλεκτική οδηγεί προς τη γνώση, δηλαδή προς το άπειρο, αφού άπειρος είναι ο ορίζοντας της γνώσης. Ο σχολιαστής Ερμείας (Hermeias, 2012) παρατηρεί στο συγκεκριμένο χωρίο ότι από όσα είπε ο Πλάτων στο εδάφιο αυτό εξάγεται ότι ο ίδιος δεν αναιρεί και δεν απαξιώνει το γράψιμο (οὐκ ἀναιρεί τὸ γράφειν ὁ Πλάτων).

17. Η αντιμετώπιση του αινίγματος ως αντικείμενο της άγραφης φιλοσοφίας.

Με τα δεδομένα αυτά τόσο ο Πλάτων όσο και ο Αριστοτέλης θέλουν τα γραπτά τους κείμενα να απευθύνονται κυρίως σ' αυτούς, που κατέχουν ήδη τη γνώση και γνωρίζουν την αλήθεια, την οποία αποκαλύπτουν με το να την *ἀναμνησκονται*. Με τις σκέψεις αυτές όμως μπαίνουμε σε ένα φαύλο κύκλο και σε ένα ψευτοδίλημμα, που αναφέρει ήδη ο Σωκράτης στον *Μένωνα* (80d-e). Εκεί λέγεται ότι δεν μπορεί κανείς να ερευνά ούτε αν γνωρίζει ούτε αν δεν γνωρίζει, διότι στη μεν πρώτη περίπτωση δεν χρειάζεται να ερευνά κανείς, διότι αυτά που ψάχνει να βρει τα ξέρεi ήδη, οπότε κάθε κόπος προς την κατεύθυνση αυτήν είναι περιττός και μάταιος. Αν πάλι δεν γνωρίζει αυτό που θέλει να μάθει, πάλι και τότε δεν μπορεί να προχωρήσει στην έρευνα, επειδή δεν ξέρει τι να ψάξει. Άρα η έρευνα σε κάθε περίπτωση καταλήγει σε αδιέξοδο, αφού δεν μπορεί κανείς να ερευνήσει ούτε όταν ξέρει το ζητούμενο ούτε όταν δεν το ξέρει. Με τον τρόπον όμως αυτόν δημιουργείται η απορία, η οποία μαζί με τη ζήτηση είναι πηγές της φιλοσοφίας τόσο κατά Πλάτωνα (*Πολιτ.*, Z 524e5, *Επιν.*, 974c3) όσο και Αριστοτέλη¹³⁴. Το δίλημμα αυτό λύνεται με το γεγονός, ότι κατά την έρευνα υπάρχουν πάντοτε περιθώρια βελτίωσης της γνώσης, και στην καλύτερη περίπτωση είναι η γνώση της άγνοιάς μας, την οποία προσφέρει η αυτεπίγνωση και η αυτοσυνειδησία μας, όπως μας δίδαξε ο Σωκράτης. Βασική αρχή είναι ότι δεν πρέπει να νομίζει κανείς ότι ξέρει αυτά που δεν ξέρει¹³⁵. Η έρευνα όμως μπορεί να γίνει τόσο με τον γραπτόν όσο και τον προφορικό λόγο, αφού και οι δύο είναι εικόνες της διάνοιας. Έτσι ο γραπτός λόγος είναι εικόνα της εικόνας, δηλαδή του προφορικού λόγου, ο οποίος είναι πάλι εικόνα της διάνοιας.

Στη διάκριση του προφορικού και γραπτού λόγου στηρίζονται όσοι υποστηρίζουν την άγραφη διδασκαλία του Πλάτωνα. Κάνουν δηλαδή σαφή διαχωρισμό του γραπτού και προφορικού λόγου, λέγοντας ότι η φιλοσοφία μπορεί μόνον να ειπωθεί αλλά όχι και να γραφεί, και ότι ο γραπτός λόγος είναι είδωλο του προφορικού γνήσιου και αληθινού φιλοσοφικού λόγου. Αυτό είναι βέβαια αληθές, πρέπει ωστόσο

¹³³ *Φαίδ.* 72e, 76a, *Μέν.*, 81d, *Φαίδρ.*, 249c.

¹³⁴ *Μ.τ.φ.*, Z.1, 1028b3, Ross 1955:73, fr.1.

¹³⁵ *Απολ.* 21d, *Θεαίτ.* 210 c, *Σοφ.* 230d, *Νόμ.*, Θ' 863c-d.

επίσης να λεχθεί ότι και ο προφορικός λόγος είναι είδωλο του ενδιάθετου, δηλαδή της διανοίας και των νοουμένων. Επομένως και οι δυο λόγοι, προφορικός και γραπτός, είναι είδωλα του ενδιάθετου λόγου, με τη διαφορά ότι ο γραπτός λόγος είναι εικόνα του προφορικού, που είναι και αυτός εικόνα του ενδιάθετου, και άρα είναι εικόνα της εικόνας, όπως ακριβώς είναι εικόνα της εικόνας τα είδωλα και οι σκιές στον ορατό κόσμο, καθώς αυτά περιγράφονται στην εικόνα του Σηηλαίου¹³⁶ και της κομμένης *τετμημένης γραμμής*¹³⁷. Από την άποψη αυτήν ο γραπτός λόγος, καθ' όσον αφορά τη διαλεκτική, είναι υποδεέστερος του προφορικού, καθότι έχει το *ἀμετακίνητον*, πράγμα που σημαίνει ότι ούτε μετακινείται ούτε μεταβάλλεται (*Επ. Ζ'* 343a1-3). Επίσης, απευθύνεται προς όλους, αρμόδιους και αναρμόδιους, χωρίς να μπορεί να αμυνθεί, όταν κατηγορείται (*Φαῖδρ.*, 275d-e). Αυτό υπονοεί ότι θα έπρεπε να απευθύνεται μόνον στους επιστήμονες.

Στα δύο παραπάνω χωρία δηλώνεται με σαφήνεια ότι δεν πρέπει να θέτει κανείς τα νοήματά του σε λόγο, είτε προφορικός είτε γραπτός είναι αυτός. Και στα δύο χωρία αναφέρονται ρητά και οι δύο λόγοι και όχι μόνον ο προφορικός λόγος, όπως αυθαίρετα αποδίδουν οι μεταφραστές. Στο μεν πρώτο χωρίο μιλάει για το *ἀσθενές τῶν λόγων*, στο δε άλλο απλά λέγει: *οἱ λόγοι*, χωρίς να προσδιορίζεται αν αυτοί είναι γραπτοί ή προφορικοί, αφού συμπεριλαμβάνονται και οι δύο. Κάνει ωστόσο μια κλιμάκωση και διαφοροποίηση, κατά την οποία θεωρεί ανώτερο τον προφορικό. Ο προφορικός όπως και ο γραπτός υπόκεινται αφενός μεν στην αδυναμία των λόγων, αφετέρου δε στο ότι, όταν ερωτηθούν, απαντούν πάντοτε το ίδιο πράγμα, δηλαδή αυτό που λέγεται μένει χωρίς περαιτέρω ερμηνεία και διασαφήσεις. Ο γραπτός λόγος έχει επί πλέον το μειονέκτημα ότι αφενός μεν απευθύνεται προς όλους αδιακρίτως, αφετέρου δε έχει το αμετακίνητο, δηλαδή δεν μεταβάλλεται (*Φαῖδρ.*, 275d-e, *Επ. Ζ'* 343a3). Σε άλλα πάλι χωρία ο Πλάτων αποδίδει μεγαλύτερη αξία και σπουδαιότητα στον γραπτό λόγο, επειδή αυτός διασώζει την επιστήμη, τον πολιτισμό και γενικότερα την ιστορία της ανθρωπότητας (*Τίμ.*, 22b κ.εξ., *Νόμ.*, Γ. 677a-e). Ο φιλόσοφος επανειλημμένα τονίζει με ιδιαίτερη έμφαση ότι η φιλοσοφία ούτε λέγεται ούτε γράφεται με τον τρόπο που λέγονται και γράφονται τα άλλα μαθήματα, γι' αυτό λέγει ότι δεν έχει αφήσει σύγγραμμα φιλοσοφίας (*Επ.*, Ζ, 341c-d) και ότι η τέχνη του λόγου αφορά τόσο τον γραπτό όσο και τον προφορικό λόγο (*Φαῖδρ.*, 271b8, 277b6, c4). Δηλώνει επίσης ότι δεν έχει πει τίποτα για τη φιλοσοφία, αλλ' ότι αυτά που διδάσκει είναι λόγια του Σωκράτη, ο οποίος έγινε ωραίος και νέος (*Επ.*, Β' 314c). Ακόμη και στην περίπτωση που αποδειχθεί ότι η δεύτερη αυτή επιστολή δεν είναι

¹³⁶ Πολιτ. Ζ. 515a7. οἷεν ἄν τι ἐωρακέναι ἄλλο πλὴν τὰς σκιάς τὰς ὑπὸ τοῦ πυρός...προσπιπτούσας;

¹³⁷ ΑΥΤΟΘΕΙ, ΣΤ 510 e, Πρβλ. ΚΟΥΜΑΚΙΣ, 2016, 110-123.

γνήσια, δεν μπορεί τουλάχιστον να αποκλεισθεί το ενδεχόμενο να απηχεί γνώμη του Πλάτωνα. Άλλωστε η λέξη *ρητόν* είναι καθοριστικής σημασίας στη διαμόρφωση της γνώμης, ότι η φιλοσοφία δεν λέγεται όπως λέγονται τα άλλα μαθήματα (*Επ.*, Ζ. 341c). Αυτό άλλωστε δηλώνεται καθαρά και με σαφήνεια. Είπε συγκεκριμένα ότι το να πει κανείς τις ίδιες τις λέξεις (εννοείται της διαλεκτικής) δεν είναι εύκολο πράγμα, και γι' αυτό περιορίστηκε στο να εκθέσει μόνον σε περίγραμμα με αδρές γραμμές την τέχνη του λόγου, γραπτού και προφορικού¹³⁸. Ορθά παρατηρεί εδώ ο σχολιαστής ότι από τη φράση αυτή συμπεραίνεται ότι δεν είναι αδύνατο να τα πει, απλώς είναι δύσκολο (Hermeias, 2012 ad locum).

Συνεπώς, και από το χωρίο αυτό μπορεί να εξαχθεί το συμπέρασμα ότι, όταν ο Πλάτων λέγει πως η διαλεκτική είναι άρρητη ή μη ρητή, δεν σημαίνει ότι αυτή δεν μπορεί να ειπωθεί καθόλου, αλλά μόνον ότι δεν μπορεί να ειπωθεί όπως λέγονται τα άλλα μαθήματα, πράγμα που υποδηλώνει ότι κατά ένα διαφορετικό τρόπο μπορεί να ειπωθεί, και επομένως και να γραφεί. Αυτός είναι άλλωστε και ο λόγος που είπε ότι, αν ο ίδιος νόμιζε ότι όσα αφορούν τη διαλεκτική έπρεπε να γραφούν και να λεχθούν ικανοποιητικά προς τους πολλούς, τότε θα τα έγραφε, διότι η ανθρωπότητα θα είχε μεγάλο όφελος (*Επ.*, Ζ'. 341d5-6). Είναι αξιοσημείωτο που ο Πλάτων δεν λέγει μόνον αν μπορούν, αλλά και αν πρέπει να γραφούν και να ειπωθούν. Το *μη ρητά έχει* διπλή σημασία, αφού σημαίνουν τόσο αυτά, που δεν μπορούν να λεχθούν, όσο και αυτά που δεν επιτρέπεται να λεχθούν, όχι όμως με τη σημασία του *άπορρητου*, δηλαδή του κρυφού, όπως κρυφή (*άπορρητη*) ήταν η διδασκαλία των Πυθαγορείων, αλλά με την έννοια ότι, αν λεχθούν, χάνουν τη σημασία τους και γίνονται κενά περιεχομένου. Εύλογα τίθεται συνεπώς το ερώτημα για ποιον λόγο δεν μπορεί να γίνει αυτό. Ως απάντηση μπορεί ίσως να χρησιμεύσει η εξήγηση που δίνει ο ίδιος ο Πλάτων σε άλλα συμφραζόμενα. Εκεί αναφέρεται σε αυτά, που πρέπει να μάθει κανείς, πότε και σε ποια διάρκεια πρέπει να γίνει αυτό. Λέγει ότι αυτά δεν μπορούν να γραφούν, επειδή είναι μάλλον *ἄρρητα* (όχι *απόρρητα* όπως προτείνει ο Ast), δηλαδή δεν μπορούν να λεχθούν, διότι, αν λεχθούν, θα λεχθούν εκ των προτέρων και συνεπώς θα είναι χωρίς αντικείμενο και δεν θα δηλώνουν τίποτα από αυτά που λέγονται¹³⁹. Αυτό σημαίνει ότι, αν λεχθεί πρώτα η λύση του αινίγματος, η οποία συνιστά τη διαλεκτική, τότε τα λεγόμενα (*τὰ λεγόμενα*) για τη λύση του αινίγματος δεν δηλώνουν τίποτα, αφού δεν υφίσταται ακόμα αίνιγμα, του οποίου επιζητείται η λύση. Αν τα *λεγόμενα* σημαίνουν το ίδιο το αίνιγμα, πράγμα που είναι βέβαια πιθανό, τότε πάλι τα λεγόμενα δεν δηλώνουν τίποτα, αφού είναι κενά περιεχομένου, διότι η λύση

¹³⁸ *Φαῖδρ.*, 271c 6—8: Αὐτὰ μὲν τὰ ῥήματα εἰπεῖν οὐκ εὐπετές.

¹³⁹ *Νόμ.*, IB,968e2-5: ἀπόρρητα μὲν λεχθέντα οὐκ ἂν ὀρθῶς λέγοιτο, ἄρρητα δὲ διὰ τὸ μηδὲν προρρηθέντα δηλοῦν τῶν λεγομένων.

του αινίγματος δεν υπάρχει ακόμη, αφού δεν είναι δοσμένη. Αυτό σε κάθε περίπτωση σημαίνει ότι η φιλοσοφία παραμένει άγραφη, έως ότου λύσει κάποιος το προτιθέμενο αίνιγμα ή γενικότερα το πρόβλημα, αφού διεισδύσει στο βαθύτερο νόημα των λόγων, που απεικονίζουν το αίνιγμα.

Ποιος είναι ο ορθός τρόπος εκφοράς της διαλεκτικής κατά Πλάτωνα είναι ένα ζητούμενο. Δεν θα είναι πάντως λάθος αν έλεγε κανείς ότι δεν είναι άλλος από εκείνον, που αντιλήφθηκαν οι ακροατές στις διαλέξεις του «*Για το αγαθό*», δηλαδή ο αινιγματικός τρόπος. Αν το πράγμα έχει έτσι, τότε η λύση του αινίγματος, που αποτελεί και τη διαλεκτική, δεν μπορεί να λεχθεί πριν από το ίδιο το αίνιγμα. Αν οι συλλογισμοί αυτοί ευσταθούν, τότε γεννάται το ερώτημα αν υπάρχει μια κατευθυντήρια γραμμή, πάνω στην οποία στηρίζεται η διαλεκτική, προκειμένου να φέρει σε πέρας την αποστολή της, είτε με τη μέθοδο της υπόθεσης ή της κατ' είδη διαίρεσης ή και με τα δύο μαζί, όπως αυτό συμβαίνει για παράδειγμα σε άλλους διαλόγους, με τη χρήση¹⁴⁰ πάντοτε της μετρητικής (μετρητικής) τέχνης, αφού αναφέρεται σε προϊόντα τέχνης, δηλαδή γένεσης. Η οδηγία αυτή έγκειται στο να μην εκλάβομε ούτε το ίδιο ως διαφορετικό ούτε το διαφορετικό ως ίδιο (Σοφ. 253d1-3). Φέρει δε το παράδειγμα ότι, ενώ δύο πράγματα διαφέρουν τόσο πολύ μεταξύ τους, από λάθος τα θεωρεί κανείς ίδια, και αντιθέτως, ενώ δεν διαφέρουν καθόλου, τα θεωρεί διαφορετικά (Πολιτικ., 285a). Αυτό συμβαίνει για παράδειγμα στις εννέα υποθέσεις του Παρμενίδου, οι οποίες από λάθος εκλαμβάνονται μέχρι σήμερα οι μιν τέσσερεις πρώτες ως ίδιες μεταξύ τους, όπως και οι τέσσερεις τελευταίες πάλι ίδιες μεταξύ τους, ενώ ανά δύο στη σειρά είναι αντίθετες, με αποτέλεσμα οι μισές να είναι αντίθετες με τις άλλες μισές εναλλάξ λαμβανόμενες, επειδή υποκείμενο πραγμάτευσης στις μισές υποθέσεις είναι το ένα, ενώ στις άλλες μισές τα άλλα (Κουμακίς 1971: 109-129). Συνεπώς, η επίλυση του εκάστοτε αινίγματος είναι η ανεύρεση της διαλεκτικής, που δεν λέγεται εκ των προτέρων.

Ο Πλάτων σχετικά με τη διαλεκτική επιστράτη την προσοχή μας σε δύο πράγματα, το πρώτο είναι ότι πρέπει να δηλώσει κανείς και να ορίσει το εννοιολογικό περιεχόμενο της έννοιας της διαλεκτικής, το δε δεύτερο είναι να υλοποιήσει τον ορισμό αυτόν και να τον κάνει πράξη. Το πρώτο χαρακτηρίζεται από τον ίδιο ως όχι πολύ δύσκολο, το δε δεύτερο ως όχι εύκολο και μάλλον ως δυσκολότατο (παγχάλεπον), διότι όλα όσα έχουν σχέση με την τέχνη έχουν ανευρεθεί με την διαλεκτική (Φίληβ., 16c1-2, Φαῖδρ., 271c6-8). Ο Πλάτων μετά την ιδέα του αγαθού και γενικά τις ιδέες θέτει τα μαθηματικά στη δεύτερη θέση της ιεραρχίας των αξιών (Πολιτ., ΣΤ 510b-511a). Αρέσκεται επίσης να θέτει προβλήματα, για τα οποία απαιτείται μαθηματική

¹⁴⁰ Πολιτικ., 285c, 286d, πρβλ. ΚΟΥΤΡΑΣ, 1990, 94-106.

απάντηση με αριθμούς ή γεωμετρικά σχήματα, όπως είναι η *γένεση ισοπλεύρου τριγώνου* (*Τίμ.*, 54a-b Πρβλ. Κουμάκης 2016β), ο *γεωμετρικός αριθμός* (*Πολιτ.* Η' 546b-d) και η *ηδονή των αρχόντων* ανάλογα με το πολίτευμα (*Πολιτ.* Θ' 587a-588a). Στο Παράρτημα παρατίθεται μια μάλλον αμφίβολη μαθηματική λύση .



ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- ARISTOXENUS (1902). *Αριστοξένου ἁρμονικὰ στοιχεῖα, The Harmonics of Aristoxenus, with Translation, Notes, Introduction and Index of Words*, ed. by H. Macran. Oxford: Clarendon Press, 2, 20, 16-31.
- BEARE, J. (2010). *Greek theories of elementary cognition from Alcmaeon to Aristotle*. Paperback.
- BLANDZI, S. (2014). *Platon und das Problem der Letzbegründung der Metaphysik: Eine historische Einführung*. Series: Studies in Social Sciences, Philosophy and History of Ideas, vol. 14. Frankfurt am Main: Peter Lang Edition.
- BRISSON, L. (1988). "L'interprétation ésotérique de Platon", *Les Études Philosophiques*. Presses Universitaires de France.
- BURNYEAE, M. (2000). Plato on why mathematics is good for the soul., in T. Smiley (ed), *Mathematics and Necessity*. Oxford, Oxford University Press, 1-82.
- CASTAGNIOLI, L. (2012). "Self-refutation and Dialectic in Plato and Aristotle". In: J. Fink (ed.). *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle*. Cambridge University Press.
- CHERNISS, H. (1945). *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley, University of California Press.
- (1962). *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore.
- CORNFORD, FR. (1980). *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato. Translat. with Commentary*.
- DERBOLAV, J. (1979α). "Platon und das Problem der Interpretation". *Ibid.* 239 – 252.
- (1979γ). "Die Ohnmacht der Logoi. Platons Sprachphilosophie und der VII Brief". In: *ό.π.*, 111-125.
- DERRIDA, J. (1987). "Chora", *Poikilia, Études offertes à J.-P. Vernant*, Paris, 265-296. Επαπέκδοση (1993). Galilée. Μεταφρασμένο: *Χώρα*, μετ. Κ Κορομπίλη, Επιμ. Βάνα Νικολαΐδου – Κυριανίδου με επίμετρο: *Η πολιτική στη χώρα του Τίμαιου*, Αθήνα: εκδ. Καρδαμίτσα (2000).
- EBERT, TH. (1974). *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*. Berlin 169-175.
- EDER, W. (1986). Die ungeschriebene Lehre Platons: Zur Datierung des philosophischen Vortrags „Über das Gute“. H. Kaleyk et al. (Hrsg.). *Studien zur alten Geschichte*. Bd. 1. Rom, 207-235.
- ERLER, M. (1987). *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*. Berlin – New York: De Gruyter.: Untersuchungen zur Antiken Literatur und Geschichte, 25.
- (2006). Platons Schriftkritik und der Sinn der Aporien im *Parmenides* nach Platon und Proklos. *Colloques internationaux du C.N.R.S.* Paris, 153-163.
- FERRARI, FR. (2012). « Les doctrines non écrites », In: R. Goulet (Hrsg.), *Dictionnaires des philosophies antiques*, tome 5, 1^{re} partie, Paris.

- FICINO, MARSILIO (1957). *Platonis Philosophia quae extant*, vol. IV. Biondi. Παλαιότερη έκδοση: *Τῶν θεῖων Πλάτωνος ἅπαντα τὰ σωζόμενα. Divini Platonis opera omnia quae extant. Latine interpretatio*, Biondi, Lugduni, Laemarus 1590.
- FINDLAY, I. N. (1974). *Plato: the Written and Unwritten Doctrines*, London.
- (1983). *Plato's Unwritten Dialectic on the One and the Great and Small. The Society of Ancient Greek Philosophy*, Newsletter 113.
- FOWLER, D. H. (1986). *The Mathematics of Plato's Academy: A New Reconstruction*, Oxford: Clarendon Press.
- FRANK, E. (1923). *Plato und die sogenannten Pythagoreer*. Halle, 94
- FRIEDLÄNDER, P. (1967). "Zur Frage der esoterischen Philosophie Platons". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 49, 255-68
- GADAMER, H. (1964). "Dialektik und Sophistik im siebten Platonischen Brief". In: *SHAW (= Sitzungsber. Heidelb. Ak. d. Wiss. 2. 136*.
- (1985a). "Platons ungeschriebene Dialektik". In: *Griechische Philosophie II*, 123-153.
- GAISER, K. (1968). *Platons ungeschriebene Lehre: Studien zur systematischen und Geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Stuttgart: Ernst-Klett Verlag.
- (1980). "Plato's Enigmatic Lecture "On the Good". *Phronesis*. 25, 1. pp. 5 – 37.
- GILL, CHR. (1993). "Platonic Dialectic and the Truth-Status of the Unwritten Doctrines". In: *Methexis* 6, 55-72.
- HAGER, P. (1964). "Zur philosophischen Problematik der sogenannten ungeschriebenen Lehre Plato's". In: *Studia philosophica*. 24, 90-117.
- HAPP, H. (1971). *Hyle. Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff*. Berlin – New York: W. de Gruyter.
- HARTE, V. (2017). "Aporia in Plato's *Parmenides*". In: *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*, ed. by G. Karamanolis and V. Politis. Cambridge, 67-90.
- HEGEL, G. W. (1963b). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Sämtliche Werke*. Bd. 18. Glockner, 240.
- HEIDEGGER, M. (1954). Aletheia (Heraklit) Fragment A 16 in: *Gesamtausgabe, Vorträge und Aufsätze* 1936-53.
- (1976). *Logik, Die Frage nach der Wahrheit*. GA Bd. 21. Frankfurt am Main (1995).
- (1997, 1942). *Platons Lehre von der Wahrheit*. Vittorio Klostermann.
- (2003a). Was ist das – die Philosophie? In: *Kleine Schriften*, Bd. 1. Stuttgart: Klett – Cotta.
- HEITZ, E. (1865). *Die verlorenen Schriften des Aristoteles*. Leipzig.
- HERMEIAS (2012). *In Platonis Phaedrum scholia. Hermeias Alexandrinus*, ediderunt C. M. Lucarini et Cl. Mor. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum, Berlin – New York.
- HERTER, H. (1975b). Arete Adespoton, *Ibid*, 241-248.
- HUFFMAN, C. A. (2014). *Pythagoreanism*, New York: Cambridge University Press.

- ILTING, K. H. (1968). "Platons "Ungeschriebenen Lehren": der Vortrag über das Gute". *Phronesis* 13/1, 1-31.
- ΙΟΥΣΤΙΝΟΣ, (2019-2020). *Επιτομή Φιλιππικών ιστοριών*, μετ. Αλ. Συμεωνίδου, Αθήνα: Άμμων Εκδοτική.
- ISNARDI – PARENTE, M. (1967). "Studi e discussioni recenti sul Platone esoterico. L'Accademia antica e il Neoplatonismo". In: *De Homine* 22/23, 217-240.
- (1986). "Il Problema della dottrina non scritta di Platone". In: *La Parola del Passato* 41, 5-30.
- (1993). "Platone e il problema degli άγραφα". In: *Méthexis*, 6, 73-93.
- JAMBlichUS. (1975). *Jamblich de vita Pythagorica liber*, ed. L. Deubner. Ed. Addentis et corrigentis, curavit U. Klein., Stuttgart, Teubner.
- JASPERS, K. L. (1932, 1998). *Einführung in die Philosophie: zehn Radiovorträge*. München: Piper – Verlag. Το έργο έχει μεταφραστεί στα Ελληνικά (1983). *Εισαγωγή στη φιλοσοφία*, μετ. Χρ. Μαλεβίτσης, Αθήνα: Δωδώνη.
- , (1957). *Plato, Augustin, Kant. Drei Gründer des Philosophierens*. Paperback.
- (1983). *Εισαγωγή στη φιλοσοφία*, μετ. Χρ. Μαλεβίτσης, Αθήνα: Δωδώνη. Τίτλος πρωτοτύπου: Einführung in die Philosophie, München 1952.
- ΚΑΛΦΑΣ, Β. (1997). *Πλάτων: Τίμαιος: Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια*. Αθήνα. Εκδόσεις Πόλις, 65-106.
- (2011). *Αριστοτέλης, έργα. Τόμος έβδομος, Περί γενέσεως και φθοράς*, μετάφραση, σχόλια, επιμέλεια. Αθήνα, Εταιρεία Μελέτης των Επιστημών του Ανθρώπου, νήσος.
- KINNEY, A. (1983). *The Meaning of Dialectic of Plato. CORE. Fordhaus University. Auslegung*, vol. X. No 3.
- ΚΟΥΜΑΚΗΣ, Γ. (1993). *Εισαγωγή στη φιλοσοφία*.
- (2002). *Σύγχρονα προβλήματα και παιδεία. Θέματα θεωρίας και φιλοσοφίας της παιδείας*, Αθήνα: Πατάκης.
- (2015). «Ο φιλόσοφος στην *Επινομίδα* του Πλάτωνα». *Φιλοσοφία του δικαίου και της πολιτείας. Κοινωνική και πολιτική φιλοσοφία κατά Πλάτωνα και Αριστοτέλη*. Αθήνα: Εκδ. Αγγελάκη, 307-326.
- Η γένεση ισοπλεύρου τριγώνου και η δημιουργία του κόσμου κατά Πλάτωνα. Στο: *Φιλοσοφία* 2016 τομ. 46 II σσ. 9-44
- (2017). *"Προϋποθέσεις ερμηνείας του Πλατωνικού Παρμενίδη"*. *Πλάτων*, τ. 61. 173 – 196.
- (2019). "Τα λεγόμενα άγραφα δόγματα του Πλάτωνα" στο Γ. Κουμάκης. *Πολίτευμα και πολιτικό ήθος*, Αθήνα: Άμμων Εκδοτική, 17-44. Αρχικά στο: Κ. Βουδούρης (Επιμ.), *Αντιλήψεις για τη φιλοσοφία από τους Προσωκρατικούς μέχρι σήμερα*, Αθήνα, 2004., 69-75.65, 211-235.
- ΚΟΥΜΑΚΗΣ, G. (1971). *Platons Parmenides: zum Problem seiner Interpretation*. Bonn: Bouvier Verlag.
- (2016). "Plato's so-called unwritten doctrines", in G. Koumakis, *Dialectic and*

- Democracy. Studies on Plato and Aristotle*, Thessaloniki: Romi Publ. 184-218. First in: K. Boudouris (ed.), *Conceptions of Philosophy, Ancient and Modern*, Athens 2004, 192-215, and in: Dodone, vol. 33, Third Part, 2004, 80-114.
- (2019, 2017). Die Einheit und die Vielheit des Sokrates. In: G. Koumakis, *Studien über Platon, Aristoteles und Erziehungsphilosophie*, pp. 73-82. Thessaloniki: Romi Publ. Το ίδιο στο: *Dia-noesis. A journal of Philosophy* 2017, N0. 4., pp.63-72
- ΚΟΥΤΡΑΣ, Δ. (1990). "Η μετρητική τέχνη και η πολιτική φρόνηση", στο Κ. Βουδούρης (επιμ.) *Η πολιτική και ο πολιτικός*. 94-106.
- ΚΟΥΤΣΟΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ, Δ. (1967). Το αίνιγμα του Πλατωνικού Παρμενίδου. *Ελληνική ανθρωπιστική Εταιρεία*.
- KRÄMER, H. (1964a). "Retraktationen zum Problem des Esoterischen Platons". In: *Museum Helveticum* 21, 137-167.
- (1996). "Platons ungeschriebene Lehre" In: T. Kobusch. e.a. (ed.). *Plato: seine Dialoge in der Sicht neueren Forschung*, 249-275. Darmstadt: WBG.
- (2014). "Platons ungeschriebene Lehre", In: H. J. Krämer, *Gesammelte Aufsätze zu Platon*. Beiträge zur Altertumskunde, 321. Berlin: De Gruyter. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110280494.149>.
- KULMANN, W. (1991). "Platons Schriftkritik". In: *Hermes*, 119, 1-21.
- KUNG, J. (1988). "Why the Receptable is not a mirror". In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 70, 167-178.
- LAFRANCE, Y. (2015). *La théorie platonicienne de la doxa*. Paris: Belles Lettres.
- LAMARRE, M. (2013). *Plato's Dialectical Method*.
- LIEBRUCKS, B. (1949). *Platons Entwicklung zur Dialektik: Untersuchungen zum Problem des Eleatismus*. Frankfurt am M.: Klosterman.
- MARTIN, G. (1961). Das metaphysische Problem der Ideenlehre Platons. In: *Kant-Studien*, Bd. 53, 411-440.
- MILLER, M. (1995). "Unwritten Teachings in the *Parmenides*" *Review of Metaphysics* XLVIII,3:225-44
- MITCHELL, E. (1888). "The Platonic Dialectic". In: *The Journal of Speculative Philosophy*. vol. 22 No 1/2.
- MITTELSTRASS J. (1967). "Ontologia, more geometrico demonstrata." (Review zu K. Gaiser's, Platons ungeschriebene Lehre). *Philosophische Rundschau* 14, 1. 27-40.
- MOREAU, J. (1987). L' Idée platonicienne et la réceptacle, In: *Revue de Metaphysique et de morale*, 86, 137-149.
- ΝΕΧΑΜΑΣ, Α. (1988). "Σοφιστική, εριστική, αντλιογική, διαλεκτική". Στο: Κ. Βουδούρη (επιμ.), *Διαλεκτική*. Αθήνα 35-41.
- NEHAMAS, AL. (1999). Plato on the interpretation of the sensible world. In: A. Nehamas: *Virtues of Authenticity: essays on Plato and Socrates*, Princeton NJ: Princeton Uni.Press.
- PÉRILLIÉ, J. L. (sous la direction) (2012). *Oralité et Écriture chez Platon*. ουσία. ousia.

Cahiers de philosophie ancienne.

- ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΣ, (2005). *Βίοι παράλληλοι. Αλέξανδρος – Κάισαρ. Εισαγωγή, μετάφραση, περίληψη, σχόλια*. Γ. Ράπτης, Θεσσαλονίκη: Ζήτρος (668 Α-Β).
- (2015). *Βίοι παράλληλοι. Αλέξανδρος. Εισαγωγή, κείμενο, μετάφραση, σχόλια*. Ιωάννης Νάστος, Επιμέλεια Γεωργία Ξανθάκη-Καραμάνου. Αρχαία ελληνική Γραμματεία, Αθήνα, Εκδ. Παπαζήσης.
- POLITIS, V. et alii (2018). *Platonic Dialectic. Inquiry into the Nature of Things*. University of Bergen. 31 May.
- PRITCHARD, P. (1995). *Plato's philosophy of mathematics*. Sankt Augustin. Academia Verlag.
- REALE, G. (ed.) (2000). *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der grossen Dialoge im Lichte der "ungeschriebenen Lehren"*. Übers. von L. Hölscher. Paderborn: Ferdinand Schöningh. 258-280.
- (2008). *Autotestimonianze e rimandi dei dialoghi di Platone alle "dottrine non scritte"*. Milano: Bompiani.
- (2010). *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle "Dottrine non scritte: con i testi greci di tutti i passi citati"*. Milano: Bompiani.
- RICHARD, M. (1986). *L'enseignement oral de Platon*, Paris.
- ROBINSON, R. (1962). *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: At the Clarendon Press.
- ROSS, W. D. (1955). *Aristotelis Fragmenta selecta*. Oxford: Clarendiano.
- ROW, C. (2007). *Plato and the art of philosophical writing*. Cambridge University Press.
- RYLE, G. (1965). "Dialectic in the Academy", in R. Bambrough (ed.) *New essays on Plato and Aristotle*. London – New York, 39 – 68. Αναδημοσιευμένο στο έργο του ίδιου: *Plato's Progress* (1966), Cambridge, 103 – 145, και ως "The Academy and Dialectic", in *Collected Papers* (1971), London, 89 – 115.
- (1968). Dialectic in the Academy. In: G.E.L. Owen (επιμ.) *Aristotle on Dialectic: the Topics. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*, Oxford, 69-79.
- SANDAY, E. (2015). *A Study of Dialectic in Plato's Parmenides*. Northwestern University Press.
- SATTLER, B. (2012). "A Likely Account of Necessity, Plato's Receptacle as a Physical and Metaphysical Basis of Space", in : *Journal of the History of Philosophy*, 50, pp. 159 – 195.
- SAYRE, K. (2016). *Dialectic in Plato's Late Dialogues*. Coimbra University Press. DOI. https://doi.org/10.14195/2183-4105_16_7. Acc. 18 Apr. 2021.
- SCHLEIERMACHER, FR. (1804, 1855). *Platons Werke. Einleitung Bd I 1*, Berlin, 5-36. in: K. Gaiser (Hrsg.) (1969) *Das Platonbild: zehn Beiträge zu Platonverständnis*. Hildesheim: G. Olms, 1-32. Olms Studien, Bd 1. English Translation (1836). Fr. Schleiermacher's *Introductions to the Dialogues of Plato* by W. Dobson, Cambridge.
- STEMMER, R. (1992). *Platons Dialektik: die frühen und mittleren Dialoge*. Berlin – N. Y. :De Gruyter.

- STRYCKER, É. de (1967). "L'enseignement oral et l'oeuvre écrite de Platon". In: *Revue Belge de philologie et d'histoire*, 45-1. pp. 116-123.
- SZLEZÁK, TH. (1978). "Dialogform und Esoterik". In: *Museum Helveticum*, 35, 15ff.
- (1992). "Was heisst "dem Logos zu Hilfe kommen?: zur Struktur und Zielsetzung der Platonischen Dialoge". In: *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*, ed. L. Rossetti, 93-116. St. Augustin: Academia.
- (2002). "Friedrich Schleiermacher und das Platonbild des 19. und 20. Jahrhunderts". In: *International Plato Journal*. vol 2. Coimbra. DOI: https://doi.org/10.14195/2183-4105_2_6.
- (2019, 1997). Schleiermachers "Einleitung" zur Platon – Übersetzung von 1804: ein vergleich mit D. Tiedemann und Tennemann. In: *Tou ιδίου:(2019) Aufsätze zur griechischen Literatur und Philosophie*. Baden-Baden: Academia, 464-487.
<https://doi.org/10.5771/9783896658067-464>. Ser. Internat. Plato Studies, vol. 39.
- TENNEMANN, W. G. (1792-5). *System der Platonischen Philosophie*. 4 Bde. Reprint Paperback 2012.
- (1973). *Σύνοψις της ιστορίας της φιλοσοφίας*. Μετάφραση Κ. Κούμας, Αθήνα. Ακαδημία Αθηνών.
- ΤΕΡΕΖΗΣ, ΧΡ. (2015). *Ιστορία της πλατωνικής Ακαδημίας* (387 π.Χ. – 529 μ.Χ.). Πανεπιστήμιο Πατρών.
- ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Ι. (1948). *Πλάτωνος Φαῖδρος, Εισαγωγή, αρχαίο και νέο κείμενο με σχόλια*, Αθήνα.
- THIEL, D. (2000). *Die Platon - Deutung der Tübinger Schule* (Magister-Arbeit). Ruprecht – Karls – Universität. Heidelberg (Philosophische Fakultät).
- TIGERSTEDT, E. (1977). *Interpreting Platon*, Stockholm.
- TIERNEY, R. (2001). On the senses of "Symbebekos" in Aristotle. In: D. Sedley(ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 61-82.
- TRABATTONI, FR. (1994). *Scrivere nella anima.: verità, dialettica e persuasione in Platone*. Italian Edit. Firenze.
- TULLI, M. (1989). *Dialectica e scrittura nella VII lettera di Platone*. Pisa: Giardini.
- VLASTOS, GR. (1981). "Degrees of Reality in Plato". In: *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 58-75.
- (2000). "Βαθμοί της πραγματικότητας στον Πλάτωνα". *Πλατωνικές Μελέτες*, μετ. Ι. Αρζόγλου, Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ., 100 – 123.
- (2000γ). "Περί της προφορικής διδασκαλίας του Πλάτωνα", *Ibid*, 531 – 561.
- WEDBERG, A. (1955). *Plato's Philosophy of Mathematics*. Stockholm.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. VON. (2005). *Πλάτων: Η ζωή και το έργο του*. Μετάφρ. Ξ. Αρμύρος, Αθήνα: Κάκτος.
- WIPPERN, (hrsg.). (1972). *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*. Darmstadt: WBG.



ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ

Η ΣΥΜΒΟΛΗ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ ΣΤΗΝ ΑΝΙΧΝΕΥΣΗ ΤΗΣ «ΑΓΡΑΦΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ»

Περίληψη

Η συμβολή του Αριστοτέλη στην ανίχνευση του νοήματος της «άγραφης φιλοσοφίας» του Πλάτωνα είναι καθοριστικής σημασίας, αν ερμηνευθούν ορθά τα σχετικά χωρία. Ο Πλάτων είχε ομολογήσει επανειλημμένα με πολλή σαφήνεια και ψυχική ένταση κυρίως στην *Ζ' Επιστολή* και στον *Φαίδρο* ότι δεν υπάρχει σύγγραμμα φιλοσοφίας δικό του ούτε επρόκειτο να δημιουργηθεί από τον ίδιο, επειδή, λόγω της αδυναμίας του λόγου, η διαλεκτική, που είναι το κορύφωμα της φιλοσοφίας, δεν λέγεται όπως λέγονται τα άλλα μαθήματα. Η εγκυρότητα και γνησιότητα της δήλωσης αυτής του Πλάτωνα σήμερα δεν αμφισβητείται από κανένα, ούτε ακόμα από τους σφοδρότερους επικριτές των υποστηρικτών της άγραφης διδασκαλίας του Πλάτωνα.

Εκείνο που τίθεται υπό αμφισβήτηση είναι αν ο ίδιος ο Πλάτων είπε την αλήθεια και τήρησε τον λόγο του ή άλλα είπε και άλλα έκαμε ή, τέλος, αν δεν έχουν ερμηνευθεί σωστά τα λόγια του, ώστε να μην έχει αποκαλυφθεί ακόμα τί κρύβεται πίσω από τα γραπτά του, αφού βασική θέση του Πλάτωνα είναι ότι δεν συμπίπτουν πάντοτε τα λόγια με το νόημά τους και ότι υπάρχει απόσταση ανάμεσά τους. Το θέμα αυτό θα μπορούσε εύλογα να χαρακτηριστεί ως το μεγαλύτερο και σημαντικότερο πρόβλημα της Πλατωνικής φιλοσοφίας, αφού πρόκειται ουσιαστικά για την ίδια την ύπαρξη και την ταυτότητα της φιλοσοφίας του.

Στην εισήγηση αυτή θα καταβληθεί η προσπάθεια να διερευνηθεί το ζήτημα αυτό, ώστε να γίνει φανερή η θέση του Αριστοτέλη, του αξιολογότερου και επί είκοσι συναπτά έτη μαθητή του Πλάτωνα, στο πιο σπουδαίο, επίμαχο και ακανθώδες αυτό θέμα. Το ερώτημα που προβάλλει είναι αν ο Αθηναίος φιλόσοφος δεν έγραψε όντως τη διαλεκτική του, που είναι ο θεμέλιος λίθος της φιλοσοφίας, αφού σε αυτήν περιέχονται οι πρώτες αρχές, ή αν την έγραψε και πώς την έγραψε. Το ζητούμενο είναι να διευκρινιστεί η θέση του Αριστοτέλη στο ύψιστης σημασίας αυτό θέμα, το οποίο δεν έχει επιλυθεί ακόμα ικανοποιητικά, αλλά εκκρεμεί.

Λέξεις κλειδιά: Αριστοτέλης, Πλάτων, διαλεκτική, άγραφη διδασκαλία, *ἔλη, χώρα, τόπος*

THIRD PART

ARISTOTLE'S CONTRIBUTION TO TRACING THE MEANING OF PLATO'S "UNWRITTEN PHILOSOPHY". (*Ph.*, IV.2, 209b11-17, *De an.*, III. 4, 429a27-29).

Abstract

Aristotle's contribution to tracing the meaning of Plato's "unwritten philosophy" is of crucial importance, if the relevant passages are interpreted correctly. Plato had repeatedly admitted, with great clarity and mental tension, mainly in the *Seventh Letter* and *Phaedrus*, that he had neither written nor intended to write any work on philosophy, because due to the weakness of logos, dialectic, which is the coping-stone of philosophy, cannot be told as other teachings are told. The validity and authenticity of Plato's statement is not disputed by anyone today, not even the harshest critics of the supporters of Plato's unwritten teaching.

What is called into question is whether Plato himself told the truth and kept his word, or whether he said one thing and did another, or, lastly, whether his words have not been interpreted correctly, so that what lies behind his writings has not yet been revealed, since it is a basic thesis of Plato that words do not always correspond to their meaning and that there is a distance between the two. This issue may justly be termed the greatest and most important problem of Platonic philosophy, since it essentially concerns the very existence and identity of his philosophy.

This essay will attempt to investigate this issue, in order to make clear the position of Aristotle, the worthiest student of Plato, for twenty consecutive years, on this most crucial, controversial and thorny subject. The question that arises is whether the Athenian philosopher did not in fact write his dialectic, the cornerstone of philosophy since it contains the first principles, or whether he did write it and, if so, how. The aim is to clarify Aristotle's position on this subject of the utmost importance, which has not yet been satisfactorily resolved but still awaits an answer.

Keywords: Aristotle, Plato, dialectic, "unwritten doctrines", matter, space (chora), place.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ VII

Η ΑΓΡΑΦΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΕΚΦΕΡΕΤΑΙ ΑΙΝΙΓΜΑΤΙΚΑ: ΓΡΑΠΤΑ ΚΑΙ ΠΡΟΦΟΡΙΚΑ

18. Η σημασία ανάδειξης της «άγραφης φιλοσοφίας» του Πλάτωνα

Παραθέτομε το κείμενο του πρώτου από τα δύο υπό εξέταση χωρία, που βρίσκεται στα *Φυσικά* (Δ 2,209b 11-17).

Διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταῦτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ· τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἐν καὶ ταῦτόν. ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ τε λέγων τὸ μεταληπτικὸν καὶ ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν, ὅμως τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφήνατο. λέγουσι μὲν γὰρ πάντες εἶναι τι τὸν τόπον, τί δ' ἐστίν, οὗτος μόνος ἐπεχείρησεν εἰπεῖν.

Στην παρούσα μελέτη θα καταβληθεί η προσπάθεια να διερευνηθεί το βαθύτερο νόημα των παραπάνω λόγων του επιφανέστερου και επί εικοσι συναπτά έτη μαθητή του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη, τί κρύβεται δηλαδή, πίσω από τις γραμμές του ανωτέρω αναφερομένου χωρίου. Με αφειρηρία τη μαρτυρία του, σε συνδυασμό με τις επανειλημμένες ρητές και επίμονες δηλώσεις του Πλάτωνα, κυρίως στην *έβδομη επιστολή* και στον *Φαίδρο* (*Φαῖδρος*), ότι δηλαδή ο ίδιος δεν έχει αφήσει σύγγραμμα φιλοσοφίας ούτε επρόκειτο να συνθέσει κάτι παρόμοιο στον υπόλοιπο χρόνο της ζωής του, και ότι η φιλοσοφία ούτε λέγεται ούτε γράφεται όπως τα άλλα μαθήματα¹⁴¹, θα τεθεί το ερώτημα αν ο Πλάτων έγραψε ή όχι τη φιλοσοφία του, και για να ακριβολογούμε τη διαλεκτική, που είναι το κορύφωμα της φιλοσοφίας, ο θριγκός, δηλαδή η κορωνίδα, όπως ο ίδιος την αποκαλεί¹⁴². Αν η απάντηση στο ερώτημα αυτό είναι αρνητική, αν δεχτούμε δηλαδή ότι δεν την έγραψε, τότε η υπόθεση αυτή θα είναι πλήρως εναρμονισμένη με τη δήλωσή του, θα δημιουργούσε όμως παράλληλα μεγάλα ερωτηματικά και ανυπέβλητες δυσκολίες για την κατανόηση των λόγων του, αφού ξέρουμε ότι έχει σωθεί το σύνολο του έργου του. Στην περίπτωση αυτή το σωζόμενο έργο του δεν θα περιείχε διαλεκτική, στην οποία περιλαμβάνονται οι πρώτες αρχές, πάνω στις οποίες στηρίζεται η φιλοσοφία του. Τέτοιου είδους ερωτήματα και μύρια άλλα υπήρξαν η βασική αιτία και ο θεμέλιος λίθος, πάνω στον οποίο στηρίχτηκαν τα επιχειρήματα αιώνων, με τα οποία δεν γίνεται αποδεκτή χωρίς

¹⁴¹ *Επιστ.* Z 341 c.

¹⁴² *Πολιτ.*, Z 534 e.

έντονες επιφυλάξεις και ενδοιασμούς η φιλότιμη προσπάθεια των εισηγητών και υποστηρικτών της άγραφης φιλοσοφίας, οι οποίοι δέχονται ότι ο Πλάτων δεν έγραψε τη φιλοσοφία του, αλλά την είπε μόνον προφορικά σ' ένα κλειστό κύκλο μαθητών του, η οποία χάθηκε οριστικά, και από την οποία σώζονται μόνο ορισμένα πενιχρά ψήγματα της. Υπάρχει ωστόσο η καθαρή ομολογία του Πλάτωνα ότι η φιλοσοφία ούτε μπορεί να γραφεί ούτε να ειπωθεί, λόγω της αδυναμίας του λόγου¹⁴³. Αυτός ήταν και ο λόγος που δεν τόλμησε να πει ή να γράψει τη φιλοσοφία κατά ρητή δήλωσή του¹⁴⁴. Η ανάδειξη της δήλωσης αυτής του Πλάτωνα θα μπορούσε ίσως να θεωρηθεί το μεγαλύτερο επίτευγμα στις πλατωνικές σπουδές. Η δημιουργία δηλαδή της υπόνοιας ότι θεμελιώδη στοιχεία της φιλοσοφίας του, όπως η διαλεκτική και οι πρώτες αρχές δεν μας είναι ακόμα εντελώς προσιτές, και ότι η φιλοσοφία του όπως την ξέρομε δεν είναι εναργής και σαφής, αλλά αμυδρή και σκοτεινή, που περιβάλλεται από πέπλο μυστηρίου, αφού κάτι κρύβεται πίσω από τις γραμμές, οφείλεται κατά κύριο λόγο στις επίπονες και άοκνες προσπάθειες των επινοητών της λεγόμενης άγραφης φιλοσοφίας του Πλάτωνα. Το εγερτήριο αυτό σάλπισμα μπορεί να αποτελέσει τον μοχλό και το κίνητρο για περαιτέρω έρευνα στο σκοτεινό και δαιδαλώδες ανάκτορο της φιλοσοφίας του. Γι' αυτό, παρά τις ατέλειες, τις λοξοδρομήσεις και τις αστοχίες πολύτιμη ή μάλλον ανεκτίμητη είναι η προσφορά τους.

19. Η διαφορά της άγραφης φιλοσοφίας από τη γραμμένη είναι τροπική

Στην περίπτωση πάλι που υποθεθεί ότι ο Πλάτων έγραψε τη φιλοσοφία του, τότε παρουσιάζεται ένας φιλόσοφος που αντιφάσκει προς τον εαυτό του, πράγμα που ο ίδιος στα έργα του θεωρεί κακό, αφού γελοιοποιείται αυτός, που διαπράττει αυτό το ατόπημα, να αντιφάσκει δηλαδή προς τον εαυτό του. Αυτό θα σήμαινε ότι ο ίδιος με τις πράξεις και τα λόγια του θα γελοιοποιούσε τον εαυτό του και θα τον έκανε αξιοκατάκριτο¹⁴⁵. Η φράση όμως αυτή του Αριστοτέλη για τα "λεγόμενα" άγραφα δόγματα του Πλάτωνα είναι μια αναλαμπή και μια αχτίδα φωτός, διότι τα πράγματα τα κάνει αμφίσημα, ώστε να μπορεί κανείς να διατυπώσει ενάντια και αμφίβολα πράγματα, όπως αυτό συμβαίνει στον *Παρμενίδην* του Πλάτωνα. Η λέξη τα "λεγόμενα" άγραφα δόγματα δημιουργεί βάσιμες υποψίες να εννοούσε ότι αυτά δεν είναι άγραφα με την καθιερωμένη έννοια του όρου (*Τίμ.*, 88αβ). Από άλλη άποψη πάλι μπορούν να θεωρηθούν άγραφα, αφού έτσι λέγονται από όλους σχεδόν τους αρχαίους σχολιαστές και ερμηνευτές. Αν, λόγω της αμφισημίας που προκαλείται από τη λέξη "λεγόμενα", τα πράγματα έχουν έτσι, τότε θα μπορούσε ίσως να υποστηρίξει

¹⁴³ *Επ.* Ζ' 342 e κ.εξ.

¹⁴⁴ *Αυτόθι* 341 d – e.

¹⁴⁵ *Μέν.* 96 a 3-4, 82 a 1-3, *Πρωτ.* 339 b 9-10, *Γοργ.*, 487 b 2-5, *Σοφ.*, 241 e 4-5.

κανείς ότι η διαλεκτική του Πλάτωνα αφενός μεν δεν είναι ούτε άγραφη ούτε γραμμένη, αφετέρου δε ότι είναι και άγραφη και γραμμένη, από διαφορετική άποψη κάθε φορά, αφού όλα τίθενται υπό αίρεση. Αυτό σημαίνει ότι είτε πει κανείς ότι αυτή είναι άγραφη είτε γραμμένη, δεν θα σφάλει, αφού δεν θα είναι λάθος. Ο νόμος της αντίφασης δεν παραβιάζεται εδώ, διότι οι προτάσεις λέγονται με διαφορετική έννοια κάθε φορά.

Η ερμηνεία αυτή, που δημιουργείται εξαιτίας της αμφιβολίας, εντείνεται ακόμη περισσότερο, όταν ο Αριστοτέλης λέγει ότι αυτά, που λέγει ο Πλάτων, τόσο στα γραπτά του κείμενα, δηλαδή στον *Τίμαιο* όσο και στα άγραφα δόγματα, δεν διαφέρουν μεταξύ τους, διαφέρει μόνον ο τρόπος εκφοράς και διατύπωσης της σκέψης. Αναφέρει συγκεκριμένα ότι ο δάσκαλός του, ο Πλάτων, κατ' άλλον τρόπο λέγει το "μεταληπτικόν", δηλαδή αυτό που μεταλαμβάνει στην ιδέα, στον *Τίμαιο*, και κατ' άλλον τρόπον στα «Άγραφα δόγματα». Συνεχίζοντας τον συλλογισμό του λέγει ότι, παρόλα αυτά, παρά δηλαδή τον διαφορετικό τρόπο εκφοράς της σκέψης του στον προφορικό λόγο και στο γραπτό κείμενο, όμως ο Πλάτων κατέληξε στο ίδιο συμπέρασμα, αφού αποφάνθηκε και στις δύο περιπτώσεις ομοiotρόπως. Εδήλωσε δηλαδή ότι κατά Πλάτωνα και στα *δυο είδη του λόγου, προφορικό και γραπτό, ο τόπος και η χώρα ταυτίζονται*¹⁴⁶. Από το χωρίο αυτό του Αριστοτέλη συνοψίζοντας μπορούμε να πούμε τα εξής: όταν κάνει λόγο για λεγόμενα άγραφα δόγματα, υπονοεί ότι ο πολύς κόσμος τα ονομάζει άγραφα, ο ίδιος όμως δεν τα παραδέχεται ως τέτοια, αλλά έχει τις αντιρρήσεις του. Η λέξη "λεγόμενα" θέτει υπό αμφισβήτηση τον ισχυρισμό των πολλών ότι πρόκειται όντως για άγραφα δόγματα. Επομένως τα δόγματα του Πλάτωνα υπό μία έννοια είναι άγραφα, ενώ από άλλη άποψη δεν είναι. Ο ίδιος πιστεύει ότι ουσιαστικά και στην κυριολεξία δεν πρόκειται για άγραφα δόγματα. Για τους πολλούς όμως αυτά είναι άγραφα με μελάνι στο χαρτί. Δημιουργείται έτσι εδώ μια αμφισημία η οποία γίνεται αποδεκτή από τον Αριστοτέλη, αφού μπορεί να υποστηριχτεί με εξίσου καλά επιχειρήματα τόσο το ένα όσο και το άλλο. Ο Αριστοτέλης στο εξεταζόμενο χωρίο λέγει ότι ο Πλάτων ταυτίζει την *χώρα* στον μεν *Τίμαιο* με την *ύλην* και το «μεταληπτικόν», στην δε άγραφη διδασκαλία, με τον τόπο. Κατά συνέπεια ο *τόπος* ταυτίζεται με την *ύλην* και την *χώραν*. Άρα, δεν υφίσταται ουσιαστική διαφορά στην ουσία της φιλοσοφίας του Πλάτωνα στον *Τίμαιο* και στα «Άγραφα δόγματα».

Απόρροια τούτου είναι ότι ο φιλόσοφος δεν διαπιστώνει ουσιαστικές διαφορές ανάμεσα στον προφορικό και τον γραπτό λόγο, δηλαδή στον *Τίμαιο*, και στα *Άγραφα δόγματα*, αφού το συμπέρασμα του συλλογισμού του Πλάτωνα είναι το ίδιο. Αυτό

¹⁴⁶ *Φυσικ.*, Δ 2. 209b 15-17. όμως τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφάνητο.

που αλλάζει είναι μόνον η τρόπος του συλλογισμού του, δηλαδή ο τρόπος εκφοράς των νοημάτων, πράγμα που για έναν επιστήμονα δάσκαλο είναι εύλογο, αφού συνηθίζεται και εκ των πραγμάτων είναι ίσως επιβεβλημένο με άλλον τρόπο να γίνεται η παράδοση στην αίθουσα διδασκαλίας, και με άλλο να γράφονται τα πανεπιστημιακά συγγράμματα. Μήπως όμως οι διαφορετικοί αυτοί τρόποι δεν έχουν ουσιαστική διαφορά μεταξύ τους, αλλά μόνον επιφανειακή; Αυτό μάλλον προκύπτει από τη συνέχεια των συλλογισμών του Αριστοτέλη. Παρακάτω ο ίδιος επεξηγεί τί εννοεί, όταν λέει ότι το "μεταληπτικόν" το χρησιμοποιεί ο Πλάτων με διαφορετική σημασία στον *Τίμαιο* και στα άγραφα δόγματα. Λέγει συγκεκριμένα ότι ο Πλάτων χρησιμοποίησε τη λέξη "μεταληπτικόν" ή "μεθεκτικόν" με δύο σημασίες, άλλοτε εννοώντας την ύλη και άλλοτε το μεγάλο και το μικρό, τα οποία όμως σε τελική ανάλυση ταυτίζονται, αφού και τα δύο είναι το μεταληπτικόν, ή μεθεκτικόν. Διευκρινίζει όμως ότι στον *Τίμαιο* το χρησιμοποιεί ως ύλη. Επομένως στα άγραφα δόγματα το χρησιμοποιεί ως μέγα και μικρό που είναι αντίστοιχο της ύλης. Η άλλη σημασία επομένως του "μεταληπτικόν" θα είναι το μεγάλο και το μικρό (μέγα και μικρόν)¹⁴⁷. Άρα από αυτό μπορεί να συμπεράνει κανείς – όπως ειπώθηκε και παραπάνω – ότι το μεγάλο και το μικρό το χρησιμοποίησε στην άγραφη διδασκαλία. Την ίδια ερμηνεία έδωσε μεταξύ άλλων και ο Σιμπλίκιος, σχολιαστής του Αριστοτέλη στα *Φυσικά* του (545. 23-29). Το μεγάλο και το μικρό όμως είναι η "αόριστη δυάς", δηλαδή η ύλη, που είναι η χώρα, αφού δέχεται όλα όσα έχουν γένεση (*Τίμ.*, 52b1). Ο Πλάτων λοιπόν, όπως μαρτυρεί ο Σιμπλίκιος, είχε θέσει δύο αρχές, το ένα και την αόριστη δυάδα ("έν και την αόριστον δυάδα"), που πήρε ο Πλάτων από τους Πυθαγόρειους, τους οποίους ακολουθούσε και σε πολλά άλλα πράγματα ακόμα¹⁴⁸. Η αόριστη δυάδα όμως είναι το ίδιο πράγμα με το μεγάλο και το μικρό, και με την ύλη, τα οποία υπάρχουν μόνον στον αισθητό κόσμο, και, όπως λέγει στον *Τίμαιο*, είναι οικεία με τη γένεση, η δε ύλη (δηλαδή η χώρα) είναι κατανοητή με νόθον λογισμόν¹⁴⁹. Πράγματι ο Πλάτων λέγει στον *Τίμαιο* (52 b 1-2, 49a1-6) ότι η χώρα, δηλαδή η ύλη (Πρβλ. Harp 1971), είναι νοητή με "νόθο λογισμό", που μόλις και με δυσκολία είναι πιστευτός, και ότι δέχεται όσα έχουν γένεση. Ο νόθος λογισμός είναι η αναλογία κατ' Αριστοτέλη, αφού λέγει ότι η υποκειμένη ύλη, που είναι η χώρα, γνωρίζεται κατ' αναλογία (*Φυσικ.* Α 4, 191 a 7-12).

Πάντως είναι σημαντικό να κρατήσουμε ως δεδομένο ότι σύμφωνα με τη μαρτυρία του Αριστοτέλη η χώρα και ο τόπος κατά Πλάτωνα είναι το ίδιο πράγμα, δηλαδή το μεταληπτικόν ή μεθεκτικόν τόσο στον γραπτό όσο και στον προφορικό λόγο, με

¹⁴⁷ *Φυσικ.*, Δ2, 209 b 33-210 a 2.

¹⁴⁸ Μ.τ.φ. Α.6,987a29-31 Πρβλ. FRANK 1923, ROBINSON 1992.

¹⁴⁹ ΣΙΜΠΛΙΚΙΟΣ, *Είς Φυσικ.*, 151. 6 – 19. Πρβλ. Μ.τ.φ., Α6, 987 a 29-31.

τη διαφορά ότι στον μεν *Τίμαιο* αυτό είναι η ύλη, στην δε άγραφη διδασκαλία, το μεγάλο και το μικρό, το οποίο είναι πάλι η ύλη, δηλαδή τα όντα του αισθητού κόσμου, αφού άλλα από αυτά είναι μεγάλα και άλλα μικρά. Οι δύο αυτές έννοιες του μεγάλου και του μικρού συνιστούν την αόριστη δυάδα (Ross 1955:78). Το μεγάλο και το μικρό ή το περισσότερο και το λιγότερο (*τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον*) βρίσκονται στο μέσον των δύο ἄκρων, που είναι το πολύ μεγάλο και το πολύ μικρό, τα οποία είναι *τὰ ἄκρα τῶν ἐσχάτων*, και είναι *ὀλίγα* (*Φαίδ.* 90a). Δεδομένου ότι ο Αριστοτέλης ήταν εκείνος, που μαζί με άλλους συμμαθητές του, κατέγραψαν τις διαλέξεις του Πλάτωνα για το αγαθό (*Περὶ τἀγαθοῦ*, Ross 1955:115-6), ήξερε από πρώτο χέρι ότι αυτά περιέχονται στα συγγράμματα του Πλάτωνα κατ' ἄλλον τρόπο. Εκείνο που μένει σταθερό χαρακτηριστικό γνώρισμα και στις δύο περιπτώσεις είναι ο αινιγματικός τρόπος εκφοράς της φιλοσοφίας τόσο στον προφορικό όσο και στον γραπτό λόγο (Ross 1955:117-8). Το ότι η *μετοχή* ενεστώτα λεγόμενα ή καλούμενα υποδηλώνει δυσπιστία του λέγοντος και ισοδυναμεί με το νεοελληνικό δήθεν μαρτυρείται από τον Φιλόπονο, επίσης σχολιαστή των έργων του Αριστοτέλη, ο οποίος στα σχόλια του στο *Περὶ ψυχῆς*¹⁵⁰ σχετικά με τα ἔπη, που αποδίδονται στον Ορφέα, είπε ότι ο ίδιος ο Αριστοτέλης δεν το αποδέχεται, επειδή χρησιμοποίησε τη λέξη *λεγομένοις* ή *καλουμένοις* (Ross 1955: 75). Εκείνο, που ενδεχομένως μπορούμε να αντλήσουμε από το χωρίο αυτό του Αριστοτέλη είναι ότι ο Πλάτων έκανε μαθήματα, στα οποία δεν έλεγε διαφορετικά πράγματα από αυτά που είχε γράψει, διέφερε όμως σε ορισμένα σημεία ο τρόπος εκφοράς, συγκεκριμένα το *μεθεκτικόν* άλλοτε σημαίνει ύλη (στον *Τίμαιο*) και άλλοτε το μεγάλο και το μικρό (*άγραφα δόγματα*). Εκείνο, που παρατήρησε ο Αριστοτέλης και οι άλλοι ακροατές του είναι ο αινιγματικός τρόπος των διαλέξεων αυτών. Δεν μπορεί όμως να αποκλείσει κανείς με βεβαιότητα ότι ο αινιγματικός αυτός τρόπος εκφοράς των νοημάτων δεν υφίσταται στα γραπτά του κείμενα. Ήδη ο *Παρμενίδης* και η *χώρα* έχουν χαρακτηριστεί από πολλούς αινιγματικά. Αυτό είναι εύλογο, αφού ο τρόπος που σκέπτεται, γράφει και λέγει κάθε διανοούμενος είναι ο ίδιος, δεδομένου ότι είναι θέμα χαρακτήρα και συνήθειας.

Για τον Αριστοτέλη δεν ήταν δύσκολο να αποκρυπτογραφήσει την σε πολλά σημεία αινιγματική και επομένως σκοτεινή φιλοσοφία του Πλάτωνα, που για μας είναι δυσπρόσιτη. Έτσι μπορεί ίσως να δικαιολογηθεί και το γεγονός ότι διαπρεπείς Πλατωνιστές (Cherniss 1972) αποφάνθηκαν ότι ο Αριστοτέλης σε ορισμένα σημεία παρερμήνευσε τον δάσκαλό του. Με τον ίδιο τρόπο μπορεί να εξηγηθεί επίσης ότι ο ίδιος σε αρκετά σημεία του έργου του υπονοεί τον Πλάτωνα ως εμπνευστή μιας σκέψης, χωρίς να τον αναφέρει ρητά, πράγμα που δεν έχει γίνει αντιληπτό από τους

¹⁵⁰ A5, 410b28, In de an., 186,21-26.

σχολιαστές και ερμηνευτές του. Ας αναφερθεί ένα μόνον παράδειγμα, που σχετίζεται άμεσα με το πραγματευόμενο θέμα μας, στο οποίο δεν έχει γίνει μέχρι σήμερα η ταύτιση του προσώπου, που υπονοεί ο Αριστοτέλης. Το πρόσωπο αυτό δεν είναι άλλο από τον Πλάτωνα, όπως θα δούμε παρακάτω. Λέγει συγκεκριμένα στο *Περί ψυχής* (Γ4, 429a27-29) έργο του τα εξής: «*Ορθά υποστηρίζουν ορισμένοι ότι η ψυχή είναι τόπος τῶν εἰδῶν, εκτός του ότι στην πρόταση αυτήν δεν συμπεριλαμβάνεται ούτε ὅλη η ψυχή, ἀλλά μόνον η νοητική, ούτε τα εἶδη ενεργεία ἀλλά δυνάμει*». Η ψυχή και συγκεκριμένα η διάνοια είναι ο τόπος ή η χώρα των ειδών, δηλαδή των ομοιωμάτων και *μιμημάτων* της ιδέας, που δεν είναι άλλα από τα αισθητά ὄντα ὄχι ενεργεία ἀλλά δυνάμει, πράγμα που σημαίνει κατά τον Αριστοτέλη ότι τα νοητά ὄντα είναι δυνάμει ο νους, ὄχι ὅμως ἐντελεχεία. Ο ίδιος ο νους είναι και αυτός νοητός ὡπως ακριβώς και τα νοητά. Ἐτσι καταλήγει ο Αριστοτέλης στο συμπέρασμα ότι το νοούν και τα ἄνευ ὕλης νοητά ταυτίζονται (*Αυτόθι*, Γ4,430a1-4).

Τα νοητά είναι δυνάμει ο νους, ο οποίος παρομοιάζεται με ένα πίνακα ή ένα ἄγραφο χαρτί, *γραμματοεῖον* (*tabula rasa*). Ο Αριστοτέλης σε ἄλλο έργο του¹⁵¹ λέγει τα ίδια πράγματα. Υποστηρίζει συγκεκριμένα ότι το νοούμενο δεν είναι διαφορετικό πράγμα από τον νου για ὅσα δεν ἔχουν ὕλη, και ἔτσι καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η νόηση είναι νόηση νοήσεως¹⁵². Εδώ ο Ἐγγελος κάνει μια πολύ σπουδαία παρατήρηση. Λέγει συγκεκριμένα ότι ο νους νοεῖ τον εαυτόν του μέσω της υποδοχής, δηλαδή της μετάληψης του νοουμένου στον νουν. Αυτό που υποδέχεται την ουσία ή το ὄν, που είναι το νοούμενο, είναι ο νους. Επειδή ὅμως και ο νους είναι ένα ὄν, προκύπτει ότι ο νους υποδέχεται τον εαυτόν του. Υπό την ἔννοια αυτήν νοούν και νοούμενο είναι το ίδιο πράγμα¹⁵³. Οι αναλύσεις αυτές του Αριστοτέλη ανευρίσκονται στον Πλάτωνα. Στον *Τίμαιο* (90d3-5) συγκεκριμένα λέγεται ότι το νοούν εξομοιώνεται με το νοούμενον, και ότι η ψυχή είναι ένα ἄγραφο βιβλίο (*Φίληβ.*, 38e-39b, *Πρωτ.* 326d). Είναι σημαντικό εδώ να επισημάνουμε ότι κατά τον Ἐγγελο η υποδοχή, δηλαδή η χώρα και ο τόπος είναι ο νους. Πρέπει ὅμως παράλληλα να διευκρινίσουμε ότι κατά τον Πλάτωνα χώρα είναι μάλλον η διάνοια παρά ο νους, ὡπως ελπίζω να δείξω σε ἄλλο σημείο. Η διάνοια είναι κατά Πλάτωνα η χώρα, η μητέρα και τροφός, ενώ το ένα είναι ο νους, η ιδέα και μάλιστα η ιδέα του αγαθού. Ο ίδιος ο Αριστοτέλης αναφέρει στο *Περί ψυχής* έργο του, το οποίο ὡπως φαίνεται από το περιεχόμενό του είναι μια καταγραφή των σκέψεων του Πλάτωνα, αφού εκεί αναφέρονται ἀπόψεις του ίδιου, ότι το ἔν είναι ο νοῦς. (Α2,404b16-25). Επομένως ο νους είναι το ένα και ο πατέρας, γεννήτορας και δημιουργός του παντός

¹⁵¹ *Μετά τα φυσικά* (Α 9, 1075a 1-5, πρβλ. ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ - ΒΑΛΛΑΛΑ 2015:614 κ. εξ. ΚΡΑΕΜΕΡ 1967).

¹⁵² *Μ.τ.φ.*, Α 9, 1074b34-36: νόησις νοήσεως νόησις.

¹⁵³ HEGEL 1996:88-91. Πρβλ. ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ-ΒΑΛΛΑΛΑ 2015:654 κ.εξ.

(*Τίμ.*,28c3,37c7,41a7).

Συνοψίζοντας τις ανωτέρω θεωρήσεις μπορεί να λεχθεί ότι ο Αριστοτέλης δέχεται την προφορική διδασκαλία του Πλάτωνα, η οποία, όπως νομίζουν οι πολλοί, περιέχει άγραφα δόγματα, πράγμα όμως στο οποίο ο ίδιος δεν συναινεί χωρίς τροποποιήσεις. Την προφορική διδασκαλία του Πλάτωνα και κυρίως εκείνη *Περί του Αγαθού* κατέγραψε ο Αριστοτέλης μαζί με συμμαθητές του. Διαπιστώνει όμως ότι αυτά δεν έχουν ουσιαστική διαφορά από τα γραπτά του κείμενα, πράγμα που δηλώνει επανειλημμένα και ο Πλάτων (*Επ.Ζ'* 341d, *Φαῖδρ.*, 277b6) Αυτό που διαφέρει στα δύο είδη του λόγου, δηλαδή στον γραπτό και προφορικό είναι μόνον ο τρόπος εκφοράς των νοημάτων, το «μεταληπτικόν» για παράδειγμα στον μεν *Τίμαιο* ονομάζεται ύλη, στα δε άγραφα δόγματα, μέγα και μικρό, το οποίο στη γενικότερη έννοια είναι το περισσότερο και το λιγότερο (*τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον*). Αυτά όμως αναφέρονται επίσης στα γραπτά του κείμενα. (*Φαῖδ.*, 90a, *Φίληβ.* 25c10-11, 24a9). Τα λεγόμενα άγραφα δόγματα ισοδυναμούν με τα δήθεν άγραφα δόγματα στη σκέψη του Αριστοτέλη, ο οποίος δεν αποδέχεται την άγραφη διδασκαλία του Πλάτωνα, με την μορφή που αποτυπώνεται και παρουσιάζεται σήμερα από επίλεκτους Πλατωνιστές σε παγκόσμιο επίπεδο. Από την άλλη πλευρά όμως εκείνο που επισημαίνει ο Αριστοτέλης στην προφορική διδασκαλία του Πλάτωνα για το Αγαθό, της οποίας ο ίδιος ήταν ο κύριος αποδέκτης και καταγραφέας, είναι ότι ο τρόπος εκφοράς των νοημάτων ήταν αινιγματικός. Είναι επίσης δεδομένο ότι ο Αριστοτέλης ουδέποτε αμφισβήτησε την αξιοπιστία των λόγων του δασκάλου του αναφορικά με τις επίμονες δηλώσεις του ότι δεν έχει αφήσει σύγγραμμα φιλοσοφίας ή μάλλον διαλεκτικής, η οποία συνιστά τα σπουδαιότατα, δηλαδή την ουσία και το αληθινό περιεχόμενο της φιλοσοφίας του (*Επ.Ζ.* '344d5: *τὰ πρῶτα καὶ ἄκρα*).

Από τη διαπίστωση του Αριστοτέλη ότι ο λόγος του Πλάτωνα στην προφορική διδασκαλία ήταν αινιγματικός είναι εύλογο να υποθέσει κανείς ότι και ο γραπτός του λόγος σε πολλά σημεία θα είναι επίσης αινιγματικός, αφού ο τρόπος γραφής και έκφρασης κάθε διανοούμενου κατά τεκμήριο είναι ενιαίος. Δεν υφίσταται επίσης κανείς *αποχρῶν λόγος*, που να μας εμποδίζει να πιστέψουμε τα λόγια του Πλάτωνα, ότι δηλαδή δεν έχει εκπονήσει σύγγραμμα φιλοσοφίας, επειδή αυτή ούτε γράφεται ούτε λέγεται όπως λέγονται και γράφονται τα άλλα μαθήματα (*Επ.Ζ* 341b-c). Η δήλωση αυτή του Πλάτωνα σαφώς υποκρύπτει την ιδέα ότι η φιλοσοφία μπορεί να γραφεί κατ' άλλον τρόπον. Πρέπει συνεπώς να ερευνηθεί ποιος μπορεί να είναι αυτός ο άλλος τρόπος. Στα έργα του ο Πλάτων αναφέρει αυτόν τον τρόπο, τον οποίο αντιπαραθέτει προς τον συνηθισμένο και καθιερωμένο τρόπο γραφής στο χαρτί με γραφίδα. Αυτός δεν είναι άλλος από εκείνον, ο οποίος γράφεται στις ψυχές των ανθρώπων, ο οποίος είναι γνήσιος και επιστημονικός (*Φαῖδρ.*,276a,276e6, 278a3).

Το ζητούμενο τώρα είναι να αναζητήσουμε τον τρόπο, με τον οποίο μπορεί να γίνει αυτό. Ο ίδιος ο Πλάτων μας κατευθύνει στη χρήση του αινίγματος, το οποίο αναφέρει ο ίδιος. Αν εξετασθεί η λειτουργία και ο ρόλος του αινίγματος γενικά, θα διαπιστώσουμε ότι, όταν προσπαθεί κάποιος να λύσει το προβαλλόμενο αίνιγμα, θέτει αυτόματα σε κίνηση τον νου, ο οποίος τότε εκτελεί τον προορισμό του, δηλαδή νοεί. Αγωνίζεται να βρει την αλήθεια και τη γνώση μόνος του χωρίς έξωθεν βοήθεια, οπότε είναι αυτόφωτος και όχι ετερόφωτος, αφού η αποκτηθείσα γνώση είναι δικό του δημιούργημα. Έτσι μόνον ανοίγει διάπλωτος ο δρόμος της έρευνας και της επιστήμης, και από την άποψη αυτή ο Πλάτων υπήρξε μεγάλος παιδαγωγός (Κουμάκης, 2023). Αν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε η υπόθεση αυτή, που στηρίζεται στον αινιγματικό τρόπο γραφής, μπορεί να αποτελέσει τη βάση και το εφαλτήριο για τη σχεδίαση και εκπόνηση μιας θεωρίας για την ερμηνεία των Πλατωνικών συγγραμμάτων, η οποία θα ανταποκρίνεται στο γράμμα και στο πνεύμα των πραγματικών προθέσεων του Πλάτωνα, ώστε να φανεί η αξιοπιστία και η συνέπεια λόγων και έργων. Υπό τη θεώρηση της άγραφης διδασκαλίας του Πλάτωνα μπορούν να ερμηνευθούν και να κατανοηθούν καλύτερα όλα όσα γράφει στα έργα του και κυρίως στην *Έβδομη επιστολή* και στον *Φαίδρο* για τις προϋποθέσεις της τέχνης του λόγου, τις οποίες θα διεξέλθουμε αμέσως παρακάτω αναλυτικότερα μία προς μία, προσπαθώντας να βρούμε την αιτία σε κάθε κανόνα.

Α). Ο λόγος, που προορίζεται για διδασκαλία, πρέπει να είναι επιστημονικός αλλά και αινιγματικός ταυτόχρονα τόσο στον γραπτό όσο και στον προφορικό λόγο, για να μπορεί να γραφεί στην ψυχή του ανθρώπου. Ο λόγος που αναλύσαμε παραπάνω τον ρόλο της αιτίας, είναι για να τεθεί σε λειτουργία ο νους, να αυτενεργεί, να είναι αυτοδύναμος και αυτόνομος, ώστε να μπορεί να κάνει επιστημονική έρευνα προς αντιμετώπιση ή επίλυση προβλημάτων προς κατάκτηση της γνώσης.

Β). Ο ίδιος λόγος πρέπει να έχει τη δομή και τη λειτουργία του παιχνιδιού (*Φαίδρ.*, 277e6). Ο διάλογος, που περιέχει εξ ολοκλήρου διαλεκτική, ο *Παρμενίδης*, χαρακτηρίζεται παιχνίδι (137b: *παιδιά*). Το παιχνίδι έχει πολύ σπουδαία παιδαγωγική σημασία για τη λύση ασκήσεων, που χρησιμεύει στην όξυνση του νου, αφού δημιουργεί ευχάριστη ατμόσφαιρα, πράγμα που διευκολύνει το παιδαγωγικό έργο, αφού αρχή της παιδείας κατά Πλάτωνα είναι η μάθηση να γίνεται με παιχνίδι. Η παιδαγωγική του προσταγή είναι: Παίζοντας να εκπαιδεύεις τους νέους, μην ασκείς βία (*Πολιτ.* Ζ' 537a).

Γ). Δεν πρέπει να νομίζει κανείς ότι ο λόγος - είτε γραπτός είτε προφορικός είναι αυτός - έχει κάποια βεβαιότητα ή σπουδαιότητα¹⁵⁴. Αυτό μπορεί ίσως να αποδοθεί

¹⁵⁴ *Επ.* Ζ,343b, 344c, *Φαίδρ.*, 275c, 277d, 278d.

στην αδυναμία του λόγου να εκφράσει πλήρως και με ικανοποιητική επάρκεια αυτό που θέλομε (Επ. Ζ' 343a). Ένας άλλος λόγος είναι ότι ο Πλάτων θέτει ως προορισμό του λόγου απλώς να υπενθυμίσει τον γνωρίζοντα αυτά που ήδη ξέρει, αφού έχει μόνον υπομνηματικό χαρακτήρα (Φαῖδρ., 278a1), Επ. Ζ, 344d9). Συνέπεια όλων αυτών είναι ότι τα σπουδαία βρίσκονται στην *καλλίστην χώραν* (Επ. Ζ' 344c). Η καλλίστη αυτή χώρα δεν μπορεί να είναι άλλη από την διάνοια, αφού κατά Πλάτωνα χώρα είναι η διάνοια.

Δ) Αν μπορέσει κανείς με λόγια να αποδείξει ότι αυτά που έγραψε είναι ασήμαντα (φαῦλα), τότε δεν θα λάβουν αυτά την επωνυμία του γραπτού κειμένου, αλλά εκείνων, που σπούδαζε στο νου του σοβαρά. (Φαῖδρ., 278c-d). Εδώ θα μπορούσε κανείς να κάμει ίσως την εξής υπόθεση. Με δεδομένο ότι ο επιστημονικός και γνήσιος λόγος πρέπει να έχει την μορφή του αινίγματος, τότε αυτός δεν έχει φανερό και ευκρινές νόημα, επομένως είναι κάτι το ασήμαντο και φαύλο όσο δεν μπορέσει κανείς να διεισδύσει στο νόημά του. Αν κατορθώσει να αποδείξει αυτό κανείς, τότε θα καταλάβει ότι στον λόγο αυτόν υπάρχουν οι βάσεις της διαλεκτικής, διότι αναλύοντάς τον μπορεί να τον κατανοήσει χρησιμοποιώντας μόνο τη διαλεκτική. Επομένως τα ασήμαντα αυτά πράγματα παραπέμπουν ευθέως στην διαλεκτική (Φαῖδρ., 76e), η οποία είναι η μόνη μέθοδος, η οποία εξετάζει και παρέχει το *σαφές*, το *ἀκριβές* και το *ἀληθέστατον* (Φίληβ., 58c)

20. Ο Φιλόσοφος, που δεν γράφτηκε συνηγορεί υπέρ της άγραφης φιλοσοφίας.

Ως επιστέγασμα της θεωρίας που ανέπτυξα προηγουμένως θα χρησιμεύσει ο *Φιλόσοφος*, τον οποίον είπε μεν ο Πλάτων ότι θα έγραφε (Σοφ. 217a), αλλά ως φαίνεται – έτσι πιστεύεται από πολλούς – δεν τον έγραψε ποτέ. Εκείνοι που πιστεύουν ότι τον έγραψε, μεταξύ των οποίων συγκαταλέγεται και ο γράφων αυτές τις γραμμές, (που όμως αναθεωρεί σήμερα τις απόψεις του), υποστηρίζουν ότι κάποιος από τους γραμμένους διαλόγους είναι ο *Φιλόσοφος*. Έτσι πολλοί διάλογοι έχουν θεωρηθεί ότι είναι ο φιλόσοφος, όπως ο *Φαίδων*, η *Πολιτεία*, ο *Πολιτικός* και η *Επινομίδα*¹⁵⁵. Ο Πλάτων αναγγέλλει στον *Σοφιστή* (217 a 3) ότι μετά τον *Σοφιστή* και τον *Πολιτικό* θα έγραφε τον *Φιλόσοφο*, ώστε να σχηματιστεί μια τριλογία. Οι δύο διάλογοι γραφτήκανε, αλλά ο τρίτος, δηλαδή ο *Φιλόσοφος*, έμεινε άγραφος. Πολλά ειπώθηκαν έκτοτε από τους σχολιαστές και ερμηνευτές του Πλάτωνα. Το κύριο ερώτημα είναι γιατί έμεινε άγραφος. Ο Ευ. Μουτσόπουλος (1982) έθεσε το ερώτημα: *Τί απέγινε ο Φιλόσοφος*; Τον ακολούθησαν και άλλοι με παρεμφερή σχόλια. Από τα λόγια του Πλάτωνα για το θέμα αυτό μπορούμε να ανιχνεύσουμε την τύχη του *Φιλοσόφου*. Λέγει

¹⁵⁵DAVIDSON 1993, KOUMAKIS 2013-14, 2015, FERBER 2007, MILLER 2004

συγκεκριμένα στον *Σοφιστή* (253c-254b) ότι, “ενώ ζητούσαμε τον σοφιστή, βρήκαμε πρωτύτερα τον φιλόσοφο”. Στην ερώτηση πώς και γιατί τον βρήκαμε η απάντηση του ήταν ότι είναι ίδιον της διαλεκτικής τέχνης το να ξέρει κανείς να κάνει την κατ’ είδη διαίρεση και να μην θεωρεί το ίδιο είδος ως διαφορετικό ούτε το διαφορετικό ως ίδιο. Συνεχίζοντας λέγει ότι η ιδιότητα του διαλεκτικού πρέπει να αποδοθεί σ’ αυτόν που φιλοσοφεί καθαρά και δίκαια. Η δήλωσή αυτή υπονοεί ότι, όταν γνωρίζει κανείς να κάνει την κατ’ είδη διαίρεση και να μη θεωρεί το ίδιο ως διαφορετικό και το διαφορετικό ως ίδιο, είναι εκ των προτέρων διαλεκτικός, και κατ’ ακολουθίαν φιλόσοφος. Συνεπώς μια ιδιαίτερη περιγραφή του φιλοσόφου περιττεύει εντελώς. Τούτο δε διότι το να προσπαθεί κανείς να βρει την έννοια του σοφιστή υποθέτει ότι είναι ήδη φιλόσοφος, αφού είναι ικανός να σκέπτεται και να ερευνά.

Ως κατακλείδα του συλλογισμού λέγει ότι τον *Φιλόσοφο* θα τον βρούμε σε τέτοιου είδους τόπο και τώρα και έπειτα, εάν τον ζητούμε, χωρίς να μπορούμε να τον δούμε καθαρά, λόγω της λαμπρότητας του τόπου όπου βρίσκεται. Ο ίδιος τρόπος σκέψης υπάρχει και σε ένα χωρίο του *Θεαίτητου* (200c8-d2). Εκεί ζητούν να βρουν την έννοια της γνώμης (δόξης). Τους επιπλήττει όμως η λογική, διότι ζητούν να ανεύρουν τη δόξα, πριν από την επιστήμη. Θεωρεί ωστόσο την προσπάθεια αυτήν αδύνατη, διότι δεν μπορεί κανείς να αποκτήσει γνώση οποιουδήποτε πράγματος, πριν κατανοήσει τι είναι επιστήμη, δηλαδή γνώση. Ωστόσο, ο συλλογισμός και στις δύο περιπτώσεις είναι ο ίδιος. Αν δεν έχει κανείς την επιστήμη, δηλαδή τον τρόπο που αποκτά κανείς τη γνώση, δεν μπορεί να μάθει τίποτε, στη συγκεκριμένη δε περίπτωση ούτε τι είναι δόξα ούτε τι είναι σοφιστής. Η επιστήμη όμως είναι ίδιον κατ’ εξοχήν του φιλοσόφου. Αν λοιπόν κάμομε τα αδύνατα δυνατά και ισχυριστούμε ότι μάθαμε τί είναι δόξα ή σοφιστής ή οτιδήποτε άλλο, τότε βρισκόμαστε καθ’ οδόν προς κατάκτηση της γνώσης. Αυτό σημαίνει περαιτέρω ότι φιλοσοφία είναι να μπορεί κανείς να σκέπτεται είτε λίγο είτε πολύ, ανεξάρτητα από το αποτέλεσμα και το βαθμό επιτυχίας μας στον επιδιωκόμενο σκοπό. Αυτήν τη δυνατότητα την έχει ο άνθρωπος ως λογικό ον. Άρα όλοι οι άνθρωποι μπορούν να φιλοσοφούν, άλλος λιγότερο και άλλος περισσότερο, αφού όλοι έχουν την έφεση και τη δίψα προς μάθηση, όπως επιγραμματικά διατύπωσε ο Αριστοτέλης αρχίζοντας τα *Μετά τα φυσικά* του: *Πάντες άνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει*. Από αυτά προκύπτει ότι φιλοσοφία δεν είναι τίποτε άλλο παρά η απορία και η ζήτηση (*Πολιτ. Ζ 524 e5, Επιν., 974c3*).

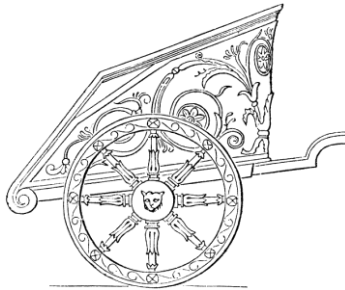
Ο Αριστοτέλης λέγει τι είναι το *ὄν* το οποίο από παλιά και τώρα πάντα ζητούμε

και για το οποίο πάντα απορούμε¹⁵⁶. Όταν ζητεί κανείς να μάθει κάτι, τότε φιλοσοφεί με την προϋπόθεση βέβαια ότι δημιουργείται προηγουμένως η απορία με τον θαυμασμό. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο ονομάστηκε ο θαυμασμός αρχή της φιλοσοφίας (*Θεαίτ*, 155d), και είναι ίδιον κατ' εξοχήν του φιλοσόφου. Η ίδια ακριβώς σκέψη αλλά κατ' άλλον τρόπον διατυπωμένη απαντά στον Αριστοτέλη και συγκεκριμένα στον *Προτρεπτικόν* του, του οποίου σώζονται μόνον αποσπάσματα. Εκεί προτρέπει τους νέους να φιλοσοφούν λέγοντας ότι είτε πρέπει να φιλοσοφήσουμε είτε όχι, πάντως θα φιλοσοφήσουμε, διότι, αν μεν υπάρχει φιλοσοφία, θα φιλοσοφήσουμε, αν δε δεν υπάρχει, και σε αυτήν την περίπτωση οφείλομε να ζητήσουμε για ποιο λόγο δεν υπάρχει η φιλοσοφία. Με το να ζητούμε όμως αυτό φιλοσοφούμε, διότι η ζήτηση είναι αιτία της φιλοσοφίας. Και οι δύο φιλόσοφοι, δάσκαλος και μαθητής, καταλήγουν στο ίδιο συμπέρασμα, δηλαδή στον ορισμό της φιλοσοφίας, που είναι να ζητεί κανείς να μάθει (Ross 1955, 27-28).

Ύστερα από τις αναλύσεις αυτές μπορούμε να καταλήξομε στο συμπέρασμα ότι ο *Φιλόσοφος* δεν είναι άγραφος αλλά γραμμένος κατά κάποιο τρόπο, με μόνη προϋπόθεση να τον αναζητήσει κανείς. Αυτός δεν είναι γραμμένος στο χαρτί με μελάνι αλλά στις ψυχές εκείνων που τον αναζητούν. Το να ζητεί κανείς αν είναι ή όχι γραμμένος ο φιλόσοφος, βρίσκει τον φιλόσοφο, διότι, ζητώντας να μάθει για την τύχη του Φιλοσόφου με το να θέτει τον νου σε ενέργεια, σκέπτεται. Ζητώντας και σκεπτόμενος όμως γίνεται ο ίδιος *φιλοσοφῶν*. Θα διαπιστώσει επίσης ότι ο *Φιλόσοφος*, που υποσχέθηκε να γράψει ο Πλάτων, είναι δυνάμει γραμμένος μόνον στην ψυχή εκείνου που τον αναζητεί, διότι έτσι ανακαλύπτει όντως τον φιλοσοφικό στοχασμό του Πλάτωνα, δηλαδή τον ίδιο τον *Φιλόσοφο*. Με το ίδιο ακριβώς σκεπτικό μπορούμε να πούμε ότι υπάρχει όντως η άγραφη φιλοσοφία του Πλάτωνα. Η άγραφη αυτή φιλοσοφία γράφεται μόνον στις ψυχές εκείνων που την ανακαλύπτουν, διεισδύοντας στο βαθύτερο νόημα των λόγων του φιλοσόφου. Το ότι ο λόγος έχει ένα βάθος, το οποίο πρέπει να εξερευνηήσομε είναι μια αρχή του Πλάτωνα, την οποία πήρε μάλλον από τον Δημόκριτο (Απόσπ. 117, Diels II, B 339), ο οποίος λέγει ότι στην πραγματικότητα τίποτε δεν γνωρίζομε, διότι η αλήθεια είναι κρυμμένη στον βυθό. Ο Πλάτων χρησιμοποιεί συχνά το πρότυπο της κρυμμένης αλήθειας. Λέγει για παράδειγμα ότι πρέπει να ερευνήσω μαζί σου την κρυμμένη αλήθεια της διάνοιας του άνδρα (*Θεαίτ*. 155d10) ή φαίνεται ότι βρήκε την κρυμμένη τέχνη (*Φαῖδρ.*, 273c7-9). Συνεπώς η διαλεκτική, που είναι η κορωνίδα της φιλοσοφίας κατά Πλάτωνα, δεν είναι γραμμένη από τον ίδιο στο χαρτί με μελάνι, αλλά γράφεται μόνον στις ψυχές

¹⁵⁶ *Μ.τ.φ.* Z.1, 1028b 2-3: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαί τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν.

εκείνων, που την βρίσκουν. Συνεπώς ο *Φιλόσοφος* είναι γραμμένος υπό μίαν έννοια, αλλά και άγραφος υπό άλλην, διασκορπισμένος όμως σε όλο του το έργο. *Τὰ πρῶτα καὶ ἄκρα περὶ φύσεως*, που ο Πλάτων ομολογεί ότι είναι το θεμέλιο της άγραφης; φιλοσοφίας, είναι κατά την μαρτυρία του Αριστοτέλη *τὰ ἀνώτατα γένη*, στα οποία συγκαταλέγονται *τὸ ὄν καὶ τὸ ἔν, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν*, τα οποία ο Πλάτων χρησιμοποίησε ως γένη και επομένως ως αρχές. Σ' αυτά ο Αριστοτέλης άσκησε δριμεία κριτική (*Μ.φ.* Β 3.998b4-280, 999a21-23). Πλάτων, ακολουθώντας τους Πυθαγορείους θεώρησε το ὄν και το ἔν όχι ως διαφορετικό αλλά ως οὐσία τῶν ὄντων (*Μ.τ.φ.* Β 1.996a5, Α 6. 987b18-24). Τα πρῶτα γένη είναι αρχές, επειδή, αν καταστραφούν, καταστρέφονται (συναναιροῦν) και τα υπόλοιπα (*Μ.τ.φ.* Κ 1. 1059b30,39).



ΚΕΦΑΛΑΙΟ VIII

Η ΑΓΡΑΦΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΩΣ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΠΟΥ ΓΡΑΦΕΤΑΙ ΣΤΙΣ ΨΥΧΕΣ

21. Ο τρόπος απεικόνισης της άγραφης φιλοσοφίας του Πλάτωνα

Εδώ θα προσπαθήσω στη συνέχεια να παρουσιάσω με αδρές γραμμές τη λεγόμενη "άγραφη" φιλοσοφία του Πλάτωνα, όπως αυτή έχει εννοηθεί μέχρι σήμερα, και να διατυπώσω τη γνώμη μου για το πώς την αντιλαμβάνομαι και πώς πρέπει αυτή να νοηθεί. Σχετικά με το θέμα αυτό έχω ήδη δημοσιεύσει μελέτη μου στην ελληνική γλώσσα, που έχει μεταφραστεί και στην αγγλική¹⁵⁷. Ως εκ τούτου προς το παρόν θα δώσω μόνον μια σύντομη περίληψη των θέσεων μου για το επίμαχο αυτό θέμα. Η λεγόμενη "άγραφη" διδασκαλία του Πλάτωνα έχει δύο σκέλη. Το πρώτο μέρος αφορά την ομολογία του φιλοσόφου αναφορικά με το αν είπε ή έγραψε τη φιλοσοφία του. Ανοιχτό παραμένει το ερώτημα αν εννοούσε αυτά που είπε και τήρησε τον λόγο του. Το δεύτερο σκέλος του προβλήματος είναι να διερευνηθεί η σημασία του ρήματος "γράφω", καθότι αυτή κατά Πλάτωνα είναι δισημάντη. Η πρώτη και ευρέως διαδεδομένη σημασία είναι ότι γράφει κανείς λόγους με σύμβολα, όπως είναι τα γράμματα σε πάπυρο ή χαρτί όπου γράφει κανείς με μελάνι.¹⁵⁸ Το είδος αυτό της γραφής είναι χειρότερο πράγμα από τον προφορικό λόγο, επειδή χαρακτηριστικό του γραπτού λόγου είναι το *ἀμετακίνητον* (Επ. Ζ 343a3). Πάντως και οι δύο αυτές μορφές λόγου είναι υποδεέστερες από τον ενδιάθετο λόγο κατά Πλάτωνα, αφού είναι αδύναμες να εκφράσουν τη φιλοσοφία, επειδή αυτό που φέρεται στο φως τόσο με τον γραπτό όσο και τον προφορικό λόγο, είναι όχι λιγότερο το τι λογής (*ποιόν τι*) είναι ένα πράγμα παρά η ουσία του (*τὸ ὄν*), πράγμα που κατά Πλάτωνα δεν θα έπρεπε να συμβαίνει, αφού προτεραιότητα και μεγαλύτερη αξία έχει η ουσία από το ποιόν κάθε πράγματος. Αυτό ακριβώς το γεγονός, δηλαδή η αδυναμία των λόγων, θεωρείται από τον Πλάτωνα η αιτία, που δεν μπορεί κανείς ούτε να πει ούτε να γράψει ικανοποιητικά τη φιλοσοφία¹⁵⁹, και συγκεκριμένα το πιο πολύτιμο μέρος της, τη διαλεκτική, που είναι *τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα*¹⁶⁰.

¹⁵⁷ ΚΟΥΜΑΚΗΣ Γ. 2019 α και ΚΟΥΜΑΚΙΣ, G. 2016.

¹⁵⁸ Επ. Ζ 344 c 8-d 1: ταῦτα ... ἐν γράμμασιν ἐτέθη. 343 a 3-4: τὰ γεγραμμένα τύποις. Φαῖδρ. 276 c 7-8: οὐκ ἄρα σπουδῆ αὐτὰ ἐν ὕδατι γράψει μέλανι.

¹⁵⁹ Επ. Ζ 342 e 2-343 a 4: ταῦτα οὐχ ἤττον ἐπιχειρεῖ τὸ ποιόν τι περὶ ἕκαστον δηλοῦν ἢ τὸ ὄν ἑκάστου διὰ τὸ τῶν λόγων ἀσθενές, 341 d 4-5: εἰ δέ μοι ἐφάνετο γραπτέα θ' ἰκανῶς.

¹⁶⁰ *Αὐτόθι* 344 d 4-5: τῶν περὶ φύσεως ἄκρων καὶ πρώτων.

Το άλλο είδος της γραφής του λόγου, το οποίο ο Πλάτων πιστεύει ότι είναι το μόνο κατάλληλο για να δημιουργηθεί, και να αναπτυχθεί η φιλοσοφία, είναι εκείνο που εγγράφεται στην ψυχή του ανθρώπου. Στον *Φαῖδρο* (275 d-e) γίνεται πάλι η ίδια κλιμάκωση ανάμεσα στον γραπτό και τον προφορικό λόγο, ο οποίος έχει μεγαλύτερη αξία από τον γραπτό, αν και οι δύο μοιάζουν με τις ζωγραφιές, που είναι είδωλα των αληθινών πραγμάτων. Έτσι, όταν θελήσει κανείς να μάθει το νόημα των εκάστοτε εκφερομένων λόγων, αυτοί σιωπούν, αφού δεν μπορούν να δώσουν καμία απάντηση. Όταν μάλιστα ο προφορικός αυτός λόγος γράφεται, τότε απευθύνεται προς όλους, είτε αυτοί μπορούν να τον κατανοήσουν είτε όχι. Όταν κατηγορείται, πάντοτε χρειάζεται τη βοήθεια του πατέρα του (προφανώς του δημιουργού και *νοῦντος ὑποκειμένου*), επειδή ο ίδιος δεν μπορεί να αμυνθεί, ώστε με λογικά επιχειρήματα να βοηθήσει τον εαυτό του¹⁶¹.

Μετά τον γραπτό και προφορικό λόγο ο Πλάτων εισάγει και αναπτύσσει τη μεγάλη σημασία και σπουδαιότητα του λόγου εκείνου που γράφεται στην ψυχή του ανθρώπου. Αυτός είναι ανώτερος και από τους δύο άλλους, αφού δεν έχει τις ατέλειες και αδυναμίες που έχουν αυτοί, κατά συνέπεια ξέρι προς ποιους θα απευθύνεται και προς ποιους θα σιωπά, είναι επιστημονικός και ως εκ τούτου μπορεί να αμυνθεί και να βοηθήσει τον εαυτόν του, όταν υφίσταται επίθεση. Ο λόγος αυτός γράφεται στην ψυχή εκείνου που μαθαίνει, και επομένως εκείνου που γνωρίζει. Είδωλο ή εικόνα του λόγου αυτού είναι ο λόγος, που γράφεται στο χαρτί με μελάνι¹⁶², όπως και ο προφορικός λόγος, αφού καθιστά εμφανή τη διάνοια με την φωνή, και εκτυπώνει τη γνώμη του ομιλούντος με τη ροή που διέρχεται από το στόμα του, όπως σε κάτοπτρο ή νερό (*Θεαίτ.* 206 d 1-5). Εδώ αντιπαρατίθενται τα δύο είδη του γραπτού λόγου, εκ των οποίων ο ένας, δηλαδή ο ενδιάθετος, που γράφεται στην ψυχή, και συγκεκριμένα στο λογιστικό της μέρος, είναι έμψυχος και ζωντανός, ενώ ο άλλος αποτυπώνεται στο χαρτί, και είναι άψυχος.

Στο σημείο αυτό διατηρώ την πεποίθηση ότι διαπράττεται σοβαρό λάθος από τους ερμηνευτές εκείνους, οι οποίοι ταυτίζουν το λόγο που γράφεται στην ψυχή με τον προφορικό λόγο, στον οποίο αποδίδουν όλες εκείνες τις ιδιότητες που έχει ο λόγος, που γράφεται στην ψυχή, με την κυριότερη ιδιότητα ότι είναι επιστημονικός. Η παρερμηνεία αυτή απέβη μοιραία, διότι σ' αυτήν στηρίχτηκε η θεωρία ορισμένων, οι οποίοι με σθένος υποστηρίζουν ότι ο Πλάτων δεν έγραψε τη φιλοσοφία του σε χαρτί, αλλά την είπε προφορικά σε ένα κλειστό κύκλο μαθητών του, η οποία χάθηκε

¹⁶¹ *Φαῖδρ.*, 275 e 5: αὐτὸς γὰρ οὐτ' ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὐτῷ. 276 c 7-9. Για το νόημα των λόγων αυτών πβλ. TH. SZLEZAK, 1992.

¹⁶² *Φαῖδρ.*, 276 a: Τὸν τοῦ εἰδότης λόγον λέγεις ζῶντα καὶ ἔμψυχον, οὗ ὁ γεγραμμένος εἶδωλον ἄν τι λέγοιτο δικαίως.

οριστικά και ότι ψήγματα της φιλοσοφίας του βρίσκονται στους αρχαίους σχολιαστές¹⁶³. Είναι μάλλον βέβαιο ότι ο Πλάτων ως δάσκαλος δίδασκε τους μαθητές του σε ιδιαίτερους χώρους και είναι φυσικό και εύλογο να μην ταυτίζεται σε όλα τα σημεία η προφορική διδασκαλία με τη γραπτή, και αυτά που είπε να είναι πολύ περισσότερα από εκείνα που έγραψε.

Στο θέμα αυτό έχουμε και τη μαρτυρία του Αριστοτέλη, ο οποίος κάνει λόγο για τα δόγματα, που ονομάζονται από τους πολλούς άγραφα¹⁶⁴. Είναι θεμιτό για έναν δάσκαλο να μην αποδίδει στα γραπτά του ακριβώς όσα είπε προφορικά, αλλά να σημειώνονται μικρές ή μεγάλες παραλλαγές. Η διαφορά ωστόσο της γραπτής από την προφορική διδασκαλία δεν έγκειται στο γεγονός ότι η μία είναι προφορική και η άλλη γραπτή. Αυτό το καθιστά ο Πλάτων απολύτως σαφές, αν και αναγνωρίζει κάποια ανωτερότητα στον προφορικό έναντι του γραπτού λόγου, όπως είδαμε προηγουμένως, επειδή ο πρώτος είναι ευέλικτος και ζωντανός. Ομιλεί δε με μεγάλη ευκρίνεια και σαφήνεια για την τέχνη τού να λέγει κανείς και να γράφει ορθά¹⁶⁵. Δηλώνει επίσης ότι πρέπει να γνωρίζει κανείς την αλήθεια για όσα λέγει ή γράφει, για να μπορεί να ισχυριστεί ότι κατέχει την τέχνη του λόγου¹⁶⁶. Στην *έβδομη επιστολή* (341 c-d) του λέγει ότι η φιλοσοφία δεν λέγεται όπως λέγονται τα άλλα μαθήματα, και ότι, αν την έγραφε ή αν την έλεγε ο ίδιος, θα το πραγματοποιούσε κατά τον καλύτερο τρόπο. Δεν το έκανε όμως, επειδή νόμιζε ότι η φιλοσοφία δεν πρέπει ούτε να λέγεται ούτε να γράφεται με τον γνωστό τρόπο. Σε περίπτωση πάντως που θα αποφάσιζε κανείς να την γράψει, θα την έγραφε με κακό τρόπο, πράγμα που θα τον λυπούσε βαθύτατα.

Από τα παραπάνω προκύπτει το συμπέρασμα ότι ο Πλάτων αφήνει ανοιχτό το ενδεχόμενο να γράφεται η φιλοσοφία, όχι όμως με τον καθιερωμένο τρόπο που ξέρομε ότι γράφονται όλα τα άλλα μαθήματα. Ποιος μπορεί να είναι ο διαφορετικός αυτός τρόπος, που ενδεχομένως γράφεται η φιλοσοφία κατά Πλάτωνα; Αν έλεγε κανείς ότι ο τρόπος αυτός είναι εκείνος, τον οποίο συνήθιζε να χρησιμοποιεί ο ίδιος σε σειρά διαλέξεων "Για το αγαθό" (*Περὶ ἀγαθοῦ*), όπως τον αντιλήφθηκαν οι μαθητές και γενικότερα οι ακροατές του και κυρίως ο Αριστοτέλης, νομίζω ότι δεν θα

¹⁶³ K. GAISER, 1968, 1980, H. KRÄMER, 1959, 1980, 1996, 2014. TH. SZLEZÁK, 1985, 1993b, 2003, G. REALE 2000, 2010. BROECKER 1972, CHERNISS 1945, EDER 1986, FERRARI 1987, FINDLAY 1974, FRIEDLAENDER 1928, FRONTEROTTA 1993, GADAMER 1985A, GILL 1993, ILTING 1968, ISNARDI-PARENTE 1993, STRYCKER 1967, THIEL 2000, VLASTOS 2000γ, 2000δ, WIPPERN (ED.) 1972, MITTELSTRASS 1967.

¹⁶⁴ *Φυσικά*, Δ2, 209 b 13-15: ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ τε λέγων τὸ μεταληπτικὸν καὶ ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν.

¹⁶⁵ *Φαῖδρ.*, 277 d 1-2: περὶ τοῦ καλὸν ἢ αἰσχρὸν εἶναι τὸ λόγους λέγειν τε καὶ γράφειν.

¹⁶⁶ *Φαῖδρ.*, 277 b-c: πρὶν ἂν τις τὸ τε ἀληθὲς ἐκάστων εἶδη περὶ ὧν λέγει ἢ γράφει ... οὐ πρότερον δυνατὸν τέχνη ἔσεσθαι.

έσφαλλε. Ο τρόπος αυτός είναι ο αιγιματικός, όπως τον αντιλήφθηκαν και τον κατέγραψαν ακροατές του¹⁶⁷. Το ότι πρόκειται για σειρά διαλέξεων και όχι μόνον για μία και μοναδική διάλεξη δείχνει ο χρονικός σύνδεσμος *ὄτε* με την ευκτική αορίστου *φανείσαν*. Η χρονική αυτή πρόταση υποδηλώνει πράξη επαναλαμβανόμενη κατά το παρελθόν σύμφωνα με το Συντακτικό της αρχαίας ελληνικής γλώσσας και το λεξικό των Liddell – Scott (Πρβλ. Η. Kraemer 1959). Στις διαλέξεις αυτές ο Πλάτων ερευνά τις πρώτες αρχές. Αυτό επιβεβαιώνεται και από μαρτυρίες σχολιαστών του έργου του Αριστοτέλη ότι δηλαδή υπήρξε βιβλίο για το Αγαθό, στο οποίο περιέχονται οι αρχές το ἐνὸς καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος (Ross 1955, 119-120).

22. Διαλεκτική, προφορικός και γραπτός λόγος, απορία και ζήτηση

Το ερώτημα τώρα που ζητεί απάντηση είναι γιατί επέλεξε ή προτίμησε ο Πλάτων τον τρόπο αυτόν να λέγει και να γράφει τη φιλοσοφία, και συγκεκριμένα τη διαλεκτική, που είναι το κορύφωμα και ο πυρήνας της, δεδομένου ότι ο όρος αυτός αποδίδεται σ' αυτόν που φιλοσοφεί καθαρά και δίκαια¹⁶⁸. Μια ορθή ίσως απάντηση στο παραπάνω ερώτημα θα προσανατόλιζε τον ερευνητή στην έννοια και ετυμολογία της διαλεκτικής. Η διαλεκτική παράγεται από το διαλέγομαι που σημαίνει συνομιλώ, συζητώ, δηλαδή ζητάω την αλήθεια και τη γνώση μαζί με κάποιον άλλο και όχι μόνος. Αυτός είναι ο λόγος, που τα έργα του είναι γραμμένα σε διαλεκτική μορφή, ένα μοναδικό ίσως φαινόμενο στην ιστορία του φιλοσοφικού στοχασμού. Πριν επισκοπήσουμε όμως τις διάφορες μορφές της, είναι ανάγκη να δούμε πρώτα τα κοινά χαρακτηριστικά όλων των επιμέρους μορφών της. Αυτή παριστάνεται ότι είναι πάντοτε εν κινήσει και καθ' οδόν. Γι' αυτό χαρακτηρίζεται ως πορεία¹⁶⁹, οδός¹⁷⁰, μέθοδος¹⁷¹,

¹⁶⁷ W. Ross, 1955: 117-118: Αριστοτέλης ... καὶ ἄλλοι τοῦ Πλάτωνος ἑταῖροι παραγενόμενοι ἀνεγράψαντο τὰ ῥηθέντα αἰγιματωδῶς, ὡς ἐρήθη. 118: τὰ ἐν τῇ Περὶ τἀγαθοῦ συνουσία αἰγιματωδῶς ῥηθέντα. Πρβλ. K. GAISER 1968.

¹⁶⁸ *Σοφ.* 253 e 4-6. Ἀλλὰ μὴν τό γε διαλεκτικὸν οὐκ ἄλλω δόσεις, ὡς ἐγῶμαι, πλὴν τῷ καθαρῶς καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι.

¹⁶⁹ *Πολιτ.*, Z 532 b 4: οὐ διαλεκτικὴν ταύτην τὴν πορείαν καλεῖς; 532 e 2-3: οἷ ἀφικόμενῳ ὥσπερ ὁδοῦ ἀνάπαυλα καὶ τέλος τῆς πορείας.

¹⁷⁰ *Φαῖδρ.* 272 c 1, *Σοφ.*, 229 e 1-2, *Πολιτικ.*, 265 a 2, 266 e 1, *Πολιτ.*, Δ 435 d 3.

¹⁷¹ *Πολιτ.*, Δ 435 d 1, Z 533 c 7-8: ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται. *Νόμ.*, IB' 965c: Ἄρ' οὐν ἀκριβεστέρα σκέψις ... ἀλλ' ὄντως ... ταύτης οὐκ ἔστιν σαφεστέρα μέθοδος ἀνθρώπων οὐδενί, *Πολιτικ.* 266 d 7, 286 d 3.

φωτιά¹⁷², απορία και ζήτηση¹⁷³, φιλομάθεια¹⁷⁴, ως θήρα δηλαδή κυνήγι¹⁷⁵, και επομένως ο κυνηγός ακολουθεί τα ίχνη του θηράματος¹⁷⁶, και τέλος ως αγάπη να θεάται κανείς την αλήθεια¹⁷⁷. Το κοινό χαρακτηριστικό γνώρισμα και αποτέλεσμα όλων αυτών των μορφών είναι να μη θεωρεί κανείς το ίδιο είδος ως διαφορετικό ούτε όμως τανάπαλιν το διαφορετικό ως ίδιο, επειδή αυτό είναι *ἴδιον* της επιστήμης (Σοφ., 253 d1-3).

Είναι σημαντικό να γίνει κατανοητό ότι ο προφορικός λόγος δεν έχει ιδιαίτερη βαρύτητα ή τουλάχιστο τόση όση της αποδίδουν οι θιασώτες και υποστηρικτές της λεγόμενης "ἀγραφης" διδασκαλίας του Πλάτωνα με τον τρόπο που την εννοούν. Ο λόγος, όπως και όλα τα όντα ως προς την υπόσταση και το γνωσιολογικό τους επίπεδο κατατάσσονται σε τρεις γνωστικές κατηγορίες όπως αυτό εμφανίζεται στην *Πολιτεία* του (I. 597 b-c), με το παράδειγμα της κλίνης. Εκεί λέγεται ότι υπάρχουν τρία είδη κλινών, η μία υπάρχει στη φύση, που είναι δημιούργημα του θεού ή κάποιας άλλης μεγάλης δύναμης, πρόκειται προφανώς για την ιδέα της κλίνης. Η δεύτερη κλίνη είναι εκείνη, που δημιουργεί ο τεχνίτης, και στη συγκεκριμένη περίπτωση ο ξυλουργός. Τρίτη και τελευταία είναι εκείνη που κάνει ο ζωγράφος. Η ιδέα της κλίνης, που είναι δημιούργημα του θεού, είναι μία και μοναδική και θα παραμείνει μία πάντοτε. Η κλίνη του ξυλουργού κατέχει την δεύτερη θέση, ενώ εκείνη του ζωγράφου, την τρίτη από την αλήθεια. Η κατάταξη αυτή του Πλάτωνα υποδηλώνει ότι ο βαθμός της γνώσης στοιχεί προς το οντολογικό επίπεδο του όντος, πράγμα που είναι βασική και πάγια θέση του (Vlastos 2000). Το πρόβλημα είναι τώρα να ανευρεθεί η αντιστοίχιση του λόγου προς το παράδειγμα της κλίνης σε τρία οντολογικά και γνωσιολογικά επίπεδα από τα κείμενα του ίδιου του Πλάτωνα. Προκαταβολικά θα μπορούσε ίσως να λεχθεί ότι τα τρία επίπεδα του λόγου είναι: 1) η ιδέα του λόγου, 2) ο ενδιάθετος λόγος που λαμβάνει χώρα στη διάνοια, και 3) ο εξωτερικός λόγος, που

¹⁷² *Επ.*, Z 340 b 2-3: Διονύσιος ἐξημμένος ὑπὸ φιλοσοφίας ὥσπερ πυρός. 341 c 5-d 2: ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης... οἶον ἀπὸ πυρός πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς.

¹⁷³ *Πολιτ.*, Z 524 e 4-5: ἀναγκάζοιτ' ἂν ἐν αὐτῷ ψυχή ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν. *Ἐπιν.*, 974 c 3: ἡ περὶ σοφίαν ἀπορία καὶ ζήτησις. W. ROSS, 1955, 73: θεϊότατον ἐδόκει τὸ γνῶθι σαυτόν, ὃ δὴ καὶ Σωκράτει ἀπορίας καὶ ζητήσεως ταύτης ἀρχὴν ἐνέδωκεν. ERLER 1987, HARTE 2017.

¹⁷⁴ *Τίμ.*, 90 b, *Πολιτ.*, B 376 b 8-9: τὸ γέ φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον ταυτόν. 376 c 1-2: φύσει φιλόσοφον καὶ φιλομαθὴ αὐτὸν δεῖν εἶναι; Τιθῶμεν, ἔφη.

¹⁷⁵ Κατὰ τον Πυθαγόρα φιλόσοφοι ονομάζονται οἱ κυνηγοὶ τῆς ἀλήθειας (τῆς ἀληθείας θηραταί). Διογ. Λαέρτ. VIII, 8. Αυτό ἐπηρέασε τον Πλάτωνα, ο οποίος χρησιμοποιοῖ πολὺ συχνὰ το ρῆμα θηρεύω (κυνηγῶ) στὴν ἐρευνὰ του. *Φιλήβ.*, 20d 8, 65 a 1: εἰ μὴ μᾶ δυνάμεθα ιδέα τὸ ἀγαθὸν θηρεύσαι, *Θεαίτ.*, 198 a 2, *Πολιτικ.*, 264 a 5, *Φαῖδ.*, 66 a 3.

¹⁷⁶ *Θεαίτ.*, 187 e 2-3, *Πολιτ.*, B 365 d 1-2, Γ 410 b 1-2, *Πολιτικ.*, 263 b 1-2, 301 e 2-4, *Τίμ.*, 53 b 1-2, *Παρμ.* 128 c 1-2, *Νόμ.*, B 654 e 3-4, E 728 c 9-d 2, *Φαῖδρ.*, 252 e 7-8.

¹⁷⁷ *Πολιτ.*, E 475 e 3-4: Τοὺς δὲ ἀληθινούς (φιλοσόφους), ἔφη, τίνας λέγεις; Τοὺς τῆς ἀληθείας ... φιλοθεάμονας. GONZALEZ 1998, MITCHELL 1888, POLITIS 2018, ROBINSON 1962, STEMMER 1992.

υποδιαιρείται σε προφορικό και γραπτό.

Ο ίδιος επιχειρεί στον *Φαῖδρο* (277d5-278b6) μια λεπτομερή διάκριση ανάμεσα σε δύο είδη γραφής, συγκεκριμένα του λόγου, που γράφεται με γράμματα, δηλαδή σύμβολα στο χαρτί, και εκείνου που γράφεται στην ψυχή του ανθρώπου που μαθαίνει. Πρόκειται για δύο εντελώς διαφορετικούς τρόπους γραφής, η αξία των οποίων διαφέρει τα μέγιστα. Ο φιλόσοφος δεν αναιρεί κανέναν απ' αυτούς αλλά δέχεται και τους δύο, τον πρώτο μάλιστα πιθανώς ως αναγκαίο (πρβλ. *Τίμ.*, 69a1-2). Όμως ως αληθινό (*τῷ ὄντι*) γραπτό λόγο θεωρεί εκείνον που γράφεται στην ψυχή των ανθρώπων. Στη συνέχεια αναλύει τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά γνωρίσματα του καθενός από τους δύο αυτούς γραπτούς λόγους. Όταν κάποιος γράφει με σύμβολα στο χαρτί, δεν πρέπει να νομίζει ότι ο λόγος του αυτός έχει μεγάλη βεβαιότητα και σαφήνεια, διαφορετικά ο γράφων αξίζει το όνειδος, είτε ο ίδιος το παραδέχεται είτε όχι. Αυτό τεκμηριώνεται με το εξής επιχείρημα. Υποστηρίζει συγκεκριμένα ότι, όταν αγνοεί κανείς, είτε όταν κοιμάται είτε όταν είναι ξύπνιος, τα δίκαια και τα άδικα, τα καλά και τα κακά, δεν μπορεί, αν θέλει να πει κανείς την αλήθεια, το γεγονός αυτό να μην χαρακτηριστεί επονείδιστο, ακόμη και αν όλος ο "όχλος" το επαινεί. Αυτό συμβαίνει ίσως λόγω της αδυναμίας του λόγου, γραπτού ή προφορικού, να εκφράσει την αλήθεια (*Φαῖδρ.*, 277d-e).

Στη συνέχεια ο Πλάτων αντιπαραθέτει τις προϋποθέσεις, σύμφωνα με τις οποίες ο γραπτός λόγος δεν είναι επονείδιστος, αλλά, όπως ίσως θα μπορούσε να πει κανείς, καλοδεχούμενος. Αυτό συμβαίνει όταν δέχεται κανείς ότι: 1) είναι ανάγκη στον γραμμένο λόγο να υπάρχει πολύ παιχνίδι (παιδιά) 2) ποτέ κανείς λόγος, που άξιζε να λέγεται σπουδαίος, ούτε γράφτηκε ούτε ειπώθηκε όπως γίνονταν η σύνθεση και η απαγγελία των ραψωδιών, δηλαδή της επικής ποίησης, για παράδειγμα τα έπη του Ομήρου, που λέγονταν χωρίς έρευνα και διδασχία, αλλά μόνον χάριν της πειθούς, και 3) οι βέλτιστοι απ' αυτούς, δηλαδή από όσους γράφτηκαν ή ειπώθηκαν χρησιμεύουν ως υπόμνηση για εκείνους που γνωρίζουν τα πράγματα. Εδώ θα μπορούσε να υποθέσει κανείς ότι υπονοούνται οι επιστήμονες. Προς τον προφορικό και γραπτό λόγο, που λέγεται με φωνή ή γράφεται με μελάνι στο χαρτί, ο Πλάτων αντιπαραθέτει τον λόγο που διδάσκεται χάριν της μάθησης και διδασκαλίας και που γράφεται στην ψυχή εκείνου που μαθαίνει για τα δίκαια, τα ωραία και τα καλά. Μόνον στο είδος αυτό του λόγου πρέπει να έχει κάποιος την πεποίθηση ότι έχει το εναργές, δηλαδή τη σαφήνεια και την ευκρίνεια, το τέλειο και το άξιο σπουδής. Τέτοιου είδους λόγοι πρέπει να λογίζονται σαν γνήσια παιδιά του, πρώτον ο λόγος μέσα του, αν κριθεί ότι υπάρχει, έπειτα οι λόγοι των επιγόνων του, δηλαδή των μαθητών του, και τρίτον οι λόγοι που γεννήθηκαν στην ψυχή άλλων. Καταλήγει δε στο συμπέρασμα ότι ο άνθρωπος, στην ψυχή του οποίου εγγράφεται ο λόγος, είναι εκείνος που θα εύχονταν

ο Πλάτων και ο *Φαῖδρος* να γίνουν (*Φαῖδρ.*, 278a-b).

Σ' ένα άλλο σημείο του *Φαῖδρου* (276e4-277a4) γίνεται πάλι αναφορά στον λόγο, που γράφεται στην ψυχή του ανθρώπου, και δεν είναι ο προφορικός αλλά ο ενδιάθετος λόγος. Εκεί λέγεται ρητά ότι η σπουδή γίνεται κατά τον καλύτερο τρόπο, όταν χρησιμοποιεί κανείς τη διαλεκτική τέχνη σε συνεργασία με αρμόδια ψυχή, όπου θα φυτεύει και θα σπείρει λόγους επιστημονικούς, οι οποίοι θα είναι ικανοί να βοηθήσουν τον εαυτόν τους και αυτόν που τους φύτεψε. Με τον τρόπον αυτόν, υποστηρίζει ο Πλάτων ότι αυτοί δεν θα είναι άκαρποι αλλά θα έχουν σπέρμα, από όπου θα βλαστήσουν λόγοι σε ψυχές με άλλους τρόπους και χαρακτήρες, οι οποίοι θα είναι ικανοί να διατηρούν αθάνατο το σπέρμα και να κάνουν ευτυχισμένο αυτόν που το έχει, όσο αυτό είναι δυνατόν στην ανθρώπινη φύση.

Η πεποίθηση του Πλάτωνα ότι ο ζήλος προς μάθηση (σπουδή) - όπως είδαμε στα προηγούμενα (*Φαῖδρ.*, 276e4-277a5) - συνδέεται άμεσα και μάλλον υποχρεωτικά με τη διαλεκτική, εξειδικεύεται και συγκεκριμενοποιείται ακόμα περισσότερο με την εισαγωγή της μορφής εκείνης της διαλεκτικής, που είναι η υπόθεση και η κατ' είδη διαίρεση, και απαντά επίσης σε άλλο σημείο του ίδιου έργου (265 d 2-266 b5). Λέγει λοιπόν ότι, πριν γνωρίσει κανείς το αληθές για όσα πράγματα λέγει ή γράφει, και σύμφωνα μ' αυτό να καταστεί ικανός να δίδει τον ορισμό κάθε πράγματος, αφού τα ορίσει, να γνωρίζει πάλι να τα διαιρεί κατ' είδη μέχρι του σημείου, που δεν διαιρούνται περαιτέρω, πρέπει πρώτα να ξέρει τη φύση της ψυχής, στην οποία απευθύνονται οι λόγοι, ώστε ανάλογα μ' αυτό να προσαρμόζει το λόγο του. Πριν γίνουν όλα αυτά, δεν θα γίνει ποτέ ικανός - όσο αυτό είναι δυνατόν από τη φύση - να μεταχειριστεί ορθά το γένος των λόγων ούτε προκειμένου να διδάξει ούτε να πείσει (*Φαῖδρ.*, 277b4-c6). Εδώ φαίνεται πάλι καθαρά και με αρκετή σαφήνεια ότι δεν σημειώνεται καμία απολύτως δισταφορά ανάμεσα του *λέγειν* και *γράφειν*, δηλαδή ανάμεσα στον προφορικό και γραπτό λόγο, αλλά οι δύο όροι χρησιμοποιούνται αδιάκριτα ως προς τη σχέση τους προς την επιστήμη. Δεν μπορεί συνεπώς να ισχυριστεί κανείς πως ό,τι λέγεται προφορικά είναι επιστημονικό, ενώ ό,τι γράφεται, δεν είναι.

Η επιστήμη μπορεί να υπάρχει ή να μην υπάρχει εξ ίσου τόσο στον γραπτό όσο και στον προφορικό λόγο, αφού και οι δύο είναι απεικονίσεις της διάνοιας και του νου, όπου ο λόγος μπορεί αν είναι αληθής ή ψευδής (*Σοφ.*, 263d6-8). Αυτό σημαίνει ότι η αλήθεια και η γνώση δεν εξαρτώνται από το αν ο λόγος είναι προφορικός ή γραπτός. Ένα σημαντικό χαρακτηριστικό γνώρισμα των δύο διαφορετικών ειδών του λόγου, αφενός μεν του επιστημονικού λόγου, που γράφεται στην ψυχή του μανθάνοντος, αφετέρου δε του προφορικού, που ρέει από το στόμα με φωνή, καθώς και του λόγου που γράφεται με μελάνι στο χαρτί, είναι το αντιθετικό ζεύγος δύναμη και αδυναμία. Ο πρώτος λόγος, που συνοδεύεται από επιστήμη, έχει τη δύναμη να

αμύνεται, και να γνωρίζει προς ποιους θα απευθύνεται και προς ποιους θα σιωπά (*Φαῖδρ.*, 276a5-7). Η δύναμη της επιστήμης, που έχει αυτός ο λόγος χαρακτηρίζεται από τον ίδιο ως μέγιστη δύναμη που διαθέτει ο άνθρωπος¹⁷⁸. Η γνώση, δηλαδή η επιστήμη, δημιουργείται στη διάνοια και κυρίως στον νου. Απεναντίας το ζεύγος των δύο άλλων λόγων δεν δημιουργεί επιστήμη, ούτε συνοδεύεται από αυτήν, αφού δεν γνωρίζει (*οὐκ ἐπίσταται*) προς ποιους πρέπει να απευθύνεται και προς ποιους όχι. Οι εξωτερικοί αυτοί λόγοι είναι εικόνα του ενδιάθετου λόγου και ως εκ τούτου δεν μπορούν ούτε να αμύνονται, όταν άδικα κατηγορούνται ή υφίστανται κακά, ούτε να βοηθήσουν τους εαυτούς των (*Φαῖδρ.*, 275d-e). Κατά μία ακριβέστερη αποτύπωση του ζητήματος αυτού δεν πρόκειται τόσο για δύναμη και αδυναμία αλλά για το λιγότερο και το περισσότερο της δύναμης (*τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον*). Λέγει συγκεκριμένα ότι ο λόγος, που γράφεται στην ψυχή, είναι καλύτερος και πιο δυνατός¹⁷⁹. Το ερώτημα τώρα που ζητεί απάντηση είναι να ερευνηθεί πού οφείλεται η δύναμη του ενδιάθετου λόγου. Αυτή μπορεί ίσως να αποδοθεί στο ότι, όταν κατακτά κάποιος την επιστήμη μόνος του, είναι δυνατός, διότι κατακτώντας την επιστήμη λύνει ένα αίνιγμα αυτενεργώντας.

Η αδυναμία αυτή του προφορικού και γραπτού λόγου επαναλαμβάνεται και τεκμηριώνεται στην *ἔβδομη Ἐπιστολή* (343a1) με τη φράση (*τὸ τῶν λόγων ἀσθενές*). Εκεί αναφέρονται τέσσερις όροι, οι οποίοι πρέπει να συντρέχουν για να συλλάβομε την έννοια της ιδέας και μάλιστα της ύψιστης ιδέας του αγαθού, που είναι ο πέμπτος όρος. Ο Πλάτων ισχυρίζεται ότι, αν δεν λάβει κανείς καθ' οιονδήποτε τρόπο τα τέσσερα πρώτα στοιχεία (*ὄνομα, λόγος, εἶδωλον καὶ ἐπιστήμη*), δεν είναι ποτέ δυνατόν να αποκτήσει γνώση του πέμπτου, δηλαδή της ιδέας του αγαθού. Προσθέτει επίσης ότι όλα αυτά επιχειρούν να δηλώσουν όχι λιγότερο το ποιόν παρά την ουσία κάθε πράγματος. Αυτό σημαίνει με άλλα λόγια ότι ποιόν και ουσία δηλώνονται εξίσου, πράγμα που δεν θα έπρεπε να γίνεται, διότι η ουσία και το ον έχουν μεγαλύτερη αξία και προτεραιότητα από το ποιόν (*Ἐπ. Ζ'*, 342a-343b). Το φαινόμενο ή γεγονός αυτό έχει μια αιτία, την οποία εν συνεχεία παραθέτει ο φιλόσοφος.

Εδώ ο Πλάτων επαναλαμβάνει εμφατικά τη βασική διάκριση μεταξύ των δύο κόσμων, του ορατού και του νοητού, δηλαδή οι μεν ιδέες είναι αιώνιες και αναλλοίωτες, ενώ τα αισθητά όντα μεταβάλλουν συνεχώς μορφή, γίνονται και χάνονται, υπόκεινται δηλαδή στη γένεση και στη φθορά. Έτσι λέγει στον *Φαῖδωνα* (74 b) ότι για παράδειγμα οι λίθοι ή τα ξύλα άλλοτε φαίνονται ίσα και άλλοτε άνισα, παρουσιάζουν δηλαδή αντίθετες ιδιότητες. Τα ίδια λέγονται και στην *Πολιτεία Ζ'* (524a-

¹⁷⁸ *Πολιτ.*, E 477 d 9: πασῶν γε δυνάμεων ἑρρωμενεστάτην.

¹⁷⁹ ἁμείνων καὶ δυνατώτερος, *Φαῖδρ.*, 276 a 1-3.

525a), όπου κάνει την ίδια ακριβώς διάκριση, που έκαμε - όπως είδαμε - και στην Ζ' επιστολή (342e2-343a1), διακρίνει δηλαδή το ον (ὄν) από το ποιόν (ποιόν). Τα όντα δεν εμφανίζουν εναντίωση, σε αντίθεση προς το ποιόν που παρουσιάζει έναντιότητα. Ως παράδειγμα για το ον (ὄν) φέρει τον δάκτυλο, ο οποίος γίνεται αντιληπτός *αὐτὸς καθ'αυτὸν*, χωρίς δηλαδή οποιοδήποτε εναντίωμα, από την όραση, ενώ για το ποιόν αναφέρονται το σκληρό και το μαλακό, το βαρύ και το ελαφρύ, όπως και όλα τα εναντία, τα οποία δεν έχουν σταθερή και μόνιμη υπόσταση. Ο διαχωρισμός αυτός της ουσίας από την ποιότητα παραπέμπει στην αναγκαιότητα ύπαρξης της χώρας (*χώρα*) στον *Τίμαιο* (48 e-51 c) ως τρίτης αρχής του παντός δηλαδή του κόσμου. Εκεί λέγει ότι τα τέσσερα στοιχεία της φύσης (γη, νερό, αέρας και φωτιά) όπως και όλα τα ποιά (ποιότητες) δεν έχουν καμία βεβαιότητα, και επομένως δεν πρέπει να χρησιμοποιούμε γι' αυτά τις λέξεις τούτου ή εκείνο, αλλά το τέτοιας λογής (*τοιούτον*). Η ιδέα αυτή διέπει όλο του το έργο, φέρει δε ως παράδειγμα συνήθως την αρετή, όπως στον *Πρωταγόρα* (329 c κ. εξ.), όπου η αρετή είναι το κύριο θέμα του διαλόγου, στη δε *Πολιτεία* (Δ 436 a 8 κ. εξ.), όπου διερευνάται κατά πόσον οι τρεις δυνάμεις της ψυχής, *ἐπιθυμητικόν*, *θυμοειδές* και *λογιστικόν* ταυτίζονται ή είναι τρία διαφορετικά πράγματα. Το ίδιο πράγμα απαντά και στους *Νόμους* (IB 963 c-d). Φαίνεται ότι το θέμα αυτό αποτελεί τον πυρήνα της φιλοσοφίας του, αφού πίστευε στην ουσία των πραγμάτων και όχι στα πάθη τους, που δημιουργούν εναντιότητες. Στο σκεπτικό αυτό στηρίζεται μάλλον η θέση του ότι η ύψιστη μορφή της φιλοσοφίας, που είναι η διαλεκτική, δεν μπορεί και δεν πρέπει ούτε να λέγεται ούτε να γράφεται στο χαρτί, αλλά πρέπει να γράφεται στην ψυχή του ανθρώπου. Τί σημαίνει και πώς μπορεί να γίνει αυτό θα αναπτυχθεί αργότερα σε άλλο σημείο. Πριν από αυτό πρέπει να ολοκληρωθεί η αναζήτηση της οντότητας και των τριών υποστάσεων του λόγου κατ' αναλογία προς την κλίνη, που είδαμε στα προηγούμενα.

Η πρώτη και αληθινή υπόσταση του λόγου, όπως συμβαίνει κατά Πλάτωνα για όλα τα όντα, είναι η ιδέα του λόγου, που είναι αιώνια, αναλλοίωτη και άφθαρτη και συλλαμβάνεται με τη νόηση¹⁸⁰. Η δεύτερη υπόσταση ή μορφή του λόγου είναι εκείνη, που δημιουργείται από το νου και τη διάνοια κάθε μεμονωμένου ατόμου και συνηθίζεται να λέγεται *ενδιάθετος*. Το είδος αυτό του λόγου είναι εκείνο που εγγράφεται στην ψυχή του ανθρώπου, κατ' αντίθεση προς τον λόγο που γράφεται με μελάνι στο χαρτί. Ο λόγος αυτός χαρακτηρίζεται συνήθως εσωτερικός. Το τρίτο και τελευταίο αυτό είδος του λόγου είναι δισυπόστατο, αφού υποδιαιρείται σε προφορικό και γραπτόν, αλλά με κάποια υπεροχή του προφορικού λόγου έναντι του

¹⁸⁰ *Παρμ.*, 135 e 2-4, *Τίμ.*, 28 a, 48 e 5-6, *Φαίδ.*, 79 a. Πρβλ. MARTIN, G. 1973, ROSS W. 1963, NATORP, P. 1903, ROBIN, L 1963.

γραφτού όπως είδαμε στα προηγούμενα¹⁸¹. Αυτό συμβαίνει βέβαια υπό προϋποθέσεις, διότι σε άλλες περιστάσεις, και συγκεκριμένα χάριν διατήρησης της ιστορικής μνήμης, ο γραπτός λόγος είναι απαραίτητος, όπως αναφέρεται στην αρχή του *Τιμαίου* (20d κ. εξ.) σε συζήτηση του Σόλωνα με Αιγυπτίους χάριν της γνώσης του παρελθόντος και της πολιτιστικής εξέλιξης ενός έθνους. Το δυσπρόστατο αυτό τρίτο είδος του λόγου είναι αισθητό, που είναι ομοίωμα και απεικασμα της ιδέας του λόγου, όπως συμβαίνει με κάθε ιδέα, αφού είναι όμοιο με την ιδέα (*Παρμ.* 132 d), γίνεται και χάνεται, υπόκειται δηλαδή στη γένεση και στη φθορά¹⁸². Ο τρίτος διττός αυτός λόγος, που ανήκει στον αισθητό, ορατό και απτό κόσμο, σε αντίθεση προς το νοητό κόσμο, όπου τοποθετείται το βασίλειο των ιδεών, είναι εικόνα και είδωλο του νοητού κόσμου. Αυτό διαφαίνεται στα έργα του μεταξύ των οποίων έχουν αναφερθεί ήδη ο *Φαῖδρος* (275 d-e) και η *Ζ' Ἐπιστολή* (343 a 1-4).

23. Τα πέντε στοιχία: ὄνομα, εἶδωλον, λόγος, ἐπιστήμη, ὄν (ἀγαθόν).

Στο παρακάτω χωρίο της *Ζ' Ἐπιστολῆς* (342 b-343 d) το θέμα αυτό αναπτύσσεται αναλυτικότερα και με περισσότερη σαφήνεια. Λέγεται δηλαδή ότι τόσο ο προφορικός όσο και ο γραπτός λόγος είναι είδωλα της ιδέας του λόγου, και ότι όποιος προσπαθεί να εξηγήσει κάτι χρησιμοποιώντας τον γραπτό ή προφορικό λόγο φαίνεται στους περισσότερους που τον ακούουν ότι για εκείνα, που επιχειρεί να λέει ή να γράφει, δεν ξέρει τίποτα. Αιτία γι αυτό δεν είναι η ψυχή εκείνου που λέγει ή γράφει αλλά η φύση των τεσσάρων στοιχείων, που είναι ασήμαντη ή ανεπαρκής. Τα τέσσερα αυτά είναι το ὄνομα (*ὄνομα*), δεύτερον ο λόγος (*λόγος*), τρίτον το είδωλο (*εἶδωλον*) και τέταρτον η επιστήμη (*ἐπιστήμη*). Η λέξη λόγος έχει εδώ την έννοια του ορισμού. Ο Πλάτων φέρει ένα παράδειγμα – όπως κάνει συνήθως – για να διαλευκάνει και αποσαφηνίσει τα λεγόμενά του. Στην *Πολιτεία* (Θ 592 b 2-5) φέρει ως παράδειγμα του ορθού πολιτικού βίου την ιδεώδη πολιτεία, η οποία υπάρχει στον ουρανό για να την βλέπει όποιος θέλει, ώστε να κανονίζει ο ίδιος για τον εαυτόν του πώς θα κατοικήσει. Στον *Παρμενίδη* (132 d 1-4) δηλώνεται επίσης ότι οι ιδέες στέκονται ως παραδείγματα στην φύση, ενώ με τη μέθεξη των αισθητών σε αυτές επιτυγχάνεται η ομοιότητα των αισθητών στις ομώνυμες ιδέες. Ο Πλάτων αναφέρεται στη συνέχεια στον τρίτο ὄρο, που είναι το είδωλο, δηλαδή το ομοίωμα, η εικόνα και το φάντασμα των ιδεών. Στην κατηγορία αυτήν αναφέρονται δύο ειδών είδωλα του κύκλου, το ένα είναι ο κύκλος που τερνεύεται και καταστρεφόμενος χάνεται, ενώ το

¹⁸¹ *Φαῖδρ.*, 275 d-e, *Ἐπ. Ζ'*, 343 a 1-4. Για τον εσωτερικό λόγο βλ. BRISSON 1988, FRIEDLAENDER 1967.

¹⁸² *Παρμ.*, 156 b 2, *Πολιτ.*, ΣΤ 508 d 7, Ζ 527 b 5-6, *Συμπ.*, 211 a 1, *Τίμ.*, 28 a 3, 52 a 6-7.

άλλο είναι ο κύκλος, που ζωγραφίζεται και εξαλείφεται. Απεναντίας, η ιδέα του κύκλου δεν πάσχει τίποτε, αφού είναι διαφορετικός από τους δύο προηγούμενους. Μέχρι τώρα έχουν αναφερθεί δύο είδη του κύκλου: 1) η ιδέα του κύκλου και 2) το ομοίωμα ή η εικόνα της ιδέας του κύκλου που είναι διττό, δηλαδή α) ο κύκλος που κατασκευάζεται στην πράξη με τον τόρνο και β) η εικόνα αυτού του τόρνου, που είναι ο ζωγραφιστός κύκλος (*Ἐπ Ζ'*, 342 c 1-4). Αν τώρα αντικατασταθεί ο κύκλος από τον λόγο, τότε θα ιδούμε ότι ο τοννυόμενος κύκλος αντιστοιχεί στον προφορικό λόγο, που λαμβάνει σάρκα και οστά με τη φωνή, που ρέει από το στόμα, με ρήματα και ονόματα. Ο ζωγραφιστός κύκλος αντιστοιχεί στον γραπτό λόγο. Ο Πλάτων παρομοιάζει την ενέργεια αυτή με μια εκτύπωση της γνώμης (*δόξα*), που συντελείται στη διάνοια του ανθρώπου. Η εκτύπωση αυτή μοιάζει με αυτά που βλέπουμε στον καθρέπτη ή στο νερό. Εδώ υπάρχει μόνον γνώμη (*δόξα*), χωρίς επιστήμη (*Θεαίτ.*, 206 d 1-c 2).

Το τέταρτο στοιχείο που απαιτείται για να πλησιάσει κανείς ως προς τη συγγένεια και την ομοιότητα το πέμπτο, δηλαδή την ιδέα, είναι η επιστήμη, ο νους και η αληθινή γνώμη. Τα τρία αυτά στοιχεία συγχωνεύονται πάλι σε ένα, αφού αποτελούν ενιαία ολότητα. Τα τρία αυτά ως ολότητα δεν ενυπάρχουν ούτε στις φωνές ούτε στα σχήματα των σωμάτων, αλλά στις ψυχές των ανθρώπων. Από το γεγονός αυτό εξάγει ο Πλάτων το συμπέρασμα ότι το σύνολο αυτό των γνωστικών δυνάμεων και λειτουργιών είναι διαφορετικό τόσο από την ιδέα του κύκλου όσο και από τα τρία προαναφερθέντα, δηλαδή το όνομα, τον ορισμό και την εικόνα (*Ἐπ. Ζ'*, 342 c 4-d 1). Αν τώρα ο κύκλος και συγκεκριμένα η γνώση του κύκλου αντικατασταθεί από τον λόγο, δηλαδή από τη γνώση του λόγου, που είναι για μας το ζητούμενο στην προκειμένη περίπτωση, τότε θα παρατηρήσουμε ότι ο λόγος, που στηρίζεται στην επιστήμη, δηλαδή ο επιστημονικός λόγος, που γεννάται στην ψυχή του ανθρώπου, είναι το δεύτερο είδος του λόγου ή κατ' άλλη έννοια, το τρίτο, που εμφανίζει ο Πλάτων στον *Τίμαιο* (48 e κ. εξ.) και είναι η χώρα (*χώρα*), που είναι, καθώς φαίνεται, η διάνοια. Ο λόγος γεννάται στη διάνοια του ανθρώπου. Οι ιδέες δεν γίνονται στη διάνοια, δηλαδή στη χώρα, διότι αυτή δέχεται μόνον όσα έχουν γένεση (*Τίμ.*, 49 a 5-6, e 7, 52 d 4-5), ενώ, επειδή οι ιδέες δεν έχουν γένεση, δεν είναι σε χώρα, επομένως πουθενά, λαμβάνονται όμως με τη βοήθεια του λόγου (*Παρμ.*, 135e3). Κατά τον Πρόκλο (1864: 766, 18-20) οι ιδέες δεν έχουν ανάγκη από έδρα κα υποδοχή. Ο Αριστοτέλης εκφράζει την απορία γιατί εκείνες δεν είναι σε τόπο, εάν αυτό που μετέχει σ' αυτές (*τὸ μεθεκτικὸν*) είναι ο τόπος είτε αυτός είναι το μεγάλο και το μικρό (δηλαδή η αόριστη δυάς) είτε η ύλη όπως γράφεται στον *Τίμαιο*¹⁸³. Ο Πλάτων θέτει εδώ για

¹⁸³ *Φυσικ.*, Δ.2, 209 b 33-210 a 2, Γ.4, 203 a 8-9.

πρώτη φορά ρητά τις τρεις αρχές του κόσμου: *ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν* (Τίμ., 52 d 2-3). Το *ὄν* (ὄν) σημαίνει το πραγματικό *ὄν* (τὸ ὄντως ὄν), που είναι η ιδέα, η γένεση (γένεσις) περιλαμβάνει όλα τα γενητά, όσα δηλαδή γίνονται, ενώ *χώρα*, είναι ο *τόπος*, όπου βρίσκονται όλα όσα έχουν γένεση.

Ο Πλάτων στη συνέχεια δίδει ακόμα πληρέστερες διευκρινήσεις για το θέμα αυτό. Λέγει δηλαδή ότι κάθε κύκλος στην πράξη (και όχι στη θεωρία θα μπορούσε να συμπληρώσει κανείς) ως ζωγραφιά και ως σώμα, που κατασκευάζεται με τον τόρνο, ή με οποιονδήποτε άλλον τρόπο, έχει εντελώς αντίθετες ιδιότητες από εκείνες του πέμπτου στοιχείου, που είναι η ιδέα του κύκλου. Επεξηγώντας την πρόταση αυτή λέγει ότι αυτό συμβαίνει, επειδή ο κύκλος εφάπτεται παντού με το ευθύ, πράγμα που σημαίνει ότι ο κύκλος έχει εναντίες ιδιότητες, αφού εμπεριέχει τόσο το περιφερές ή στρογγυλό όσο και το αντίθετο στοιχείο, δηλαδή το ευθύ. Αντίθετα τώρα προς τις εναντίες ιδιότητες του κύκλου, που γίνεται στην πράξη, δηλαδή του αισθητού κύκλου με τη διπλή όψη του, δηλαδή του ζωγραφισμένου και του τορνευμένου, ο Πλάτων αντιπαραθέτει την ιδέα του κύκλου, που είναι εναντία προς την έννοια του αισθητού κύκλου, επειδή αυτός δεν έχει τίποτε ούτε σε μικρότερο ούτε σε μεγαλύτερο βαθμό, που να είναι αντίθετο προς τη φύση του, ενώ ο αισθητός είναι γεμάτος από αντίθετες ιδιότητες. Το παράδειγμα αυτό του κύκλου ισχύει κατά τον Πλάτωνα σε όλα τα όντα του αισθητού κόσμου και επομένως και στον λόγο, που είναι το υπό εξέταση θέμα μας. Γι' αυτό λέγει ότι το ίδιο σκεπτικό ισχύει και για το λόγο ως αισθητό *ὄν*, αφού αποτελείται από ονόματα και ρήματα. Το συμπέρασμά του είναι ότι ο διττός αυτός λόγος, δηλαδή ο προφορικός και ο γραπτός, δεν έχει με ικανοποιητική βεβαιότητα τίποτε το βέβαιο¹⁸⁴. Η θέση αυτή του Πλάτωνα, ότι τα αισθητά όντα έχουν αντίθετες ιδιότητες, είναι πάγια θέση του και διατρέχει όλο του το έργο. Απαντά για παράδειγμα στην *Πολιτεία* (Z 524 a 6-10), όπου λέγεται ότι δημιουργείται απορία στην ψυχή, όταν αισθανόμαστε ότι το ίδιο πράγμα είναι σκληρό και μαλακό, βαρύ και ελαφρύ και όλα τα εναντία.

Η απορία και η ζήτηση έχει ειδικό βάρος για τον Πλάτωνα, διότι αυτές είναι η ίδια η φιλοσοφία (*Πολιτ.*, 524e4-525a2, Ross 1955: 73) και μάλιστα η διαλεκτική, η οποία χαρακτηρίζεται μέθοδος (*Πολιτ.*, 533c7), οποία κατά την ερμηνεία του Heidegger (1986:58-59) σημαίνει ότι είναι *καθ'οδόν* (Auf -dem -Weg -bleiben). Εξαιτίας αυτής της ερμηνείας εξηγείται γιατί χαρακτηρίζεται και πορεία (*Πολιτ.*, 532 e3). Ο λόγος του Πλάτωνα είναι απορητικός, αφού στα έργα του καταλήγει συνήθως σε απορία, λέγοντας ότι δεν βρήκαν εκείνο που ζητούσαν (*Λύσ.*, 223b7-8). Πέραν τούτου, στους διαλόγους του δεν δίνει συνήθως ικανοποιητικές απαντήσεις. Αλλά

¹⁸⁴ Έπ. Ζ', 343 a 4-b 6: μηδὲν ἰκανῶς βεβαίως εἶναι βέβαιον.

υπόσχεται ότι θα το συζητήσουν άλλη φορά, γιατί προς το παρόν δεν μπορεί να απαντήσει (*Πρωτ.* 361e5-6), πράγμα όμως που δεν έγινε ποτέ. Ο τρόπος αυτός επιχειρηματολογίας του Πλάτωνα χρησιμοποιήθηκε από τους θιασώτες της άγραφης φιλοσοφίας ότι ο Πλάτων την έλεγε προφορικά στους μαθητές του (Szlezák 1993b). Ερμηνεία όμως αυτή έρχεται σε αντίθεση προς τη δήλωση του Πλάτωνα ότι η φιλοσοφία δεν είναι κρυφή (ἀπόρρητη, *Νόμ.*, IB' 968e2-5). Αντ' αυτού πιο εύλογο είναι να υποθέσει κανείς ότι αυτό αποτελεί προτροπή προς τον αναγνώστη ή τον ακροατή να προσπαθήσει να την βρει μόνος του, όπως για το αγαθό (*Πολιτ.* Z' 526e).





ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΧ

ΑΡΧΕΣ: ΟΝ, ΧΩΡΑ, ΓΕΝΕΣΙΣ, ΕΝ, ΑΟΡΙΣΤΗ ΔΥΑΣ

24. Μονιστές (Παρμενίδης, Μέλισσος), πλουραλιστές (Πρωταγόρας, Ηράκλειτος)

Ο Πλάτων παρουσιάζει τον Πρωταγόρα να ομιλεί αινιγματικά προς τους πολ-
λούς, ενώ στους μαθητές του να λέγει κρυφά την αλήθεια. Η θέση του Πρωταγόρα
είναι ότι τίποτε δεν είναι αυτό καθαυτό, αλλά όλα τα πράγματα, είτε είναι όντα είτε
είναι ποιότητες, έχουν εναντίες ιδιότητες. Αν δηλαδή ονομάσομε ένα πράγμα με-
γάλο, θα φανεί ότι είναι και μικρό, αν κάτι ονομάσομε βαρύ θα φανεί ότι είναι ταυ-
τόχρονα και ελαφρύ, πράγμα που συμβαίνει με όλα τα πράγματα που αισθανόμαστε
με τις αισθήσεις. Σύμφωνα με την αντίληψη αυτή τίποτε δεν υπάρχει, αλλά πάντοτε
όλα γίνονται. Αυτό σημαίνει ότι όλα τα όντα του κόσμου υπόκεινται σε διαρκή γέ-
νεση, ενώ ποτέ δεν φτάνουν σε σταθερή κατάσταση. Ο Πλάτων παραδέχεται ότι
πάνω στο θέμα αυτό όλοι οι σοφοί συμφώνησαν εκτός από τον Παρμενίδη. Αναφέρει
συγκεκριμένα τους φιλοσόφους Πρωταγόρα, Ηράκλειτο και Εμπεδοκλή, καθώς και
ποιητές για μεν την κωμωδία τον Επίχαρμο, για δε την τραγωδία τον Όμηρο, ο ο-
ποίος μίλησε για τον Ωκεανό, τη γένεση των θεών και τη μητέρα και τροφόν (Τηθύνη),
εννοώντας ότι όλα είναι γεννήματα της ροής και της κίνησης, πράγμα που οδηγεί
στη θέση ότι τα πάντα κινούνται και τίποτε δεν μένει ακίνητο¹. Ο Πλάτων διαπί-
στωσε ότι ο Μέλισσος, ο Παρμενίδης και οι οπαδοί τους εξέφραζαν εναντίες θέσεις
προς τους προηγούμενους αναφορικά με την ενότητα του κόσμου, ότι δηλαδή τα
πάντα είναι ένα, το οποίο στέκει στον εαυτόν του, επειδή δεν έχει χώρα, στην οποία
θα μπορούσε να κινηθεί².

Το ζήτημα τώρα είναι να διερευνηθεί ποια στάση παίρνει ο Πλάτων στις δύο α-
κραίες και αντίθετες αυτές θέσεις. Το σχέδιο που καταστρώνει πριν από την λεπτο-
μερή εξέταση του θέματος είναι ότι θα ταχθεί με το μέρος εκείνων, η άποψη των
οποίων του φαίνεται ορθότερη και θα αποφύγει εκείνους που υποστηρίζουν την α-
ντίθετη θέση. Αν πάλι καταλήξει στο συμπέρασμα ότι καμία από τις δύο θέσεις δεν
τον ικανοποιεί, τότε θα περιέλθει σε δεινή θέση, αφού γελοιοποιηθεί, με το να απο-
δοκιμάζει σεβάσμιους και πάνσοφους άνδρες. Κατόπιν τούτου διερωτάται αν συμ-
φέρει να εκτεθεί σε τόσο μεγάλο κίνδυνο (Θεαίτ., 180 e-181 b 5).

Ποιο είναι τώρα το αποτέλεσμα του συλλογισμού του Πλάτωνα, στο οποίο κα-
ταλήγει η κρίση του; Τη θέση της πρώτης ομάδας, κατά την οποία τα πάντα

¹ Θεαίτ., 152 d-e, 180 c-d, Κρατ., 402 b-c.

² Θεαίτ., 180 e: ὡς ἔν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἔστηκεν αὐτὸ ἐν αὐτῷ οὐκ ἔχον χώραν ἐν ᾗ κινεῖται.

κινούνται και ρέουν, δηλαδή του Πρωταγόρα, του Ηράκλειτου και άλλων την απορρίπτει, διότι το ρήμα για παράδειγμα *βλέπω* δεν είναι περισσότερο αληθινό από το *δεν βλέπω*, και ότι κάθε απόκριση, είτε καταφατική είτε αποφατική είναι αυτή, θα είναι εξίσου ορθή. Δεν μπορεί ακόμα να ισχυριστεί κανείς ότι τα πράγματα είναι "έτσι" ή "όχι έτσι", διότι τότε αυτά δεν θα ήταν σε κίνηση αλλά στάσιμα (*Θεαίτ.*, 182 e 3-183 b 5). Δεν δέχεται όμως ούτε την αντίθετη θέση του Μέλισσου, που λέγει ότι το ένα στέκει, είναι δηλαδή ακίνητο, αλλά ούτε του Παρμενίδη ότι όλα είναι ένα. Ντρέπεται και τους δύο, περισσότερο όμως ντρέπεται τον Παρμενίδη, ο οποίος του φαίνεται ότι είναι σεβαστός και φοβερός. Παρουσιάζει τον Σωκράτη να αναπολεί μάλιστα με ευχαρίστηση και θαυμασμό τη συζήτηση που είχαν, όταν συναντήθηκαν στην Αθήνα. Τότε ο μεν Παρμενίδης ήταν πολύ ηλικιωμένος, ενώ ο Σωκράτης πολύ νέος. Του φάνηκε πάντως ότι είχε πολύ ευγενικό ήθος, διατυπώνει δε την αμφιβολία του μήπως δεν κατάλαβε το νόημα των όσων είπε τότε (*Θεαίτ.*, 183 e-184 a). Μια συστηματική αντιμετώπιση των θέσεων του Παρμενίδη επιχειρεί ο Πλάτων στον *Σοφιστή* (241 d). Εκεί ο Πλάτων διαφοροποιείται από τη θέση του Παρμενίδη ότι το ρήμα *έστι* έχει μόνον υπαρκτική σημασία. Έτσι ο Πλάτων, εξετάζοντας βασανιστικά τα λόγια του Παρμενίδη, απέδειξε ότι το μη ον (*μη ὄν*) υπάρχει κατά κάποιον τρόπο, όπως και το ον (*ὄν*) δεν υπάρχει πάλι κατά κάποιον τρόπο. Με τις αποδείξεις του αυτές φοβάται μήπως θεωρηθεί πατροκτόνος. Οι δύο αυτές αντίθετες απόψεις, δηλαδή της ομάδας του Ηράκλειτου και εκείνης του Παρμενίδη, φαίνεται ότι χρησιμοποιούνται από τον Πλάτωνα στον διάλογό του *Παρμενίδην*. Θα μπορούσε ίσως να υποθέσει κανείς ότι οι υποθέσεις με αρνητικά συμπεράσματα, όπως είναι η πρώτη, απηχούν τις θέσεις του Παρμενίδη, ενώ οι υποθέσεις με θετικά συμπεράσματα απηχούν τις θέσεις του Ηράκλειτου³. Όλα όσα ελέχθησαν ή γράφτηκαν από τους φιλοσόφους, τα οποία ο Πλάτων μας παραδίδει με γραπτό λόγο, δεν θα είχαν καμία επιστημονική βεβαιότητα ή αξία, αν ληφθεί σοβαρά υπόψη η άγραφη διδασκαλία του με την παγιωμένη έννοια του όρου. Το βαθύτερο όμως νόημα των λόγων ενός φιλοσόφου, π.χ. του ίδιου του Πλάτωνα, όπως ενυπάρχει στον διάλογό του *Παρμενίδης* παρουσιάζεται από τον ίδιο ασύλληπτο και ακατανόητο. Έτσι μας διαβεβαιώνει ότι δεν κατάλαβε ούτε τα λόγια ούτε το νόημα των λόγων του Παρμενίδη⁴. Ως φαίνεται αυτά που δεν κατάλαβε εμπίπτουν στην λεγόμενη άγραφη διδασκαλία ή φιλοσοφία του, η οποία γίνεται κτήμα εκείνου που συλλαμβάνει το νόημα.

Στις δύο προαναφερθείσες αντίθετες θέσεις φαίνεται ότι η χώρα (*χώρα*) παίζει σπουδαίο ρόλο σχετικά με την ακινησία των όντων στη φιλοσοφία του Μέλισσου

³ ΚΟΥΜΑΚΗΣ, G. 1971. ΚΟΥΜΑΚΗΣ, 2017.

⁴ *Θεαίτ.*, 184 a 1-2. Φοβούμαι οὐδ' ἄν μη οὔτε τὰ λεγόμενα συνιῶμεν, τί τε διανοούμενος εἶπε.

και του Παρμενίδου, οι οποίοι αποδίδουν την ακινησία των όντων στην έλλειψη της χώρας. Αυτά δεν κινούνται, επειδή δεν υπάρχει χώρος στον οποίο θα κινηθούν⁵. Στον *Τίμαιο* (51 d 3) επίσης η χώρα είναι η τρίτη αρχή του κόσμου όπως είδαμε. Φαίνεται ότι ο λόγος, η χώρα και η διάνοια έχουν στενή συγγένεια μεταξύ τους, αν δεν ταυτίζονται εντελώς. Όταν λέγω λόγον εδώ εννοώ εκείνον που βρίσκεται στη δεύτερη θέση από την αλήθεια κατ' αναλογία προς την κλίνη, που αναφέρεται στην *Πολιτεία* (I 597 b), εκείνη δηλαδή που κατασκευάζει ο μαραγκός (*τέκτων*), αφού κατά Πλάτωνα ο λόγος και η διάνοια ταυτίζονται, στην περίπτωση που ο λόγος είναι σιωπηρός (δηλαδή χωρίς φωνή) διάλογος της ψυχής προς τον εαυτόν της (*Θεαίτ.* 189e, *Σοφ.*, 263e). Αυτός ακριβώς είναι ο λόγος, που γράφεται με επιστήμη στην ψυχή, δηλαδή στη διάνοια εκείνου που μαθαίνει (*Φαῖδρ.*, 276 a). Η ψυχή του ανθρώπου παρουσιάζεται ως βιβλίο, όπου εγγράφονται τα πάντα, ψεύδη και αλήθειες (*Φίληβ.*, 38 e 12-39a7), ως *έκμαγεῖον*⁶, δηλαδή πρόπλασμα, ή χώρος, όπου αποτυπώνεται κάτι, ως μητέρα (*Τίμ.*, 50 d 3) και τροφός (*Τίμ.*, 49 a 6). Η διάνοια ως άγραφος χάρτης και εκμαγείο παραλήφτηκε εκτός από τον Αριστοτέλη, από τους στωικούς, καθώς και από τους φιλοσόφους του 17^{ου} αιώνα John Locke και René Descartes. Ο μεν Locke το ονόμασε *tabula rasa*, δηλαδή *άγραφο χαρτί*, ο δε Descartes *innatae ideae*, δηλαδή *έμφυτες ιδέες*⁷. Ο Kant εισήγαγε την *a priori*, δηλαδή την εκ των προτέρων, γνώση στο βιβλίο του *Κριτική της κριτικής δύναμης*⁸. Σήμερα ο N. Chomsky ασχολήθηκε με το θέμα αυτό. Όταν κατά Πλάτωνα η μνήμη συμπίπτει με τις αισθήσεις, τότε φαίνονται τα παθήματα αυτά της ψυχής σαν να γράφουν στις ψυχές μας λόγους. Όταν μεν γράφουν αληθινά, τότε συμβαίνει να έχουμε γνώμη αληθινή, από την οποία γίνονται αληθινοί λόγοι, ενώ, όταν ο γραμματέας της ψυχής μας γράψει ψευδή πράγματα, τότε αυτά που γράφει αποβαίνουν αντίθετα προς τα αληθινά (*Φίληβ.*, 39 a). Εξ αιτίας τούτου το λογιστικό μέρος της ψυχής, και ειδικότερα η διάνοια ονομάζεται *γραμματεῖον Πρωτ.* (326d3), δηλαδή χαρτί ή πίνακας, όπου μπορεί να γράφει κάποιος.

Ο λόγος, που γράφεται με επιστήμη στην ψυχή του ανθρώπου, είναι εκείνος που λέγεται χάριν διδασκαλίας και μάθησης, του οποίου είδωλο είναι ο γραμμένος λόγος⁹. Ο ενδιαθέτος λόγος και η διάνοια είναι το ίδιο πράγμα, με τη διαφορά ότι, όταν ο λόγος αυτός της ψυχής γίνει χωρίς φωνή διάλογος προς τον εαυτόν της, τότε αυτό ονομάζεται διάνοια. Το ρεύμα τώρα που προέρχεται από αυτήν και διέρχεται με

⁵ *Θεαίτ.*, 180 e 3-4: διυχυρίζονται, ὡς ἐν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἔστηκεν αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ οὐκ ἔχον χώραν ἐν ᾗ κινεῖται.

⁶ *Τίμ.*, 50 c 2, 72 c 5, *Θεαίτ.*, 191 c 8-9, 196 a 3, *Νόμ.*, Ζ. 801 d 7.

⁷ LOCKE 1963:204-205, Πρβλ. ΚΟΥΜΑΚΗΣ, Γ., 2007, 326, 332. CORNFORD, Fr., 1980: 129: 30, 135-6.

⁸ KANT, I., 1910, Bd V Kritik der Urteilskraft, 168.

⁹ *Φαῖδρ.*, 276 a 5a, 275 a 2-3.

φθόγγο, δηλαδή αρθρωμένη ομιλία, λέγεται λόγος (Σοφ., 263 e). Ο λόγος τώρα μπορεί να είναι είτε αληθής είτε ψευδής, η δε διάνοια είναι διάλογος της ψυχής προς τον εαυτό της και η γνώμη ή κρίση (δόξα) είναι το αποτέλεσμα της διάνοιας (Σοφ., 264 a 8-b 1). Έτσι η διανόηση (τὸ διανοεῖσθαι) ονομάζεται από τον Πλάτωνα λόγος, τον οποίο διεξέρχεται η ψυχή γι αυτά που εξετάζει ή ερευνά. Όταν όμως διανοείται η ψυχή, δεν κάνει τίποτε άλλο από το να διαλέγεται προς τον εαυτό της, με το να ερωτά και να αποκρίνεται. Το συμπέρασμα, στο οποίο καταλήγει ο Πλάτων, είναι ότι το να έχει κανείς γνώμη ισοδυναμεί με το να λέγει, και επομένως η γνώμη ισοδυναμεί με λόγο που έχει ειπωθεί, όχι βεβαίως προς άλλον με φωνή, αλλά προς τον εαυτόν του με σιγή¹⁰.

25. Η ουσία και ο ρόλος της χώρας κατά τη γνωστική διαδικασία

Το ταυτόν και το θάτερον (Brisson 1998) έχουν πρωταρχικό ρόλο για να έχουμε όχι μόνον γνώμες καιπίστεις βέβαιες και αληθείς, αλλά και επιστήμη. Ο λόγος χωρίς φθόγγο ή ήχο, που γίνεται αληθινός σχετικά με το ίδιο και το διαφορετικό, είναι διττός: 1) όταν αυτός γίνεται στον αισθητό κόσμο και ο κύκλος του διαφορετικού το διαγγέλλει σ' ολόκληρη την ψυχή, τότε γνώμες καιπίστεις γίνονται βέβαιες και αληθείς. Όταν όμως ο κύκλος του ίδιου γύρω από το λογιστικό μεταφέρει το μήνυμα στην ψυχή, τότε γίνεται εξ ανάγκης επιστήμη. Ο Πλάτων καταλήγει στο συμπέρασμα ότι, αν πει κανείς ότι οι δύο αυτές μορφές γνώσης, δηλαδή οι αληθείς και βέβαιες γνώμες καιπίστεις από το ένα μέρος, και η επιστήμη από το άλλο, γίνονται κάπου αλλού εκτός από την ψυχή, τότε κάθε άλλο παρά την αλήθεια θα πει¹¹. Στο σημείο αυτό είναι σημαντικό να επισημανθεί ότι εκεί όπου γίνονται οι δύο αυτές μορφές γνώσης είναι η ψυχή. Στην ψυχή όμως έχουν την έδρα τους η διάνοια και ο νους. Η φράση: *τούτω δὲ ἐν ᾧ τῶν ὄντων ἐγγίγνεσθον* είναι η χαρακτηριστική φράση, με την οποία προσδιορίζεται η χώρα. Μόνον εκείνα, στα οποία φαντάζεται κανείς ότι συντελείται η γένεση και από τα οποία πάλι χάνονται, μόνον αυτά έχουν μόνιμη και σταθερή ύπαρξη¹². Άρα από το χωρίο αυτό συνάγεται ότι η χώρα είναι η διάνοια, διότι σε αυτήν εμφανίζονται και από αυτήν πάλι εξαφανίζονται. Η μνήμη είναι αυτή, που τα διατηρεί ζωντανά. Η ανθρώπινη επιστήμη είναι κάτι που γίνεται. Αντικείμενο όλων των γιγνομένων είναι η μετρητική¹³.

Εδώ πρέπει να τονιστεί κάτι που είναι νομίζω πολύ σημαντικό. Ο Πλάτων λέγει

¹⁰ *Θεαίτ.*, 189e-190a. Πρβλ. LAFRANCE, Y. 2015: 204-205.

¹¹ *Τίμ.*, 37c3: *τούτω δὲ ἐν ᾧ τῶν ὄντων ἐγγίγνεσθον*. Πρβλ. BRISSON 1988, KUCHARSKI 1966.

¹² *Τίμ.*, 49e7-50a3: *ἐν ᾧ δὲ ἐγγιγνόμενα ... μόνον ἐκείνο αὐτὸ προσαγορεύειν τῷ τε τοῦτο καὶ τῷ τὸδε προσχρωμένους ὀνόματι*.

¹³ *Πολιτικ.*, 285 a 1-2: *ὡς ἄρα μετρητικὴ περὶ πάντ' ἐστὶ τὰ γιγνόμενα*. Πρβλ. ΚΟΥΤΡΑΣ, Δ., 1990.

ότι η χώρα είναι υποδοχή, μητέρα και τροφός και παρέχει έδρα σε όλα όσα έχουν γένεση¹⁴, διευκρινίζοντας δε αυτό προσθέτει ότι η χώρα είναι μητέρα όλων εκείνων που έγιναν ορατά, και σε κάθε περίπτωση αισθητά, δηλαδή όλων εκείνων όσων αντιλαμβανόμαστε διά των αισθήσεων. Συνεχίζοντας λέγει ότι η μητέρα αυτή δεν σύγκεται από κανένα από τα τέσσερα στοιχεία της φύσης, αφού δεν είναι ούτε γη ούτε πυρ, ούτε αέρας ούτε νερό, μήτε όσα έγιναν από αυτά, αλλά είναι ένα είδος χωρίς μορφή, που δέχεται τα πάντα και μεταλαμβάνει με μεγάλη δυσκολία του νοητού τύπου και είναι δύσκολο να αλωθεί¹⁵, δηλαδή να συλλάβει κανείς το νόημά της. Πρέπει να αποσαφηνιστεί ακόμα ότι, όταν ο Πλάτων ομιλεί εδώ για ορατά και αισθητά πράγματα δεν κυριολεκτεί, αλλά εννοούνται όλα εκείνα τα όντα που δεν είναι ιδέες και ανήκουν στον ορατό τόπο, και όχι στον νοητό. Ως γνωστόν στην *Πολιτεία* του διαιρεί το σύμπαν σε δύο κόσμους, σε ορατό και νοητό κόσμο¹⁶. Την ίδια διαίρεση είχε κάμει πρωτότερα στον *Φαίδωνα*¹⁷. Εκεί κάνει λόγο για το ίσο, το όμοιο και τα παρόμοια (*Φαίδ.*, 74c-d), δηλαδή για αφηρημένες έννοιες και όχι για αισθητά όντα. Υπό άλλη άποψη βέβαια μπορούν να χαρακτηριστούν αισθητά, επειδή αυτά είναι δεκτικά του ίσου, π.χ. δύο ξύλα είναι ίσα (*Μ.τ.φ.*, Δ, 10, 1018a23, 29, 32). Στον *Παρμενίδην* (134d-e) κάνει επίσης λόγο για δύο ειδών γνώση (*έπιστήμη*), την ιδέα της επιστήμης και την επιστήμη που έχουμε στον αισθητό αυτόν κόσμο χωριστά από τις ιδέες. Εδώ πάλι η επιστήμη δεν είναι αισθητό ον αλλά μια γενική αφηρημένη έννοια. Στον *Τίμαιο* (51a1-3) λέγεται ότι η χώρα δέχεται τα *άφομοιώματα* όλων των *αιώνιων όντων*, δηλαδή *τῶν ιδεῶν*. Από τα ανωτέρω προκύπτει ότι, όταν ο Πλάτων λέγει πως η χώρα δέχεται όλα τα ορατά και αισθητά δεν κυριολεκτεί, αλλά εννοεί όλα που βρίσκονται στον αισθητό κόσμο, αισθητά και μη, δηλαδή όσα δεν είναι ιδέες, όπως το δίκαιο, το ωραίο κ.ά., που χρησιμοποιούμε στην καθημερινότητά μας, αλλά δεν είναι αισθητά. Η γένεση κατά τον Πλάτωνα συμβαίνει στα αντίθετα ακόμα και αν δεν χρησιμοποιούμε το όνομα της γένεσης, αφού στην πραγματικότητα συμβαίνει σε όλα τα εναντία, όπως σύνθεση και διαίρεση ή όταν ψύχεται ή θερμαίνεται κάτι (*Φαίδ.*, 70 b 6-10). Η διάκριση των δύο κόσμων γίνεται επίσης και στον *Τίμαιο*, όπου στο ένα βασίλειο υπάρχουν οι ιδέες, στο δε άλλο αυτά που υπόκεινται στη φθορά και τη γένεση, και είναι *γιγνόμενα* και *απολλόμενα*¹⁸. Έτσι ο Πλάτων κάνει λόγο για τη γένεση της άριστης πολιτείας και των άριστων νόμων (*Νόμ.*, Δ 712 a 2-

¹⁴ *Τίμ.*, 49 a 5-6, 52 b: ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν.

¹⁵ Αὐτόθι, 51 a 4-b 1-2: τὴν τοῦ γεγονότος ὄρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν.

¹⁶ *Πολιτ.*, ΣΤ' 509 d 1 κ. εξ.: Νόησον τοίνυν ... δύο αὐτῶ εἶναι καὶ βασιλεύειν τὸ μὲν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου, τὸ δ' αὖ ὄρατοῦ.

¹⁷ *Φαίδ.*, 79 a 6-7: Θῶμεν ... δύο εἶδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὄρατόν, τὸ δε αἰδέε;

¹⁸ *Τίμ.*, 27 d 5-28 a 3, 52 a 5-7.

3), για τη γένεση του μετρίου (*Πολιτικ.*, 284 d 6), και της δικαιοσύνης (*Πολιτ.*, Β 359 a 4-5).

Η *χώρα* θεωρείται από τα πιο δυσνόητα και πιο σκοτεινά σημεία της Πλατωνικής φιλοσοφίας. Έτσι έχει χαρακτηριστεί ως η "πιο σκοτεινή" και η πιο "γοητευτική" έννοια στον *Τίμαιο* (Κάλφας, 1997: 14), αλλά και ως αίνιγμα (Κουτσογιαννόπουλος 1967, Derrida 2000: 51), αφού, αν και είναι μητέρα, δεν "τίκτει" (Αυτόθι: 67). Στο παράδοξο αυτό που εμφανίζεται η *χώρα* ως μητέρα που δεν τίκτει, μπορεί να λεχθεί ότι αυτή τίκτει, με το να παρέχει έδρα, δηλαδή τόπο, σε όσα όντα έχουν γένεση (52 b 1), στην κυριολεξία βέβαια φανταζόμαστε ότι κάτι γίνεται (*Τίμ.*, 49 b 7-8). Αν τα όντα αυτά δεν είχαν τόπο να σταθούν, τότε θα έχαναν στην ύπαρξή τους και δεν θα ήταν τίποτα. Αυτό σημαίνει ότι, αν δεν υπήρχε η διάνοια και ο νους, τίποτα δεν θα ήταν αντιληπτό. Ο Πλάτων θεωρεί αναγκαίο κάθε ον να είναι σε τόπο και να κατέχει κάποια *χώρα*, διαφορετικά δεν θα είναι τίποτα¹⁹. Με την παροχή λοιπόν της έδρας σώζεται από την ανυπαρξία ένα ον, το οποίο άλλως θα είχε βέβαιη την απώλειά του. Η *χώρα* όμως, επειδή είναι η διάνοια, λειτουργεί ως κάτοπτρον που παρέχει είδωλα, όπως συμβαίνει σε όλες τις περιπτώσεις των κατόπτρων. Έτσι αναφέρεται το συκώτι ως στιλπνό και λείο, το οποίο λειτουργεί ως κάτοπτρο, στο οποίο αποτυπώνονται τα διανοήματα του νου, τα οποία παίρνουν τη μορφή ειδώλων. Η διάνοια στη συνέχεια ζωγραφίζει στην επιφάνεια του συκωτιού αντίθετα φαντάσματα (*Τίμ.*, 71 a-c). Η *χώρα* παρουσιάζεται ως *έκμαγεῖον*, δηλαδή ως πρόπλασμα, που δέχεται αποτυπώματα, και επομένως *διασηματίζεται* από τα όντα που εισέρχονται σ' αυτήν. Εξαιτίας τούτου η *χώρα* φαίνεται κάθε φορά διαφορετική χωρίς να είναι, αφού δεν παίρνει ποτέ τη μορφή τους (*Τίμ.*, 50 b-c). Το εκμαγεῖο ορθά έχει εκληφθεί ότι λειτουργεί ως καθρέπτης²⁰, αν και έχουν εκφραστεί αντίθετες γνώμες (Kung 1988).

Το *κήρινον εκμαγεῖον*, που εισάγει ο Πλάτων στον *Θεαίτητο*, δεν είναι άλλο από το εκμαγεῖο που υπάρχει στον *Τίμαιο*. Εδώ παρουσιάζεται ένα *κήρινον εκμαγεῖον* στις ψυχές των ανθρώπων, που είναι δώρο της *Μνημοσύνης*, μητέρας των Μουσών. Εκεί όλα όσα θα ιδούμε ή θα ακούσομε ή θα εννοήσομε, δηλαδή όλα όσα αντιλαμβανόμαστε με τις αισθήσεις, τον νουν και τη διάνοια. Αυτά, όπως και στην περίπτωση του *Τιμαίου* είναι είδωλα. Τα όντα, τα οποία αποτυπώνονται ως είδωλα, τα έχουμε στη μνήμη μας και τα γνωρίζομε, έως ότου υπάρχει στην ψυχή μας το είδωλό τους. Απεναντίας όσα πράγματα δεν μπορούν να αποτυπωθούν, ή όταν τα είδωλά τους εξαλείφονται, τα λησμονούμε και δεν τα ξέρομε²¹. Το εκμαγεῖο χρησιμοποιείται και σε άλλα χωρία του *Θεαίτητου*, όπου αναλύονται λεπτομερέστερα οι ιδιότητές

¹⁹ *Τίμ.*, 52 b 3-5: ἀναγκαῖον εἶναι που τὸ ὄν ἅπαν, τὸ δὲ μήτε ἐν γῆ ... οὐδὲν εἶναι, 52 c 5:

²⁰ ΚΑΛΦΑΣ, 1997: 422 σημ. 274.

²¹ *Θεαίτ.*, 191 c8-9: ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν ἐνὸν κήρινον ἐκμαγεῖον. 195 e-196 b.

του, εξετάζεται δηλαδή πότε γίνεται κανείς ευμαθής ή επιλήσιμων, πράγμα που εξαρτάται από την ποιότητα, τη σύσταση και την κατάσταση του κηρού (*Θεαίτ.*, 194c-e). Η χώρα δεν γεννά μόνον τα είδωλα αλλά και τους αριθμούς, αφού και αυτοί υπάγονται στην κατηγορία των ειδώλων. Η γένεση όμως αυτή των αριθμών δεν καταγράφεται εμφανώς, και επομένως δεν είναι εμφανής σε κανένα σημείο των έργων του Πλάτωνα.

26. Οι αρχές: το ένα και η αόριστη δυάδα, γένεση των αριθμών

Πρόσφατα ωστόσο έχει ανακαλυφθεί ότι στη δεύτερη υπόθεση του *Παρμενίδη* του Πλάτωνα συντελείται η γένεση των αριθμών²². Έχουμε επίσης τις επανειλημμένες αναφορές του Αριστοτέλη. Εντόπισα τουλάχιστον τέσσερα χωρία όπου ο Αριστοτέλης μαρτυρεί ότι οι αριθμοί γεννώνται από τη χώρα²³, αλλά δεν την κατονομάζει ρητά. Αντ' αυτής χρησιμοποιεί την *αόριστον δυάδα* καθώς και το *μέγα* και *μικρόν*, λέξεις που είναι ισοδύναμες με τη χώρα, όπως και με το *μεθεκτικόν*, την ύλη, τη μητέρα, την τροφό, το άπειρο και τέλος την υπεροχή και την έλλειψη. Ο Αριστοτέλης σε αρκετά σημεία του έργου του λέγει ότι η αόριστη δυάδα και το μεγάλο και το μικρό μαζί με το ένα είναι κατά Πλάτωνα αρχές και αιτίες, πράγμα που ο ίδιος δεν το παραδέχεται αλλά με επιχειρήματα το αναιρεί²⁴. Μαρτυρεί ακόμη ότι οι αριθμοί γεννώνται από το ένα και την αόριστη δυάδα, πράγμα που επίσης ο ίδιος δεν αποδέχεται, αφού το βλέπει αδύνατο και ότι η αόριστη δυάδα είναι συναίτια της μορφής των *γιγνομένων*²⁵ (*Φυσικ.*, A 9, 192a13-14.). Μαρτυρεί επίσης ότι το μεγάλο και το μικρό, που χρησιμοποιεί ο Πλάτων στο λόγο του, είναι το μη ον (*μη ὄν*) είτε χωριστά ληφθούν αυτά είτε μαζί (*Φυσικ.*, A 9, 192a7). Αν το μεγάλο και το μικρό είναι η ύλη, δηλαδή τα όντα στον αισθητό κόσμο, τότε γεννάται το ερώτημα πώς πρέπει να νοηθεί η πρόταση αυτή, ώστε να είναι σύμφωνη με τα λεγόμενα του Πλάτωνα, ο οποίος λέγει στον *Φαίδωνα* (90a) ότι ανάμεσα στα έσχατα άκρα, που είναι για παράδειγμα το πολύ μεγάλο και το πολύ μικρό, και είναι ολίγα και σπάνια πράγματα στη φύση, υπάρχει το μικρό και το μεγάλο, το γρήγορο και το βραδύ, το όμορφο και το άσχημο, το μαύρο και το άσπρο και τα παρόμοια, δηλαδή όλα τα εναντία. Αυτά βρίσκονται στο μέσον των δύο άκρων και είναι τα πλείστα. Σ' αυτά περιλαμβάνονται όλες οι ιδιότητες του αισθητού κόσμου, που βρίσκονται σε εναντιότητες μεταξύ τους. Πρόκειται με άλλα λόγια για την ύλη του κόσμου, που αλλάζει διαρκώς μορφές. Είναι τα κατηγορήματα που προσάπτομε στην ουσία της αισθητής

²² CALLIAN 2015. Πρβλ. BLANDZI 2014,91-112, SCHADEWALDT (ed.) 1968, SHOREY 1927, ROBIN 1963.

²³ *Μ.τ.φ.*, A 6, 987 b 33-988 a 1, M7, 1082 b 28-31, 1081 a 14-16, M9, 1085 b 4-7, N3, 1091 a 3-5.

²⁴ *Μ.τ.φ.*, N 2. 1089 a 35-b2, M7, 108 I b 31-33, ROSE, V., 1886, frag. 23, 14 78 a 21. 24, 30.

²⁵ *Τίμ.*, 50 b 5-6: ὁ αὐτὸς δὴ λόγος καὶ περὶ τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως.

υποκειμένης ὅλης του κόσμου.

Ο Πλάτων - όπως είδαμε - περιγράφει την εικόνα αυτήν πολύ παραστατικά και με μεγάλη ευκρίνεια στον *Τίμαιο* (49 a κ. εξ.). Εκεί λέγει ότι δεν είναι δυνατόν να πει κανείς με βεβαιότητα ότι αυτό το συγκεκριμένο είναι φωτιά, νερό, χρώμα ή αέρας, διότι όλα μεταλλάσσονται και τίποτε δεν μένει σταθερό. Επομένως δεν μπορεί να πει κανείς με βεβαιότητα ότι αυτό είναι νερό ή οτιδήποτε άλλο από τα τέσσερα στοιχεία της φύσης και όχι μόνον, αλλά μόνον τί λογής είναι. Δεν μπορεί δηλαδή να πει κανείς την ουσία παρά μόνον το πάθος της ουσίας, που ως ποιόν (ποῖον) είναι ευμετάβολο, κατ' αντίθεση προς την ουσία του πράγματος, που είναι μόνιμη και σταθερή. Δεν μπορεί επομένως να πει κανείς ότι αυτό είναι τρίγωνο, ή οποιοδήποτε άλλο σχήμα. Στην περίπτωση αυτή δεν μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε τις δεικτικές αντωνυμίες τούτο ή εκείνο, αλλά μόνον ότι αυτό είναι τοιοῦτον, δηλαδή τέτοιας λογής. Η χώρα τώρα που μπορούμε να εικάσουμε ότι είναι η διάνοια - όπως είδαμε και προηγουμένως - δέχεται όλα τα σώματα της φύσης. Αυτά όμως δεν είναι στην κυριολεξία τα ίδια τα σώματα, αλλά οι μορφές τους. Έτσι λέγει ότι, όταν η τροφός της γένεσης π.χ. υγραίνεται ή πυρώνεται, αντανakλάται δηλαδή επάνω της το νερό ή η φωτιά, δέχεται τις αντίστοιχες μορφές τους, καθώς και της γης και του αέρα, αν γίνει η ίδια διεργασία, και όσα άλλα πάθει επακολουθούν. Έτσι φαίνεται ότι παίρνει κάθε είδους σχήματα (*Τίμ.*, 52 d 4-6). Εδώ πρέπει να δώσουμε ιδιαίτερη προσοχή στη φράση: *παντοδαπὴν μὲν ἰδεῖν φαίνεσθαι* (52 e 1), πράγμα που σημαίνει ότι αν την δει κάποιος, φαίνεται να έχει κάθε είδους μορφή ή σχήμα, στην ουσία όμως δεν είναι δικιά της, επειδή η επιφάνεια της χώρας διαρκώς αλλάζει μορφή. Σε άλλο χωρίο ο Πλάτων παρουσιάζει το θέμα αναλυτικότερα. Λέγει ότι η χώρα, δηλαδή η υποδοχή των μορφών των *μιμημάτων* των τόπων είναι ένα είδος αόρατο, χωρίς μορφή, που δέχεται τα πάντα και μεταλαμβάνει με μεγάλη δυσκολία (*ἀπορώτατα*) του νοητού κόσμου και δύσκολα μπορεί επομένως να συλληφθεί η έννοιά της. Λέγει στη συνέχεια ότι το πυρωμένο μέρος της χώρας φαίνεται πυρ, ενώ αυτό που έχει υγρανθεί φαίνεται νερό, ανάλογες μορφές παίρνει από τον αέρα και τη γη (*Τίμ.*, 51 a-b). Εδώ οφείλομε πάλι να επισημάνουμε το γεγονός ότι η χώρα δεν προσλαμβάνει τις μορφές των εικόνων των όντων, που εισέρχονται σ' αυτήν, αλλά απλά φαίνεται ότι είναι έτσι, χωρίς ουσιαστικά να είναι δική της μορφή, διότι, αν συνέβαινε αυτό, θα δημιουργούνταν μια κατάσταση μόνιμη και σταθερή, και δεν θα άλλαζε ποτέ μορφή από τα εισδεχόμενα. Αυτό άλλωστε δηλώνεται ρητά και κατηγορηματικά με το να λέγει ότι, ενώ δέχεται τα πάντα, ποτέ και με κανέναν τρόπο δεν πήρε τη μορφή αυτών, στα οποία παρέχει έδρα. Παρομοιάζεται με έκμαγεϊον, δηλαδή πρόπλασμα, αποτύπωμα, το οποίο από τη φύση του είναι πλασμένο να βρίσκεται στη διάθεση

του καθενός²⁶. Είναι -όπως είδαμε -ο καθρέπτης, όπου αντικατοπτρίζονται τα είδωλα των όντων (Κάλφας 1997:492, σημείωση 274).



²⁶ *Τίμ.*, 50 b 8- c 2: δέχεται τε γὰρ ἀεὶ τὰ πάντα, καὶ μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῆ οὐδαμῶς, ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- BERKELEY, G. (1998). *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Introduction IV. Oxford Philosophical Texts. Paperbacks.
- BLANDZI, S. (2014). *Platon und das Problem der Letzbegründung der Metaphysik: Eine historische Einführung*. Series: Studies in Social Sciences, Philosophy and History of Ideas, vol. 14. Frankfurt am Main: Peter Lang Edition.
- BRISSON, L. (1988). "L'interprétation ésotérique de Platon", *Les Études Philosophiques*. Presses Universitaires de France.
- (1998,2016). *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Academia Verlag. International Plato Studies vol.2.
- BRÖCKER, W. (1972). "Plato über das Gute." *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, Hrsg. von J. Wipperfurth, Darmstadt: WBG.
- CALLIAN, FL. (2015). "One, Two, Three. A Discussion on the Generation of Numbers in Plato's Parmenides". *New Xorope College*, 49-78. Bucharest. Romania.
- CHERNISS, H. (1945). *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley, University of California Press.
- CORNFORDE, FR. (1980). *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato. Translat. with Commentary*.
- DAVIDSON, D. (1993). « Plato's Philosopher ». *Apeiron* 26, no 3-4 : 179-194.
- DERRIDA, J. (1987). "Chora", *Poikilia, Études offertes à J.-P. Vernant*, Paris, 265-296. Επανεκδόση (1993). Galilée. Μεταφρασμένο: *Χώρα*, μετ. Κ Κορομπύλη, Επιμ. Βάνα Νικολαΐδου – Κυριανίδου με επίμετρο: *Η πολιτική στη χώρα του Τιμαίου*, Αθήνα: εκδ. Καρδαμίτσα (2000).
- DESCARTES, R. (1991). *Discours de la méthode*, paperback. Μετάφραση στα Ελληνικά. (1976) *Λόγος περί της μεθόδου*, μετ. Χρ. Χρηστίδης, Αθήνα.
- DIELS, H. - KRANZ, W. (2005). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols, Hildesheim, Weidmann. *Οι Προσωκρατικοί*. Απόδοση στα Ελληνικά Β.Α. Κύρκος, Αθήνα, Εκδόσεις Παπαδήμα 2005-2010.
- ΔΙΟΓΕΝΗΣ ΛΑΕΡΤΙΟΣ. (2000). *Βίοι καὶ γινῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων*. DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*, 2. vols, with English Translation, ed. by R. D. Hicks, The Loeb Classical Library. London: Harvard University Press.
- EDER, W. (1986). "Die ungeschriebene Lehre Platons: zur Datierung des philosophischen Vortrags "Über das Gute". H. Kaleyk et al. (Hrsg.). *Studien zur alten Geschichte*. Bd. 1. Rom, 207-235.
- FERBER, R. (2007). *Warum hat Platon die Ungeschriebene Lehre nicht geschrieben*. München: Beck.
- FERRARI, FR. (1987), *Listening to the Cicadas : A Study to Plato's Phaedrus*. Cambridge : Cambr. Univers. Press.
- FINDLAY, I. N. (1974). *Plato: the Written and Unwritten Doctrines*, London.

- FRIEDLÄNDER, P. (1928). *Platon I. Eidos, Paideia, Dialogos*. Berlin und Leipzig.
- (1967). Zur Frage der esoterischen Philosophie Platons. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol.49,255-268.
- FRONTEROTTA, FR. (1993). "Une énigme platonicienne: La question des doctrines non-écrites". In: *Revue de philosophie ancienne* 17, 115-157.
- GADAMER, H. (1985). "Platons ungeschriebene Dialektik". In: *Griechische Philosophie II*, 123-153.
- GAISER, K. (1968). *Platons ungeschriebene Lehre: Studien zur systematischen und Geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Stuttgart: Ernst-Klett Verlag.
- (1980). "Plato's Enigmatic Lecture "On the Good". *Phronesis*. 25, 1. pp. 5 – 37.
- GILL, CHR. (1993). "Platonic Dialectic and the Truth-Status of the Unwritten Doctrines". In: *Methexis* 6, 55-72.
- GONZALEZ, FR. (1998). *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry. Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*. Northwestern University Studies.
- HAPP, H. (1971). *Hyle. Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff*. Berlin – New York: W. de Gruyter.
- HEIDEGGER, M. (1962). *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. M Niemeyer, Tübingen.
- (1986,1992) *Parmenides. Tranlated by A. Schuer et al. Indiana University Press*.
- ILTING, K. H. (1968). "Platons "Ungeschriebenen Lehren“: der Vortrag über das Gute". *Phronesis* 13/1, 1-31.
- ISNARDI – PARENTE, M. (1993). "Platone e il problema degli áγραφα". In: *Méthexis*, 6, 73-93.
- ΚΑΛΦΑΣ, Β. (1997). *Πλάτων: Τίμαιος: Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια*. Αθήνα. Εκδόσεις Πόλις.
- KANT, I. (1910 - 11). *Werke. Gesammelten Schriften*. Berlin: Bd. III, *Kritik der Urteilskraft*. Akademie der Wissenschaften.
- ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΗΣ, Γ. (2003). *Παρμενίδης ο Ελεάτης: Περί φύσιος. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια*. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.
- ΚΟΥΜΑΚΗΣ, Γ. (1993). *Εισαγωγή στη φιλοσοφία*.
- (2007). *Θεωρία και φιλοσοφία της Παιδείας*. Αθήνα: εκδ. Τυπωθήτω – Γ. Δαρδανός.
- (2015). « Ο φιλόσοφος στην Επινόμιδα του Πλάτωνα». *Φιλοσοφία του δικαίου και της πολιτείας. Κοινωνική και πολιτική φιλοσοφία κατά Πλάτωνα και Αριστοτέλη*. Αθήνα: Εκδ. Αγγελάκη, 307-326.
- (2017). *"Προϋποθέσεις ερμηνείας του Πλατωνικού Παρμενίδη"*. *Πλάτων, τ. 61. 173 – 196*.
- (2019α). "Τα λεγόμενα άγραφα δόγματα του Πλάτωνα" στο Γ. Κουμάκης. *Πολίτευμα και πολιτικό ήθος*, Αθήνα: Άμμων Εκδοτική, 17-44. Αρχικά στο: Κ. Βουδούρης (Επιμ.), *Αντιλήψεις για τη φιλοσοφία από τους Προσωκρατικούς μέχρι σήμερα*, Αθήνα, 2004., 69-75.65, 211-235.

- (2023). Η μαιευτική σε συνδυασμό με τη διαλεκτική ως ύψιστη παιδευτική αρχή κατά Πλάτωνα, στο : *Επιστήμες αγωγής*, τ.1/2023, 118-136. <http://ediame.edc.uoc.gr/index.php?id=177,0,0,1,00>
- ΚΟΥΜΑΚΙΣ, G. (1971). *Platons Parmenides: zum Problem seiner Interpretation*. Bonn: Bouvier Verlag.
- (2013 – 14). "The Necessity of Writing Plato's Philosopher. *Πλάτων*, 59, 167 – 175.
- (2016). "Plato's so-called unwritten doctrines", in G. Koumakis, *Dialectic and Democracy. Studies on Plato and Aristotle*, Thessaloniki: Romi Publ. 184-218. First in: K. Boudouris (ed.), *Conceptions of Philosophy, Ancient and Modern*, Athens 2004, 192-215, and in: *Dodone*, vol. 33, Third Part, 2004, 80-114.
- ΚΟΥΤΡΑΣ, Δ. (1990). "Η μετρητική τέχνη και η πολιτική φρόνηση", στο Κ. Βουδούρης (επιμ.) *Η πολιτική και ο πολιτικός*. 94-106.
- KRÄMER, H. (1959). *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, 20-24, 404-411.
- (1980). "Neues zum Streit um Platons Prinzipientheorie". *Philosophische Rundschau*, 20. Jahrb. 1/2, 1-58.
- (1996). "Platons ungeschriebene Lehre" In: T. Kobusch. e.a. (ed.). *Plato: seine Dialoge in der Sicht neueren Forschung*, 249-275. Darmstadt: WBG.
- (2014). "Platons ungeschriebene Lehre", In: H. J. Krämer, *Gesammelte Aufsätze zu Platon. Beiträge zur Altertumskunde*, 321. Berlin: De Gruyter. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110280494.149>.
- KUCHARSKI, P. (1966). Eschatologie et connaissance dans le Timée. *Archives de Philosophie* 29, 5-36.
- KUNG, J. (1988). "Why the Receptable is not a mirror". In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 70, 167-178.
- LAFRANCE, Y. (2015). *La théorie platonicienne de la doxa*. Paris: Belles Lettres
- LOCKE, J. (1963). Some thoughts concerning education. *Works of John Locke vol. 9*
- MARTIN, G. (1973). *Platons Ideenlehre*, Berlin – New York: De Gruyter.
- MILLER, M. (2004). The Philosopher in Plato's Statesman. Ελληνική μετάφραση (2009), *Ο φιλόσοφος στον Πολιτικό του Πλάτωνα, μαζί με τη «Διαλεκτική εκπαίδευση και τα άγραφα δόγματα στον Πολιτικό του Πλάτωνα»*. Μετάφρ. Δ. Καπράλος. Αθήνα, Εκδόσεις Ενάλιος.
- MITCHELL, E. (1888). "The Platonic Dialectic". In: *The Journal of Speculative Philosophy*. vol. 22 No 1/2.
- MITTELSTRASS J. (1967). "Ontologia, more geometrico demonstrata." (Review zu K. Gaiser's, *Platons ungeschriebene Lehre*). *Philosophische Rundschau* 14, 1. 27-40.
- ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ ΕΥ. (1982). "Τι απέγινε ο Φιλόσοφος." *Διοτίμα, Επιθεώρηση Φιλοσοφικής Ερεύνης*, τομ. 10, 164.
- NATORP, P. (1903). *Platons Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig 450 ff.
- ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ-ΒΑΛΛΑΑ, Τ. (2015). *Η θεολογία του Αριστοτέλη: Το βιβλίο Α των Μετά τα φυσικά. Μετάφραση αρχαίου κειμένου*. Τ. Αρβανιτάκη. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.
- POLITIS, V. et alii (2018). *Platonic Dialectic. Inquiry into the Nature of Things*. University of

- Bergen. 31 May.
- ΠΡΟΚΛΟΣ, (1864). *Procli philosophi platonici, opera inedita*, ed. By V. Cousin.
- REALE, G. (ed.) (2000). *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der grossen Dialoge im Lichte der "ungeschriebenen Lehren". Übers. von L. Hölscher*. Paderborn: Ferdinand Schöningh. 258-280.
- (2010). *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle "Dottrine non scritte: con i testi greci di tutti i passi citati."*. Milano: Bompiani
- ROBIN, L. (1963). *La théorie Platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Hildesheim.
- ROBINSON, R. (1962). *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: At the Clarendon Press.
- ROSE, V. (1886). *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Lipsiae: Teubner.
- ROSS, W. D. (1955). *Aristotelis Fragmenta selecta*. Oxford: Clarendiano.
- (1963³). *Plato's Theory of Ideas*. Oxford.
- SCHADEWALDT, W. (Hrsg.) (1968). *Idee und Zahl. Studien zur Platonischen Philosophie*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- SHOREY, P. (1927). Ideas and Numbers again. *Classical Philology* 22, No 2, 213-218.
- SIMPLICIUS, (1895). In *Aristotelis Physicorum libros quatuor posteriores*, ed. H. Diels. CAG IX. Berlin.
- STEMMER, R. (1992). *Platons Dialektik: die frühen und mittleren Dialoge*. Berlin – New York: De Gruyter.
- STRYCKER, É. de (1967). "L'enseignement oral et l'oeuvre écrite de Platon". In: *Revue Belge de philologie et d'histoire*, 45-1. pp. 116-123.
- SZLEZÁK, TH. (1978). "Dialogform und Esoterik". In: *Museum Helveticum*, 35, 15ff.
- (1983). Review of M. Miller, *The Philosopher in Plato's Statesman*. *Philosophische Rundschau* 30, no. 1/2: 135-138.
- (1985). *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Berlin – New York: De Gruyter.
- (1992). "Was heisst "dem Logos zu Hilfe kommen?: zur Struktur und Zielsetzung der Platonischen Dialoge". In: *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*, ed. L. Rossetti, 93-116. St. Augustin: Academia.
- (1993a). "Zur üblichen Aneignung gegen die agrafa Dogmata". In: Th. Szlezák, *Aufsätze zur griechischen Literatur und Philosophie. International Plato Studies*, vol. 39, 649-666, Sankt Augustin: Academia.
- (1993b). *Platon Lesen*. Stuttgart. Μεταφρασμένο στα ελληνικά υπό Ν. Κοτζιά. Πώς να διαβάζουμε τον Πλάτωνα. Θεσσαλονίκη: εκδόσεις Θύραθεν 2004.
- (1997). "Über die Art und Weise der Erörterung der Prinzipien". In: *Interpreting the Timaeus – Critias. Proceedings in the IV Symposium Platonicum*, ed. by T. Calvo and Z. Brisson. Academia.
- (2002). "Friedrich Schleiermacher und das Platonbild des 19. und 20. Jahrhunderts". In: *International Plato Journal*. vol 2. Coimbra. DOI: https://doi.org/10.14195/2183-4105_2_6.

- (2003). *Die Idee des Guten in Platons Politeia*. Sankt Augustin, 135-146.
- (2009). "Abbild der lebendigen Rede. Was ist und was will ein Platonischer Dialog" *Museum Helveticum* 66.
- (2012). *Τι οφείλει η Ευρώπη στους Έλληνες: η θεμελίωση του Πολιτισμού της Ευρώπης στην ελληνική αρχαιότητα*, μετ. Λ. Μπενάκης. Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, Κέντρο Ερεύνης της ελληνικής φιλοσοφίας.
- (2015). Are there deliberately left gaps in Plato's dialogues in: Debra Nails et al. (eds). *Second sailing alternatives perspectives on Plato. Commentationes humanarum litterarum 132. Helsinki*.
- (2017). "Erziehung im Zeichen der Prinzipientheorie", In: *Platons Nomoi: die politische Herrschaft von VERNUNFT und Gesetz*. Hrsg. von M. Kroll, F. Lisi. Baden-Baden: Nomos. Staatsverstaendnisse 100.
- (2019, 1997). Schleiermachers "Einleitung" zur Platon – Übersetzung von 1804: ein vergleich mit D. Tiedemann und Tennemann. In: *Tou ιδίου:(2019) Aufsätze zur griechischen Literatur und Philosophie*. Baden-Baden: Academia, 464-487.
<https://doi.org/10.5771/9783896658067-464>. Ser. Internat.Plato Studies, vol. 39.
- THIEL, D. (2000). *Die Platon - Deutung der Tübinger Schule* (Magister-Arbeit). Ruprecht – Karls – Universität. Heidelberg (Philosophische Fakultät).
- VLASTOS, GR. (2000). "Βαθμοί της πραγματικότητας στον Πλάτωνα". *Πλατωνικές Μελέτες*, μετ. Ι. Αρζόγλου, Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ., 100 – 123.
- (2000δ). Στηρίζει άραγε το χωρίο *Τίμ.*, 53 c 8 – d 7 την αποκρυφιστική θέση; *Ibid.* 555 – 567.
- WIPPERN, (hrsg.). (1972). *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*. Darmstadt: WBG.



ΜΕΡΟΣ ΤΕΤΑΡΤΟ

Η ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΩΝ ΑΙΣΘΗΣΕΩΝ ΚΑΙ ΤΗΣ ΝΟΗΣΗΣ

(Πολιτ., Ζ 523 a 3-7)

Τί δὲ δὴ; τὸ μέγεθος αὐτῶν καὶ τὴν σμικρότητα ἢ ὅψις ἄρα ἰκανῶς ὄρᾷ, καὶ οὐδὲν αὐτῇ διαφέρει ἐν μέσῳ τινὰ αὐτῶν κεῖσθαι ἢ ἐπ' ἐσχάτῳ; καὶ ὡσαύτως πάχος καὶ λεπτότητα ἢ μαλακότητα καὶ σκληρότητα ἢ ἀφή; καὶ αἱ ἄλλαι αἰσθήσεις ἄρ' οὐκ ἐνδεῶς τὰ τοιαῦτα δηλοῦσιν;

Περίληψη

Στην παρούσα μελέτη επιχειρείται νέα ερμηνεία για τη λειτουργία των αισθήσεων και της νόησης, όπως αυτή περιγράφεται στο εξεταζόμενο χωρίο. Αναλαμβάνεται η προσπάθεια νέας ερμηνείας, επειδή μου δημιουργήθηκε η εντύπωση ότι τα βασικά και κύρια σημεία του κειμένου έχουν μεταφραστεί παγκοσμίως κατά λανθασμένο τρόπο, χωρίς οι μεταφράσεις να αποδίδουν το πραγματικό νόημα των λόγων του Πλάτωνα. Σύμφωνα με τις υπάρχουσες ερμηνείες, το νόημα των λόγων του Πλάτωνα έχει περίπου ως εξής:

Ο φιλόσοφος χωρίζει τις αισθήσεις του ανθρώπου σε δύο κατηγορίες. Στην πρώτη κατατάσσονται οι αισθήσεις της *όρασης* και της *αφής*, τα ενεργήματα των οποίων κρίνονται ικανοποιητικά. Στη δεύτερη κατηγορία υπάγονται όλες οι υπόλοιπες αισθήσεις, τα ενεργήματα των οποίων παρουσιάζονται *ἐνδεῶς*, δηλαδή ελλιπώς, πράγμα που σημαίνει ότι οι άλλες αισθήσεις εμφανίζουν τα πράγματα κατά εναντίον τρόπο από τις δύο πρώτες, οι οποίες τα αναγγέλλουν *ἰκανῶς*. Οι υπόλοιπες αισθήσεις μεταβιβάζουν τα πορίσματά τους στη νόηση, με τη βοήθεια της οποίας θα φανούν τα πράγματα ευκρινέστερα και σαφέστερα, σε αντίθεση προς την πρώτη περίπτωση, κατά την οποία δεν γίνεται επίκληση της νόησης, αφού οι αισθήσεις παρουσιάζουν τα πράγματα ικανοποιητικά. Η ερμηνεία όμως αυτή αυτοαναιρείται από τα ίδια τα συμφραζόμενα, στα οποία επικρατεί εντελώς διαφορετικό πνεύμα, αφού δεν γίνεται η διάκριση αυτή. Αντίθετα, εκεί γίνεται λόγος για τις ίδιες αισθήσεις με εντελώς αντίθετα αποτελέσματα. Λέγεται συγκεκριμένα, ότι, εάν με την αίσθηση της όρασης βλέπει κανείς για παράδειγμα το *ένα* ικανοποιητικά, τότε το *ένα* αυτό δεν μας ἔλκει προς την ουσία, και συνήθως η μάθηση γύρω από το *ένα* δεν μας ἄγει και δεν μας μεταστρέφει προς τη θεά του ὄντος. Από την άλλη μεριά όμως με την ίδια αίσθηση, δηλαδή την όραση, μπορεί να ιδωθεί το ίδιο πράγμα, δηλαδή το *ἔν*, ως εναντίον προς

τον εαυτόν του, οπότε θα φανεί ως *ἐν* και ως *μη ἐν* ταυτόχρονα. Στη δεύτερη αυτή περίπτωση καθίσταται φανερό, ότι η ίδια ακριβώς αίσθηση, δηλαδή η όραση, φαίνεται ότι δεν λειτουργεί ικανοποιητικά, αλλά ελλιπώς. Από το παράδειγμα αυτό και μόνον προκύπτει ότι η ίδια αίσθηση αντιλαμβάνεται το ίδιο πράγμα κατά εναντίον τρόπο σε διαφορετικές χρονικές συγκυρίες. Συνεπώς, οι ερμηνείες αυτές στο σύνολό τους διαχρονικά και παγκοσμίως –όσο τουλάχιστον μπόρεσα να ιδώ– είναι αντιφατικές και επομένως απορριπτέες. Εκτός όμως από τα συμφοραζόμενα, που στέκονται ως ανυπέρβλητο εμπόδιο κατανόησης του χωρίου, ως εμπόδια στέκονται επίσης η συντακτική δομή του λόγου, αλλά προπάντων οι λογικές και νοηματικές παράμετροι του νοήματος. Όλοι αυτοί οι λόγοι κάνουν τον αναγνώστη να σκεφτεί ότι βρίσκεται μπροστά σε άτοπα και αλλόκοτα πράγματα.

Συνοπτικά, η παρούσα ερμηνεία ξεκινά από τη διερεύνηση της γλώσσας ή αλλιώς από την «*τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψιν*», που κατά τον Αντισθένη είναι αρχή σοφίας. Οδηγήθηκα στο συμπέρασμα ότι η άρνηση *οὐκ* δεν συνάπτεται με το ρήμα *δηλοῦσιν*, όπως μέχρι πιστεύεται, αλλά με το επίρρημα *ἐνδεῶς*, οπότε ολόκληρη η πρόταση, στην οποία ανήκει η άρνηση *οὐκ*, δεν είναι αποφατική αλλά καταφατική. Το επίρρημα τώρα με την άρνηση γίνεται *οὐκ ἐνδεῶς*, που σημαίνει *ὄχι ελλιπώς*, έννοια δηλαδή κατ' αντίφαση εναντία από ὅ,τι πιστεύεται μέχρι σήμερα (*ἐνδεῶς* – *οὐκ ἐνδεῶς*). Η αλλαγή αυτή της θέσης είναι και το κλειδί, δηλαδή ο θεμέλιος λίθος όλης της ερμηνείας, που ανατρέπει τα παραδεδεγμένα μέχρι τώρα, αν βέβαια η ερμηνεία αυτή αποδειχθεί επαρκώς τεκμηριωμένη. Τα επιρρήματα *ἱκανῶς* και *οὐκ ἐνδεῶς* είναι συγγενείς έννοιες, και συμβαδίζουν αφού το *ἱκανῶς* εμπίπτει στην περιοχή του *οὐκ ἐνδεῶς*. Οι έννοιες αυτές δεν ταυτίζονται μεταξύ τους, αλλά η μία υπάγεται στην άλλη, όπως είναι η σχέση γένους προς είδος. Από άλλη έποψη όμως τα ίδια επιρρήματα έχουν κατά κάποιον τρόπο μια σχέση μικρής εναντιότητας, με βάση την οποία επιτυγχάνεται ελάχιστη διαφοροποίηση των άριστων αισθήσεων, οι οποίες παρουσιάζουν τα πράγματα *ἱκανῶς*, και των άλλων αισθήσεων, που τα αντιλαμβάνονται *οὐκ ἐνδεῶς*, δηλαδή ὄχι λειψά, το οποίο αντιπαρατίθεται προς το *ἱκανῶς*.

Λέξεις κλειδιά: Αισθήσεις, νόηση, ικανοποιητικά, ὄχι ελλιπώς.

FOURTH PART
THE FUNCTION OF THE SENSES AND THE INTELLECT
(Plato, *Republic* VII 523 e 3-7)

Summary

In this study, a new interpretation is attempted of the functioning of the senses and the intellect, as described in the passage under consideration. The attempt at a new interpretation is undertaken because I believe that the basic main points of the text have been incorrectly translated globally, and do not convey the true meaning of Plato's words. According to the existing interpretations, the meaning is approximately as follows:

The philosopher divides human senses into two categories. The first comprises the senses of *sight* and *touch*, whose actions are considered satisfactory. The second category contains all the other senses, whose actions are presented *ἐνδεῶς* (insufficiently), meaning that they present things in the opposite way to the first two, which announce them *ἰκανῶς* (sufficiently). The other senses transmit their findings to the intellect, with the help of which things appear more clearly and distinctly, contrary to the former case, in which the intellect is not invoked since the senses present things sufficiently. However, this interpretation is self-refuted by the context itself, which is in a completely different spirit, since this distinction is not made. On the contrary, there the same senses are spoken of with completely opposite results. It is specified that if with the sense of sight one sees, for example, the *one* satisfactorily, then this *one* does not attract us to the being, and usually mathesis concerning the *one* does not lead us or redirect us to seeing the being. On the other hand, however, with the same sense, namely sight, the same thing, namely the *one*, can be seen as opposed to itself, in which case it will appear simultaneously as *one* and *not one*. In the latter case, it becomes obvious that the very same sense, namely sight, does not seem to function insufficiently but insufficiently. From this example alone it follows that the same sense perceives the same thing in opposite ways at different times. Consequently, these interpretations in their entirety, through the ages and worldwide are – at least as far as I can see – contradictory and must therefore be rejected. However, apart from the context, which forms an insurmountable obstacle to understanding the passage, further obstacles are the syntactic structure of the discourse and, above all, the logical and semantic parameters of the meaning. All the above make the reader

think that he is faced with incongruities.

In summary, the present interpretation begins with the investigation of language or otherwise *τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψιν*, “the examination of names”, which, according to Antisthenes, is the beginning of wisdom. I am led to the conclusion that the negative *οὐκ* is not attached to the verb *δηλοῦσιν*, as hitherto believed, but to the adverb *ἐνδεῶς*, meaning that the whole sentence to which the negation *οὐκ* belongs is not negative but affirmative. With the negative particle, the adverb now becomes *οὐκ ἐνδεῶς*, “not insufficiently”, the opposite meaning to what has been believed until now (*ἐνδεῶς* – *οὐκ ἐνδεῶς*). This change of position is also the key, that is, the cornerstone of the whole interpretation, which overturns what has been accepted to date, if of course this interpretation proves sufficiently documented. The adverbs *ἰκανῶς* and *οὐκ ἐνδεῶς* are related concepts; they go hand in hand, since *ἐνδεῶς* falls within the sphere of *οὐκ ἐνδεῶς*. These concepts are not identical, but one is subordinate to the other, as in the relationship of genus to species. From another point of view, however, the same adverbs have, in a way, a relationship of slight opposition, based on which a minimal differentiation is achieved between the excellent senses, which present things *ἰκανῶς*, and the other senses, which perceive them *οὐκ ἐνδεῶς*, that is, not insufficiently, which is contrasted with *ἰκανῶς*.

Keywords: Senses, intellect, sufficiently, not insufficiently



ΚΕΦΑΛΑΙΟ Χ
ΔΥΝΑΤΟΤΗΤΑ ΝΕΑΣ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ
(Πολιτ., Ζ 523 e 3-7)

27. Οι δυσκολίες κατανόησης του Πλάτωνα

Τα έργα του Πλάτωνα επειδή αφ ενός μεν έχουν γραφεί σε διαλογική μορφή, αφ ετέρου δε πραγματεύονται ενδιαφέροντα θέματα σε απλό λόγο, έχουν προσελκύσει το παγκόσμιο ενδιαφέρον διαχρονικά, με αποτέλεσμα να διδάσκονται στα πλείστα Πανεπιστήμια του κόσμου. Επειδή όμως ο φιλόσοφος έχει διαμορφώσει τη γνώμη ότι η φιλοσοφία δεν μπορεί και δεν πρέπει ούτε να λέγεται ούτε να γράφεται, όπως λέγονται και γράφονται τα άλλα μαθήματα (*Επ.*, Ζ' 341 c-d), ο λόγος του σε ορισμένα σημεία είναι περίπλοκος και εξαιρετικά δυσνόητος, ιδίως όταν θέλει να εκφράσει βαθείς στοχασμούς με τη μέθοδο της διαλεκτικής. Ακόμα όμως και όταν μιλάει για απλά θέματα και ο λόγος του δεν είναι πολύ βαθυστόχαστος, πάλι σε ορισμένα σημεία κρύβονται παγίδες, με συνέπεια αυτός να παρερμηνεύεται, πράγμα που έχει ως αποτέλεσμα να δίδεται ψευδής εικόνα της προσωπικότητας και της φιλοσοφίας του. Εξαιτίας της παρερμηνείας αυτής ο *Παρμενίδης* του Πλάτωνα, ο οποίος θεμελίωσε τον νόμο της αντίφασης (*Πολιτ.*, Δ 436 b) χαρακτηρίζεται μεταξύ άλλων λαβύρινθος με παραπλανητικούς δρόμους (Natorp 1903: 218). Συνέπεια της λανθασμένης σύλληψης του νοήματος των λόγων του είναι σύνηθες οι σχολιαστές να αλλοιώνουν το κείμενο του Πλάτωνα ενίοτε αδικαιολόγητα, και έτσι να χάνεται το αληθινό νόημα των λόγων του (*Απολ.*, 27 e 6).

Η ερμηνεία ορισμένων χωρίων του Πλάτωνα δεν είναι εύκολη¹. Στο κείμενο θα προσπαθήσω να δώσω λίγα δείγματα γραφής του Πλάτωνα, για τα οποία μέχρι σήμερα υπάρχει παρανόηση διαχρονικά και παγκοσμίως, όπως τουλάχιστον μπόρεσα να ενημερωθώ από τη διεθνή έρευνα. Μπορεί η παρανόηση να αφορά μόνο μία λέξη, ώστε θα μπορούσε να θεωρηθεί ασήμαντη για την ορθή αντίληψη του νοήματος ολόκληρου του χωρίου. Αν όμως ιδωθεί το θέμα συνολικά, η ανεύρεση του νοήματος μπορεί να είναι βαρυσήμαντη, επειδή χάνεται ή παραποιείται στα σημεία αυτά η φιλοσοφία του Πλάτωνα. Πριν προχωρήσουμε όμως στην ερμηνεία των συγκεκριμένων αυτών χωρίων θα ήθελα να υπομνήσω τη γνώμη του αειμνήστου δασκάλου μου Ι. Θεοδωρακόπουλου για τον τρόπο γραφής της φιλοσοφίας του Πλάτωνα, διότι είναι πολύ εύστοχη και πάντα επίκαιρη, έστω και αν αυτή δεν μου φαίνεται επαρκώς

¹ ΚΟΥΜΑΚΗΣ 2023: 57-75.

τεκμηριωμένη με συγκεκριμένα παραδείγματα. Η γνώμη του είναι ότι ο Πλάτων σαγηνεύει και νομίζουμε ότι τον καταλαβαίνουμε, χωρίς να καταλαβαίνουμε τίποτα².

28. Οι υπάρχουσες μεταφράσεις δεν αποδίδουν το νόημα

Πολιτεία, Z 523 e 4 – 524 a 5. Το κείμενο έχει ως εξής: «Τί δὲ δὴ; τὸ μέγεθος αὐτῶν καὶ τὴν σμικρότητα ἢ ὄψις ἄρα ἰκανῶς ὄρᾳ, καὶ οὐδὲν αὐτῇ διαφέρει ἐν μέσῳ τινὰ αὐτῶν κείσθαι ἢ ἐπ' ἐσχάτῳ; καὶ ὡσαύτως πάχος καὶ λεπτότητα ἢ μαλακότητα καὶ σκληρότητα ἢ ἀφή; καὶ αἱ ἄλλαι αἰσθήσεις ἄρ' οὐκ ἐνδεῶς τὰ τοιαῦτα δηλοῦσιν;».

Στο ανωτέρω χωρίο εκείνο, που έχει μεταφραστεί λάθος, είναι το λεκτικό σύμπλεγμα *οὐκ ἐνδεῶς*, το οποίο έχει ερμηνευθεί ως: *μὴ ἐπαρκῶς*, *πενιχρά*, *ελλιπώς*, επειδή η άρνηση *οὐ* συνάπτεται με το *δηλοῦσιν*. Έχει αποδοθεί δηλαδή ακριβώς το αντίθετο νόημα από την πραγματική του σημασία, ως εάν δεν υπήρχε καθόλου η άρνηση *οὐ*. Όλες οι μεταφράσεις, που μπόρεσα να ιδώ, αποδίδουν το χωρίο καθ' όμοιο τρόπο. Ας δούμε ορισμένες από αυτές. Γεωργούλης (1963: 292): «Η όψη βλέπει άραγε σε ικανοποιητικό βαθμό το μέγεθος και τη μικρότητά τους και είναι γι' αυτήν αδιάφορο ή στο μέσο ή στο άκρο τοποθέτηση κάποιου απ' αυτά; και κατά τον ίδιο τρόπο αισθάνεται σε ικανοποιητικό βαθμό η αφή το πάχος και τη λεπτότητα ή τη μαλακότητα και τη σκληρότητα; και οι άλλες αισθήσεις δεν μας δίνουν ελλιπείς πληροφορίες για τις ανάλογες ιδιότητες;». Σκουτερόπουλος (2002: 527): «Και το ίδιο και οι άλλες αισθήσεις άραγε δεν τα δείχνουν αυτά κατά τρόπο ελλιπή;». Γρυπάρης (1977): «Και οι άλλες αισθήσεις δεν τα φανερώνουν άραγε όχι αρκετά ικανοποιητικά όλ' αυτά;». Φιλολογική ομάδα Κάκτου (1992: 55): «Και οι άλλες αισθήσεις δεν φανερώνουν άραγε ανεπαρκώς τα αντίστοιχα;». Μαυρόπουλος (2006): «Και οι άλλες αισθήσεις με τον ίδιο τρόπο δεν δείχνουν άραγε αυτά με τρόπο λειψό;». Shorey: «Και οι άλλες αισθήσεις δεν είναι επίσης ελαττωματικές στο να αναφέρουν τέτοια πράγματα;»³. Ο Schleiermacher: «Και δεν δείχνουν επίσης οι άλλες αισθήσεις τέτοια πράγματα μόνον *πενιχρά*;»⁴. Ο Chambry: «Και γενικά οι αισθήσεις δεν είναι ανεπαρκείς στο να αποφαίνονται για τέτοιου είδους ποιότητες;»⁵.

² ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ 1948: 34: «Είναι ο Πλάτων ίσως ο δυσκολότερος συγγραφέας και πνευματικός δημιουργός του κόσμου, γιατί κανενός άλλου δημιουργού ο λόγος δεν αποπλανεύει τόσο τον αναγνώστη του, ώστε να νομίζει ότι τον καταλαβαίνει την ώρα ακριβώς που δεν έχει καταλάβει ακόμα τίποτε... Όποιος αναγνώστης προχωρεί στο βάθος, αυτός θα γοητευθεί πολύ περισσότερο, θα γνωρίσει ένα αφανέρωτο κάλλος, που εκτός από το φανερό έχει ο πλατωνικός λόγος».

³ SHOREY 1970: 155-157: «And are not the other senses also defective in their reports of such things?».

⁴ SCHLEIERMACHER 1965: 231: «Und zeigen nicht ebenfalls die andern Sinne dergleichen alles nur mangelhaft an?».

⁵ CHAMBRY 1949: 159: «Et en général les sens ne sont-ils pas insuffisants à juger de telles qualités?».

Από τις ανωτέρω αναφερθείσες μεταφράσεις κατέστη, νομίζω, φανερό ότι όλοι ανεξαιρέτως οι μεταφραστές αποδίδουν την υπό εξέταση φράση ομοιοτρόπως, δηλαδή λανθασμένα. Το χειρότερο είναι ότι το χωρίο δεν μεταφράζεται μόνον λανθασμένα, αλλά και του αποδίδεται ακριβώς η αντίθετη έννοια από την ορθή. Αποτέλεσμα τούτου είναι να εκμαιεύεται όχι μόνον ψευδές νόημα των λόγων του φιλοσόφου αλλά και αντιφατικό, καθώς και ασυνάρτητο, που προκαλεί ακόμα και τον γέλωτα.

29. Η λειτουργία των αισθήσεων και της νόησης

Ας δούμε όμως αναλυτικότερα γιατί είναι λάθος η μετάφραση και πώς δημιουργήθηκε η πλάνη στη σκέψη των μεταφραστών. Ο Πλάτων προσπαθεί στο εδάφιο αυτό να κάμει διαχωρισμό ανάμεσα στον ορατό κόσμο με τη χρήση των αισθήσεων και στον νοητό, όπου κυριαρχεί η νόηση. Η εντύπωση, που δημιουργείται στον αισθητό κόσμο με τη βοήθεια των αισθήσεων, είναι δύο ειδών. Όταν με την αίσθηση δημιουργείται η εντύπωση ότι τα πράγματα, που αντιλαμβανόμαστε με τις αισθήσεις, έχουν εναντιότητα προς τον εαυτόν τους, δηλαδή το βλέπομε με εναντίες ιδιότητες, βαρύ – ελαφρύ, μαλακό – σκληρό και τα παρόμοια, τότε τα ενεργήματα αυτά λέγονται *παρακλητικά της διανοίας*, αφού προκαλούν τη διάνοια να σκεφτεί. Απεναντίας, όσα πράγματα βλέπομε χωρίς εναντίες ιδιότητες, αυτά δεν είναι *παρακλητικά της διανοίας* (Πολιτ., Z 524 c-e). Αυτό σημαίνει ότι ο άνθρωπος με τις αισθήσεις του κάτω από ορισμένες συνθήκες νομίζει πως βλέπει τα πράγματα ικανοποιητικά (*ικανῶς*) χωρίς εναντιώσεις, οπότε δεν χρειάζεται τη βοήθεια της διανοίας. Στην περίπτωση αυτή όλα τα βλέπει κανείς συγκεχυμένα και όχι χωρισμένα το ένα από το άλλο. Όταν όμως τα συγκεχυμένα αυτά αντικείμενα, που βλέπει με την όραση, όπως το ένα και το δύο, το μεγάλο και το μικρό κ.ά. τα επεξεργάζεται κανείς με τη νόηση, κατόπιν παράκλησης από την αίσθηση, τα αντιλαμβάνεται χωρισμένα το ένα από το άλλο (Πολιτ., Z 524 b-c). Όταν, βλέποντας κανείς τα αντικείμενα με την όραση, προκαλούνται εναντιώματα, αυτό σημαίνει ότι η όραση δεν τα βλέπει ευκρινώς, (*ικανῶς*), δηλαδή με ικανοποιητικό τρόπο, αλλά πενιχρά (*ένδεῶς*). Με την επενέργεια όμως της νόησης βλέπει τα πράγματα καθαρά και χωρίς εναντιότητες (524 b-c). Η *ἀπόφασις*, δηλαδή η άρνηση του *ικανῶς* είναι το *οὐχ ἱκανῶς*, ενώ η εναντία της λέξης είναι η *ένδεῶς*, που σημαίνει πενιχρά, ελλειπτικά, ελαττωματικά. Όταν η όραση, και γενικά οι αισθήσεις, βλέπουν ή αισθάνονται τα όντα ικανοποιητικά (*ικανῶς*), τότε δεν επικαλούνται τη νόηση προς βοήθεια. Όταν όμως τα βλέπουν ταυτόχρονα με εναντίες ιδιότητες, τότε οι αισθήσεις επικαλούνται τον νου, για να τα αντιληφθεί καθαρά και διαχωρισμένα το ένα από το άλλο από συγκεχυμένα, που ήταν νωρίτερα (Πολιτ., Z 524 a-c). Το πρόβλημα είναι ότι για μεν την πρώτη περίπτωση, κατά την οποία οι αισθήσεις δεν παρακαλούν τη διάνοια και τον νου να

παρέμβει, ο τρόπος δράσης των αισθήσεων είναι ρητά εκπεφρασμένος και αποτυπώνεται στο επίρρημα *ικανῶς*, για τη δεύτερη περίπτωση όμως δεν αναφέρεται κανένα επίρρημα, που να δείχνει τον τρόπο δράσης των αισθήσεων, και ως εκ τούτου θα πρέπει να τον αναζητήσουμε με συλλογισμούς βάσει των δεδομένων, τα οποία παρατίθενται στο κείμενο. Στην πρώτη περίπτωση, που οι αισθήσεις φανερώνουν τα πράγματα, χωρίς να παρίσταται ανάγκη να παρακαλούν ή να εγείρουν τη διάνοια να σκεφθεί το θέμα, η επενέργεια των αισθήσεων γίνεται κατά ικανοποιητικό τρόπο. Στη δεύτερη όμως περίπτωση, κατά την οποία συμβαίνουν ακριβώς τα αντίθετα πράγματα, πρέπει να αναζητηθεί τόσο η εναντία όσο και η αποφατική έννοια του *ικανῶς*. Η μεν αποφατική είναι η *οὐχ ἱκανῶς*, ή *μη ἱκανῶς*, η δε εναντία είναι η *ἐνδεῶς*. Αν ακολουθήσουμε ωστόσο την αρχή που θέτουν τόσο ο Πλάτων⁶ όσο και ο Αριστοτέλης⁷, ότι δηλαδή για κάθε έννοια υπάρχει μόνον ένα ενάντιο, τότε θα μπορούσε κάποιος ενδεχομένως να υποστηρίξει ότι εναντία έννοια του *ἐνδεῶς* είναι το *ἐπαρκῶς* ή *αὐτάρκως ἔχειν*, το οποίο σημαίνει ότι διάκειται κάποιος καλά, εφόσον υπάρχει το αγαθό το οποίο παρέχει αὐτάρκεια⁸. Η *αὐτάρκεια* βέβαια και το *ικανὸν* είναι συγγενείς έννοιες, καθότι και οι δύο σχετίζονται με την ιδέα του αγαθού, της οποίας οι δύο αυτές έννοιες είναι προϋπόθεση⁹.

Το γεγονός ωστόσο, ότι ο Πλάτων παραθέτει τις λέξεις *ικανῶς* και *οὐκ ἐνδεῶς*, δείχνει χωρίς αμφιβολία ότι η εναντία έννοια του *ἐνδεῶς* είναι το *ικανῶς*. Πρέπει βέβαια να σημειωθεί εδώ ότι το *ικανῶς* είναι και *οὐκ ἐνδεῶς*, όπως ακριβώς το άσχημο είναι και όχι ωραίο¹⁰. Αυτό σημαίνει, ότι, αν κάτι έγινε κατά τρόπο ικανοποιητικό, έγινε και κατά τρόπο όχι ελλιπή. Δεν ισχύει όμως και το αντίθετο, διότι το *οὐκ ἐνδεῶς*, δηλαδή εκείνο, που γίνεται όχι κατά λειψό ή ανεπαρκή τρόπο, δεν συμβαίνει κατ' ανάγκη και κατά τρόπο ικανοποιητικό, διότι η πρώτη έννοια είναι ευρύτερη από τη δεύτερη. Είναι όπως οι έννοιες του γένους προς το είδος, αφού το γένος είναι ευρύτερη έννοια από το είδος. Προς κατανόηση της θέσης αυτής ο Πλάτων αναφέρει ως παραδείγματα μεταξύ άλλων και τα εξής: Όπου υπάρχει ντροπή εκεί υπάρχει και φόβος, δεν ισχύει όμως το αντίθετο, δηλαδή όπου υπάρχει φόβος, εκεί υπάρχει και ντροπή, διότι ο φόβος είναι ευρύτερη έννοια από την ντροπή, αφού η ντροπή είναι μόριο του φόβου (*Εὐθ.*, 12 b-c). Το δεύτερο παράδειγμα είναι ότι, όπου υπάρχει

⁶ *Πρωτ.*, 332 d 2-3, e 7 – 333 a 1, 8 – b 1: «ἀνάγκη ἐνὶ μὲν ἐν μόνον ἐναντίον εἶναι, πλείοσιν δὲ μή».

⁷ *Μ.τ.φ.*, I. 4. 1055 a 19-20: «φανερὸν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἐνὶ πλείω ἐναντία εἶναι», b 30: «Ἐπεὶ δὲ ἐν ἐνὶ ἐναντίον εἶναι».

⁸ *Ρητ.*, A 6. 1362 a 26-27: «τοῦτο <γάρ> ἐστὶν ἐκάστω ἀγαθόν, καὶ οὗ παρόντος εὖ διάκειται καὶ αὐτάρκως ἔχειν».

⁹ *Φίληβ.*, 67 a 5-8: «νοῦς ἀπήλλακτο καὶ ἡδονὴ μή τοι ἀγαθὸν γε αὐτὸ μηδ' ἕτερον αὐτοῖν εἶναι, στερομένοι αὐταρκειᾶς καὶ τῆς τοῦ ἱκανοῦ καὶ τελέου δυνάμεως».

¹⁰ *Π. ἐρμ.*, 7. 17 b 33-34: «εἰ γὰρ αἰσχροὺς καὶ οὐ καλούς».

περιττός αριθμός υπάρχει και αριθμός, και όχι όπου υπάρχει αριθμός, θα υπάρχει και περιττός αριθμός, διότι ο αριθμός είναι ευρύτερη έννοια από τον περιττό αριθμό, ο οποίος εμπεριέχεται στον αριθμό (*Εύθ.*, 12 d). Στην έννοια του αριθμού εμπεριέχεται και ο άρτιος αριθμός, ο οποίος αποτελεί στενότερη έννοια του αριθμού. Ο δε Αριστοτέλης αναφέρει ως παράδειγμα ότι η μεν απόδειξη είναι συλλογισμός, αλλά κάθε συλλογισμός δεν είναι απόδειξη (*Αν. πρ.*, Α4. 25 b 30-31), και ότι κάτι, που είναι μη αγαθόν, είναι κακό¹¹. Κατά τον ίδιο τρόπο και το *μη ίκανώς* είναι *ένδεως*, και αντίστροφα το *ικανώς* είναι και *μη ένδεως*, όπως αναφέρεται στο εξεταζόμενο χωρίο μας. Αυτά σημαίνουν πως ό,τι γίνεται κατά μη ικανοποιητικό τρόπο γίνεται ελλιπώς, και ό,τι γίνεται κατά ικανοποιητικό τρόπο γίνεται και όχι ελλιπώς. Επομένως τα αναφερόμενα στο κείμενο *ικανώς* και *ούκ ένδεως* δεν αποτελούν μείζονα αντίθεση, αλλά ανήκουν στην ίδια εννοιολογική τάξη. Προς τον σκοπό αυτόν θα αναζητηθεί βοήθεια από τις λογικές αναλύσεις του Αριστοτέλη, καθώς και από τα πλατωνικά κείμενα. Παράλληλα βέβαια θα αποκαλυφθεί πού οφείλεται η πλάνη των ερμηνευτών μέχρι σήμερα. Πρώτα όμως πρέπει να δοθεί μια ερμηνεία, όπως εγώ την αντιλαμβάνομαι, συνοδευόμενη με την τεκμηρίωση, που μπορεί να δοθεί προς το παρόν.

30. Οι ενέργειες των αισθήσεων είναι ανάλογες προς το πρόσωπο

Το θέμα που πραγματεύεται ο Πλάτων στο τμήμα, στο οποίο εντάσσεται το εξεταζόμενο χωρίο, χωρίζεται σε δύο ενότητες αντίθετες μεταξύ τους, οι οποίες αφορούν τη συμπεριφορά του ατόμου σε σχέση με τις αισθήσεις. Στην πρώτη θεματική ενότητα οι αισθήσεις δηλώνουν τα αποτελέσματά τους κατά τρόπο ικανοποιητικό (*ικανώς*), οπότε αυτά δεν είναι *παρακλητικά* ούτε *εγερτικά* της *διανοίας*, πράγμα που σημαίνει ότι αυτά δεν προκαλούν και δεν εγείρουν τον νου και τη διάνοια προς περαιτέρω εξέταση. Η δράση των αισθήσεων στην πρώτη αυτή περίπτωση περιέχεται στις προτάσεις που περικλείονται από το 523 e 3-7. Η περίοδος αυτή διαιρείται σε τρεις ημιπερίόδους ή κώλα. Η πρώτη περιέχεται από τις λέξεις: α) *τί δὲ δή... ἐπ' ἐσχάτω;* (523 e 3-5), β) *καὶ ὡσαύτως... ἀφή;* (e 5-6) και γ) *καὶ αἰ... δηλοῦσιν;* (6-7). Η δεύτερη περίοδος, που αρχίζει με το *ἢ ὧδε...* και τελειώνει με τη μετοχή *ενεστῶτα αἰσθανομένη;* (524 a 1-4) αφορά την περίπτωση, που οι αισθήσεις φανερώνουν τα πράγματα *ένδεως* ή *μη ίκανώς*, δηλαδή ελλιπτικά ή όχι ικανοποιητικά, αφού δείχνουν τα πράγματα να έχουν ταυτόχρονα εναντίες ιδιότητες, δηλαδή είναι βαριά και ελαφριά, σκληρά και μαλακά. Με τις δηλώσεις αυτές οι αισθήσεις παρακαλούν και εγείρουν τη διάνοια να επισκεφθεί το θέμα αυτό, με σκοπό να το διευκρινίσει, ώστε

¹¹ Π. έρμ., 14. 23 b 38: «ἔστι γάρ τι μη αγαθόν κακόν».

από συγκεχυμένα, που τα έβλεπαν οι αισθήσεις, να τα διαχωρίσει απ' αλλήλων (524 a-d). Τα αποτελέσματα αυτά των αισθήσεων μεταστρέφουν την ψυχή και τον νου του ανθρώπου προς τη *θέα* του *όντος*, δηλαδή προς τον νοητό κόσμο. Οι *φιλοθεάμονες τῆς ἀληθείας* είναι κατά Πλάτωνα οι αληθινοί φιλόσοφοι (*Πολιτ.*, Ε' 475e3-4). Η θέαση αυτή του αληθινού κόσμου έχει ως προϋπόθεση τη μάθηση του *ένός* (Ε' 524e – 525a1), δηλαδή *τῆς ιδέας τοῦ ἀγαθοῦ* (Ross 1955: 111)¹², όπως κατέγραψε ο Αριστοτέλης την άποψη αυτήν κατά τις διαλέξεις, που έκανε ο Πλάτων για το αγαθό (Ross 1955: 117).

Προς καλύτερη και ασφαλέστερη κατανόηση της θεωρίας αυτής θα πρέπει να προστεθεί διευκρινιστικά, ότι τα λόγια του Πλάτωνα δεν συνοδεύουν πιστά το νόημα, που ο ίδιος ήθελε να δώσει σ' αυτά. Δεν αληθεύει δηλαδή ότι υπεύθυνες για τη διαφοροποίηση των αισθήσεων είναι οι ίδιες οι αισθήσεις αλλά ο νους του ανθρώπου, ο οποίος άλλοτε επιζητεί τη σαφήνεια και την ακρίβεια και άλλοτε επαναπαύεται στην ασάφεια και στη σκοτεινότητα. Η αιτία της διαφοράς αυτής δεν έγκειται στην ποιότητα των αισθήσεων αυτών καθαυτές, αλλά στη νοημοσύνη και στην πνευματική ικανότητα του κάθε προσώπου, όπως μπορεί να συμπεράνει κανείς με ασφάλεια από τα λόγια του ίδιου του Πλάτωνα, ο οποίος λέγει ότι στην πρώτη περίπτωση, κατά την οποία οι αισθήσεις δηλώνουν τα πράγματα ικανοποιητικά, δεν πρόκειται για τις αισθήσεις οιοδήποτε ανθρώπου, αλλά για την ψυχή των *πολλῶν* ανθρώπων, η οποία δεν αναγκάζεται να ρωτήσει τι είναι το εξεταζόμενο κάθε φορά πράγμα. Τούτο δε διότι η όψη ποτέ δεν επεσήμανε στην ψυχή ότι ο δάκτυλος, που έβλεπε ο άνθρωπος, τον έβλεπε ταυτόχρονα και όχι ως δάκτυλο, δηλαδή ως κάτι αντίθετο από τον δάκτυλο, αλλά τον έβλεπε πάντα ως δάκτυλο και ποτέ ως το αντίθετό του¹³. Στο χωρίο αυτό πληρούνται όλοι οι όροι της αντίφασης και επομένως εκείνο, που θέλει να υποδηλώσει εδώ ο Πλάτων, είναι ότι ο άνθρωπος αυτός, που βλέπει τα πράγματα με εναντίες ιδιότητες, τα βλέπει κατά αντιφατικό τρόπο, ενώ κάτω από άλλες συνθήκες τα βλέπει χωρίς εναντιώματα. Πρέπει επίσης να σημειωθεί ότι *οί πολλοί* (523 d4), που αναφέρει εδώ ο Πλάτων, είναι οι *ἀμαθεῖς*, οι αγράμματοι και οι άξεστοι, σε αντίθεση προς τους *ἐπαῖοντες*, δηλαδή αυτούς, που γνωρίζουν, ειδικότερα δε τους φιλοσόφους¹⁴. Η χειρότερη όμως μορφή άγνοιας είναι η *ἀμαθία*, δηλαδή το να

¹² Ross 1955: 111: «καὶ τὸ πέρασ ὅτι ἀγαθὸν ἔστιν ἓν».

¹³ *Πολιτ.*, Z 523 d 3-6: «ἐν πᾶσι γὰρ τούτοις οὐκ ἀναγκάζεται τῶν πολλῶν ἢ ψυχὴ τὴν νόησιν ἐπερέσθαι τί ποτ' ἐστὶ δάκτυλος· οὐδαμοῦ γὰρ ἢ ὄψις αὐτῆ ἅμα ἐσήμηνεν τὸν δάκτυλον τούναντίον ἢ δάκτυλον εἶναι».

¹⁴ *Φαῖδ.*, 65 a 1-4. *Εὐθ.*, 5 a 1-2. *Κρίτ.*, 47 c 2-3. *Φίληβ.*, 67 b 3-6. *Πρωτ.*, 317 a 4-5, 324 c 3-4, 327 c 3-4. *Γοργ.*, 475 d 1-2. *Φαῖδρ.*, 275 e 2. *Κρατ.*, 395 b 7. *Πολιτικ.*, 306 a 10. *Πολιτ.*, ΣΤ 488 d 5, I. 601 a 1-2, b 9-10. *Ἐπ. Ζ.*, 341 c 3-4.

νομίζει κανείς ότι ξέρει κάτι, χωρίς στην πραγματικότητα να ξέρει τίποτε¹⁵.

Μετά από τις αναλύσεις αυτές καταλήγουμε στο συμπέρασμα, ότι το βαθύτερο νόημα των λόγων του Πλάτωνα στο εξεταζόμενο χωρίο ενέχει πολλές δόσεις ειρωνείας και θα μπορούσε ίσως κάποιος να επαναλάβει τα λόγια του Πλάτωνα, όταν προσπαθούσε να ερμηνεύσει ένα δύσκολο χωρίο του Ηράκλειτου που αφορούσε την αρμονία. Όταν ερμηνεύει το σκοτεινό αυτό χωρίο του Ηράκλειτου, λέγει ότι αυτά που ίσως ήθελε να πει ο Ηράκλειτος είναι τούτο, ότι δηλαδή..., αλλά δεν διατυπώνονται ορθά¹⁶. Συνεπώς, εκείνο, που ήθελε να πει ο Πλάτων στο χωρίο αυτό, θα μπορούσε να συνοψισθεί ως εξής: εκείνα που φαίνονται να δηλώνονται με τις αισθήσεις του κάθε προσώπου κατά ικανοποιητικό (*ικανῶς*) ή μη ικανοποιητικό ή ελλιπή τρόπο (*οὐχ ἱκανῶς* ή *ἐνδεῶς*), δεν αντικατοπτρίζουν την πραγματικότητα, αλλά είναι συνάρτηση του βαθμού της νοημοσύνης του κάθε ατόμου κατά τη χρήση των αισθήσεών του. Αυτό σημαίνει ότι τα πράγματα δεν δηλώνονται ικανοποιητικά ή ελλιπώς από τις αισθήσεις και μόνον, αλλά οι ρυθμιστικοί παράγοντες είναι ο νους και η διάνοια κάθε ατόμου, που αντιλαμβάνεται με τις αισθήσεις τον περιβάλλοντα κόσμο. Ο αμαθής και αδαής άνθρωπος νομίζει ότι, όπως βλέπει κάποιος τα πράγματα έτσι και είναι, χωρίς όμως αυτά να είναι πράγματι έτσι, με αποτέλεσμα να πλανάται και να αυταπατάται. Αυτός δηλαδή επαναπαύεται στην ψευδή εικόνα του κόσμου, που έχει αποκτήσει με τις αισθήσεις, χωρίς να διερωτάται και να αμφιβάλλει αν όντως έτσι έχουν τα πράγματα. Αντίθετα, οι φιλόσοφοι και γενικά οι γνωρίζοντες τα πράγματα (*οἱ ἐπαῖοντες*) δεν εμπιστεύονται πολύ τις αισθήσεις τους, αλλά απορούν και ζητούν να μάθουν την αλήθεια, που κρύβεται πίσω από τις εντυπώσεις των αισθήσεών τους. Αυτός, που ενεργεί κατά τέτοιο τρόπο, όντως φιλοσοφεί, επειδή η *ἀπορία* και η *ζήτησις* είναι η αρχή της φιλοσοφίας¹⁷. Το σημαντικότερο όμως είναι ότι και στα συμφραζόμενα αυτά δηλώνεται ρητά η σπουδαιότητα της απορίας και της ζήτησης, επειδή, μόνον όταν υπάρχουν αυτά, αναγκάζεται η ψυχή να θέτει το ερώτημα τι είναι αυτό που κάθε φορά εξετάζεται, όπως π.χ. το *ένα*¹⁸.

31. Συντακτική και νοηματική ανάλυση του κειμένου

Ας προχωρήσουμε εν συνεχεία στην εξέταση των τριών ημιπεριόδων που

¹⁵ *Απολ.*, 29 b 1-2: «πῶς οὐκ ἀμαθία ἐστὶν αὕτη ἢ ἐπονειδιστος, ἢ τοῦ οἴεσθαι εἰδέναι ἃ οὐκ οἶδεν;».

¹⁶ *Συμπ.*, 187 a 3-4: «ὥσπερ ἴσως καὶ Ἡράκλειτος βούλεται λέγειν, ἐπεὶ τοῖς ῥήμασιν οὐ καλῶς λέγει».

¹⁷ ROSS 1955: 73: «Καὶ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων θεϊότατον ἐδόκει τὸ γνῶθι σαυτὸν, ὃ δὴ καὶ Σωκράτει τῆς ἀπορίας καὶ ζητήσεως ταύτης ἀρχὴν ἐνέδωκεν». Πρβλ. *Πολιτ.*, Z 524 e 5. *Ἐπιν.*, 974 c 3.

¹⁸ *Πολιτ.*, Z 524 e 5-6: «τοῦ ἐπικρινούντος δὴ δέοι ἂν ἤδη καὶ ἀναγκάζοιτ' ἂν ἐν αὐτῷ ψυχὴ ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν, κινουσα ἐν ἑαυτῇ τὴν ἔννοιαν, καὶ ἀνερωτᾶν τί ποτέ ἐστὶν αὐτὸ τὸ ἓν».

αναφέρθηκαν αρχικά. Πρόκειται για τρεις καταφατικές, σε ερωτηματική μορφή, προτάσεις, από τις οποίες η πρώτη αναφέρεται στην όψη, η δεύτερη στην αφή και η τρίτη σε όλες τις υπόλοιπες αισθήσεις. Και οι τρεις φράσεις αναφέρονται στη θέση και στις ποιότητες των αντικειμένων, αν δηλαδή αυτά βρίσκονται στη μέση ή στο άκρον της διάταξης που έχουν (ὄψις), αν είναι παχιά ή λεπτά, μαλακά ή σκληρά (ἀφή). Στις δύο πρώτες αυτές ημιπερίοδους οι αισθήσεις της όψης και της αφής τα βλέπουν ικανοποιητικά (ικανῶς). Στη μεν πρώτη ημιπερίοδο αυτό δηλώνεται ρητά (523 e 4), στη δε δεύτερη δεν δηλώνεται, υπονοείται όμως, πράγμα που υποδηλώνεται με το τροπικό επίρρημα *ὡσαύτως*, που σημαίνει καθόμοιο τρόπο, δηλαδή *ὁμοίως*. Για τον λόγον ακριβῶς αυτόν ορθά κάνουν ορισμένοι μελετητές, οι οποίοι καταγράφουν την υπονοούμενη αυτή λέξη στη μετάφρασή τους, *ικανῶς*, δηλαδή κατά ικανοποιητικό τρόπο¹⁹. Η τρίτη ημιπερίοδος εμπεριέχει το συμπερασματικό μόριο *ἄρα*, πράγμα που σημαίνει ότι και οι υπόλοιπες αισθήσεις ενεργούν καθ' ὅμοιο τρόπο, δηλαδή *ικανῶς* ή *οὐκ ἐνδεῶς*, όχι ελλιπῶς. Πρόκειται για συμπέρασμα από τις δύο προηγούμενες προτάσεις. Είδαμε στα προηγούμενα ότι το επίρρημα *ικανῶς* εμπεριέχεται στο γλωσσικό σύμπλεγμα *οὐκ ἐνδεῶς*, που σημαίνει όχι κατά λειψό τρόπο. Η διαφορά της μετάφρασης και κατ' επέκταση της ερμηνείας, που επιχειρείται στην παρούσα μελέτη, αφορά αποκλειστικά την τρίτη αυτή ημιπερίοδο, στην οποία εμπίπτουν όλες οι υπόλοιπες αισθήσεις, εκτός δηλαδή από την όψη και την αφή. Εκεί νομίζω ἐγκρίεται η αιτία διαχρονικά μέχρι σήμερα όλων των ερμηνευτών και μεταφραστών σε παγκόσμιο επίπεδο, και για τον λόγον ακριβῶς αυτόν θα χρειαστεί στη συνέχεια ενδελεχῆς και λεπτομερῆς εξέταση της πρότασης αυτής.

Το πρώτο που θα πρέπει να διερευνηθεί είναι να αποφανθούμε τι είδους πρόταση είναι αυτή, και συγκεκριμένα να εξετασθεί αν είναι καταφατική ή αποφατική. Στο σημείο αυτό η διαφορά μας με τους προηγούμενους, κατά τα άλλα επιφανείς και αξιόλογους ερευνητές, είναι ότι αυτοί την εκλαμβάνουν αποφατική, δηλαδή αρνητική, ενώ στην παρούσα μελέτη ορίζεται ως καταφατική. Η διαφορά του νοήματος επομένως είναι τεράστια και το νοηματικό χάσμα αγεφύρωτο αφού κατά μεν τις υφιστάμενες μεταφράσεις γίνεται αποδεκτό το επίρρημα *ἐνδεῶς*, ενώ κατά την παρούσα ερμηνεία, το αρνητικό μόριο *οὐ* προσκολλάται στο επίρρημα *ἐνδεῶς* και όχι στο ρήμα *δηλοῦσιν*. Ως αφετηρία των συλλογισμών μας θα τεθεί το ερώτημα αν η θέση των λέξεων παίζει ενίοτε κάποιο ρόλο στη διαφοροποίηση του νοήματος μιας πρότασης. Στο σημείο αυτό θα γίνει επίκληση του Αριστοτέλη, από τα λογικά συγγράμματα του οποίου θα αντληθούν τα επιχειρήματα, που θα χρησιμοποιηθούν προς υποστήριξη της νέας ερμηνείας. Ὅπως είναι διατυπωμένη η φράση από τη γραφίδα

¹⁹ Μεταξύ άλλων και οι CHAMBRAY 1949: 159 και ΓΕΩΡΓΟΥΛΗΣ 1963: 222-223.

του Πλάτωνα, φαίνεται ότι η άρνηση *οὐ* πρόσκειται στο επίρρημα *ένδεῶς* και όχι στο ρήμα *δηλοῦσιν*, οπότε η φράση είναι προφανώς καταφατική, διότι με το *οὐκ ένδεῶς* προσδιορίζεται μόνον ο τρόπος, που οι αισθήσεις δηλώνουν τα αντικείμενα, πράγμα που σημαίνει ότι οι αισθήσεις δηλώνουν τις ιδιότητες των πραγμάτων όχι ελλιπώς. Στην περίπτωση όμως που δεχτεί κάποιος ότι η άρνηση *οὐ* δεν πρόσκειται στο επίρρημα *ένδεῶς* αλλά στο κύριο ρήμα της πρότασης *δηλοῦσιν*, τότε όχι μόνον αλλάζει άρδην το νόημα της πρότασης, αλλά και μετατρέπεται στο εντελώς αντίθετο σχετικά προς την προηγούμενη εκδοχή, δηλαδή από καταφατική *ένδεῶς* (ελλιπώς), που εκλαμβάνεται μέχρι σήμερα, η λέξη αυτή γίνεται τώρα αποφατική *οὐκ ένδεῶς* (όχι ελλιπώς). Στην περίπτωση, που η άρνηση θα συνδεόταν με το ρήμα, η θέση των λέξεων θα ήταν περίπου η εξής: «και αἱ ἄλλαι αἰσθήσεις ἄρ' ένδεῶς τὰ τοιαῦτα οὐ δηλοῦσιν;», η δε μετάφραση θα ήταν αυτή που υπάρχει μέχρι σήμερα. Παραθέτω τυχαία μια μετάφραση²⁰. Σύμφωνα με την παρατεθείσα μετάφραση η υπό αμφισβήτηση πρόταση είναι αποφατική, δηλαδή αρνητική ή στερητική, και επομένως οι δύο εκδοχές για το ποιόν των προτάσεων αυτών είναι εναντίες μεταξύ τους με ό,τι αυτό συνεπάγεται.

Πριν όμως γίνει μία ακόμη περαιτέρω διερεύνηση του θέματος, αξίζει, νομίζω, να επισημανθεί η αξιολογική κατάταξη των αισθήσεων κατά Πλάτωνα. Για την *δῶμη* βέβαια δεν υπάρχει πρόβλημα, αφού όλοι σχεδόν οι φιλόσοφοι της δίνουν την πρωτοκαθεδρία. Κατά τον Ξενοφάνη, όλες οι αισθήσεις είναι ψευδείς, αφού υποσκάπτουν την εγκυρότητα του λόγου²¹. Σε πολλούς φιλοσόφους η *ἀκοή* καταλαμβάνει σταθερά τη δεύτερη θέση. Κατά τον Επίχαρμο, ο νους είναι εκείνος που βλέπει και ακούει, όλα τα άλλα είναι κουφά και τυφλά²². Για τον Ηράκλειτο επίσης, μετά την όραση τη δεύτερη θέση καταλαμβάνει η ακοή²³, αν και τόσο τα μάτια όσο και τα αυτιά είναι κακοί μάρτυρες σε ανθρώπους που έχουν βάρβαρες ψυχές²⁴, οι δε άνθρωποι δεν γίνονται συνετοί ούτε πριν ακούσουν ούτε αφού ακούσουν τον λόγο²⁵. Εδώ είναι σαφές ότι ο Ηράκλειτος δεν εξαιρεί την ποιότητα των αισθήσεων από το πρόσωπο. Για τον Πλάτωνα όμως τη δεύτερη θέση καταλαμβάνει η αίσθηση της *ἀφῆς*, όπως προκύπτει και από το εξεταζόμενο κείμενο. Αυτό ίσως να οφείλεται στον διαχωρισμό των δύο κόσμων, τον νοητό και τον ορατό, ο οποίος αποκαλείται και

²⁰ ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟΣ 2002: «Και το ίδιο και οι άλλες αισθήσεις άραγε δεν τα δείχνουν αυτά κατά τρόπο ελλιπή;».

²¹ ΞΕΝΟΦΑΝΗΣ, DIELS – KRANZ (Κύρκος 2005), Απόσπ. Α 32 (I 288).

²² ΕΠΙΧΑΡΜΟΣ, DIELS – KRANZ (Κύρκος 2005), Β 12 (I 400).

²³ ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΣ, DIELS – KRANZ (Κύρκος 2005), Β 101 α (I 360).

²⁴ *Αυτόθι*, Β 107 (I 361).

²⁵ *Αυτόθι*, Β 1 (I 338).

άπτός, επειδή μπορεί κάποιος να έχει επαφή μαζί του, λόγω του ότι περιέχει σώματα. Έτσι ο ορατός κόσμος ονομάζεται και άπτός, εξαιτίας της σύστασής του από σώματα²⁶. Πρέπει να προστεθεί ακόμη ότι και στη διαλεκτική με τις εννέα υποθέσεις στο δεύτερο μέρος του *Παρμενίδη* (138 a 5-7) του Πλάτωνα το θέμα της αφής υπάρχει περίπου στην αρχή των συμπερασμάτων κάθε υπόθεσης, είτε θετικά είτε αρνητικά είναι αυτά (138 a 5). Εδώ βέβαια δεν πρέπει να υποθέσουμε ότι ο Πλάτων χρησιμοποιεί την αίσθηση της αφής, για τον λόγο ότι πρόκειται παντού για στερεά σώματα, αλλά η λέξη χρησιμοποιείται και μεταφορικά, αφού πρόκειται για ιδέα, την οποία συλλαμβάνει κανείς μόνον με τον νου²⁷.

32. Λογική ανάλυση των προτάσεων

Κατά τον Αριστοτέλη, κάθε κατάφαση σύγκεται από όνομα και ρήμα ή από το ανώνυμο ή αόριστο όνομα και ρήμα, δεδομένου ότι καμία κατάφαση ή απόφαση δεν υπάρχει χωρίς ρήμα (*Π. έρμ.* 10. 19 b 12). Συνεχίζοντας ο Αριστοτέλης παραθέτει *καταφάσεις* και *αποφάσεις*, όπως «υπάρχει άνθρωπος – δεν υπάρχει άνθρωπος», μετά «υπάρχει όχι άνθρωπος – δεν υπάρχει όχι άνθρωπος». Το ανώνυμο ή αόριστο όνομα «όχι άνθρωπος» υποδηλώνει οτιδήποτε δεν είναι άνθρωπος²⁸. Άλλο παράδειγμα που παρατίθεται είναι το εξής: «υπάρχει δίκαιος άνθρωπος», η *απόφασή* του είναι: «δεν υπάρχει δίκαιος άνθρωπος». Επίσης, κατάφαση «υπάρχει όχι δίκαιος άνθρωπος», η *απόφασή* του είναι «δεν υπάρχει όχι δίκαιος άνθρωπος». Στις προτάσεις αυτές το «υπάρχει» (*ἔστιν*) και το «δεν υπάρχει» (*οὐκ ἔστιν*) προσκολλώνται στο *δίκαιος* και το *όχι δίκαιος*²⁹. Τα αόριστα αυτά ονόματα ή τα ανώνυμα μπορούν να είναι υποκείμενα ή κατηγορήματα των προτάσεων.

Ο Αριστοτέλης (όπως βέβαια και ο Πλάτων) κάνει σαφή διάκριση για τη θέση της άρνησης, αν δηλαδή αυτή αναφέρεται ή πρόσκειται στο ρήμα ή στο ουσιαστικό ή στο επίθετο ή ακόμα και στο επίρρημα, όπως είναι στην περίπτωση του υπό εξέταση χωρίου. Στις περιπτώσεις αυτές ο Σταγειρίτης δίδει μεγάλη βαρύτητα στο αν οι προτάσεις αυτές με διαφορετική θέση της άρνησης *οὐ* ή *μη* έχουν το ίδιο ή άλλο νόημα. Φέρει δε ως παράδειγμα τις προτάσεις «το να μην είναι κάτι λευκό» και «το να είναι κάτι μη λευκό», οι οποίες δεν είναι οι ίδιες αλλά διαφορετικές, αφού δεν

²⁶ *Τίμ.*, 28 b 7-8, 31 b 4, 32 b 7-8. *Σοφ.*, 247 b 3-4.

²⁷ *Παρμ.*, 135 e 1-4: «ὅτι οὐκ εἶας ἐν τοῖς ὀρωμένοις οὐδὲ περὶ ταῦτα τὴν πλάνην ἐπισκοπεῖν, ἀλλὰ περὶ ἐκεῖνα ἃ μάλιστα τις ἂν λόγῳ λάβοι καὶ εἶδη ἂν ἠγήσαιτο εἶναι».

²⁸ *Π. έρμ.*, 10. 19 b 5-19: «ἔσται πᾶσα κατάφασις ἢ ἐξ ονόματος καὶ ρήματος ἢ ἐξ αόριστου ονόματος καὶ ρήματος».

²⁹ *Αυτόθι*, 10. 19 b 19-30: «ἔστιν οὐ δίκαιος ἄνθρωπος – τούτου ἀπόφασις, οὐκ ἔστιν οὐ δίκαιος ἄνθρωπος».

σημαίνουν το ίδιο πράγμα. Λέγει συγκεκριμένα ότι απόφαση της πρότασης «είναι κάτι λευκό» δεν είναι η πρόταση «είναι κάτι μη λευκό», αλλά η πρόταση «κάτι δεν είναι λευκό»³⁰. Με τον ίδιο τρόπο, που γίνονται οι αποφάνσεις με το ρήμα *εἶναι*, συμβαίνουν και με όλα τα άλλα ρήματα, διότι και αυτά αναλύονται στο ρήμα *εἶναι*. Αναφέρει μάλιστα ορισμένα παραδείγματα, όπως τα ρήματα *βαδίζω* (βαδίζω) και *γνωρίζω* (*ἐπίσταμαι*), τα οποία σχηματίζονται κατ' ανάλογο τρόπο προς το *εἶμαι* (*εἰμί*). Συγκεκριμένα η φράση «μπορεί να βαδίζει» προς τη φράση «μπορεί να μη βαδίζει», και η φράση «γνωρίζει το καλό» προς το «γνωρίζει το μη καλό» έχουν την ίδια λογική δομή με τις προτάσεις: «κάτι είναι λευκό» και «κάτι είναι μη λευκό». Οι προτάσεις αυτές εμπεριέχουν το ρήμα «εἶναι». Έτσι η πρόταση «μπορεί να βαδίζει» ισοδυναμεί με την πρόταση: «είναι δυνατός να βαδίζει» όπως και η αντίθετή της πρόταση «δεν μπορεί να βαδίζει» αναλύεται στην πρόταση «δεν είναι δυνατός να βαδίζει»³¹.

Το ίδιο συμβαίνει και στις επιρρηματικές εκφράσεις σύμφωνα με τις ανωτέρω λογικές αναλύσεις του Αριστοτέλη. Για να έλθουμε στο εξεταζόμενο χωρίο (523 e 6-7), μπορούμε συμπερασματικά να πούμε ότι άλλο πράγμα σημαίνει η φράση «*καὶ αἱ ἄλλαι αἰσθήσεις οὐκ ἔνδεῶς τὰ τοιαῦτα δηλοῦσιν;*», και η φράση «*καὶ αἱ ἄλλαι αἰσθήσεις ἔνδεῶς τὰ τοιαῦτα οὐ δηλοῦσιν;*». Οι δύο αυτές προτάσεις διαφέρουν ως προς τη θέση της ἄρνησης *οὐ* και στο κείμενο είναι σε ερωτηματική μορφή. Εδώ αφαιρούμε προς το παρόν το ερωτηματικό προς απλούστευση της πρότασης. Αργότερα όμως θα εξετασθούν οι προτάσεις αυτές και στην ερωτηματική τους μορφή. Η πρώτη πρόταση, στην οποία η ἄρνηση *οὐ* συνάπτεται με το επίρρημα *ἔνδεῶς*, σημαίνει: «Και οι άλλες αισθήσεις δηλώνουν τα πράγματα όχι πενιχρά». Στην επιρρηματική αυτή φράση «όχι πενιχρά» εμπεριέχεται και το επίρρημα *ἱκανῶς*, δηλαδή ικανοποιητικά, οπότε η πρόταση αυτή είναι της ίδιας λογικής τάξης με τις δύο προηγούμενες της και έχει το ίδιο νόημα περίπου με εκείνες, κατά τις οποίες τόσο η ὄραση όσο και η αφή συλλαμβάνουν τα αντικείμενά τους ικανοποιητικά. Έτσι η φράση για παράδειγμα «ἔστι ξύλον οὐ λευκόν» ισοδυναμεί με την πρόταση «οὐκ ἔστιν ξύλον λευκόν» λόγω συνεπαγωγής. Η άλλη γραφή της πρότασης αυτής, δηλαδή χωρίς ερωτηματικό, σημαίνει: «και οι άλλες αισθήσεις δεν δηλώνουν τέτοιου είδους πράγματα λειψά». Βλέπομε εδώ ότι και οι δύο προτάσεις χωρίς ερωτηματικό

³⁰ *Αν. πρ.*, 46. 51 b 3-10: «τὸ ὑπολαμβάνειν ἢ ταῦτὸν ἢ ἕτερον σημαίνειν τὸ μὴ εἶναι τοδι καὶ εἶναι μὴ τοῦτο, οἷον τὸ μὴ εἶναι λευκὸν τῷ εἶναι μὴ λευκόν. οὐ γὰρ ταῦτὸν σημαίνει, οὐδ' ἔστιν ἀπόφασις τοῦ εἶναι λευκὸν τὸ εἶναι μὴ λευκόν, ἀλλὰ τὸ μὴ εἶναι λευκόν».

³¹ *Αυτόθι*, 46. 51 b 10-24: «Ὁμοίως γὰρ ἔχει τὸ δύναται βαδίζειν πρὸς τὸ δύναται οὐ βαδίζειν τῷ ἔστι λευκὸν πρὸς τὸ ἔστιν οὐ λευκόν, καὶ ἐπίσταται τάγαθόν πρὸς τὸ ἐπίσταται τὸ οὐκ ἀγαθόν. τὸ γὰρ ἐπίσταται τάγαθόν ἢ ἔστιν ἐπιστάμενος τάγαθόν οὐδὲν διαφέρει, οὐδὲ τὸ δύναται βαδίζειν ἢ ἔστι δυνάμενος βαδίζειν· ὥστε καὶ τὰ ἀντικείμενα, οὐ δύναται βαδίζειν – οὐκ ἔστι δυνάμενος βαδίζειν.».

δηλώνουν τα πράγματα καθ' όμοιο τρόπο και συγκεκριμένα *όχι λειψά*. Στην ίδια νοηματική περιοχή εμπίπτει και η λέξη *ικανοποιητικά*, η οποία είναι στενότερη έννοια από την επιρρηματική έκφραση *όχι λειψά*. Παρατηρούμε λοιπόν ότι οι δύο μορφές της ίδιας τάξης στη μη ερωτηματική τους μορφή δηλώνουν το ίδιο ακριβώς πράγμα, ότι δηλαδή οι αισθήσεις δεν δηλώνουν τα πράγματα λειψά, επομένως τα δηλώνουν ικανοποιητικά. Πρέπει εδώ να επεξηγηθεί συμπληρωματικά ότι οι δύο αυτές μορφές της ίδιας πρότασης είναι μεταξύ τους ισοδύναμες, λόγω της συνεπαγωγής (*Αν πρ.*, 46. 51 b 36 – 52 a 14). Η ερμηνεία αυτή βρίσκεται σε άκρα αντίθεση προς αυτή, που πιστεύεται μέχρι σήμερα παγκοσμίως και εδραιώνει εκείνη, η οποία θεωρείται η μόνη ορθή, με βάση τα δεδομένα της παρούσας μελέτης.

33. Το διαφορετικό νόημα ανάλογα προς το πού πρόσκειται η άρνηση

Η διαφορά του νοήματος της πρότασης αυτής με διπλή μορφή θα φανεί αργότερα, όταν όλες οι προτάσεις αυτές τεθούν σε ερωτηματική μορφή, όπως ακριβώς παραδίδονται στα χειρόγραφα. Πρώτα όμως θα πρέπει να ερμηνευθεί και να διασαφηθεί πληρέστερα η αιτία, που δεν διαφοροποιείται ουσιαστικά το νόημα της πρότασης, εξαιτίας της διαφορετικής θέσης της άρνησης *ού*, αν και πρέπει να διαφοροποιείται. Επαναλαμβάνουμε λοιπόν ότι αυτό συμβαίνει σύμφωνα με τις αναλύσεις του Αριστοτέλη, λόγω της συνεπαγωγής των προτάσεων. Εκεί φέρει το παράδειγμα ότι, αν είναι αληθές ότι «υπάρχει ξύλο όχι λευκό», θα είναι επίσης αληθές, ότι «δεν υπάρχει ξύλο λευκό»³². Με τις διευκρινίσεις αυτές το νόημα της υπό εξέταση πρότασης είναι το ίδιο ανεξάρτητα από τη θέση της άρνησης. Αυτό σημαίνει ότι το νόημα της πρότασης αυτής και στις δύο περιπτώσεις είναι το ίδιο, εφόσον η πρόταση αυτή τεθεί χωρίς ερωτηματικό, δηλαδή «και οι άλλες αισθήσεις δεν δηλώνουν τέτοιου είδους πράγματα λειψά». Θα αναφερθούν ορισμένα παραδείγματα προτάσεων χωρίς ερωτηματικό μόριο με άρνηση, που συνάπτεται με επίρρημα ή επίθετο³³. Η μεγάλη σημασία, που έχει η θέση της στον λόγο, αν δηλαδή αυτή συνδέεται με το επίρρημα ή το ρήμα, καταφαίνεται από εδάφια, στα οποία το ίδιο επίρρημα τίθεται στην πρόταση δύο φορές, την πρώτη φορά χωρίς άρνηση, ενώ τη δεύτερη με άρνηση. Ένα άλλο χωρίο είναι το εξής: «από μια άποψη μιλούσαν ορθά, ενώ από άλλη

³² *Αν. πρ.*, 46. 51 b 36 – 52 a 14: «(εἰ γὰρ ἀληθὲς εἶπειν ὅτι ἐστὶν οὐ λευκόν, καὶ ὅτι οὐκ ἔστι λευκὸν ἀληθές· ἀδύνατον γὰρ ἅμα εἶναι λευκὸν καὶ εἶναι μὴ λευκόν, ἢ εἶναι ξύλον οὐ λευκὸν καὶ εἶναι ξύλον λευκόν, ὥστ' εἰ μὴ ἢ κατάφασις, ἢ ἀπόφασις ὑπάρξει)». Βλέπε τα σχήματα στο Παράρτημα.

³³ *Φαῖδρ.*, 261 a 4: «ἐὰν μὴ ἱκανῶς φιλοσοφήσῃ». *Λύσ.*, 215 a 4: «Ὁ μὲν ὁμοῖος τῷ ὁμοίῳ οὐ φίλος». *Θεαίτ.*, 200 c 9: «οὐκ ὀρθῶς ψευδῆ δόξαν προτέραν ζητοῦμεν ἐπιστήμης», 152 d 2: «Ἐγὼ ἐρῶ καὶ μάλ' οὐ φαῦλον λόγον». *Νόμ.*, Δ 708 c 4-5: «νόμους οὐκ εὐπετῶς ἀνέχεται». *Φαῖδ.*, 117 a 3: «πειθου καὶ μὴ ἄλλως ποίειν». *Εὐθ.*, 12 c 3: «οὐκ ὀρθῶς ἔχει λέγων».

όχι ορθά»³⁴. Σε μια τέτοια περίπτωση, η σειρά της σημασίας του επιρρήματος δεν θα μπορούσε να αντιστραφεί, αλλά υποχρεωτικά το επίρρημα *ὀρθῶς* στην πρώτη θέση θα είχε αρνητική σημασία, λόγω γειννιάσής του με το ρήμα *ἔλεγον*, που θα συνοδευόταν με την άρνηση *οὐ*, δηλαδή *οὐκ ἔλεγον ὀρθῶς*, ενώ στη δεύτερη θα είχε καταφατική σημασία. Αντίθετα, αν η άρνηση συνάπτεται με το επίρρημα και όχι με το ρήμα, τότε ο λέγων ή ο γράφων θα έχει την ευχέρεια να αποδώσει τα νοήματά του ανεμπόδιστα, διότι εκείνος κρίνει καλύτερα. Αν η άρνηση *οὐ* συνδεόταν με το ρήμα *ἔλεγον* και όχι με το επίρρημα *ὀρθῶς*, τότε δεν θα ήταν δυνατόν να εκφραστεί η διπλή αυτή δυνατότητα, δηλαδή από μια άποψη ἔλεγον ορθά και από την άλλη όχι ορθά. Υπάρχουν όμως και περιπτώσεις, που δεν είναι σαφές αν η άρνηση προσκολλάται στο ρήμα ή το επίρρημα³⁵.

Πάντως το βέβαιο είναι ότι, όταν η άρνηση αναφέρεται στο επίρρημα ή στο επίθετο και όχι στο ρήμα, τότε το σχήμα της πρότασης ονομάζεται από τον Αριστοτέλη *καταφατικὸν* και η πρόταση *κατηγορικὴ* και όχι *στερητικὴ*. Οι προτάσεις αυτές είναι ενδεχόμενες και όχι αναγκαίες και αντιστρέφουν προς ἄλληλες. Διευκρινίζει δε ταυτόχρονα ότι με αυτά δεν εννοεί τις καταφατικές προτάσεις σε σχέση προς τις αποφατικές, αλλά μόνον όσες έχουν καταφατικό σχήμα κατά την αντίθεση. Ως παραδείγματα αναφέρονται το να ενδέχεται να υπάρχει κάτι και το να ενδέχεται να μην υπάρχει, και το ότι ενδέχεται να υπάρχει κάτι σε όλα, και ότι ενδέχεται να μην υπάρχει σε κανένα ή όχι σε όλα. Εάν π.χ. το Α ενδέχεται να υπάρχει στο Β, ενδέχεται και να μην υπάρχει. Οι προτάσεις αυτές ονομάζονται *κατηγορικὲς* και όχι *στερητικὲς*, επειδή το *ἐνδέχεσθαι* τάσσεται στην ίδια κατηγορία με το *εἶναι*³⁶. Η έννοια του *κατηγορικῶ* αντίκειται προς την έννοια του *στερητικῶ*³⁷. Αντίθετα η κατάφαση και η απόφαση έχουν ἄλλο νόημα. Φέρει δε ως παράδειγμα ότι η απόφαση του «να είναι κάτι αναγκαίο» δεν είναι το «να είναι κάτι μη αναγκαίο» αλλά το «να μην είναι κάτι

³⁴ Π. ψυχ., Γ 2. 426 a 22-23: «τῆ μὲν γὰρ ἔλεγον ὀρθῶς, τῆ δ' οὐκ ὀρθῶς».

³⁵ Π. ψυχ., Γ 2. 426 a 20: «ἀλλ' οἱ πρότεροι φυσιολόγοι τοῦτο οὐ καλῶς ἔλεγον». Εδώ φαίνεται η άρνηση να συνδέεται μάλλον με το επίρρημα, οπότε ἔχομε: *οὐ καλῶς*. Δεν αποκλείεται ωστόσο να συνάπτεται και με το ρήμα, οπότε θα είχαμε: *καλῶς οὐκ ἔλεγον*. Πάντως, όπως και αν έχει το πράγμα, το νόημα είναι το ίδιο, λόγω της συνεπαγωγῆς των προτάσεων, όπως είδαμε. Πρβλ. και Πρωτ., 338 b 5-6: «οὐκ ὀρθῶς ἂν ἔξει».

³⁶ Αν. πρ., Α 13. 32 a 29 – b 3: «ἀεὶ δ' αἱ τοιαῦται προτάσεις κατηγορικαὶ καὶ οὐ στερητικαί· τὸ γὰρ ἐνδέχεσθαι τῷ εἶναι ὁμοίως τάττεται». Α 3, 25 b 19-25: «τὸ ἐνδέχεσθαι μηδενὶ ἢ τινὶ μὴ ὑπάρχειν καταφατικὸν ἔχει τὸ σχῆμα (τὸ γὰρ ἐνδέχεται τῷ ἔστιν ὁμοίως τάττεται, τὸ δὲ ἔστιν, οἷς ἂν προσκατηγορηται, κατάφασιν ἀεὶ ποιεῖ καὶ πάντως, οἷον τὸ ἔστιν οὐκ ἀγαθόν ἢ ἔστιν οὐ λευκόν ἢ ἀπλῶς τὸ ἔστιν οὐ τοῦτο».

³⁷ Αν. πρ., Α 4. 26 a 31, b 1, 21-22. Α 10. 30 b 7-9.

αναγκαίο»³⁸. Κατάφαση είναι λόγος καταφατικός και απόφαση λόγος αποφατικός (Κατ., 10. 12 b 6-9). Ο Αριστοτέλης επισημαίνει ότι τα αόριστα αυτά ονόματα, όπως το *μη άνθρωπος* και *μη δίκαιος*, δίνουν την εντύπωση ότι είναι *αποφάσεις* χωρίς όνομα και ρήμα. Λέγει ακόμη ότι αυτό δεν συμβαίνει, επειδή είναι αναγκαίο η απόφαση να είναι αληθής ή ψευδής, πράγμα που δεν συμβαίνει εδώ³⁹. Παρατηρείται επίσης από σχολιαστές ότι παρόλα αυτά, τα αόριστα ονόματα χρησιμοποιούνται αλλού ως αποφάσεις⁴⁰. Ενώ η διαφορετική θέση της άρνησης προκαλεί ενίοτε τη διαφοροποίηση του νοήματος της πρότασης, η μετάθεση του ρήματος ή του ονόματος δεν προκαλεί ανάλογες διαφοροποιήσεις⁴¹.

Μέχρι τώρα δείξαμε ότι η υπό εξέταση αμφισβητούμενη πρόταση: «*και αἱ ἄλλαι αἰσθήσεις, ἄρ' οὐκ ἐνδεῶς τὰ τοιαῦτα δηλοῦσιν;*» δεν είναι αποφατική, ή αρνητική, αλλά κατηγορική, δηλαδή καταφατική. Επειδή όμως, λόγω της συνεπαγωγής των προτάσεων, όπως δείχτηκε στα προηγούμενα, οι δύο μορφές της πρότασης αυτής είναι ισοδύναμες και συνεπώς έχουν περίπου το ίδιο νόημα, από μόνος του ο συλλογισμός αυτός δεν μας βοηθάει, αφού δεν είναι επαρκής, για να δείξουμε την όντως ενυπάρχουσα διαφορά στις δύο συντακτικές τους συνθέσεις, θα χρειαστούν προφανώς και συμπληρωματικά τεκμήρια, προκειμένου ναδειχθεί ότι η μετάφραση της πρότασης αυτής είναι αναμφισβήτητα λανθασμένη, με αποτέλεσμα να προβάλλεται ψευδής εικόνα της αξιοπιστίας και της νοημοσύνης του Πλάτωνα, διότι του αποδίδεται ότι είπε λόγια άτοπα και ασυνάρτητα, ή ακόμη και αντιφατικά. Για να γίνουν τα πράγματα σαφέστερα και προς αποφυγή παρανοήσεων, πρέπει να επαληθευθεί ότι μόνον η θέση της άρνησης *οὐ* είτε αυτή συνάπτεται με το επίρρημα ή το ρήμα, χωρίς άλλες επεξηγήσεις δεν αρκεί για έναν προσανατολισμό στην ορθή κατεύθυνση, και επομένως θα χρειαστούν και άλλοι συνδυασμοί συλλογισμών, δηλαδή πρόσθετα επιχειρήματα. Η ερμηνεία των χωρίων είναι εξαιρετικά δύσκολη, λόγω της ερωτηματικής της μορφής χωρίς άρνηση, από την οποία προσδοκάται καταφατική απάντηση. Το χειρότερο όμως είναι ότι οι πλείστοι μεταφραστές μέχρι σήμερα νόμιζαν ότι γνώριζαν το αληθινό νόημα του εδαφίου αυτού χωρίς την παραμικρή αμφισβήτηση, αμφιβολία ή απορία. Γι' αυτό θα ήμουν ευχαριστημένος, αν θα

³⁸ Π. έρμ., 12. 22 a 3-5: «ομοίως δὲ καὶ τοῦ ἀναγκαῖον εἶναι ἀπόφασιν οὐ τὸ ἀναγκαῖον μὴ εἶναι, ἀλλὰ τὸ μὴ ἀναγκαῖον εἶναι».

³⁹ Π. έρμ., 10. 20 a 31-36: «οὐκ εἰσὶ δέ· αἰεὶ γὰρ ἀληθεύειν ἀνάγκη ἢ ψεύδεσθαι τὴν ἀπόφασιν».

⁴⁰ ΚΕΣΙΣΟΓΛΟΥ 2012: 280, σημ. 14: «Ωστόσο και ο ίδιος ο Αριστοτέλης στα *Τοπικά* (B6. 136 a 5 – b 2) μεταχειρίζεται το αόριστον όνομα ως απόφασιν!». Αυτό ίσως συμβαίνει επειδή τα αόριστα ονόματα στο μεν *Περὶ ἐρμηνείας* έργο του είναι χωρίς ρήμα, ενώ στα *Τοπικά* είναι με ρήμα, και στην περίπτωση αυτή μπορεί να θεωρηθεί, κάτω από ειδικές συνθήκες, και αποφατική.

⁴¹ Π. έρμ., 10-11. 20 b 1-12: «ὅτι μὲν οὖν μετατιθεμένου τοῦ ὀνόματος καὶ τοῦ ῥήματος ἡ αὐτὴ γίνεσθαι κατάφασιν καὶ ἀπόφασιν, δῆλον».

μπορούσα με την παρούσα μελέτη να μετατρέψω τη βεβαιότητα σε αμφιβολία και να επαληθευτούν τουλάχιστον σ' έναν βαθμό οι διαπιστώσεις και οι εξαγγελίες του αείμνηστου δασκάλου μου Ιωάννη Θεοδωρακόπουλου, ότι ο Πλάτων μας παραπλανά, αφού νομίζομε ότι ξέρομε τη φιλοσοφία του, τη στιγμή που δεν ξέρομε ακόμα τίποτε (1948: 34).

34. Τα αίτια της λανθασμένης μετάφρασης

Η αναζήτηση της πρόσθετης αιτίας για την επίλυση του θέματος, που συνίσταται στο να δειχθεί ότι «οι άλλες αισθήσεις παρουσιάζουν τα τέτοιας λογής πράγματα *όχι ελλιπώς*» αντί *ελλιπώς*, πρέπει να σχετίζεται με την ανεύρεση της αιτίας του πώς επινοήθηκε η λάθος ερμηνεία. Στην εξακρίβωση, ότι τα δύο αυτά θέματα είναι άρρηκτα συνδεδεμένα μεταξύ τους, με οδήγησε μια παρατήρηση του Πλάτωνα σε άλλο του έργο. Συγκεκριμένα, έχομε ένα χωρίο του Πλάτωνα, όπου υπάρχει το επιρρηματικό σύμπλεγμα *οὐκ ἔνδεῶς* σε πρόταση μη ερωτηματική. Από όσες τουλάχιστον μεταφράσεις είδα, μεταφράζεται *όχι ελλιπώς*, δηλαδή κατά εναντίο τρόπο που μεταφράζεται στο εξεταζόμενο χωρίο της *Πολιτείας*, δηλαδή *ελλιπώς*. Το χωρίο έχει αποδοθεί σε παράφραση ως εξής: «Αν ένας δούλος ή μία δούλη προκαλέσει οποιαδήποτε βλάβη σε ξένη περιουσία, ο ιδιοκτήτης της οποίας δεν είναι υπαίτιος, λόγω απειρίας ή μη σώφρονος χρήσης, ο κύριος του δούλου που έβλαψε, ή πρέπει να αποζημιώσει *πλήρως* (=μη ἔνδεῶς) για τη βλάβη, ή να παραδώσει τον ίδιο που έβλαψε»⁴². Περισσότερο όμως απορίας άξιο είναι ότι ο ίδιος μεταφραστής αλλιώς μεταφράζει το ίδιο γλωσσικό σύμπλεγμα *οὐκ ἔνδεῶς* στους *Νόμους*⁴³ και αλλιώς στο εξεταζόμενο χωρίο της *Πολιτείας*. Για να ακριβολογούμε, δεν μεταφράζει ο ίδιος σχολιαστής την ίδια λέξη απλά κατά διαφορετικό τρόπο μόνο, αλλά και κατά εντελώς αντίθετο ή ακριβέστερα, εναντίο τρόπο, διότι στη μεν *Πολιτεία* την μεταφράζει *λειψά*, ενώ στους *Νόμους* *όχι λειψά*, δηλαδή κατά εντελώς αντίθετο τρόπο, και κατά τη φρασεολογία του Αριστοτέλη οι δύο μεταφράσεις είναι κατ' αντίφαση εναντίες. Η μόνη διαφορά στα δύο αυτά χωρία είναι, ότι ο λόγος στη μεν *Πολιτεία* έχει ερωτηματική μορφή, ενώ στους *Νόμους* η πρόταση είναι χωρίς ερώτηση. Άρα, στη διαφορά αυτή θα πρέπει να αναζητηθεί κυρίως και η αιτία της διαφορετικής ερμηνείας, η οποία είναι προϊόν σύγχυσης και πλάνης. Επομένως, η αιτία οφείλεται μάλλον στο γεγονός ότι

⁴² *Νόμ.*, ΙΑ 936 c 8 – d 8: «Δούλος δ' ἂν ἢ δούλη βλάβη... ἢ τὴν βλάβην ἀξιάσθω μὴ ἔνδεῶς, ἢ τὸν βλάβαντα αὐτὸν παραδότω». ΚΟΥΣΟΥΝΕΛΟΣ 1992: 87-88: «Ο κάτοχος του δούλου πρέπει να τον αποζημιώσει *πλήρως* (οὐκ ἔνδεῶς). TAYLOR 1963: 937: «If damage be done to a man's property... the owner of the party causing... either make compensation *in full* (=οὐκ ἔνδεῶς).

⁴³ *Αυτόθι*, SCHLEIERMACHER 1964: 295: «Wenn etwa ein Sklave oder eine Sklavin... an fremden Eigentum beschädigten, dann vergüte des Sklaven Besitzer *nicht kärglich* (οὐκ ἔνδεῶς) den ganzen Schaden. Nicht kärglich» (= *όχι πεινγρά*, ή *όχι λειψά*).

η πρόταση είναι ερωτηματική με άρνηση, η οποία όμως δεν συνάπτεται με το ρήμα της πρότασης, αλλά περιοριστικά μόνον στο επίρρημα *ένδεως*, δηλαδή κατ' ουσίαν πρόκειται για ερώτηση χωρίς άρνηση. Κατά συνέπεια η πρόταση είναι κατηγορική και όχι αποφατική. Συνηθίζεται όμως τόσο στην αρχαία ελληνική όσο και στη νέα ελληνική γλώσσα, όπως ίσως και στις άλλες σύγχρονες γλώσσες, η ερωτηματική πρόταση να περιέχει άρνηση, όταν προσδοκούμε καταφατική απάντηση. Για παράδειγμα: «Ἡ δεν είναι έτσι; Ἐτσι είναι»⁴⁴. «Λοιπόν, δεν θα ήταν κάποια φορά το να μην λυπάται κάποιος το ίδιο πράγμα με το να χαίρεται;»⁴⁵. Οι μεταφραστές λοιπόν αποσύνδεσαν την άρνηση *οὐκ* από το επίρρημα *ένδεως*, στο οποίο κατά λογική αναγκαιότητα ανήκει, και το προσήψαν εσφαλμένα στο κύριο ρήμα της προτάσεως *δηλοῦσιν*, εξαιτίας της ερωτηματικής υφής της πρότασης, επειδή σε τέτοιου είδους προτάσεις η άρνηση είναι καλοδεχούμενη.

Για να δειχθεί πόσο παραπλανητικό, επισφαλές και εξαιρετικά δύσκολο είναι να μεταφραστεί σε νεότερες καθομιλούμενες γλώσσες μία ερωτηματική, καταφατική πρόταση της αρχαίας ελληνικής, στην οποία υπάρχει μεν αρνητικό μόριο, αλλά δεν συνάπτεται με το κύριο ρήμα της πρότασης, αφού αναφέρεται σε κάποιον άλλον προσδιορισμό, οπότε η πρόταση είναι καταφατική και όχι αποφατική, θα αναφέρω μία πρόταση από τον *Φαίδωνα* (102 b 7 – c 1) του Πλάτωνα. Εκεί φαίνεται πως επιφανείς μελετητές του Πλάτωνα αντιμετωπίζουν το πρόβλημα και επινοούν ή σοφίζουν κάτι, για να χρησιμοποιήσω το ρήμα που χρησιμοποίησε ο Πλάτων στην *Πολιτεία* του (ΣΤ 509 d 3: «σοφίζεσθαι»), προκειμένου να αποφύγουν τον σκόπελο της παρερμηνείας. Ο πρώτος από τους δύο μεταφραστές, που θα αναφερθούν στη συνέχεια, διπλασιάζει την άρνηση, ώστε τη μία άρνηση του κειμένου την αναφέρει δύο φορές, ο δε άλλος παραλείπει εντελώς το ερωτηματικό σημείο στίξης του κειμένου, οπότε η πρόταση παύει να είναι ερωτηματική. Το κείμενο έχει ως εξής: «ὁμολογεῖς τὸ τὸν Σιμμίαν ὑπερέχειν Σωκράτους οὐχ ὡς τοῖς ῥήμασι λέγεται οὕτω καὶ τὸ ἀληθὲς ἔχειν;». Παρατίθεται πρώτα η μετάφραση του λογιότατου Ευάγγελου Παπανούτσου (2004: 170), που άφησε εποχή στα ελληνικά γράμματα: «Λεν συμφωνεῖς ὁμως, εξακολούθησε, ὅτι τὸ ὅτι ὑπερέχει ὁ Σιμμίας τοῦ Σωκράτους δεν εἶναι ἀληθὲς ἔτσι καθὼς διατυπώνεται μέσα σ' αὐτὴν τὴν φράσιν;». Στη μετάφραση αυτή παρατηρούμε ὅτι ὑπάρχουν δύο ἀρνήσεις ἀντὶ τῆς μίας τοῦ κειμένου. Ἐχω τὴ γνώμη ὅτι τὸ εγχείρημα αὐτὸ τοῦ μεταφραστή να τοποθετήσει δύο ἀρνήσεις ἀντὶ τῆς μίας κρίθηκε ἀπὸ τὸν ἴδιο ἐπιφελέξ, γιὰ να ἀποφύγει μὴ λάθος ἀπόδοση, καὶ σ' ἓνα ἔδαφος ολισθηρὸ ἦταν ἡ καλύτερη ἐπιλογή. Ἀν τοποθετούσε μὴ μόνον ἀρνηση θὰ προέκυπταν

⁴⁴ *Πολιτ.*, ΣΤ 499 c 5-6: «ἢ οὐχ οὕτως; Οὕτως».

⁴⁵ *Φίληβ.*, 43 d 4-6: «Οὐκοῦν οὐκ ἂν εἴη τὸ μὴ λυπεῖσθαι ποτε ταῦτόν τῳ χαίρειν;».

τα ίδια αποτελέσματα, που είχαμε και με το εξεταζόμενο χωρίο, δηλαδή μια ολοκληρωτικά λανθασμένη απόδοση με το επίρρημα *ένδεως* και την άρνησή του *οὐκ ένδεως*.

Η δεύτερη μετάφραση προέρχεται από τον Schleiermacher, τον κορυφαίο και από τους ελάχιστους στον κόσμο μεταφραστές των απάντων, δηλαδή του συνολικού έργου του Πλάτωνα. Η μετάφρασή του έχει ως εξής: «Und so gestehst du doch, dass Simmias den Sokrates übertragt, damit verhalte es sich nicht in der Tat so, wie es buchstäblich ausgedrückt wird». Στην απόδοση αυτή βλέπομε πάλι ότι ο σπουδαίος αυτός μεταφραστής, προκειμένου να σώσει την κατάσταση, ώστε να μην οδηγηθεί σε λανθασμένη απόδοση από πλάνη, αφαίρεσε το ερωτηματικό. Θα μπορούσε όμως δικαιολογημένα να αντιτείνει κάποιος ότι όλα αυτά είναι περιττολογίες, που δεν οδηγούν πουθενά. Η απάντηση στο εύλογο άλλωστε αυτό ερώτημα θα μπορούσε να ήταν η ρήση του Αριστοτέλη, ότι δηλαδή τότε μόνον γνωρίζομε, όταν συλλάβομε την πρώτη αιτία (*Φυσικ.*, Α 1. 184 a 12-14. *Μ.τ.φ.*, Α 3. 983 a 25-26). Έτσι μπορεί να λεχθεί με ισχυρή πιθανότητα ότι η αιτία της πλάνης, η οποία οδήγησε ικανότατους Πλατωνιστές σε λάθος μετάφραση του χωρίου διεθνώς για εκατοντάδες χρόνια, είναι η ερωτηματική μορφή της πρότασης, στην οποία υπήρχε μεν άρνηση, αλλά δεν συνδεόταν με το ρήμα της πρότασης αλλά με το υπάρχον επίρρημα *ένδεως*, πράγμα που δεν έγινε αντιληπτό.

Ορισμένοι μάλιστα μεταφραστές ήταν τόσο βέβαιοι για την ορθότητα της μετάφρασής τους, ώστε δεν λαμβάνουν υπόψη τους την ύπαρξη του ερωτηματικού μορίου και μεταφράζουν την πρόταση σαν να μην ήταν ερωτηματική κατά τον ακόλουθο τρόπο: Αναφορικά με τις ποιότητες σαν αυτές, όλες οι αισθήσεις είναι ελλιπείς (ή ανεπαρκείς ή ατελείς)⁴⁶. Οι αναλύσεις του Αριστοτέλη, που αναφέρθηκαν προηγουμένως για τη σημασία της θέσης της άρνησης, αν δηλαδή αυτή αναφέρεται σε όνομα, επίθετο, επίρρημα ή ρήμα (πράγμα που συμβαίνει κυρίως στα ανώνυμα ή αόριστα ονόματα), συνάδουν με όσα εκφράζονται με διαφορετικό μεν τρόπο, αλλά με το ίδιο νόημα από τα συντακτικά της αρχαίας ελληνικής γλώσσας. Σύμφωνα με αυτά, η άρνηση μπορεί να προσδιορίζει μόνον μία λέξη της πρότασης, επίθετο και ιδιαίτερα επίρρημα, χωρίς να επιδρά στη γενική έννοια της πρότασης. Ο τρόπος αυτός λέγεται σχήμα λιτότητας και είναι πολύ αγαπητό στην ελληνική γλώσσα. Βασική προϋπόθεση της σύνταξης αυτής είναι ότι η άρνηση πρέπει να προηγείται του επιρρήματος ή του επιθέτου άμεσα⁴⁷. Στην περίπτωσή μας η άρνηση *οὐ* προηγείται πράγματι άμεσα του επιρρήματος *οὐκ ένδεως*.

Συμπερασματικά θα μπορούσε να λεχθεί πως η ερμηνεία, την οποία

⁴⁶ CORNFORD 1945: 239: «In reporting on qualities like these all the senses are deficient».

⁴⁷ HUMBERT 1957: 332-333, § 615.

προσπαθούμε να θεμελιώσουμε, ότι οι αισθήσεις για τη μεγάλη μάζα των ανθρώπων δηλώνουν τα πράγματα όχι λειψά και επομένως σχεδόν ικανοποιητικά, δεν είναι αδύνατη αλλά πιθανή και ενδεχόμενη. Για να το διατυπώσουμε αυτό με όλους τους τρόπους της αριστοτελικής ορολογίας, θα λέγαμε πως αποκλείστηκε ότι η νέα ερμηνεία που επιχειρούμε: δεν ενδέχεται να υπάρχει, είναι αδύνατον να υπάρχει ή είναι ανάγκη να μην υπάρχει. Αφού αποκλείστηκαν τα ενδεχόμενα αυτά, ανοίγει ο ορίζοντας για τα αντίθετά τους, δηλαδή η νέα αυτή ερμηνεία: ενδέχεται να υπάρχει (στα όρια του δυνατού), δεν είναι αδύνατο να υπάρχει και τέλος, δεν είναι ανάγκη να μην υπάρχει (*Αν. πρ.*, A 13. 32a 22-27). Αν όντως αληθεύουν οι παραπάνω προτάσεις, τότε ο επόμενος στόχος θα πρέπει να είναι ο εξής: Αν η νέα ερμηνεία είναι αδύνατον να μην είναι (ορθή), τότε θα είναι ανάγκη να είναι (ορθή), συνεπώς το αναγκαίο και το αδύνατο σημαίνουν το ίδιο πράγμα, αν τεθούν αντεστραμμένα και εάν το αδύνατο αποδίδεται *έναντίως* στο αναγκαίο, δηλαδή κατά εναντίο τρόπο (*Π. έρμ.*, 13. 22 b 6-10). Αν τώρα με τα παραπάνω δεδομένα ανοίγει διάπλατα η λεωφόρος της έρευνας όχι πια ως προς τη δυνατότητα αλλά την αναγκαιότητα της νέας ερμηνείας, θα στρέψουμε την προσοχή μας προς την κατεύθυνση αυτή, να δειχθεί η αναγκαιότητα και η μοναδικότητα της νέας αυτής μετάφρασης, ως τελευταίο δε στάδιο θα ακολουθήσει η πραγματικότητα μιας νέας ερμηνείας, αν αυτό ποτέ κατορθωθεί.



ΚΕΦΑΛΑΙΟ XI ΑΝΑΓΚΑΙΟΤΗΤΑ ΝΕΑΣ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ

35. Το *ικανῶς* και το *ένδεῶς* ως εναντίες έννοιες

Το πρώτο ζήτημα, που θα πρέπει να διερευνηθεί, είναι η σχέση των επιρρημάτων *ικανῶς* και *ένδεῶς*. Εκφράστηκε στην αρχή της μελέτης αυτής η υποψία ότι από το εξεταζόμενο χωρίο (*Πολιτ.*, Z 523 e 3-7) προκύπτει ότι τα δύο αυτά επιρρήματα είναι εναντίες έννοιες, πράγμα που σημαίνει ότι η αντίθετη έννοια εκείνου, που γίνεται κατά ικανοποιητικό τρόπο, είναι εκείνο, που γίνεται κατά ελλειπτικό τρόπο. Η εικασία αυτή προκύπτει κατά δύο τουλάχιστον τρόπους, οι οποίοι στοιχούν και προς τις δύο ερμηνείες, την παλαιά και τη νέα. Αν υποθέσουμε ότι η παλαιά, δηλαδή η ήδη υπάρχουσα, ερμηνεία είναι ορθή, τότε φαίνεται καθαρά ότι τα επιρρήματα αυτά, *ικανοποιητικά* και *λειψά*, είναι εναντίες έννοιες, διότι αν δεν έχει κανείς ανάγκη από κάτι, είναι ικανοποιημένος. Έτσι ο Πλάτων ορίζει τον *ικανόν* ως εκείνον, ο οποίος δεν έχει ανάγκη από τίποτε¹. Επίσης το *ικανόν* και το *ένδεές* εμφανίζονται στον Πλάτωνα ως εναντίες έννοιες. Αναφέρει δε ως παράδειγμα ότι πρέπει να συγκροτηθεί μια επιτροπή, της οποίας έργο θα είναι να εγκρίνει όσα από τα παλαιά ποιήματα είναι ικανοποιητικά, και να επιδιορθώνει όσα είναι ακατάλληλα ή επιβλαβή². Οι χρησιμοποιούμενες λέξεις είναι *ικανόν* και *ένδεές*. Η χρήση του *μη ένδεῶς*³ ήταν συνήθης στην αρχαία ελληνική γραμματεία, όπως και το *μη ικανῶς*⁴ ως το αντίθετο ή αντιφατικό του. Η *ένδεια*, δηλαδή η στέρηση και η έλλειψη, δημιουργεί την επιθυμία και τον έρωτα (*Συμπ.*, 200 e 2-5) όχι μόνον στον παρόντα αλλά και στον έπειτα χρόνο (*Συμπ.*, 200 d 1-7). Η επιθυμία είναι κάποιος έρωτας γι' αυτά που μας λείπουν⁵. Ας δούμε τώρα παραδείγματα σχετικά με το πώς χρησιμοποιεί ο Πλάτων τις εναντίες έννοιες. Ο Πλάτων ερωτά «δεν είναι η χαρά εναντία έννοια προς τη λύπη⁶, το να μη λυπάται κανείς ταυτόσημο με το να χαίρεται ή την ηδονή;». Η απάντηση είναι καταφατική. Εδώ προφανώς η λύπη με τη χαρά, όπως και το χαίρομαι και το λυπούμαι, είναι εναντίες έννοιες. Αυτό όμως εκ πρώτης όψεως δεν φαίνεται από τα

¹ *Λυσ.*, 215 a 7-8: «Ὁ δέ γε ικανός οὐδενός δεόμενος κατὰ τὴν ικανότητα».

² *Νόμ.*, Z 802 b 3-5: «καὶ ὅτι μὲν ἂν ικανόν εἶναι δόξη τῶν παλαιῶν ποιημάτων, ἐγκρίνειν, ὅτι δ' ἂν ἐνδεές... ἀποβάλλεσθαι».

³ *Νόμ.*, IA 936 d 3: «μη ένδεῶς». *Άλκ.*, II 149 a 4-5: «οὐκ ὀλίγῳ ένδεεστέρως». *Θουκυδ.* *Ιστορ.*, II. 40.2: «μη ένδεῶς».

⁴ *Φαῖδρ.*, 250 b 1: «διὰ τὸ μη ικανῶς διαισθάνεσθαι», 261 a 4-5: «ἐὰν μη ικανῶς φιλοσοφήση, οὐδὲ ικανός ποτε λέγειν ἔσται περὶ οὐδενός».

⁵ *Συμπ.*, 200 a 5-6. *Φαῖδρ.*, 237 d 3: «ὅτι μὲν οὖν ἐπιθυμία τις ὁ ἔρωσ, ἅπαντι δῆλον».

⁶ *Πολιτ.*, Θ 583 c 3-5: «οὐκ ἐναντίον φαμὲν λύπην ἡδονῆ;».

έργα του Πλάτωνα ότι ισχύει, αφού στο σημείο αυτό φαίνεται αντιφατικός, χωρίς όμως στην πραγματικότητα να ισχύει αυτό. Συγκεκριμένα ο Πλάτων παρουσιάζει τη λύπη ή το να λυπάται κανείς ως αντίθετο προς δύο έννοιες, άλλοτε προς την *ήδονήν*, αφού το να μην λυπάται κάποιος θεωρείται ηδονή, η δε παύση της χαράς θεωρείται λύπη (*Πολιτ.*, Θ 583 d 6 – e 5), και άλλοτε προς τη χαρά ή το να χαιρείται κανείς⁷. Βλέπομε συνεπώς εδώ, ότι στο ίδιο όνομα, *λύπη*, αντιστοιχούν δύο εναντία, η *χαρά* και η *ήδονή*. Πάγια θέση όμως του Πλάτωνα όπως και του Αριστοτέλη –όπως είδαμε στα προηγούμενα– είναι ότι για κάθε όνομα ή έννοια υπάρχει μόνον ένα ενάντιο και όχι περισσότερα του ενός. Εδώ φαίνεται ότι ο νόμος αυτός καταστρατηγείται, αφού αντίθετα της λύπης είναι δύο έννοιες, πράγμα που δείχνει ασυνέπεια στη σκέψη του Πλάτωνα. Δεν είναι όμως τα πράγματα έτσι όπως φαίνονται, αλλά διαφορετικά. Αυτό μπορεί να το επιβεβαιώσει κανείς από τα κείμενα του Πλάτωνα, ο οποίος αναφέρει το παρακάτω παράδειγμα: Αν είναι αλήθεια αυτό που λέγεται, ότι δηλαδή η λύπη είναι προϊόν της χαράς, η δε χαρά της σωτηρίας ή της απολύτρωσης, και αν υποθέσομε ότι δεν υπάρχει μήτε φθορά μήτε λύτρωση, τότε κανείς ζωντανός οργανισμός ούτε θα χαιρείται ούτε θα λυπάται ούτε λίγο ούτε πολύ. Εδώ ο Πλάτων χρησιμοποιεί τα απαρέμφατα *ἡδεσθαι* και *λυπεῖσθαι*. Συνεχίζοντας όμως τον συλλογισμό του, χωρίς να αλλάξει καμιά άλλη παράμετρο, το μεν *λυποῦμαι* παραμένει ως έχει, απλώς από απαρέμφατο που ήταν γίνεται μετοχή ενεστώτα, το δε *ἡδεσθαι* ανταλλάσσεται επίσης σε μετοχή ενεστώτα⁸.

Από αυτά συμπεραίνεται ότι ο Πλάτων χρησιμοποιεί δύο ονόματα για το ίδιο πράγμα. Τα ονόματα αυτά λέγονται κατά τον Αριστοτέλη *συνώνυμα*, ο οποίος δίδει τον εξής ορισμό: *Συνώνυμα* λέγονται εκείνα, των οποίων το όνομα είναι κοινό και ο λόγος της ουσίας ο ίδιος. Προς επεξήγηση του ορισμού αυτού φέρει το παράδειγμα: ζωντανός οργανισμός, άνθρωπος και βόδι. Το καθένα από αυτά, δηλαδή άνθρωπος και βόδι, έχουν κοινό όνομα, και τον ίδιο ορισμό, δηλαδή και τα δύο είναι ζωντανός οργανισμός⁹. Αυτό σημαίνει ότι το ίδιο πράγμα έχει περισσότερα του ενός ονόματα. Το ένα αυτό πράγμα αποδίδεται με τρεις διαφορετικούς τρόπους, οπότε τα διαφορετικά αυτά ονόματα είναι ένα πράγμα ή ως προς τον αριθμόν ή ως προς το είδος ή και

⁷ *Φίληβ.*, 33 b 8-9: «Οὔκουν εἰκός γε οὔτε χαιρῖν θεοῦς οὔτε τὸ ἐναντίον». Από τα συμφραζόμενα όμως προκύπτει ότι το εναντίο του *χαιρῖν* είναι το *λυπεῖσθαι*. Βλ. *Φίληβ.*, 33 b 1: «Τὸν τοῦ μὴ χαιρῖν μὴδὲ λυπεῖσθαι λέγεις».

⁸ *Φίληβ.*, 32 e 6 – 33 a 1: «μῆτε τι λυπεῖσθαι μῆτε ἡδεσθαι... Οὐκοῦν ἔστι τις τρίτη ἡμῶν ἢ τοιαύτη διάθεσις παρὰ τε τὴν τοῦ χαιρῖντος καὶ παρὰ τὴν τοῦ λυποῦμένου;».

⁹ *Κατ.*, 1. 1 a 6: «συνώνυμα δὲ λέγεται ὧν τὸ τε ὄνομα κοινὸν καὶ ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός».

ως προς το γένος¹⁰. Όταν το πράγμα αποδίδεται ότι είναι ως προς τον αριθμό ένα, τότε αυτό γίνεται ή με όνομα ή με όρο, και φέρει ως παράδειγμα το *παλτό* και το επανωφόρι (*ιμάτιον, λώπιον*), πράγμα που σημαίνει ότι με δύο διαφορετικές λέξεις εκφράζουμε το ίδιο νόημα¹¹. Ο Πλάτων παρατηρεί ότι το να μην λυπάται κανείς είναι το πιο ευχάριστο¹², και γενικά οι πλείστες χαρές –όχι όμως όλες– είναι απαλλαγή από τη λύπη και το αντίστροφο, λύπη είναι η παύση της χαράς¹³.

Από τις παραπάνω αναφορές συμπεραίνεται ότι η έλλειψη ή η φθορά ενός πράγματος οδηγεί στο εναντίον του, ούτε είναι δυνατόν να εξεταστεί κάτι σε βάθος και ικανοποιητικά, χωρίς ταυτόχρονη διερεύνηση του εναντίου του, επειδή η επιστήμη των εναντίων είναι η ίδια (*Αν. πρ.*, Α1. 24 a 21, 36, 48 b 5). Έτσι όποιος γνωρίζει το ένα, είναι αναγκαίο να γνωρίζει και το εναντίο του, αν π.χ. ξέρει το καλύτερο, είναι ανάγκη να γνωρίζει και το χειρότερο. Χωρίς τη γνώση των γελοίων δεν μπορούμε να μάθουμε τα σπουδαία, δεν μπορούμε όμως ταυτόχρονα να κάνουμε και τα δύο¹⁴, διότι έτσι θα παραβιαζόταν ο νόμος της αντίφασης όπως το θεμελίωσε ο Πλάτων για πρώτη φορά¹⁵. Μεταξύ των εναντίων ορισμένες φορές υφίσταται συγγένεια και αντιστοιχία του ενός προς το άλλο. Ο Πλάτων για παράδειγμα παίρνει ως αφετηρία την πείνα και τη δίψα, προς τις οποίες αντιστοιχούν το κενό, η άγνοια, η αφροσύνη και η λύπη, ενώ προς τα αντίθετά τους, δηλαδή την τροφή και το νερό, αντιστοιχούν η πλήρωση, η χαρά, η γνώση (έπιστήμη) και η φρόνηση¹⁶. Η παρά φύση διάλυση και διάκριση ως αποτέλεσμα του καύσωνα είναι λύπη, ενώ η απόδοση στην κατά φύση κατάσταση και την ψύξη είναι χαρά. Η δίψα είναι φθορά και λύπη¹⁷.

¹⁰ *Τοπ.*, Α7. 103 a 7-10: «Δόξειε δ' ἂν τὸ ταῦτόν ὡς τύφω λαβεῖν τριχῆ διαίρεισθαι. Ἦ γὰρ ἀριθμῶ ἢ εἶδει ἢ γένει τὸ ταῦτόν εἰώθαμεν προσαγορεύειν».

¹¹ *Τοπ.*, Α7. 103 a 24: «τὸ ἓν ἀριθμῶ ταῦτόν παρὰ πᾶσι δοκεῖ λέγεσθαι... κυριώτατα μὲν καὶ πρώτως ὅταν ὀνόματι ἢ ὄρω τὸ ταῦτόν ἀποδοθῆ, καθάπερ ἰμάτιον λωπίω». *Τοπ.*, Ζ 10, 148 a 24-25: «συνώνυμα γὰρ ὦν εἶς ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος». *Μ.τ.φ.*, Γ 4. 1006 b 25-28: «τοῦτο γὰρ σημαίνει τὸ εἶναι ἓν, τὸ ὡς λώπιον καὶ ἰμάτιον, εἰ ὁ λόγος εἶς». *Φυσικ.*, Α2 185 b, Γ 3, 202 b 13.

¹² *Πολιτ.*, Θ 583 d 7-9, 20: «τὸ μὴ λυπεῖσθαι καὶ τὴν ἡσυχίαν τοῦ τοιοῦτου ἐγκωμιάζουσιν ὡς ἡδιστον, οὐ τὸ χαίρειν».

¹³ *Πολιτ.*, Θ 584 c: «σχεδὸν αἱ πλεῖσται τε καὶ μέγιστα (ἡδοναί) τούτου τοῦ εἶδους εἰσὶ, λυπῶν τινες ἀπαλλαγαί».

¹⁴ *Φαίδ.*, 97 d 1-5. *Φίληβ.*, 31 b 5-6. *Νόμ.*, Ζ 816 d 9 – e 1.

¹⁵ *Πολιτ.*, Δ 436 b 8 – e 1: «Δῆλον ὅτι ταῦτόν τάναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταῦτόν γε καὶ πρὸς ταῦτόν οὐκ ἐβελήσει ἅμα». *Μ.τ.φ.*, Γ 3. 1005 b 19-20: «τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό».

¹⁶ *Πολιτ.*, Θ 585 a 8 – b 1: «οὐχὶ πείνα καὶ δίψα καὶ τὰ τοιαῦτα κενώσεις τινές εἰσιν...».

¹⁷ *Φίληβ.*, 31 e – 32 b: «Δίψος δ' αὖ φθορὰ καὶ λύπη, ἢ δὲ τοῦ ὕγρου πάλιν τὸ ξηρανθὲν πληροῦσα δύναμις ἡδονή».

36. Το *ικανῶς* εντάσσεται στην *έννοια του οὐκ ἐνδεῶς*

Μετά από τις αναλύσεις αυτές ας δούμε πάλι από πιο κοντά τη σχέση του *ικανῶς* και *οὐκ ἐνδεῶς*, υπό την προϋπόθεση βέβαια ότι το αρνητικό μόριο *οὐ* συνάπτεται με το επίρρημα *ἐνδεῶς* και όχι με το ρήμα *δηλοῦσιν*. Στην εννοιολογική περιοχή του *οὐκ ἐνδεῶς* εντάσσεται το *ικανῶς*. Αυτό σημαίνει ότι το *ικανῶς* είναι μέρος του *οὐκ ἐνδεῶς*. Για να το καταλάβουμε καλύτερα, θα προστρέξουμε πάλι στον Αριστοτέλη, ο οποίος στο παράδειγμά του χρησιμοποιεί επίθετα αντί επιρρήματα. Θέτει ως αληθή την πρόταση ότι «το μη αγαθό είναι κακό» και επομένως δεν μπορεί να είναι εναντία προς την πρόταση «τὸ μὴ ἀγαθὸν εἶναι μὴ ἀγαθόν», διότι και αυτή είναι αληθής, έχει δε ως δεδομένο ότι μία αληθής πρόταση δεν μπορεί να είναι εναντία προς μία άλλη αληθή (Π. ἔρμ., 14. 23 b 35-38, 24 b 6). Το ότι η πρόταση αυτή μπορεί να είναι αληθής αιτιολογείται από το ότι «υπάρχει κάτι μη αγαθό, το οποίο είναι κακό»¹⁸. Αν η λογική αυτή σχέση των επιθέτων *μὴ ἀγαθοῦ* και *κακοῦ* εφαρμοσθεῖ στα επιρρήματα του εξεταζόμενου χωρίου, *ικανῶς* και *οὐκ ἐνδεῶς*, θα προκύψει ότι το *ικανῶς* είναι μέρος του *οὐκ ἐνδεῶς*. Επομένως, εάν παραδέχεται κάποιος ότι εξετάζει κάτι ικανοποιητικά (*ικανῶς*), θα πρέπει επίσης να παραδεχτεί ότι το εξετάζει και όχι ελλιπώς (*οὐκ ἐνδεῶς*) ή –για να ειπωθεῖ αλλιώς– κάτι που γίνεται όχι ελλιπώς, μπορεί να γίνεται και ικανοποιητικά. (Προϋπόθεση βέβαια του συλλογισμού αυτού είναι ότι τα επιρρήματα *ικανῶς* και *ἐνδεῶς* είναι εναντίες έννοιες). Το ίδιο όμως ισχύει και για το *ἐνδεῶς* και το αντίστροφό του, πράγμα που σημαίνει ότι «αν κάτι εξετάζεται *ἐνδεῶς*, δηλαδή ελλιπώς, τότε θα εξετάζεται και *οὐχ ἱκανῶς*, δηλαδή όχι ικανοποιητικά» και αντιστρόφως «Αν κάτι εξετάζεται *οὐκ ἐνδεῶς*, δηλαδή όχι ελλιπώς, θα εξετάζεται και *ικανῶς*, δηλαδή ικανοποιητικά». Στην περίπτωση αυτή πάλι το επίρρημα *ἐνδεῶς* είναι μέρος του *οὐχ ἱκανῶς*. Τα επιρρήματα αυτά ως εναντίες έννοιες αλληλοαποκλείονται. Αν ωστόσο θελήσει να ισχυριστεί κάποιος ότι είναι ισοδύναμα, και να πει ότι το *ἐνδεῶς* είναι το ίδιο με το *ικανῶς*, θα πρέπει εξίσου να παραδεχτεί ότι το *ἐνδεῶς* είναι όχι *ἐνδεῶς*, οπότε δημιουργείται αντιφατική πρόταση. Το ίδιο ισχύει βέβαια και αντιστρόφως. Αν θεωρήσει δηλαδή κάποιος ότι το *ικανῶς* είναι ταυτόν με το *ἐνδεῶς* είναι αναγκαίο εξίσου να παραδεχτεί ότι το *ικανῶς* είναι όχι *ικανῶς*, πράγμα που δημιουργεί πάλι αντίφαση.

Ο Αριστοτέλης φέρει παρόμοιο παράδειγμα χρησιμοποιώντας όχι επίρρημα, αλλά επιθετικό προσδιορισμό. Λέγει συγκεκριμένα ότι η πρόταση «το αγαθό είναι κακό» είναι περίπλοκη, επειδή είναι αναγκαίο εξίσου να ισχυριστεί κανείς ότι «το

¹⁸ Π. ἔρμ., 14. 33 b 40: «ἔστι γάρ τι μὴ ἀγαθὸν κακόν, ὥστε ἐνδέχεται ἅμα ἀληθεῖς εἶναι».

αγαθό είναι μη αγαθό»¹⁹, πράγμα που θα μπορούσε επίσης να σημαίνει σε ορισμένες περιπτώσεις ότι το αγαθό είναι κακό. Ή για να το πούμε διαφορετικά, όπως δηλαδή το εκφράζει ο Αριστοτέλης, ο οποίος σχολιάζοντας με αρνητικό τρόπο τη ρήση του Ηράκλειτου, ότι όλα τα όντα είναι ένα κατά τον ορισμό τους, όπως το παλτό και το επανωφόρι, λέγει ότι τότε θα είναι ένα πράγμα το να είναι κάτι καλό και το να είναι κάτι κακό. Στην περίπτωση όμως αυτή, θα είναι ένα πράγμα και το να είναι κάτι καλό και όχι καλό, ώστε θα είναι το ίδιο πράγμα το καλό και το όχι καλό²⁰. Πρόκειται συνεπώς για τον ίδιο συλλογισμό που είδαμε και προηγουμένως. Για να πει δηλαδή κανείς ότι το καλό είναι κακό, είναι αναγκαίο να πει το ίδιο πρόσωπο ότι το καλό δεν είναι καλό (*Π. έρμ.*, 14. 23 b 25-27). Πρόκειται συνεπώς για την ίδια λογική δομή του χωρίου της *Απολογίας* του *Σωκράτη*, όπου γίνεται λόγος για το ίδιο πρόσωπο και πάλι όχι για το ίδιο πρόσωπο²¹. Τη σπουδαιότητα της χρήσης του γλωσσικού αυτού συμπλέγματος *οὐ τοῦ αὐτοῦ*, αγνόησαν ή αθέτησαν οι πλείστοι των μεταφραστών του έργου αυτού του Πλάτωνα²². Το χειρότερο όμως είναι ότι η άρνηση *οὐ* εξοβελίζεται από τη νέα έκδοση της Οξφόρδης των απάντων του Πλάτωνα²³.

Για να επανέλθουμε στο υπό εξέταση χωρίο, επαναλαμβάνουμε ότι το *οὐκ ένδεῶς* είναι ευρεία έννοια, στην οποία συμπεριλαμβάνεται και το *ικανῶς*, ως το εναντίον του *ένδεῶς*. Οι εναντίες αυτές έννοιες έχουν διαβαθμίσεις από το σφόδρα *ικανῶς* μέχρι το σχεδόν *ικανῶς*, όπως και πολύ ή λίγο *ένδεῶς*, με άλλα λόγια, επιδέχονται το λιγότερο και το περισσότερο, το *μᾶλλον* και το *ἥττον*²⁴. Ως προς το αν η άρνηση *οὐ* ή *μη* προσκολλάται στο επίρρημα ή στο ρήμα είναι πράγματι σε ορισμένες περιπτώσεις αμφίβολο. Υπάρχουν ωστόσο και χωρία, στα οποία δεν υπάρχει σύγχυση, όπως η φράση: «Αυτό είναι που χαιρόμαστε, αν το χαιρόμαστε ορθά ή όχι ορθά»²⁵. Από τις μέχρι τώρα αναλύσεις χρήσιμο είναι να κρατήσουμε δύο πράγματα. Πρώτον, ότι η βασική αιτία της παρερμηνείας μέχρι τώρα οφείλεται στο ότι η φράση, στην οποία εμπεριέχεται το *οὐκ ένδεῶς*, είναι ερωτηματικής μορφής χωρίς η άρνηση να προσκολλάται στο κύριο ρήμα, αν και τόσο στις ομιλούμενες σήμερα γλώσσες όσο

¹⁹ *Π. έρμ.*, 14. 23 b 25-27: «ή δὲ τοῦ ὅτι κακὸν τὸ ἀγαθὸν συμπεπλεγμένη ἐστίν· καὶ γὰρ ὅτι οὐκ ἀγαθὸν ἀνάγκη ἴσως ὑπολαμβάνειν τὸν αὐτόν».

²⁰ *Φυσικ.*, A 2 185 b 22-23: «ταῦτὸν γὰρ ἔσται ἀγαθὸ καὶ κακῶ εἶναι, καὶ ἀγαθῶ καὶ μὴ ἀγαθῶ εἶναι – ὥστε ταῦτὸν ἔσται ἀγαθὸν καὶ οὐκ ἀγαθόν».

²¹ *Απολ.*, 27 e 6 – 28 a 1: «ὡς οὐ τοῦ αὐτοῦ ἔστιν καὶ δαιμόνια καὶ θεῖα ἠγεῖσθαι, καὶ αὐ τοῦ αὐτοῦ μὴτε δαίμονας μὴτε θεοὺς μὴτε ἥρωας».

²² ΣΑΜΑΡΑΣ 2020: 198. ΜΑΝΟΥΣΟΠΟΥΛΟΣ 2009: 134.

²³ DUKE – HICKEN, κ.ά., vol. I, 1995.

²⁴ *Αν. πρ.*, A 13. 32 a 16: «εἰρήται σχεδὸν ἰκανῶς». *Αλκ.*, II 149 a 4-5: «οὐκ ὀλίγῳ ένδεεστέρω». *Πολιτ.*, E 477 a 5: «ικανώτατος». *Ηθ. Νικ.*, K3. 117 a 15-30. *Φίληβ.*, 52 c-d.

²⁵ *Φίληβ.*, 37 b 2-3: «τὸ ἠδόμενον, ἄντε ὀρθῶς ἄντε μὴ ὀρθῶς ἠδηται».

και –λιγότερο ίσως– στην αρχαία ελληνική γλώσσα το ρήμα συνήθως συνοδεύεται με την άρνηση *οὐ* ή *μή*²⁶.

37. Η άρνηση *οὐ* πρόσκειται στο *ένδεως* και όχι στο *δηλοῦσιν*

Το δεύτερο πράγμα, που φάνηκε κατά την πορεία των διαλογισμών μας είναι ότι θεωρείται δυνατόν και επομένως πιθανό η άρνηση *οὐκ* να πρόσκειται προς το επίρρημα *ένδεως* και όχι στο ρήμα *δηλοῦσιν* της κυρίας πρότασης. Στη συνέχεια θα καταβληθεί η προσπάθεια να διερευνηθεί κατά πόσο η δυνατότητα αυτή μπορεί να γίνει αναγκαιότητα έχοντας ως πρότυπο την επιχειρηματολογία του Πλάτωνα κατά την πορεία των συλλογισμών του προς απόδειξη κάποιου ζητούμενου²⁷. Πάντοτε θα έχουμε κατά νουν τα λόγια του Πλάτωνα και κατ' επέκταση του Αριστοτέλη, ο οποίος βέβαια εμπνεύστηκε από τον δάσκαλό του. Για να ισχυριστεί δηλαδή κάποιος ότι το καλό είναι κακό, πρέπει επίσης να αποδεχτεί ότι το καλό δεν είναι καλό²⁸. Ο Πλάτων από την άλλη λαμβάνει ως υποκείμενο της πρότασης όχι το καλό, που πήρε ο Αριστοτέλης, αλλά το κακό, λέγοντας ότι το κακό είναι εναντιότερο προς το καλό παρά προς το *μη καλό*²⁹. Το καλό και το κακό είναι εναντίες έννοιες, επειδή ανήκουν στο ίδιο γένος και απέχουν πλεῖστον μεταξύ τους, πράγμα που είναι και ο ορισμός των εναντίων³⁰.

Για να δειχθεί τώρα πώς έχει το πράγμα, ποια δηλαδή ερμηνεία από τις δύο είναι η μόνη ορθή, και συγκεκριμένα η παλιά ή η νέα, πράγμα που σε τελευταία ανάλυση συνεπάγεται το ερώτημα με ποια λέξη πρέπει να συναφθεί η άρνηση *οὐ*, με το επίρρημα *ένδεως* ή με το ρήμα *δηλοῦσιν*, δεν υπάρχει άλλος τρόπος εξεύρεσης επιχειρημάτων παρά μόνον να προσφύγει κανείς στα συμφραζόμενα, από τα οποία θα αναζητηθεί το βαθύτερο και αληθινό νόημα των λόγων του Πλάτωνα στο υπό εξέταση χωρίο. Κυρίαρχο ρόλο στην περίπτωση αυτή θα διαδραματίσει η *μέθοδος της εις άτοπον απαγωγής*. Θα υποτεθεί δηλαδή ότι η παραδοσιακή μετάφραση είναι η μόνη ορθή, και στη συνέχεια θα διερευνηθούν τα επακόλουθα της υπόθεσης αυτής κατά το πρότυπο του Πλάτωνα στον *Παρμενίδην* του, ο οποίος θέτει το ερώτημα τι πρέπει

²⁶ *Πολιτ.*, Θ 583 c 3-4: «Οὐκ ἐναντίον φαμέν λύπην ἡδονῆ;». *Φίληβ.*, 43 d 4-5: «Οὐκοῦν οὐκ ἂν εἴη τὸ μὴ λυπεῖσθαι ταῦτόν τῳ χαίρειν;».

²⁷ *Συμπ.*, 200 a 8-9: «Σκόπει δὴ, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, ἀντὶ τοῦ εἰκότος εἰ ἀνάγκη οὕτως, τὸ ἐπιθυμοῦν ἐπιθυμεῖν οὐ ἔνδεές ἐστιν... ἐμοὶ μὲν γὰρ θαυμαστῶς δοκεῖ, ὦ Ἀγάθων, ὡς ἀνάγκη εἶναι».

²⁸ *Π. ἐρμ.*, 14. 23 b 25-27: «ἢ δὲ τοῦ ὅτι κακὸν τὸ ἀγαθὸν συμπεπλεγμένη ἐστίν· καὶ γὰρ ὅτι οὐκ ἀγαθὸν ἀνάγκη ἴσως ὑπολαμβάνειν τὸν αὐτόν». Βλέπε Αμμών. 264, 20-23.

²⁹ *Πολιτ.*, ΣΤ 491 d 4-5: «ἀγαθῷ γάρ που κακὸν ἐναντιώτερον ἢ τῷ μὴ ἀγαθῷ».

³⁰ *Κατ.*, 6. 6 a: «τὰ γὰρ πλεῖστον ἀλλήλων διεστηκότα τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐναντία ὀρίζονται».

να συμβεί με αφετηρία την υπόθεση: «εάν το ένα είναι ένα ή μη ένα»³¹ ή κατά την άλλη μορφή της υπόθεσης «αν το ένα υπάρχει ή δεν υπάρχει»³².

Αν δεχτούμε την υπάρχουσα ερμηνεία, η οποία έχει γίνει δεκτή παγκοσμίως χωρίς καμία αντίρρηση ή έστω διατυπωμένη αμφιβολία –καθ’ όσον τουλάχιστον γνωρίζω– τότε, ανιχνεύοντας κανείς το νόημα του εν λόγω χωρίου, θα διαπιστώσει ότι ο Πλάτων δεν αποδίδει την ίδια αξία, λειτουργία ή πιστότητα σε όλες ανεξαιρέτως τις αισθήσεις, αλλά κάνει έντονη διαφοροποίηση. Συγκεκριμένα όσον αφορά τις αισθήσεις της *ὄψεως* και της *ἀφῆς* αποφαινεται ότι αυτές οι δύο απεικονίζουν τα αντικείμενά τους ικανοποιητικά (*ικανῶς*). Για την ακρίβεια το επίρρημα αναφέρεται ρητά μόνον στην *ὄψιν*, αλλά όχι στην *ἀφή*. Στην πρόταση όμως, στην οποία εμπειριέχεται η *ἀφή*, υπάρχει το επίρρημα *ὡσαύτως*, που σημαίνει κατά τον ίδιο ή καθόμοιο τρόπο. Γι’ αυτό –όπως ανέφερα και προηγουμένως– ορισμένοι μεταφραστές μεταφράζουν το *ικανῶς*, «κατά ικανοποιητικό τρόπο» και στη δεύτερη αυτή πρόταση ως ευκόλως εννοούμενο³³. Σύμφωνα λοιπόν με τις υπάρχουσες ερμηνείες ο Πλάτων κάνει αυστηρό διαχωρισμό, θέτοντας από τη μια μεριά τις αισθήσεις της όψης και της αφής, οι οποίες μας γνωστοποιούν τα πράγματα ικανοποιητικά και επομένως επαρκώς, και από την άλλη, όλες τις υπόλοιπες αισθήσεις, οι οποίες εκτελούν όχι μόνον διαφορετική αλλά και εντελώς αντίθετη λειτουργία, αφού μας γνωστοποιούν τα πράγματα *ἐνδεῶς*, δηλαδή, ελλιπώς, πενιχρά και ανεπαρκώς, δεδομένου ότι –όπως είδαμε– τα επιχειρήματα *ικανῶς* και *ἐνδεῶς* είναι εναντίες έννοιες.

Στα συμφραζόμενα όμως του χωρίου αυτού ο Πλάτων στην πραγματικότητα όχι μόνον δεν κάνει καμιά διάκριση αλλά απεναντίας δηλώνει έμμεσα αλλά σταθερά ότι όλες οι αισθήσεις παρουσιάζουν κατά περίπτωση τα αντικείμενά τους καθόμοιον τρόπο, δηλαδή ικανοποιητικά (ή σχεδόν ικανοποιητικά) ή ελλιπώς. Για να αξιολογήσει δε τις αποδόσεις των αισθήσεων εξαιρεί όλους τους εξωγενείς παράγοντες, οι οποίοι είναι δύο ειδών, έχουν όμως το ίδιο αποτέλεσμα, αφού δεν αποδίδουν την πραγματικότητα πιστά και ως έχει, αλλά την παραποιούν (*Πολιτ.*, Z 523 b 2-4). Οι δύο αυτοί παράγοντες είναι αφενός μεν η *σκιαγραφία*, δηλαδή η ιχνογραφία και η ζωγραφία, αφετέρου δε η διαφορά της απόστασης που βλέπει κανείς τα αντικείμενα, τα οποία και στις δύο αυτές περιπτώσεις παραποιούνται, δηλαδή τόσο με το ιχνογράφημα³⁴ όσο και με τη διαφορά της απόστασης που επιδρούν οι αισθήσεις στα

³¹ *Παρμ.*, 137 b 3-4: «περὶ τοῦ ἐνός αὐτοῦ ὑποθέμενος εἴτε ἐν ἔστιν εἴτε μὴ ἐν, τί χρῆ συμβαίνειν». ΚΟΥΜΑΚΙΣ 1971: 109-129.

³² *Παρμ.*, 166 c: «ἐν εἴτ’ ἔστιν εἴτε μὴ ἔστιν».

³³ ΓΕΩΡΓΟΥΛΗΣ 1963: 222-223. CHAMBRY 1949: 159.

³⁴ *Φαίδ.*, 69 b 5-8. *Πρωτ.*, 356 c 5-6. *Πολιτ.*, Θ 583 b 3-6, 586 b 7-8, Β 365 c 3-4, Ι. 602 d 2-3. *Κριτ.*, 107 c-d 5. *Μ.τ.φ.*, Δ 29, 1024 b 21-22. *Ρητ.*, Γ 12. 1414 a 8-11.

αντικείμενα, αν βλέπει δηλαδή κανείς από μακριά ή από κοντά³⁵. Το ότι όλες οι αισθήσεις παρουσιάζουν τα ενεργήματά τους ικανοποιητικά (ικανώς) ή κάπως ικανοποιητικά (οὐκ ἐνδεῶς), όταν δεν επικαλούνται τη διάνοια (523 d-e, 524 d 10), αναφέρεται ρητά στο κείμενο. Το ότι όμως, όταν οι αισθήσεις επικαλούνται τη διάνοια, παρουσιάζουν τις απεικονίσεις των πραγμάτων λειψά και πενιχρά, δεν αναφέρεται πουθενά. Είναι όμως δυνατόν να εκμαιευθεί το συμπέρασμα αυτό με συλλογισμούς, πέραν του ότι αναφέρεται στο κείμενο η άρνησή του ἐνδεῶς, δηλαδή το οὐκ ἐνδεῶς, αλλά υπό άλλες συνθήκες.

Ένας τρόπος για να φτάσουμε στο συμπέρασμα αυτό είναι ο εξής: ο Πλάτων αναφέρει τουλάχιστον σε δύο σημεία τα αποτελέσματα των ενεργειών των αισθήσεων. Λέγει δηλαδή ότι τα αποτελέσματα των αισθήσεων είναι διττά, αφού, άλλοτε κρίνονται ικανοποιητικά από το εκάστοτε πρόσωπο και συνεπώς δεν προκαλούν τη διάνοια, για να διασαφήσει τυχόν ασάφειες, και άλλοτε παρακαλούν τη διάνοια να επιληφθεί του ζητήματος, επειδή οι αισθήσεις δεν κάνουν τίποτε το υγιές, δηλαδή δεν παρέχουν αξιόπιστες μαρτυρίες (*Πολιτ.*, Z 523a-b). Εδώ έχουμε τις αισθήσεις, η κάθε μία από τις οποίες εκτελεί το έργο της. Άλλοτε οι αισθήσεις παρουσιάζουν τα πράγματα (ικανώς) ικανοποιητικά (523b1), και άλλοτε ελλιπώς, δηλαδή όχι αξιόπιστα. Συνεπώς οι τρόποι, που παρουσιάζονται τα πράγματα κάθε φορά από τις αισθήσεις, είναι αντίθετοι (έναντιοι) μεταξύ τους. Έχουμε όμως δεδομένο ότι τη μια φορά τα πράγματα εμφανίζονται ικανοποιητικά (ικανώς), όταν οι αισθήσεις δεν προσκαλούν τη νόηση να επέμβει. Άρα για να βρούμε το αρμόζον επίρρημα στην αντίθετη περίπτωση, δηλαδή όταν οι αισθήσεις επικαλούνται τη νόηση, δεν έχουμε να κάνουμε τίποτε άλλο παρά να αναζητήσουμε την εναντία έννοια του *ικανώς*, η οποία δεν είναι άλλη από το ἐνδεῶς, δηλαδή λειψά, διότι μόνον αυτό είναι εναντίον του *ικανώς*.

Το άλλο χωρίο, στο οποίο επαναλαμβάνεται το ίδιο σκεπτικό, αλλά με διαφορετικό τρόπο, είναι σε παράφραση το εξής: «Αν αυτό καθαυτό το ένα γίνεται ορατό ικανοποιητικά ή αντιληπτό με οποιαδήποτε άλλη αίσθηση (ικανοποιητικά), τότε δεν θα μπορούσε να έλξει την ψυχή προς την ούσίαν, όπως ακριβώς έγινε με τον δάκτυλο. Αν όμως βλέποντας κανείς το ἔν, γεννάται εναντίωμα, οπότε το ἔν φαίνεται όχι λιγότερο ἔν παρά μη ένα, δηλαδή το εναντίο του, τότε χρειάζεται κάποιος κριτής, η δε ψυχή θα αναγκασθεί να απορεί και να ζητεί τι είναι αυτό το ἔν. Με τον τρόπον αυτόν η μάθηση γύρω από το ένα, θα μετέστρεφε την πορεία της ψυχής και θα την οδηγούσε στη θέα του όντος (*Πολιτ.*, Z' 524d2 – 525a2). Συνοπτικά, λέγει ότι όσα πράγματα παρακινούν τη διάνοια να επιληφθεί του εκάστοτε προκύπτοντος θέματος,

³⁵ *Πρωτ.*, 356 c 5-8. *Θεαίτ.*, 191 b 35, 165 d 4-5. *Σοφ.*, 234 b 8-10, 236 a 1-2. *Νόμ.*, B 663 b 6-7. *Φίληβ.*, 41 e 9. *Κρατ.*, 395 c 2-5.

παρουσιάζονται μέσω της αισθήσεως ως αντιφατικά. Αντιθέτως, εκείνα, που δεν παροτρύνουν τη νόηση να επέμβει, δεν παρουσιάζονται αντιφατικά (524d1-8). Από τα δύο ανωτέρω χωρία προκύπτουν τα εξής συμπεράσματα. Όλες οι αισθήσεις παρουσιάζουν τα πράγματα κατά δύο εναντίους τρόπους, είτε ικανοποιητικά (ικανῶς) είτε μη ικανοποιητικά (οὐχ ικανῶς) ή ελλιπῶς (ἐνδεῶς), καθόσον υπάρχουν διαβαθμίσεις στη σαφήνεια και στην ασάφεια.

38. Η διάκριση των αισθήσεων στους φιλοσόφους και στους πολλούς

Ποια είναι τώρα εκείνα που προκαλούν τη νόηση δεν μπορούμε να ξέρομε με βεβαιότητα. Το βέβαιο όμως είναι ότι όλες οι αισθήσεις μπορούν να κάμουν το έργο τους και ικανοποιητικά και μη ικανοποιητικά ή ελλιπῶς. Και από τα δύο παραδείγματα του Πλάτωνα, δηλαδή του *δακτύλου* και του *ένός*, προκύπτει ότι είναι δυνατές και οι δύο περιπτώσεις από όλες ανεξαιρέτως τις αισθήσεις. Το μέγεθος και η σμικρότητα του δακτύλου γίνονται αντιληπτά από όλες τις αισθήσεις και ικανοποιητικά (ή όχι ελλιπῶς) (523 a). Τα ίδια πράγματα εμφανίζονται και όχι ικανοποιητικά, οπότε η αίσθηση παροτρύνει τη διάνοια να επέμβει προς διευκρινίσεις. Όταν η όραση ή οποιαδήποτε άλλη αίσθηση βλέπει τα πράγματα επαρκῶς (ικανῶς), τα βλέπει συγκεχυμένα, το μεγάλο και το μικρό για παράδειγμα τα βλέπει ως ενιαίο και αχώριστο, σε αντίθεση προς τη νόηση, που τα βλέπει χωρισμένα το ένα από το άλλο (524 b-c).

Η αίσθηση συνεπῶς της όρασης άλλοτε τα ισοπεδώνει όλα και δεν διαφέρει καθόλου, αν κάτι είναι στη μέση ή στην άκρη. Το ίδιο κάνουν και οι άλλες αισθήσεις, όπως η αφή, η οποία δεν διακρίνει το πάχος και τη λεπτότητα ή τη μαλακότητα και τη σκληρότητα. Η ίδια όμως αίσθηση, δηλαδή η αφή, σε άλλες συνθήκες, όταν αισθάνεται το σκληρό, αισθάνεται και το μαλακό. Σε τέτοιες περιπτώσεις αναγκάζεται να απορεί και να θέτει το ερώτημα για τον ορισμό του σκληρού. Ζητεί δηλαδή να μάθει τι σημαίνει το σκληρό. Έτσι γίνεται επίκληση της νόησης, για να ξεχωρίσει τα συγκεχυμένα, ώστε να τα ιδεί χωριστά το ένα από το άλλο (523e – 524b). Με τον τρόπον αυτόν αναγκάζεται η νόηση να δει τα πράγματα όχι συγκεχυμένα αλλά χωριστά το ένα από το άλλο, και επομένως δημιουργούνται οι δύο κόσμοι, ο *νοητός* και ο *ορατός*. Έτσι το ίδιο πράγμα αντιμετωπίζεται κατά δύο διαφορετικούς τρόπους, ως ορατό και ως νοητό. Όταν βλέπομε κάτι με την αίσθηση της όρασης, αυτό γίνεται ορατό και ανήκει στον ορατό κόσμο, όταν όμως το βλέπομε με τα μάτια της ψυχής μας, γίνεται νοητό και ανήκει στον νοητόν κόσμο³⁶.

³⁶ *Πολιτ.*, Z 524 c-d: «Διὰ δὲ τὴν τοῦτου σαφήνειαν μέγα αὖ καὶ σμικρὸν ἢ νόησις ἠναγκάσθη ἰδεῖν, οὐ συγκεχυμένα ἀλλὰ διωρισμένα, τοῦναντίον ἢ ἑκείνη. ...Καὶ οὕτω δὴ τὸ μὲν νοητόν, τὸ δ' ὄρατόν ἐκαλέσαμεν». Για τον νοητό και ορατό κόσμο πρβλ. ΚΟΥΜΑΚΗΣ 2018: 123-136.

Σαφή, παραστατική και εύληπτη εικόνα των δύο κόσμων, του ορατού και του νοητού, επιχειρεί ο Πλάτων στον *Φαίδωνα* (83 a-c), όπου αντιπαραθέτει την ψυχή του αληθινού φιλοσόφου προς τη μεγάλη μάζα των αμόρφωτων, οι οποίοι είναι προσκολλημένοι στα σφοδρά και έντονα συναισθήματα χαράς και λύπης, τα οποία υποδουλώνουν την ψυχή του ανθρώπου, αφού την κρατούν δεμένη στο σώμα, πράγμα που προκαλεί ψυχική αναστάτωση και την απομακρύνει από το καλό, το ωραίο, το δίκαιο και γενικά όλες τις αρετές. Αντίθετα, η ψυχή του φιλοσόφου παραμένει ήρεμη. Η δε φιλοσοφία διδάσκει ότι η παρατήρηση με τα μάτια ή τα αυτιά και με όλες τις άλλες αισθήσεις είναι μεστή απάτης. Η ψυχή πρέπει να εμπιστεύεται μόνον τον εαυτόν της και τίποτε άλλο αισθητό ή ορατό, δηλαδή τη γνώμη που είναι προϊόν των αισθήσεων. Αντίθετα, ό,τι η ψυχή βλέπει (ὄρᾳ) είναι νοητό και αόρατο (*Φαίδ.*, 83a-b). Η ψυχή του φιλοσόφου πρέπει να απέχει από σφοδρές ηδονές, επιθυμίες και λύπες όσο μπορεί, διότι τα έντονα αισθήματα χαράς και λύπης οδηγούν τον άνθρωπο στο να πιστέψει ότι τα έντονα αυτά πάθη του είναι λαμπρά και «αληθέστατα», χωρίς στην πραγματικότητα να είναι (*Φαίδ.*, 83b-c). Το πάθημα αυτό μοιάζει με τη χειρότατη μορφή άγνοιας, την «ἀμαθίαν», η οποία έγκειται στο να νομίζει κάποιος ότι κάτι ξέρει χωρίς να ξέρει τίποτα. Η απάλειψη της φοβερής αυτής άγνοιας ήταν ο κύριος στόχος του Σωκράτη, γι' αυτό αποφάνθηκε το Μαντείο των Δελφών ότι ο Σωκράτης είναι *σοφώτατος* από όλους, αφού είχε πλήρη επίγνωση της άγνοιάς του, όπως δηλαδή δεν ήξερε, έτσι δεν νόμιζε ότι ήξερε³⁷.

Στο προαναφερθέν εδάφιο του *Φαίδωνα* πρέπει να υπογραμμιστεί ότι όλες οι αισθήσεις αντιμετωπίζονται ομοιοτρόπως, δηλαδή αρνητικά, αφού όλες είναι πλήρεις απάτης. Δεν λέγεται ότι ορισμένες αισθήσεις παρουσιάζουν τα πράγματα ικανοποιητικά και άλλες ελλιπώς, όπως εκλαμβάνονται μέχρι σήμερα στο υπό εξέταση χωρίο. Η φράση του Πλάτωνα πως «ό,τι η ψυχή βλέπει είναι νοητό και αόρατο»³⁸ είναι πυθαγορικής προέλευσης όπως παραδίδει ο Ιάμβλιχος (1975). Η φράση «νοῦς ὄρᾳ καὶ νοῦς ἀκούει» έχει γίνει κοινός τόπος, πράγμα που σημαίνει ότι ο νους είναι αυτός που βλέπει και ακούει. Κατ' επέκταση αυτό ισχύει για όλες τις αισθήσεις. Η ρήση αυτή των Πυθαγορείων υιοθετήθηκε και παραλήφθηκε και από άλλους Προσωκρατικούς, όπως τον Επίχαρμο³⁹ και τον Ξενοφάνη⁴⁰. Με τις πληροφορίες αυτές για την

³⁷ *Απολ.*, 21 d 4-6: «οὔτος μὲν οἶεται τι εἰδέναι οὐκ εἰδώς, ἐγὼ δέ, ὥσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἶομαι»-23 a-b.

³⁸ *Φαίδ.*, 83 b 3-4: «εἶναι δὲ τὸ μὲν τοιοῦτον αἰσθητόν τε καὶ ὁρατόν, ὃ δὲ αὐτὴ (ἡ ψυχή) ὄρᾳ νοητόν τε καὶ ἀιδές».

³⁹ ΕΠΙΧΑΡΜΟΣ, DIELS – KRANZ (Κύρκος 2005), Β 12 (I 400): «νοῦς ὀρή καὶ νοῦς ἀκούει· τᾶλλα κουφὰ καὶ τυφλά». Πρβλ. *αὐτόθι*, σ. 926, σημ. 19.

⁴⁰ ΞΕΝΟΦΑΝΗΣ, DIELS – KRANZ (Κύρκος 2005), Β 24 (I 307): «(θεός) οὔλος ὄρᾳ, οὔλος δὲ νοεῖ, οὔλος δὲ τ' ἀκούει».

πυθαγόρεια φιλοσοφία θα μπορούσε ίσως να ερμηνευθεί ασφαλέστερα και το νόημα των λόγων του φιλοσόφου στο σημείο αυτό, αφού μπορεί να επιτευχθεί άριστος συνδυασμός των δύο θεωριών, των Πυθαγορείων και του Πλάτωνα, με δεδομένη τη μαρτυρία του Αριστοτέλη ότι ο Πλάτων σε πολλά θέματα ακολούθησε τη θεωρία των Πυθαγορείων (*Μ.τ.φ.*, Α6. 987 a 29-31).

Το εύλογο ερώτημα που τίθεται στο παρόν εδάφιο είναι κάτω από ποιες συνθήκες και για ποιον λόγο οι ίδιες αισθήσεις για το ίδιο πράγμα, άλλοτε βλέπουν τα πράγματα ικανοποιητικά (φοβερή ειρωνεία), οπότε η αίσθηση δεν επικαλείται τη νόηση να επέμβει, ώστε τα ισοπεδωμένα και συγκεχυμένα να τα διακρίνει απ' αλλήλων και να τα καταστήσει νοητά, και άλλοτε τα βλέπουν ελλιπώς και μη επαρκώς, οπότε η ψυχή αναγκάζεται να προσκαλέσει τη νόηση προς διαλεύκανση του ζητήματος. Η πρώτη περίπτωση μοιάζει με τον αδαή, τον αμόρφωτο και τον άξεστο, ο οποίος νομίζει ότι ξέρει τα πάντα, χωρίς να ξέρει τίποτα, ενώ στη δεύτερη περίπτωση αποτυπώνεται ο φιλόσοφος, όπως ήταν ο Σωκράτης, ο οποίος όπως δεν ήξερε, έτσι δεν είχε ούτε την ψευδαίσθηση ότι ήξερε, και γι' αυτό τον αποκάλεσε το Μαντείο των Δελφών *σοφώτατον*. Ο Πλάτων, ο κρυψίνους αυτός και ικανός φιλόσοφος όλων των εποχών, δεν έδωσε σαφή δείγματα της ερμηνείας αυτής, ώστε να είναι ο ερμηνευτής βέβαιος ότι όντως έτσι έχουν τα πράγματα. Δεν θα ανέμενε άλλωστε κανείς ότι θα ήταν πρόθυμος να δια φωτίσει τα πράγματα ένας φιλόσοφος του αναστήματος του Πλάτωνα, ο οποίος είχε ακλόνητη την πεποίθηση ότι η φιλοσοφία ούτε λέγεται ούτε γράφεται, αλλά θεωρούσε άθλο αν λίγοι θα μπορούσαν να την ανεύρουν με μικρή ένδειξη (*Επ. Ζ*, 341b-e). Αυτή η ιδέα συνάδει και είναι ταιριαστή με την παρομοίωση της φιλοσοφίας με το κυνήγι, όπως ακριβώς τα σκυλιά της Λακωνίας αναζητούν το θήραμα από τα ίχνη, δηλαδή τις πατημασιές που αφήνουν (*Παρμ.*, 128c1-2). Ποια είναι τώρα τα ίχνη που άφησε ο φιλόσοφος, για να εικάσομε τη σκέψη του; Ίσως ο τρόπος της σκέψης του να είναι οικείος σε πολλούς, ώστε πολλοί θα μπορούσαν να ανεύρουν το νήμα της Αριάδνης. Το κυριότερο όμως ίχνος του στοχασμού του είναι η ψυχή των πολλών ανθρώπων⁴¹, όπως ειπώθηκε και προηγουμένως. Συγκεκριμένα οι αισθήσεις των αμόρφωτων ανθρώπων αποδίδουν τα πράγματα ικανοποιητικά και δεν παραγγέλλουν στη νόηση να επιληφθεί του θέματος. Οι ψυχές των αφιλοσόφητων ανθρώπων είναι αδιάφορες για προβληματισμό και γνώση. Οι αισθήσεις των ανθρώπων αυτών συλλαμβάνουν τα πράγματα ικανοποιητικά (τρόπος του λέγειν) και γι' αυτό δεν αναγκάζεται η ψυχή να ζητήσει τη βοήθεια της νόησης. Αντίθετα οι αισθήσεις του φιλοσόφου βλέπουν τα πράγματα ελλιπώς και γι' αυτό αναγκάζεται η

⁴¹ *Πολιτ.*, Ζ 523 d 3-5: «ἐν πᾶσι γὰρ τούτοις οὐκ ἀναγκάζεται τῶν πολλῶν ἡ ψυχὴ τὴν νόησιν ἐπερέσθαι τί ποτ' ἐστὶ δάκτυλος».

ψυχή να επικαλεσθεί τη διάνοια, για να ρίξει φως στα σκοτεινά μονοπάτια της άγνοιας. Πρέπει να διευκρινιστεί ότι ο Πλάτων εδώ δεν κυριολεκτεί, αλλά μάλλον ειρωνεύεται. Δεν αληθεύει δηλαδή ότι οι αισθήσεις των αμόρφωτων πλεονεκτούν και βλέπουν τα πράγματα ικανοποιητικά, ενώ των φιλοσόφων μειονεκτούν και τα βλέπουν ελλιπώς, αλλά ο μεν φιλόσοφος αναζητά την ουσία των πραγμάτων, σε αντίθεση με τον ανάideo, ο οποίος είναι ικανοποιημένος να μένει στο σκοτάδι της άγνοιας. Ο μεν φιλόσοφος έχει επίγνωση της άγνοιάς του, ενώ οι πολλοί, όχι.

Το βασικό είναι ότι σε όλα τα χωρία, τα οποία επισκεφθήκαμε δεν παρατηρήσαμε βασικές διαφορές στην απόδοση του έργου των αισθήσεων σε κάθε περίπτωση, αλλά μόνον λεπτές και ανεπαίσθητες σχεδόν διαβαθμίσεις, όπως αντί του *ικανώς* έχουμε το *ούκ ένδεως*. Αλλού επισημάναμε τη φράση «*σχεδόν ικανώς*» (*Λν. πρ.*, Α 13. 32a). Εξάλλου δύο χωρία, το ένα λίγο πριν, το δε άλλο μετά το εξεταζόμενο χωρίο είναι αδιάψευστες μαρτυρίες ότι δεν υπάρχει τόσο μεγάλη διαφορά στην αποδοτικότητα των αισθήσεων, ορισμένες από αυτές ενεργούν ικανοποιητικά και άλλες όχι ικανοποιητικά. Το νόημα των χωρίων αυτών έχει ως εξής – όπως λέχθηκε και προηγουμένως. Τα αντικείμενα των αισθήσεων άλλοτε δεν απευθύνονται στη νόηση προς επίσκεψη, επειδή τάχα κρίνονται ικανοποιητικά από τις αισθήσεις, άλλοτε πάλι συμβουλευονται τη νόηση, επειδή οι αισθήσεις δεν κάνουν τίποτα ορθό (523a10 – b4). Εδώ παρατηρούμε ότι δεν γίνεται καμία διάκριση των αισθήσεων, ώστε άλλη να ενεργεί ικανοποιητικά και άλλη το αντίθετο, αλλά όλες ή θα ενεργούν ικανοποιητικά ή όχι ικανοποιητικά, ανάλογα με την ιδιοσυγκρασία και την προσωπικότητα κάθε ατόμου. Εδώ μπορεί να προχωρήσει κάποιος και να πει ότι η διάκριση αυτή συμβαίνει ανάλογα με την ψυχοσύνθεση, τη λογική συγκρότηση και τη μόρφωση του κάθε ατόμου. Η βασική διάκριση όμως είναι μία, από τη μια μεριά είναι οι *πολλοί* και από την άλλη οι *όλίγοι* και σπάνιοι φιλόσοφοι. Το δεύτερο χωρίο είναι σε υποθετικό λόγο, πράγμα που είναι θεμελιώδες στοιχείο της διαλεκτικής (*Φαίδ.*, 99a – 100b). «Εάν το ένα οράται ή συλλαμβάνεται με κάποια άλλη αίσθηση ικανοποιητικά, δεν άγει την ψυχή κοντά στην ουσία, όπως συνέβη με τον δάκτυλο. Αν όμως, όπως βλέπομε στο ένα δημιουργείται εναντίωση προς εαυτό, ώστε να φαίνεται όχι λιγότερο ένα παρά μη ένα, τότε χρειάζεται ο κριτής, δηλαδή η νόηση, για να αποφασίσει ποιο είναι το σωστό, η δε ψυχή απορεί και ζητεί να μάθει την έννοια αυτού του ενός, το οποίο θα είναι αγωγό και μεταστρεπτικό στη θέα του όντος» (*Πολιτ.*, Ζ' 524d9 – 525a2). Εδώ έχουμε πάλι τα ίδια συμβάντα, δηλαδή για το ίδιο πράγμα η όραση ή κάποια άλλη αίσθηση, δηλαδή όλες οι αισθήσεις, αναγγέλλουν τα ίδια συμπεράσματα κάθε φορά, άλλοτε το ένα και άλλοτε το άλλο. Όλες οι αισθήσεις άλλοτε θα βγάλουν ικανοποιητικά αποτελέσματα σχετικά με την ενέργειά τους, οπότε δεν θα προσκαλέσουν τη διάνοια προς βοήθεια, και άλλοτε πάλι το ίδιο πράγμα το βλέπουν όχι ικανοποιητικά,

οπότε θα καλέσουν τη νόηση.

Το συμπέρασμα είναι ότι οι αισθήσεις σε κάθε περίπτωση δεν χωρίζονται η μία από την άλλη, ώστε η μία να ενεργεί ικανοποιητικά και η άλλη όχι, αλλά ο σκοπός κάθε φορά είναι ένας, ανάλογα για ποια ψυχή πρόκειται, του φιλοσόφου ή των πολλών άξεστων. Άρα από όλα αυτά ελπίζω να φάνηκε ικανοποιητικά, ότι η άρνηση *οὐ* συνάπτεται με το *ένδεῶς* (*οὐκ ένδεῶς*) και όχι με το ρήμα *δηλοῦσιν*. Συνεπώς όλες οι αισθήσεις ενεργούν στα πράγματα είτε ικανοποιητικά είτε όχι ελλιπώς, δηλαδή καθόμοιο τρόπο, ανάλογα με την περίσταση. Ας τονιστεί, τέλος, εκτενέστερα για άλλη μια φορά το ισχυρότερο ίσως επιχείρημα υπέρ της θέσης, ότι η άρνηση *οὐκ* πρόσκειται στο *ένδεῶς*, και όχι στο ρήμα *δηλοῦσιν* της κύριας πρότασης, η οποία είναι καταφατική και όχι αποφαιτική. Το επιχείρημα αυτό έγκειται στο ότι η πρόταση, στην οποία εμπεριέχεται η επιρρηματική φράση *οὐκ ένδεῶς*, αφορά όλες τις λοιπές αισθήσεις εκτός από την *ὄψιν* και την *ἀφήν*, είναι δε το συμπέρασμα των προηγούμενων προτάσεων, καθώς περιέχει το ερωτηματικόν μόριον *ἄρα*, που είναι εντονότερη μορφή του συμπερασματικού *ἄρα*, κατά το λεξικό των Liddell-Scott. Από τη συμπερασματική όμως αυτή πρόταση στην αρνητική της μορφή αναμένεται καθαρά καταφατική απάντηση. Έτσι η άρνηση *οὐκ*, που λογικά συνδέεται με το επίρρημα *ένδεῶς*, από πλάνη θεωρήθηκε ότι προσκολλάται στο ρήμα *δηλοῦσιν* (523 e 6-7). Το *ἄρα* λοιπόν δηλώνει ότι το περιεχόμενο της πρότασης, στην οποία ανήκει, είναι το συμπέρασμα των προηγούμενων προτάσεων, στις οποίες δηλώνεται ότι τόσο η αίσθηση της όρασης όσο και εκείνη της αφής δηλώνουν τα πράγματα ικανοποιητικά. Δεν μπορεί συνεπώς το συμπέρασμα της τρίτης πρότασης να λέγει ενάντια πράγματα προς τις δύο προηγούμενες, που είναι προκειμένες του συλλογισμού, διότι το συμπέρασμα αυτό θα ήταν ασυνάρτητο, αντιφατικό και κατά συνέπεια μη έγκυρο και αναληθές, και σε τελευταία ανάλυση καταγέλαστο, για να χρησιμοποιήσομε την προσφιλή λέξη του ίδιου του Πλάτωνα.

39. Η διαφοροποίηση του νοήματος στα δύο είδη των μεταφράσεων

Αξίζει νομίζω να δούμε το περιεχόμενο των τριών αυτών προτάσεων του εξεταζόμενου χωρίου από λογική άποψη και συγκεκριμένα σε ποια λογική σχέση βρίσκονται οι προτάσεις αυτές μεταξύ τους. Θεωρούμε ότι και οι τρεις αυτές προτάσεις είναι καταφατικές, σε αντίθεση προς τις υπάρχουσες μεταφράσεις, σύμφωνα με τις οποίες οι μεν δύο πρώτες θεωρούνται καταφατικές ή δε τρίτη, αποφαιτική. Και στις δύο περιπτώσεις όμως η τρίτη είναι συμπερασματική, πράγμα που δηλώνεται καθαρά και αναμφισβήτητα με το ερωτηματικό και ταυτόχρονα συμπερασματικό μόριο *ἄρα*. Σύμφωνα με την παραδοσιακή ερμηνεία θα προέκυπτε συμπέρασμα διατυπωμένο σε αρνητική πρόταση από δύο καταφατικές προτάσεις, έστω και αν στην

αρνητική αυτή ερωτηματική πρόταση αναμένεται καταφατική απάντηση. Το νόημα του συλλογισμού τότε θα είχε περίπου ως εξής: «Αν οι αισθήσεις της όρασης και της αφής δηλώνουν τα πράγματα ικανοποιητικά, τότε έπεται εκ τούτου ότι οι άλλες αισθήσεις θα τα δηλώνουν ελλιπώς ή όχι ικανοποιητικά». Αυτό σημαίνει ότι τα δύο αυτά συμπεράσματα *ικανοποιητικά* και *όχι ικανοποιητικά* ή *λειψά* είναι κατ' αντίφραση εναντία. Ως «όχι ικανοποιητικά» ή ακριβέστερα «όχι αρκετά ικανοποιητικά»⁴² έχει ήδη μεταφραστεί η αμφισβητούμενη πρόταση. Η μετάφραση αυτή είναι η μόνη –καθόσον τουλάχιστον γνωρίζω–, η οποία πλησιάζει τα μέγιστα την ορθή ερμηνεία του κειμένου. Τούτο δε διότι η φράση «όχι αρκετά ικανοποιητικά» δηλώνει έμμεσα μεν αλλά σταθερά ότι οι αισθήσεις δηλώνουν τα αντικείμενά τους ικανοποιητικά μεν, αλλά όχι αρκετά ικανοποιητικά. Υπάρχει συνεπώς κάποιος βαθμός ικανοποίησης, ο οποίος όμως δεν είναι τέλειος. Το συμπέρασμα πάντως είναι ότι τα πράγματα δηλώνονται σε κάποια βαθμίδα (έστω χαμηλή) κάπως ικανοποιητικά. Αυτή είναι άλλωστε και η σημασία του *οὐκ ένδεῶς*, δηλαδή όχι λειψά. Με την έκφραση όμως αυτή αφήνονται όλες οι διαβαθμίσεις του λειψού, και επομένως και του *ίκανοῦ*, δηλαδή αρκετού, ανοικτές, αφού το επίρρημα *ίκανῶς* βρίσκεται σε μεγαλύτερη εναντιότητα προς το *ένδεῶς* παρά προς το *οὐκ ένδεῶς*, αν ληφθεί υπόψη αυτό που λέγει ο Πλάτων, ότι δηλαδή «το κακό είναι εναντιότερο προς το καλό παρά προς το μη καλό»⁴³.

Αντίθετα, η λογική δομή της νέας ερμηνείας θα έχει ως εξής: «Αν η όψη και η αφή δηλώνουν τα πράγματα ικανοποιητικά, είναι φυσικό και εύλογο να συμπεραίνουμε εξ επαγωγής ή αναλογίας, δηλαδή με ασθενή ή έμμεσο συλλογισμό, ότι και οι υπόλοιπες αισθήσεις θα δηλώνουν τα πράγματα –αν όχι ικανοποιητικά– τουλάχιστον όχι ελλιπώς, γλωσσικό σύμπλεγμα, στο οποίο περιλαμβάνονται όλες οι βαθμίδες του *ίκανῶς*, όπως το *σχεδόν ίκανῶς*. Αυτό μπορεί να θεωρηθεί εύλογο συμπέρασμα, το οποίο αναμένεται από κάθε εχέφρονα άνθρωπο. Η διαφορά της νέας μετάφρασης από την παλιά έγκειται στο ότι στη νέα μετάφραση και οι τρεις προτάσεις εκλαμβάνονται ως καταφατικές, ενώ στην παλιά θεωρούνται οι μεν δύο πρώτες προτάσεις καταφατικές, ενώ η τρίτη, που αποτελεί μαζί με την άρνηση, την αιτία της παρανόησης –όπως εξηγήσαμε και στα προηγούμενα–, θεωρείται αποφατική. Πάντως, και στις δύο αυτές εκδοχές της μετάφρασης η αναμενόμενη απάντηση σε όλες τις προτάσεις είναι καταφατική. Τα δε αποτελέσματα των δύο πρώτων αισθήσεων προς εκείνα των υπολοίπων είναι εναντία μεταξύ τους και μάλιστα στον ύψιστο βαθμό (*έναντιώτατα*) στη μετάφραση της παραδοσιακής ερμηνείας, που είναι: «Και

⁴² ΓΡΥΠΑΡΗΣ 1977: 523: «Και οι άλλες αισθήσεις δεν τα φανερώνουν άραγε όχι αρκετά ικανοποιητικά όλ' αυτά;».

⁴³ Πολιτ., ΣΤ 491 d 4-5: «ἀγαθῶ γὰρ που κακὸν ἐναντιώτερον ἢ τῶ μὴ ἀγαθῶ».

οι άλλες αισθήσεις άραγε δεν δείχνουν τα τέτοια λογής πράγματα κατά τρόπο ελλιπή;», αφού αντιπαρατίθενται το *ίκανως* προς το *ένδεως*, δηλαδή τα δύο άκρα της αντίθεσης. Είναι όμως πέραν από κάθε αμφιβολία ότι στις δύο πρώτες προτάσεις οι αισθήσεις δείχνουν τα ενεργήματά τους ικανοποιητικά. Αντίθετα, στη νέα ερμηνεία δεν υπάρχει εναντιότητα καθ' αυτήν, αλλά συμφωνία των όρων, αφού το *ίκανως* εντάσσεται στο *ούκ ένδεως*. Η υπάρχουσα εναντιότητα του *ίκανως* και *ούκ ένδεως* είναι πολύ μικρότερης κλίμακας.

Η λογική δε σχέση αμοφτέρων των δύο μεταφράσεων της τρίτης πρότασης έγκειται στο ότι αυτές είναι μεταξύ τους καθ' αντίφαση εναντίες, με δεσπόζουσες έννοιες το *ένδεως* και το *ούκ ένδεως*, αφού η νέα ερμηνεία είναι: «Και οι άλλες αισθήσεις άραγε δηλώνουν τα τέτοια λογής πράγματα *όχι ελλιπώς*;», ενώ στην άλλη μετάφραση οι αισθήσεις τα δηλώνουν *έλλιπώς*. Το σημαντικό στις δύο αυτές ερμηνείες της τρίτης πρότασης είναι ότι η λειτουργία των αισθήσεων και συνακόλουθα και της νόησης, δηλώνεται κάθε φορά διαφορετικά και μάλιστα κατά τρόπο εναντίο. Συγκριμένα στη μεν νέα μετάφραση όλες οι αισθήσεις λειτουργούν περίπου καθ' όμοιο τρόπο, αν και δίδεται μικρή προτεραιότητα στις αισθήσεις της όψης και της αφής, οι οποίες εκτελούν τις λειτουργίες τους ικανοποιητικά (*ίκανως*) ενώ οι υπόλοιπες, όχι λειψά (*ούκ ένδεως*). Στο δεύτερο αυτό επίρρημα συμπεριλαμβάνονται όλες οι βαθμίδες του *ίκανως*, δηλαδή από το *ίκανως* μέχρι το *σχεδόν ίκανως*, όπως λέχθηκε και προηγουμένως. Συνεπώς όλες ανεξαιρέτως οι αισθήσεις παρουσιάζουν τις ενέργειές τους, στην περίπτωση των *πολλών*, *ίκανως* ή *ούκ ένδεως*, με δύο λέξεις περίπου ικανοποιητικά. Συνακόλουθα όλες οι αισθήσεις, επειδή τα αποτελέσματά τους κρίνονται ικανοποιητικά από τη μεγάλη μάζα των αμόρφωτων και άγριων ανθρώπων, δεν παρακαλούν τη νόηση να επέμβει για να τα διακρίνει με σαφήνεια. Απεναντίας στην παραδοσιακή ερμηνεία η λειτουργία των αισθήσεων και της νόησης προβάλεται ως εξής: Στις δύο πρώτες προτάσεις, στις οποίες οι αισθήσεις της *όψεως* και της *άφης* παρουσιάζουν τα ενεργήματά τους ικανοποιητικά, οι αισθήσεις δεν παρακαλούν τη νόηση να επέμβει διότι δεν υπάρχει ανάγκη, αφού όλα είναι καθαρά και καθορισμένα. Στην τρίτη όμως πρόταση, στην οποία οι λοιπές αισθήσεις αντιμετωπίζουν τα πράγματα λειψά, γίνεται επίκληση της νόησης να επέμβει, ώστε να επέλθει στα συγκεκριμένα πράγματα των αισθήσεων σαφήνεια και να ριχτεί άπλετο φως, πράγμα όμως που δεν απηχεί το νόημα των λόγων του Πλάτωνα, αφού όλες οι αισθήσεις σε κάθε μία από τις δύο περιπτώσεις δίδουν τις ίδιες αγγελίες, δηλαδή όταν αναγγέλλουν εναντιώματα ή όχι.



ΚΕΦΑΛΑΙΟ XII ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ

40. Οι ὀλίγοι και οι πολλοί ἢ οἱ φιλόσοφοι και οἱ ἀπαίδευτοι

Μετά την ανάδειξη, καθώς νομίζω, της δυνατότητας και αναγκαιότητας μιας νέας ερμηνείας, θα προχωρήσουμε περαιτέρω για να δούμε τη νέα ερμηνεία ως πραγματικότητα πλέον, πράγμα που σημαίνει ότι θα εμπεδωθούν και θα αναλυθούν σε βάθος τα ήδη υπάρχοντα επιχειρήματα, ώστε να αποκτηθεί μια πολυεδρική σύλληψη της πραγματικότητας της νέας ερμηνείας. Πρέπει δηλαδή στη συνέχεια να διευκρινιστεί περισσότερο γιατί οι αισθήσεις άλλοτε παρουσιάζουν τα ενεργήματά τους στη συνείδηση ικανοποιητικά και άλλοτε όχι ικανοποιητικά ή ελλιπώς. Είδαμε, ότι, όταν γίνεται αναφορά στους πολλούς, τότε τα πράγματα παρουσιάζονται από τις αισθήσεις ικανοποιητικά και δεν παρίσταται ανάγκη η ψυχή να ερευνήσει τη νόηση για να μάθει τι είναι το αντικείμενο που εξετάζεται κάθε φορά (*Πολιτ.*, Ζ' 523d-e). Αντίθετα, όταν δεν είναι σαφή, καθαρά και ευδιάκριτα τα ενεργήματα των αισθήσεων, τότε η ψυχή αναγκάζεται να απορεί και να ρωτά τι σημαίνουν οι ιδιότητες, που αντιλαμβάνεται ο άνθρωπος με τις αισθήσεις του, όπως π.χ. το σκληρό, το μαλακό, το βαρύ και το ελαφρύ. Τότε η ψυχή από ανάγκη παρακαλεί τον λογισμό και τη νόηση να επέμβουν, ώστε να εξακριβωθεί η ποιότητα και ο αριθμός όλων εκείνων που εισάγονται στην ψυχή του ανθρώπου, αν δηλαδή είναι σκληρά ή μαλακά και πόσα είναι αυτά (524a-c). Στη δεύτερη αυτή περίπτωση, που επικαλείται κάποιος τη διάνοια για περαιτέρω πληροφορίες, δεν πρόκειται πλέον για τους πολλούς, αλλά για το αντίθετο των πολλῶν, δηλαδή για τους ὀλίγους, που είναι οι φιλόσοφοι. Η αρχή είναι μία και είναι η εξής: Όσα ενεργήματα των αισθήσεων εμπίπτουν στην εναντία αίσθηση, έχουν δηλαδή εναντίους προσδιορισμούς, ελαφρύ, βαρύ, κτ.λ., είναι εκείνα, τα οποία παρακαλούν τη νόηση να επέμβει, επειδή είναι συγκεχυμένα και ελλιπή (524c).

Το συμβάν αυτό απαντά στους φιλοσόφους. Αντίθετα, όσα δεν εμπίπτουν στην εναντία αίσθηση δεν παρακαλούν τη διάνοια να επέμβει, επειδή οι αισθήσεις τα δείχνουν ικανοποιητικά (523b-c, 524d). Η περίπτωση αυτή αφορά τους πολλούς, δηλαδή τη μεγάλη μάζα των αμόρφωτων ανθρώπων. Πρέπει επίσης να διευκρινιστεί ότι ο Πλάτων δεν αναφέρει ρητά, ότι η δεύτερη περίπτωση, που η ψυχή παρακινεί τη νόηση να επέμβει, αφορά τον φιλόσοφο. Το ότι πράγματι αυτό συμβαίνει, είναι συμπέρασμα συλλογισμού, ο οποίος έχει περίπου ως εξής: Οι αισθήσεις βλέπουν τα πράγματα καθαρά και δεν αναγκάζεται η ψυχή να ρωτήσει τη νόηση να εξετάσει

ενδελχώς εκείνο, με το οποίο ασχολείται. Η περίπτωση αυτή συμβαίνει στην αμόρφωτη μάζα των πολλών ανθρώπων. Υπάρχει ωστόσο και η αντίθετη περίπτωση, κατά την οποία οι αισθήσεις δεν παρουσιάζουν τα πράγματα ευκρινώς, οπότε αναγκάζεται η ψυχή να προσκαλέσει τη νόηση, να διευκρινίσει και να αναζητήσει τον ορισμό του εκάστοτε εξεταζόμενου πράγματος. Αφού τώρα συγκρίνονται και αντιπαραβάλλονται δύο εναντίες καταστάσεις, ξέρομε δε ότι η μία από αυτές αναφέρεται στους πολλούς και στους άξεστους, τότε λογικό είναι να συμπεράνομε ότι η άλλη περίπτωση θα αφορά το αντίθετο των πολλών, που είναι οι *όλιγοι* και οι *σπάνιοι*, που δεν είναι άλλοι από τους φιλοσόφους. Στους πολλούς υπάρχουν, κατά τον Αριστοτέλη, και ορισμένοι *όλιγοι* ή *σπάνιοι*, οι οποίοι έχουν υπερβολική κακία και είναι *θηριώδεις* και *άγριοι*. Σε αντίθεση προς αυτούς υπάρχουν πάλι *όλιγοι* και *σπάνιοι*, που έχουν αρετή καθ' υπερβολήν και ονομάζονται *θεῖοι* (*Ηθ. Νικ.*, Η1 1145 a 27-30). Οι θείοι αυτοί άνθρωποι αποκαλούνται από τον Πλάτωνα φιλόσοφοι (*Σοφ.*, 216 b8 – c1).

Ας δούμε στη συνέχεια αναλυτικότερα, πώς περιγράφονται και τι σημαίνουν για τον Πλάτωνα οι δύο αυτές αντίθετες κατηγορίες ανθρώπων, δηλαδή οι *πολλοί* και οι *όλιγοι*. Η γνώση της διάκρισης αυτής είναι απαραίτητη, προκειμένου να εξηγήσουμε γιατί στην περίπτωση των πολλών οι αισθήσεις βλέπουν τα πράγματα ικανοποιητικά, ενώ στην περίπτωση των φιλοσόφων τα παρουσιάζουν λειψά. Είχαμε ειπεί προηγουμένως στην περίπτωση των πολλών ανθρώπων, ότι πρόκειται για ειρωνεία, πράγμα που συνηθίζει άλλωστε να κάνει ο Πλάτων. Αυτό όμως είναι απλή και εύκολη εξήγηση, αφού δεν εγγίζει τον πυρήνα του προβλήματος, και γ' αυτό παρίσταται ανάγκη το θέμα να αντιμετωπιστεί αναλυτικότερα και βαθύτερα. Παρίσταται συνεπώς ανάγκη να εξεταστεί η γνώμη του Πλάτωνα για τους πολλούς σε σχέση με τον φιλόσοφο. Στη συσχέτιση αυτή πρωταρχικό ρόλο παίζουν τόσο οι αισθήσεις όσο και η νόηση. Η ψυχή του φιλοσόφου απελευθερώνεται στον ύψιστο βαθμό σχετικά με τους άλλους ανθρώπους, οι οποίοι πιστεύουν ότι εκείνοι, που δεν αισθάνονται το ευχάριστο, δεν αξίζουν καν να ζούνε, αλλά βρίσκονται κοντά στον θάνατο, όταν απέχουν από τις ηδονές του σώματος. Για τους φιλοσόφους αντίθετα το σώμα αποτελεί εμπόδιο για την απόκτηση της αρετής. Αυτοί πιστεύουν ότι οι αισθήσεις της όρασης και της ακοής δεν παρέχουν καμιά αλήθεια στους ανθρώπους, τάσσονται δε με τη γνώμη των ποιητών, οι οποίοι θυλούν ότι ούτε ακούμε ούτε βλέπομε κάτι ακριβές. Υποστηρίζουν δε, ότι, αν οι δύο αυτές αισθήσεις, της όρασης και της ακοής, ούτε σαφείς ούτε ακριβείς είναι, πολύ δυσκολότερο θα είναι για τις άλλες αισθήσεις να κατανοούν άσπογα το έργο τους, διότι όλες αυτές είναι μικρότερης αξίας (*Φαίδ.*, 65 a-b). Είναι αξιοπαρατήρητο, που αναφέρονται εδώ οι αισθήσεις σχεδόν κατά τον ίδιο τρόπο με το υπό εξέταση χωρίο. Αποχωρίζονται δηλαδή οι δύο καλύτερες

αισθήσεις, η όραση και η ακοή, ενώ στο εξεταζόμενο χωρίο καλύτερες είναι πάλι η όραση και η αφή αντί της ακοής. Οι άλλες δυσκολότερα εκτελούν το έργο τους, αφού έχουν μικρότερη δύναμη¹. Πάντως, ένα είναι γεγονός, όταν δηλαδή επιχειρεί κάποιος να εξετάσει κάτι μόνον υπό την επήρεια του σώματος, συνήθως εξαπατάται.

Αξιοπρόσεκτο είναι πάλι εδώ ότι οι αισθήσεις χωρίζονται σε δύο κατηγορίες, τις λίγες, που εδώ είναι η όραση και η ακοή, και στις πολλές, που είναι όλες οι άλλες, αλλά υποδεέστερες από τις πρώτες. Πάντως η μικρή αυτή διαφορά στη δύναμη και στην απόδοσή τους δεν διαφοροποιεί το γενικότερο πλαίσιο, όπου βρίσκονται και τα δύο αυτά είδη των αισθήσεων, που εδώ δεν είναι ούτε *σαφείς* ούτε *ἀκριβείς*. Η διάκριση αυτή των δύο ειδών των αισθήσεων στο εξεταζόμενο χωρίο της *Πολιτείας* αποτυπώνεται επίσης ευκρινώς με τα διαφορετικά επιρρήματα: *ικανῶς* και *οὐκ ἐνδεῶς*. Η μέγιστη δύναμη ή απόδοση των αισθήσεων διατυπώνεται με το *ικανῶς*, το οποίο είναι στενότερη έννοια, ενώ το *οὐκ ἐνδεῶς* είναι ευρύτερη από το *ικανῶς*. Αυτό σημαίνει ότι το *ικανῶς* είναι *οὐκ ἐνδεῶς*, ενώ το *οὐκ ἐνδεῶς* δεν είναι *ικανῶς*. Οι έννοιες αυτές είναι όμοιες με εκείνες του γένους και είδους, π.χ. ο αριθμός και ο άρτιος: κάθε άρτιος είναι αριθμός, δεν ισχύει όμως και το αντίστροφο, δηλαδή κάθε αριθμός δεν είναι άρτιος, αφού υπάρχουν και οι περιττοί αριθμοί. Πολλά τέτοια παραδείγματα βρίσκει κανείς στο έργο του Πλάτωνα². Οι *πολλοί* πιστεύουν επίσης ότι οι ηδονές έχουν μέγιστη δύναμη στην καλή ζωή και όχι η φιλοσοφική μούσα (*Φίληβ.*, 67b). Για τον Πλάτωνα *οι πολλοί* είναι ο *ὄχλος*, δηλαδή αυτοί που δεν ξέρουν τίποτα. Έτσι στον *ὄχλο* πιο πειστικός είναι αυτός που πείθει παρά αυτός που διδάσκει. Καταλήγει δε στο συμπέρασμα ότι αυτός που δεν ξέρει, δηλαδή που δεν έχει γνώση, είναι πειστικότερος από αυτόν που έχει, όταν μιλάει σε μη γνωρίζοντες³. Φιλόσοφοι είναι οι *εἰδότες* και οι *ἐπαῖοντες*⁴, και είναι ολίγοι⁵. Ως φιλόσοφος ορίζεται ο *ἐπιθυμητῆς σοφίας*, και ο *φιλοθεάμων τῆς ἀληθείας*⁶. Φιλόσοφος είναι εκείνος που βλέπει ακριβώς και το ίδιο το *ὄν*, δηλαδή την ιδέα, και εκείνα, που μετέχουν σ' αυτό, ώστε να μη νομίσει κανείς πως η ιδέα είναι αυτά που μετέχουν σε αυτή ούτε ότι τα μετέχοντα είναι η ιδέα (*Πολιτ.*, Ε' 476c9 – d3). Αυτό λέγεται διαλεκτική. Ο ορισμός αυτός του φιλοσόφου, που είναι ο διαλεκτικός, επαναλαμβάνεται και στον *Σοφιστή*, όπου ο φιλόσοφος αποκαλείται διαλεκτικός και δίδεται ο ορισμός της

¹ *Φαίδ.*, 65 b 5-6: «καίτοι εἰ αὐται τῶν περὶ τὸ σῶμα αισθήσεων μὴ ἀκριβείς εἰσιν μηδὲ σαφείς, σχολῆ αἱ γε ἄλλαι· πᾶσαι γάρ που τούτων φαυλότεραι εἰσιν».

² *Εὐθ.*, 12 c-d. *Πολιτικ.*, 262 e. *Κατ.*, 5. 2 b 20-21.

³ *Γοργ.*, 459 b 3-4: «Ὁ οὐκ εἰδὼς ἄρα τοῦ εἰδότος ἐν οὐκ εἰδόσι πιθανώτερος ἔσται».

⁴ *Πολιτ.*, Ε 476 b 10-11, ΣΤ 488 d 4-6, Ι. 601 b 9-13. *Πρωτ.*, 327 c 4. *Χαρμ.*, 170 e 6-7. *Ἐπ.* Ζ' 341 c 3-4. *Φαῖδρ.*, 275 e 1-2. *Κρίτ.*, 47 c 2-3.

⁵ *Πολιτ.*, ΣΤ 503 b 5-7. *Ἐπ.* Ζ' 341 e 1-2. *Ἐπιν.*, 992 c 4, 973 c 4-5.

⁶ *Πολιτ.*, Ε 475 b 8-9, e 4.

διαλεκτικής ως εξής: Το να διαιρεί κανείς τα πράγματα κατά γένη και να μη θεωρεί το ίδιο είδος ως διαφορετικό ούτε το διαφορετικό ως ίδιο είναι χαρακτηριστικό της διαλεκτικής⁷. Αυτή είναι η βασική μορφή, η πεμπτουσία και το κορύφωμα της φιλοσοφίας και γι' αυτό αποδίδεται στον φιλόσοφο (*Σοφ.*, 253 e 4-6). Ας υπομνησθεί εδώ ότι και ο Αριστοτέλης κάνει παρόμοια διάκριση των *πολλών* και *ολίγων*, με τη διαφορά όμως ότι *ολίγοι* ονομάζονται *σπουδαῖοι*, *σοφοί* ή *χαρίεντες* (*Ηθ. Νικ.*, 1095a 20-22, b16, 22, Γ4. 1113 b 29. *Τοπ.*, A1. 100b 22. Πρβλ. Irwin 1985: 374).

41. Η προσωκρατική φιλοσοφία ως υπόβαθρο για τη θεωρία των ιδεών

Ας δούμε όμως στη συνέχεια το φιλοσοφικό υπόβαθρο του Πλάτωνα, τι κληρονόμησε δηλαδή από τους προγενεστέρους του και τι με βάση αυτά δημιούργησε ο ίδιος. Η αφετηρία των σκέψεων του αποτυπώνεται στον *Φαίδωνα* και τον *Θεαίτητο*, όπου αναφέρονται συνοπτικά τα ενδιαφέροντα και τα φιλοσοφήματα των δύο αντίθετων πόλων και βασικών φιλοσοφικών ρευμάτων των Προσωκρατικών φιλοσόφων, από τα οποία συνθέτει το νεοσύστατο τότε δημιουργημά του, που σφράγισε όλες τις εποχές, τη θεωρία των ιδεών⁸. Η εννοιολογική αντίθεση των δύο κόσμων της εποχής του ήταν το *εἶναι* και το *γίνεσθαι*, από τα οποία του μεν πρώτου δημιουργός ήταν ο Παρμενίδης και ο Μέλισσος, του δε δεύτερου ο Ηράκλειτος, Πρωταγόρας, Εμπεδοκλής, ο Όμηρος, ο Επίχαρμος και άλλοι, όπως ακριβώς αναφέρονται από τον ίδιο στον *Θεαίτητο* (152d-e). Για τον Μέλισσο και τον Παρμενίδη λέγει πως αυτοί πιστεύουν ότι το *πᾶν* είναι ένα και ακίνητο. Αναφορικά δε με τον Παρμενίδη, ο Πλάτων χρησιμοποιώντας τα λόγια του Ομήρου λέγει ότι είναι σεβαστός και φοβερός και η προσωπικότητά του έχει ευγενικό βάθος. Ο ίδιος κάνει αναφορά στον διάλογο του *Παρμενίδη*, λέγοντας ότι ο Σωκράτης συναντήθηκε με τον Παρμενίδη, όταν ήταν πολύ νέος και ο Παρμενίδης πολύ πρεσβύτερος. Είναι εδώ αξιοσημείωτο ότι ο Πλάτων λέγει δια του στόματος του Σωκράτη ότι φοβάται, μήπως δεν κατάλαβε τα λεγόμενα του Παρμενίδη, πολύ δε περισσότερο ούτε τον σκοπό των λόγων του⁹. Εντύπωση προκαλεί εδώ η ομολογία του Σωκράτη πως φοβάται ότι ούτε τα λεγόμενα του Παρμενίδη κατάλαβε, πολύ δε περισσότερο, τι είχε στον νου του, ποιο ήταν δηλαδή το βαθύτερο νόημα των λόγων του. Η κατανόηση του *Παρμενίδη* μέχρι σήμερα πολύ φοβάμαι ότι δεν έχει σημειώσει σημαντικά βήματα προόδου από τότε,

⁷ *Σοφ.*, 253 d 1-3: «Τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταυτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήτε ἕτερον ὄν ταυτὸν μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι;». Πρβλ. ΚΟΥΜΑΚΙΣ 2016: 100-123. BRISSON 2006: 49.

⁸ Πρβλ. μεταξύ άλλων MARTIN 1973. ROSS 1963³.

⁹ *Θεαίτ.*, 184 a 1-4: «φοβοῦμαι οὖν μὴ οὔτε τὰ λεγόμενα συνιῶμεν, τί τε διανοούμενος εἶπε πολὺ πλέον λειπώμεθα, καὶ τὸ μέγιστον, οὗ ἔνεκα ὁ λόγος ὄρμηται, ... ἄσκεπτον γένηται». Για τον Παρμενίδη βλέπε ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΗΣ 2003.

αλλά βρισκόμαστε στο ίδιο περίπου στάδιο κατανόησης.

Ποια είναι τώρα η θεωρία της αντίπαλης παράταξης, δηλαδή του Ηράκλειτου, του Πρωταγόρα κ. ά.; Όλοι αυτοί υποστηρίζουν ότι κανένα πράγμα δεν υπάρχει *αυτό καθ' αυτό*, ώστε δεν μπορεί να ισχυριστεί κανείς ορθά ότι η ουσία και η ποιότητα ενός πράγματος είναι αυτή ή εκείνη, αφού δεν υπάρχει τίποτα το σταθερό και αμετάβλητο, αλλά αν πει κάποιος ότι κάτι είναι μεγάλο, το ίδιο θα φανεί και μικρό, ή αν το πει βαρύ, θα φανεί και ελαφρύ, το ίδιο ισχύει για όλα ανεξαιρέτως τα πράγματα, καταλήγει δε στο συμπέρασμα ότι δεν υπάρχει τίποτα που να είναι καθορισμένο, ούτε το τι είναι κάτι ούτε τι λογής είναι, δηλαδή ποια είναι η ουσία και η ποιότητά του, αλλά όλα γίνονται εξαιτίας *τῆς φορᾶς, τῆς κινήσεως και τῆς κράσεώς* του ενός προς το άλλο. Έτσι δεν θεωρούν ότι είναι ορθό να λέμε ότι αυτά *είναι* κάτι, αφού δεν υπάρχει ποτέ τίποτα, αλλά αυτά πάντοτε *γίνονται*. Με την άποψη αυτή –καθώς ο ίδιος λέγει– εκτός από τον Παρμενίδη συμφωνούν όλοι οι σοφοί, όπως ο Ηράκλειτος, ο Πρωταγόρας, Εμπεδοκλής, Όμηρος και Επίχαρμος. Ο Όμηρος είχε πει ότι όλα γίνονται από τη ροή και την κίνηση (*Θεαίτ.*, 152d-e). Εδώ αντιπαράτιθενται οι κόσμοι του *είναι* και του *γίνεσθαι*, όχι μόνον ως προς το τι είναι κάτι αλλά και την ποιότητα, δηλαδή τις επιμέρους ιδιότητές του.

Αυτός ο διαχωρισμός διατρέχει όλο του το έργο, υπάρχει δε ακόμη και στο εξεταζόμενο χωρίο, όπου από τη μια μεριά εξετάζεται ο δάκτυλος και η θέση, στην οποία βρίσκεται, τίθεται δηλαδή το ερώτημα τι είναι ο δάκτυλος (523c10 – d6), από δε την άλλη μεριά η προσοχή στρέφεται στην ποιότητά τους, δηλαδή στο μέγεθος και στη σμικρότητά τους, στο πάχος και στη λεπτότητα, στη μαλακότητα και στη σκληρότητα (523 e), τα οποία συνυπάρχουν ταυτόχρονα στο ίδιο αντικείμενο. Η διάκριση αυτή της ουσίας και της ποιότητας είναι ο βασικός προβληματισμός του Πλάτωνα διά βίου. Έτσι στην *Έβδομη Έπιστολή* (342b – 343a), που γράφτηκε προς το τέλος της ζωής του, λέγει ότι τα στοιχεία που συνεπικουρούν στη γνώση του πέμπτου στοιχείου, δηλαδή της ιδέας του αγαθού (που είναι το *ὄνομα*, ο *λόγος*, το *εἶδωλον* και η *ἐπιστήμη*), δείχνουν σχεδόν εξίσου το *τί* είναι κάτι με το *πώς* είναι, δηλαδή την ουσία και το ποιόν του, εξαιτίας της αδυναμίας του λόγου. Το συμπέρασμα κατά την άποψη αυτή είναι ότι οι αισθήσεις δείχνουν τα πράγματα πάντοτε σε αντιθέσεις, αν κάτι για παράδειγμα είναι βαρύ, θα το δείξουν ότι ταυτόχρονα είναι και ελαφρύ. Το φαινόμενο αυτό εξηγείται κατά τον καλύτερο τρόπο με τον νόμο της σχετικότητας, όπως τον συνέλαβε ο Πλάτων. Έτσι π.χ. ο μεσαίος από τους τρεις δακτύλους, που φέρει ως παράδειγμα ο Πλάτων, είναι μεν μεγαλύτερος ως προς τον μικρότερο, αλλά μικρότερος ως προς τον μεγαλύτερο. Το ίδιο συμβαίνει και στον *Φαίδωνα*. Εκεί λέγεται ότι ο Σιμμίας είναι μεγαλύτερος από τον Σωκράτη αλλά μικρότερος από τον Φαίδωνα. Έτσι ο Σιμμίας, που βρίσκεται στο μέσον της τριάδας, είναι

μεγάλος και μικρός ταυτόχρονα, επειδή ενέχει το μέγεθος και τη σμικρότητα, αλλά σε σχέση με άλλο πρόσωπο κάθε φορά και όχι προς το ίδιο, όπως θα απαιτούσε ο νόμος της αντίφασης¹⁰. Αυτό όμως λέγεται εριστική (πρβλ. Νεχαμάς 1988).

Η ιδέα της διαρκούς γένεσης και φθοράς του *είναι* επαναλαμβάνεται αργότερα στον ίδιο διάλογο. Λέγει λοιπόν ότι αυτό καθαυτό δεν υπάρχει τίποτε άλλο, αλλά με τη συναναστροφή και την κίνηση του ενός με το άλλο, που δημιουργούνται, γίνονται τα όντα και τα ποιά τους. Έτσι, αυτό που ενεργεί και αυτό που πάσχει δεν μπορούν να νοηθούν χωριστά το ένα από το άλλο κατά πάγιο τρόπο, αφού ούτε αυτό που ενεργεί υπάρχει πριν συνέλθει με αυτό που υπάρχει, ούτε αντιστρόφως το πάσχον υπάρχει χωρίς το *ποιοῦν*. Το συμπέρασμα είναι πάλι το ίδιο, δηλαδή τίποτε δεν υπάρχει *αυτό καθαυτό* αλλά πάντοτε κάτι γίνεται με κάτι άλλο, άρα το *είναι* –κατά την άποψη αυτή– πρέπει να εξαιρεθεί εντελώς, άσχετα από το αν εμείς το χρησιμοποιούμε από συνήθεια και άγνοια¹¹. Η φράση, ότι «τίποτε δεν υπάρχει *αυτό καθ' αυτό*» ερμηνεύεται από τον Cornford ως εξής: κανένα πράγμα δεν υπάρχει αυτό καθαυτό, χωρίς το υποκείμενο που αισθάνεται. Τούτο δε διότι όλες αυτές οι ποιότητες γεννώνται μεταξύ του πράγματος και του νοούντος ή αισθανομένου υποκειμένου κατά τη στιγμή που το αισθανόμεθα¹². Για να ισχύσει όμως η ιδέα αυτή πρέπει κάποιος να δεχτεί εκείνο το φιλοσοφικό ρεύμα που ταυτίζει το *είναι* με τη *νόηση*. Ο Berkeley εκφράζει την ιδέα αυτή με τη φράση: «esse est percipi»¹³, δηλαδή το *είναι* συνίσταται στο να αντιλαμβάνεται κανείς το πράγμα, ο δε Παρμενίδης με τη φράση: «Το να νοεί κάποιος, και εκείνο, χάριν του οποίου νοεί, είναι το ίδιο πράγμα»¹⁴.

Ο Πλάτων προσπάθησε να συνενώσει τις δύο αυτές αντίθετες απόψεις των προσωκρατικών φιλοσόφων με τη δημιουργία της θεωρίας των ιδεών, η οποία κατά κάποιο τρόπο συγχωνεύει τα βασικά στοιχεία των αντιτιθέμενων απόψεων των προσωκρατικών φιλοσόφων, που είχε υπόψη του, αφού αυτές εδέσποζαν στην εποχή του. Ο ίδιος βέβαια ασκεί στον *Παρμενίδην* του μια άτεγκτη, αμείλικτη και αδυσώπητη κριτική στη θεωρία των ιδεών του, η οποία οδηγεί σε δισεπίλυτα προβλήματα, από την άλλη όμως επισημαίνεται η αναγκαιότητα ύπαρξης της θεωρίας των ιδεών, διότι χωρίς αυτήν, θα καταστραφεί η δυνατότητα της διαλεκτικής. Από τα λόγια αυτά του Πλάτωνα θα μπορούσε ίσως να εξαχθεί το συμπέρασμα ότι, παρά τις

¹⁰ *Φαίδ.*, 102 b-d. Πρβλ. NEHAMAS 1999.

¹¹ *Θεαίτ.*, 156 d – 157 b, 154 b.

¹² CORNFORD 1980: 39-40, σημ. 3.

¹³ BERKELEY 1710 (αρχικά). Introduction II. Μετάφρ. Δ. ΣΦΕΝΔΟΝΗ-MENTZOY, *γγ.* AYER 1971: 65-84. Πρβλ. ΚΟΥΜΑΚΙΣ 1993: 96-97.

¹⁴ ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΣ, DIELS – KRANZ (Κύρκος; 2005). Απόσπ. Β 8. 34 (I 465): «ταῦτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὔνεκεν ἔστι νόημα».

απέραντες δυσκολίες, που συνεπάγεται η πλήρης και σε βάθος κατανόηση της θεωρίας αυτής, όμως είναι προτιμότερο να την δεχτεί κάποιος, διότι έτσι αποκτά το όργανο να αποκτήσει την τέχνη της διαλεκτικής, αφού μόνον με αυτή κατακτάται η γνώση (*Παρμ.*, 135 a-c) και η αλήθεια¹⁵. Με βάση το σκεπτικό αυτό του πρώτου μέρους του διαλόγου, θα μπορούσε επίσης να εξαχθεί παρόμοιο συμπέρασμα και για τον σκοπό του δεύτερου μέρους του ίδιου διαλόγου, που θα είναι η οξύνοια του νου. Ο σκοπός αυτός κινείται στην ίδια κατεύθυνση με εκείνο που υποστηρίζει ο ίδιος σε άλλους διαλόγους. Στον *Πολιτικό* (285d4-6) για παράδειγμα υποστηρίζει ότι η ζήτηση του ορισμού του πολιτικού δεν είναι ο κύριος σκοπός της θέσης του ερωτήματος αυτού, αλλά μάλλον το να γίνουμε *διαλεκτικότεροι* για όλα τα πράγματα. Στους *δε Νόμους* (E 747 b) λέγει ότι η ενασχόληση των παιδιών με το ένα και τους *αριθμούς*, τα οποία ακόμα και αν δεν έχουν ενδιαφέρον για μάθηση και δεν γνωρίζουν πολλά, αφού εκ φύσεως είναι αμαθή, τα κάνει ευφυή, να μαθαίνουν εύκολα και να έχουν μνήμη.

42. Η λειτουργία των αισθήσεων ως αντανάκλαση των Προσωκρατικών

Στη διάκριση αυτή των *πολλών* απαίδευτων ανθρώπων και των *ολίγων* φιλοσόφων πρέπει να ενταχθεί ο προβληματισμός της χρήσης του *ικανώς* για τους *πολλούς* και του *ένδεως* για τους *ολίγους* και *σπάνιους* φιλοσόφους, αφού τα δύο αυτά επιρρήματα είναι εναντία μεταξύ τους, όπως είδαμε¹⁶. Ως φιλόσοφος ορίζεται μεταξύ άλλων και ο επιθυμητής της σοφίας, όχι της μίας ή της άλλης, δηλαδή της σοφίας για ειδικά και συγκεκριμένα πράγματα, αλλά της σοφίας γενικά¹⁷. Ο φιλόσοφος βλέπει τα ίδια τα όντα, δηλαδή τις ιδέες, που είναι αμετάβλητες και επομένως αποκτά αληθινή γνώση. Αντίθετα, εκείνοι, που θέλουν να μάθουν ευχαρίστως επιμέρους μαθήματα και είναι άπληστοι στο να αποκτήσουν γνώση στις τέχνες είναι οι *πολλοί* και δεν είναι αληθινοί φιλόσοφοι, ομοιάζουν ωστόσο με αυτούς (*Πολιτ.*, E 575 c 6 – e 2). Αυτοί όμως οι πολλοί βλέπουν πολλά πράγματα και κυλίνονται ή πλανώνται μεταξύ του *μη ὄντος* και του πραγματικού *ὄντος* (*Πολιτ.*, E 379 b-d). Οι ίδιοι βλέπουν μεν πολλά ωραία πράγματα, το ίδιο όμως το ωραίο, δηλαδή την ιδέα του ωραίου, δεν το βλέπουν, ούτε μπορούν να ακολουθήσουν άλλους που τους δείχνουν τον δρόμο προς το ωραίο, (το ίδιο συμβαίνει δε με το δίκαιο και τα άλλα), έχουν μόνον γνώμη, όχι όμως αληθινή γνώση. Άρα, έτσι καταλήγει ο Πλάτων στο συμπέρασμα, ότι οι μεν φιλόσοφοι έχουν αληθινή γνώση, οι δε *πολλοί* μόνον γνώμη (δόξα), επειδή

¹⁵ *Παρμ.*, 136 c 4-5: «εἰ μέλλεις τελέως γυμνασάμενος κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές».

¹⁶ *Φαίδ.*, 88 e 2-3: «καὶ ἰκανῶς ἐβοήθησεν ἡ ἐνδεῶς; πάντα ἡμῖν διέλθε ὡς δύνασαι ἀκριβέστατα».

¹⁷ *Πολιτ.*, E 475 b 9-10: «Οὐκοῦν καὶ τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι, οὐ τῆς μὲν, τῆς δ' οὐ, ἀλλὰ πάσης; Ἀληθῆ».

αγαπούν και θεώνται μόνον τα επιμέρους πράγματα, όχι όμως και τις αντίστοιχες ιδέες, σε άκρα αντίθεση προς τους φιλοσόφους οι οποίοι είναι φιλοθεάμονες των ιδεών, δηλαδή του ίδιου του όντος. Οι πολλοί καλούνται *φιλόδοξοι*, επειδή αγαπούν μόνον τη *δόξαν*, δηλαδή την απλή γνώμη¹⁸.

Ας δούμε στη συνέχεια ποια είναι η διαφορά ανάμεσα στη γνώση που έχουν οι φιλόσοφοι και στη γνώμη (*δόξα*) που έχουν οι πολλοί, δηλαδή η μεγάλη μάζα των αμόρφωτων ανθρώπων. Ο Πλάτων διαχωρίζει σαφώς τον τρόπο, με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε τις ιδέες και τα αισθητά όντα. Τις πρώτες τις αντιλαμβανόμαστε με τη νόηση και τον λόγο, ενώ τις δεύτερες με τη γνώμη και με την άλογο αίσθηση¹⁹. Ο Πλάτων σημειώνει επίσης ότι όλες οι γνώμες χωρίς γνώση, είναι άσχημες, οι καλύτερες από τις οποίες είναι τυφλές. Αυτές, αν και πορεύονται ορθά στον δρόμο, δεν διαφέρουν καθόλου από την αληθινή γνώμη που είναι ατεκμηρίωτη (*Πολιτ.*, ΣΤ 506 c 6-9). Αναφέρει δε ότι η επιστήμη έχει πολύ μεγαλύτερη αξία από την ορθή γνώμη, επειδή η μεν επιστήμη είναι δεμένη με τον λογισμό της αιτίας, σε αντίθεση προς τη γνώμη που είναι λυτή και ως εκ τούτου δραπετεύει, όπως δραπετεύουν τα αγάλματα του Δαιδάλου, ο οποίος έδωσε στα αγάλματά του την αίσθηση της φυγής (*Μέν.*, 97 c – 98 a). Σε άλλο σημείο προτρέπει τους ανθρώπους να προφυλάσσονται από τη γνώμη των πολλών ανθρώπων, διότι αυτοί λένουν ό,τι τύχει, δηλαδή ότι τους κατέβει στο μυαλό, χωρίς να έχουν πραγματική γνώση του πράγματος²⁰.

Με τις ανωτέρω αναλύσεις ίσως να καταφαίνεται καθαρότερα τι ήθελε να πει ο Πλάτων όταν είπε ότι οι αισθήσεις δίδουν ικανοποιητικές αποτυπώσεις των όντων, ώστε οι συγκεκριμένοι άνθρωποι δεν βλέπουν την ανάγκη να προσκαλέσουν τη νόηση να διευκρινίσει και να διασαφήσει τα αποτελέσματα των αισθήσεων, αφού οι ίδιοι έχουν την ψευδή εντύπωση ότι τα βλέπουν καθαρά. Εξυπακούεται ότι αυτό εννοούν οι πολλοί αμόρφωτοι άνθρωποι, ενώ εκείνοι που τα βλέπουν *ένδεως*, δηλαδή ελλιπώς, είναι οι φιλόσοφοι, μεταξύ των οποίων συγκαταλέγεται και ο ίδιος ο Πλάτων. Όταν οι αισθήσεις τα βλέπουν *ελλιπώς*, εννοείται ότι τα βλέπουν αντιφατικά, δηλαδή το ίδιο πράγμα το βλέπουν και βαρύ και ελαφρύ, μεγάλο και μικρό, σκληρό και μαλακό κ.ο.κ., ενώ, όταν τα βλέπουν ικανοποιητικά, τα βλέπουν χωρίς τις εναντιώσεις αυτές. Στην πραγματικότητα όμως δεν πρέπει να είναι αυτό το νόημα των λόγων του Πλάτωνα. Δεν είναι δηλαδή οι φιλόσοφοι εκείνοι, που βλέπουν τα

¹⁸ *Πολιτ.*, Ε 479 e – 480 a 13. Για την έννοια της *δόξης*, δηλαδή γνώμης, βλέπε μεταξύ άλλων LAFRANCE 2015.

¹⁹ *Τίμ.*, 28 a 1-3: «τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν αἰεὶ κατὰ ταῦτα ὄν, τὸ δ' αὖ δόξη μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστὸν γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν».

²⁰ *Πρωτ.*, 353 a 7-9: «Τί δέ, ὦ Σώκρατες, δεῖ ἡμᾶς σκοπεῖσθαι τὴν τῶν πολλῶν δόξαν ἀνθρώπων, οἱ ὅτι ἂν τύχῃσι τοῦτο λέγουσιν;». *Κρίτ.*, 44 d 9-10.

πράγματα αντιθετικά, ενώ η αμόρφωτη μάζα είναι εκείνη, που τα βλέπει καθαρά, όπως ακριβώς είναι και όπως τα παρουσιάζει ο Πλάτων. Ακριβώς το αντίθετο θα ήταν πιο λογικό και πιστευτό, ότι δηλαδή οι φιλόσοφοι τα βλέπουν πιο ευδιάκριτα από τους αμόρφωτους, διότι αυτοί έχουν ισχυρότερη νοητική ικανότητα να τα επεξεργαστούν παρά οι αμόρφωτοι. Αλλά τότε γεννάται το ερώτημα, τι ήθελε να δείξει ο Πλάτων με τα παραδείγματα και τη θεωρία που μας εμφανίζει. Έχομε άραγε κι εμείς το δικαίωμα να πούμε ότι η αλήθεια δεν αποτυπώνεται ορθά με τα λόγια που είπε ο ίδιος, ότι δηλαδή ο «Σιμμίας υπερέρχει από τον Σωκράτη»²¹; Στην περίπτωση εκείνη τα λόγια του δεν συνάδουν με το νόημά τους. Εκείνο που μάλλον ήθελε να πει ο Πλάτων, είναι ότι για όλα τα αισθητά πράγματα στον ορατό και από κόσμο μπορεί και πρέπει να επιλαμβάνεται και ο νους προς απόκτηση πληρέστερης και αληθινότερης εικόνας της πραγματικότητας, πράγμα που σημαίνει ότι το *όρατόν* γίνεται και *νοητόν* και ότι όποτε γίνεται αυτό, είμαστε και ασφαλέστεροι.

Είδαμε ότι κατά τους Πυθαγορείους και άλλους, ο νους βλέπει και ο νους ακούει, πράγμα που σημαίνει ότι ο νους πρέπει να είναι για κάθε εχέφρονα άνθρωπο απαραίτητος συνοδός των αισθήσεων (πρβλ. Huffman 2014, Burkert 1972, Zhmud 2012). Ο Πλάτων συμπληρώνει τη ρήση του Αναξαγόρα, που είπε, ότι «ο νους είναι αίτιος και διακοσμεί τα πάντα», με το να λέγει ότι η ρήση αυτή του Αναξαγόρα ισχύει υπό την προϋπόθεση ότι επιζητεί και επιδιώκει κανείς το *ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον* (Φαίδ., 97 d). Στον Φαῖδρο (247 c 6-7) λέγεται επίσης ότι η αφηλάφητη και αληθινή ουσία είναι θεατή μόνον στον νου, που είναι κυβερνήτης της ψυχής, στον δε Φίληβο (28 c 7-8), ότι ο νους είναι για τους ανθρώπους ο βασιλιάς του ουρανού και της γης. Ο άνθρωπος προσπαθεί με τις αισθήσεις του να συλλάβει την πραγματικότητα όπως είναι, χωρίς όμως να το επιτυγχάνει πάντοτε να τη συλλάβει ως έχει, δηλαδή όπως είναι, αλλά μάλλον όπως φαίνεται. Η δυαδική αυτή ύπαρξη της πραγματικότητας στον ορατό, πολύ δε περισσότερο στον νοητό κόσμο, ήταν ένα από τα κύρια μελήματα του φιλοσόφου κυρίως στο δεύτερο μέρος του Παρμενίδου του, όπου συχνά αντιπαραθέτει το φαίνεσθαι και το εἶναι στους κύριους ρόλους των βασικών όρων του διαλόγου, του ἐνός και των ἄλλων. Έτσι τα τελευταία λόγια του διαλόγου έχουν ως εξής: «Ὅπως εικάζεται, το ένα είτε υπάρχει είτε δεν υπάρχει τόσο αυτό όσο και τα άλλα, τόσο προς τους εαυτούς των όσο και προς άλλα, όλα από κάθε άποψη και είναι και δεν είναι και φαίνονται και δεν φαίνονται» (166 c). Η λέξη που κλείνει στη συνέχεια τον διάλογο είναι: «ἀληθέστατα». Το φαίνεσθαι και το εἶναι ήταν πρωταρχικά στοιχεία στη φιλοσοφία του Πρωταγόρα (Θεαίτ., 166 d 6).

²¹ Φαίδ., 102 b 7-8: «ὁμολογεῖς τὸν Σιμμίαν ὑπερέχειν Σωκράτους οὐχ ὡς τοῖς ῥήμασι λέγεται οὕτω καὶ τὸ ἀληθὲς ἔχειν;».

Με όλα τα παραπάνω, έχω τη γνώμη ή υποθέτω, για να χρησιμοποιήσω κι εγώ τα λόγια του Πλάτωνα σε παρόμοιες περιπτώσεις, ότι αυτήν την περικοπή της *Πολιτείας*, αν την εκλάβει κανείς ως προτροπή του Πλάτωνα προς όλους τους ανθρώπους, μορφωμένους και μη, δεν θα σφάλει, διότι σκοπός του Πλάτωνα ήταν να ανεβάσει το μορφωτικό επίπεδο και την αρετή όλων των ανθρώπων και όχι μόνον ολίγων προνομιούχων και από τη φύση προικισμένων, διότι η άνοδος του πνευματικού επιπέδου συνδυαζόμενη με την κατάκτηση της αρετής, ώστε οι άνθρωποι να γίνουν καλύτεροι, είναι όχι μόνον καλό και ωραίο πράγμα, αλλά ίσως και το άριστο και το βέλτιστο, που μπορεί να πετύχει ο άνθρωπος. Η προτροπή αυτή του Πλάτωνα αποσκοπούσε περισσότερο στο να κάμει τους ανθρώπους να έλθουν πιο κοντά στη φιλοσοφία και να την αγαπήσουν, ιδιαίτερα δε τη διαλεκτική, που είναι η κορύφωση της φιλοσοφίας²². Αυτό προκύπτει από το ότι ο Πλάτων επιζητεί να στρέψει την προσοχή των ακροατών του στην *ἀπορία*. Θεωρεί δηλαδή ως αναγκαίο επακόλουθο των ενεργημάτων των αισθήσεων με τις πληροφορίες που δίνουν να κάμουν την ψυχή, στην οποία εδρεύει ο νους, να απορεί και να ρωτά κάθε φορά τι σημαίνει αυτό που αναφέρουν οι αισθήσεις, π.χ. το σκληρό και το μαλακό (524 a 6-10).

Η ερώτηση *τι σημαίνει* ήταν η βασική ενασχόληση του Σωκράτη. Η αναγκαιότητα της παρουσίας της απορίας και της ζήτησης επαναλαμβάνεται, διότι τότε μόνον μπορεί να τεθεί το ερώτημα τι είναι κάτι²³. Η απορία²⁴, που είναι συγγενής έννοια με τον *θαυμασμόν*²⁵, είναι αρχή της φιλοσοφίας. Αλλά και ο Αριστοτέλης²⁶ προτρέπει τους νέους προς τη φιλοσοφία με τον εξής τρόπο: «εάν μεν πρέπει να φιλοσοφήσομε πρέπει να φιλοσοφήσομε, αλλά, και αν δεν πρέπει να φιλοσοφήσομε, πάλι πρέπει να φιλοσοφήσομε... διότι και σ' αυτήν ακόμα την περίπτωση πρέπει να φιλοσοφήσομε, δηλαδή να ζητήσομε τον λόγο γιατί δεν υπάρχει φιλοσοφία. Με το να ζητούμε όμως να βρούμε κάτι, φιλοσοφούμε, διότι το να ζητεί κανείς κάτι είναι αιτία της φιλοσοφίας». Για την επιχειρούμενη ερμηνεία του εξεταζόμενου χωρίου μπορούν να λεχθούν συνοπτικά τα εξής:

²² *Σοφ.*, 253 e 4-6: «Ἀλλὰ μὲν το γε διαλεκτικὸν οὐκ ἄλλω δώσεις, ὡς ἐγῶμαι, πλὴν τῷ καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφῶντι».

²³ *Πολιτ.*, Z 524 e 4-6: «καὶ ἀναγκάζοιτ' ἂν ἐν αὐτῷ ψυχή ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν, κινουσα ἐν ἑαυτῇ τὴν ἔννοιαν, καὶ ἀνερωτᾶν τί ποτέ ἐστιν αὐτὸ τὸ ἔνν». Πρβλ. ERLER 1987.

²⁴ ROSS 1955: 73 (= Πλουτάρχου *Ἠθικά*, 1118 c: «καὶ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων θεϊότατον ἐδόκει τὸ γνῶθι σαυτὸν, ὃ δὴ καὶ Σωκράτει ἀπορίας καὶ ζητήσεως ταύτης ἀρχὴν ἐνέδωκεν»).

²⁵ *Θεαίτ.*, 155 d 2-4: «μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη».

²⁶ ROSS 1953: 27 (= ELIAS, *In Porph.* 3. 17-23): «εἰ μὲν φιλοσοφητέον φιλοσοφητέον καὶ εἰ μὴ φιλοσοφητέον φιλοσοφητέον. πάντως ἄρα φιλοσοφητέον... ὀφειλομεν ζητεῖν πῶς οὐκ ἔστι φιλοσοφία, ζητοῦντες δὲ φιλοσοφοῦμεν, ἐπειδὴ τὸ ζητεῖν αἰτία τῆς φιλοσοφίας ἐστίν».

43. Σύνοψη και εμβάθυνση των επιχειρημάτων

Στο τέταρτο αυτό μέρος της παρούσας μελέτης καταβάλλεται η προσπάθεια να δοθεί νέα ερμηνεία του χωρίου 523 e 3-9 στο έβδομο βιβλίο της *Πολιτείας* του Πλάτωνα, επειδή οι ήδη υπάρχουσες δεν κρίνονται ικανοποιητικές από καμία άποψη, ούτε από εκείνη του συντακτικού της αρχαίας ελληνικής γλώσσας, ούτε από λογική, διότι προσκρούει σε θεμελιώδεις αρχές της νοήσεως, ούτε από την άποψη των συμφραζομένων, διότι στην περίπτωση αυτήν ο λόγος του Πλάτωνα γίνεται αντιφατικός με ό,τι αυτό συνεπάγεται. Τα επιχειρήματα θα συνοψισθούν με βάση τις τρεις αυτές απόψεις. Πρώτα όμως πρέπει να δούμε τη συνισταμένη, δηλαδή το κεντρικό νόημα των παραδοσιακών μεταφράσεων.

Σύμφωνα προς τις υπάρχουσες μεταφράσεις με την αίσθηση της όρασης βλέπει κανείς το μέγεθος και τη σμικρότητα των τριών δακτύλων, που αναφέρονται στο χωρίο, ικανοποιητικά. Το ίδιο κάνει και η αίσθηση της αφής, η οποία μεταδίδει τα ενεργήματά της ως προς το πάχος και τη λεπτότητα ή τη μαλακότητα και τη σκληρότητα επίσης ικανοποιητικά. Οι δύο λοιπόν αυτές αισθήσεις, δηλαδή η *όραση* και η *αφή* εκτελούν το έργο τους ικανοποιητικά. Όλες οι άλλες αισθήσεις όμως δεν εκτελούν το έργο τους ικανοποιητικά αλλά ελλιπώς. Κατά τις υπάρχουσες λοιπόν ερμηνείες διαχωρίζονται και μάλιστα κατά εναντίο τρόπο οι ποιότητες των ενεργειών και γενικά της απόδοσης των αισθήσεων σε δύο κατηγορίες. Οι ενέργειες της όρασης και της αφής κρίνονται ότι εκτελούν το έργο τους ικανοποιητικά (*ίκανως*). Αντίθετα, οι ενέργειες και τα αποτελέσματα όλων των άλλων αισθήσεων κρίνονται ότι ενεργούν κατά εντελώς αντίθετο τρόπο, δηλαδή λειψά ή ανεπαρκώς, και πάντως όχι ικανοποιητικά.

Τα αποτελέσματα της ερμηνείας αυτής όχι μόνον δεν συμφωνούν προς τα συμφραζόμενα, αλλά είναι και παντελώς αντίθετα προς αυτά. Από τα παραδείγματα, που φέρει ο Πλάτων στα συμφραζόμενα αυτά, πουθενά δεν κάνει διάκριση σχετικά με την απόδοση των αισθήσεων, αλλά πάντοτε ομιλεί για την ίδια αίσθηση με διαφορετική απόδοσή της κάθε φορά ανάλογα με την περίπτωση, η οποία όμως δεν λέγεται ρητά, κάθε φορά, αλλά με συλλογισμούς πρέπει να την εκμαιεύσει κανείς από μια μικρή ένδειξη, όπως ο ίδιος ομολογεί για άλλα θέματα στην *Έβδομη Έπιστολή* του (341 d-e). Εκεί λέγει ότι μόνον ολίγοι (προφανώς χαρισματικοί και ευφυείς άνθρωποι), θα ήταν ίσως ικανοί με μικρή ένδειξη να κατανοήσουν τα κείμενα φιλοσοφίας, αν ποτέ αυτή ήταν δυνατόν να γραφεί ή να λεχθεί, ώστε αυτή να έρθει στο φως. Ο Πλάτων λέγει για την καλύτερη αίσθηση, που είναι η όραση, ότι αν το ένα αυτό καθαυτό καθίσταται αντιληπτό ικανοποιητικά από την όραση, τότε αυτό δεν μας έλκει προς την *ούσίαν* και η ψυχή του συγκεκριμένου προσώπου δεν θα παρακαλέσει τη νόηση να επέμβει για να διασαφήσει τα πράγματα. Αν όμως ο άνθρωπος βλέποντας

το *ένα* με την όραση, το βλέπει ταυτόχρονα ως εναντίωμα, δηλαδή ως *ένα* και *μη ένα*, τότε αναγκάζεται η ψυχή να απορεί και να ζητεί να μάθει τι είναι αυτό το *ένα*. Σημειώνεται επίσης εδώ ότι το ίδιο πράγμα που συμβαίνει με το *ένα*, συνέβη προηγουμένως και με τον *δάκτυλο* (524 d-e). Στο παράδειγμα αυτό έχουμε μία και την *αυτήν* αίσθηση, την όραση, η οποία είναι η άριστη και ενεργεί κάθε φορά όχι μόνον διαφορετικά, αλλά και εντελώς αντίθετα. Την πρώτη φορά η όραση βλέπει το *ένα* ικανοποιητικά και συνεπώς δεν παρίσταται ανάγκη να επικαλεσθεί τη νόηση. Στη συνέχεια η ίδια αίσθηση βλέπει το ίδιο αντικείμενο, το *ένα*, κατά εντελώς διαφορετικό τρόπο, αφού το βλέπει και ως εναντίωμα, δηλαδή και ως *ένα* και ως *μη ένα* (Z 524 d-e).

Πρέπει βέβαια παράλληλα να λεχθεί ότι ο λόγος είναι υποθετικός, πράγμα που παραπέμπει στη διαλεκτική. Ο υποθετικός όμως αυτός λόγος δεν είναι ασύμφωνος προς την υπάρχουσα πραγματικότητα, αφού δεν σημαίνει το απραγματοποίητο, αλλά είναι μια απλή σκέψη του λέγοντος, που βασίζεται στην πραγματικότητα και η χρησιμοποιούμενη έγκλιση είναι κυρίως η οριστική (Humbert 1957: 210). Χρησιμοποιώντας λοιπόν ο Πλάτων την υπόθεση με ρήμα σε οριστική έγκλιση θεωρεί ότι αυτή βασίζεται στην πραγματικότητα, αφού είναι κάτι το οποίο γίνεται ή μπορεί να συμβεί ανά πάσα στιγμή. Εδώ βλέπομε επομένως ότι η ίδια αίσθηση ενεργώντας στο ίδιο αντικείμενο, στο *ένα*, έχει διαφορετικά ενεργήματα, κάτω ίσως από διαφορετικές συνθήκες και όχι τυχαία. Εξηγήσαμε δε, ότι όταν πρόκειται για τους *πολλούς*, που είναι αμόρφωτοι, οι αισθήσεις λειτουργούν ικανοποιητικά και δεν δημιουργείται ανάγκη να καλέσουν τη νόηση προς διαλεύκανση του εκάστοτε προκύπτοντος προβλήματος, ενώ, όταν πρόκειται για φιλοσόφους και ολίγους ευφυείς, οι αισθήσεις βλέπουν τα αντικείμενα ως εναντιώματα και προσκαλούν τη νόηση να επισκεφθεί το πρόβλημα. Αλλά και από άλλα έργα του Πλάτωνα συνάγεται ότι δεν γίνεται ριζικός διαχωρισμός των αποδόσεων των αισθήσεων, αλλά μόνον ελαφρά διακυμάνσεις και διαβαθμίσεις της ίδιας ποιότητας, π.χ. του *ικανῶς* ή του *ένδεῶς*, που όμως δεν αλλοιώνουν την ουσία των λειτουργιών των αισθήσεων. Στο εξεταζόμενο χωρίο για παράδειγμα η διαφορά των άριστων αισθήσεων από τις υποδεέστερες είναι σχεδόν ανεπαίσθητες, αφού οι λειτουργίες των άριστων αισθήσεων κρίνονται ικανοποιητικά, ενώ όλων των άλλων, που θεωρούνται κατώτερες, κρίνονται ως *όχι λειψά*, οπότε η απόκλιση της μίας από την άλλη είναι ελάχιστη, αφού η διαφορά ποιότητας όλων των αισθήσεων είναι αμελητέα.

Σ' ένα χωρίο του *Φαίδωνα* (65 b) λέγεται ότι υπάρχει ομοφωνία μεταξύ των ποιητών ότι οι αισθήσεις δεν είναι ακριβείς ούτε σαφείς. Ως άριστες αισθήσεις λογαριάζονται εδώ η όραση και η ακοή, αλλά όχι η αφή. Οι υπόλοιπες αισθήσεις θεωρούνται κατώτερες και επομένως κατά μείζονα λόγο μη ακριβείς. Πάντως η μικρή διαφορά ενέργειας, που τις διακρίνει, δεν είναι ικανή να τις διαφοροποιήσει, αλλά

παραμένουν στο ίδιο επίπεδο, δηλαδή μη ακριβείς ουδέ σαφείς, αφού τα ενεργήματά τους δεν είναι αξιόπιστα. Οι ίδιες πάλι αισθήσεις σε άλλες περιπτώσεις δίδουν ικανοποιητικά αποτελέσματα (*Πολιτ.*, Z 523 b 1-4). Συνεπώς, αν ο Πλάτων διαφοροποιούσε τις αισθήσεις σε ακριβείς και μη ακριβείς, δεν θα μπορούσε τόσο εύκολα να ανταλλάξει τη θέση ορισμένων αισθήσεων και να θεωρεί την ίδια αίσθηση άλλοτε ικανοποιητική και άλλοτε μη ικανοποιητική, όπως θα συνέβαινε με τις αισθήσεις της *ἀφῆς* και της *ἀκοῆς*, άλλοτε να τοποθετούνται σε μια κατηγορία και άλλοτε στην άλλη. Άλλωστε ο Πλάτων θεωρεί ότι οι μεν ανώνυμες αισθήσεις είναι *ἀπέραντες*, ενώ οι ονομασμένες είναι *παμπληθεῖς* (*Θεαίτ.*, 156 b 1-7).

Η βασική διαφορά της παρούσας ερμηνείας προς τις άλλες είναι ότι στη νέα ερμηνεία, η άρνηση *οὐκ* πρόσκειται στο επίρρημα *ἐνδεῶς* και όχι στο ρήμα *δηλοῦσιν*, οπότε η πρόταση δεν είναι αποφαστική, όπως την θεωρούν οι άλλοι, αλλά καταφατική. Το επίρρημα τότε με την άρνηση γίνεται *οὐκ ἐνδεῶς*, το οποίο νοηματικά λίγο διαφέρει από το *ἰκανῶς*, πρόκειται δε για το σχῆμα λιτότητας που λένουν οι γραμματικοί. Πρέπει να διευκρινιστεί, τέλος, ότι, όταν ο Πλάτων λέγει ότι τα ενεργήματα των αισθήσεων των πολλών ανθρώπων είναι ικανοποιητικά, δεν εννοεί ότι είναι πράγματι ικανοποιητικά, αλλά απλά έτσι κρίνονται από τους ίδιους υποκειμενικά και όχι από μια αντικειμενική και αληθινή κρίση, πράγμα που προφανώς συμβαίνει και με τις αισθήσεις των φιλοσόφων. Δεν είναι οπωσδήποτε αληθές ότι οι αισθήσεις των *εἰδότων* και των *ἐπαϊόντων*, δηλαδή αυτών που γνωρίζουν, παρουσιάζουν τα πράγματα οπωσδήποτε ελλιπή και συγκεχυμένα, αλλά έτσι τα βιώνουν οι φιλόσοφοι, επειδή επιθυμούν να γνωρίσουν περισσότερο και ακριβέστερα τα πράγματα. Αυτά συμβαίνουν, επειδή καθοριστικός παράγοντας και κριτήριο της αλήθειας των ενεργημάτων των αισθήσεων δεν είναι οι ίδιες οι αισθήσεις αλλά ο *νοῦς*. Γι' αυτό πρέπει να έχουμε πάντα κατά νου τη ρήση των Πυθαγορείων και άλλων Προσωκρατικών φιλοσόφων, ότι ο νους είναι αυτός που ενεργεί πίσω από τις αισθήσεις, αφού «νοῦς ὄρᾳ καὶ νοῦς ἀκούει» (Jamblichus 1975). Η ποιότητα των αποτελεσμάτων των αισθήσεων είναι παντού η ίδια, εκείνο όμως που διαφοροποιεί την αξιοπιστία των αισθήσεων είναι ο νους. Ο φιλόσοφος έχει εξ ορισμού ενδιαφέρον να μάθει, αφού είναι *της σοφίας επιθυμητής* (*Πολιτ.*, E 475 b 8-9) και αγαπά να θεάται την αλήθεια [*«τῆς ἀληθείας φιλοθεάμων»*] (*Πολιτ.*, E 475 e 4).

Οι αισθήσεις των πολλών και άξεστων ανθρώπων βλέπουν το πράγμα όμοια και ίσα, χωρίς όμως στην πραγματικότητα να είναι τέτοιο. Ο Πλάτων αναφέρεται συγκεκριμένα στο παράδειγμα των τριών δακτύλων, σαν να μην έχουν καμία διαφορά μεταξύ τους ούτε στην ουσία των, ούτε στη θέση που βρίσκονται, αν είναι δηλαδή στη μέση ή στην άκρη, ούτε στην ποιότητα και τις ιδιότητές των, αν δηλαδή ένας από αυτούς είναι μαύρος ή άσπρος, παχύς ή λεπτός, αν είναι μαλακός ή σκληρός,

μικρός ή μεγάλος κ.ο.κ. Οι αισθήσεις δηλαδή των ανθρώπων αυτών τα βλέπουν όλα ίδια και όμοια χωρίς καμία διαφορά μεταξύ τους «καὶ ταύτη γε οὐδὲν διαφέρει, ἔαντε ἐν μέσῳ ὁράται ἐάντ' ἐπ' ἐσχάτω;» (*Αυτόθι*, 523 e 3-5, 526 a 1-5). Αντίθετα ο φιλόσοφος μέσω των αισθήσεών του βλέπει εναντιώματα (*Αυτόθι*, 524 e 1-3), πράγμα που σημαίνει ότι οι αισθήσεις βλέπουν τις υπάρχουσες διαφορές των όντων και δεν τα ισοπεδώνουν όπως τα ισοπεδώνουν, χωρίς να πρέπει, οι αισθήσεις τῶν πολλῶν. Αυτή είναι η αιτία, που τα ίδια πράγματα φαίνονται στους μεν πολλούς ικανοποιητικά, στους δε φιλοσόφους όχι ικανοποιητικά ή λειψά.

44. Η εναντιότης του *ικανῶς* προς το *ένδεῶς* και οὐκ *ένδεῶς*

Ας πούμε πάλι λίγα λόγια για τα επιρρήματα *ικανῶς* και *ένδεῶς*, που υποστηρίξαμε ότι είναι εναντίες έννοιες, όπως εναντίες έννοιες είναι το *ἀληθῆς* και το *ψευδῆς*, ο *ἔπαινος* και ο *ψόγος* (Κουμάκης 2015: 213-234), καθώς μας λέγει ο Αριστοτέλης στη *Ρητορική* του (Γ 19. 1419 b 14-15). Όταν όμως σε ένα εναντίο προσθέσουμε την άρνηση, τότε αυτόματα στην έννοια αυτή εμπεριέχεται η εναντία της έννοια. Αν στη λέξη π.χ. *ἀληθῆς*, που είναι εναντία προς το *ψευδῆς*, προστεθεί η άρνηση *οὐ*, τότε η εναντία της, που είναι η *ψευδῆς*, εμπεριέχεται στην *οὐκ ἀληθῆς*, οπότε η λέξη *ψευδῆς* είναι *οὐκ ἀληθῆς*, ενώ το *οὐκ ἀληθῆς* ως ευρύτερη έννοια δεν είναι κατ' ανάγκη *ψευδῆς*, διότι η έννοια *οὐκ ἀληθῆς* είναι ευρύτερη από την *ψευδῆ*, όπως είναι η σχέση γένους και είδους. Το πασιδῆλο αυτό φαινόμενο αξιοποιήθηκε δεόντως από τους κλασικούς φιλολόγους, και επινόησαν ένα σχῆμα που ονομάστηκε *πλεονασμός*, μια υποκατηγορία του οποίου είναι το *σχῆμα ἐκ παραλλήλου*, κατά το οποίο ένα νόημα εκφράζεται συγχρόνως και καταφατικά και αρνητικά (Τζάρτζανος 1962: 174). Ως παράδειγμα αναφέρεται το εξῆς χωρίο του Λυσία 4.13: «*ψεύδεται καὶ οὐκ ἀληθῆ λέγει*». Εδώ υπό μία έποψη υπάρχει πλεονασμός, επειδή το ρῆμα *ψεύδεται* ανήκει στον εννοιολογικό χώρο του *οὐκ ἀληθῆ λέγει*. Το ίδιο συμβαίνει και με τα επιρρήματα *ικανῶς* και *οὐκ ένδεῶς* και γι' αυτό έχουμε εδώ κατά κάποιον τρόπο πλεονασμό. Δεν πρόκειται όμως για πλεονασμό, αλλά για ακριβέστερη διατύπωση, αφού –πέραν του ότι τα επιρρήματα αυτά δεν αφορούν τις ίδιες αισθήσεις– το *ικανῶς* είναι ανώτερο, ισχυρότερο από το *οὐκ ένδεῶς*. Ελπίζω να έδειξα ικανοποιητικά ότι ο Πλάτων ήθελε πρωτίστως να θέσει εκ παραλλήλου τις δύο αυτές έννοιες *ικανῶς* και *οὐκ ένδεῶς*, που είναι συγγενείς, και δευτερευόντως να αντιπαραθέσει το *ικανῶς* των αισθήσεων τῆς ὄψεως και τῆς ἀφῆς, προς το *ένδεῶς* των άλλων αισθήσεων, όπως μέχρι σήμερα εκ παρανοήσεως εσφαλμένα πιστεύεται. Αν η ερμηνεία αυτή αληθεύει, τότε τίθεται

υπό αμφισβήτηση και ένας άλλος θρύλος ή δοξασία, ότι δηλαδή κάτι που πιστεύει όλος ο κόσμος πως είναι αληθές χωρίς καμία αντίρρηση, πρέπει όντως να είναι αληθές. Ο Αριστοτέλης στο θέμα αυτό έχει κάπως διαφορετική γνώμη. Πιστεύει συγκεκριμένα ότι εκείνος που αναιρεί θέση, που πιστεύεται από όλους, ουσιαστικά δεν λέγει τίποτα, διότι δεν θα πει πολύ πιο πειστικά πράγματα: «οὐ πάνυ πιστότερα ἐρεῖ» (*Ἠθ. Νικ.*, Α 4. 1095 a 21. Πρβλ. Irwin 1985: 374, 398). Ο Πλάτων όμως έχει αντίθετη γνώμη, ο οποίος προσπαθώντας να αναιρέσει τη γνώμη του Πρωταγόρα πως ό,τι νομίζει κάθε άνθρωπος, πρέπει και να είναι, αντιλέγει ότι αυτό δεν συμβαίνει πάντοτε, αλλά άλλοτε είναι έτσι και άλλοτε όχι. Αυτό συμβαίνει όταν κρίνει π.χ. κάποιος ότι τα συμφέροντα δεν είναι έτσι (*Θεαίτ.*, 171 b – 172 c).

Πρέπει ωστόσο να προστεθεί εδώ και μια άλλη παράμετρος, ότι δηλαδή το επίρρημα *ίκανως* κατά κάποιο τρόπο ενέχει εναντιότητα προς το επίρρημα *οὐκ ἐνδεῶς*, αν ακολουθήσει κανείς τις λογικές αναλύσεις του Πλάτωνα στην *Πολιτεία* του (ΣΤ 491 d), ο οποίος λέγει ότι το κακό είναι εναντιότερο προς το καλό παρά προς το μη καλό («ἀγαθῷ γάρ που κακὸν ἐναντιώτερον ἢ τῷ μὴ ἀγαθῷ»). Πώς συμβαίνει τώρα αυτό; Το μη καλό έχει διαβαθμίσεις σε υψηλότερο ή χαμηλότερο επίπεδο. Το ύψιστο σημείο, δηλαδή η κορύφωση του *μὴ καλοῦ*, είναι το *κακόν*, το δε ύψιστο σημείο του μη κακού είναι το καλό. Όσα βρίσκονται κάτω από το καλό ή το κακό, είναι μικρότερης έντασης, αφού τα επίθετα ως ποιότητες των όντων επιδέχονται το *μᾶλλον* και το *ἥττον*, δηλαδή το λιγότερο και το περισσότερο, και ως όντα δεν έχουν τέλος και είναι ατελή αφού ανήκουν στην κατηγορία του *ἀπείρου* (*Φίληβ.*, 24 a-d), πολύ δε περισσότερο, όταν οι έννοιες αυτές είναι εναντίες (*Φίληβ.*, 41 c-d). Επομένως το κακό μπορεί να είναι εναντίο τόσο προς το καλό (ἀγαθόν) όσο και προς το μη καλό, δηλαδή προς την κατώτερη περιοχή του καλού. Κατά τον Αριστοτέλη επίσης ενίοτε το κακό αντίκειται προς το κακό (*Ἠθ. Νικ.*, Κ 2. 1173 a 7-9).

Ως εναντία ορίζονται από τον Πλάτωνα, εκείνα που απέχουν στον μέγιστο βαθμό μεταξύ τους (*πλεῖστον*), ενώ εκείνα, που απέχουν ελάχιστη απόσταση μεταξύ τους, λέγεται ότι απέχουν *ὀλίγιστον*, υπάρχουν όμως και εκείνα που απέχουν σε ποσά, που είναι μεταξύ του *ὀλίγιστον* και του *πλεῖστον*, δηλαδή ενδιάμεσα μεταξύ των δύο (*Πολιτ.*, Θ 587 a-d). Επομένως η εναντιότητα του κακού προς το μη καλό υφίσταται μεν, αλλά έχει διακυμάνσεις, αφού πρόκειται για εναντιότητα χαμηλότερης τάξης. Γι' αυτό –όπως σημειώνει ο Αριστοτέλης– όταν ισχυριστεί κανείς ότι το καλό είναι κακό, οφείλει εξίσου να δεχτεί ότι το καλό δεν είναι καλό (*Π. ἐρμ.*, 14. 23 b 25-27). Από τη φράση του Πλάτωνα (*Πολιτ.*, ΣΤ' 491d4-5), ότι το κακό είναι εναντιότερο

προς το καλό παρά προς το μη καλό, συνάγεται αναμφισβήτητα ότι το κακό είναι εναντίο προς το μη καλό, πράγμα βέβαια, που –όπως είδαμε– δεν είναι ο κανονικός ορισμός των εναντίων. Το γεγονός αυτό τον αναγκάζει να προσθέσει το εγκλιτικό επίρρημα *που*, το οποίο είναι όρος περιοριστικός και σημαίνει σε κάποιο μέτρο ή βαθμό, κατά κάποιο τρόπο, κάπως, ίσως, υποθέτω, στοχάζομαι. Ας σημειωθεί επίσης ότι το επίρρημα αυτό (*που*) παραλείπεται από τις πλείστες μεταφράσεις. Κατ' αναλογία τώρα προς το παράδειγμα αυτό του Πλάτωνα, μπορούμε –νομίζω– να δεχτούμε ότι το ίδιο συμβαίνει με όλα σχεδόν τα επιρρήματα και επομένως και με αυτά, που υπάρχουν στο εξεταζόμενο χωρίο, δηλαδή το *ικανῶς* και *οὐκ ἐνδεῶς*. Μπορούμε συνεπώς να πούμε ότι το *ικανῶς* είναι κατά κάποιο τρόπο εναντίο προς το *οὐκ ἐνδεῶς*. Με τον τρόπο αυτόν ο Πλάτων ήθελε να διαχωρίσει κάπως την ποιότητα ορισμένων αισθήσεων από εκείνη κατώτερης στάθμης αισθήσεων, όπως κάνει εμφανέστερα και σε άλλα σημεία του έργου του, όπως είδαμε (*Φαίδ.*, 65 d, 79 c). Πάντως, οι αισθήσεις γενικά χαρακτηρίζονται από τον Πλάτωνα *ἄλογες* (*Τίμ.*, 69 d 4) και έχουν ως αντικείμενά τους όσα γίνονται, δηλαδή μεταβλητά όντα (38 a 6).



ΜΕΡΟΣ ΠΕΜΠΤΟ Η ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΣΤΑ ΜΕΤΑΦΡΑΣΘΕΝΤΑ ΧΩΡΙΑ

Περίληψη

Στη μελέτη αυτή επιχειρείται να δοθεί μια νέα ερμηνεία, η οποία αποδίδει το πραγματικό νόημα των λόγων του Πλάτωνα. Η καθιερωμένη και γενικά αποδεκτή μετάφραση, η οποία αντιβαίνει τόσο στα συμφραζόμενα όσο και στους κανόνες της λογικής, είναι: «Εκείνοι που κατηγορούν τη φιλοσοφία για εκπεσμό λέγουν ότι άλλοι μεν (από τους φιλοσόφους) δεν αξίζουν τίποτε, οι δε πολλοί είναι άξιοι πολλών κακών». Εδώ καταβάλλεται η προσπάθεια να αποδειχτεί ότι η μετάφραση αυτή είναι εσφαλμένη. Η ερμηνεία, που θεμελιώνεται εδώ, είναι: Εκείνοι που κατηγορούν τη φιλοσοφία για εκπεσμό λέγουν ότι οι μεν ολίγοι (ή όχι πολλοί από τους φιλοσόφους) δεν αξίζουν, οι δε πολλοί είναι άξιοι να πράξουν πολλά κακά. Η διαφορά έγκειται στο πρώτο μέρος του επιχειρήματος: *οί συνόντες αὐτῇ οἱ μὲν οὐδενός, οἱ δὲ πολλῶν κακῶν ἄξιοι εἰσιν*. Κατά μεν την παραδοσιακή ερμηνεία σημαίνει ότι οι ασχολούμενοι με τη φιλοσοφία δεν αξίζουν τίποτε, ενώ κατά την παρούσα ότι δεν είναι άξιοι να διαπράξουν ή να υποστούν κανένα κακό.

Λέξεις κλειδιά: επιεικέστατοι, πονηροί, άχρηστοι, ουδενός κακού άξιοι.

DEGRADATION OF PHILOSOPHY BY THE UNWORTHY (Pl. R., 6.495 c 4-6)

This paper attempts to provide a new interpretation, rendering the true meaning of Plato's words. The established and generally accepted translation, which goes against both the context and the rules of logic, is: "Those who accuse philosophy of degradation say that some (of the philosophers) are worth nothing, while the many are worthy of many evils". We attempt to prove that this translation is erroneous. The interpretation established here is: Those who accuse philosophy of degradation say that the few (or not many of the philosophers) are not worthy, i.e. capable, of committing any evil, while the many are worthy of committing many evils. The difference lies in the first part of the argument: *οἱ συνόντες αὐτῇ οἱ μὲν οὐδενός, οἱ δὲ*

πολλῶν κακῶν ἄξιοί εἰσιν. In the traditional interpretation this is held to mean that those engaged in philosophy are worth nothing, whereas in the present interpretation it means that they are not capable of committing or suffering any evil.

Keywords: The finest spirits, wicked, worthless, bad to nothing.



ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΧΠΙ
ΕΚΠΕΣΜΟΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΑΠΟ ΑΝΑΞΙΟΥΣ
(Πλάτ., Πολιτ. ΣΤ 495 c 4-5)

45. Οι υπάρχουσες ερμηνείες και η αιτία της πλάνης

«τὴν δέ (φιλοσοφίαν), ὡς περ ὄρφανὴν συγγενῶν, ἄλλοι ἐπεισελθόντες ἀνάξιοι ἤσχυνάν τε καὶ ὄνειδῆ περιῆψαν, οἷά καὶ σὺ φῆς ὄνειδίζειν τοὺς ὄνειδίζοντας, ὡς οἱ συνόντες αὐτῇ οἱ μὲν οὐδενός, οἱ δὲ πολλοὶ πολλῶν κακῶν ἄξιοί εἰσιν»(ΣΤ 495c 2-6).

Η μελέτη πάνω στο θέμα αυτό με είχε απασχολήσει προ δεκαπενταετίας περίπου. Είναι ακόμα αδημοσίευτη σε χειρόγραφο μορφή. Εδώ θα αναφερθεί πολύ περιληπτικά ο κεντρικός πυρήνας του προβληματισμού αυτού. Πρόκειται για μια μόνο λέξη, που δεν είναι μεν ρητά εκπεφρασμένη, είναι όμως υπονοούμενη. Δικαιολογημένα ίσως θα πει κανείς ότι μια λέξη, και μάλιστα όχι ρητά εκπεφρασμένη αλλά υπονοούμενη, έχει μηδαμινή ως ελάχιστη σημασία, και επομένως ο όλος προβληματισμός δεν είναι άξιος λόγου. Επομένως θα φανεί παράξενο, αν πει κανείς ότι μια λέξη έχει τόσο μεγάλη σημασία, αφού αλλοιώνει το νόημα των λόγων (495c2-6) του Πλάτωνα, με αποτέλεσμα να ακυρώνεται ο συλλογισμός και η διαλεκτική.

Πρόκειται για τον εκπεσμό των φιλοσοφούντων, όταν ανάξιοι άνθρωποι, που δεν έχουν τα προσόντα καν, τις ιδιότητες του φιλοσόφου, όπως *μνήμη*, *εὐμάθεια* και άλλα, υποδύονται τον ρόλο του. Οι ανάξιοι αυτοί την ντροπιάζουν και τη λαιδορούν. Το χωρίο αυτό, όπως και το προηγούμενο που αναφέραμε, έχουν ένα κοινό στοιχείο, ότι δηλαδή είναι από τα χωρία εκείνα, τα οποία όχι μόνον έχουν παρερμηνευθεί παγκοσμίως, αλλά το χειρότερο είναι ότι είναι τόσο βέβαιοι οι μεταφραστές και σχολιαστές για την ορθότητα της μετάφρασής τους, ότι δηλαδή έτσι όντως έχουν τα πράγματα, ώστε μέχρι σήμερα δεν έχει εκδηλωθεί καμιά αντίρρηση ή αμφιβολία για την εγκυρότητα της μετάφρασής τους. Αν οι ερμηνείες που προτείνω εδώ και στην προηγούμενη μελέτη είναι ορθές, θα είναι μια ένδειξη ότι τα λόγια του αείμνηστου δασκάλου μου Ι. Θεοδωρακόπουλου (1948: 34) δεν είναι μετέωρα. Είπε συγκεκριμένα ότι ο λόγος του Πλάτωνα «αποπλανεύει τόσο τον αναγνώστη του, ώστε να νομίζει ότι τον καταλαβαίνει την ώρα ακριβώς που δεν έχει καταλάβει ακόμα τίποτα». Αυτό στην πλατωνική ορολογία λέγεται *ἀμαθία*, δηλαδή το να νομίζει κάποιος ότι ξέρει, χωρίς στην πραγματικότητα να ξέρει. Γι' αυτό η βασική και

κυρίαρχη ιδέα του Σωκράτη ήταν «αν δεν ξέρει κανείς κάτι, δεν πρέπει να νομίζει ότι το ξέρει». Έτσι, ο ίδιος ο Σωκράτης λέγει για τον εαυτό του «όπως δεν γνωρίζω, έτσι δεν νομίζω ότι ξέρω»³²⁷. Αν οι ερμηνείες, που προτείνονται εδώ, αποδειχθούν τεκμηριωμένες και ορθές, ανοίγει και ο ορίζοντας της άρρητης και άγραφης φιλοσοφίας του Πλάτωνα. Πρόκειται για μια θεωρία, την οποία με το βιβλίο αυτό και άλλες μελέτες προσπαθώ να προσεγγίσω και να τεκμηριώσω προσθέτοντας έτσι ένα λιθαράκι στις ήδη υπάρχουσες μελέτες προς την κατεύθυνση αυτή. Η έκβαση βέβαια του εγχειρήματος είναι ακόμα σκοτεινή και άδηλη.

Μετά από τις προκαταρκτικές, και ίσως αχρείαστες, αυτές παρατηρήσεις θα αντιμετωπίσουμε το κυρίως θέμα. Η κατηγορία εναντίον της φιλοσοφίας από τους ανάξιους, σύμφωνα με τις υπάρχουσες μεταφράσεις με ομοφωνία έχει ως εξής: «Οι ανάξιοι να φιλοσοφούν» απαγγέλλουν την κατηγορία, ότι από αυτούς, που ασχολούνται με τη φιλοσοφία, ορισμένοι δεν αξίζουν τίποτα, οι δε πολλοί αξίζουν να πάθουν ή είναι ικανοί να κάμουν πολλά κακά³²⁸. Όλες οι μεταφράσεις χωρίς καμία αμφισβήτηση συμφωνούν στο ότι αυτό είναι το νόημα των λόγων του Πλάτωνα στο σημείο αυτό³²⁹. Ας δούμε όμως αναλυτικότερα και πιο συγκεκριμένα ποιο είναι το πρόβλημα και για ποιον λόγο το χωρίο αυτό μέχρι σήμερα παγκοσμίως έχει μεταφραστεί λάθος από πλάνη, την οποία ο Πλάτων συνηθίζει να εμβάλλει στους αναγνώστες του, με σκοπό να την αποκαλύψουν (*Παρμ.*, 135 e 2), διότι χωρίς τη διέξοδο από την πλάνη δεν μπορεί να δει κανείς την αλήθεια (*Παρμ.*, 136 e 2).

Το εδάφιο έχει ως εξής: «ὡς οἱ συνόντες αὐτῇ (= τῇ φιλοσοφίᾳ) οἱ μὲν οὐδενός, οἱ δὲ πολλοὶ πολλῶν κακῶν ἄξιοί εἰσιν». Το νόημα σύμφωνα με τις υπάρχουσες μεταφράσεις έχει περίπου ως εξής: ανάξιοι άνθρωποι ντρόπιασαν τη φιλοσοφία και της προσήψαν τέτοια ονειδή, σαν κι αυτά που λες κι εσύ πως λένε αυτοί που ονειδίζουν τη φιλοσοφία, ότι δηλαδή μερικοί από εκείνους, που κατατρίβονται με τη φιλοσοφία, δεν αξίζουν τίποτα, οι πολλοί όμως αξίζουν να υποστούν πολλά κακά. Το πρόβλημα τώρα είναι ποια λέξη πρέπει να εννοηθεί μετά τη λέξη *οὐδενός*, όπως στη συνέχεια μετά τη λέξη *πολλῶν* ακολουθεί το ουσιαστικό *κακῶν*. Για την απάντηση στο ερώτημα αυτό υπάρχουν δύο δυνατότητες, η μία είναι να προστεθεί η λέξη

³²⁷ *Απολ.*, 21 d 4-6: «ἀλλ' οὗτος μὲν οἶται τι εἰδέναι οὐκ εἰδώς, ἐγὼ δέ, ὡσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἶμαι».

³²⁸ *Πολιτ.*, ΣΤ 495 c 3-5: «ὡς οἱ συνόντες αὐτῇ (τῇ φιλοσοφίᾳ)». Ορισμένοι δεν αξίζουν τίποτα, ενώ οι πολλοί αξίζουν να πάθουν πολλά κακά.

³²⁹ Αναφέρω ενδεικτικά ορισμένες μόνον μεταφράσεις. ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟΣ 2002: «πως τάχα όσοι πάνε κοντά της είτε δεν αξίζουν τίποτα είτε, οι περισσότεροι, είναι ικανοί να κάνουν μεγάλο κακό». SCHLEIERMACHER 1965: 209: «dass die Ankläger der Philosophie klagen, dass die mit ihr umgehen, zum Teil nichts wert sind, die meisten aber alles Schlimme verdienen». CORNFORD 1945: 203: «that some who have to do with her are worthless and most of them deserve heavy punishment».

άγαθοῦ και η *άλλη, κακοῦ*. Μέχρι σήμερα υπάρχει ομοφωνία όλων των μεταφραστών και ερμηνευτών, ότι η λέξη, που πρέπει συμπληρωματικά να προστεθεί, είναι η λέξη *άγαθοῦ*, δηλαδή καλού, οπότε το νόημα θα είναι ότι ορισμένοι δεν αξίζουν τίποτα, δηλαδή κανένα καλό. Σύμφωνα όμως με την επιχειρούμενη νέα ερμηνεία, η λέξη που πρέπει να συμπληρωθεί, είναι η εναντία λέξη του *άγαθοῦ* που είναι η λέξη *κακοῦ*. Γιατί συμβαίνει αυτό θα εξηγηθεί αργότερα, διότι πρώτα πρέπει να διερευνηθεί πώς προήλθε η παρανόηση αυτή. Υπάρχει τόσο στον Πλάτωνα όσο και γενικότερα στην αρχαία ελληνική γραμματεία η έκφραση *οὔδενος (άγαθοῦ) ἄξιος*³³⁰ και τα παρόμοια, η οποία έχει παγιωθεί οιονεί ως τεχνικός όρος. Το ίδιο συμβαίνει και με τη φράση *μηδενός ἄξιος*³³¹ και τα παρόμοια. Στα αναφερθέντα παραδείγματα έχουμε τη φράση *ἄξιοι οὔδενος*, χωρίς κανέναν άλλο προσδιορισμό ούτε *άγαθοῦ* ούτε *κακοῦ*, διότι οίκοθεν εννοείται ότι πρέπει να υπονοείται η λέξη *άγαθοῦ*, επειδή οι λέξεις *ἄξια* και *ἄξιος* έχουν συνήθως θετική σημασία, χωρίς βέβαια αυτό να σημαίνει ότι αυτές δεν χρησιμοποιούνται –έστω λιγότερο– με αρνητική σημασία, όπως για παράδειγμα στη φράση «του αξίζει τιμωρία για όσα έπραξε». Το ίδιο συμβαίνει και στην αρχαία ελληνική γλώσσα, όπως για παράδειγμα «οι δικαστές θα μπορούσαν να ιδούν και να προσάψουν σε κάθε ένα από τα παραπτώματα την αξία του πάθους και της πράξης (Νόμ., Θ 876 d 2-4). Επίσης στην *Απολογία* κατά τη δίκη του Σωκράτη έχουμε αρκετά τέτοια παραδείγματα, όπως τα παρακάτω: «Αυτός ο άνθρωπος εκτιμά ότι πρέπει να μου επιβληθεί η ποινή του θανάτου, εγώ τι θα αντιπροτείνω σε σας τους δικαστές ή είναι φανερό ότι πρέπει να αντιπροτείνω αυτό που μου αξίζει; Τι είμαι ἄξιος να πάθω ή να πληρώσω;»³³². Από τα παραπάνω χωρία καταφαίνεται ότι η λέξη *ἄξιος* χρησιμοποιείται τόσο θετικά όσο και αρνητικά. Παρόλα αυτά όμως η φράση: «*οὔδενος ή μηδενός ἄξιος*» είναι καθιερωμένη και παγιωμένη ως ιδιωματική έκφραση, και έχει πάντοτε θετική σημασία, αν βέβαια δεν συντρέχουν άλλοι εξωγενείς παράγοντες. Όλα λοιπόν συμπαρομαρτούν από καθαρά γλωσσική έποψη της καθομιλουμένης γλώσσας, ότι η ιδιωματική αυτή φράση *οὔδενος ή μηδενός ἄξιος* αποδίδεται εδώ μονοσήμαντα, αφού προστεθεί νοηματικά η λέξη *άγαθοῦ*, οπότε η φράση σημαίνει ότι κάποιος δεν αξίζουν κανένα καλό ή δεν αξίζουν τίποτα, όπως έχει μεταφραστεί μέχρι σήμερα.

³³⁰ *Φαίδ.*, 88 c 6: «οὔδενος ἄξιοι εἶμεν». *Απολ.*, 41 e 7: «καί οἴονται τι εἶναι ὄντες οὔδενος ἄξιοι», 23 a 6-7, b 3. *Νόμ.*, Z 808 b 5-6. *Γοργ.*, 471 e 7, 492 c 7-8, 520 a 1-2. *Συμπ.*, 216 e 2-3. *Πολιτ.*, Θ 581 d, Z 540 d 6, Γ 405 c 4.

³³¹ *Γοργ.*, 488 b1: «ὡς μηδενός ἄξιον ὄντα», 489 c 5-6: «μηδενός ἄξιων», 514 c6: «ἢ μηδὲν ἢ πολλὰ καὶ μηδενός ἄξια».

³³² *Απολ.*, 36 b 3-5: «ἐγὼ δὲ δὴ τίνας ὑμῖν ἀντιτιμήσομαι... ἢ δῆλον ὅτι τῆς ἀξίας; τί οὖν; τί ἄξιός εἰμι παθεῖν ἢ ἀποτεῖσθαι...» d 1-2: «τί οὖν εἰμι ἄξιος παθεῖν τοιοῦτος ὢν...» e 1-3: «εἰ οὖν δεῖ με κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ἀξίας τιμᾶσθαι».

46. Οι δύο διαφορετικές εκδοχές για την έννοια του ούδενός (ἄξιοι)

Πάνω όμως από τα συνηθισμένα, τα παγιωμένα και τα στερεότυπα υπάρχει η λογική του ανθρώπου, η οποία πάντα αναρωτιέται αν αυτά που αισθάνεται ή κατανοεί ευσταθούν και αντέχουν σε εξονυχιστικό έλεγχο. Αν η αιτία της πλάνης, που υποτίθεται ότι διακριβώθηκε, είναι αληθής, τότε μπορούμε να προχωρήσουμε αργά αλλά σταθερά τα επόμενα βήματα. Είπαμε λοιπόν ότι ο αποφασιστικός λόγος, που το χωρίο έχει μέχρι τώρα μεταφραστεί έτσι, είναι ότι μετά τη λέξη ούδενός δεν ακολουθεί κανείς άλλος προσδιορισμός, οπότε κατ' ανάγκη εννοείται η γενική πτώση του ἀγαθοῦ (ότι δηλ. το εν λόγω άτομο δεν είναι άξιο να λάβει κανένα καλό, άρα δεν είναι άξιο για τίποτα). Υπάρχει ωστόσο και η δυνατότητα του κακοῦ, οπότε η φράση αυτή σημαίνει, ότι οι άνθρωποι αυτοί δεν αξίζουν να πάθουν κανένα κακό. Πρέπει όμως να ληφθεί σοβαρά υπόψη ότι δεν συμβαίνουν μόνο τα φανερά αλλά και τα αφανή πράγματα. Δεν πρέπει δηλαδή να εφησυχάζει κανείς με το ότι δεν υπάρχει κανένας προσδιορισμός μετά το ούδενός, διότι αυτός μπορεί να υπονοείται ως ευκόλως εννοούμενος από τα συμφραζόμενα, πράγμα που είναι πάρα πολύ συνηθισμένο στην αρχαία ελληνική γλώσσα. Το να προσκομίσει κάποιος παραδείγματα προς απόδειξή του είναι σαν να παραβιάζει ανοιχτές θύρες. Φέρνω τυχαία ένα παράδειγμα, που βρίσκεται αμέσως πριν από το εξεταζόμενο χωρίο. Εκεί λέγει ο Πλάτων ότι: από αυτούς τους άνδρες με τη βέλτιστη φύση γίνονται και εκείνοι που διαπράττουν τα μέγιστα κακά και στις πόλεις και στους ιδιώτες, και τα καλά (495 b 1-5). Στη φράση: καὶ οἱ τὰ καλὰ εννοούνται πολλές λέξεις που σκοπίμως παραλείπονται χάριν συντομίας. Εδώ μεταξύ αυτών που παραλείπονται είναι και «καὶ οἱ τὰ μέγιστα (ἀγαθὰ) ἐργαζόμενοι». Πρέπει λοιπόν να διερευνηθεί αν μπορεί να προστεθεί κάποια άλλη λέξη ως ευκόλως εννοούμενη, εκτός από εκείνη τοῦ ἀγαθοῦ. Η απάντηση στο ερώτημα αυτό είναι καταφατική. Είναι δηλαδή δυνατόν να παραλείπεται εδώ η γενική κακοῦ ως ευκόλως εννοούμενη.

Το ερώτημα τώρα είναι να δοθεί ο λόγος, για τον οποίο η λέξη κακοῦ μπορεί να συμπληρωθεί ως ευκόλως εννοούμενη και μάλιστα πολύ περισσότερο από εκείνη του ἀγαθοῦ. Έχουμε την πρόταση ὡς οἱ συνόντες αὐτῇ οἱ μὲν ούδενός, οἱ δὲ πολλοὶ πολλῶν κακῶν ἄξιοι εἰσιν. Δεν γνωρίζουμε προς το παρόν τι ήθελε να πει και τι εννοούσε ο Πλάτων. Γι' αυτό μόνο με συλλογισμούς και υποθέσεις προσπαθούμε να ανιχνεύσουμε τις μύχιες σκέψεις του, αν ποτέ αυτό γίνει κατορθωτό. Κινούμενοι προς την κατεύθυνση αυτή υποθέτομε ότι ο Πλάτων ήθελε να προσθέσει μετά την επιμεριστική αντωνυμία ούδενός τη λέξη κακοῦ. Αν αληθεύει αυτό, τότε η πρόταση θα έχει ως εξής οἱ συνόντες αὐτῇ οἱ μὲν ούδενός κακοῦ, οἱ δὲ πολλοὶ πολλῶν κακῶν ἄξιοι εἰσιν. Στην πρόταση αυτή η λέξη κακοῦ μπορεί κάλλιστα να παραλειφθεί,

επειδή επαναλαμβάνεται στη συνέχεια σε γενική πληθυντικού η λέξη *κακῶν*. Θα μπορούσε να υποστηριχθεί επιπλέον ότι το ουσιαστικοποιημένο επίθετο *κακοῦ* όχι μόνο μπορεί, αλλά και πρέπει να παραλειφθεί προς αποφυγή πλεονασμού, εφόσον βέβαια εκείνο εννοούσε ο Πλάτων. Άρα, μέχρις εδώ έχω τη γνώμη ότι αποδείχτηκε επαρκώς η δυνατότητα της προσθήκης του *κακοῦ* μετά την αντωνυμία *οὐδενός*, οπότε θα έχουμε *οὐδενός κακοῦ* αντί του απλού *οὐδενός* με αμφίβολη σημασία ή με υπονοούμενη τη λέξη *ἀγαθοῦ*.

47. Η προσθήκη της λέξης κακοῦ στο οὐδενός είναι η αρμόζουσα

Μετά την απόδειξη της δυνατότητας, της πιθανότητας και του ενδεχομένου απομένει ως τελικό στάδιο της προσπάθειας να διερευνηθεί η αναγκαιότητα της υποτιθέμενης αυτής πρότασης του ουσιαστικού και βαθύτερου νοήματος, πράγμα που σημαίνει –αν βέβαια αληθεύει η απόδειξη αυτή– την αποκάλυψη της σκέψης του Πλάτωνα, δηλαδή εκείνου, που είχε στον νου του και ήθελε να ειπεί. Από δύο δρόμους θα ήταν εφικτή η προσπέλαση του ανωτέρου στόχου, πρώτον, από τα συμφραζόμενα και τη συνολική γνώση της φιλοσοφίας του Πλάτωνα, και δεύτερον και σπουδαιότερο, από τη λογική ανάλυση, διότι οι προτάσεις αυτές στηρίζονται στη λογική και είναι λογικά δομημένες.

Κατ' αρχήν πρέπει να ξεκινήσουμε την έρευνα με το να αναζητήσουμε ποιοι είναι *οί μὲν* και ποιοι *οἱ δὲ πολλοί*. Αφού στο δεύτερο σκέλος της πρότασης αναφέρονται *οἱ πολλοί*, θα πρέπει λογικά σκεπτόμενοι να εικάσουμε ότι στο πρώτο σκέλος υπονοείται το εναντίον *τῶν πολλῶν*, που είναι οι *ὀλίγοι*. Σύμφωνα όμως με την πάγια θέση του Πλάτωνα, οι *πολλοί* είναι η αμόρφωτη μάζα των ανθρώπων –όπως είδαμε–, ενώ οι *ὀλίγοι* είναι οι γνήσιοι φιλόσοφοι³³³. Τι είδους όμως φιλόσοφοι είναι αυτοί; Είναι οι *ἐπιεικέστατοι*, τους οποίους *οἱ πολλοί*, δηλαδή η αμόρφωτη μάζα των ανθρώπων, τους αποκαλούν *ἀχρήστους*, όχι όμως και πονηρούς, ενώ οι πλείστοι, που ασχολούνται με τη φιλοσοφία για μακρότερο χρονικό διάστημα, μη έχοντας ελεύθερο χρόνο, αγορεύοντας στα δικαστήρια, ασχολούμενοι με το εμπόριο, και παραμελούντες τη γνώση, έχουν τη σχέση του δούλου προς τον ελεύθερο³³⁴ και είναι παμπόνηροι, σύμφωνα με τους κατηγορούς της φιλοσοφίας³³⁵. Εκείνοι οι φιλόσοφοι, τους οποίους οι ονειδίζοντες τη φιλοσοφία αποκαλούν *ἀχρήστους*, είναι οι αληθινοί φιλόσοφοι κατά Πλάτωνα, ο οποίος πιστεύει ακράδαντα, ότι, αν δεν κυβερνήσουν οι φιλόσοφοι ή αν δεν φιλοσοφήσουν οι κυβερνήτες, δεν θα παύσουν να υπάρχουν τα κακά στα κράτη,

³³³ Πολιτ., ΣΤ 490 d 5-7, e 4, 494 a 4, 495 b 2, 496 a 4, b 5, c 5-8, 499 b 4, 503 b 7-10.

³³⁴ Πολιτ., ΣΤ 487 c-d, Ζ 525 c 8 – d 3. Θεαίτ., 172 c-d, 175 d. Γοργ., 485 a-b.

³³⁵ Πολιτ., ΣΤ 487 d 2-5, e, 489 b 3-5, c 3-5, d 1-5, 499 b 3-4, 490 d 3, e 3-4.

δηλαδή στον κόσμο ολόκληρο³³⁶.

Μετά τις ανωτέρω θεωρήσεις έχουμε δύο δεδομένα στη διάθεσή μας, προκειμένου να προχωρήσουμε σε περαιτέρω εμβάθυνση στη σκέψη του Πλάτωνα, το ένα από αυτά είναι η γλώσσα, και το δεύτερο είναι το περιεχόμενο της πρότασης. Το καθένα από τα δύο δεδομένα έχει μια εναντιότητα. Ως προς τη γλώσσα μπορούμε να πούμε ότι υφίσταται μια εναντιότητα του ενός σκέλους της πρότασης προς το άλλο, η οποία δηλώνεται εμφανώς με τα αντιθετικά μόρια: *μὲν... δὲ* σύμφωνα με τους κανόνες της γραμματικής και της σύνταξης της αρχαίας ελληνικής γλώσσας³³⁷. Αλλά και το ίδιο το περιεχόμενο της πρότασης είναι αντιθετικό ως προς τα δύο σκέλη της πρότασης: *οἱ μὲν... οἱ δέ*. Είδαμε όμως ότι σύμφωνα με τους ονειδίζοντες τη φιλοσοφία οι *ὀλίγοι* είναι οι *ἄχρηστοι*, οι οποίοι δεν έχουν πονηρία μέσα τους, κατά δε τον Πλάτωνα είναι οι αληθινοί φιλόσοφοι, οι οποίοι οφείλουν να γίνουν κυβερνήτες και βασιλιάδες των πόλεων-κρατών, για να παύσουν να υπάρχουν τα κακά στα κράτη³³⁸. Οι *πολλοί* είναι η αμόρφωτη μάζα των ανθρώπων. Έτσι έχουμε τα ζεύγη *πολλοί – ὀλίγοι*, *γνήσιοι φιλόσοφοι – μη γνήσιοι φιλόσοφοι*. Η εναντιότητα συνεπώς των δύο μερών της πρότασης αυτής είναι διττή, δηλαδή τόσο από γλωσσική έποψη όσο και από πλευράς περιεχομένου. Τα δύο αυτά βέβαια συμπίπτουν, αφού το ένα ελκύει το άλλο, δηλαδή το περιεχόμενο της πρότασης καθορίζει τον τρόπο εκφοράς, ο οποίος υπόκειται στους κανόνες της γλώσσας. Τυχαίνει ωστόσο στις εναντιότητες της πρότασης αυτής να βρίσκεται το ζητούμενο, αυτό δηλαδή που θέλομε να μάθομε. Το ερώτημα συνεπώς είναι να βρούμε με τι πρέπει να συμπληρωθεί η αντωνυμία *οὐδενός*: με τη γενική του *ἀγαθοῦ*, όπως πιστεύεται αδιαφιλονίκητα μέχρι τώρα ή του *κακοῦ*, όπως καταβάλλεται η προσπάθεια να δειχθεί με την παρούσα μελέτη. Η πορεία της αναζήτησης θα συνοδεύεται αναγκαστικά από λογικούς όρους και καθαρά λογικές διαδικασίες. Εδώ το ζήτημα πρέπει να παραπεμφθεί σε ανθρώπους με ειδικές γνώσεις της λογικής. Είχα την καλή τύχη και την ευκαιρία να ζητήσω τη βοήθεια δύο φίλων, κατ' εξοχήν ειδικών σε θέματα Λογικής. Το ένα πρόσωπο είναι ο John Lange, Καθηγητής της Λογικής στο Queens College (of the City University of New York) του κρατικού Πανεπιστημίου της Νέας Υόρκης, του οποίου και παραθέτω τις επιστολές. Ο δε άλλος φίλος είναι ο Δρ Δούκας Καπάντας, Διευθυντής του Κέντρου της Ελληνικής Φιλοσοφίας, εξειδικευμένος σε θέματα λογικής στον ελληνικό χώρο, ο οποίος προ δεκαπενταετίας περίπου μου επιβεβαίωσε τα πορίσματα της έρευνάς μου. Τους ευχαριστώ θερμά και τους δύο.

³³⁶ Πολιτ., ΣΤ 487 e 1-3, 473 c-d. Έπ. Ζ, 326 a 5 – b 4, Δ 445 d.

³³⁷ DENNISTON 1954: 368-378. KÜHNER-GERTH 1904: 264-269. HUMBERT 1957: 380-384.

³³⁸ Πολιτ., Ε 473 c-d, ΣΤ 487 e 1-3. Έπ. Ζ, 326 a 5 – b 4. Νόμ., Δ 712 a.

Το βασικό ερώτημα επομένως, που πρέπει να τεθεί για να ανιχνεύσουμε την αλήθεια, είναι το εξής: Δεδομένου ότι –όπως αποδείχτηκε στα προηγούμενα– η γενική *οὐδενὸς ἐπιδέχεται* ως συμπλήρωμα τόσο το ένα όσο και το άλλο, δηλαδή τις γενικές *ἀγαθοῦ* και *κακοῦ*, και ότι υφίσταται εναντιότητα μεταξύ των δύο μερών της πρότασης, γεννάται εύλογα το ερώτημα ποια από τις δύο εκδοχές είχε στον νου του ο Πλάτων για να σχηματίσει την εναντιότητα αυτή. Από τις λογικές διεργασίες στο θέμα αυτό θα εξαρτηθεί και η απάντηση στο ανωτέρω πρόβλημα, δηλαδή τι είναι λογικότερο να ειπωθεί. 1. Οι μεν «ἀχρηστοί» αλλά όχι πονηροί φιλόσοφοι δεν αξίζουν να τους δοθεί κανένα καλό, εν αντιθέσει προς τους πολλούς και πονηρούς, που υποκρίνονται τους φιλοσόφους, και αξίζουν να πάθουν πολλά κακά, ή 2. οι μεν ἀχρηστοί αλλά όχι πονηροί φιλόσοφοι δεν αξίζουν να πάθουν κανένα κακό, σε αντίθεση προς τους πολλούς και παμπόνηρους, που υποδύονται το επιτήδευμα του φιλοσόφου, χωρίς στην πραγματικότητα να είναι γνήσιοι φιλόσοφοι αλλά πλαστοί, και επομένως είναι άξιοι να πάθουν πολλά κακά. Η εναντιότητα, που θέλει να προβάλλει ο Πλάτων στην πρόταση αυτή, δικαιολογείται ευχερέστερα και καλύτερα, αν προστεθεί η λέξη *κακοῦ* στην αντωνυμία *οὐδενὸς* παρά η λέξη *ἀγαθοῦ*, διότι αν τεθεί το *κακοῦ*, η εναντίωση είναι ισχυρότερη ή μάλλον είναι αληθινή, η δε ἄλλη, πλαστή. Τούτο δε διότι η ευχή, το να μην πάθει ένας κάποιο κακό, είναι καλύτερη από την ευχή να μη δεχτεί κανείς καλό, επειδή στην τελευταία ευχή, που ουσιαστικά πρόκειται για κατάρα, δεν αποκλείεται το αντίθετό της, δηλαδή το να πάθει κακό. Η πρώτη ευχή είναι προτιμότερη, αν πρόκειται κανείς να διαλέξει μεταξύ των δύο, δηλαδή το να μη δεχτεί ένας κανένα καλό από το να μην πάθει κανένα κακό, δεδομένου ότι το κακό έχει πολύ ισχυρότερη δύναμη από το καλό, πράγμα βέβαια που επισημαίνει ο Πλάτων στην *Πολιτεία* του (B 358 e 3 – 359 a 4), ο οποίος λέγει ότι είναι πολύ καλύτερο να επιλέξει κανείς το δεύτερο, δηλαδή το να μην πάθει κακό, παρά το πρώτο, διότι το να μην πάθει κάποιος κακό είναι καλό.

48. Λογική τεκμηρίωση της ερμηνείας

Αν έτσι έχουν τα πράγματα, είναι αναγκαίο να θεωρήσουμε ότι μετά το *οὐδενὸς* πρέπει να τεθεί η λέξη *κακοῦ* (*οὐδενὸς κακοῦ*), πράγμα που σημαίνει ότι είναι καλό το να μην πάθει κάποιος κανένα κακό, οπότε αποκαθίσταται η εξαγγελλλόμενη από τον Πλάτωνα αντίθεση με τα μόρια σύνδεσης *μὲν... δέ*, όπου εννοούνται οι *ὀλίγοι* και οι *πολλοί*, οι *ἀχρηστοί* δηλαδή αλλά μη πονηροί και οι *παμπόνηροι* από την ἄλλη πλευρά. Με τον τρόπο αυτόν λαμβάνει σάρκα και οστά η αντίθεση ή η εναντιότητα στα δύο μέρη της πρότασης. Ο ίδιος ο Πλάτων λέγει γι' αυτούς, που θεωρούνται *ἀχρηστοί* από τους πολλούς και άξεστους ανθρώπους, ότι αυτοί είναι οι λογικοί και δίκαιοι και ασκούν φιλοσοφία, και ότι αιτία της *ἀχρηστίας* τους δεν είναι οι ίδιοι,

δηλαδή οι *ἐπιεικεῖς*, αλλά εκείνοι που δεν τους χρησιμοποιούν (*Πολιτ.*, ΣΤ 489 b 3-5). Πάντως είτε η λέξη *ἀγαθοῦ* είτε *κακοῦ* εννοηθεί μετά το *οἱ μὲν*, σε κάθε περίπτωση εννοούνται οι *ἄχρηστοι*, λέξη που έχει ήδη αναφερθεί σε ορισμένες μεταφράσεις, όπως σε εκείνη του Cornford (worthless), καθώς είδαμε. Το συμπέρασμα είναι ότι είναι αναγκαίο να εννοηθεί η λέξη *κακοῦ* παρά *ἀγαθοῦ*, διότι με τη φράση: *οἱ μὲν οὐδενός κακοῦ* υποδηλώνεται κάτι καλό, ενώ η εναντία της φράση, ότι δηλαδή δεν είναι κάποιος άξιος κανενός καλού, ή δεν αξίζει τίποτα (καλό), δεν είναι θετική αλλά αξιολογικά αρνητική πρόταση, η οποία υποδηλώνει κάτι κακό. Με την ερμηνεία όμως αυτή δεν υποδηλώνεται εναντιότητα προς το δεύτερο σκέλος της πρότασης, κατά την οποία οι πολλοί είναι άξιοι να πάθουν πολλά κακά, διότι και στα δύο μέρη της πρότασης εννοιολογικά κυριαρχεί το κακό, πράγμα που αποκλείει τη δυνατότητα της εναντίωσης μεταξύ τους, όπως έχουν διατυπωθεί οι προτάσεις. Το να μην υφίσταται κάποιος κακά και λυπηρά πράγματα είναι καλό, πράγμα που μαρτυρείται και από τον Πλάτωνα, κατά τον οποίο η λύτρωση ή απαλλαγή από το κακό και τη λύπη είναι χαρά, όπως το να σταματά κάποιος την πείνα ή τη δίψα με την πλήρωση της τροφής ή του νερού δημιουργεί χαρά, ή και το αντίθετο, η στέρηση της χαράς δημιουργεί λύπη, πράγμα που συμβαίνει με όλα τα εναντία (*Πολιτ.*, Θ 583 d 7 – e 2. *Φίληβ.*, 31 d). Αλλά και κατά τους κανόνες της λογικής γενικότερα το *κακόν* εμπίπτει στη σφαίρα του μη καλού, όπως συμβαίνει και με το αντίθετο, δηλαδή το καλό εμπίπτει στη σφαίρα του μη κακού³³⁹.

Ας δούμε στη συνέχεια πώς παρουσιάζεται η εναντιότητα του καλού (*ἀγαθοῦ*) και του *κακοῦ* στον Πλάτωνα, σε σχέση με το εξεταζόμενο χωρίο, *οἱ μὲν οὐδενός, οἱ δὲ πολλοὶ πολλῶν κακῶν*, δηλαδή σε σχέση με τους φιλοσόφους και μη, ο οποίος λέγει ότι το κακό είναι εναντιότερο προς το καλό παρά προς το μη καλό³⁴⁰. Η αρετή των φιλοσόφων³⁴¹ είναι εναντία έννοια προς την κακία των μη φιλοσόφων ή πλαστών φιλοσόφων³⁴². Στα δύο αυτά χωρία βλέπουμε ότι αντιπαρατίθεται η αρετή των γνήσιων φιλοσόφων, οι οποίοι από τους πολλούς αποκαλούνται *ἄχρηστοι*, προς την κακίαν των πολλῶν *πλαστῶν* φιλοσόφων. Οι μεν πρώτοι αντιστοιχούν στη φράση *οἱ μὲν οὐδενός κακοῦ*, οι δε δεύτεροι στη φράση: *οἱ δὲ πολλοὶ πολλῶν κακῶν ἄξιοι εἰσίν*. Αξίζει τέλος να ιδούμε πώς δομούνται παρόμοιες εκφράσεις στο έργο του Πλάτωνα.

³³⁹ Π. έρμ. 14. 23 b 25-27.

³⁴⁰ *Πολιτ.*, ΣΤ 491 d 4-5: «ἀγαθῶ γάρ που κακόν ἐναντιώτερον».

³⁴¹ *Πολιτ.*, ΣΤ 492 a 1-5: «Ἦν τοίνυν ἔθεμεν τοῦ φιλοσόφου φύσιν, ἂν μὲν οἶμαι μαθήσεως προσηκούσης τύχη, εἰς πᾶσαν ἀρετὴν ἀνάγκη αὐξανομένην ἀφικνεῖσθαι, ἐὰν δὲ μή... εἰς πάντα τάναντία αὐῷ». Για την *ἀδολεσχίαν τῶν ἀχρήστων* και την *ἀδολεσχίαν* βλέπε NATALI 1987.

³⁴² *Πολιτ.*, ΣΤ 490 d 1-3: «ἐάσας δὲ τοὺς λόγους, εἰς αὐτοὺς ἀποβλέψας περὶ ὧν ὁ λόγος, φαίη ὄρᾶν αὐτῶν τοὺς μὲν ἀχρήστους, τοὺς δὲ πολλοὺς κακοὺς πᾶσαν κακίαν».

Το κύριο ζήτημα είναι να παρατηρήσουμε πώς εμφανίζονται τα δύο αντιτιθέμενα μέρη σχετικά με το καλό και το κακό, αν είναι δηλαδή το ίδιο ουσιαστικοποιημένο επίθετο και στα δύο μέρη της εναντίωσης ή άλλο. Στην παρούσα μελέτη φαινομενικά μιν είναι το ίδιο, ουσιαστικά όμως είναι όχι μόνον διαφορετικό αλλά και εναντίο. Έτσι κατά τα φαινόμενα η λέξη *κακόν* υπάρχει και στα δύο μέρη της εναντίωσης, ουσιαστικά όμως, επειδή το πρώτο μέρος της εναντίωσης είναι αρνητικό *οὐδενὸς κακοῦ*, η άρνηση αυτή μετατρέπεται στην κατ' αντίφαση αντεστραμμένη της, πράγμα που σημαίνει ότι το να μην πάθει κανείς κανένα κακό είναι καλό. Αντίθετα, με την πρόταση, ότι ένας δεν είναι άξιος κανενός καλού, δεν αποκλείεται να είναι άξιος κακού πράγματος. Αυτό σημαίνει ότι εκείνος, που δεν αξίζει κανένα καλό και δεν είναι άξιος για τίποτα, ενδέχεται να πάθει κάποιο κακό, αφού δεν είναι προστατευμένος από το κακό. Επομένως η πρόταση αυτή δεν έχει τα χαρακτηριστικά του καλού, ώστε να μπορεί να αντιπαρατεθεί προς το κακό, αλλά μόνον προς το καλό. Άρα, με την ερμηνεία αυτή δεν αποδίδεται η εναντίωση των μερών της πρότασης, που επίμονα δηλώνει ο Πλάτων. Συνεπώς η μετάφραση αυτή δεν είναι δυνατόν να γίνει αποδεκτή.

Κατά την παρούσα ερμηνεία όμως αντιπαρατίθεται το καλό προς το κακό, ενώ κατά τις υπάρχουσες ερμηνείες δεν συμβαίνει το ίδιο, αφού έχουμε εκατέρωθεν κατ' ουσίαν το ίδιο ουσιαστικοποιημένο επίθετο, το κακό, οπότε είναι φανερό ότι δεν δημιουργείται η εναντίωση που εξαγγέλλει ο Πλάτων με τον λόγο. Το πρώτο σκέλος της εναντίωσης κατά την παραδοσιακή ερμηνεία εκφράζει το κακό, επειδή δεν είναι κάποιος άξιος για κανένα καλό πράγμα. Αντίθετα, το να μην είναι κάποιος άξιος για κανένα κακό, είναι καλό πράγμα. Άρα η επιχειρούμενη τώρα ερμηνεία πληροί τις προϋποθέσεις της εναντίωσης και συνεπώς είναι σύμφωνη με τους κανόνες της λογικής. Κατά τις μεταφράσεις αυτές και στα δύο μέρη της πρότασης δεσπόζει το κακό, διότι το μη καλό είναι κακό. Συγκεκριμένα στη φράση «ορισμένοι, δηλαδή οι ολίγοι ή οι άχρηστοι, δεν είναι άξιοι να λάβουν κανένα καλό, ή κατ' άλλην ερμηνεία, δεν αξίζουν τίποτα» υπάρχει αρνητικό νόημα, αφού έμμεσα πλην σαφώς δηλώνεται ότι το πράγμα αυτό είναι κακό, επειδή το μη καλό είναι κακό. Άρα οι υφιστάμενες μεταφράσεις δεν συνάδουν με τα συμφραζόμενα ούτε με το πνεύμα του Πλάτωνα γενικότερα για το ίδιο θέμα. Άρα αυτές αλλοιώνουν και διαστρεβλώνουν το νόημα των λόγων του φιλοσόφου, με αποτέλεσμα να παραμορφώνονται οι συλλογισμοί του, οι οποίοι δίδουν την εντύπωση ότι είναι αντιφατικοί και αλλόκοτοι, και κατ' επέκταση χάνεται και η διαλεκτική του, που είναι το κορύφωμα της φιλοσοφίας (*Σοφ.*, 253 e 4-6). Αν ληφθούν σοβαρά υπόψη οι συνέπειες αυτές, θα δικαιολογήσει κάποιος πλήρως τον Πλάτωνα, όταν λέγει ότι η φιλοσοφία ούτε λέγεται ούτε γράφεται, όπως λέγονται και γράφονται τα άλλα μαθήματα (*Έπ. Ζ*, 341 c 5-6), όμως λέγεται και

γράφεται μόνον στις ψυχές των ανθρώπων, όταν την κατανοούν³⁴³.

Στο τέλος αυτής της μελέτης θα παρακολουθήσουμε την πορεία και τη σκέψη του Πλάτωνα, όπου θα υποβόσκει το ερώτημα κατά πόσον η λογική δομή των επιχειρημάτων αυτών είναι όμοια με εκείνη του εξεταζόμενου χωρίου ή αν παρεκκλίνει. Αρχίζουμε την παρατήρηση με το πρώτο παράδειγμα από τον *Ευθύδημο*. Εκεί λέγεται ότι σε κάθε επάγγελμα οι ασήμαντοι είναι πολλοί και δεν αξίζουν τίποτα, δηλαδή κανένα καλό, οι σπουδαίοι όμως είναι λίγοι και αξίζουν τα πάντα, δηλαδή κάθε καλό³⁴⁴. Στο χωρίο αυτό αντιπαρατίθενται το καλό και το μη καλό, δηλαδή δύο έννοιες που είναι κατ' αντίφαση εναντίες. Η άρνηση του καλού προκύπτει από τη φράση: *οὐδενὸς (ἀγαθοῦ) ἄξιοι*. Οι λέξεις αυτές στο λογικό τετράγωνο του Αριστοτέλη είναι εναντίες έννοιες, αν αναλυθούν στο: «πᾶν ἀγαθὸν – οὐδὲν ἀγαθόν». Ας πάμε τώρα σε άλλο παράδειγμα στον *Φίληβο*: Εκεί αναφέρεται ότι για κάθε μείξη δεν είναι δύσκολο να δει κανείς την αιτία, για την οποία κάθε μείξη αξίζει τα πάντα ή δεν αξίζει απολύτως τίποτα³⁴⁵. Εδώ έχουμε πάλι για τον ίδιο λόγο το ίδιο φαινόμενο, που είδαμε στο προηγούμενο παράδειγμα. Αντιπαρατίθενται πάλι κατά τον ίδιο τρόπο το καλό με το όχι καλό ή κακό, οπότε έχουμε πάλι πλήρη εναντίωση. Και εργαζόμαστε τώρα στο τελευταίο παράδειγμα στον *Σοφιστή*. Εδώ υπάρχει πάλι ακριβώς η ίδια λογική δομή, όπως και στα προηγούμενα παραδείγματα. Στον διάλογο αυτόν οι αληθινοί φιλόσοφοι, όχι οι πλαστοί, σε άλλους μεν φαίνονται ότι δεν αξίζουν τίποτα και σε άλλους πάλι, ότι αξίζουν τα πάντα³⁴⁶. Στο χωρίο αυτό το όνομα στα δύο μέρη της πρότασης είναι κοινό (*ἀγαθοῦ*), στο ένα όμως μέρος συνοδεύεται από την αντωνυμία μηδενός (*ἀγαθοῦ*), οπότε το μη καλό είναι υπό μία έννοια κακό, επειδή πρόκειται για την άρνηση του εναντίου.

Το συμπέρασμα είναι ότι η υφή του συλλογισμού και στα τρία αυτά παραδείγματα είναι η ίδια με εκείνη του εξεταζόμενου χωρίου. Σε όλα αυτά έχουμε την ίδια μορφή του συλλογισμού, τίθεται δηλαδή κάθε φορά το ίδιο όνομα, αλλά στο ένα μέρος τίθεται με την άρνηση του ίδιου ονόματος, οπότε σχηματίζονται εναντιότητες στην ίδια πρόταση. Οι ομοιότητες των τριών αυτών παραδειγμάτων έχουν ως εξής: Στα τρία παραδείγματα η αντίθεση είναι: «*ἄξιοι οὐδενὸς ἀγαθοῦ – ἄξιοι παντὸς ἀγαθοῦ*». Στο εξεταζόμενο χωρίο έχουμε μεν την ίδια λογική δομή αλλά αντί του *ἀγαθοῦ*

³⁴³ *Φαῖδρ.*, 276 a 5-6: «ὅς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ». Πρβλ. TRABATTONI 1994.

³⁴⁴ *Ευθύδ.*, 307 a 3-5: «οὐκ οἶσθα ὅτι ἐν παντὶ ἐπιτηδεύματι οἱ μὲν φαῦλοι πολλοὶ καὶ οὐδενὸς ἄξιοι, οἱ δὲ σπουδαῖοι ὀλίγοι καὶ παντὸς ἄξιοι;».

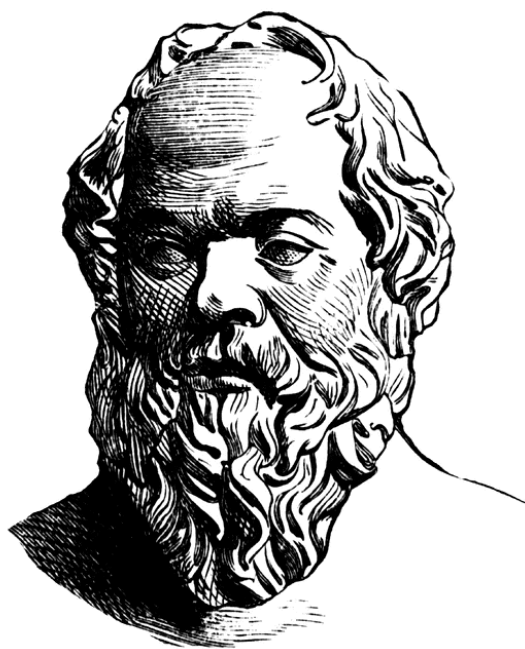
³⁴⁵ *Φίληβ.*, 64 d 3-5: «Καὶ μὴν καὶ συμπάσης γε μείξεως οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν τὴν αἰτίαν, δι' ἣν ἢ παντὸς ἀξία γίνεταί ἡτισοῦν ἢ τὸ παράπαν οὐδενός;».

³⁴⁶ *Σοφ.*, 216 c 6-8: «(οἱ ὄντως φιλόσοφοι) καὶ τοῖς μὲν δοκοῦσιν εἶναι τοῦ μηδενός [τίμιοι], τοῖς δ' ἄξιοι τοῦ παντός;».

έχομε το κακόν, δηλαδή: «ἄξιοι οὐδενὸς κακοῦ – ἄξιοι πολλῶν κακῶν (ἢ παντὸς κακοῦ)». Ὑστερα ἀπὸ ὅλα αὐτὰ ἐλπίζω νὰ κατέστη ἐγκυρη καὶ ἀληθὴς ἡ νέα αὐτὴ ἐρμηνεία, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ ἓνα μικρὸ δείγμα τῆς ἀγραφῆς φιλοσοφίας τοῦ Πλάτωνα, ἀφοῦ ἀκόμα παραμένει αἰνίγμα³⁴⁷.



³⁴⁷ FRONTEROTTA 1993. ΚΟΥΤΣΟΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ 1967.



ΚΕΦΑΛΑΙΟ XIV Η ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΣΤΑ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑΤΑ ΤΗΣ ΑΓΡΑΦΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Περίληψη

Στο δεύτερο αυτό επίμετρο ή κεφάλαιο καταβάλλεται η προσπάθεια να αιτιολογηθεί φιλοσοφικά το βαθύτερο νόημα των λόγων αυτών του Πλάτωνα στο πλαίσιο της διαλεκτικής, δηλαδή της άγραφης φιλοσοφίας του, διότι ο απώτερος σκοπός της μελέτης αυτής είναι να δοθεί, με βάση τα αναφερθέντα παραδείγματα, η άρρητη και άγραφη φιλοσοφία του Πλάτωνα, όπως ίσως κατά προσέγγιση αυτός την εννοούσε, με πάντοτε βέβαια ανοιχτό τον ορίζοντα του λάθους εκ μέρους του γράφοντος αυτές τις γραμμές. Δίδεται κατ' αρχήν ο ορισμός της διαλεκτικής κατά Πλάτωνα, που είναι να μην εκλάβει κανείς το ίδιο ως διαφορετικό, ούτε το διαφορετικό ως ίδιο. Πρέπει δηλαδή να υπάρχει πάντοτε η ταυτότητα του νοήματος με το πράγμα και όχι η ετερότητα ή η διαφορότητα. Στη δεύτερη αυτή περίπτωση της διαφορότητας δεν υφίσταται διαλεκτική εκτός αν η ετερότητα αυτή εντοπισθεί και αποκαλυφθεί ως λάθος από τον μελετητή. Αν δηλαδή ο αναγνώστης ενός πλατωνικού κειμένου αποκαλύψει ότι ένα χωρίο έχει ερμηνευθεί λάθος από όλους ανεξαρτήτως, τότε αυτό είναι διαλεκτική, διότι στην περίπτωση αυτή το διαφορετικό έχει εκληφθεί από τους ερμηνευτές ως ίδιο ή το ίδιο έχει εκληφθεί ως διαφορετικό, οπότε χάνεται η διαλεκτική και κατά συνέπεια και η άγραφη φιλοσοφία. Αυτό ακριβώς νομίζω ότι έχει συμβεί στα δύο εξετασθέντα χωρία, πράγμα που αποτελεί διαλεκτική και επομένως άγραφη φιλοσοφία, διότι αποκαλύπτεται η αλήθεια. Με τη διόρθωση όμως αποκαθίσταται και η διαλεκτική και η άρρητη ή άγραφη φιλοσοφία.

Λέξεις κλειδιά: διαλεκτική, νόημα λόγων, αλήθεια, το ίδιο και το διαφορετικό.

DIALECTIC IN THE EXAMPLES OF UNWRITTEN PHILOSOPHY

In this second addendum, an attempt is made to provide a philosophical explanation of the deeper meaning of these words of Plato in the context of dialectics, i.e. Plato's unwritten philosophy. The ultimate aim of this study is to give, on the basis of the examples cited, Plato's unspoken and unwritten philosophy, approximately as he may have meant it, always allowing for the possibility of error on my part. The

definition of Plato's dialectics is given in principle, which is not to take the same as different, nor the different as the same. That is, there must always be identity of meaning with the thing and not otherness of difference. In the latter case of difference, there is no dialectics unless this otherness is detected and revealed as an error by the scholar. If, in other words, the reader of a Platonic text reveals that a passage has been misinterpreted by everyone, then this is dialectics, because in this case the different has been taken by the interpreters to be the same, or the same has been taken to be different, in which case dialectics and consequently unwritten philosophy is lost. I think this is exactly what has occurred in the two passages under consideration, which is dialectics and therefore unwritten philosophy, because the truth is revealed. With the correction, however, both dialectics and unspoken or unwritten philosophy are restored.

Keywords: dialectics, meaning of words, truth, the same and the different.

49. Οι δύο μορφές της διαλεκτικής, η θεωρία και η πράξη

Πρέπει να διευκρινιστεί τέλος ο σκοπός της ερμηνείας των δύο προαναφερθέντων χωρίων, τα οποία δεν επελέγησαν τυχαίως. Το περιεχόμενό τους όμως είναι εντελώς αδιάφορο στην παρούσα μελέτη. Δεν μας ενδιαφέρει δηλαδή τόσο να μάθουμε ούτε τη λειτουργία των αισθήσεων και της νόησης ούτε τον εκπεσμό της φιλοσοφίας από ανάξιους, διότι δεν είναι αυτά ο πρωταρχικός μας σκοπός. Μοναδικός ή κύριος σκοπός μας ήταν να τεκμηριωθεί η νέα υπό κατασκευή ή υπό σύσταση θεωρία, ή καλύτερα η υπόθεση, για την άρρητη και άγραφη φιλοσοφία του Πλάτωνα. Η ιδέα αυτή γεννήθηκε έχοντας ως πρότυπο τον τρόπο γραφής του Πλάτωνα, ο οποίος ομολόγησε στον *Πολιτικό* του (285 d), ότι δεν προβλήθηκε η ζήτηση του ορισμού του πολιτικού χάριν αυτού τούτου του πολιτικού, αλλά για να γίνουμε *διαλεκτικότεροι* σε όλα τα ζητήματα. Κατά τον ίδιο τρόπο και στην παρούσα μελέτη δεν μας ενδιαφέρει η ζήτηση των ανωτέρω θεμάτων αυτά καθ' αυτά αλλά μόνον *κατά συμβεβηκός* σύμφωνα με την ορολογία του Αριστοτέλη. Ως άρρητη χαρακτηρίζεται από τον ίδιο τον Πλάτωνα η φιλοσοφία (*Νόμ.*, IB 968 e 2-5). Πρόκειται για τη λέξη «ἀπόρρητα», που είναι αποτέλεσμα διόρθωσης του Ast, ενώ τα χειρόγραφα αναφέρουν *ἀπόρρητα*. Μας δόθηκε η ευκαιρία στα προηγούμενα να εξηγήσουμε ότι η διόρθωση αυτή δεν ήταν και τόσο επιτυχής και προτείναμε αντ' αυτής τη λέξη *ἄρρητα*, το θηλυκό γένος της οποίας χρησιμοποιείται και ως τίτλος του παρόντος πονήματος, «ἄρρητη... φιλοσοφία». Ως άγραφη φιλοσοφία μαρτυρείται από τον

Αριστοτέλη στα *Φυσικά* του³⁴⁸, όπως διεξοδικά αναλύσαμε στα προηγούμενα.

Εδώ όμως αυτόματα δημιουργείται το πρόβλημα γιατί ο Πλάτων προτιμά να υποστηρίξει ότι στη φιλοσοφία προσιδιάζει περισσότερο ο προφορικός λόγος (*ἄρρητη*), ενώ ο Αριστοτέλης προτιμά τον γραπτό λόγο (*ἄγραφη*). Θα μπορούσαν ίσως να παρατεθούν ορισμένες εικασίες και υποθέσεις, αλλά όχι τεκμηριωμένος λόγος, παρά μόνον πιθανός. Ο Πλάτων ζούσε τότε και δίδασκε φιλοσοφία, η οποία ήταν *ἄρρητη* όπως λέγει και στην *Ἐπιστολή Ζ*³⁴⁹. Επομένως μπορούσε να μεταδώσει τη φιλοσοφία του προφορικά, πράγμα που έκανε διαρκώς στην Ακαδημία του (Τερέζης 2015). Εδώ πρέπει όμως πρωτίστως να γίνουν ορισμένες διευκρινίσεις. Ο ίδιος ο Πλάτων είπε ότι η φιλοσοφία έχει δύο μορφές, η μία έγκειται στο *πώς* πρέπει κάποιος να την λέει ή να τη γράφει, η δε άλλη μορφή της, που είναι και δυσκολότατη, συνίσταται στην ίδια τη φιλοσοφία, δηλαδή στο *τι*, που είναι το περιεχόμενό της. Το πρώτο μέρος αφορά τη θεωρία, ενώ το δεύτερο, την πράξη. Στη θεωρία, ως φαίνεται, εκτίθεται ο τρόπος εκφοράς της φιλοσοφίας, ο οποίος δεν μας είναι αρκετά σαφής και ρητά εκπεφρασμένος. Το δεύτερο μέρος, που είναι και δυσκολότατο³⁵⁰, αναφέρεται στην ίδια τη διαλεκτική, δηλαδή στα ίδια τα λόγια που κάθε φορά την συγκροτούν. Η θεωρία της διαλεκτικής, δηλαδή της τέχνης του λόγου, εκτίθεται κυρίως στον *Φαῖδρο*, ενώ αυτοτελή παραδείγματα της διαλεκτικής είναι διασκορπισμένα σ' όλο του το έργο, αλλά, επειδή είναι αφανή, δεν γίνονται εύκολα αντιληπτά. Τα δύο χωρία, που ερμηνεύσαμε προηγουμένως, είναι αυτοτελή δείγματα της διαλεκτικής. Όταν ο Πλάτων λέγει ότι η δημιουργία της διαλεκτικής είναι σε ύψιστο βαθμό δύσκολο (*παγχάλεπον*) και παρουσιάζει σχεδόν ανυπέρβλητες δυσχέρειες, εννοεί ότι είναι τόσο δυσχερής, ώστε η έννοια αυτή να πλησιάζει προς το αδύνατον. Αυτό καταφαίνεται από τη φράση του, ότι το να γνωρίσει κάποιος το σαφές όσο ζει είναι *ἢ αδύνατον ἢ παγχάλεπον* (*Φαίδ.*, 86 c 1-4).

Από τη διαβεβαίωση αυτή του Πλάτωνα, ότι το να γράφει κάποιος τη διαλεκτική συναντά δυσυπέρβλητα εμπόδια, μπορεί εύκολα να συμπεράνει κανείς ότι και να εντοπιστεί η γραμμένη κατά έναν ιδιαίτερο τρόπο διαλεκτική, πρέπει να είναι επίσης δυσεπίλυτο πρόβλημα. Αν ευσταθεί η ερμηνεία των δύο χωρίων στο παρόν πόνημα, τότε μπορεί να πιστέψει κανείς τα λόγια του Πλάτωνα, ότι δηλαδή είναι *παγχάλεπον* να την εντοπίσει κανείς, πολύ δε περισσότερο να τη δημιουργήσει. Το γεγονός και μόνον ότι επί τόσους αιώνες τα χωρία αυτά, τα οποία –ειρήσθω εν παρόδω– δεν είναι

³⁴⁸ *Φυσικ.*, Δ2. 209 b 12-17: «ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν».

³⁴⁹ *Ἐπ. Ζ'*, 341 c 5: «ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα».

³⁵⁰ *Φίληβ.* 16 c 1-3: «Ἦν δηλῶσαι μὲν οὐ πάνυ χαλεπὸν, χρῆσαι δὲ παγχάλεπον». *Φαῖδρ.*, 271 c 6-8: «Ἀυτὰ μὲν τὰ ρήματα εἰπεῖν οὐκ εὐτετές· ὡς δὲ δεῖ γράφειν, εἰ μέλλει τεχνικῶς ἔχειν καθ' ὅσον ἐνδέχεται, λέγειν ἐθέλω».

τα μόνα, (αφού έχω εντοπίσει και άλλα πολλά, έχουν κατανοηθεί λάθος, οπότε δεν γίνεται ορατή ούτε συνειδητή η διαλεκτική), μαρτυρούν του λόγου το αληθές. Το γιατί πρόκειται για διαλεκτική στα δύο αυτά χωρία θα εξηγηθεί στα επόμενα. Ο τρόπος αυτός γραφής της διαλεκτικής είναι σαν να ήταν άγραφη. Γι' αυτό και ονομάζεται από τον Αριστοτέλη τα «λεγόμενα άγραφα δόγματα» (*Φυσικ.*, Δ 2. 209 b 14-15) δηλαδή τα δόγματα που λέει ο κόσμος, πράγμα που σημαίνει ότι τα λεγόμενα αυτά άγραφα δόγματα υπό κάποια άλλη έννοια ενδέχεται να μην είναι και άγραφα, αλλά γραμμένα κατά έναν ιδιαίτερο τρόπο, οπότε η λέξη αυτή έχει διπλή σημασία, δηλαδή επαμφοτερίζουσα, αφού σημαίνει ότι υπό μίαν έννοια η φιλοσοφία μπορεί να θεωρηθεί γραμμένη και υπό άλλη άγραφη, όπως είναι για παράδειγμα η φράση «τῶν λεγομένων ἰατρῶν» (*Τίμ.*, 88 a 6). Το παράδειγμα αυτό υποδηλώνει ότι ο κόσμος αναφέρεται σε ορισμένα πρόσωπα, που λέγονται γιατροί, χωρίς στην πραγματικότητα να είναι, ή υπό μίαν έννοια είναι γιατροί, ενώ υπό άλλη δεν είναι. Γι' αυτό παρόμοιες φράσεις μοιάζουν με *αἴνιγμα*, όπως ρητά αναφέρεται στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα³⁵¹. Είναι βέβαια εύλογο και θεμιτό να υποθέσουμε ότι ο Πλάτων δίδασκε τους μαθητές του πώς θα δημιουργούν διαλεκτική, διότι αυτό εμπίπτει στα καθήκοντα του καλῶς εννοούμενου δασκάλου. Έτσι ίσως να προήλθε και η θεωρία ότι ο Πλάτων δεν έγραψε τη φιλοσοφία του, αλλά την είπε προφορικά μόνον στους μαθητές του.

50. Το νόημα της γραμμένης και άγραφης φιλοσοφίας

Το ότι η λεγόμενη άγραφη φιλοσοφία επιδέχεται διπλή ερμηνεία, αφού εκλαμβάνεται διττῶς, βρίσκεται σε αγαστή και θαυμαστή συμφωνία με τον τρόπο, που η ίδια περιγράφεται από τον Πλάτωνα στην *Έβδομη Έπιστολή* του, όπου αναφέρει ότι η φιλοσοφία με κανένα τρόπο δεν λέγεται όπως λέγονται τα άλλα μαθήματα³⁵². Με την πρόταση αυτή κατά κανένα τρόπο δεν υπονοείται ότι η φιλοσοφία ούτε λέγεται ούτε γράφεται κατ' άλλον τρόπο, αλλά με βεβαιότητα θα μπορούσε να συμπεράνει κανείς ότι αυτή και λέγεται και γράφεται κατ' άλλον τρόπο. Ποιος είναι αυτός ο άλλος τρόπος λέχτηκε στα προηγούμενα ότι είναι ο *αινιγματικός*³⁵³, επειδή *αινιγματικές* χαρακτήρισε ο Αριστοτέλης τις διαλέξεις του Πλάτωνα για το *Αγαθό* (*Περὶ τἀγαθοῦ*), τις οποίες με άλλους εταίρους κατέγραψε³⁵⁴. Ο *αινιγματικός* αυτός τρόπος

³⁵¹ *Πολιτ.*, E 479 b 11 – c 5: «επαμφοτερίζουσι ἔοικεν, καὶ τῶ τῶν παιδῶν *αἴνιγματι*... καὶ γὰρ ταῦτα *επαμφοτερίζειν*, καὶ οὐτ' εἶναι οὔτε μὴ εἶναι οὐδὲν αὐτῶν δυνατὸν παγίως νοῆσαι, οὔτε ἀμφοτέρω οὔτε οὐδέτερον».

³⁵² *Έπ. Ζ'*, 341 c 5: «ρήτων γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης...».

³⁵³ ROSS 1955: 117: «*αἰνιγματωδῶς ὡς ἐρρήθη*». 118: «*αἰνιγματωδῶς ρηθέντα*». Πρβλ. GAISER 1980.

³⁵⁴ ROSS 1955: 117: «*ἐν τοῖς περὶ τἀγαθοῦ λόγου, οἷς Ἀριστοτέλης καὶ... ἀνεγράψαντο τὰ ρηθέντα*».

έκφρασης ή γραφής του Πλάτωνα μπορεί και πρέπει να νοηθεί με τον ίδιο τρόπο, που λέγονται και νοούνται τα αινίγματα. Αυτό σημαίνει ότι το νόημά τους δεν είναι φανερό εκ πρώτης όψεως αλλά σκοτεινό και δυσνόητο. Μπορούν όμως ορισμένοι πολύ ευφυείς με πολύν κόπο και προσπάθεια να το αποκαλύψουν, χωρίς όμως πάντοτε να είναι βέβαιο, κατά πόσο το νόημα, που θα δώσουν ή έδωσαν στο αίνιγμα θα είναι ορθό. Πάντως, ανεξάρτητα από την αίσια έκβαση της προσπάθειας, η ενέργεια αυτή καθ' αυτή οξύνει τον νουν του ανθρώπου, πράγμα που συνιστά μέγιστο όφελος για τον ίδιο τον ενεργούντα και κατ' επέκταση για την ανθρωπότητα ολόκληρη. Τελικά αυτό θα πρέπει να είναι και το μεγάλο απόκτημα από την παιδεία, που πρέπει να παίρνει ο νέος, ταιριάζει δε απόλυτα με τον ορισμό και την ουσία της φιλοσοφίας κατά Πλάτωνα και όχι μόνον. Φιλόσοφος είναι –όπως είδαμε– ο *ἐπιθυμητής τῆς σοφίας και φιλοθεάμων τοῦ ὄντος*.

Φιλοσοφία είναι μια επιθυμία, μια αγάπη και ένας έρωτας –όπως λέγεται στο *Συμπόσιο* (203 d – 204 a)– για την καθαρή γνώση στον ύψιστο βαθμό. Ο έρωτας (Έρως) βρίσκεται μεταξύ *σοφίας και ἀμαθίας*³⁵⁵. Η φιλοσοφία είναι πάντοτε καθ' οδόν και ποτέ δεν φτάνει σε οριστικό τέλος, αφού ο φιλόσοφος πάντοτε βρίσκεται στην απορία και τη ζήτηση στον απέραντο κόσμο της γνώσης, σ' έναν διαρκώς μεταβαλλόμενο κόσμο, στον οποίο ζούμε, χωρίς να ξέρομε από πού ερχόμαστε και προς πού πάμε. Στην παντελή αυτή άγνοιά μας η πίστη στον θεό είναι το μόνο πιθανό στήριγμα, που με την ελπίδα μας απομένει. Ο φιλόσοφος δεν φτάνει ποτέ στο τέρμα του δρόμου του, διότι στην περίπτωση αυτή θα έχανε την ταυτότητά του και θα γινόταν σοφός, οπότε δεν θα είχε ανάγκη να φιλοσοφήσει, δεν φιλοσοφούν όμως ούτε οι *ἀμαθεῖς*, διότι ο καθένας από αυτούς, χωρίς να είναι ούτε καλός ούτε ωραίος ούτε φρόνιμος, νομίζει ότι σ' αυτά είναι επαρκής. Τούτο δε διότι εκείνος, που δεν νομίζει ότι είναι ελλιπής σε κάτι, δεν επιθυμεί εκείνο, το οποίο δεν νομίζει ότι του λείπει³⁵⁶. Το χωρίο αυτό παρέχει άπλετο φως στο θέμα που αναφέρθηκε προηγουμένως, που αφορούσε τη λειτουργία των αισθήσεων και της νοημοσύνης, όπως θα δούμε παρακάτω.

Πρώτα όμως πρέπει να διασαφηθεί ποια μορφή έχει η άγραφη φιλοσοφία στον Πλάτωνα και ποια η γραμμένη με επιστήμη στις ψυχές των ανθρώπων, που αναφέρει ο Πλάτων στον *Φαῖδρο* (276 a 5-7). Η άγραφη φιλοσοφία είναι και αυτή, που είναι γραμμένη στα έργα του Πλάτωνα, π.χ. στον *Παρμενίδην* ή σε οποιαδήποτε άλλα χωρία εντοπίζεται με τη διαφορά ότι μας είναι ακόμα άγνωστη και απρόσιτη, αφού είναι μόνον *δυνάμει* αλλά όχι *ἐνεργεία*. Άγραφη φιλοσοφία ή διαλεκτική υπάρχει και

³⁵⁵ *Συμπ.*, 203 e: «Έρως... σοφίας τε αὐτῆς καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστίν».

³⁵⁶ *Συμπ.*, 204 a 6-7: «οὐκ οὐκ ἐπιθυμῶν ὁ μὴ οἰόμενος ἐνδεὴς εἶναι, οὗ ἂν μὴ οἴηται ἐπιδεισθαι».

στα δύο χωρία, που ερμηνεύσαμε προηγουμένως, συγκεκριμένα για τη λειτουργία των αισθήσεων και της νόησης αφενός, και για τον εκπεσμό της φιλοσοφίας από ανάξιους. Υπάρχει όμως *δυνάμει* αλλά όχι *ένεργεία* ή *έντελεχεία*. Πώς γίνεται αυτό θα το ιδούμε αμέσως παρακάτω, αφού πρώτα διακριβωθούν οι έννοιες της γραμμένης και άγραφης φιλοσοφίας. Κείμενα του Πλάτωνα, τα οποία περιέχουν μεν στοιχεία της διαλεκτικής αλλά προς στιγμή παραμένει ασύλληπτο το νόημά τους, είναι η λεγόμενη άγραφη φιλοσοφία, και ειδικότερα η διαλεκτική. Αντίθετα η φιλοσοφία γράφεται στην ψυχή εκείνων των ανθρώπων, οι οποίοι κατορθώνουν να διεισδύσουν στο βαθύτερο νόημα του ίδιου του γραπτού κειμένου. Στη μεν πρώτη περίπτωση, που δεν κατανοούμε το περιεχόμενο του γραπτού του λόγου, θα μπορούσαμε ίσως να την ονομάσουμε «δυνάμει διαλεκτική ή άγραφη φιλοσοφία», επειδή δεν έχει εγγραφεί ακόμα στις ψυχές έστω ορισμένων ανθρώπων. Αντίθετα, στη δεύτερη περίπτωση, που γίνεται κατανοητός ο γραπτός του λόγος, τότε θα μπορούσε το συμβάν αυτό να ονομαστεί «*ένεργεία ή έντελεχεία διαλεκτική ή άγραφη*» μεν στο χαρτί, *γραμμένη* όμως στην ψυχή εκείνου που την κατανοεί. Κριτήριο της διαφοράς των δύο ειδών της φιλοσοφίας είναι η κατανόηση ή μη του γραπτού κειμένου του Πλάτωνα ή οποιουδήποτε άλλου φιλοσόφου. Επομένως, αν όντως αληθεύουν και είναι ορθές οι δύο ερμηνείες των προαναφερθέντων χωρίων του Πλάτωνα, τότε έχουμε επιτύχει τόσο τη γραμμένη όσο και την άγραφη. Την γραμμένη στην ψυχή την πετύχαμε, επειδή βρήκαμε ίσως το αληθινό νόημα των λόγων του Πλάτωνα. Με την επιτυχία όμως αυτή επιτύχαμε ταυτόχρονα και τη γραμμένη στο χαρτί, επειδή διαπιστώθηκε ότι στα συγκεκριμένα αυτά χωρία υποκρύπτεται η διαλεκτική ή η άγραφη φιλοσοφία σε λανθάνουσα μορφή, αφού ήταν ασφαλής. Η μορφή αυτή θα μπορούσε να ονομασθεί *δυνάμει* διαλεκτική. Όταν όμως κατανοηθεί, γράφεται στην ψυχή του κατανοούντος προσώπου, οπότε λέγεται *ένεργεία* ή *έντελεχεία* διαλεκτική ή φιλοσοφία.

51. Τα δύο εξετασθέντα χωρία περιέχουν διαλεκτική

Τώρα όμως ήλθε η ώρα να δείξουμε γιατί τα δύο αυτά χωρία περιέχουν διαλεκτική. Πρωτίστως όμως πρέπει να δειχθεί τι εννοεί ο Πλάτων ως βασική έννοια της διαλεκτικής, πέραν από την υπόθεση, η οποία αναφέρεται στον *Φαίδωνα* (109 b), και χρησιμοποιήθηκε κατ' εξοχήν στον *Παρμενίδην*, με τις εννέα υποθέσεις του. Η κύρια μορφή της διαλεκτικής κατά Πλάτωνα είναι η κατά γένη διαίρεση και το να μην νομίζει κανείς ότι το ίδιο είναι διαφορετικό ούτε το διαφορετικό ίδιο (*Σοφ.*, 253 d 1-3). Την διαλεκτική αυτήν επιστήμη ο Πλάτων την αποδίδει σ' αυτόν που φιλοσοφεί καθαρά και δίκαια (*Σοφ.*, 253 e 4-6). Ο ορισμός της διαλεκτικής

επαναλαμβάνεται και σε άλλα χωρία³⁵⁷. Ο τρόπος αυτός του σκέπτεσθαι είναι η θεμελιώδης έννοια της διαλεκτικής, επειδή ο Πλάτων θέλει να διαχωρίσει τα πράγματα απ' αλλήλων. Έτσι θέτει επανειλημμένα το ερώτημα αν η επιστήμη και η αίσθηση είναι το ίδιο ή διαφορετικά πράγματα³⁵⁸.

Προς αποφυγή τυχόν σύγχυσης οφείλω να δώσω ορισμένες διευκρινίσεις, που αποτελούν και τον πυρήνα του θέματος. Το ίδιο πράγμα μπορεί να χαρακτηριστεί και γραμμένη και άγραφη φιλοσοφία αλλά με διαφορετικό σημείο αναφοράς, πράγμα που συμβαίνει και στον *Ευθύδημο* (297 e 4 κ. εξ.). Εκεί δύο αδέρφια από διαφορετικό πατέρα ή μητέρα είναι και δεν είναι αδέρφια. Το ίδιο και ο πατέρας, που είναι και δεν είναι πατέρας του Β. Αυτός είναι και δεν είναι πατέρας, ή ένας συγκεκριμένος πατέρας δεν είναι το ίδιο με τη γενική έννοια του πατέρα, οπότε είναι και δεν είναι πατέρας, χρησιμοποιείται δηλαδή η εριστική. Πάντως, ως άγραφη φιλοσοφία εννοείται κυρίως εκείνη, που δεν είναι γραμμένη στο χαρτί, αλλά μπορεί να γραφεί μόνον στην ψυχή εκείνου, που την αποκαλύπτει από το γραπτό κείμενο, που μοιάζει με αίνιγμα.

Ας δούμε στη συνέχεια πώς εμφανίζεται η διαλεκτική στα δύο ερμηνευθέντα χωρία. Βασικό σημείο και στα δύο χωρία, και κατ' επέκταση σ' ολόκληρο το έργο του Πλάτωνα, είναι η διάκριση απ' ενός μεν των *ολίγων* φιλοσόφων και επιστημόνων, απ' ετέρου δε των *πολλών* παιδευτών και φαύλων ανθρώπων³⁵⁹. Αυτή η ιδέα διαπερνά ολόκληρο το έργο του και χωρίς τη διάκριση αυτή είναι πολύ δύσκολο να προσεγγίσει κανείς τη σκέψη του. Όπως είδαμε, οι άνθρωποι χωρίζονται σε *φαύλους* και *σπουδαίους* (*Νόμ.*, ΣΤ 757 a 2), και οι μεν *φαῦλοι* είναι οι *πολλοί*, οι δε *όλιγοι* είναι οι φιλόσοφοι (*Έπ. Ζ'*, 341 e 2). Οι πολλοί ενεργούν όπως τύχει δημιουργώντας κάθε είδους απορίες ο ένας στον άλλον (*Θεαίτ.*, 168 c 1-2). Οι μεν φιλόσοφοι ανατρέφονται με ελευθερία και άνεση, ενώ οι δούλοι ασχολούνται με δουλικά επαγγέλματα, και εκτελούν χειρωνακτικές εργασίες, αφού είναι *απαιδευτοί*. Κάτι αλλόκοτο, που κανονικά θα έπρεπε να τους προκαλέσει γέλωτα, δεν τους προκαλεί, διότι δεν *αίσθάνονται*, αφού έχουν ανατραφεί ως *άνδράποδα*, δηλαδή ως δούλοι, ενώ σ' αυτούς, που έχουν ανατραφεί κατά εναντίο τρόπο, δηλαδή στους φιλοσόφους, προκαλεί γέλωτα το ίδιο γεγονός³⁶⁰. Κύριο χαρακτηριστικό των *πολλών* είναι η *ἀμαθία*³⁶¹. Οι πολλοί ταυτίζουν την *ἀμαθίαν* με την *σοφίαν* και την *φρόνησιν*³⁶². Τι είναι όμως

³⁵⁷ *Πολιτ.*, Ε 476 c 2 – d 4. Πρβλ. ΚΟΥΜΑΚΙΣ 2016: 92-123.

³⁵⁸ *Θεαίτ.*, 163 a 6, 168 b 5 – c 2, 164 a.

³⁵⁹ *Πολιτ.*, ΣΤ 431 c 2-3: «ἐν τοῖς πολλοῖς τε καὶ φαύλοις».

³⁶⁰ *Θεαίτ.*, 105 d 4-6: «βατταρίζων γέλωτα Θράτταις μὲν οὐ παρέχει οὐδ' ἄλλω ἀπαιδευτῷ οὐδενί, οὐ γὰρ αἰσθάνονται».

³⁶¹ *Νόμ.*, Γ 691 a 6-7, Ε 732 a 5-6. I 886 b 7-8.

³⁶² *Πολιτ.*, Δ 431 c 2-3. *Νόμ.*, Η 831 b 6-7.

η *ἀμαθία*; Με τη λέξη αυτή εννοείται ότι, χωρίς να ξέρει κάποιος κάτι, νομίζει ότι ξέρει τα πάντα, που λέει ο λόγος, και μη επιτρέποντας στους άλλους να κάνουν όσα αυτός δεν ξέρει, αναγκάζεται να αποτυγχάνει κάνοντάς το ο ίδιος³⁶³.

Το χωρίο στο *Συμπόσιο* (204a), που είδαμε προηγουμένως, είναι πολύ διαφωτιστικό και μας βοηθά στο να ερμηνεύσουμε κατά τον καλύτερο τρόπο το υπό εξέταση χωρίο 523e της *Πολιτείας*, που είναι σχετικό με τη λειτουργία των αισθήσεων και της νόησης. Στο χωρίο του *Συμποσίου* (204a) δίδεται και πάλι ο ορισμός της *ἀμαθίας*, δηλαδή της μωρίας, η οποία έγκειται στο ότι, χωρίς να είναι κάποιος καλός, ωραίος και φρόνιμος, έχει την εντύπωση ή την ψευδαίσθηση ότι έχει τις ιδιότητες αυτές σε ικανοποιητικό βαθμό. Από αυτό, συμπεραίνει ο Πλάτων, ότι ο άνθρωπος εκείνος, ο οποίος δεν έχει ανάγκη από κάτι, δεν το επιθυμεί, αφού δεν νομίζει ότι του λείπει. Με βάση τις αναλύσεις αυτές μπορούμε ευκολότερα να συλλάβομε το πραγματικό νόημα των δύο εξεταζόμενων χωρίων. Το πρώτο χωρίο (523e) θα μπορούσε να ερμηνευθεί ως εξής: Ο Πλάτων αντιπαραθέτει τις λειτουργίες των αισθήσεων και της νόησης σε σχέση προς δύο αντίπαλους πόλους ή τάξεις ή ομάδες ανθρώπων. Η διήγηση αρχίζει με τους *πολλούς* ή *ἀμαθεῖς*, στους οποίους όλες οι αισθήσεις παρουσιάζουν τα πράγματα κατά ικανοποιητικό τρόπο, όχι επειδή όντως έτσι έχουν τα πράγματα, αλλά επειδή έτσι τα βλέπουν οι άνθρωποι αυτοί, δηλαδή οι πολλοί, επειδή διακατέχονται από την *ἀμαθίαν*, δηλαδή την αμορφωσιά και τη μωρία. Γι' αυτό, χωρίς να ξέρουν τίποτε, νομίζουν ότι ξέρουν τα πάντα. Το ότι τα βλέπουν ικανοποιητικά είναι ψευδής γνώμη (δόξα), δεν είναι η πραγματική και αληθινή γνώση. Εκείνοι λοιπόν, που νομίζουν ότι ξέρουν κάτι, χωρίς πραγματικά να το ξέρουν, βλέπουν ότι οι αισθήσεις τους παρουσιάζουν τα πράγματα ικανοποιητικά, ώστε δεν νιώθουν την ανάγκη να επικαλεσθούν τη νόηση για περαιτέρω πληροφορίες και διευκρινίσεις, με αποτέλεσμα να συνεχίσουν να παραμένουν στο σκοτάδι της άγνοιας και μωρίας. Αντιθέτως, οι φιλόσοφοι βλέπουν τα πράγματα όπως πραγματικά συμβαίνουν. Οι αισθήσεις δηλαδή δεν τους δίδουν και δεν μπορούν να δώσουν ακριβή και αληθινή εικόνα της πραγματικότητας, και γι' αυτό οι ίδιοι προσκαλούν τη νόηση και τη διάνοια να επέμβουν, ώστε να αποσαφηνιστούν τα πράγματα. Πού έγκειται τώρα η διαφορά των μεν από τους δε, δηλαδή των πολλών από τους ολίγους; Αυτή εδράζεται, στο ότι για μεν τους φιλοσόφους, όπως παρουσιάζουν οι αισθήσεις τα πράγματα, έτσι και είναι. Τα παρουσιάζουν ελλιπώς ή κατά μη ικανοποιητικό τρόπο, πράγμα που αληθεύει. Αντίθετα, οι πληροφορίες των αισθήσεων για τους πολλούς, τα εμφανίζουν κατά εντελώς αντίθετο τρόπο, δηλαδή ικανοποιητικά και επομένως σ' αυτούς υπάρχει διάσταση μεταξύ του *είναι* και του *φαίνεσθαι*. Οι

³⁶³ *Νόμ.*, 732 a 6 – b 2. *Απολ.*, 29 b 1-2.

πληροφορίες δηλαδή φαίνονται ικανοποιητικές, χωρίς στην πραγματικότητα να είναι. Ο Πλάτων κάνει διάκριση και συχνή χρήση του *εἶναι* και *φαίνεσθαι* στο κορυφαίο έργο της διαλεκτικής του, που είναι ο *Παρμενίδης*. Δίδει μάλιστα τόση βαρύτητα στον διαχωρισμό αυτόν, ώστε τα ρήματα αυτά συμπεριλαμβάνονται στο τελικό συμπέρασμα, με το οποίο κλείνει ο διάλογος³⁶⁴. Επίσης ο Πρωταγόρας υποστηρίζει ότι η θεωρία είναι αληθινή –όπως την παρουσιάζει ο Πλάτων– δηλαδή «μέτρο όλων των πραγμάτων είναι ο καθένας», αφού οι απόψεις του ενός από του άλλου διαφέρουν πάρα πολύ, δεδομένου ότι άλλα φαίνονται και είναι στον έναν και άλλα στον άλλον (*Θεαίτ.*, 166d).

52. Η διαλεκτική απαιτεί εναντιότητες, πολλοί – όλιγοί

Μετά από όλα τα παραπάνω γεννάται το ερώτημα τι μπορεί να λεχθεί στα δύο εξεταζόμενα χωρία για τα θέματα αυτά, για τη διαλεκτική και κυρίως για την άγραφη φιλοσοφία, που είναι το ζητούμενο. Ο Πλάτων –όπως είδαμε στα προηγούμενα– ορίζει σαφώς τι είναι διαλεκτική. Αυτή έγκειται στο να μη νομίζει κανείς το ίδιο ως διαφορετικό ούτε το διαφορετικό ως ίδιο (*Σοφ.*, 253d1-3. Πρβλ. Brisson 2016). Πώς μπορεί τώρα να χαρακτηριστεί η πρώτη περίπτωση; Στο πρώτο μέρος της πρότασης δεν υπάρχει διαλεκτική, ενώ στο δεύτερο, δηλαδή στους φιλοσόφους, υπάρχει. Στην περίπτωση δηλαδή των πολλών δεν υπάρχει, διότι το *ίδιο* το εκλαμβάνουν ως *διαφορετικό* και επομένως σφάλουν. Συγκεκριμένα εκεί οι αισθήσεις δεν δίδουν αληθείς και ακριβείς πληροφορίες, αφού αναγγέλλουν τα πράγματα ικανοποιητικά (ικανῶς), όπως εσφαλμένα οι *πολλοί* νομίζουν ότι τα αναγγέλλουν. Τους φαίνεται όμως ότι τα μεταδίδουν ικανοποιητικά. Άρα το *ίδιο*, δεν το εκλαμβάνουν ως *ίδιο* αλλά ως *διαφορετικό*. Αυτό σημαίνει ότι ο κάτοχος των αισθήσεων δεν αντιλαμβάνεται τα πράγματα όπως είναι αλλά όπως τους φαίνονται. Η διάκριση των δύο διαφορετικών αυτών περιπτώσεων γίνεται με σαφήνεια στην *Πολιτεία* (Ε' 476c2 – d4). Εκεί ο Πλάτων λέγει ότι, όποιος εκλαμβάνει το όμοιο ως μη όμοιο αλλά ως εκείνο, προς το οποίο είναι όμοιο, ονειρεύεται. Η περίπτωση αυτή συμβαίνει με τους *πολλούς*, διότι αυτοί έχουν την ψευδή γνώμη, ότι οι αισθήσεις παρουσιάζουν τα αποτελέσματά τους ικανοποιητικά, χωρίς στην πραγματικότητα να συμβαίνει αυτό, επειδή αλλιώς είναι τα πράγματα και αλλιώς φαίνονται. Εδώ βέβαια θέτει ο Πλάτων ως βάση την αποδοχή της θεωρίας των ιδεών του. Λέγει συγκεκριμένα ότι ένας, που νομίζει ότι υπάρχουν πολλά ωραία πράγματα αλλά δεν νομίζει ότι υπάρχει η ιδέα της ομορφιάς, βλέπει όνειρο. Το αισθητό ωραίο πράγμα είναι όμοιο με την ιδέα. Η

³⁶⁴ *Παρμ.*, 166 c 4-5: «πάντα πάντως ἐστί τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται. Ἀληθέστατα».

αλήθεια όμως υπάρχει μόνον στην ιδέα και όχι στα αισθητά πράγματα. Όταν λοιπόν δεν αναγνωρίζει κανείς την ιδέα παρά μόνον τα αισθητά, κάνει λάθος, διότι αναγνωρίζει αυτά που δεν έχουν πραγματική ύπαρξη, δεν είναι δηλαδή *ὄντα* αλλά μόνον *γιγνόμενα* (Τίμ., 27d6 – 28a1), ενώ δεν αναγνωρίζει (Τίμ., 28a6) αυτά που έχουν πραγματική ύπαρξη, δηλαδή την ιδέα. Το ίδιο συμβαίνει και με τους *πολλούς*, οι οποίοι εκλαμβάνουν το ψεύδος ως αλήθεια, δηλαδή το *φαίνεσθαι* ως *εἶναι*. Αντίθετα, όταν κάποιος αναγνωρίζοντας την ιδέα δεν την εκλαμβάνει ως αισθητό, που μετέχει σ' αυτήν, ούτε το αισθητό ως ιδέα, αυτός όντας ζωντανός βλέπει ένα όραμα, μια οπτασία. Ο ίδιος είναι ο διαλεκτικός, ο οποίος βλέπει τα πράγματα όπως είναι και όχι μόνον όπως φαίνονται.

Η διαλεκτική μπορεί όμως να νοηθεί και κατ' άλλον τρόπον, δηλαδή από την πλευρά του αναγνώστη. Όταν ο αναγνώστης βρει το πραγματικό νόημα των λόγων του Πλάτωνα σε συγκεκριμένα χωρία, και κατανοήσει πλήρως το χωρίο, τότε η φιλοσοφία, ή ορθότερα η διαλεκτική, γράφεται στην ψυχή του ερμηνευτή, ο οποίος στην περίπτωση αυτήν διαπιστώνει ότι οι *πολλοί* σφάλουν στην εκτίμησή τους σχετικά με την απόδοση των αισθήσεων. Στο μεν πρώτο χωρίο πρέπει να κατανοήσει κανείς ότι οι αισθήσεις ενεργούν όλες καθόμοιο τρόπο κάθε φορά, αφού για όλους τους αμόρφωτους όλες οι αισθήσεις δείχνουν τα πράγματα με τον ίδιο τρόπο, δηλαδή ικανοποιητικά. Όλες οι αισθήσεις πάλι ενεργούν στο δεύτερο μέρος καθόμοιο τρόπο για τους φιλοσόφους, δείχνουν δηλαδή τα πράγματα ελλιπώς (*ένδεως*) ή όχι ικανοποιητικά (*οὐχ ἰκανῶς*). Όλες οι αισθήσεις, ενώ ενεργούν σε καθεμία από τις δύο περιπτώσεις ομοιόμορφα, λειτουργούν αντίθετα στις δύο αυτές διαφορετικές περιπτώσεις, ή για να είμαστε ακριβείς, ο κάτοχος των αισθήσεων αντιλαμβάνεται τα ενεργήματά τους διαφορετικά, ανάλογα σε ποια κατηγορία ανήκει, στους *πολλούς* ή στους *ὀλίγους*. Όπως δηλαδή αντίκεινται οι *πολλοί* προς τους *ὀλίγους* ή οι *ἀμαθεῖς* προς τους *φιλοσόφους*, κατά τον ίδιο τρόπο αντίκεινται και οι πληροφορίες, που δέχονται τα πρόσωπα των δύο κατηγοριών.

Το ίδιο συμβαίνει και με το δεύτερο παράδειγμα για τον εκπεσμό της φιλοσοφίας. Αν νοήσει κάποιος ότι στη φράση: «*οἱ μὲν οὐδενὸς (ἄξιοι)*» πρέπει να νοηθεί η λέξη *κακοῦ* και όχι *ἀγαθοῦ*, τότε βρίσκει τη σωστή λύση, αφού δεν εκλαμβάνει το ίδιο ως διαφορετικό, πράγμα που λέγεται διαλεκτική. Στην περίπτωση αυτή ο ερμηνευτής βρίσκοντας την αλήθεια ανακαλύπτει το λάθος των άλλων ερμηνευτών. Αν όμως νοήσει κάποιος ότι η λέξη, που πρέπει να συμπληρωθεί, είναι η *ἀγαθοῦ*, τότε εκλαμβάνει το *ίδιο* ως *διαφορετικό* και συνεπώς δεν φιλοσοφεί. Ως φιλοσοφία ή διαλεκτική ορίζεται τότε η ενέργεια του νου να βρει το σωστό, ώστε να μην εκλάβει κανείς κατά λάθος για παράδειγμα τη γνώση του *ένδεκα* αντί του *δώδεκα* ή το αγριοπερίστερο

αντί για περισσότερι, δηλαδή άλλο αντί άλλου³⁶⁵. Έτσι δημιουργείται η αληθινή και ψευδής γνώμη (δόξα). Όταν κάποιος συλλάβει εκείνο, που επιχειρεί και θέλει να συλλάβει και όχι άλλο αντί άλλου, τότε λέει την αλήθεια, αφού δεν ψεύδεται και έχει αληθινή γνώμη, διαφορετικά έχει ψευδή δόξα. Στο παράδειγμα αυτό πρόκειται βέβαια για δόξα και όχι για επιστήμη. Οι έννοιες *ικανῶς* και *ένδεῶς* είναι έννοιες εναντίες και για έναν άλλο ακόμη λόγο. Αυτός είναι ότι το *μεν* *ικανῶς* σημαίνει ότι δεν έχω ανάγκη από τίποτε, ενώ το *ένδεῶς* σημαίνει ότι δεν είμαι αυτόρκης, αλλά έχω χρεία από πολλά πράγματα. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο το *ικανὸν* σχετίζεται με το καλό, το *ἀγαθόν* (*Φίληβ.*, 60b10 – c5).

Μια πολύ παραστατική και ασφαλή εικόνα των σχέσεων αυτών, των πολλών και των ολίγων, του αληθούς και του ψεύδους, της επιστήμης και της διαλεκτικής μάς δίδει ο Πλάτων στον *Σοφιστή* του (244a). Εκεί αντιπαρατίθεται ο λόγος διαφορετικών στοχαστών με τον εξής διάλογο: «Ενώ εμείς έχουμε πέσει σε απορία, εσείς μας εμφανίζετε ικανοποιητικά (*ικανῶς*) αυτά που υποστηρίζετε. Τούτο δε διότι είναι φανερό ότι εσείς αυτά τα ξέρατε από παλιά, εμείς όμως πρωτύτερα νομίζαμε πως τα ξέραμε, τώρα όμως απορούμε. Διδάξετέ μας λοιπόν αυτές τις ιδέες, για να μη σηματοποιήσουμε την ιδέα ότι εμείς μαθαίνομε τα λεγόμενά σας, ενώ συμβαίνει ακριβώς το αντίθετο». Στο χωρίο αυτό παρουσιάζονται δύο πνευματικά αντίπαλες ομάδες, που η μία από αυτές εμφανίζει τα πράγματα ικανοποιητικά (*ικανῶς*: 244a5), ενώ η άλλη ομάδα έχει πέσει σε απορία. Η αλήθεια όμως είναι αντίθετη από εκείνη που φαίνεται. Η πρώτη ομάδα έχει την ψευδή εντύπωση ότι ξέρει τα πράγματα ικανοποιητικά και θέλει να τα διδάξει στην άλλη ομάδα, ενώ πρέπει να συμβεί το αντίθετο, δηλαδή η δεύτερη ομάδα οφείλει να τα διδάξει στην πρώτη, διότι αυτή τα ξέρει καλύτερα, ή ορθότερα θα διδάξει μόνον όσα είναι βέβαιη ότι ξέρει, και τίποτε περισσότερο.

53. Ο τρόπος γραφής της φιλοσοφίας πρέπει να είναι αιγιματικός

Ο Πλάτων σημειώνει προσέτι, ότι, για να γίνει κάποιος αληθινός φιλόσοφος, ώστε να καταστεί ικανός να χειρίζεται τη διαλεκτική, δεν αρκούν μόνον οι αναφερθείσες ιδιότητες του φιλοσόφου, δηλαδή η *εὐμάθεια*, η *μνήμη* κ.ά., αλλά πρέπει ο ίδιος να είναι συγγενής προς το πράγμα, δηλαδή τη φιλοσοφία. Αυτό σημαίνει ότι θα πρέπει να έχει φυσική προδιάθεση και μια έφεση προς τη φιλοσοφία. Θεωρεί συνεπώς αναγκαίο να υπάρχουν και οι δύο αυτές καταστάσεις, οι οποίες αλληλοσυμπληρώνονται, για να ολοκληρωθεί η έννοια του φιλοσόφου, ο οποίος πρέπει να μαθαίνει το *ψεῦδος ἄμα καὶ ἀληθές τῆς ὄλης οὐσίας* με διαρκή ενασχόληση και πολὺν χρόνο (*Ἐπ. Ζ'*, 344a-b).

³⁶⁵ *Θεαίτ.*, 199 b: «οἷον φάτταν ἀντί περιστερᾶς».

Πρέπει τέλος να λεχθούν λίγα λόγια για κάτι, που λέγει ο Πλάτων και φαίνεται ίσως παράδοξο και δύσληπτο. Λέγει συγκεκριμένα, ότι, «αν ιδεί κάποιος συγγράμματα, που αφορούν τους νόμους ή οτιδήποτε άλλο, τότε αυτά δεν είναι *σπουδαιότατα*, αν ο συγγραφέας τους θεωρεί τον εαυτό του σπουδαίο, διότι αυτά, δηλαδή τα σπουδαιότατα βρίσκονται στην κάλλιστη χώρα», που προφανώς δεν είναι άλλη από τη διάνοια. «Αν όμως ο συγγραφέας των λόγων αυτών τους θεωρεί σπουδαίους, τότε όχι οι θεοί, αλλά οι ίδιοι οι άνθρωποι κατέστρεψαν τα λογικά του» (*Επ. Ζ'* 344c3 – d2). Το νόημα των λόγων αυτών του Πλάτωνα φαίνεται σκοτεινό και δυσνόητο. Με βάση όμως τη θεωρία, που προσπαθούμε να οικοδομήσουμε στη μελέτη αυτή, θα καταβληθεί η προσπάθεια να δοθούν κάποιες εξηγήσεις για το ζήτημα αυτό. Η αρχή που τίθεται εδώ είναι ότι αυτά που ο σπουδαίος γράφει στο χαρτί με μελάνι, δεν είναι δυνατόν να είναι σπουδαιότατα, διότι αυτά υπάρχουν μόνον στην καλλίστη χώρα, που είναι ο *νοῦς* και η *νόησις*. Αν εντούτοις ο ίδιος τα θεωρεί σπουδαία, τότε έχασε τα λογικά του όχι εξαιτίας των θεών αλλά υπαιτιότητα του ίδιου. Αυτά τα λόγια –θα μπορούσε να πει κανείς– ότι αποτελούν *αίνιγμα*, και ως αίνιγμα θα αντιμετωπισθεί εδώ. Το πρώτο ερώτημα είναι τι είναι αυτά τα γραμμένα, τα οποία δεν είναι σπουδαία, αν αυτός που τα έγραψε είναι *σπουδαῖος*. Επίσης, αν ο ίδιος που τα έγραψε, τα θεωρήσει *σπουδαῖα*, τότε αυτό σημαίνει ότι ο ίδιος ο συνθέτης του κατέστρεψε τα λογικά του και όχι οι θεοί.

Ας δούμε τώρα τι είναι αυτά τα γραμμένα για τη νομοθεσία ή οτιδήποτε άλλο, τα οποία δεν είναι σπουδαία, αν αυτός που τα έγραψε είναι σπουδαίος, και το ακόμα πιο ακατανόητο είναι ότι, αν ο ίδιος τα θεωρήσει σπουδαία, σημαίνει ότι έχασε τα λογικά του. Βασική αρχή, προκειμένου να ερμηνευθεί το αίνιγμα αυτό, είναι ότι η φιλοσοφία ούτε λέγεται ούτε γράφεται, όπως λέγονται και γράφονται τα άλλα μαθήματα (*Επ. Ζ'* 341c-d). Άρα η φιλοσοφία δεν μπορεί και δεν πρέπει να γράφεται καθ' όμοιο τρόπο που γράφονται τα άλλα μαθήματα, αλλά κατά διαφορετικό. Αυτός ο άλλος τρόπος, ο νέος και μη καθιερωμένος, είναι ο *αίνιγματικός*, πράγμα που σημαίνει ότι ο αληθινός φιλόσοφος οφείλει να γράφει τη φιλοσοφία, δηλαδή τη διαλεκτική, αποκλειστικά μόνον κατά τον αινιγματικό αυτόν τρόπο, το βαθύτερο νόημα της οποίας θα αποκαλύψει ο αναγνώστης, διαφορετικά αυτά που γράφει δεν είναι φιλοσοφία, και ο ίδιος δεν είναι φιλόσοφος, αφού αυτοακυρώνεται και αυτοαναιρείται. Το ερώτημα που ακολουθεί στη συνέχεια είναι γιατί δεν είναι ούτε θεμιτός ούτε επιτρεπτός ο οποιοσδήποτε άλλος τρόπος εκφοράς της φιλοσοφίας παρά μόνον ο αινιγματικός. Φαντάζομαι ότι αυτό συμβαίνει, επειδή, αν γραφόταν διαφορετικά από τον αινιγματικό τρόπο, θα αυτοακυρωνόταν η ίδια η φιλοσοφία, επειδή αυτή συνίσταται στο να σκέφτεται κάποιος να την βρίσκει μόνος του δηλαδή τη γνώση και την αλήθεια με σμικρή ένδειξη (*Επ. Ζ'* 341e3) και όχι να του παρέχεται έτοιμη, διότι

έτοιμη η φιλοσοφία δεν υπάρχει, αφού αυτή είναι στοχασμός, πρόβλημα, απορία και διαρκής ζήτηση³⁶⁶. Φιλοσοφία είναι να βρίσκεται κάποιος καθ' οδόν, όπως διατυπώθηκε από ορισμένους φιλοσόφους (Jaspers 1983: 102, Heidegger 2003: 212. Πρβλ. Κουμάκης 1993: 17-50).

Αυτό σημαίνει ότι ο τρόπος εκφοράς της φιλοσοφίας, είτε προφορικά είτε γραπτά γίνεται αυτός, πρέπει να είναι ο αιγιματικός, δηλαδή ένας τρόπος όχι φανερός αλλά αφανής και σκοτεινός, με σκοπό να παρακινηθεί η διάνοια να τεθεί σε κίνηση και ενέργεια, πράγμα το οποίο είναι η ίδια η φιλοσοφία. Η φιλοσοφία χαρακτηρίζεται από τον ίδιο ως *πορεία*, η οποία ποτέ δεν φτάνει σε κάποιο οριστικό και μόνιμο τέρμα, αλλά ακόμα και αν έφτανε, δημιουργούνται πάλι άλλα ερωτήματα και νέα πορεία³⁶⁷. Αξίζει να λεχθεί τέλος ότι ο ιδιαίτερος αυτός τρόπος εκφοράς της φιλοσοφίας αρμόζει πολύ στην παιδαγωγική επιστήμη, αφού είναι προτιμότερο να μην παρέχονται κατά κανόνα έτοιμες γνώσεις στον μαθητή, αλλά να προκαλείται ο ίδιος να τις βρίσκει μόνος του, διότι ο ορίζοντας της γνώσης είναι άπειρος, επισφαλής και αβέβαιος (Κουμάκης 2023). Πρέπει τέλος να τονιστεί ότι όλα αυτά που γράφτηκαν στην παρούσα μελέτη, δεν αποτελούν ακριβή απόδειξη της πραγματικής θέλησης του Πλάτωνα, και επομένως δεν έχουν την αξίωση της αλήθειας, η οποία κατά τον Αριστοτέλη πρέπει να αποδεικνύεται άμεσα και όχι έμμεσα (δι' ετέρων) (*Τοπ.*, A1. 100b1-2), όπως συνέβη εδώ. Πρόκειται μόνον για μια πίστη του γράφοντος, που χρησιμοποιεί λόγο πιθανό αλλά όχι βέβαιο. Παρόλα αυτά η *πίστις* θεωρείται από τον ίδιο τον Αριστοτέλη ως κατά κάποιο τρόπον *ἀπόδειξις*³⁶⁸.

Ο συγγραφέας του παρόντος πονήματος θα ήταν ευχαριστημένος αν κατόρθωσε να μετατρέψει την υφιστάμενη βεβαιότητα για την ορθότητα των υπαρχουσών μεταφράσεων σε αμφιβολία. Αλλά και αν ακόμα γινόταν πειστική και εύλογη η νέα ερμηνεία, που, επιχειρώ, δεν θα προέκυπτε από αυτήν αναγκαστικά η ορθότητα της δοθείσας ερμηνείας για τη διαλεκτική και την θεωρία της άγραφης φιλοσοφίας του Πλάτωνα. Ο δρόμος προς μια οριστική λύση του προβλήματος είναι ακόμα μακρύς και ακανθώδης.

³⁶⁶ *Πολιτ.*, Z 524 e 4: «ἀναγκάζοιτ' ἄν ἐν αὐτῷ ψυχή ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν».

³⁶⁷ *Πολιτ.*, Z 532 e: «ὥσπερ ὁδοῦ ἀνάπαυλα καὶ τέλος τῆς πορείας». *Φαίδ.*, 107 e 4-5. *Κρατ.*, 412 d.

³⁶⁸ *Ρητ.*, A1. 1355 a 4-5: «ἡ μὲν ἔντεχνος μέθοδος περὶ τὰς πίστεις ἐστίν, ἡ δὲ πίστις ἀπόδειξις τις».



Βιβλιογραφία συνολική

- ADAM, J. (1902). *The Republic of Plato. Edited with critical notes, commentary and appendices. With a new introduction by D.A Rees. Vol. II: Books VI-X and indexes.* Cambridge: Cambridge University Press.
- ANNAS, J. (1976). *Aristotle's Metaphysics. Books M and N*, Oxford.
- ACKPILL, J. (1957). "Plato and the Copula: *Sophist* 251 – 259. *Journal of Hellenic Studies* 77 (1st part). 1 – 6.
- (1963). *Aristotle's Categories and De Interpretatione, Translated with Notes.* Oxford: Clarendon Press.
- (1997)-In Defence of Platonic Division, in: J. Ackrill, *Essays on Plato and Aristotle.* Oxford, Oxford University Press, pp.93-103.
- ADEMOLLO, FR. (2014). Plato's Conception of the Forms. Some Remarks. In: R. Chiaradonna et al., *Universals in Ancient Philosophy.* Seminari e convegni, 33.
- ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΑΦΡΟΔΙΣΙΕΥΣ (1831). Σχόλια εις τὰ Μετὰ τὰ φυσικὰ τοῦ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ (ALEXANDER APHRODISIENSIS, Commentaria in metaphysica), *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. I. M. Hayduck, Berlin.
- ALLAN, D.J.(1960). Aristotle ad the Parmenides , in : I. Düring et al. *Aristotle and Plato in the mi-f-fourth century. Papers of the symposium Aristotelicum held at Oxford.* ,Göteborg, 133-144.
- ALLEN, R. D. (1960). "Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues", *The Philosophical Review*, 64, 147-64. Ανατυπωμένο στο: G. Vlastos (ed.), *Plato I. Metaphysics and Epistemology*, N. Y., 1971, 167-183.
- (1970). The Generation of Numbers in Plato's *Parmenides*. In *Classical Philology*, 65, 30 – 34.
- (1998). *The dialogues of Plato .v.4.Plato's Parmenides. Revised edition.* New Haven: Yale University Press.
- AMBUEL, D.(2007). *Image and Paradigm in Plato's Sophist.* Las Vegas: Parmenides Publ.
- AMIRTHANAYAGAM, D. (2002). Plato and the measure of the incommensurable, Part II. The mathematical Meaning of the indeterminate dyad, in : *The st.John's review* , vol. XLVI.
- ΑΜΜΩΝΙΟΣ (1987). Περί Ερμηνείας του Αριστοτέλους. Ammonius Aristoteles. De Interpretatione commentaria. in: *CA G. Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. IV, rec. A. Busse, Berolini.
- AMMONIUS, H. (1891). a) Aristotelis de interpretatione commentaria, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, IV, rec. A. Busse. b) *Ibid.* In Porphyrii isagogen, sive V voces.
- ΑΝΑΓΝΩΣΤΟΠΟΥΛΟΣ, Δ. (1940). Πλάτωνος Παρμενίδης. Αρχαίον κείμενον – εισαγωγή – μετάφραση – σημειώσεις. Αθήνα: Πάπυρος.
- ANTISERI, D. (1969). *Aristotele, De interpretatione.* Pergamo, μεταφρασμένο στα Ιταλικά.

- ANTON, J. (1985, 1957). *Aristotele's Theory of Contrariety*. Lanham University Press of America.
- APELT, O. (1897). *Plato's Sophistes*. Leipzig.
- ΑΡΒΑΝΙΤΑΚΗΣ, Τ. (1996). *Η κίνηση στο έργο του Πλάτωνα*. Θεσσαλονίκη.
- ARISTOXENUS (1902). *Αριστοξένου άρμονικά στοιχεία, The Harmonics of Aristoxenus, with Translation, Notes, Introduction and Index of Words*, ed. by H. Macran. Oxford: Clarendon Press, 2, 20, 16-31.
- ΑΡΙΣΤΟΞΕΝΟΣ (2005). *Αριστοξένος. Άπαντα μουσικά έργα. Άρμονικά στοιχεία, ρυθμικά στοιχεία, αποσπάσματα*. Αθήνα. Κάκτος.
- ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ. (2011). [http://ikee.lib.auth.gr, files \] GRI-2011-6418 PDF](http://ikee.lib.auth.gr/files/GRI-2011-6418.PDF).
- ASHBAUGH, A. F. (1988). *Plato's Theory of Explanation: a Study of the Cosmological Account in the Timaeus*. New York 1988.
- ASTIUS (AST), FR. (1814). *Platonis Leges et Epinomis. Ad optimorum librorum fidem emendavit et perpetua adnotatione illustravit*. Lipsiae: Weidemann.
- ASTORE, R. (2021). Time in Plato's Timaeus or time in Aristotle's Physics? . In defense of Aristotle's view of time against that of Plato. <https://doi.org/10.20935/AL3312>.
- AUBENQUE, P. (2009). "Herméneutique et Ontologie. Remarques sur le Peri Hermeneias d'Aristote". In: *Problèmes Aristotéliens I, Philosophie théorique*, Paris. 101 – 113.
- (1991, 1962). *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris: P. U. F.
- AYER, A. (1971). *The foundations of empirical knowledge*. 65-84.
- ΒΑΒΟΥΡΑΣ, Η. (2008). *Πλάτων, Γοργίας. Εισαγωγή, Φιλοσοφική ανάλυση*. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.
- BACKMANN, I. (2007). All of a Sudden: Heidegger and Plato's Parmenides" . In: *Épochè: A Journal of the History of Philosophy*. vol. 11.
- BALTES, M. (1972). « *Timaeus Lokros, Über die Natur des Kosmos und der Seele*, Leiden.
- (1976/78). *Die Weltentstehung des platonischen Timaeus nach den antiken Interpreten*, 2 Bde". Leiden.
- (1999). "Is the Idea of the Good in Plato's Republic Beyond Being?". In: BALTES, M. *Dianoemata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*. Stuttgart, 351-371.
- BÄRTHLEIN, K. (1984). "Nochmals über das isolierte Aussagewort. (De Interpretation, Kap. 3) mit einem Anhang zur Diskussion über die Echtheit dieser Schrift." *Rheinisches Museum für Philologie*, 127: 227 – 258.
- BAUMGARTNER, H. (1982). "Bemerkungen zum Begriff des Symbebekos", in: *Πρακτικά Παγκοσμίου Συνεδρίου "Αριστοτέλης" III*, Αθήνα, 75 – 79.
- BEARE, J. (2010). *Greek theories of elementary cognition from Alcmaeon to Aristotle*. Paperback.
- BECKER, AL. (2017). *Platons Politeia: ein systematischer Kommentar*. Reclams, Universal – Bibliothek.

- BECKER, O. (1929, 2020). "Die diairetische Erzeugung der platonischen Idealzahlen". In: O. Neugebauer et alii (edsr), *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*. Abt. B. Studien. vol. I 31, 464-51, Springer.
- BENARDETE, S. (1963). "Eidos and Diairesis in Plato's Statesman". *Philologus*, vol. 107, 193 – 226.
- (1989). *Socrates' Second Sailing: on Plato's Republic*, Chicago.
- BERKELEY, G. (1998). *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Introduction IV. Oxford Philosophical Texts. Paperbacks.
- (2009). *The Rhetoric and Morality of Philosophy: Plato's Gorgias and Phaedrus*. Chicago: U. of Chicago P.
- BERTHOZD, J. (editor) (2011). *Kampfplatz endloser Streitigkeit. Studien zur Geschichtlichkeit der Philosophie*, Basel: Schwabe.
- BERTI, E. (2012). "Filosofia pratica e φρόνησις". *Φιλοσοφία*, 42, 357 – 363.
- BLANDZI, S. (2014). *Platon und das Problem der Letzbegründung der Metaphysik: Eine historische Einführung*. Series: Studies in Social Sciences, Philosophy and History of Ideas, vol. 14. Frankfurt am Main: Peter Lang Edition.
- BLANK, D.(1993). „, Review of Szlezák 1985 and Erler 1993” . *Ancient Philosophy*,13: 414-426.
- BLUCK, R.(1975). *Plato's Sophist: A Commentary*. Edited by G. Neal. Manchester: University Press.
- BOCHENSKI, I. (1956). *Formale Logik*. Freiburg – München.
- BOECKH, AU. (1858, 2012). *Kleine Schriften*, Leipzig: Teubner. Repr.: *August Boeckh's Gesammelte kleine Schriften*. Zweiter Band, *Reden*. Paperback.
- BÖHME,G. (1974). *Zeit und Zahl . Studien zur Zeittheorie bei Platon Aristoteles, Leibniz und Kant*. Frankfurt. a
- ΒΟΡΕΑΣ, Θ. (1972). *Ακαδημεικά, τόμος πρώτος. Λογική*. Αθήνα: Ο.Ε.Σ.Β.
- BOSSI, B., ROBINSON, TH.(2013). *Plato's Sophist Revisited*. Berlin: de Greyter.
- ΒΟΥΔΟΥΡΗΣ, Κ. (1968). Το επιχείρημα του τρίτου ανθρώπου εις τον του Πλάτ. *Παρμενίδην*, *Αθηνά*,70, 203-222.
- (επιμ.) (1984). *Η αρχαία σοφιστική*. Αθήνα.
- (1992). *Λογική Φιλοσοφική και συμβολική*, Αθήνα.
- ΒΟΥΡΒΕΡΗΣ, Κ.(1956), *Παιδιά και παιδεία: (Σωκράτης -Πλάτων-Αριστοτέλης)*. Αθήνα.
- BRISSON, L. (1988). "L'interprétation ésotérique de Platon» , *Les Études Philosophiques*. Presses Universitaires de France.
- (1994). *Platon, les mots et les mythes: Comment et pourquoi Platon nomina le mythe?* Ελληνική μετάφραση: *Ο Πλάτων, οι λέξεις και οι μύθοι: Πώς και γιατί ο Πλάτων κατονόμασε τον μύθο*, μετ. Στέφανος Οικονόμου, Αθήνα: Μεταίχμιο 2006.
- (1996). "Une nouvelle interprétation du "Parménide" de Platon" in: *Platon et l'objet de la science: six études sur Platon*, ed. D. – M. Morel, pp. 69 – 111. Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux

- (1997). "Interpreting the Timaeus – Critias". *Proceedings of the Symposium Platonicum: Selected Papers*. International Studies. v. 9.
- (1998, 2016). *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon: Un commentaire systématique du Timée de Platon*. Academia Verlag. International Plato Studies vol. 2.
- (2002). L'approche traditionnelle de Platon par H. CHERNISS. » IN: G. REALE E.A. (ED.) *New Images of Plato*. Sankt Augustin, Academia Verlag, 85-97.
- (2002α). "Is the world One?" A New Interpretation of Plato's Parmenides", In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford University Press, 22, pp. 1 – 20.
- (2011). *Platon, Parménide: Traduction, introduction et notes*. Paris: G. F. – Flammarion.
- (2022, Edit). *Plato's Parmenides. Selected Papers of the Twelfth Symposium Platonicum*. Academia Verlag. International Plato Studies, vol. 41.
- BROCHARD, V.(1912). *Études de la philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 143
- BRÖCKER, W. (1972). "Plato über das Gute." *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, Hrsg. von J. Wippern, Darmstadt: WBG.
- (1999, 1967). *Plato's Gespräche*. Paperback. Vittorio Klostermann.
- BRUCHMÜLLER, U. (2012). *Platons Hermeneutik und Prinzipiendenken im Lichte der Dialoge und der antiken Tradition*, Hildesheim [κ.ά.] Olms, Spudasmata: 148.
- BRUMBAUGH, R.S.(1961). *Plato on the One.The Hypotheses in the Parmenides*. Yale University Press.
- BUCHER, TH. (1987). *Einführung in die angewandte Logik*. Berlin – New York.
- BULMER-THOMAS,J.(1983). Plato's theory of number., *Classical Quarterly* ,33.395-425.
- BURKERT, W. (1972). *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, trans. E. Minar. Harvard University Press.
- (1985). *Greek religion* .Cambridge, Harvard University Press, pp.219-213
- BURNET,J.(1928). *Aristotle on education*. London.
- BURNYEA,M. (2000). Plato on why mathematics is good for the soul., in T. Smiley (ed), *Mathematics and Necessity*. Oxford, Oxford University Press , 1-82.
- CALIAN, FL. (2015). "One, Two, Three. A Discussion on the Generation of Numbers in Plato's Parmenides". *New Xorope College*, 49-78. Bucharest. Romania.
- CAMPBELL,L. (1867). *The Sophistes and Politicus of Plato with a Revised Text and English Notes* . Oxford.
- CHAMBRY, É. (1949). *Platon. Oeuvres complètes. Tome vii. La République. Livres iv.-x*. Paris: Les Belles Lettres.
- CANTARIN,R.S. et al. (2012). *Timeo de Platón Madrid*.
- CASTAGNIOLI, L. (2012). "Self-refutation and Dialectic in Plato and Aristotle". In : J. Fink (ed.). *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle*. Cambridge University Press.
- CHERNISS, H. (1971). *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*, Baltimore.
- (1962). *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore.

- (1945). *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley, University of California Press.
- (1954). "A much Misread Passage of the *Timaeus* (*Timaeus* 49c7-50b5)". *American Journal of Philology*, v. 75. 113-130.
- (1957). The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues. *American Journal of Philosophy*, 78, 225- 66
- (1972, 1944). *Aristotle's Criticism on Plato and the Academy*. New York.
- ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ, Ι. (2003). *Αριστοτέλης. Περί ψυχής*. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.
- CHURCHILL, R. (1990). *Logic:an Introduction Prepared by P.Hutcheson and G. Joy*. New York:St.Martins Press.
- CIMAKASKY, J. (2014). *The Role of ἐξαιφνης in Plato's Dialogues*. <https://dsc.dup.edu/etd/68>
- CLEARY, J.(2003). Aristotle's criticism of Plato's theory of numbers,in: Damschen, Gr. (ed.), *Platon und Aristoteles sub ratione veritatis*, Vandenhoeck und Ruprecht'
- CONCILIUS, KL. (2017). *Aristoteles über die Seele. De anima. Übersetzt und herausgegeben mit einer Einleitung und Anmerkungen*. Philosophische Bibliothek 681.
- CORNFORD, F. M. (1945). *The Republic of Plato. Translated with Introduction and Notes*. Oxford: Clarendon Press.
- CORNFORD, FR. . (1962). Parmenides. In: E. Hamilton: *The Collected Dialogues of Plato*. New York. Bollingen Series LXXI, Pantheon Books.
- (1937). Plato's Cosmology
- (1980). *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato. Translat. with Commentary*.
- COULOUBARITSIS, L. (1983). L'être et l'un chez Aristote", στο: *Revue de philosophie ancienne*, τ. 1 – 2, 49 – 98 και 143 – 195.
- (1990). *Myth et philosophie chez Parménide . Bussel.Edition ousia*.
- CRIVELLI, P. (2004). *Aristotle on Truth*. Cambridge University Press.
- CROMBIE, I. M. (1964). *Plato: The midwife's Apprentice*, London.
- (1971). *An Examination of Plato's Doctrines*. New York: Humanities Press.
- DAFERMOS, M. (2018). "Relating Dialog and Dialectics: A Philosophical Perspective". In: *Dialogic Pedagogy. An International Online Journal*. <https://dpj.pitt.edu>.DOI:10.5195/dpj.2018. 181/vol. 6.
- ΔΑΜΑΣΚΙΟΣ ΔΙΑΔΟΧΟΣ (1889). *Απορίαι και λύσεις περί τῶν πρώτων ἀρχῶν εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην*. DAMASCIII successoris. *Dubitationes et solutiones de primis principiis in Platonis Parmenidem*, ed. E. Ruelle. Επανέκδοση 1966. Amsterdam: A. M. Hakert.
- DAVIDSON, D. (1993). « Plato's Philosopher». *Apeiron* 26, no 3-4 : 179-194.
- DE GRUYTER, (A) (1969). *Hellas. Ein Führer durch Griechenland aus antiken Quellenstücken. Land und Volk*. DOI/<https://doi.org/101515/9783110358193.35>.
- ΔΕΝΔΡΙΝΟΣ, Μ. κ.ά. (2020). "Η έκτη υπόθεση του Πλατωνικού Παρμενίδη από τους Νεοπλατωνικούς και τον Marsilio Ficino σε μια νέα ερμηνευτική προσέγγιση". *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, τ. 37, τεύχ. 111, 176-189.

- (2021). *Πλάτων. Παρμενίδης: Οντολογία του ενός στην Πλατωνική θεωρία των ιδεών*. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος. Αρχαίοι συγγραφείς 180.
- DENNISTON, J. (1954). *The Greek Particles*. Oxford.
- DERBOLAV, J. (1953). *Der Dialog "Kratylos" im Rahmen der philosophischen Sprach – und Erkenntnisphilosophie*. Schriften der Universität des Saarlandes.
- (1971). *Προβλήματα παιδαγωγικής ερεύνης και διδασκαλίας*, μετ. Γ. Κουμάκης. Αθήνα.
- (1972). *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften*. Impulse der Forschung, 10.
- (1972^α). The Philosophical Origins of Plato's Theory of Ideas. in : *Archive für Geschichte der Philosophie*. Bd. 54, Heft 1.
- (1979). "Was Plato sagte und was er gemeint hat". *Von den Bedingungen gerechter Herrschaft. Studien zu Platon und Aristoteles*. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 253-276.
- (1979^α). "Platon und das Problem der Interpretation". *Ibid.* 239 – 252.
- (1979^β). "Platon, Philosoph der kritischen Aufklärung" *ό.π.* 137 – 156.
- (1979^γ). "Die Ohnmacht der Logoi. Platons Sprachphilosophie und der VII Brief". In: *ό.π.*, 111-125.
- (1987). *Grundriss einer Gesamtpädagogik*, Frankfurt.
- (2019,2017). Platons Phaidros, In : G. Koumakis, *Studien ueber Platon, Aristoteles und Erziehungsphilosophie*. Thessaloniki, Romi Publ.83-111. Το ίδιο στο: *Dia-noesis, A Journal of Philosophy* 2017, No.3 .pp.45-76).
- ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, ΜΙΧ.,(2007). *Αισθητική πολιτική- και Φιλοσοφία της ιστορίας Τεύχος δεύτερο: Ο Schiller για την αισθητική αγωγή του ανθρώπου*
- DERRIDA, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil.
- (1981). *Dissemination*, Trans. B. Johnson, University Of Chicago Press.
- (1987). "Chora", *Poikilia, Études offertes à J.-P. Vernant*, Paris, 265-296. Επανεκδόση (1993). Galilée. Μεταφρασμένο: *Χώρα*, μετ. Κ Κορομπίλη, Επιμ. Βάνα Νικολαΐδου – Κυριανίδου με επίμετρο: *Η πολιτική στη χώρα του Τιμαιο*, Αθήνα: εκδ. Καρδαμίτσα (2000).
- DESHAYS, C.(2008). „ Points de vue philosophiques sur la verité” , in: *Gestalt*,34, 47-61.
- DESCARTES,R.(2009)). *Discours de la Méthode . Essai*. Jean-Marie Beyssade et Dennis Kambouchner. Μετάφραση στα Ελληνικά.(1976) *Λόγος περί της μεθόδου*, μετ. Χρ. Χρηστίδης, Αθήνα.
- DETIENNE, M.(1990). *Les maitres de vérité dans la Grèce archaïque*
- DIES, AU. (1909). *La définition et la nature des idées dans le Sophiste de Platon*. Paris.
- (1923). Le Parménide. In: *Plato, Oeuvres complètes. Tome VIII. Ire partie. Texte établi et traduit*. Paris: Budé, Les Belles Lettres.
- (1925). *Platon. Le Sophist*, Paris : Budé.
- (1956). *Oeuvres complètes. Tome 8. 1^{er} partie. Parménide*. Paris.
- DIELS, H.- KRANZ, W. (2005). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols, Hildesheim, Weidmann. *Οι Προσωκρατικοί*. Απόδοση στα Ελληνικά Β.Α. Κύρκος, Αθήνα , Εκδόσεις Παπαδήμα 2005-2010.

- DILLON, J. (2003). *The Heirs of Plato: a Study of the old Academy, 347-274 B.C.* Oxford: Clarendon Press, 16-29.
- (2010). Syrianus's exegesis in the second hypothesis of the Parmenides, in: J. Douglas et al., *Plato's Parmenides and its heritage*, vol. II, pp. 133-142.
- DI LASCIO. (2004). Third man. The logic of the sophisms of Arist. SE 22, 178b36-179a 10, in: *Topoi* 23, 33-59.
- ΔΙΟΓΕΝΗΣ ΛΑΕΡΤΙΟΣ (2000). *Βίοι και γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων*. DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers, 2. vols, with English Translation*, ed. by R. D. Hicks, The Loeb Classical Library. London: Harvard University Press.
- ΔΟΪΚΟΣ, Π. (2001). *Πλάτων, Φαῖδρος*. 2 τόμοι. *Μελέτη, μετάφραση, σχόλια*. Σειρά: Αρχαίοι συγγραφείς. Θεσσαλονίκη: εκδ. Ζήτηρος.
- DONINI, P. (1988). "Il Timeo: Unita del Dialogo, verisimiglianza del discorso." *Elenchos*, vol. 9, 5-52.
- DOR, FR. (2011). *De l'ancien monde: Atlantide: Les énigmes de la mythologie sont résolues*. Paris: Le soufre de l'Universe.
- DREHER, M. (1983). *Sophistik und Polisentwicklung*. Frankfurt am Main: Peter Verlag.
- DUKE, E.A. – HICKEN, W., et alii (1995). *Platonis opera omnia. Vol. I Tetralogie I-II*, Oxford: Oxford University Press.
- DÜRING, I. (1966). *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Μετάφραση του έργου στα ελληνικά σε δύο τόμους: *Ο Αριστοτέλης: Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*. 1^{ος} τόμος (1991) μεταφ. Π. Κοτζιά – Παντέλη. Αθήνα. 2^{ος} τόμ. (1994), μετ. Α. Γεωργίου – Κατσιβέλα. Αθήνα.
- (2005, 1968). *Aristoteles: Heidelberg*. Universitätsverlag. Μεταφρασμένο στα ελληνικά σε δύο τόμους. *Αριστοτέλης: Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*. 1^{ος} τόμος, μετάφρ. Π. Κοτζιά – Παντέλη, Αθήνα: MIET 2006. 2^α τόμ. μετ. Μ. Γεωργίου – Κατσιβέλα. Αθήνα: MIET 1994.
- (1971). *Die Megariker: Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Amsterdam: Grüner. Studien zur antiken Philosophie 2.
- EBERT, TH. (1974). *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*. Berlin 169-175.
- (2018). *Platon. Menon: Übersetzung und Kommentar*. Berlin [u.a.]. De Gruyter. Quellen und Studien zur Philosophie, 134.
- EDER, W. (1986). "Die ungeschriebene Lehre Platons: zur Datierung des philosophischen Vortrags "Über das Gute". H. Kaleyk et al.. (Hrsg.). *Studien zur alten Geschichte*. Bd. 1. Rom, 207-235.
- EL MURR, D. (2015). "Paradigmatic Method and Platonic Epistemology" ,In: *Alternative Perspectives on Plato*, Edited by D. Nails et al. Helsinki, p 1-2.
- ERLER, M. (1987). *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*. Berlin – New York: De Gruyter.: Untersuchungen zur Antiken Literatur und Geschichte, 25.

- (2006). Platons Schriftkritik und der Sinn der Aporien im *Parmenides* nach Platon und Proklos. *Colloques internationaux du C.N.R.S.* Paris, 153-163.
- (2017). *Platon. Euthydemos, Übers. und Kommentar.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- (2019). Platon und seine Rhetorik. In: *Handbuch: antike Rhetorik*, hrsg. von M. Erler und Ch. Tornau. Berlin [u.a.]: De Gruyter.
- EUSTATHIUS, ARCHBISHOP OF THESSALONICA, d. ca. 1194 (1971, 1987). *Eustathii Archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem Pertinentes ad fidem codicis Laurentiani editi*, Lugduni Batavomum: Brill Marchinus van der Valk.
- (2002). *Critical Remarks on Homer's Iliad. Introduction*, Transl. by D. Jenkins, University of Notre Dame.
- ΦΑΛΚΟΣ-ΑΡΒΑΝΙΤΑΚΗΣ, Τ. (2020). *Ηράκλειτος Άπαντα. Πρόλογος – μετάφραση.* Θεσσαλονίκη εκδ. Ζήτρος.
- FARANDOS, G. (1979). *Platos Philosophie der Periagoge.* Epistemata 1. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- FERBER, R. (1989). *Plato's Idee des Guten.* Sankt Augustin: Academia Verlag.
- (1991). *Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die ungeschriebene Lehre nicht geschrieben.* Sankt Augustin: Academia Verlag.
- (2007). *Warum hat Platon die Ungeschriebene Lehre nicht geschrieben.* München: Beck.
- (2018). "Second sailing towards Immortality of the Soul and the Ontological Argument for the Existence of God". In: G. Cornell et al. (ed.). *Plato's Phaedo: Selected Papers from the eleventh Symposium Platonicum.* Sankt Augustin. Academia Verlag. 221-237. *International Plato Studies* vol 38.
- (2020). *Platonische Aufsätze.* Berlin: De Gruyter.
- (2021). Second sailing towards immortality of God on Plato's *Phaido* 99e1-100a3 with an outlook on Descartes Meditations, AT, VII 67. *Mnemosyne* 74(3), 371-400.
- FERRARI, FR. (1987), *Listening to the Cicadas: A Study to Plato's Phaedrus.* Cambridge: Cambr.Univers. Press.
- (2012). « Les doctrines non écrites », In: R. Goulet (Hrsg.), *Dictionnaires des philosophies antiques*, tome 5, 1^{re} partie, Paris.
- (2022). *Platone Timeo, Introduzione di Fr, Ferrari, Testo, traduzione e commentato a cura di F.M. Petrucci.* Mondadori
- FICINO, MARSILIO (1957). *Platonis Philosophia quae extant*, vol. IV. Bipondi. Παλαιότερη έκδοση: *Τοῦ θείου Πλάτωνος ἅπαντα τὰ σωζόμενα. Divini Platonis opera omnia quae extant. Latine interpretatio*, Biponti, Lugduni, Laemarum 1590.
- FIELD, G. (1930). *Plato and His Contemporaries.* New York.
- ΦΙΛΟΛΟΓΙΚΗ ΟΜΑΔΑ ΚΑΚΤΟΥ (1992). *Πλάτων Πολιτεία*, τόμ. 4, 69 «Οἱ Ἕλληνες» Εκδότης Οδ. Χατζόπουλος.
- FINDLAY, J. N. (1974). *Plato: the Written and Unwritten Doctrines*, London.

- (1983). *Plato's Unwritten Dialectic on the One and the Great and Small. The Society of Ancient Greek Philosophy*, Newsletter 113.
- FINE, G. (1980). "The One over many." – *The Philosophical Review* 99, No. 2. 197-240.
- (1995). *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, 103-119. Oxford.
- FINK, J. (ed.) (2012). *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle*. Cambridge University Press.
- FLASCHAR, H. (1983). Aristoteles in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike* Bd. 3. *Ältere Akademie. Aristoteles – Peripatos*. Basel – Stuttgart, 175 – 457. Νέοτερη έκδοση (2004). *Die Philosophie der Antike*, Bd. 3. *Ältere Akade. Aristoteles, Peripatos*. Basel, 167 – 492.
- FORCIGNANÓF.(2022). Anaxagoras in Plato's Parmenides, in: L. Brisson, *Plato's Parmenides*.....91-99.
- FOWLER, D. H. (1986). *The Mathematics of Plato's Academy: A New Reconstruction*, Oxford: Clarendon Press.
- FOWLER, H. (1970). Parmenides. In: Plato, vol. iv, The Loeb Classical Library, with an English Translation. Cambridge: Harvard University Press.
- ΦΡΑΓΚΟΣ, ΧΡ. (1973). *Η εφαρμογή της μαιευτικής μεθόδου του Σωκράτη σε παιδιά*. Ιωάννινα.
- FRANK, E. (1923). *Plato und die sogenannten Pythagoreer*. Halle ,94
- FREDE, D. (1997). *Platon. Philebos: Übersetzung und Kommentar*, Göttingen, 403-417.
- FREDE, M. (1987). *Essays in Ancient Philosophy*. Oxford.
- FRIEDLÄNDER, P. (1928). *Platon I. Eidos, Paideia, Dialogos*. Berlin und Leipzig.
- (1966). "Die philosophische Stelle im siebten platonischen Brief und die Frage der esoterischen Philosophie Platons". *Phronesis*, 11. 117-153.
- (1967). "Zur Frage der esoterischen Philosophie Platons". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 49, 255-68
- (1969). *Platon, Theaetet und die antike Mathematik*. Darmstadt, WBG.
- (1973). *Platon. An Introduction*. Bollinger Series LIX.
- FRITZ, KURT VON (1932). "Platon, Theaetetos und die Antike Mathematik". *Philologus* 87, 40-62, 136-178.
- FRONTEROTTA, FR. (1993). "Une énigme platonicienne: La question des doctrines non-écrites". In: *Revue de philosophie ancienne* 17, 115-157.
- (1998). *Guida alla lettura del Parménide di Platone*. Roma: Laterza.
- (2005). "Methexis et chorismos dans l'interprétation du Parménide de Platon". *IV Symposium Platonicum Pragense; Plato's Parmenides of the fourth symposium Platonicum Pragense*.
- (2006). "Dianoian all ou noun. Resp. V 511d3-5". *Elenchos*, 441-458.
- GADAMER, H. (1964). "Dialektik und Sophistik im siebten Platonischen Brief". In: *SHAW (= Sitzungsber. Heidelb. Ak. d. Wiss. 2*. 136.
- und SCHADEWALDT, W. (Hrsg.) (1968). *Idee und Zahl. Studien zur Platonischen Philosophie*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag

- (1974). "Idee und Wirklichkeit in Plato's Timaios", *SHAW*, 2.
- (1983). *Mathematik und Dialektik bei Platon. Gesammelte Werke. 10 Bände. Griechische Philosophie III*, GW (= *gesammelte Werke*). VI Tübingen: J. Mohr.
- (1985a). "Platons ungeschriebene Dialektik". In: *Griechische Philosophie II*, 123-153.
- (1985b). "Logos und Ergon im Platonischen Lysis", *Griechische Philosophie Bd. 2*.
- (2010). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen.
- GAISER, K. (1968). *Platons ungeschriebene Lehre: Studien zur systematischen und Geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Stuttgart: Ernst-Klett Verlag.
- (1980). "Plato's Enigmatic Lecture "On the Good". *Phronesis*. 25, 1. pp. 5 – 37.
- (2004). "Prinzipientheorie bei Platon". In: K. Gaiser, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Th.Szlezák, Sankt Augustin, Academia Verlag, 295-315.
- (2010). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen.
- GAZZIERO, L. (2014). "Ἐὰν ὡσαύτως τῆ ψυχῆ ἐπὶ πάντα ἴδης. Platone Parmenides 132a1-132b2. Voir les idées avec son âme et le "troisième homme" de Platon". In *Revue de Philosophie Ancienne*, 32, 35-85.
- GEACH, D. (1956), "The Third Man Again", in: *Philos. Review*, 65, 72 – 82.
- GELLII, AULI.(1651). *Noctes Atticae*, edition nova. ed. J.F. Elzevirium. Το ἴδιο ἀπὸ Nettleship, The Nctes Atticaeof Aulus Gellius, in: *The American Journal of Philology*, vol. 4 , No.4. (1883). P. 391-415.
- GILL, M. L. (2012). *Philosophos. Plato's Missing Dialog*. Oxford: Oxford University Press.
- ΓΕΩΡΓΟΥΛΗΣ, Κ. (1963, 1939). *Πλάτωνος Πολιτεία: Εισαγωγή, ερμηνεία και σημειώσεις*, Αθήνα: Ι. Σιδέρης, 479.
- (2000). *Αριστοτέλης ο Σταγειρίτης*. Πρόλογος Κ. Δεσποτόπουλου.
- GILBERT, B., Plato's Lost Lecture on the Good.. Normative Ethics and Intellectual History. [https:// doi.org./10.13140/RG.2.2.25960.08961](https://doi.org/10.13140/RG.2.2.25960.08961).
- GILL, CHR. (1993). "Platonic Dialectic and the Truth-Status of the Unwritten Doctrines". In: *Methexis* 6, 55-72.
- (1996). "Plato and the Atlantis Story: Timaeus 17-27". In: *Critias with Introduction, Notes and Vocabulary*. Bristol: Bristol Classical Press.
- GILL, M. (1989). *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity*. Princeton. New Jersey. Princeton Univers. Press.
- Gill, M. and RYAN, P. (1996). *Plato's Parmenides*, trans. And notes , Indianapolis, Hackett
- GILSON, E. (2003). *Τὸ ὄν καὶ ἡ οὐσία*, μετ. Θ. Σαμαρτζή. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- ΓΙΟΣΗ, Μ. – ΜΕΛΙΣΤΑ, Α. (2017). *Εξαίσιτοι γέλωτες στην αρχαία ελληνική Γραμματεία*, Αθήνα: Σμίλη.
- ΓΛΗΝΟΣ, Δ. *Πλάτων. Σοφιστής, Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια*, Αθήνα, Ι. Ζαχαρόπουλος.

- GLOY, K. (1983). "Die Substanz ist als Subjekt zu bestimmen. Eine Interpretation des XII. Buches von Aristoteles *Metaphysik*", στο: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 37, 516 – 543.
- (1984). "Aristoteles' Konzeption der Seele in «De anima»". *Zeitschrift für philosophische Forschung* Bd. 38. H. 3. 381-411.
- GOLDWASSER, S. M. (1961). *Intuition in Bergson's Philosophy*, Boston University.
- GONZALEZ-VARELA, E.(2020). The one-over many principle of Republic 596a, in: *Apeiron* , 53,339-361
- GONZALEZ, FR. (1998). *Dialectic und Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry. Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*. Northwestern University Studies.
- (2010). A. Motte e P. Somville (ed.). *Ousia dans la philosophie grecque des origines a Aristote. Bulletin platonicienne IX. Platon et ses prédécesseurs*, 225-231. <https://DOI.org/10.4000/Études platoniciennes 600>.
- GÖRGEMANNS, M. (1960). *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi*, München: H. Beck, 100 ff.
- GRAESER, A. (1996). "Wie über die Ideen sprechen? Parmenides". In Th. Kobusch / B. Mojsisch (Hrsg), *Platon: seine Dialoge in der Sicht neueren Forschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- ΓΡΑΤΣΙΑΤΟΣ, Π. (1912). *Πλάτωνος Παρμενίδης*, Αθήνα: Φέξη.
- GRISWOLD, CH.(1996). *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*. New Haven: Yale University Press
- ΓΡΥΠΙΑΡΗΣ, Ι. (1977). *Πλάτων Πολιτεία (τόμος Β')*. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια. Πρόλογος Εν. Παπανούτσος. Αθήνα: Ι. Ζαχαρόπουλος.
- HACKFORTH, R. (1963), *Phaedrus*, in: E. Hamilton et al. *The Collected Dialogues of Plato*, Bollingen Series LXXI, Pantheon Books.
- HADOT, P. (1983). "Physique et poésie dans le *Timée* de Platon". In: *Revue de Théologie et de Philosophie*, 115, 113-133.
- HAGER, P. (1964). "Zur philosophischen Problematik der sogenannten ungeschriebenen Lehre Plato's". In: *Studia philosophica*. 24, 90-117.
- HÄGLEL, R. (2011, 1983). *Platon's Parmenides. Probleme der Interpretation*. Band 18 Reihe: Quellen und Studien zur Philosophie. Berlin: De Gruyter. <https://org/10.1515/9783110854299>.
- HAHMANN, A. (2019). *Aristoteles über die Seele. Ein systematischer Kommentar*. Stuttgart: Reclam.
- HALFWASSEN, J. (1992a). *Der Aufstieg zum Einen: Untersuchungen zu Platon und Plotin*. Beiträge zur Altertumskunde, Bd 9. Stuttgart.
- (1992b). "Speusipp und die Unendlichkeit des Einen". *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 74, 43-73.

- (1993). "Speusipp und die metaphysische Deutung von Plato's *Parmenides*" :In: *Ἐν καὶ πλῆθος – Einheit und Vielheit*. hrsg. von L. Hagemann and R. Gleis, 339-373, Würzburg: Echter Verlag, Altenberge: Oros Verlag.
- (2001). "Monismus und Dualismus in Platons Prinzipienlehre". In: *Platonisches Philosophieren: zehn Vorträge zu Ehren von H. Krämer*, Hrsg. von Th. Szlezák. Spoudasmata 82. Hildesheim – Zurich – New York: G. Olms Verlag.
- (2004). "Platons Metaphysik des Einen". In: M. van Ackeren (ed.) *Platon Verstehen. Themen und Perspektiven*. Darmstadt: W.B.G.
- HALPER, E.C. (2009). One and many in Aristotle's Metaphysics in: *Alfa Delta*, Las Vegas, Parmenides Publicat.
- HAMLIN, D. (1993). *Aristotle. De anima. Book II and III*. Oxford: Clarendon Press.
- HAPP, H. (1971). *Hyle. Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff*. Berlin – New York: W. de Gruyter.
- HARTE, V. (2017). "Aporia in Plato's *Parmenides*". In: *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*, ed. by G. Karamanolis and V. Politis. Cambridge, 67-90.
- HARTMANN, L. (2017) *Die grosse Rede des Timaios. – Ein Beispiel wahrer Rhetorik?: zu Theorie und Praxis philosophischer Rhetorik in Platons Dialogen "Gorgias", "Phaidros" und Timaios*. Basel: Schwabe.
- HARWARD, J. (1929). *The Seventh Letter by Plato. Translated*. Loeb Classical Library. Cambridge Harvard University Press, 463-75.
- HAUCK, CH. (2008). *Die Polis als abgeschlossene Freiheit. Der Autarkiegedanke bei Platon. Staat und Aristoteles Politik*. e-book.
- HEGEL, G. W. (1807, 2018). *System der Wissenschaft. Erster Theil; die Phänomenologie des Geistes*.
- (1963a). *Sämtliche Werke XVII*. Stuttgart: Glockner – Ausgabe, 48.
- (1963b). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Sämtliche Werke*. Bd. 18. Glockner, 240.
- (1986). *Werke, Bd. 19, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 151-168.
- (1996). *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie Teil III, Griechische Philosophie II, Plato bis Proklus*, hrsg. P. Garniron et al. F. Meiner Verlag, pp. 59-99.
- (2018). *Phaenomenologie des Geistes*. Wentworth Press.
- HEIDEGGER, M. (1919). *Zur Bestimmung der Philosophie*.
- (1954). Aletheia (Heraklit) Fragment A 16 in: *Gesamtausgabe, Vortraege und Aufsätze* 1936-53
- (1962). *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. M Niemeyer Tübingen,
- (1976). *Logik, Die Frage nach der Wahrheit*. GA Bd. 21. Frankfurt am Main (1995).
- (1977). *Sein und Zeit*. Frankfurt.

- (1985). *Unterwegs zur Sprache*. GA. Bd. 12. Frankfurt am Main.
- (1992). *Platon Sophistes*. Ed. Von I. Schuessler
- (1997, 1942). *Platons Lehre von der Wahrheit*. Vittorio Klostermann.
- (2003a). Was ist das – die Philosophie? In: *Kleine Schriften*, Bd. 1. Stuttgart: Klett – Cotta.
- (2003b). *Plato's Sophist*. Indiana University Press
- (2009). *Über Rhetorik*. J. Kopperschmidt (Hrsg.). München Paderborn: Fink.
- HEINTEL, E. (1991⁴). *Einführung in die Sprachphilosophie*. Darmstadt.
- HEINZE, R. (1965) *Xenokrates*, Leipzig, Neudruck Hildesheim 1892,
- HEITSCH E. (2003). “Τιμώτερα.” In: E. Heitsch, *Gesammelte Schriften*, Band 3. München, 338-347.
- HEITZ, E. (1865). *Die verlorenen Schriften des Aristoteles*. Leipzig.
- ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΣ. (2019). Απαντα. Μετάφραση Φάλκος Αρβανιτάκης, Τ. Θεσσαλονίκη. Εκδόσεις Ζήτρος.
- HERMANN, K. F. (1849, 1969). *Über Platons schriftstellerische Motive*. Nachdruck, επανέκδοση In: K. GAISER, *Das Platonbild*, Hildesheim, 33-57.
- HERMEIAS (2012). In *Platonis Phaedrum scholia. Hermeias Alexandrinus*, ediderunt C. M. Lucarini et Cl. Mor. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum, Berlin – New York.
- HERTER, H. (1975). "Urathen der Idealstaat Platons" στο: E. Vogt (ed.), *Kleine Schriften*. München: Fink, 273-304.
- (1975a). "Selbsterkenntnis der Sophrosyne zu Platons Charmides". in: G. Vogt (ed.), *Kleine Schriften*, München: W. Verlag, 305 – 315.
- (1975b). Arete Adespoton, *Ibid*, 241-248
- (1988, 1941). *Die Götter der Griechen*. Bonn: Verlag G. Scheur. Αναδημοσιευμένο στο: *Τιμητικός τόμος Hans Herter. Gedenkenband für Hans Herter*, Αθήνα 1988, σ. 65 κ. εξ.
- (1988) Tyche., *Ibid*, 133-148.
- HETZEL, A. und POSSELT, G. (ed.) (2017). *Handbuch: Rhetorik und Philosophie*. Berlin [u.a.]. De Gruyter. Handbücher Rhetorik 2.
- HICKS, R. D. (1988, 1907). *Aristotle, De anima, with translation and notes*. Ayer company. Publication Inc.
- HINES, B. (2009). *Return to the One: Plotinia Guide to God Realization*, Adrasteia.
- HINGST, K. M. e.a. (Hrsg.) (2008). *Pragmata: Festschrift für Kl. Oehler zum 80. Geburtstag*. Tübingen: Narr.
- HÖFFE, O. (2006³). *Aristoteles*. München.
- HORN, CH. (2017). "Literarische Aspekte der Schriften Platons". In: Ch. Horn e.a. (Hrsg.). *Platon Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. J. B. Metzler. Humanities.
- HÖSLE, V. (1984). *Zur Platons Philosophie der Zahlen und deren mathematischer und philosophischer Bedeutung Theologie und Philosophie*.
- (2004). *Platon Interpretieren*. Schoeningh Ferdinand.

- HUFFMAN, C. A. (2014). *Pythagoreanism*, New York: Cambridge University Press.
- HUMBERT, J. (1957). *Συντακτικόν της αρχαίας ελληνικής γλώσσης*. Εξελληνισθέν υπό Γεωργίου Κουρμούλη, Αθήνα, σ. 108, § 181. Τίτλος πρωτοτύπου: *Syntaxe grecque*, Paris 1954.
- IERODIAKONOU (1998). "Aristotle's Logic: An Instrument, not a Part of Philosophy". In: Avgelis, N. e.a. *Aristotle on Logic, Language and Science*. Thessaloniki.
- ILTING, K. H. (1968). "Platons "Ungeschriebenen Lehren": der Vortrag über das Gute". *Phronesis* 13/1, 1-31.
- ΙΟΥΣΤΙΝΟΣ, (2019-2020). *Επιτομή Φιλιππικών ιστοριών*, μετ. Αλ. Συμεωνίδου, Αθήνα: Άμμων Εκδοτική.
- IRWIN, T. (2000). *Plato, Gorgias*, Oxford: Clarendon Press.
- ISNARDI – PARENTE, M. (1967). "Studi e discussioni recenti sul Platone esoterico. L'Accademia antica e il Neoplatonismo". In: *De Homine* 22/23, 217-240.
- (1979). *Studi sull' Academia platonica antica*. Firenze.
- (1986). "Il Problema della dottrina non scritta di Platone". In: *La Parola del Passato* 41, 5-30.
- (1989). *L'eredita di Platone nell' accademia antica*. Milano, 31-48.
- (1993). "Platone e il problema degli άγραφα". In: *Méthexis*, 6, 73-93.
- (1997-8). *Testimonia Platonica, Reihe 9, Band 8, Heft 4 und Band 10, Heft 7. A Critical Edition with Italian Translation and Commentary*. Heft 1. *Le testimonianze di Aristotele*.
- JAEGER, W. (1923). *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidemann.
- (1934 - 47). *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Berlin – Leibzig – De Gruyter. Μεταφρασμένο στα ελληνικά υπό Γ. Βέρροιου: *Παιδεία. Η μόρφωση του Έλληνα ανθρώπου*. Πρόλογος Ι. Θεοδορακόπουλου, Αθήνα: Παιδεία 1959.
- JAMBlichUS.(1894). *In Nicomachi Geraseni arithmetica introductionem liber*. Lipsiae, Teubneri, 11,1-6.
- (1975). *Jamblichi de vita Pythagorica liber*, ed. L. Deubner. Ed. Addentis et corrigentis, curavit U. Klein,. Stuttgart, Teubner.
- JASPERS, K. L. (1932, 1998). *Einführung in die Philosophie: zehn Radiovorträge*. München: Piper – Verlag. Το έργο έχει μεταφραστεί στα Ελληνικά (1983). *Εισαγωγή στη φιλοσοφία*, μετ. Χρ. Μαλεβίτσης, Αθήνα: Δωδώνη.
- (1956). *Philosophie I: philosophische Weltorientierung*. Heidelberg: Springer – Verlag.
- (1983). *Εισαγωγή στη φιλοσοφία*, μετ. Χρ. Μαλεβίτσης, Αθήνα: Δωδώνη. Τίτλος πρωτοτύπου: *Einführung in die Philosophie*, München 1952.
- (1991). *Von der Wahrheit. München*. Piper Verlag.
- JENKINSON, A. (1985). Aristotle, Prior Analytics, in: J. Barnes (ed.). *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*. vol. I, Bollingen Series LXXI 2, Princeton University Press.
- JOYCE, M. (1963). *Symposium*, in Hamilton. *The collected dialogues of Plato*. Pantheon books.

- JUNK, CH. (2011). *Die doppelte Natur des menschlichen Intellekts bei Aristoteles*. Taschenbuch.
- ΚΑΗΝ, CH. (1969). "The Thesis of Parmenides", *Review of Metaphysics*, 22. 700-724.
- (1973). *The Verb "be" and its Synonyms: Philosophical and Grammatical Studies*. Part 6.
- (2001). *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*. Indianapolis: Hackett Pub.
- (2003). *The Verb "be" in Ancient Greek*. Dortrecht.
- (2009). *Essays on Being*. Oxford University Press.
- ΚΑΛΛΙΓΑΣ, Π. (2011). *Αριστοτέλης, έργα. Κατηγορίες. Περί ερμηνείας. Μετάφραση, εισαγωγή, επιμέλεια*. Αθήνα: Εταιρεία Μελέτης των Επιστημών του Ανθρώπου, νήσος.
- ΚΑΛΦΑΣ, Β. (1997). *Πλάτων: Τίμαιος: Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια*. Αθήνα. Εκδόσεις Πόλις, 65-106.
- (2011). *Αριστοτέλης, έργα. Τόμος έβδομος, Περί γενέσεως και φθοράς, μετάφραση, σχόλια, επιμέλεια*. Αθήνα, Εταιρεία Μελέτης των Επιστημών του Ανθρώπου, νήσος.
- (2014). *Αριστοτέλης, Μετά τα φυσικά. Βιβλίο Α. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια*. Θεσσαλονίκη. Ζήτρος.
- (2015). *Αριστοτέλης, έργα. Τόμος πέμπτος, Φυσικά, Μετάφραση, Εισαγωγή, Επιμέλεια*, Αθήνα, Εταιρεία Μελέτης των Επιστημών του Ανθρώπου, νήσος.
- KANT, I. (1910 - 11). *Werke. Gesammelte Schriften*. Berlin: Bd. III, *Kritik der reinen Vernunft*. Akademie der Wissenschaften. Bd. V, *Kritik der Urteilskraft*.
- ΚΑΠΑΝΤΑΗΣ, Δ.- ΚΑΡΑΜΑΝΩΛΗΣ, Γ. (επιμ.) (2025). *Αριστοτέλης, Αναλυτικά Πρότερα 1.1-22. Η Αριστοτελική συλλογιστική*. Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, Κέντρον έρεύνης της ελληνικής φιλοσοφίας.
- ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΗΣ, Γ. (2003). *Παρμενίδης ο Ελεάτης: Περί φύσιος. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια*. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.
- KATSIMANIS, K. (1976). *Étude sur le rapport entre de beau et le bien chez Platon*, Athènes.
- ΚΕΥΤ, D. (1963). "The Fallacies in Phaedo", 102 a – 107 b, *Phronesis*.
- ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗΣ, Ν.(1993). *Επιστολές προς Γαλάτεια*, Αθήνα. Δίφρος
- KERFERD, G. (1981). *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, New York, μεταφρασμένο στα ελληνικά (1996): Η σοφιστική κίνηση, μ. Π. Φαναράς, Αθήνα: Εκδ. Καρδαμίτσα.
- KERENYI, K. (1959). *The Heroes of the Greeks*, 105-112.
- ΚΕΣΙΣΟΓΛΟΥ, Α. et al. (2012). *Αριστοτέλης. Περί ερμηνείας. Εισαγωγή, κείμενο, μετάφραση, ερμηνευτικές σημειώσεις*, Αθήνα: Σμίλη, σ. 273 – 4, Σημ. 8.
- KINNEY, A. (1983). *The Meaning of Dialectic of Plato. CORE. Fordhaus University. Auslegung*, vol. X. No 3.
- KINZEL, T. (2014). Rezension 34: *H. J. Krämer, Gesammelte Aufsätze zu Platon, hrsg. von D. Mirbach*. Berlin [κ.ά.]. De Gruyter, *Beiträge zur Altertumskunde*, 321. <http://IFB.bsz-bw-d>.

- KISONOVÁ (2018). "Metaphysics and the Problem of intuition Henri Bergson", in *Metaphysics: Selected Papers in Metaphysics and Ontology*. Frankfurt am Main, 108.
- KNEALE, W. et. a. (1962). *The Development of Logic*. Oxford.
- KOCH, D. (2016). *Platon und die Sprache*. Tübingen: Attempto – Verlag.
- KOÇKAN, Z. (2014). *Bergson's Method of Intuition: towards a Philosophy of Life*. Department of Philosophy. The Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical University.
- KÖHLER, D. und POGGELER, (Hrsg) (2006). *G. W. Hegel, Phänomenologie des Geistes*. Klassiker Auslegen, v.16.
- ΚΟΥΜΑΚΗΣ, Γ. (1972). Το πρόβλημα ερμηνείας ενός χωρίου Παρμενίδη του Πλάτωνα.(129c-d), *Δωδώνη* 1,σσ.. 137-142.
- (1985). "Όνομα και πράγμα στον Αριστοτέλη" στο: *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση (Greek Philosophical Review)*. *Γλώσσα και πραγματικότητα στην ελληνική φιλοσοφία (Language and Reality in Greek Philosophy)*, 220 – 225.
- (2016). *Εισαγωγή στη φιλοσοφία, Θεσσαλονίκη*. Εκδ. Ρώμη.
- (1994). Διάλογος, στο: . Μ. Δραγώνα – Μονάχου (επιμ.). *Η πολιτική φιλοσοφία σήμερα*. Αθήνα: εκδ. Καρδαμίτσα. 101 – 112.
- (2002). *Σύγχρονα προβλήματα και παιδεία. Θέματα θεωρίας και φιλοσοφίας της παιδείας*, Αθήνα: Πατάκης.
- (2007). *Θεωρία και φιλοσοφία της Παιδείας*. Αθήνα: εκδ. . Τυπωθήτω – Γ. Δαρδανός
- (2015). « Ο φιλόσοφος στην *Επινομίδα* του Πλάτωνα» . *Φιλοσοφία του δικαίου και της πολιτείας. Κοινωνική και πολιτική φιλοσοφία κατά Πλάτωνα και Αριστοτέλη*. Αθήνα: Εκδ. Αγγελάκη, 307-326.
- (2015α) . Ο πολιτικός της *Επινομίδας* του Πλάτωνα, *Ibid*, 331-343.
- (2017). "*Προϋποθέσεις ερμηνείας του Πλατωνικού Παρμενίδη*". *Πλάτων*, τ. 61. 173 – 196.
- (2018). Περὶ τοῦ νοητοῦ καὶ ορατοῦ κόσμου κατὰ Πλάτωνα. Αναλογίες καὶ συμμετρίες. Αναζήτηση τῆς διαλεκτικῆς στὴν «τετμημένη» γραμμὴν (*Πολιτ.* ΣΤ'509d-510d). *Δωδώνη. Μέρος τρίτο τόμ. 38ος*, 123-136. Ιωάννινα.
- (2019). "Τα λεγόμενα ἀγραφα δόγματα τοῦ Πλάτωνα" στο Γ. Κουμάκης. *Πολίτευμα καὶ πολιτικό ἦθος*, Αθήνα: Ἀμμων Εκδοτικὴ, 17-44. Αρχικά στο: Κ. Βουδούρης (Επιμ.), *Αντιλήψεις για τὴ φιλοσοφία ἀπὸ τοὺς Προσωκρατικούς μέχρι σήμερα*, Αθήνα, 2004., 69-75.65, 211-235.
- (2023). Η μαιευτική σε συνδυασμό με τη διαλεκτική ως ύψιστη παιδευτική αρχή κατὰ Πλάτωνα, στο: *Επιστήμες αγωγής*, τ.1/2023, 118-136. <http://ediam.euc.uoc.gr/index.php?id=177,0,0,1,00>
- ΚΟΥΜΑΚΗΣ, Γ. (1971). *Platons Parmenides: zum Problem seiner Interpretation*. Bonn: Bouvier Verlag.
- (2013 – 14). "The Necessity of Writing Plato's Philosopher. *Πλάτων*, 59, 167 – 175.

- (2016). "Plato's so-called unwritten doctrines", in G. Koumakis, *Dialectic and Democracy. Studies on Plato and Aristotle*, Thessaloniki: Romi Publ. 184-218. First in: K. Boudouris (ed.), *Conceptions of Philosophy, Ancient and Modern*, Athens 2004, 192-215, and in: Dodone, vol. 33, Third Part, 2004, 80-114.
- (2016β). «Η γένεση του ισόπλευρου τριγώνου και η δημιουργία του κόσμου κατά Πλάτωνα (Τίμ. 54a5-7)», *Φιλοσοφία. Επετηρίς του κέντρου ερεύνης της ελληνικής φιλοσοφίας*, τόμ. 46Π, 9-44.
- (2019, 2017). Die Einheit und die Vielheit des Sokrates. In: G. Koumakis, *Studien über Platon, Aristoteles und Erziehungsphilosophie*, pp. 73-82. Thessaloniki: Romi Publ. Το ίδιο στο: *Dia-noesis. A Journal of Philosophy* 2017, N0. 4., pp.63-72
- (2020). "Dialectic as Socratic Elenchus in Plato's *Gorgias*". In: *Archive of the History of Philosophy and Social Thought*. Warszawa, vol. 65, 211-236.
- ΚΟΥΣΟΥΝΕΛΟΣ, Γ. (1992). *Πλάτων, Νόμοι, ΙΑ, ΙΒ*. Εισαγωγή, σημειώσεις. Κάκτος
- ΚΟΥΤΡΑΣ, Δ. (1990). "Η μετρητική τέχνη και η πολιτική φρόνηση", στο Κ. Βουδούρης (επιμ.) *Η πολιτική και ο πολιτικός*. 94-106.
- ΚΟΥΤΣΟΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ, Δ. (1967). Το αίνιγμα του Πλατωνικού Παρμενίδου. *Ελληνική ανθρωπιστική Εταιρεία*.
- KRÄMER, H. (1959). *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, 20-24, 404-411.
- (1964a). "Retraktationen zum Problem des Esoterischen Platons". In: *Museum Helveticum* 21, 137-167.
- (1964b). "Die platonische Akademie und das Problem einer systematischen Interpretation der Philosophie Platons". *Kant-Studien* 55, 69-101.
- (1966). "Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers, *Politeia* b-c". In: *Philologus*. vol. 110, [35-70], 394-428.
- (1967). Zur geschichtlichen Stellung der Aristotelischen Metaphysik. *Kant-Studien* 58, 313-354.
- (1969). "Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας zu Platons *Politeia* 509b". In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 51/1, 1-30.
- (1980). "Neues zum Streit um Platons Prinzipientheorie". *Philosophische Rundschau*, 20. Jahrb. 1/2, 1-58.
- (1994). Noesis noeseos e la sua positione nella metafisica di Aristotele. *Aristotele. Perché la metafisica*, ed. A. Bausole-G. Reale.
- (1996). "Platons ungeschriebene Lehre" In: T. Kobusch. e.a. (ed.). *Plato: seine Dialoge in der Sicht neueren Forschung*, 249-275. Darmstadt: WBG.
- (2007). *Kritik der Hermeneutik: Interpretationsphilosophie und Realismus*. München: Beck.
- (2014). "Platons ungeschriebene Lehre", In: H. J. Krämer, *Gesammelte Aufsätze zu Platon*. Beiträge zur Altertumskunde, 321. Berlin: De Gruyter. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110280494.149>.
- KRAPINGER, G. (2017). *Platon. Der Staat. Übersetzt und herausgegeben*. Ditzingen: Reclam.

- KRETMANN, N. (1976). "Aristotle on the instant of change", in *Proceedings of the Aristotelian Society*. New Series sup. vol. 50, pp. 91 – 114.
- KUCHARSKI, P. (1966). Eschatologie et connaissance dans le Timée. *Archives de Philosophie* 29 ,5-36
- KUHN, M. (2017). *Timaios. Platon: übersetzt mit einer erschliessenden Lesebegleitung und einem Anhang über die Nachwirkung des Timaios in der Philosophiegeschichte*. Hamburg: Meiner Verlag. Philosophische Bibliothek, 686.
- KÜHNER, R. - GERTH, B. (1898,1904). *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, zweiter Teil. Satzlehre. Dritte Auflage in zwei Bänden. I, II*, Hannover und Leipzig: Hansche Buchhandlung.
- KULMANN, W. (1991). "Platons Schriftkritik". In: *Hermes*, 119, 1-21.
- KUNG, J. (1988). "Why the Receptable is not a mirror". In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 70, 167-178.
- KUTSCHERA, F. VON (2002). *Platons Philosophie*. Band 3, Paderborn, 149-171, 202-206.
- ΚΥΡΚΟΣ, Β. (1992). *Αρχαίος ελληνικός διαφωτισμός και σοφιστική*. Αθήνα: εκδ. Παπαδήμα.
- LAFRANCE, Y. (2015). *La théorie platonicienne de la doxa*. Paris: Belles Lettres.
- ΛΑΓΙΟΣ, Η. (XX).. *Πλάτων. Παρμενίδης. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια*. Αθήνα: Ι. Ζαχαρόπουλος.
- (1954). *Πλάτωνος διάλογος. Παρμενίδης: Αρχαίο κείμενο, μετάφραση, εισαγωγή, σχόλια*.
- LAMARRE, M. (2013). *Plato's Dialectical Method*.
- LE BLOND, J. (2012). *Logique et Méthode chez Aristote*. Paris.
- LEBEDER, A. (1919). *Idealism (Mentalism) in early Greek Metaphysics and philosophical theology: Pythagoras, Parmenides, Heraclitus, Xenophanes and others. With some remarks on the "gigantomachia" over being in Plato's Sophistes*
- (2020). *The Philosophy of Heraclitus. . An Outline*, Corrected version. Pdf.
- LEE, E. N. (1967). "On Plato's Timaeus 49 d4-e7". In: *American Journal of Philology*. 88, 1-28.
- (1976). "On the Gold example in *Timaeus* (50a5-b5)". *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Albany, 219-35.
- LEIBNIZ, G.W. (1996). *Die Theodizee*. Paperback. Suhrkamp Verlag.
- LEISS, E. (2009). *Sprachphilosophie* (Kratylos). Berlin [κ.α.]: De Gruyter.
- LIEBRUCKS, B. (1947). "Zur Dialektik des Einen und Seienden in Plato's *Parmenides*." In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 2.
- (1949). *Platons Entwicklung zur Dialektik: Untersuchungen zum Problem des Eleatismus*. Frankfurt am M.: Klosterman..
- LIENEMANN, B. (2010). *Die Argumente des dritten Menschen in Platons Dialog "Parmenides": Rekonstruktion und Kritik aus analytischer Perspektive*. Hrsg. von D. Frede. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. Hypomnemata. 184.
- LOCKE, JOHN (1975). *An Essay Concerning Human Understanding*, Peter Nidditch(ed.)
- LONDY, J. (2012). *Plato: Fallacy and Logic*. Oxford.

- LONG, CH. (2011). *Aristotle on the Nature of Truth*, Cambridge University Press.
- LUKÁCS, G. (1973, 1967). *Schriften zur Ideologie und Politik*, Darmstadt. Luchterhand. 21.
- LÜNSTROTH, M. (2008). "Teilhaben" und "Erleiden" in *Platons Parmenides. Untersuchungen zum Gebrauch von μετέχειν und πάσχειν*. Göttingen: Ruprecht.
- MCCABE, M. (1994). *Plato's Individuals*. Princeton: Princeton University Press.
- MAIER, H. (1896). *Die Syllogistik des Aristoteles Bd I*.
- (1990). *Die Syllogistik des Aristoteles. Bd II 1 und II 2. Tübingen logische Theorie des Urteils bei Aristoteles, Tübingen*.
- MALMSCHIMMER, A. (2001). *Plato's Parmenides und Marsilio Ficinos Parmenides – Kommentar. Ein kritischer Vergleich* Bochumer Studien zur Philosophie 34.
- ΜΑΝΟΥΣΟΠΟΥΛΟΣ, Γ. Π. (2009). *Πλάτωνος Απολογία Σωκράτους*. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.
- MARCOVIC, Z. (1965). *Platons Theorie über das Eine und die unbestimmte Zweiheit und ihre Spuren in der griechischen Mathematik*. Darmstadt
- MARIANI, M. (2005). Aristotele e il „terzo uomo“, in : *Eidos, idea, Platone, Aristotele e la tradizione Platonica* e. by F Fronterotta – W. Leszl, S. Augustin, Academia Verlag, 191-209
- MARTEN, R. (1962). *Ousia im Denken Platons*. Meisenheim.
- MARTIN, G. (1961). "Das metaphysische Problem der Ideenlehre Platons" in *Kant – Studien*, 53, 411 – 440.
- (1967). *Sokrates in Selbstzeugnissen und Dokumenten*. Hamburg. Rowohlt.
- (1969). *Platon*, Reinbeck bei Hamburg. 124. Ελλην. μετάφραση: *Πλάτων: Βίος και έργα*, 1980.
- (1973). *Platons Ideenlehre*, Berlin – New York: De Gruyter.
- MASLAKOWSKI, W. (2004). *Platon. Vom Gerechten, Guten und Schönen. Das Ewige als Massstab für das Vergängliche*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- ΜΑΥΡΟΠΟΥΛΟΣ, Θ. (2006). *Η «Πολιτεία» του Πλάτωνα (τόμος Β')*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτρος.
- ΜΑΥΡΟΠΟΥΛΟΣ, Θ. 2010. *Πλάτων, Τίμαιος-Κριτίας. Το φυσικό-μεταφυσικό-πλατωνικό έργο*. Θεσσαλονίκη. Εκδόσεις Ζήτρος.
- MEINHARDT, H. (1968). *Teilhabe bei Platon: ein Beitrag zum Verständnis platonischen Prinzipien Denkens unter besonderer Berücksichtigung des Sophistes*. Freiburg:- München, Verlag Karl Alber.
- MEINWALD, C. (1991). *Plato's Parmenides*. Oxford: Oxford University Press, pp. 365=96.
- ,(1992). Good-bye to the third man in: R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge. Cambridge University Press
- MENN, ST. (1992). "Aristotle and Plato on God as Nous and the Good", *Review of Metaphysics* 45 (3).
- (1994). "God and Greek Philosophy: Studies in the Early History of Natural Theology" with L. Gerson, *Philosophical Review*, 103 (3), 570.

- (1995). "Metaphysics, Dialectic and the Categories" in: *Revue de Métaphysique et de morale*, 100, 311 -337.
- (2015). *Ο Πλάτων για τον θεό ως νοῦ*, μετάφρ. Π. Γκολίτσης, επιμέλεια Θάνος Σαμαρτζής. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης. Πρωτότυπο: Plato on God as Nous. *Journal of the History of Philosophy*.
- MENNE, A. (1985). *Einführung in die formale Logik*. Darmstadt.
- MERINO ,J.I.G.(2020). *Platón Timeo-Critias, Introducción, traducción y comentario* d. Uco Press Cordoba
- MIGLIORI,M. (1990). *Dialettica e verita'. Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone*. Pubblicazioni del Centro di ricerche di metafisica, Paperback. Milano.
- (2022).The many meanings of the one in Plato's Parmenides, in: L. Brisson, *Plato's Parmenides*, 297-307.
- MILLER, M. (1986). *Plato's Parmenides: The Conversation of the Soul*. Princeton University Press. Repr. 2017. De Gruyter.
- (1995). "Unwritten Teachings in the *Parmenides*. *Review of Metaphysics* XLVIII, no.3:225-244.
- (2004). The Philosopher in Plato's Statesman. Ελληνική μετάφραση (2009), *Ο φιλόσοφος στον Πολιτικό του Πλάτωνα, μαζί με τη «Διαλεκτική εκπαίδευση και τα άγραφα δόγματα στον Πολιτικό του Πλάτωνα»*. Μετάφρ. Δ. Καπράλος. Αθήνα, Εκδόσεις Ενάλιος.
- MINIO - PALUELLO, L. (1949). *Categoriae et liber de interpretatione*, Oxford.
- MIRBACH, D. (Hrsg.) (2009). *Hermeneutik und Geschichte der Philosophie*. (Festschrift für Hans Krämer zum 80. Geburtstag. Spudasmata, 127. Hildesheim: Olms.
- MITCHELL, E. (1888). "The Platonic Dialectic". In: *The Journal of Speculative Philosophy*. vol. 22 No 1/2.
- MITTELSTRASS J. (1967). "Ontologia, more geometrico demonstrata." (Review zu K. Gaiser's, Platons ungeschriebene Lehre). *Philosophische Rundschau* 14, 1. 27-40.
- MODRAK, D. (2001). *Aristotle's Theory of Language and Meaning*. Cambridge.
- MORAUX, P. ed. (1968). *Aristoteles in der neueren Forschung*. Darmstadt.
- "La joute dialectique d' après le huitième livre des Topiques ". Στο G.E. Owen (Επιμ.) *Aristotle on Dialectic*, Oxford, 277-311.
- MOREAU, J. (1939). *L' âme du monde de Platon aux Stoiciens*, Paris
- (1987). L' Idée platonicienne et la réceptacle, In: *Revue de Métaphysique et de morale*, 86, 137-149.
- MORAVSIK, J. (1962). "Being and meaning in the *Sophist*". *Acta philosophica Fennica*, τεύχ. 14. Ελσίνκι.
- MORROW, G. (1935). *Studies in the Platonic Epistles with a translation and notes*. The university of Illinois.
- MOSSÉ, C. (1996). *Η δίκη του Σωκράτη*. Ι. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα.
- ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ,ΕΥ. (1982). "Τι απέγινε ο φιλόσοφος." *Διοτίμα, Επιθεώρηση Φιλοσοφικής Ερεύνης*, τομ. 10,164.

- (1984). *Φιλοσοφία της καιρικότητος*, Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- (2005). *Hasard, nécessité et kairios dans la philosophie de Platon*. Στο: Ev. Moutsopoulos – M. Protopapa (edit) *Τύχη και ανάγκη. Hazard et Nécessité dans la philosophie grecque*.
- (2007). *Kairicité et liberté*, Académie d' Athènes.
- (2007). *Hasard et nécessité dans le Timée et les Lois de Platon*, in: *Necessity –Chance-Freedom in Ancient Philosophy*. Academy of Athens, 48-59.
- ΜΠΑΣΑΚΟΣ, Π.(2016). *Αριστοτέλης, έργα, τόμος δέκατος ένατος. Τέχνη ρητορική, μετάφραση, εισαγωγή επιμέλεια*. Αθήνα: Εταιρεία Μελέτης των Επιστημών του Ανθρώπου, Νήσος
- ΜΠΡΟΥ, Β. (1989). "Αντιπαράθεση λόγου και γραφής. Πλάτων και Derrida", in: Κ. Βουδούρης (επιμ.), *Έρωτας, παιδεία και φιλοσοφία*, Αθήνα, 164 – 176.
- (2002). *Ενότητα και πολλαπλότητα κατά τους ύστερους διαλόγους και κατά την άγραφη διδασκαλία του Πλάτωνα* (διδακτορική διατριβή αδημοσίευτη). Αθήνα.
- ΜΠΟΖΩΝΗΣ, Γ. (1970). *Δομή και μορφή του Πλατωνικού διαλόγου*. Αθήνα.
- ΜΠΟΚΑΛΑΣ, Π. (1996). *Μενέωνος Αιγυπτιακά*. Βιβλιοθήκη των Ελλήνων. Αθήνα: Γεωργιάδης.
- ΜΠΟΥΣΟΥΛΑΣ, Ν. (1978). *Πλάτων: Φίληβος ή Περί ηδονής*. Θεσσαλονίκη: Εγνατία.
- MUELLER, J. (2005). *Mathematics and the Divine: a Historical Study*. ed. T. Koetsier and L. Bergman. Elsever.
- MUERI,(1944). *Das Wort Dialektik bei Plato*. *Museum Helveticum* 1. 152-68
- MURDOCH, I. (1970). *The Sovereignty of Good*, London.
- NAILES,D, - TARRANT, H., PRESS, G.(2015). *Commentationes humanarum 132. Second Sailing: Alternative perspectives on Plato*.
- NATALI, C. (1987). *Αδολεσχία, λεπτολογία and the Philosophers in Athens*, *Phronesis*, 32, 232-241.
- NATORP, P. (1903). *Platons Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig 450 ff.
- NESCHKE - HENTSCHEKE, A. (Hrsg.) (2010, XVIII). *Argumenta in dialogos Platonis. Teil 1. Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn 19. Jahrhunderts*". Akten des Internationalen Symposions vom 27-29. April 2006, im Instituto svizzero de Roma. 2010 XVIII. Basel: Schwabe. Bibliotheka Helvetika Romana, XVIII. Teil 2. (2012, XXXI). *Platon Interpretation und ihre Hermeneutik vom 19 bis zum 21. Jahrhundert: Akten des internationalen Kolloquiums vom 7-9 Febr. 2008 im Instituto Svizzero di Roma*.
- NESTLE, W. (1975, 1940). *Vom Mythos zum Logos: die Selbstentfaltung des griechischen Denkens vom Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Stuttgart: A. Kröner. Ελληνική μετάφραση (1999) υπό Γ. Γεωργίου, *Από τον μύθο στον λόγο*. Αθήνα Γνώση.
- ΝΕΧΑΜΑΣ, Α. (1988). "Σοφιστική, εριστική, αντιλογική, διαλεκτική". Στο: Κ. Βουδούρη (επιμ.), *Διαλεκτική*. Αθήνα 35-41.
- NEHAMAS, AL. (1999). *Plato on the interpretation of the sensible world*. In: A. Nehamas: *Virtues of Authenticity: essays on Plato and Socrates*, Princeton NJ: Princeton Uni.Press.

- ΝΙΑΡΧΟΣ, Κ. (2015). Ερωτά ο Ακαδημαϊκός, Καθηγητής φιλοσοφίας Ευ. Μουτσόπουλος: Τί απέγινε ο φιλόσοφος *Σωκράτης*, τ. 1, 23 - 25.
- ΝΙCOMACHI GERASENI PYTHAGOREI.(1866). *Introductionis arithmeticae*, libri II, rec. R. Hoche, Teubneri
- ΝΙΚΟΛΟΥΔΗΣ, Η. (1994). *Αριστοτέλης: Άπαντα*, τομ. 23^{ος}. *Όργανον Ι. Κατηγορία. Περί ερμηνείας. Εισαγωγή μετάφραση, σχόλια*. Αθήνα: Κάκτος.
- ΝΙΚΟΥΖΙΝ, D. (2012). *The other Plato: the Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings*. Albany: Sunny.
- NORMANDEAU, G. (2003). The Meaning of “timiotera” and the ethics of sharing Sophia. in: *Revue philosophique de Louvain* . 101 (3). 362-382.
- ΝΟΤΟΜΙ, Ν. (2001). *The Unity of Plato's Sophist. Between the Sophist and the Philosopher*. Cambr. Class. Studies.
- ΝΤΟΤΣΙΚΑ, Α. (2020). *Αριστοτέλης: Περί ψυχής: Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια*. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.
- OESTERREICH, P. (2019). *Rhetorisches Denken: zur Philosophie der Rhetorik und zur Rhetorik der Philosophie*. Berlin [u.a.]: De Gruyter.
- OHLEK. KL. (1962). *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*. Zetemata .
- Ο' ΜΕΑΡΑ, D. ed. (1981). *Studies in Aristotle*. Washington.
- OWEN, G. (1953, 1965). "The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues". In: *Classical Quarterly*. Albany: Sunny, 79-95. Ανατυπωμένο στο Allen 1965.
- (1986). *Logic. Science and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*, ed. By M. Nussbaum. Σ' αυτό περιέχεται και το ανωτέρω άρθρο, 66-84.
- ΠΑΧΥΜΕΡΗΣ, Γ. (1989). *Υπόμνημα εις τὸν Παρμενίδην Πλάτωνος* [Ανωνύμου Συνέχεια του Υπομνήματος Πρόκλου]. PACHYMERES, G. (1989). *Commentary on Plato's Parmenides [Anonymous Sequel to Proclu's Commentary]*. Edited and Translated by Th. Gadra e.a. Introduction by L. Westerink, Αθήνα – Ακαδημία Αθηνών – Athens – The Academy of Athens. Librairie J. Vrin – Paris. Editions ouisia – Bruxelles.
- PALUMBO, L. (2018). „Mimesis in Plato's Politicus” ,in: B. Bossi et al. (edrs), *Plato's Statesman Revisited*. Berlin, De Gruyter
- PATTERSON et al. (2012). *Presocratics and Plato. Festschrift in Honor of Charles Kahn*, European Cultural Center at Delphi, June 3-7. 2009. Delphi, Greece.
- ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΣ, ΕΥ. (1970). *Λογική*. Ιωάννινα Αθήνα: Δωδώνη, 81-84.
- (2004). *Πλάτων, Φαίδων: Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια*. Αθήνα: Ι. Ζαχαρόπουλος.
- PAULSEN, TH. and REHN, R. (2019). *Platons Phaidros: Übersetzung mit Anmerkungen versehen und hrsg.* Hamburg: Meiner. Revisited
- ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ – ΒΑΛΑΛΑ, Τ. (1999), *Γοργίας*, Θεσσαλονίκη.
- (2015). *Η θεολογία του Αριστοτέλη: Το βιβλίο Α των Μετά τα φυσικά. Μετάφραση αρχαίου κειμένου*. Τ. Αρβανιτάκη. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.
- ΠΕΡΔΙΚΙΔΗΣ, Ο. (1993). *Πλάτων. Παρμενίδης. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια*.. Κάκτος.

- PÉRILLIÉ, J. L. (sous la direction) (2012). *Oralité et Écriture chez Platon*. ουσία. ousia. Cahiers de philosophie ancienne.
- (2015). *Mystères socratiques et traditions orales de l'eudémonisme dans les Dialogues de Platon*. Preface de Thomas A. Szlezák. Sankt Augustin: Academia.
- PETRUCCI, F.(2022). *Platone Timeo, Introduzione di Fr, Ferrari. Testo, traduzione e commentato a cura di F. Petrucci..* Mondadori. Fondazione Lorenzo Valla.
- PFEFFERCORN,J. (2022). In: L. Brisson, *Plato;s Parmenides....*
- PLAESSING, F.V.(1790), *Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Altertums*, Leipzig: Braun, 26 ff.
- PLANAUX, CH. (2001). "Socrates an Unreliable Narrator? The Dramatic Settings of the *Lysis*". *Classical Philology*, 96, 60-98.
- PLOTIN,(1983). *Plotini opera*, ed. P. Henry et H.R. Schweizer Tomus III, Enneas VI. Oxonii, e typ. Clarendiano.
- (1992). *Plotinus on the Good or The One (Enneads VI. 9): An Analytical Commentary* by P.A. Meier. Series: Amsterdam, Classical monography, vol. I.
- (2020). *Plotinum Ennead (VI. 9) on the Good or the one. Translation with an Introduction and Commentary*, by St. Clark, Las Vegas: Parmenides Publishing. The Enneads of Plotinus with Philosophical Commentaries, Series edited by J. Dillon and A. Smith.
- ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΣ, (2005). *Βίοι παράλληλοι. Αλέξανδρος – Καίσαρ. Εισαγωγή, μετάφραση, περίληψη, σχόλια*. Γ. Ράπτης, Θεσσαλονίκη: Ζήτρος (668 A-B).
- (2015). *Βίοι παράλληλοι. Αλέξανδρος. Εισαγωγή, κείμενο, μετάφραση, σχόλια*. Ιωάννης Νάστος, Επιστ. Επιμέλεια Γεωργία Ξανθάκη-Καραμάνου. Αρχαία ελληνική Γραμματεία, Αθήνα, Εκδ. Παπαζήσης
- POLITIS, V. et alii (2018). *Platonic Dialectic. Inquiry into the Nature of Things*. University of Bergen. 31 May.
- POPPER, K. (1955). "Note on Tarski's definition of the truth", *Mind*, vol. 64, .
- PORPHYRIUS OF TYRUS (2003), *Isagoge, Porphyry Introduction, Translated with a Commentary* by Jonathan Barnes. Oxford: Clarendon Press.
- ΠΟΡΤΙΑΔΗΣ, Δ. et al. (2007). *Λογική: Η δομή του επιχειρήματος*. Αθήνα.
- POST, L.A. (1963). Letters, in: E. Hamilton and H. Cairns *The collected Dialogues of Plato. Pantheon*, 1560-1606.
- PRITCHARD, P. (1995). *Plato's philosophy of mathematics*. Sankt Augustin. Academia Verlag.
- ΠΡΟΚΛΟΥ, ΠΛΑΤΩΝΚΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ. *Περί της κατά Πλάτωνα Θεολογίας*. Ηλεκτρονικά από TLG.
- ΠΡΟΚΛΟΣ, (1961, 1864). *Procli philosophi platonici, opera inedita, pars tertia, continens Procli commentaria in Platonis Parmenidem.* ed. By V. Cousin.
- (1899). *In Platonis Rem Publicam Commentarii.*, edidit Gvilelmus Kroll. Lipsiae, Teubneri. Επανέκδοση, Amsterdam, Hakkert 1965.
- (1903). *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria.*, edidit E. Diehl, Lipsiae: Teubneri. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.

- (2007). *Commentaire sur le Parménide de Platon. Proclus. Texte établi, traduit et annoté par Concerna Luna*. Paris: Les Belles Lettres. Collection des Universitaires de France.
- (2007 - 2008). *Commentaire on Plato's Timaeus. Proclus. Edited and Translated bei H. Tarrant*. Cambridge University Press, 4 volumes.
- (2008 - 2009). *In Platonis Parmenidem commentaria*, ed. C. Steel. Oxford: Oxford University Press. Oxford Classical Texts.
- (2010). *Kommentar zum platonischen Parmenides. Proclus Diadochos, Übersetzt mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von H. G. Zekl*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- (2019). *Teologia platonica / Proclo; a cura di M. Abbate. Pretazione d. W. Beierwaltes*, Milano: Bompiani.
- RABBOW, P. (1960). *Paidagogia: Die Grundlegung der abendländischen Erziehungskunst in der Sokratik*. Göttingen. Vandenhoeck und Ruprecht.
- RADKE, G. (2006). *Das Lächeln des Parmenides, Proklos Interpretationen zur platonischen Dialogform*. Berlin – New York: De Gruyter, 1-62.
- RANGOS, SP. (2014). "Plato on the Nature of the sudden moment, and the Asymmetry of the second Part of the *Parmenides*". Published on line by Cambridge University Press in: *Dialogue: Canadian Philosophical Review*.
- ΡΑΓΚΟΣ, ΣΠ. (2006), Η εκστατική στιγμή του «Ἐξάιφνης» . *Φιλοσοφία*. Αφιέρωμα στον Ι.Ν. Θεοδωρακόπουλο.
- RAPP, CHR. (2013). Das Argument vom dritten Menschen: *Klassische Argumentationen der Philosophie*. Brill, pp.33-56.
- RASHED.,M.(2013). Plato's five world hypothesis (*Tim.* 55 c-d). Mathematics and Universals, in: *Universals in ancient Philosophy*, Ibid. pp.87-112.
- REALE, G. (ed.) (2000). *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der grossen Dialoge im Lichte der "ungeschriebenen Lehren"*. Übers. von L. Hölscher. Paderborn: Ferdinand Schöningh. 258-280.
- (2008). *Autotestimonianze e rimandi dei dialoghi di Platone alle "dottrine non scritte"*. Milano: Bompiani.
- (2010). *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle "Dottrine non scritte: con i testi greci di tutti i passi citati"*. Milano: Bompiani
- REINHARDT, K. (1959). *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- RENAUD, F. (2002). "Humbling as upbringing: The Ethical Dimension of the Glenchus in the *Lysis*". In: *Does Socrates have a method?" Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogs and beyond*. Edited by G.A. Scoft. Pennsylvania State University Press, 183-198.
- REES, D. A. (1963). "Plato and the Third Man", *Proc. of Aristotelian Society* .(Συμπληρωματικός τόμος 37, 165 – 76.
- RESTALL, G. (2004). *Logic: An Introduction* (on line).
- RICHARD, M. (1986). *L'enseignement oral de Platon*, Paris.

- RICKLESS, S.C. (2007). *Plato's Form in Transition: A Reading of the Parmenides*. Cambridge.
- (2016). *Plato's Parmenides*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2016 ed., Eualt Zalta (ed.).
- RIVAUD, A. (1970). *Platon. Oeuvres complètes, Tome X, Timée-Critias. Texte établi et traduit*. Paris Ass. G Budé. Les belles lettres
- RIJK, L.DE (1986). *Plato's Sophist: A Philosophical Commentary*. Amsterdam-New York. North Holland Publ.
- RIONDATO, E. (1957). *Aristotele, De Interpretatione*. Padova.
- ROBIN, L. (1963). *La théorie Platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Hildesheim.
- ROBINSON, D. and SPRAGUE, R. (1964). "A Study of the Euthedemus and some others Dialogues". In: *Journal of Hellenic Studies*, 84 (54), 189-190.
- ROBINSON, R. (1942). "Plato's Consciousness of Fallacy". In: *Mind* vol. 51/202, 97-114.
- (1942, 1969), "Plato's Consciousness of Fallacy". *Mind*. Repr. *Essays in Greek Philosophy*, Oxford.
- (1954). The two senses of "εἶ ἐν ἑστί" in Plato's *Parmenides*. In: Ass. G. Budé. Congrès de Tours et Poitiers 1953. Actes, Paris, 170-171.
- (1962). *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: At the Clarendon Press.
- ROBINSON, T. M. (1992). "Πυθαγόρειοι και Πλάτων". Στο: *Διεθνές Κέντρο ελληνικής φιλοσοφίας και πολιτισμού*, Clarendon Press, Αθήνα – Σάμος, 158-164.
- RODRIGUEZ, E. (2019). "Le *Parménide* de Platon. More than a Reductio; Plato's Method in the *Parmenides* and *Lysis*". URL: <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/1509>. 1-19
- ROLFES, EU. (1974, 1925). *Aristoteles, Kategorien. Lehre vom Satz (Peri hermeneias). Organon I/II. Vorangeht: Porphyrius, Einleitung in die Kategorien*. Hamburg: Verlag von Felix meiner.
- ((1976,1922). *Aristoteles Lehre vom Beweis oder zweite Analytik . Uebersetzt und mit Anmerkungen versehen* . Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- ROSEN, ST.(1987). *Plato's Symposium*. New Haven: Yale University Press.
- ROSE, V. (1886). *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Lipsiae: Teubner.
- ROSS, W. D. (1949). *Αριστοτέλους Αναλυτικά. Aristotle's Prior and Posterior Analytics. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: At the Clarendon Press.
- (1955). *Aristotelis Fragmenta selecta*. Oxford: Clarendiano.
- (1958,1924). *Aristotle's metaphysics. A revised text with introduction and commentary*.Oxford.
- (1963³). *Plato's Theory of Ideas*. Oxford.
- ROW, C. (2000). "*Lysis and Symposium: Aporia and Euporia?* In: *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides*". *Proceedings of the Symposium Platonicum*. Ed. by T.M. Robinson and L. Brisson.S. Augustin: Academia Verlag.

- (2007). *Plato and the art of philosophical writing*. Cambridge University Press.
- RUDEBUSCH, G. (2018). *Clitophon's Challenge: Dialectic in Plato's Meno and Republic*. New York: Oxford University Press.
- RUSSELL, B. (1912, 2001). *The Problems of Philosophy*. London, 91.
- (1979, 1945). *A History of Western Philosophy*. Simon and Schuster, Allen and Unwin.
- RYLE, G. (1939, 1965). Plato's Parmenides. In: *Mind*. 48, 129-151 και 302-325. Επαναδημοσίευση: R. Allen (ed.). *Studies in Plato's Metaphysics*, London, 97-147.
- (1965). "Dialectic in the Academy", in R. Bambrough (ed.) *New essays on Plato and Aristotle*. London – New York, 39 – 68. Αναδημοσιευμένο στο έργο του ίδιου: *Plato's Progress* (1966), Cambridge, 103 – 145, και ως "The Academy and Dialectic", in *Collected Papers* (1971), London, 89 – 115.
- (1968). Dialectic in the Academy. In: G.E.L. Owen (επιμ.) *Aristotle on Dialectic: the Topics. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*, Oxford, 69-79.
- SACHS, D. (1963). "A Fallacy in Plato's Republic", *Philosophical Review* 72, 141 – 158.
- SALMON, W. (1984). *Logic*. Prentice – Hall.
- ΣΑΜΑΡΑΣ, Θ. (2020). *Πλάτων: Απολογία Σωκράτους – Κρίτων*. Αθήνα: Εκδόσεις Ζήτρος.
- SANDAY, E. (2015). *A Study of Dialectic in Plato's Parmenides*. Northwestern University Press.
- SATTLER, B. (2011). "Parmenides' System – the Logical Origins of his monism", in: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy 2009/2010*. Leiden/Boston: Brill, pp. 25 – 70.
- (2012). "A Likely Account of Necessity, Plato's Receptacle as a Physical and Metaphysical Basis of Space", in: *Journal of the History of Philosophy*, 50, pp. 159 – 195.
- (2019). "Time and Space in Plato's Parmenides". *Études Platoniciennes* 15, doi.org/10.4000/etudes-platonicienne 1717.
- (2020). *The Concept of Motion in Ancient Greek Thought: Foundations in Logic, Method and Mathematics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SAVAN, D. (1964). "Self-predication in Protagoras 330-31". *Phronesis*, 9, 130 – 135.
- SAYRE, K. (1969). *Plato's Analytic Method*. Chicago: University Chicago Press.
- (1983) *Plato's Late Ontology: a Riddle Resolved*. Princeton: Princeton University Press.
- (1995). *Plato's Literary Garden: How to Read a Platonic Dialog*. Notre Dame: University of N. D. Press.
- (2011). *Metaphysics and Method in Plato's Statesman*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2016). *Dialectic in Plato's Late Dialogues*. Coimbra University Press. DOI. https://doi.org/10.14195/2183-4105_16_7. Acc. 18 Apr. 2021.
- SCHALZRIEDT, E. (1969). *Platon: Schriftsteller und die Wahrheit*. München.
- SCHEFER, CH. (2001). *Platons unsagbare Erfahrung*, Basel.
- SCHIELDS, C. (2016), *Aristotle, De anima, Translated with an Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon.

- SCHILLER, FRIEDRICH (1892-1896). *Schillers Briefe. Kritische Gesamtausgabe*. 7 Bände. Deutsche-Verlags-Anstalt. Stuttgart/Leipzig/Berlin 1892-1896.
- SCHLEGEL, FR. (1795). *Über die Diotima*.
- SCHLEIERMACHER, FR. (1804, 1855). *Platons Werke. Einleitung Bd I 1*, Berlin, 5-36. in: K. Gaiser (Hrsg.) (1969) *Das Platonbild: zehn Beiträge zu Platonverständnis*. Hildesheim: G. Olms, 1-32. Olms Studien, Bd 1. English Translation (1836). Fr. Schleiermacher's *Introductions to the Dialogues of Plato* by W. Dobson, Cambridge.
- (1964-6). *Platon. Sämtliche Werke. 6. Bde.* Rowohlt. Griechische Philosophie/.
- (1996). *Über die Philosophie Platons*, hrsg. und eingeleitet von P. Steiner. Hamburg, 21-119.
- SCHOFIELD, M. (1977). "The Antinomies of Plato's Parmenides", *Classical Quarterly* (New Series), 27: 139 – 158. DOI: 10.1017/50009838800024174.
- SCHWARZ, FR. (1976). *Aristoteles, Metaphysik, Schriften zur ersten Philosophie*, übersetzt und herausgegeben. Stuttgart: Reclam.
- SCOLNICOV, S. (1988). *Plato's Metaphysics of Education*.
- (2003). *Plato's Parmenides*. University of California Press.
- SEDLEY, D. (2003). *Plato's Cratylus*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- (2013). Plato and the one-over-many principle, in: Univesals in: *Universals in ancient philosophy*, edit.. By R. Charadonna and G. Gallzzo. Pisa.
- (2017). "Zenonian Strategies", in: *Oxford Studies on Ancient Philosophy*, 53. DOI: 10.1093/050/ 9780198815655.003.0001.
- SEECK, G. (2015). *Platons Staat: ein Kritischer Kommentar*. Zetemata 150. München: Beck.
- SEEL, G. (1982). *Die Aristotelische Modaltheorie*. Berlin – New York.
- SELLARS, W. (1955). "Vlastos and the «Third Man»", *Philos Review*. 64. 405 – 437.
- "Vlastos and the Third Man A Rejoinder". *Philosophical Perspectives* (Springfield III, 1967), 55 – 72.
- SEUBERT, H. (2017). *Platon – Anfang, Mitte und Ziel der Philosophie*. Freiburg: München. Alber.
- SHOREY, P. (1927). Ideas and Numbers again. *Classical Philology* 22, No 2, 213-218.
- (1962, 1933). *What Plato said*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1968). *The Unity of Plato Thought*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1980, 1895). "The Idea of Good in Plato's Republic". In: *Selected Papers*.
- (2019). *The Unity of Plato's Thought*. Paperback.
- SHOREY, P. (1970). *Plato: The Republic. With an English translation. Vol. II: Books VI-X*. London: W. Heinemann LTD & London: Harvard University Press.
- SHUDOMA, I. (2002). *Platons Parmenides: Kommentar und Deutung*. Würzburg: Königshäusern und Naumann.
- SIMPLICIUS, (1895). *In Aristotelis Physicorum libros quatuor posteriores*, ed. H. Diels. CAG IX. Berlin.

- ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟΣ, Ν. (1998). *Η αρχαία σοφιστική: Τα σωζόμενα αποσπάσματα*. Αθήνα: Γνώση.
- (2002). *Πλάτων: Πολιτεία: εισ. σημείωμα, μετάφραση, ερμ. σημειώματα*. Αθήνα: Πόλις.
- SMYTH, H. (1956). *Greek Grammar*, Cambridge: Harvard University Press.
- SOLMSEN, F. (1960). *Aristotle's System of the Physical World: a Comparison with Predecessors*, Ithaka.
- ΣΩΖΟΠΟΥΛΟΥ, Μ., (2020). Εκφάνσεις της δημοσιότητας στη φιλοσοφία του Πλάτωνα, Αθήνα, εκδ. Παπαζήση . Διάλογος. Φιλοσοφική Βιβλιοθήκη, Μελέτες 61
- ΣΠΑΝΔΑΓΟΥ Ρ. (2019). *Ενκλείδου, Γεωμετρία-Θεωρία αριθμών. (Στοιχείων βιβλία Ε΄Θ΄)*. τόμ. Β, Αθήνα, Αίθρα.
- (2018). Οι αριθμοί και η ταξινόμησή τους από τους αρχαίους Έλληνες. *Πλάτων*, τόμ. 62.152-8.
- SPIELMANN, A. (1891). *Die aristotelischen Stellen vom τρίτος άνθρωπος*. Brixen.
- SPRAGUE, R. (1977). *Plato's Sophistry II*. The Aristotelian Society. Suppl. Vol LI, 45-61.
- (2014, 1962). *Plato's use of Fallacy: a study of the Euthydemus and some Other Dialogues*, reprinted. Routledge Library Edition: Plato.
- STALLBAUM, G. (1828 - 1860). *Platonis opera omnia: Platonis Timaeus et Critias*. Lipsiae: Teubneri.
- ΣΤΑΜΑΤΑΚΟΣ, Ι. (1949 – 1950). *Ιστορική γραμματική της αρχαίας ελληνικής κατά τα πορίσματα της συγκριτικής γλωσσολογίας*, τόμ. δύο. Αθήνα: εκδ. Δημητράκου.
- STEMMER, R. (1992). *Platons Dialektik: die frühen und mittleren Dialoge*. Berlin – New York: De Gruyter.
- STENZEL, J. (1933, 1924). *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*. Leipzig und Berlin.
- STRANG, C. (1963). "Plato and the Third Man". *Proc. of Aristotelian Society*, 147 – 164.
- STRAUSS, L. (1983). *Studies in Platonic Political Philosophy*. Introd. by Th. Pangle. Chicago: U. of Chicago Press.
- (2020). *Προς μία νέα ερμηνεία της πλατωνικής πολιτικής φιλοσοφίας*. Μετάφρ. Β. Μακρπούλιας, Αθήνα: Άμμων Εκδοτική.
- STRIKER, G. (1970). *Peras und Apeiron. Das Problem der Formen in Plato's Philebos*. Hypomnemata 30, Göttingen.
- STROBACH, N. (1998). *The Moment of Change: A Systematic History in the Philosophy of Space and Time*, Dordrecht/Boston/London: Springer.
- STRYCKER, É. de (1967). "L'enseignement oral et l'oeuvre écrite de Platon". In: *Revue Belge de philologie et d'histoire*, 45-1. pp. 116-123.
- ΣΥΚΟΥΤΡΗΣ, Ι. (1949, 1934). *Πλάτωνος Συμπόσιον: Κείμενον, μετάφρασις, ερμηνεία*. Αθήνα: Βιβλ. της Εστίας.
- SZLEZÁK, TH. (1978). "Dialogform und Esoterik". In: *Museum Helveticum*, 35, 15ff.
- (1983). Review of M. Miller, The Philosopher in Plato's Statesman. *Philosophische Rundschau* 30, no. 1/2: 135-138.
- (1985). *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Berlin – New York: De Gruyter.

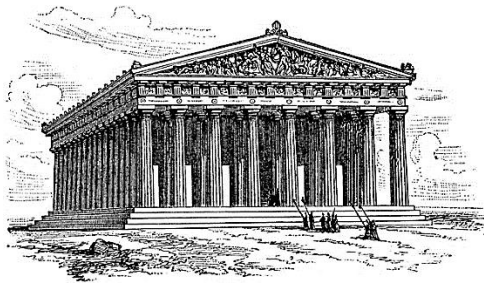
- (1992). "Was heisst "dem Logos zu Hilfe kommen?: zur Struktur und Zielsetzung der Platonischen Dialoge". In: *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*, ed. L. Rossetti, 93-116. St. Augustin: Academia.
- (1993a). "Zur üblichen Aneignung gegen die agrafa Dogmata". In: Th. Szlezák, *Aufsätze zur griechischen Literatur und Philosophie. International Plato Studies*, vol. 39, 649-666, Sankt Augustin: Academia.
- (1993b). *Platon Lesen*. Stuttgart. Μεταφρασμένο στα ελληνικά υπό Ν. Κοτζιά. Πώς να διαβάζουμε τον Πλάτωνα. Θεσσαλονίκη: εκδόσεις Θύραθεν 2004.
- (1997). "Über die Art und Weise der Erörterung der Prinzipien". In: *Interpreting the Timaeus – Critias. Proceedings in the IV Symposium Platonicum*, ed. by T. Calvo and Z. Brisson. Academia.
- (2002). "Friedrich Schleiermacher und das Platonbild des 19. und 20. Jahrhunderts". In: *International Plato Journal*. vol 2. Coimbra. DOI: https://doi.org/10.14195/2183-4105_2_6.
- (2003). *Die Idee des Guten in Platons Politeia*. Sankt Augustin, 135-146.
- (2009). "Abbild der lebendigen Rede. Was ist und was will ein Platonischer Dialog". *Museum Helveticum* 66.
- (2012). *Τι οφείλει η Ευρώπη στους Έλληνες: η θεμελίωση του Πολιτισμού της Ευρώπης στην ελληνική αρχαιότητα*, μετ. Α. Μπενάκης. Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, Κέντρο Ερεύνης της ελληνικής φιλοσοφίας.
- (2015). Are there deliberately left gaps in Plato's dialogues in: Debra Nails et al. (eds). *Second sailing alternatives perspectives on Plato. Commentationes humanarum litterarum 132*. Helsinki.
- (2017). "Erziehung im Zeichen der Prinzipientheorie". In: *Platons Nomoi: die politische Herrschaft von VERNUNFT und Gesetz*. Hrsg. von M. Kroll, F. Lisi. Baden-Baden: Nomos. Staatsverstaendnisse 100.
- (2019, 1997). Schleiermachers "Einleitung" zur Platon – Übersetzung von 1804: ein Vergleich mit D. Tiedemann und Tennemann. In: *Του ιδίου:(2019) Aufsätze zur griechischen Literatur und Philosophie*. Baden-Baden: Academia, 464-487. <https://doi.org/10.5771/9783896658067-464>. Ser. Internat. Plato Studies, vol. 39.
- ΩΣΟΠΟΥΛΟΥ, Μ. (2020). *Εκφάνσεις της δημοσιότητας στη φιλοσοφία του Πλάτωνα*. Αθήνα. Παπαζήσης. Διάλογος. Φιλοσοφική βιβλιοθήκη. Μελέτες
- TANNER, R. G. (1970). „Dianoia in Plato's Cave". *The Classical Quarterly* 20.
- TARÁN, L. (1978). *Anonymous Commentary on Aristotle's De Interpretatione*. Meisenheim an Glan. Verlag Anton Hain.
- ΤΑΤΑΚΗΣ, Β. (1954). *Περί ψυχής Αριστοτέλους. Αρχαίον κείμενον, εισαγωγή, μετάφρασις*.
- TAYLOR, A. E. (1928). *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford.
- (1934). *Plato's Parmenides*. Oxford. Clarendon Press.
- (1961). The Laws of Plato, in: E. Hamilton, *The Collected Dialogues of Plato*. Bollingen Series LXXI, Pantheon Books, 1225 κ. εξ.

- (2012, 1926). Plato: *The man and his Work*. London: Routledge. Μεταφρασμένο στα ελληνικά (1990): *Ο Πλάτων: ο άνθρωπος και το έργο του*. μετάφρ. Ι. Αρζόγλου. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης).
- TENNEMANN, W. G. (1792-5). *System der Platonischen Philosophie*. 4 Bde. Reprint Paperback 2012.
- (1973). *Σύνοψις της ιστορίας της φιλοσοφίας*. Μετάφραση Κ. Κούμας, Αθήνα. Ακαδημία Αθηνών.
- ΤΕΡΕΖΗΣ, ΧΡ. (2015). *Ιστορία της πλατωνικής Ακαδημίας (387 π.Χ. – 529 μ.Χ.)*. Πάτρα: Πανεπιστήμιο Πατρών.
- (2017). *Σπεύσιππος: η Πλατωνική Ακαδημία σε νέους καιρούς*. Τόμ. Α. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 239.
- ΤΖΑΡΤΖΑΝΟΣ, Α. (1962). *Συντακτικόν της αρχαίας ελληνικής γλώσσης*. Αθήνα: ΟΕΣΒ.
- ΘΑΝΑΣΣΑΣ, Π. (1998). *‘Ο πρώτος «δεύτερος πλοῦς»*. Είναι και κόσμος στο ποίημα του Παρμενίδη. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης.
- THEILER, W. (1959). *Über die Seele. Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*. 13. Berlin: Akademie Verlag.
- (1970). "Einheit und unbegrenzte Zweiheit von Platon bis Plotin". In: *Untersuchungen zur antiken Literatur*, 460-483. Berlin: De Gruyter.
- ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Ι. (1948). *Πλάτωνος Φαῖδρος, Εισαγωγή, αρχαίο και νέο κείμενο με σχόλια*, Αθήνα.
- (1958, 1941). *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*.
- ΘΕΩΝ ΣΜΥΡΝΑΙΟΣ, (1878, 1966). THEO SMYRNAEUS: *Tà κατά μαθηματικὸν χρήσιμα εἰς τὴν Πλάτωνος ἀνάγνωσιν, Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, ed. E. Hiller, Leipzig: Teubner. Το έργο επανεκδόθηκε υπό του Ευ. Σπανδάγου, Αίθρα 2003.
- THIEL, D. (2000). *Die Platon - Deutung der Tübinger Schule* (Magister-Arbeit). Ruprecht – Karls – Universität. Heidelberg (Philosophische Fakultät).
- (2006). *Die Philosophie des Xenokrates im Kontext der Alten Akademie*. München.
- TIGERSTEDT, E. (1977). *Interpreting Platon*, Stockholm.
- TIERNEY, R. (2001). On the senses of "Symbebekos" in Aristotle. In: D. Sedley (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 61-82.
- TOEPLITZ, O. (1929). Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Platon, in: *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, Abt. B, Studien Bd. 1.
- TRABATTONI, FR. (1994). *Scrivere nella anima.: verità, dialettica e persuasione in Platone*. Italian Edit. Firenze.
- TREDENNICK, H. (1963). Phaedo, in: E. Hamilton (ed.), *The Collected Dialogues of Plato*. Bollingen Series LXX: Pantheon Books, 82.
- TRICOT, J. (1977). *Aristote, Organon. I. Catégories, II De interprétation, Traduction nouvelle et notes*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin.

- TULLI, M. (1989). *Dialectica e scrittura nella VII lettera di Platone*. Pisa: Giardini.
- TURNBULL, R., (1998). *The Parmenides and Plato's Late Philosophy*. University of Toronto Press.
- TURNER, J. D., CORRIGAN, K. (eds.) (2010). *Plato's Parmenides and its Heritage*.
- ÜBERWEG, FR. (2013). *Die Philosophie der Antike*. Völlig neubearbeitete Ausgabe based on: *Grundriss der Geschichte der Philosophie* von Fr. Überweg. vol. 2, 2 Platon von M. Erler, hrsg. von H. Flashar. 2007.
- VEGETTI, M. (1998, 2007). *Platone, La Repubblica: introduzione e commV.entato*. Napoli vol.V. Bibliopolis, Elenchos.
- VLASTOS, GR. (1954). "The Third Man Argument in the *Parmenides*". In: *Philosophical Review*. 63, 319-49.
- (1963). "Review of H. Kraemer *Arete bei Platon und Aristoteles*". In: *Gnomon*, 35, 641-655. Reprinted in: *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press. 1981, 379-403: "On Plato's oral Doctrine. Does Tim. 53 c8-d7 give support to the esoteric thesis?"
- (1975). *Plato's Universe*. Oxford.
- (1981). "Degrees of Reality in Plato". In: *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 58-75.
- (1991). *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge. Μεταφρασμένο στα Ελληνικά: Π. Καλλιγιάς, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της "Εστίας", 1993.
- (1994). *Socratic Studies*. Edited by M. Burnyeat. Cambridge.
- (2000). "Βαθμοί της πραγματικότητας στον Πλάτωνα". *Πλατωνικές Μελέτες*, μετ. Ι. Αρζόγλου, Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ., 100 – 123.
- (2000α). "Αυτοκατηγορία και αυτομέθεξι στην όψιμη περίοδο του Πλάτωνα". *Ibid.*, 479 – 488.
- (2000β). "Το επιχείρημα του "τρίτου ανθρώπου" στον Πλάτωνα", στο: Του ιδίου, *Πλατωνικές μελέτες (Platonic Studies)*, Princeton University Press 1973), μετάφρ. Ι. Αρζόγλου, Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ., 487-514.
- (2000γ). "Περί της προφορικής διδασκαλίας του Πλάτωνα", *Ibid*, 531 – 561.
- (2000δ). Στηρίζει άραγε το χωρίο *Τίμ.*, 53 c 8 – d 7 την αποκρυφιστική θέση; *Ibid*. 555 – 567.
- VOEGELIN, E. (2000). *Order and History, vol. III. Plato and Aristotle*. The Collected Works of E. Voegelin, vol. 16, edit. by D. Germino. University of Missouri Press.
- VOGEL, C. DE (1986). *Rethinking Plato and Platonism*. Leiden, 190-206.
- WADDINGTON, CH. (1888). *Le Parménide de Platon: son authenticité, son unité de composition, son vrai sens*. Paris: Alphonse Picard.
- WAGNER, H. (1966), Die Eigenart der Ideenlehre in Platons Phaedon, In: *Kant-Studien*, Heft 1-3, Bonn.
- (1967). *Aristoteles: Physikvorlesung*. Darmstadt: WBG (= Wissenschaftliche Buchgesellschaft). Aristoteles Werke in Deutscher Übersetzung. Band 17.

- WAGNER, J. (1881 – 82). Die Idee des Guten und die Gottheit bei Platon. In: *Programm des K.K. Staatsgymnasiums in Nikolburg*.
- WAHL, J. (1951, 1926). *Étude sur le Parménide de Platon*. Paris.
- WATERFIELD, R. (1994). *Plato, Gorgias*, Translated. Oxford: Oxford University Press.
- WATERLOW, S. (1982). The third man contribution to Plato's Paradigmatism, in: *Mind*, pp.339-57.
- WEDBERG, A. (1955). *Plato's Philosophy of Mathematics*. Stockholm.
- WEDIN, M. (2000). *Aristotle's Theory of Substance. The Categories and Metaphysics zeta*. Oxford Univ. Press.
- WEIDEMANN, H. (2002²). *Aristoteles. Peri Hermeneias. Übersetzt und erläutert*. Berlin: Akademie Verlag.
- WEIZSÄCKER, C. VON (1977²). *Der Garten des Menschlichen*. München.
- (1996). "Platon: Ein Versuch". In: E. Rudolph (Hrsg.). *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*, 123-143.
- WELLIVER, W. (1977). *Character, Plot and Thought in Plato's Timaeus*. Leiden, 47.
- WHITAKER, C. (1996). *Aristotle's De interpretatione: Contradiction and Dialectic*. Oxford: Clarendon Press.
- WHITE, N. (1971). A note on ἔκθεσις, in: *Phronesis*, pp.164-8
- WIELAND, W. (1975). Aristotle's Physics and the problem of inquiry into principles in: *Articles on Aristotle*, vol. 1. London, 127-140.
- (1999). *Platon und die Formen des Wissens*. 2. Auflage. Göttingen, 1-21, 40-50, 326-330.
- WIESNER, J. ed. (I 1985, II 1987). *Aristoteles – Werk und Wirkung. Bd. 1. Aristoteles und seine Schule. Bd. 2, Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*. Berlin – New York.
- WIKIPEDIA. *Ungeschriebene Lehre Platons*. https://de.wikipedia.org/wiki/ungeschriebene_Lehre#. Der mutmassliche Inhalt.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. VON. (1919). *Platon: Leben und Werke*. Berlin. Μετάφρασμένο στα ελληνικά:
- (2005). *Πλάτων: Η ζωή και το έργο του*. Μετάφρ. Ξ. Αρμύρος, Αθήνα: Κάκτος.
- WIPPERN, (hrsg.). (1972). *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*. Darmstadt: WBG.
- WOLF, U. (1979). *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute*, München.
- WOOD, K. (2005). *Troubling Play. Meaning and Entity in Plato's Parmenides*. New York.
- ZADRO, A. (1999). *Aristotele Dell' interpretazione*, Napoli.
- ZANATTA, M. (1989). *Aristotele, Le categorie, introduzione, traduzione e commentato*, Milano.
- (1992). *Aristotele, Dell Interpretazione, μετάφραση και υπομνηματισμός*, Milano.
- ZEKL, H. (1998). *Aristoteles, organon, Bd. 1 – 2. Kategorien – Hermeneutik oder Vom sprachlichen Ausdruck (De interpretatione)*. Hamburg.

- ΖΕΛΚΑ, Τ., (2019). Η πλατωνική διαλεκτική και η θεμελίωση της λογικής στην αρχαιότητα. (διδ. Διατριβή).
- ZELLER, E. (1839). *Platonische Studien*. Tübingen.
- (1839). Über die Komposition des Parmenides und seine Stellung in der Reihe der Platonischen Dialoge. In: *Platonische Studien*. Tübingen.
- ZHMUD, L. (2012). *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. Translated from Russian by K. Windle and R. Ireland. Oxford: Oxford University Press.
- ZUCKERT, C. (1998). "Plato's Parmenides: A Dramatic Reading". In: *Review of Metaphysics*. 51 (4) 875 – 906.

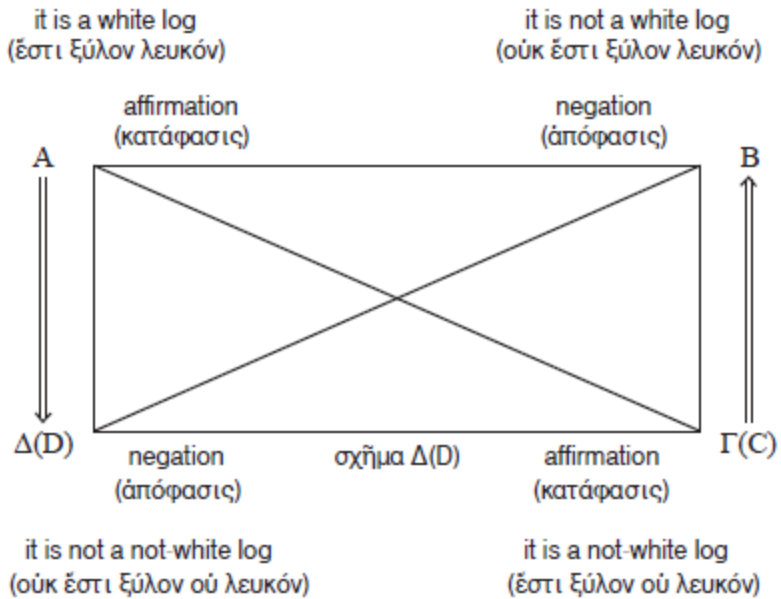




NEPTUNE.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ 1:
ΣΧΗΜΑΤΑ

Involvement of premises
Arist., Apr., 46.51b36-52a14
(Συνεπαγωγή τῶν προτάσεων)
(Ἄριστ. Ἀναλ. προτ. 46.51b36-52a14)



**ΥΠΟΘΕΣΕΙΣ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΙΚΟ
ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΝ ΚΑΤΑ ΠΡΟΚΛΟΝ**
(Πρόκλου εις τον Πλάτωνος Παρμενίδην, 1000.8 – 1002.32)

ὄν (εἴ ἔστιν)

μή ὄν (εἴ μή ἔστιν)

		τί ἔπεται	τί οὐχ ἔπεται	τί ἔπεται ἅμα καί οὐχ ἔπεται	τί ἔπεται	τί οὐχ ἔπεται	τί ἔπεται ἅμα καί οὐχ ἔπεται
		καταφατικόν	ἀποφατικόν	πῆ καταφατικόν πῆ ἀποφατικόν	καταφατικόν	ἀποφατικόν	πῆ καταφατικόν πῆ ἀποφατικόν
αὐτῷ	πρός ἑαυτό	1	2	3	13	14	15
	πρός τὰ ἄλλα	4	5	6	16	17	18
τοῖς ἄλλοις	πρός ἑαυτά	7	8	9	19	20	21
	πρός αὐτο	10	11	12	22	23	24

τέσσερις (4) ἐξάδες (6) = εἴκοσι τέσσερις (24) ὑποθέσεις

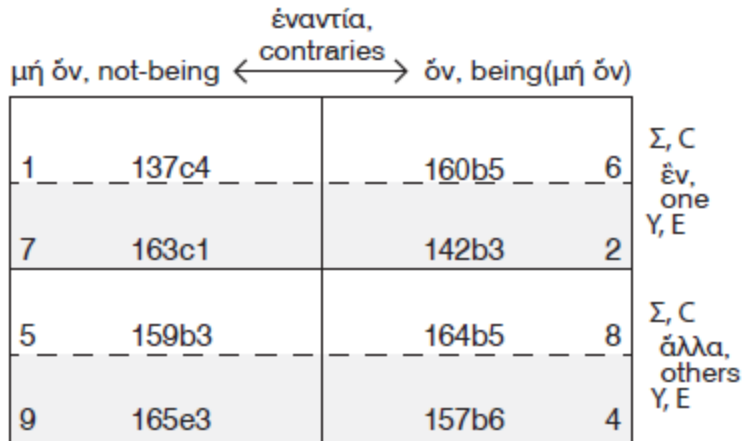
Αἰσθητὰ ὄντα - ἓν και πολλά

Πλάτων

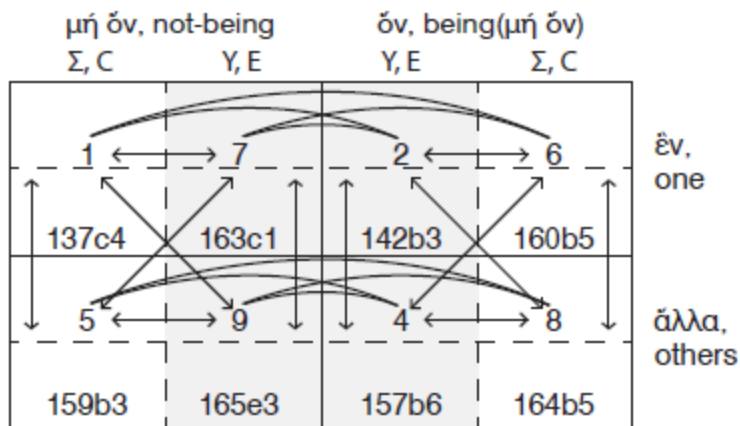
Ἀριστοτέλης

ἓν	πολλά		διάλογοι
φύσει - ἐντελεχεία	μεθέξει	δυνάμει	<i>Παρμενίδης</i> (129 c4-d2)
Σωκράτης	διαιρέσει λόγῳ	διαιρέσει	
Πρώταρχος	θέσει κατηγορημάτων	λόγῳ	<i>Φίληβος</i> (14 c11-d13)

Ἐπιθέσεις περὶ τοῦ ἑνὸς εἰς τὸν Πλ. Παρμενίδην
Hypotheses on the one In Platonic Parmenides



A

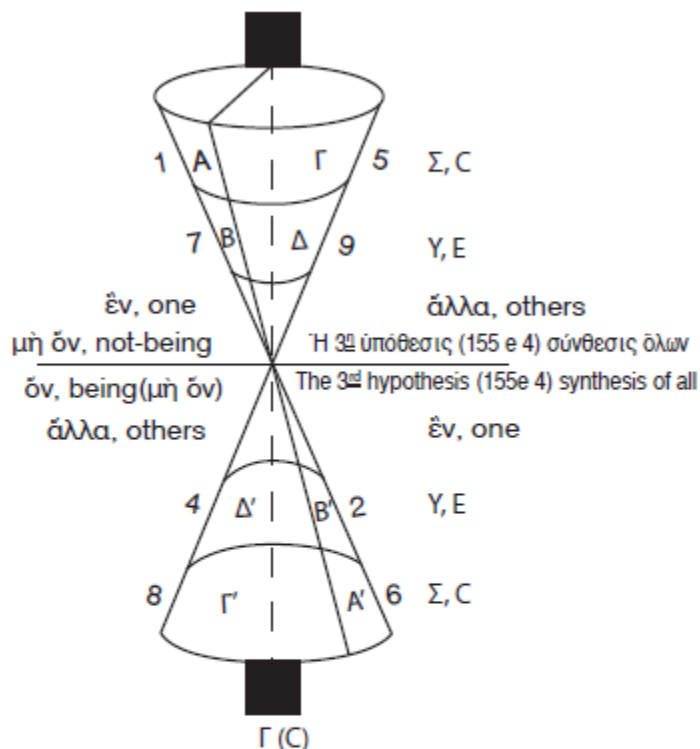


B

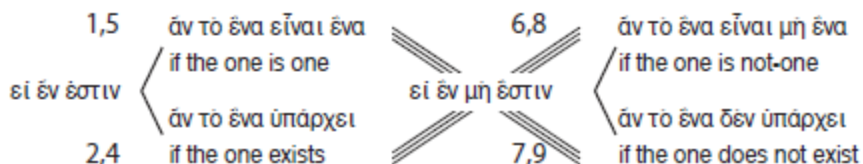
Ἡ τρίτη ἐπιθέσις (155 e 4) εἶναι ἡ σύνθεσις ὅλων τῶν ἐπιθέσεων
 The third hypothesis (155e 4) is the synthesis of all hypotheses

Υ = ὑπαρκτικόν, E = existential, Σ = συνδετικόν, C = conjunctive

Ἐπιθέσεις εἰς τὸν Παρμενίδην εἰς σχῆμα περιστρεφομένης σφαίρας
Hypotheses in Platonic Parmenides in form of a rotating sphere



A=1(137bC), B=7(163C1) (C)Γ=5(159b3), (D)Δ=9(165e3)
 A'= 6(160b5), B'=2(142b3) (C')Γ'=8(164b), (D')Δ'=4(157b6)



Hypotheseis in Plato's *Parmenides*
Ὑποθέσεις εἰς τὸν *Παρμενίδην* τοῦ Πλάτωνα

εἰ ἔν				ἐστίν				
-	1	137c4	ἓνα	if the one is one ἐὰν τὸ ἓνα εἶναι ἓνα	2	142b3	+	if the one exists ἐὰν τὸ ἓνα ὑπάρχει
+	4	157b6	ἄλλα	if the one exists ἐὰν τὸ ἓνα ὑπάρχει	5	159b3	-	if the one is one ἐὰν τὸ ἓνα εἶναι ἓνα
εἰ ἔν					μὴ ἔστιν			
+	6	160b5	ἓνα	if the one is not-one ἐὰν τὸ ἓνα εἶναι μὴ ἓνα	7	163c1	-	if the one does not exist ἐὰν τὸ ἓνα δὲν ὑπάρχει
+	8	164b5	ἄλλα	if the one is not-one ἐὰν τὸ ἓνα εἶναι μὴ ἓνα	9	165e3	-	if the one does not exist ἐὰν τὸ ἓνα δὲν ὑπάρχει

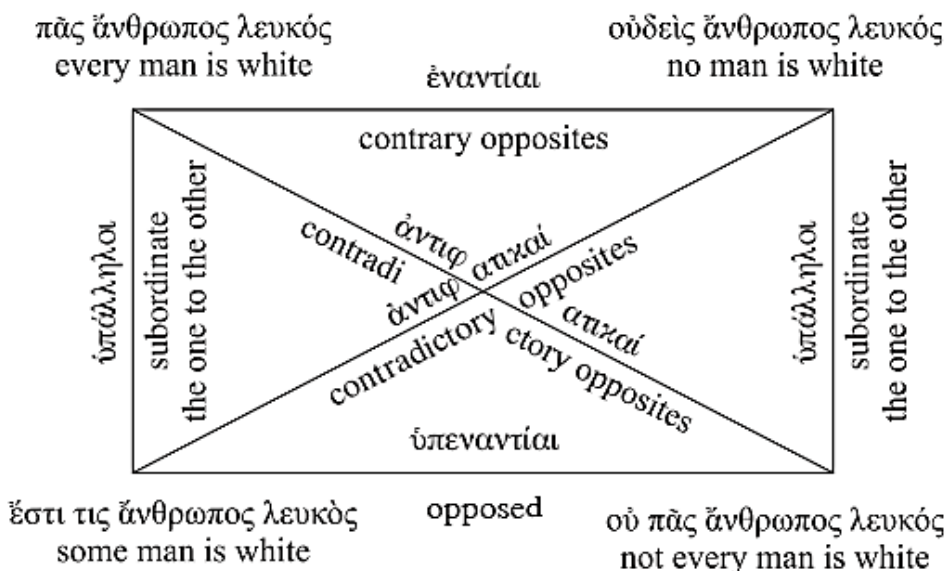
third hypothesis

3.

τρίτη ὑπόθεσις

The third (155e4) is the synthesis of the two first hypotheses and consequently of all.
Ἡ τρίτη (155e4) εἶναι ἡ σύνθεσις τῶν δύο πρώτων ὑποθέσεων καὶ συνεπῶς ὅλων.

Λογικὸν τετράγωνον, Logical square
(Ἀριστ., Π. ἔρμ., 7.17b16-28 - Arist., *de Int.*, 7.17b16-28)



Λόγος

ἔσωτερικός	ἔξωτερικός	
ἐνδιάθετος (διάνοια)	προφορικός	γεγραμμένος
ἔμφυχος	εἶδωλον	
σπουδή	παίγνιον (παιδιά)	
τιμιώτερα	φαῦλα	
ἐπιστήμη	δόξα (υπόμνησις)	
διδασκαλία	πειθώ	

ΥΠΟΘΕΣΕΙΣ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΝΟΣ
ΩΣ ΟΝΤΟΣ ΚΑΙ ΩΣ ΟΥΚ ΟΝΤΟΣ

εί ἐν ἔστιν

εἰ ἔν μή ἐστιν

ἀντίθεσις	θέσις	θέσις	ἀντίθεσις	θέσις	ἀντίθεσις	θέσις	ἀντίθεσις	σύνθεσις
1 - 137c4	2 + 142b3	3 + 157b6	4 - 159b3	5 + 160b5	6 - 163c1	7 + 164b5	8 - 165e2	9 ± 155e-157b
ἐν	ἐν	ἄλλα	ἄλλα	ἐν	ἐν	ἄλλα	ἄλλα	ἐν
Σ	Υ	Υ	Σ	Σ	Υ	Σ	Υ	Σ+Υ

Α' Ὅπως φαίνονται
Συμμετρία κατά ἄξονα

Συμμετρία φαινομένη
Ὅριζόντιος ἄξων

Συμμετρία ἐκ μεταθέσεως
Κάθετος ἄξων

εἰ ἐν ἔστιν		εἰ ἐν μή ἐστιν	
ὄν		οὐκ ὄν	
ἐν	ἄλλα	ἐν	ἄλλα
1 -	3 +	5 +	7 +
2 +	4 -	6 -	8 -

εἰ ἐν ἔστιν		εἰ ἐν μή ἐστιν	
ὄν		οὐκ ὄν	
ἐν	ἄλλα	ἄλλα	ἐν
1 -	3 +	8 -	5 +
2 +	4 -	7 +	6 -

Β' Ὅπως πιθανῶς εἶναι
Συμμετρία κατά ἄξονα - ὀριζόντιο και κάθετο

ὄντως οὐκ ὄντως	ὄν		οὐκ ὄν	
	οὐκ ὄν		ὄν	
	Υ	Σ	Σ	Υ
ἐν	2 +	5 +	1 -	6 -
ἄλλα	3 +	7 +	4 -	8 -

Υ Σ	οὐκ ὄν		ὄν	
	ὄν		οὐκ ὄν	
	Σ	Υ	Υ	Σ
ἐν	1 -	6 -	2 +	5 +
ἄλλα	4 -	8 -	3 +	7 +

Υ = ὑπαρκτικόν, ὄντως
Σ = συνδεκτικόν, οὐκ ὄντως

+ = θετικά συμπεράσματα
- = ἀρνητικά συμπεράσματα

Υποθέσεις περί ὄντος

ὄν	μή ὄν	
		Σ
		ἐν
		Υ
		Σ
		ἄλλα
		Υ

ὄν		μή ὄν		
Σ	Υ	Σ	Υ	
				ἐν
				ἄλλα

Υ =υπαρκτικόν
Σ =συνδετικόν

ΜΕΤΑΒΟΛΑΙ ΤΩΝ 4 ΑΠΛΩΝ ΣΩΜΑΤΩΝ (ΠΥΡ, ΓΗ, ΥΔΩΡ, ΑΗΡ)

Ὁ δι' ἀκριβείας ἀληθῆς λόγος ἢ λογισμὸς (Τίμ. 56d7 – 57b5)

A. μείζω – πολλά → μικρότερα - ὀλίγα

I. Θετικά ἀποτελέσματα, ἔνωσις, παῦσις τομῆς ἢ διαλύσεως

1. ὅταν ἐν πυρὶ λαμβανόμενον τῶν ἄλλων ὑπ' αὐτοῦ τι γένος τῆ τῶν γωνιῶν καὶ κατὰ τὰς πλευρὰς ὀξύτητι τέμνηται,

2. *συστάν* μὲν εἰς τὴν ἐκείνου φύσιν *πέπαιται* τεμνόμενον (Υπόθ. Α').

α) (Αἴτιον): τὸ γὰρ ὁμοιον καὶ ταῦτὸν αὐτῷ γένος ἕκαστον οὔτε τινὰ μεταβολὴν ἐμποῦησαι δυνατόν οὔτε τι παθεῖν ὑπὸ τοῦ κατὰ ταῦτὰ ὁμοίως τε ἔχοντος.

II. Ἀρνητικά ἀποτελέσματα ὑπὸ ὄρους - ταυτόχρονον - ἤττον, κρεῖττον

3. εἰς ἄλλο τι *γιγνόμενον*, λυόμενον οὐ παύεται (Υπόθεσις Β')

β) (Αἴτιον). οὕτω δὴ στάσις μὲν ἐν ὁμαλότητι, κίνησις δὲ εἰς ἀνωμαλότητα ἀεὶ τιθώμεν (Τίμ., 57e7-58a1)

4. (Περιορισμός) ἕως - ἕως ἂν ἤττον ὄν κρεῖττονι μάχηται.

B. μικρότερα - ὀλίγα → μείζω – πολλά

III. Θετικά ἀποτελέσματα, ἔνωσις – παῦσις τομῆς ἢ διαλύσεως.

5. τὰ τε αὖ μικρότερα ὅταν ἐν τοῖς μείζουσι πολλοῖς περιλαμβανόμενα ὀλίγα διαθραυόμενα κατασβεννύηται,

6. συνίστασθαι μὲν *ἐθέλοντα* εἰς τὴν τοῦ κρατοῦντος ιδέαν *πέπαιται* κατασβεννύμενα γίγνεται τε ἐκ πυρὸς ἀήρ, ἐξ ἀέρος ὕδωρ (Υπόθ. Γ')

γ) (Αἴτιον) - τὸ γὰρ ὁμοιον καὶ ταῦτὸν αὐτῷ γένος ἕκαστον οὔτε τινὰ μεταβολὴν ἐμποῦησαι δυνατόν οὔτε τι παθεῖν ὑπὸ τοῦ κατὰ ταῦτὰ ὁμοίως τε ἔχοντος

IV. Ἀρνητικά ἀποτελέσματα ὑπὸ ὄρους – προτερόχρονον - ἤττον, κρεῖττον

7. *ἐάν* δ' εἰς ταῦτὰ *ἦη* καὶ τῶν ἄλλων τι *συνιὸν* γενῶν μάχηται, λυόμενα οὐ παύεται, (Υπόθεσις Δ')

δ) (Αἴτιον). οὕτω δὴ στάσις μὲν ἐν ὁμαλότητι, κίνησις δὲ εἰς ἀνωμαλότητα ἀεὶ τιθώμεν. (Τίμ., 57e7-58a1).

8. Περιορισμοί: ἕως (ἦ) πρὶν ἢ

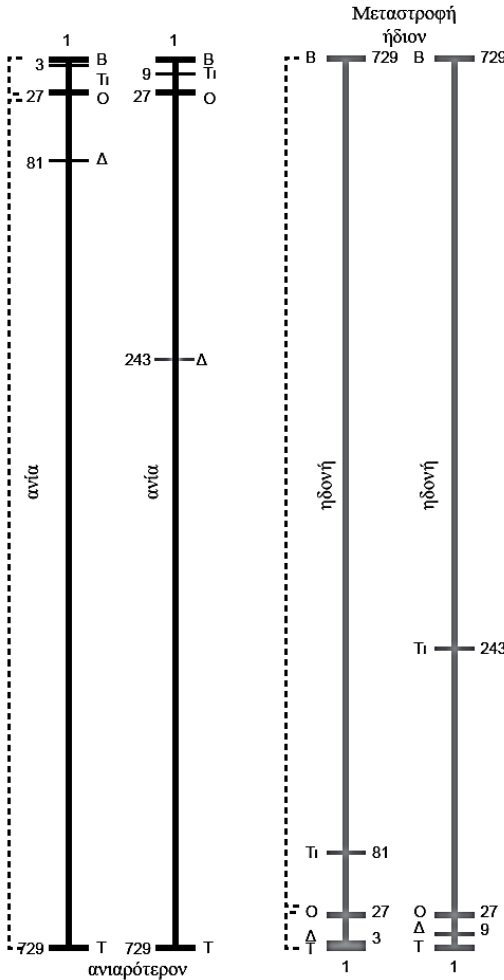
ε) πρὶν ἢ παντάσιν ὠθοῦμενα καὶ *διαλυθέντα* ἐκφύγη πρὸς τὸ συγγενές, (Υπόθεσις Ε)

ς) ἢ *νικηθέντα*, ἐν ἐκ πολλῶν ὁμοιον τῷ κρατήσαντι γενόμενον, αὐτοῦ σύνοικον μείνη. (Υπόθεσις Ζ)

Η ΨΑΦΙΣΤΙΚΗ ΤΩΝ ΑΡΧΟΝΤΩΝ ΑΝΑΛΟΓΑ ΜΕ ΤΟ ΠΟΛΙΤΕΥΜΑ

Αγαθόν

Λόγος, ηδονή, ευδαιμονία



Αμάρτησις, ανία, αθλιότης

Κακόν

I 1	B = Βασιλικός	1	729
2	Τι = Τιμοκρατικός	3	81
	>> >>	9	243
II 3.1	O = Ολιγαρχικός	27	27
4.2	Δ = Δημοκρατικός	81	3
	>> >>	243	9
III 5.3	T = Τυραννικός	729	1

τριπλάσιος λόγος

$$\frac{B. 1}{O.27} = \frac{O. 27}{T.729} \text{ μέσος γεωμετρικός}$$

A.1. $\frac{1}{3} = \frac{27}{81}$ και $\frac{3}{27} = \frac{81}{729} \rightarrow \frac{1}{27} = \frac{3}{81}$ και $\frac{3}{81} = \frac{27}{729}$, $\frac{3}{81} = \frac{1}{27}$, $\frac{1}{27} = \frac{1}{27}$ ή $\frac{1}{27} = \frac{1}{3^3}$

2. $\frac{1}{9} = \frac{27}{243}$ και $\frac{9}{27} = \frac{243}{729} \rightarrow \frac{1}{27} = \frac{9}{243}$ και $\frac{9}{243} = \frac{27}{729}$, $\frac{9}{243} = \frac{1}{27}$, $\frac{1}{27} = \frac{1}{27}$ ή $\frac{1}{27} = \frac{1}{3^3}$

B.1. $\frac{2}{24} = \frac{54}{648} \rightarrow \frac{2}{54} = \frac{24}{648} = \frac{26}{702} = \frac{1}{27} = \frac{1}{3^3}$ ή

2. $\frac{8}{18} = \frac{216}{486} \rightarrow \frac{8}{216} = \frac{18}{486} = \frac{26}{702} = \frac{1}{27} = \frac{1}{3^3}$, $\frac{1}{3^3} \cdot \frac{1}{3^3} = \frac{1}{3^6}$ τριπλάσιον τριπλάσιου

Μέσοι ανάλογοι

Γ. 1. $\frac{1}{729} = \frac{1}{27} \cdot \frac{27}{729}$

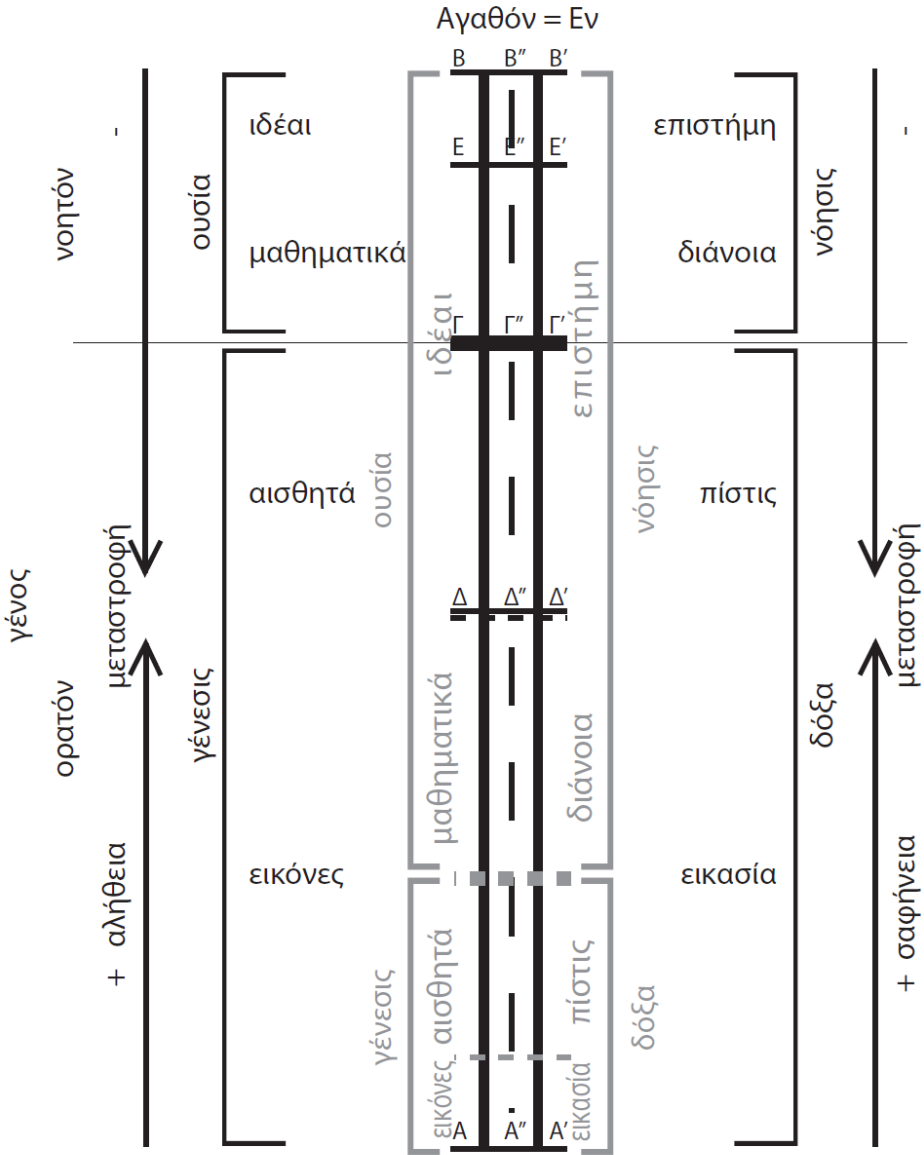
2.1 $\frac{1}{27} = \frac{1}{3} \cdot \frac{3}{27}$ ή $\frac{1}{27} = \frac{1}{9} \cdot \frac{9}{27}$

II $\frac{27}{729} = \frac{27}{81} \cdot \frac{81}{729}$ ή $\frac{27}{729} = \frac{27}{243} \cdot \frac{243}{729} = \frac{1}{27}$

Δ. 1. $\frac{1}{27} = \frac{3}{81} = \frac{1+3}{27+81} = \frac{9+3}{27+81} = \frac{12}{324} = \frac{12 \cdot 729}{27 \cdot 324} = \frac{27}{27} = 1$

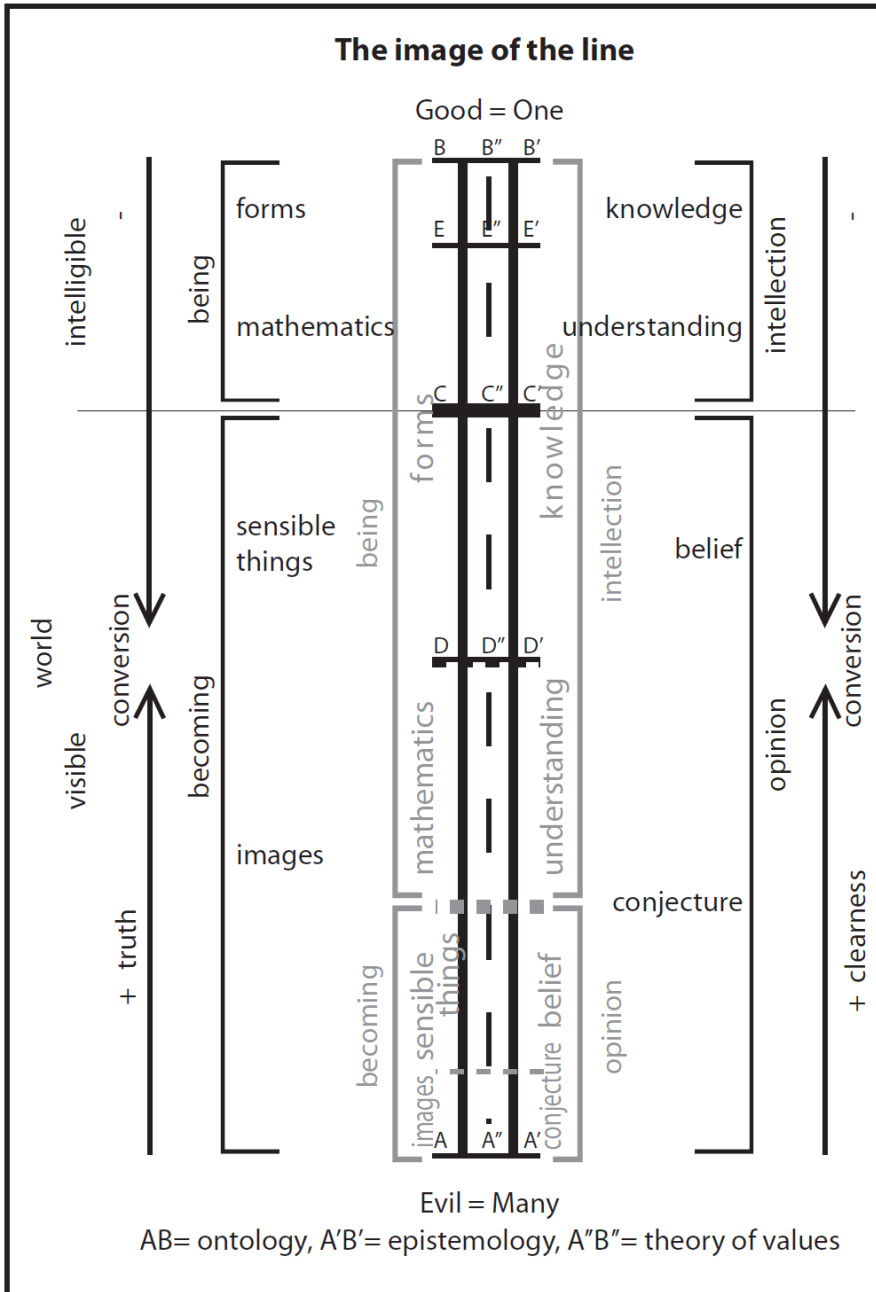
2. $\frac{1}{27} = \frac{9}{243} = \frac{1+9}{27+243} = \frac{3+9}{27+243} = \frac{12}{270} = \frac{12 \cdot 729}{27 \cdot 270} = \frac{27}{27} = 1$

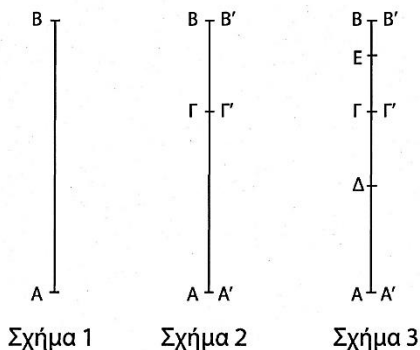
Εικόνα της γραμμής



Κακόν = Πολλά

AB= οντολογία, A'B'= επιστημολογία, A''B''= αξιολογία





Δεχόμαστε $AB =$ το όλον (Σχήμα 1)

(Σχήμα 2) $\left. \begin{array}{l} B\Gamma < \Gamma A = \xi \cdot B\Gamma \\ B'\Gamma' < \Gamma'A' = \xi \cdot B'\Gamma' \end{array} \right\} (1), \xi = \text{ρητός μεγαλύτερος του } 1$

(Σχήμα 3) $1 < \frac{A\Delta}{\Delta\Gamma} = \frac{\Gamma E}{EB} < \xi (2)$

τότε $\frac{A\Delta}{\Delta\Gamma} = \frac{\Gamma E}{EB} \Rightarrow \frac{A\Delta}{\Gamma E} = \frac{\Delta\Gamma}{EB} = \frac{A\Delta + \Delta\Gamma}{\Gamma E + EB} = \frac{A\Gamma}{\Gamma B} = \xi (3)$

Η (3) συνεπάγεται

$\Delta\Gamma = \xi \cdot EB$ και λόγω της (2) $\Delta\Gamma > \Gamma E (4)$

Από τις (2) και (4) έχουμε:

$A\Delta > \Delta\Gamma > \Gamma E > EB (5)$

όπως εξ' άλλου απαιτείται κατά τον Πλάτωνα.

Ώστε για όλες τις τιμές του λόγου (2) στο διάστημα (1, ξ)

ισχύει η σχέση (5).

Αν υποθεθεί ότι υπάρχει ασάφεια και πρέπει

$1 < \frac{A\Delta}{\Delta\Gamma} = \frac{\Gamma E}{EB} = \xi (6)$

τότε η ασάφεια αυτή αίρεται λόγω των σχέσεων (5)

αφού προκύπτει : ότι $\Delta\Gamma = \Gamma E (7)$

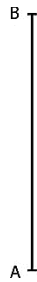


Figure 1

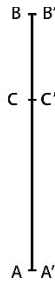


Figure 2



Figure 3

Let (AB) = the whole (Figure 1)

From Figure 2 let $(BC) < (CA)$ and $(CA) = \zeta \cdot (BC)$
 Also $(B'C') < (C'A')$ and $(C'A') = \xi \cdot (B'C')$ } (1)

where $\xi =$ a rational number greater than 1

From Figure 3 $1 < \frac{(AD)}{(DC)} = \frac{(CE)}{(EB)} < \xi$ (2)

Then $\frac{(AD)}{(DC)} = \frac{(CE)}{(EB)} \Rightarrow \frac{(AD)}{(CE)} = \frac{(DC)}{(EB)} = \frac{(AD) + (DC)}{(CE) + (EB)} = \frac{(AC)}{(CB)} < \xi$ (3)

(3) implies that :

$(DC) = \xi \cdot (EB)$ and due to (2) $(DC) > (CE)$ (4)

(2) and (4) gives us:

$(AD) > (DC) > (CE) > (EB)$ (5)

as required according to Plato.

It follows that for all the values of the ratio (2) in the interval $(1, \zeta)$ relation (5) as required according to Plato.

It follows that for all the values of ratio (2) in interval $(1, x)$ relation (5) applies.

If we suppose that there is obscurity and accept that

$1 < \frac{(AD)}{(DC)} = \frac{(CE)}{(EB)} = \xi$ (6)

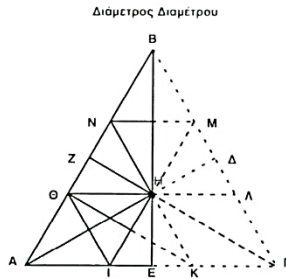
then this obscurity is removed due to relations (5)

since it emerges that $(DC) = (CE)$ (7)

ΕΚΠΕΣΜΟΣ ΚΑΙ ΔΙΑΒΟΛΗ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
DECLINE AND CALUMNIATION OF PHILOSOPHY

φιλόσοφος φύσις, νεανική βελτίστη, τέλειος ἄξιοι παιδεύσεως ἐν ὀρθῇ πολιτείᾳ	μὴ φιλόσοφος φύσις ἀσθενής, φαύλη, ἀτελής οὐκ ἄξιοι (ἀνάξιοι) παιδεύσεως ἐν κακῇ πολιτείᾳ	
εὐφυέσταται ψυχαί γνήσιοι, χρηστοί ἄριστοι, παντὸς ἀγαθοῦ ἄξιοι	ἐπιεικέστατοι πλαστοί, ἄχρηστοι ἄριστοι, εὐδαιμονέστατοι οὐδενὸς κακοῦ ἄξιοι	σπουδαῖοι χρηστὴ παιδαγωγία οὐ πολλοὶ (ὀλίγοι) ἀγαθοί
πονηρότατοι ἀδικώτατοι ἀθλιώτατοι οὐδενὸς ἀγαθοῦ ἄξιοι	πονηροί ἄδικοι ἄθλιοι πολλῶν κακῶν ἄξιοι	οὐ σπουδαῖοι, φαῦλοι κακὴ παιδαγωγία πολλοὶ κακοί

philosophical nature, vigorous, best, perfect, worthy of education in a true constitution	not philosophical nature slight, depraved, imperfect unworthy of education in a vicious constitution	
the best endowed soul not sham philosophers best, happiest above all worth	the finest spirits sham philosophers good, happy bad to nothing	serious, excellent beneficial education not many (few) good
worst most wicked most unjust of no account (worthless)	bad wicked unjust accountable	not excellent (corrupt) bad education many miserable



1) $AΘ // AI$ και $AΘ // IH \Rightarrow AΘHI$ Παραλληλόγραμμο
 $\Rightarrow HΘ = AI$ και $AΘ = IH$
 $AΘ = \frac{1}{3} AB$
 $AI = \frac{1}{3} AG = \frac{1}{3} AB$ } $\Rightarrow HΘ = AI = AΘ = IH = \frac{1}{3} AB$

2) $HΛ // KΓ$ και $HK // ΓΛ \Rightarrow HΛΓK$ Παραλληλόγραμμο
 $\Rightarrow HΛ = KΓ$ και $HK = ΓΛ$
 $ΛΓ = \frac{1}{3} BΓ$
 $KΓ = \frac{1}{3} AΓ = \frac{1}{3} BΓ$ } $\Rightarrow HΛ = ΛΓ = KΓ = HK = \frac{1}{3} AB$

3) $AI = \frac{1}{3} AΓ$
 $KΓ = \frac{1}{3} AΓ$ } $IK = \frac{1}{3} AΓ = \frac{1}{3} AB$

Άρα στο τετράπλευρο $HΘIK$ όλες οι πλευρές είναι ίσες.
 Άρα είναι ρόμβος. Άρα $HI \perp ΘK$.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ 2:
ΕΠΙΣΤΟΛΕΣ J.LANGE

Dr. George Ch. Koumakis, M.A.
6 Keramikou Str.
151 25 Maroussi Attikis
Athens, Greece

December 16. 2011

Dear Professor Koumakis:

It was very nice to hear from you. Thanks, too, very much for the book, earlier sent, and your recent gift, another copy of the book, and your enclosed article.

I hope that you are well. Also, please give my regards to your daughter.

These are apparently difficult economic times for Greece, and much of Europe. As you know, these problems are largely global. Certainly we have our problems here, as well. One will hope for the best.

With respect to your letter:

In the logics with which I am familiar, there are no symbols for “a few” or for “many.”

The two standard quantifiers in first-order quantification theory, where one quantifies over individual variables, as opposed to quantifying over predicate variables, are the universal quantifier (sometimes symbolized with ‘ \forall ’) and the existential quantifier, commonly symbolized with the backwards ‘ \exists ’ (‘ $\exists x$ ’). Typical readings for these two quantifiers would be:

$(\forall x) (Fx \supset Gx)$
For every x , if x is F , then x is G .

$(\exists x) (Fx \cdot Gx)$
There exists at least one x , such that x is both F and G .

‘Some’ in logic is understood as ‘at least one’. It is not understood as “more than one.”

I think your best approach here is to do your analysis in a natural language (Greek, English, etc.), as a natural language is capable of communicating delicate differences of meaning.

I am not sure what a double contrariety would be. One is familiar, of course, with double negation, e.g., ‘ $\sim\sim p$ ’ would be equivalent to ‘ p ’.

‘ p ’ and ‘ $\sim p$ ’ are contradictory. Namely, ‘ p ’ is true if and only if ‘ $\sim p$ ’ is false. Two statements are contraries if and only if they cannot both be true. Two statements are subcontraries if and only if they cannot both be false. Given Aristotelian existence postulates, and the classical Aristotelian square of opposition, the A and the E would be contraries; the A and the O, and the E and the I, would be contradictories; and the I and the O would be subcontraries. For example:

- A. All swans are white.
I. Some swans are white.

- E. No swans are white.
O. Some swans are not white.

I am sorry not to be of more help. I am sure you have access to logicians in Greece, who might be of more help. For example, they would presumably be much more familiar with the texts involved.

I am including an English translation of 495 c, as it occurs in G.M.A. Grube's translation of the *Republic*. I think that Grube's translation is well thought of here, and is popular. On the other hand, you would be a much better judge of its fairness, and accuracy, than I would.

Thanks, again, for the books, and article.

I wish you continued success in your work.

With best wishes,

John Lange

John Lange

John Lange
65 Longfellow Road
Great Neck, New York 11023
U.S.A.

Dr. George Ch. Koumakis, M.A.
6 Keramikou Str.
151 25 Maroussi Attikis
Athens, Greece

February 5, 2012

Dear Professor Koumakis:

In English, it would be unusual discourse to say of a given individual that he was "bad for nothing." If one should encounter that locution, presumably it might be interpreted along the lines of "there is nothing objectionable about him," or "he is so-so, say, mediocre," or, more affirmatively, "he is good," "he is without fault," and so on. There might be a suggestion that if a fellow was "bad for nothing," he probably would not be "good for anything, or much" either.

In English, to say "he is good for nothing" ("good for nothing" as a property) would suggest "he is useless," "he is immoral," "he is not to be trusted," and so on. On the other hand, to say "he is a good-for-nothing" (using "good-for-nothing" as a noun) is to suggest that he is an inferior, morally deplorable person.

Logic likes things to be clear, even if reality refuses to cooperate. In mathematics the distinction between "3" and "4" is nicely clear, like the distinction between a knight and a bishop in chess. In the logician's fantasy world the distinction between, say, 'p' and '~p', is also clear, as they are sharply distinguished from one another as variables standing for a statement and its negation, much like '3' is not some other number. On the other hand, once one tries to map the pleasantries of logic onto the world of experience, such distinctions, while enforceable, may seem arbitrary or capricious. For example, exactly how many hairs, and of what size, nature, condition, age, and such, are required to separate a fellow who is "bald" from one who is not bald?

The logician's truth is in jeopardy if it tries to go outdoors, so to speak. For example, truth, in common discourse, suggests degrees, shadings, approximations, and such, for example, that calling the planet, which is a spheroid, a sphere is less false, or more true, than calling it, say, a cube. Two examples, I think from John Austin, are "the galaxy has the shape of a fried egg" and "Beethoven was a drunkard." Are those locutions true or false? For example, how much alcohol a day, given his weight, and such, is required to constitute a person a drunkard, and so on? Second, one has metaphorical language to consider, as well. For example, what is the truth value of "Athens was the light of Hellas, and Hellas was the light of the West," and so on. Similarly, meanings can shift with speaker, with region, with time, and such.

Here is a simple example: 'kind' is often contrasted with 'unkind', but these are not complementary properties. For example, one might be neither kind nor unkind, but rather in the middle, and so on. One might then contrast "kind" with "not kind," or "nonkind," and understand that, say, 'not kind', or 'nonkind', might allow both for, say, normality and things like unkind, or even cruel.

Kind	Not Kind	
		Normal

I am not sure that these considerations, or similar considerations, are relevant to your concerns. Perhaps they are not relevant. I do not know. I hope, however, that these sorts of considerations, or some considerations along these lines, may help to clarify, first, problematicities pertaining to mapping logic onto the world, and, second, the possible disutility of trying to do so. For example, “good for nothing” and “bad for nothing” are not clearly related as complementary properties. They would appear, most likely, to be “contrary properties” (namely, nothing could be characterized by both) and not “contradictory properties” (namely, everything must be characterized by one and only one such property).

As nearly as I can tell, the situation is rather along the lines of what I suggested in my last letter, that of January 16, 2012. On the other hand, I am certainly no Plato scholar. Indeed, I do not even read Attic Greek. Accordingly, I am in no position to make judgments where presumably competent translators are concerned. Where they differ, it seems likely that the translators are interpreting the text differently. That can happen even if one is dealing with one’s own native language. For example, two competent English speakers, or Greek speakers, might differ on what another competent English speaker, or Greek speaker, meant by something or other.

There is a distinction which, I think, is at least implicit in the text between “useless” (if that is a correct translation) and, so to speak, “allegedly useless.” This would be along the lines of “really useless” as opposed to “mistakenly regarded as useless.” For example, the “reprover,” “reviler,” or critic of philosophy might allege that philosophy is useless, and just be wrong, as opposed to the philosopher recognizing that something is actually, or really, useless, for example, a fraudulent philosopher. Presumably the “fraudulent philosophers,” regarded as useless, might bring popular reproach on philosophy herself.

I am not certain about the nature of the schematism included in your last letter, largely from the point of view of generality. You list four logical possibilities, and the same term, ‘bad’, occurs in all four possibilities, being denied in one possibility, your possibility 4, namely, that of the gifted nature which addresses itself to philosophy, which is characterized as “not bad.” In common English, if one characterizes something as “not bad,” this is not always understood as “good,” let alone “ideal.” It could be “faint praise.” Perhaps it is not quite good, but, on the other hand, it is not really all that bad, either. It is, say, “not bad.”

Bad	Not Bad
	Average, mediocre, Good, very good, etc. Ideal, etc.

I suspect that Plato regards the situation of the genuine philosopher, namely, the fellow capable of philosophy, having natural gifts suitable for philosophy, and so on, who authentically pursues philosophy as “ideal.” Few people, I suspect, at least in English, would equate “not bad” with “ideal.”

I would guess that if some folks were to fill in your schematism, which I think is very nice, they might do it a little differently, perhaps something along the lines of

3

what follows. To save some typing, I am using letters to represent the possibilities, AC, AD, BC, and BD:

A	B	
Ideal	Spurious	C
Tragic	Irrelevant	D

I do not know if any of this is of any help. I suspect it is not of much help, if any.

I wish you much success in your work.

With best wishes,

John Lange

John Lange

John Lange
65 Longfellow Road
Great Neck, New York 11023
U.S.A.

Dr. George Ch. Koumakis, M.A.
 6 Keramikou Str.
 151 25 Maroussi Attikis
 Athens, Greece

January 16, 2012

Dear Professor Koumakis:

Thank you for your letter of December 30th.

You read Attic Greek and are a scholar in this area. I do not read Attic Greek, and I am not a scholar in this area. Accordingly, if you, who are obviously capable of handling this sort of material, and are a gifted professional philosopher, as well, are trying to work out a sensible interpretation of what Plato meant, I suspect, as a scholarly outsider in this area, that the text is most likely seriously ambiguous or obscure. In any event, I am basing the following on a couple of English translations, those of Grube and Jowett, and a good deal of guesswork.

I suspect the ambiguity or obscurity, if there is one, arises in virtue of the confusion of two dichotomies.

I. First dichotomy: We may divide our fellow human beings into those who are capable of philosophy, and those who are not.

A. Those who are capable of philosophy are superior human beings.
 (Great natures capable of much good or evil.)

B. Those who are not capable of philosophy are not such superior human beings.

(Small natures are not the doers of great things, either to individuals or states.)

Now, with respect to A, those capable of philosophy either become philosophers or do not become philosophers. For example, some human beings who are capable of philosophy are miseducated, led astray, yield to the temptations of glory and power, or such. On the other hand, some follow the star of philosophy, and become philosophers, for example, Socrates, and, we may suppose, Plato.

II. Second dichotomy: Here we concern ourselves with those who actually address themselves to philosophy, who try to do philosophy, proclaim themselves philosophers, and such.

A. Individuals capable of philosophy, who practice it, and are philosophers.

B. Individuals not capable of philosophy, who try to practice it, or pretend to practice it, and such, but are not up to it, for example, individuals of the I. B. type above.

This reading suggests the fallacy of "cross-classification," where a given individual or object appears in more than one place in the classificatory scheme. Here, for example, Socrates might appear in both I. A. (capable of philosophy) and also in II. A. (individuals addressing themselves to philosophy.)

It seems to be that some of the II. B. individuals are “good for nothing” (useless) and the others, the majority, are dangerous, and “deserve the severest punishment.” (This seems to be what the “reprovers” of philosophy might claim.)

Accordingly, the II. B. individuals would then be dichotomized into:

II. B. 1. Those who are negligible, who do not make much of a difference, who do not count, who are “good for nothing,” “useless,” or such.

II. B. 2. Those who pervert and misuse philosophy, who indulge in sophistry, who betray her, who use her for mercenary or personal gain, and, accordingly, “deserve the severest punishment,” “who deserve the greatest evils,” and so on.

If there is an ambiguity or obscurity here, I think it may have to do with the confusion of “capable of philosophy” and “addressing themselves to philosophy.” The fallacy of cross-classification is then suggested because the same individual might appear twice, rather than once, in the classificatory scheme.

Accordingly, I think the best reading, which, I hope, is Plato’s reading, would be something along the following lines, which is reasonably clear and, as far as I know, does not commit the fallacy of “cross-classification.”

- | | |
|----------------------|----------------------------------------|
| I. Capable of Φ | II. Not Capable of Φ |
| A. Worthy | A. Not addressing themselves to Φ |
| B. Not worthy | B. Addressing themselves to Φ |
| | 1. Harmless (Useless) |
| | 2. Harmful (Deserve punishment, etc.) |

On the interpretation immediately above, which I hope is correct, there seems to be no ambiguity or obscurity, or, at least, no more than usually accompanies empirical predicates. Hopefully, Plato has something like that in mind. It might be noted, as well, that if the major dichotomy, or division, was something like “those capable of philosophy vs. those who address themselves poorly to philosophy,” one would have another classificatory fallacy on our hands, namely, the fallacy of “incomplete division,” for there would be several individuals who would not fit into the scheme, at all, for example, individuals who are incapable of philosophy and do not address themselves to philosophy.

As far as I can tell then, your interpretation seems correct, namely, that among those incapable of philosophy but addressing themselves to philosophy one may distinguish between those who are “useless,” or don’t really matter much one way or another, perhaps harmless simpletons, or such, and those, the majority, unfortunately, who are actually dangerous.

There is no strict logical dichotomy between “useless” and “dangerous.” The dichotomy would be either between “useless” and “not useless,” or between “dangerous” and “not dangerous.”

Utilizing two constants and their complements, there would be four logical possibilities, as follows:

Useless	Not useless	
1	3	Dangerous
2	4	Not Dangerous

I have based this interpretation on Grube, with whom you are familiar, and Jowett. I have included a page or so of Jowett's translation.

I doubt that the above is much help, but it might, if nothing else, give your interpretation a certain amount of moral support, if not confirmation.

I wish you continued success in your work.

Happy New Year.

With best wishes,

John Lange

John Lange

John Lange
 65 Longfellow Road
 Great Neck, New York 11023
 U.S.A.



ΓΕΩΡΓΙΟΣ Χ. ΚΟΥΜΑΚΗΣ

Βιογραφικό Σημείωμα

Ο Γεώργιος Χαριλάου Κουμάκης γεννήθηκε στο χωριό Καραβάδω του Νομού Ηρακλείου Κρήτης, όπου περάτωσε τη δημοτική εκπαίδευση. Στο Ηράκλειο τελείωσε το εξατάξιο Γυμνάσιο, όπου του απονεμήθηκαν αριστεία. Το 1961 αποφοίτησε από το Τμήμα Φιλολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών. Ύστερα από τριετή υπηρεσία στη Μέση Εκπαίδευση μετέβη το 1965 στο Πανεπιστήμιο της Βόννης, όπου με υποτροφία κατ' αρχήν του ίδιου Πανεπιστημίου, και στη συνέχεια του Γερμανικού Κράτους (DAAD) για μια πενταετία μετεκπαιδεύτηκε στη φιλοσοφία υπό την καθοδήγηση και την εποπτεία διάσημων φιλοσόφων, όπως του G. Martin, H. Wagner, J. Derbolav και του Καθηγητή της κλασικής φιλολογίας H. Herter. Το 1967 απέκτησε το πτυχίο του Μάστερ και το 1970 αναγορεύτηκε διδάκτωρ φιλοσοφίας «μετά μεγάλου επαίνου». Το 1971 διορίστηκε ως επιμελητής στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, όπου δίδαξε φιλοσοφία και από όπου συνταξιοδοτήθηκε με τον βαθμό του Επίκουρου Καθηγητή.

Το πεδίο έρευνάς του αναφέρεται στην αρχαία και νέα ελληνική φιλοσοφία, στη νεότερη και σύγχρονη ευρωπαϊκή φιλοσοφία, καθώς και στη φιλοσοφία του πολιτισμού και της παιδείας. Έχει εκπονήσει δέκα τρία βιβλία, τα οποία έχουν εκδοθεί από ελληνικούς και ξένους εκδοτικούς οίκους. Έχει δημοσιεύσει πολυάριθμες μελέτες στην ελληνική, αγγλική, γερμανική και γαλλική γλώσσα σε ελληνικά και διεθνή επιστημονικά περιοδικά. Έχει λάβει μέρος σε περίπου πενήντα επιστημονικά πανελλήνια, διεθνή και παγκόσμια συνέδρια. Συμμετέχει ενεργά και με διαλέξεις σε σεμινάρια φιλοσοφίας, που γίνονται στο πνευματικό κέντρο υπό την αιγίδα του Δήμου Αθηναίων, καθώς και σε σεμινάρια φιλοσοφίας από άλλους φορείς, όπως τον Παρνασσό.

Έχει διδάξει στα Πανεπιστήμια Ιωαννίνων, Κρήτης (όπου έχει δωρίσει την προσωπική μου βιβλιοθήκη), καθώς και στο Λαϊκό Πανεπιστήμιο Αθηνών. Έχει γίνει δεκτός ως ερευνητής με υποτροφία του Γερμανικού Κράτους (DAAD) στα Πανεπιστήμια της Βόννης και του Μονάχου και ως “διακεκριμένος επιστήμων” (distinguished scholar) στο Πανεπιστήμιο του Queen της Νέας Υόρκης για ένα Ακαδημαϊκό έτος(1992-3). Είναι ή υπήρξε μέλος φιλοσοφικών εταιρειών, όπως της ελληνικής, της Αμερικανικής και της Διεθνούς Εταιρείας για τον Πλάτωνα. Από τον Δήμο Ηρακλείου έχει τιμηθεί με το βραβείο Νίκου Καζαντζάκη για την πραγματεία του πάνω στο θέμα της φιλοσοφίας του: «Νίκος Καζαντζάκης. Θεμελιώδη προβλήματα στη φιλοσοφία του», Αθήνα, Βιβλιοπωλείο της «Εστίας», 1982, Δ΄ έκδοση συμπληρωμένη 2016.

ΑΥΤΟΤΕΛΗ ΕΡΓΑ . ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΑ-ΔΙΑΚΤΙΚΑ

1. *Platons Parmenides. Zum Problem seiner Interpretation*, Bonn, Bouvier Verlag, 1971, σσ. 240 (διδακτορική διατριβή).
2. *Karl Jaspers, Άνθρωπος και τεχνική*, Αθήνα, Εκδ. Ι. Χιωτέλλη, 1975. Β΄ έκδοση, Ιωάννινα, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων 1993. Με τον τίτλο: *Φιλοσοφία της τεχνολογίας κατά τον Karl Jaspers*, Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Ρώμη, 2016; σσ. 308.
3. *Νίκος Καζαντζάκης. Θεμελιώδη προβλήματα στη φιλοσοφία του*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείο της «Εστίας», 1982, σσ. 143, Γ΄ έκδοση 1996, Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Ρώμη, 2016, σσ. 278.
4. *Εισαγωγή στη φιλοσοφία*, τ. Α΄, Αθήνα 1984, Ε΄ έκδοση βελτιωμένη, Αθήνα, 1993, Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Ρώμη, 2016, σσ. 206.
5. *Σύγχρονα προβλήματα και παιδεία*, Αθήνα, Εκδόσεις Πατάκη 2000, σσ. 469. Β΄ έκδοση 2002, σσ. 495.
6. *Θεωρία και φιλοσοφία της παιδείας*, Αθήνα, Τυπωθήτω – Γ. Δαρδανός, 2001, σσ. 489. Β΄ έκδ. 2007, σσ. 523.

7. *Πολίτευμα και πολιτικό ήθος, Η διαλεκτική και τα «άγραφα» δόγματα κατά Πλάτωνα*, Αθήνα, Αμμων εκδοτική 2019.(Εκδόσεις Συμμετρία, 2008) σσ. 272.
8. *Das Sokratesbild in Therapeutik des Theodoretus und seine Quellen*, Athen 2010, Θεσσαλονίκη, εκδόσεις Ρώμη 2016, σσ. 109.
9. *Φιλοσοφία του δικαίου και της πολιτείας. Κοινωνική και πολιτική φιλοσοφία κατά Πλάτωνα και Αριστοτέλη*. Αθήνα, εκδόσεις Αγγελάκη, 2015, σσ. 408.
10. *Dialectic and Democracy, Studies on Plato and Aristotle*. Θεσσαλονίκη, εκδόσεις Ρώμη, 2016, σσ . 311.
11. *Το νόημα των Ολυμπιακών αγώνων*, Θεσσαλονίκη, Εκδ. Ρώμη, 2016, σσ. 111.
12. *Studien über Platon, Aristoteles und Erziehungsphilosophie, Thessaloniki*, Romi Publ. , 2016, pp.194
13. *Πολιτική επικαιρότητα, Φιλοσοφική θεώρηση της εποχής των μνημονίων 2011-2020*, Αθήνα, Β΄ έκδοση επαυξημένη, Εκδ. Αγγελάκη, 2020, σσ.305.

Β΄ Μεταφράσεις , Βιβλιοκρισίες

1. G. MARTIN, *Εισαγωγή στη γενική μεταφυσική*, Αθήνα, Ι. Χιωτέλλης, 1973, 131.
- 2 J. DERBOLAV, *Προβλήματα παιδαγωγικής ερεύνης και διδασκαλίας*, Αθήνα, Εκδ. Σπουδή 1971, σσ. 97. . Έχει δημοσιεύσει 20 βιβλιοκρισίες φιλοσοφικών συγγραμμάτων.

Γ ΄ Μελέτες

Έχει δημοσιεύσει 100 μελέτες σε ελληνικά και διεθνή φιλοσοφικά περιοδικά ή τόμους



Ευρετήριο Ονομάτων και Όρων

- αγαθό** 11, 13, 15-17, 19-22, 26, 28, 36, 37, 45, 47, 52, 59, 62-63, 69-71, 73, 76-78,88, 103-105, 113-114, 118, 123, 146-148, 164-165, 181, 210
- άγραφη φιλοσοφία/διδασκαλία** 11-13, 16, 19, 25, 32, 42-43, 46-47, 51, 53-60, 65-67, 69-70, 72, 78, 81-85, 88, 97, 99-103, 105-107, 109-111, 115, 123, 126, 196, 205, 207-208, 210-213, 215, 219
- αίνιγμα/αινιγματικός τρόπος** 11, 14, 16, 42, 52-53, 65, 69, 72-79, 81, 85, 87-88, 99, 103, 105-107, 114, 118, 125, 130, 205, 210-211, 213, 217-219
- αισθήσεις** 46, 62, 125, 127, 129, 139-140, 144-154, 157, 159-160, 167-175, 177-179, 183-190, 192, 211-216
- Αισχύλος** 59
- Ακαδημία** 17, 77, 209
- Αλέξανδρος Αφροδισέας** 69
- άμαθία** 63, 148, 170, 195, 211, 213-214
- Αμμώνιος** 166
- Αναξαγόρας** 20, 35, 185
- Αντισθένης** 140, 142
- Αντιφώντας** 33
- αόριστη δυάδα** 28, 37, 70, 102-103, 121, 125, 131
- απάτη** 44-45, 170
- απορία** 26, 33, 46-47, 63, 65, 78, 85, 108-109, 114-115, 121-122, 149, 156-157, 186, 211, 217, 219
- Αριάδνη** 171
- Αριστοτέλης** 14-15, 17-19, 25, 30, 34-40, 45-46, 52, 58, 61, 66, 69-71, 73, 82-85, 97, 99-105, 108-110, 113-114, 121, 127, 131, 146-147, 150, 152-157, 159, 162, 164-166, 171, 180, 186, 190-191, 208-210, 219
- Aristoxenus** 19, 78
- Ast, Fr.** 75, 87, 208
- Ayer, A.** 182
-
- Beare, J.** 59
- Berkeley, G.** 182
- Blandzi, S.** 60, 69, 131

Βουρβέρης, Κ. 18
Brisson, L. 81, 84, 120, 128, 180, 215
Bröcker, W. 113
Burkert, W. 185
Burnyea, M. 74

Callian, F. 28, 131
Castagnoli, L. 65
Γεωργούλης, Κ. 144, 150, 167
Γιόση, Μ. 35
Chambry, É. 144, 150, 167
Cherniss, H. 14, 59, 76, 77, 81, 103, 113
Chomsky, N. 127
Cornford, Fr. 32, 33, 59, 127, 159, 182, 196, 202
γραμμή τετμημένη 65, 86
Γρυπάρης, Ι. 144, 174

Δαίδαλος 184
Δαμάσκιος 26
Davidson, D. 47, 107
Δενδρινός, Μ. 14, 37, 38
Denniston, J. 200
Derbolav, J. 43, 57, 62, 63
Derrida, J. 58, 82, 130
Descartes, R. 127
Δημόκριτος 109
διαίρεση 18-20, 23, 38-39, 62, 70-71, 88, 108, 117, 129, 212
διαλεκτική 11, 13-20, 22-23, 25, 34, 39, 41-47, 52-53, 58, 60-66, 69, 71-79, 85-88, 97, 99-101, 105-109, 111, 114, 117, 119, 122, 143, 152, 172, 179-180, 183, 186, 188, 193, 195, 203, 207-213, 215-217, 219
Diels, H.-Kranz, W. 35, 78, 79, 109, 151, 170, 182
Donini, P. 15
δόξα/δοξασία 20, 64, 79, 108, 121, 128, 183-184, 191, 214, 217
Duke, E. – Hicken, W. 165

Ebert, Th. 64
Έγγελος, Γ. 13, 57, 71, 104

Eder, W. 60, 113
είδωλο 59, 61, 85-86, 112, 120, 127, 130-131, 133, 181
εικόνα 16, 28, 36, 41, 57-59, 62-63, 72, 75, 85-86, 112, 118, 120-121, 132, 149, 170, 185, 214, 217
Einstein, A. 34
ειρωνεία 149, 171, 178
Εμπειδοκλής 34, 125, 180-181
Επίχαρμος 125, 151, 170, 180-181
Erler, M. 46, 63, 115, 186
Ερμείας 85

Ζήνων 33-34
ζήτηση 18, 46-47, 63, 71, 85, 108-109, 114-115, 122, 149, 186, 208, 211, 219

Ferber, R. 107
Ferrari, Fr. 60, 113
Ficino, M. 84
Findlay, J. 60, 113
Fine, G. 21
Fowler, D. 74
Frank, E. 72, 84, 102
Friedländer, P. 84, 113, 120
Fronterotta, Fr. 72, 113, 205

Gadamer, H. 65, 69, 113
Gaiser, K. 60, 72, 81, 113, 114, 210
Gill, M.L. 47
Gill, Chr. 65, 113
Gonzalez, Fr. 115

Hager, P. 60
Happ, H. 82, 102
Harte, V. 46, 63, 115
Hegel, G. 57, 104
Heidegger, M. 60, 83, 122, 219
Heitsch, E. 42
Heitz, E. 76
Hermeias 85, 87
Herter, H. 20, 74
Ηράκλειτος 34-35, 60, 125-126, 149, 151, 165, 180-181
Huffman, C. 84, 185
Humbert, J. 19, 159, 188, 200

θέαση 128

Θεοδωρακόπουλος, Ι. 59, 143, 144, 157, 195

Ιάμβλιχος 170

Itting, K. 67, 81, 113

Ιουστίνος 84

Irwin, T. 180, 191

Isnardi-Parente, M. 81, 113

Ιωάννης Φιλόπονος 69, 103

Jamblichus 22, 84, 189

Jaspers, K. 83, 219

Kahn, Ch. 39

Κάλφας, Β. 31, 33, 58, 69, 82, 130, 133

Kant, I. 127

Καπάνταης, Δ. 200

Καραγιάννης, Γ. 180

Κεσίσογλου, Α. 156

Kinney, A. 65

Koumakis, G. 13, 15, 18, 20, 25, 29, 47, 60, 65, 70, 86, 88, 107, 111, 126, 167, 180, 182, 213

Κουμάκης, Γ. 17, 25, 29, 47, 60, 62, 65, 70, 75, 83, 89, 106, 111, 126, 127, 143, 169, 190, 219

Κουσουνέλος, Γ. 157

Κούτρας, Δ. 88, 128

Κουτσογιαννόπουλος, Δ. 72, 130, 205

Krämer, H. 19, 26, 42, 60, 70, 81, 84, 104, 113, 114

Κρατύλος 34-35

Kucharski, P. 128

Kühner, R.-Gerth, B. 200

Kulmann, W. 60

Kung, J. 58, 82, 130

Κύρκος, Β. 78, 79, 151, 170, 182

Lafrance, Y. 64, 128, 184

Lamarre, M. 65

Lange, J. 200, 270-277

Leibniz, G. 156

Liddell, H.G.-Scott, R. 19, 114, 173

Liebrucks, B. 65

Locke, J. 127

λόγος

γραπτός 19, 23, 44, 46, 54, 57-60, 62-66, 72, 78, 83-87, 101-103, 105-107, 111-114, 116-122, 126, 209, 212

ενδιάθετος 23, 57, 59, 83, 86, 89, 111-112, 115, 118-119, 127, 132

προφορικός 17, 23, 44, 55-60, 62-65, 72, 77, 83-86, 101, 103, 105-106, 111-120, 122, 209

μαιευτική 63

Μανουσόπουλος, Γ. 165

Μαντείο Δελφών 170-171

Martin, G. 13, 83, 119, 180

Μαυρόπουλος, Θ. 144

Μέγας Αλέξανδρος 84

Μέλισσος 125-126, 180

Menn, St. 15, 20

Miller, M. 47, 60, 107

Mitchell, E. 65, 115

Mittelstrass, J. 60, 67, 81, 113

Moreau, J. 58, 82

Μουτσόπουλος, Ευ. 107

Μπασάκος, Π. 45

Μπούσουλας, Ν. 39

Natali, C. 202

Natorp, P. 119, 143

Νεοπλατωνικοί 21, 26

Nehamas, A. 65, 182

Νεχαμάς, Α. 65, 182

νόηση 22, 104, 119, 139, 145, 168-169, 171-173, 175, 177-178, 182, 184, 188, 208, 212, 214

νοητός κόσμος 15-17, 36, 104, 118, 120, 129, 132, 145, 148, 151, 169-171, 185

νόμος της αντίφασης 13-14, 25, 35, 37, 39-40, 101, 143, 148, 163, 182

Normandeu, G. 42

Ξενοφάνης 151, 170

Όμηρος 43, 58-59, 65, 116, 125, 180-181

ορατός κόσμος 16-17, 86, 118, 120, 129, 145, 151-152, 169-170, 185

Ορφείας 103

παιδαγωγική αρχή 75, 106
παιχνίδι 14, 16, 18, 31-32, 33, 35, 44, 46, 53, 58, 64-66, 69, 74, 106, 116
Παπανούτσος, Ευ. 158
Παρμενίδης 14, 31-37, 125-126, 180-182
Παχυμέρης, Γ. 26
Πεντζοπούλου-Βαλαλά, Τ. 104
Perillié, J. 60
Philoronus 82
Πλάτων 11-22, 25-28, 30-39, 41-47, 51-67, 69-88, 97, 99-123, 125-132, 139, 143-149, 151-152, 156-159, 161-163, 165-173, 178-193, 195-204, 207-219
Πλούταρχος 84
Πλωτίνος 21
Politis, V. 65, 115
Pritchard, P. 74
Πρόκλος 20, 26, 27, 121
Προσωκρατικοί 14, 170, 180, 182-183, 189
Πρωταγόρας 34-35, 78, 125-126, 180-181, 185, 191, 215
Πυθαγόρας 115
Πυθαγόρειοι 22, 36, 83, 87, 102, 110, 170, 171, 185, 189
Πυθόδωρος 33

Radke, G. 14
Reale, G. 60, 81, 113
ρητορική τέχνη 45
Richard, M. 60
Robin, L. 119, 131
Robinson, R. 31, 39, 65, 115
Robinson, T. 102
Rose, V. 131
Ross, W. 17, 19, 38, 41, 46, 63, 69, 72, 78, 85, 103, 109, 114, 115, 119, 122, 148, 149, 180, 186, 210, 218
Row, C. 60
Ryle, G. 32, 77

Σαμαράς, Θ. 165
Sanday, E. 65
Sattler, B. 58, 82
Sayre, K. 65
Schadewaldt, W. 81, 131
Schleiermacher, Fr. 33, 57, 81, 144, 157, 159, 196
Shorey, P. 131, 144
Συμίας 158, 181, 185

Σιμπλίκιος 79, 102
Σιμωνίδης ο Κείος 21
Σκουτερόπουλος, Ν. 144, 151, 196
Σόλων 120
Σοφοκλής 59
Σπήλαιο 86
Stemmer, R. 65, 115
Strycker, E. 60, 113
σύνθεση (ή συναγωγή) 11, 19, 25, 27-28, 35-39, 47, 62, 70-71, 129
Σφενδόνη-Μέντζου, Δ. 182
Szlezák, Th. 15, 23, 42, 57, 60, 78, 81, 84, 112, 113, 123
Σωζοπούλου, Μ. 42
Σωκράτης 33, 35, 39, 43, 47, 63, 66, 78, 85-86, 126, 165, 170-171, 180-181,
185-186, 196-197

Taylor, A.E. 16, 157
Taylor, Th. 81
Tennemann, W. 81
Τερέζης, Χ. 77, 209
Τζάρτζανος, Α. 190
Thiel, D. 81, 113
Tierney, R. 63
Tigerstedt, E. 81
Trabattoni, Fr. 204
Tulli, M. 65

ύλη 36, 82, 102-105, 121, 131

Φαίδων 181

χώρα 28, 37-39, 58, 70, 76, 82, 97, 99, 101-104, 107, 115, 119, 121, 122, 125-
132, 218

Vlastos, Gr. 19, 22, 43, 62, 67, 81, 113, 115

Wagner, H. 20
Wedberg, A. 74
Wilamowitz, U. 15, 64, 76
Wippern, J. 60, 113

Zhmud, L. 185

