

A. A. LONG

ΟΙ ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΟΙ ΦΙΛΟΣΟΦΟΙ

ΣΥΝΑΓΩΓΗ

ΣΥΣΤΑΤΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΗΜΑΤΩΝ

Μετάφραση

Θεοδόσης Νικολαΐδης - Τάσος Τυφλόπουλος

Επιμέλεια: Δανιήλ Ι. Ιακώβ



ΕΚΔΟΣΕΙΣ
ΠΑΠΑΔΗΜΑ

11

Το πρώιμο ενδιαφέρον για τη γνώση

J.H. Lesher

1. Η απαισιοδοξία της ποίησης και η αισιοδοξία της φιλοσοφίας

Οι αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι δεν ήταν οι πρώτοι που στοχάστηκαν πάνω στη φύση και στα όρια της ανθρώπινης γνώσης· η ξεχωριστή αυτή πρωτοβουλία ανήκει στους αρχαϊκούς ποιητές. Στη ραψωδία σ της *Οδύσσειας*, για παράδειγμα, η αδυναμία των μνηστήρων της Πηνελόπης να διαισθανθούν τον επικείμενο όλεθρό τους, ωθεί τον μεταμφιεσμένο Οδυσσέα να κάνει μερικές περιφρημες παρατηρήσεις αναφορικά με τις πνευματικές ικανότητες των ανθρώπων:

*οὐδὲν ἀκιδνότερον γαῖα τρέφει ἀνθρώποιο
πάντων ὅσσα τε γαῖαν ἔπι πνείει τε καὶ ἔρπει.
οὐ μὲν γάρ ποτέ φησι κακὸν πείσεσθαι ὀπίσσω,
ὄφρ' ἀρετὴν παρέχῃσι θεοὶ καὶ γούνατ' ὀρώρη·
ἀλλ' ὅτε δὴ καὶ λυγρὰ θεοὶ μάκαρες τελέσωσι,
καὶ τὰ φέρει ἀεκαζόμενος τετληότι θυμῷ.
τοῖος γάρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων οἶον
ἐπ' ἡμαρ ἄγῃσι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε. (στιχ. 130-137)*

[«από τον άνθρωπο δεν τρέφει η γη τίποτε πιο ασθενικό, ό,τι σαλεύει και αναπνέει πάνω της. Ούτε που το φαντάζεται ο θνητός το τι κακό τον περιμένει, όσο οι θεοί του δίνουν προκοπή κι αισθάνεται να τον κρατούν τα πόδια του· όταν ωστόσο οι μάκαρες ορίσουν να πέσουν πάνω του οι συμφορές, θέλοντας τότε και μη θέλοντας, τις υποφέρει κάνοντας υπομονή. Έτσι κι αλλιώς αλλάζει ο νους του ανθρώπου που σέρνεται σ' αυτή τη γη, ανάλογα του πως, μέρα τη μέρα, αλλάζει τη ζωή του ο Δίας, προστάτης θνητών και αθανάτων»].*

Στο χωρίο αυτό, όπως και σε άλλα χωρία των ομηρικών επών,¹ οι σκέψεις

* Οι αποδόσεις στη νεοελληνική των ομηρικών χωρίων της *Ιλιάδας* προέρχονται από τη μετάφραση της Όλγας Κομνηνού-Κακριδή και των χωρίων της *Οδύσσειας* από τη μετάφραση του Δ. Μαρωνίτη.

¹ Πβ. *Ιλιάδα* Α 343-44: οὐδέ τι οἶδε νοῆσαι ἅμα πρόσω καὶ ὀπίσσω, / ὅπως οἱ παρὰ νηυσὶ σοὶ μαχέοντο Ἄχαιοί [«και ούτε μπορεί να δει την ίδια στιγμή μπρος και πίσω, πως

των θνητών αντανακλούν μόνο τις εμπειρίες τους που ανήκουν στο παρόν. Τα γεγονότα που πρόκειται να συμβούν υπερβαίνουν τις δυνατότητες της αντίληψής τους. Αντίθετα, όταν οι θεοί επιλέγουν να προικίσουν κάποιον με υπεράνθρωπες αντιληπτικές ικανότητες, τα όρια της γνώσης του γίνονται αχανή: *τοῖσι δ' ἀνέστη /Κάλχας Θεστορίδης, οἰωνοπόλων ὄχ' ἄριστος,/ ὅς ἤδη τὰ τ' ἔοντα τὰ τ' ἔσσόμενα πρὸ τ' ἔοντα* (Α 68-70) [«Τότε σηκώθηκε ανάμεσά τους ο Κάλχας ο γιος του Θεστορα, ο πιο καλός απ' όλους τους μάντηδες, που ἤξερε και αυτά που γίνονται και εκείνα που θα γίνουν και εκείνα που έγιναν»].

Ακόμα, όμως, πιο αντιπροσωπευτικοί των ανθρώπων είναι εκείνοι οι «άμυαλοι», «όσοι σκέφτονται μόνο το παρόν» -ο Αχιλλέας, ο Αγαμέμνωνας, οι μνηστήρες- οι οποίοι ούτε μπορούν να σκεφτούν *τὰ τ' ἔσσόμενα πρὸ τ' ἔοντα* ούτε λαμβάνουν υπόψη τους τις σοφές συμβουλές εκείνων που μπορούν να τα σκεφτούν. Το ίδιο θέμα διατρέχει το μεγαλύτερο μέρος της πρώιμης ποίησης: οι θνητοί «σκέφτονται μόνο ό,τι τους τυχαίνει» και αδυνατούν να συλλάβουν τα ευρύτερα συμφραζόμενα των πραγμάτων:

*τοῖος ἀνθρώποισι θυμὸς, Γλαῦκε Λεπτίνεω πάϊ,
γίνεται θνητοῖς, ὁποῖον Ζεὺς ἐφ' ἡμέρην ἄγῃ
καὶ φρονέουσι τοῖ' ὁποίοις ἐγκυρέωσιν ἔργμασιν
(Αρχίλοχος απ. 70W).*

[«Αυτή είναι Γλαύκε, γιε του Λεπτίνεω, η αντίληψη που έχουν οι θνητοί για τα πράγματα, αυτή που ο Δίας τους παρέχει κάθε μέρα, γιατί σκέφτονται μόνο αυτά που τους τυχαίνουν»].

*νοῦς δ' οὐκ ἐπ' ἀνθρώποισιν, ἀλλ' ἐπήμεροι
ἅ δ' ἤ βοτὰ ζόουσιν, οὐδὲν εἰδότες
ὄκως ἕκαστον ἐκτελευτήσει θεός² (Σημωνίδης απ. 1W).*

[«Οι άνθρωποι δεν διαθέτουν νου, αλλά ζουν την κάθε μέρα σαν τα βοσκήματα χωρίς καθόλου να γνωρίζουν ποιο τέλος θα δώσει ο θεός στο καθετί»].

Υπό τις συνθήκες αυτές, η «ανθρώπινη σοφία» συνίσταται στο να αναγνωρίζουμε τους περιορισμούς που είναι ἔμφυτοι στη θνητή μας ύπαρξη και «να μην θέτουμε υπερβολικά υψηλούς στόχους». Όπως ο Επίχαρμος προειδοποιεί:

οι Αχαιοί θα του πολεμούν γεροί κοντά στα καράβια]· παρόμοια βλ. Γ 107-10, Σ 250, υ 35 κ. εξ., φ 85, και Ξ 452.

² Πβ. Θέογνη 141-142· Σόλωνα απ. 1, 13, 16· Πίνδαρου Ὀλυμπιονίκος. 7. 25-26, Νεμεόνικοι 6, 6-7, 7. 23-24, 11. 43-47.

«Οι θνητοί πρέπει να σιέφτονται με θνητό και όχι με αθάνατο τρόπο» (DK23B20) [*θνατά χρη τόν θνατόν, οὐκ ἀθάνατα τόν θνατόν φρονεῖν*].

Ἰχνη αυτής της παλαιάς «ποιοητικής απαισιοδοξίας» μπορούμε να εντοπίσουμε στις διδασκαλίες των πιο πρώιμων φιλοσόφων. Αρχαία πηγή (Άρειος Δίδυμος, DK21A24) αναφέρει πως ο Ξενοφάνης υποστήριξε ότι «οι θεοί κατέχουν την πλήρη γνώση της αλήθειας, ενώ οι άνθρωποι μόνο αποφαίνονται» [*ὡς ἄρα θεὸς μὲν οἶδε τὴν ἀλήθειαν, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται*]. Με το ίδιο πνεῦμα ο Αλκμαίων, σύγχρονος του Ξενοφάνη, προειδοποιεί:

περὶ τῶν ἀφανέων σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι. (DK24B1) ³

[«σε ὅτι αφορά τα αόρατα οι θεοὶ βλέπουν ξεκάθαρα, αλλά οι άνθρωποι μπορούν μόνο να εικάσουν από τα σημάδια», (μτφρ Δ.Κ.)].

Ο Ηράκλειτος (DK22B104), ο Παρμενίδης (DK28B6.4-7), και ο Εμπεδοκλής (DK31B2.1-8) εκδίδουν την ίδια ετυμολογία για τον ανθρώπινο νοῦν.

Από πολλές άλλες όμως απόψεις, η διδασκαλία και η δράση των προσωκρατικών φιλοσόφων αντικατοπτρίζουν μια εμφανώς πιο αισιόδοξη οπτική. Κατά τον Αριστοτέλη, ο Θαλής υπήρξε ο πρώτος από μια σειρά ερευνητών που επεδίωξαν να εξηγήσουν όλα τα φυσικά φαινόμενα με κριτήριο μια βασική υλική ουσία ή αρχή (Αριστοτέλη, *Μετά τὰ Φυσικά* 1. 3 983b20). Ακόμα και αν δεχθούμε ότι η μαρτυρία του Αριστοτέλη είναι, έστω και κατά προσέγγιση, ορθή, πρέπει να σκεφτούμε ότι τόσο ο Θαλής όσο και οι μεταγενέστεροί του Αναξίμανδρος και Αναξίμενης υπέθεσαν πως οι βασικές γενεσιουργές αιτίες και αρχές της φύσης προσφέρονται σε διερεύνηση από τον άνθρωπο. Και καθώς οι θεωρίες που διατύπωσαν οι Μιλήσιοι παρέχουν ενδείξεις μιας εκλέπτυνσης που ακολούθησε, οι έρευνές τους θεωρήθηκε επίσης ότι σηματοδοτούν την απαρχή μιας «παράδοσης κριτικού ορθολογισμού» στη Δύση.⁴ Επομένως, παρά το γεγονός ότι δεν διαθέτουμε ρητές παρατηρήσεις από κανέναν από τους πρώιμους φιλοσόφους-επιστήμονες πάνω στο θέμα της γνώσης, είναι προφα-

³ Το κείμενο είναι αβέβαιο. Οι Diels-Kranz διαβάζουν: *περὶ τῶν ἀφανέων, περὶ τῶν θνητῶν σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι*. Άλλοι, όμως, παραλείπουν τη φράση *περὶ τῶν θνητῶν* (σε ὅτι αφορά τα θνητά). Ακολουθῶ τους LSJ οι οποίοι παρεμβάλλουν τον τύπο *δέδοται*. Ο Ηράκλειτος (DK22 B78) και ο Φιλόλαος (DK44 B6a) αντιδιαστέλλουν επίσης τη θεϊκή προς την ανθρώπινη γνώση.

⁴ Μεταξύ άλλων πβ. Burnet [20] 3· Guthrie [15] 29· Barnes [14] 5· Lloyd [111] 49· McKirahan [10] 73-75· Cohen, Curd και Reeve [7] 8. Βλ. επίσης τις σταθμισμένες παρατηρήσεις του Algra στον παρόντα τόμο, σ. 112.

νώς απόλυτα εύλογο να τους αποδίδουμε κάποιον βαθμό «επιστημολογικής αισιοδοξίας».

Ορισμένοι πρώιμοι στοχαστές επιδεικνύουν, επίσης, ενδιαφέρον για τη μέθοδο ή τις μεθόδους μέσω των οποίων είναι δυνατή η πρόσκτηση της γνώσης είτε από τους ίδιους είτε από άλλους. Μεταγενέστεροι συγγραφείς γενικά μνημονεύουν τους Ίωνες φιλοσόφους ως ειδικούς «στο είδος της σοφίας που ονομάζουν διερεύνηση της φύσης» [*ταύτης τῆς σοφίης ἦν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν*].⁵ Στο απόσπασμα DK21B18, ο Ξενοφάνης εμφανίζεται να υποστηρίζει τη διερεύνηση και την αναζήτηση που επιχειρούν οι άνθρωποι, αντί να βασίζονται σε όσα οι θεοί αποκαλύψουν ή έμμεσα φανερώσουν:

*οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν,
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.*

[«Οι θεοί δεν τα φανέρωσαν όλα εξαρχής στους ανθρώπους· αλλά ψάχνοντας οι άνθρωποι βρίσκουν με τον καιρό το καλύτερο» (μτφρ Δ.Κ.)].

Ο Πλάτωνας κάνει λόγο για μια μέθοδο διερεύνησης «μέσω της οποίας ήρθε στο φως κάθε ανακάλυψη που έγινε ποτέ στη σφαίρα των τεχνών και των επιστημών», πιστώνοντας την ανακάλυψη αυτής της μεθόδου στον «Προμηθέα ή κάποιον όμοιό του»:

καὶ οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρῳ θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὡς ἔξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν αἰεὶ λεγομένων εἶναι, πέρασ δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς ξυμφυτον ἐχόντων· δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὔτῳ διακεκοσμημένων αἰεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντός ἐκάστοτε θεμένους ζητεῖν· εὐρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν - ἐὰν οὖν μεταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἢ τινα ἄλλον ἀριθμόν (Φίλητος, 16c-d)

[«και οι παλαιοί, ανώτεροι από εμάς καθώς κατοικούσαν πλησιέστερα προς τους θεούς, μας κληροδότησαν την εξής παράδοση, ότι τα όντα που εξαρχής υπάρχουν προέκυψαν από το ένα και από τα πολλά, και ότι φέρουν ως έμφυτα στοιχεία τους το πεπερασμένο και το άπειρο. Εφόσον αυτός είναι ο τρόπος που συστάθηκαν τα όντα, οφείλουμε εμείς σε κάθε περίπτωση να υποθέτουμε ότι υφίσταται πά-

⁵ Πλάτωνας *Φαίδων* 96a7-8. Για τον Αναξίμανδρο και την *Ιστορίαν*, βλ. Αιλιανού *Ποικίλη Ιστορία* 3.17 και Διογένη Λαέρτιο 2.1· για τον Ξενοφάνη, βλ. Ιππόλυτο DK21 A33.

ντοτε για το καθετί μια ιδέα και να την αναζητούμε - διότι θα ανακαλύψουμε ότι πράγματι υπάρχει - και αν την εντοπίσουμε να εξετάζουμε μήπως υφίστανται δύο, αν υπάρχουν δύο, διαφορετικά πρέπει να εξετάσουμε μήπως υπάρχουν τρεις ή κάποιος άλλος αριθμός»].

Ορισμένες από τις διδασκαλίες που αποδίδονται στον Πυθαγόρα και στους οπαδούς του παραπέμπουν στη μέθοδο που ο Πλάτωνας φαίνεται να έχει εδώ κατά νου: κατανοούμε τη φύση μιας οντότητας, όταν απαριθμούμε τα συστατικά στοιχεία της.⁶ Στο δεύτερο μισό του 5^{ου} αι. π. Χ., ο πυθαγόρειος στοχαστής Φιλόλαος παρουσιάζει μερικές περιγραφές των φυσικών φαινομένων ακολουθώντας σε κάποιον βαθμό αυτές ακριβώς τις αρχές: ορίζοντας τα *περαίνοντα* και τα *ἄπειρα* ως τα δύο συστατικά στοιχεία «τόσο για τον κόσμο στο σύνολό του όσο και για ό,τι περικλείεται σ' αυτόν» (απ. Β1 και απ. Β2) [*ἐκ περαίνοντων τε καὶ ἀπειρων ὃ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόχθη*], και βεβαιώνοντας ότι τίποτε δεν μπορούμε να γνωρίσουμε χωρίς τον αριθμό: *καὶ πάντα γὰρ μὲν τὰ γινωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι οὐ γὰρ οἶόν τε οὐδὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτου* (απ. Β4). Η θεά που εμφανίζεται στο ποίημα του Παρμενίδη θα προωθήσει επίσης την «έρευνα» [*ἱστορίαν*], μολονότι της προσδίδει μια διαφορετική μορφή, όταν παροτρύνει τον μαθητή της να κατευθύνει τη σκέψη του μακριά από τον δρόμο της οικείας εμπειρίας και να εστιάσει την προσοχή του σε ό,τι η ίδια ορίζει ως *ἔλεγχον* -«εξέταση», «κριτική θεώρηση»- των δυνατών τρόπων σκέψης περί του *Εἶναι*. Υπό τους όρους, τουλάχιστον, αυτούς, οι φιλόσοφοι ανέλαβαν όχι μόνο να πείσουν τους ακροατές τους για την αλήθεια της νέας διδασκόμενης γνώσης, αλλά και να περιγράψουν τη διαδικασία μέσω της οποίας ο καθένας θα μπορούσε να ανακαλύψει την αλήθεια.

Σε τελική ανάλυση, όλοι οι πρώιμοι στοχαστές για τους οποίους διαθέτουμε ικανό αριθμό πληροφοριών, ουσιαστικά αποδέχθηκαν αυτό που θα μπορούσαμε, ίσως, να ονομάσουμε βασική προϋπόθεση της επιστημολογικής αισιοδοξίας και το οποίο ορίζεται ως εξής: τα φαινόμενα που παρατηρούνται στη φύση συμβαίνουν σύμφωνα με ένα σύνολο πάγων και, συνεπώς, ανιχνεύσιμων γενικών αρχών. Η ιδέα μιας ρυθμισμένης διαδικασίας μεταβολών ίσως μόνο υπονοούνταν στην άποψη του Θαλή ότι το νερό είναι η ουσία από την οποία δημιουργούνται όλα τα άλλα πράγματα και στην οποία επιστρέφουν. Ωστόσο, όταν ο Αναξίμαν-

⁶ Μεταξύ αυτών συγκαταλέγονται: οι μουσικές αρμονίες (όπως στον Φιλόλαο DK44 Β6α, Α24), τα γεωμετρικά σώματα (πβ. Αριστοτέλη *Μετὰ τὰ Φυσικά* 14. 3 1091a15), οι δυνάμεις που κρύβει η ψυχή (Φιλόλαος, Β13), ή ο κόσμος ως σύνολο (πβ. Αριστοτέλη, *Μετὰ τὰ Φυσικά* 1. 5 986a).

δρος (DK 12A9) διατυπώνει την αρχή ότι τα πράγματα συμβαίνουν «με τον τρόπο που είναι αναγκαίο να συμβούν διότι αυτά [πιθανόν τα αντίθετα] τιμωρούν το ένα το άλλο για την αδικία που διαπράττουν σύμφωνα με την τάξη του χρόνου» [γίγνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισ τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν], έχουμε τη ρητή έκφραση της άποψης ότι η φύση υπόκειται στις δικές της εσωτερικές αρχές οργάνωσης.⁷ Οι δίδυμες δυνάμεις της συμπύκνωσης και της αραιώσης που προέβαλλε ο Αναξιμένης· η Δίκη του Ηράκλειτου· η Δίκη και η Ανάγκη του Παρμενίδη· η Φιλότης και το Νείκος του Εμπεδοκλή· οι αρχές της αρμονίας που πρόεβνε ο Φιλόλαος· ο Νους του Αναξαγόρα που ορίζει την κοσμική τάξη· η Ανάγκη του Δημόκριτου: όλα αποτελούν παραλλαγές του πρότυπου κανόνα των Μιλησίων σύμφωνα με τον οποίο η φύση λειτουργεί με έναν ρυθμισμένο και, συνεπώς, κατανοητό τρόπο.

Τέσσερις, ειδικά, προσωκρατικοί στοχαστές - ο Ξενοφάνης, ο Ηράκλειτος, ο Παρμενίδης και ο Εμπεδοκλής - διερεύνησαν τους όρους υπό τους οποίους μπορούν οι άνθρωποι να κατακτήσουν τη γνώση με τη μορφή ειδικότερα μιας ευρύτερης κατανόησης της φύσης των πραγμάτων. Οι στοχασμοί τους δεν καλύπτουν εξαντλητικά το ενδιαφέρον των πρώιμων φιλοσόφων για τα επιστημολογικά ερωτήματα,⁸ αλλά είναι βέβαιο ότι υποβάλλουν πολλές ιδέες οι οποίες κατέχουν κυρίαρχη θέση σε μεταγενέστερες εκθέσεις για τη γνώση.

2. Ξενοφάνης

Όπως ήδη σημειώσαμε, οι παρατηρήσεις του Ξενοφάνη για τη γνώση κατανοούνται με τον καλύτερο τρόπο υπό το φως του ενδιαφέροντος που επεδείκνυε ο στοχαστής για τα θρησκευτικά ζητήματα: οι δυνατότητες του ανθρώπινου νου, όπως κάθε ανθρώπινη ικανότητα και κάθε επίτευγμα, πρέπει να συγκριθούν με τις μοναδικές γνωστικές δυνατότητες μιας υπέρτατης θεότητας.⁹ Στο απόσπασμα DK21B23, για παράδειγμα, διαβάζουμε:

*εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα.*

[«Ένας θεός, ο μέγιστος ανάμεσα στους θεούς και τους

⁷ Για ευρύτερη ανάλυση, βλ. Cherniss [87] 10, Vlastos [186] 82 και G. Vlastos, *Plato's Universe*, Seattle 1975.

⁸ Βλ. για παράδειγμα, στον παρόντα τόμο (σσ. 140-141) τη μελέτη του Huffman για τον Φιλόλαο, καθώς και τη συζήτηση που επιχειρεί ο Taylor (σσ. 282-291) πάνω στα επιστημολογικά θέματα τα οποία πρόεβαλαν ο Πρωταγόρας και ο Δημόκριτος. Για τη σημασία που αποδίδουν στην αλήθεια ο Όμηρος και ο Ησίοδος, βλ. στον παρόντα τόμο Most σ. 483.

⁹ Βλ. σ. 330 και Broadie στον παρόντα τόμο σ. 308

ανθρώπους, καθόλου όμοιος με τους θνητούς στο σώμα ή στο πνεύμα», (μτφρ. Δ.Κ.)]

Το νόημα της φράσης «καθόλου όμοιος με τους θνητούς στο σώμα ή στο πνεύμα» προκύπτει από την περιγραφή μιας θεότητας ικανής να συλλαμβάνει τα πράγματα στο σύνολό τους - αυτό σημαίνει: χωρίς τα συγκεκριμένα όργανα της αισθητηριακής αντίληψης - και όλα να τα «σειεί» χάρη στη δύναμη και μόνο της σκέψης της:

οὔλος ὄρᾱ, οὔλος δὲ νοεῖ, οὔλος δέ τ' ἀκούει (απ.Β24)

[«Είναι όλος μάτια, όλος αυτιά και όλος σκέψη»]

*αἰεὶ δ' ἐν ταυτῷ μῖμνει κινούμενος οὐδὲν
οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλη* (απ. Β26)

[«Πάντα μένει στο ίδιο μέρος και δεν κινείται καθόλου· ούτε άλλωστε ταιριάζει σ' αυτόν να μετακινείται από το ένα μέρος στο άλλο», (μτφρ. Δ.Κ.)]

ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει
(απ.Β25)

[«αλλά χωρίς κόπο με τη σκέψη του νου του σειεί τα πάντα», (μτφρ. Δ.Κ.)].

Στο απόσπασμα Β34 φαίνεται ότι ο Ξενοφάνης συνάγει το πιο εύστοχο συμπέρασμα για τα πλάσματα που δεν διαθέτουν αυτού του είδους τις γνωστικές ικανότητες:

*καὶ τὸ μὲν οὔν σαφὲς οὔτις ἀνήρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.*

[«Κανένας άνθρωπος δεν ξέρει, ούτε θα μάθει ποτέ τη βέβαιη αλήθεια αναφορικά με τους θεούς και όσα λέω για όλα τα πράγματα· γιατί ακόμα και αν κατά τύχη κάποιος εἶπε την πλήρη αλήθεια, ο ίδιος όμως δεν το ξέρει· για όλα τα πράγματα υπάρχουν μόνο γνώμες»].

Τόσο η διατύπωση όσο και το πλήρες νόημα αυτού του αποσπάσματος παραμένουν θέματα αμφιλεγόμενα.¹⁰ Σύμφωνα με πολλούς αρχαίους συγγραφείς

¹⁰ Οι Diels-Kranz ακολουθούν τον H. Fränkel [*Hermes* 60 (1925) 185 κ. εξ.] και προκρίνουν

(βλ. A1.20, A25, A32, A33, και A35), ο Ξενοφάνης υπήρξε ένας πρωτοπόρος – αν και όχι και τόσο συνεπής – σκεπτικιστής. Ενώ μπορεί οι θεολογικές του διακηρύξεις να είναι δογματικές σε βαθμό που να προκαλούν αμηχανία, στο απόσπασμα B34 εμφανίζεται να προεξαγγέλλει ως σκεπτικιστής το συμπέρασμα ότι δεν υφίσταται κανένα κριτήριο που εφαρμοζόμενο να μπορεί να μετατρέψει την απλή εικασία σε ρητή και αξιόπιστη αλήθεια. Αμφιβολίες για την ερμηνεία αυτή εκφράστηκαν ήδη από την εποχή του Διογένη του Λαέρτιου (A1.20), και οι περισσότεροι έγκριτοι μελετητές την απορρίπτουν ως αναχρονιστική. Η αναφορά του Ξενοφάνη στον δεύτερο στίχο «αναφορικά με τους θεούς και όσα λέω για όλα τα πράγματα», υποδηλώνει ότι η φράση *περί πάντων* δεν θα μπορούσε να σημαίνει «ανεξαιρέτως όλα τα πράγματα», διότι, αν ήταν έτσι, δεν θα υπήρχε κανένας λόγος να προχωρήσει και στην αναφορά στους θεούς. Εφόσον εδώ η φράση *περί πάντων* («για όλα τα πράγματα») πιθανόν σημαίνει «όλα τα συστατικά μέρη του φυσικού κόσμου» [πβ. απ. B27: «όλα τα πράγματα προέρχονται από τη γη και στη γη όλα καταλήγουν» (*ἐκ γαίης γάρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ*)], το απόσπασμα B34 δεν θα έπρεπε να αναγνωσθεί ως έκφραση ενός καθολικού σκεπτικισμού.

Οι ομοιότητες ανάμεσα στη σύλληψη από τον Ξενοφάνη ενός υπέρτατου όντος ως «μοναδικού» (απ. B23.1) [*εἷς θεός*] και «ακίνητου» (απ. B26.1) [*οὐδὲν κινούμενος*] και στη σύλληψη του *Εἶναι* από τον Παρμενίδα ως «αιωνίου, συνεχούς [*ξυνεχές*], ακίνητου [*ἀκίνητον*], και αμετάβλητου [*ταυτόν τ' ἐν ταυτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κείται*]» οδήγησε κάποιους μεταγενέστερους συγγραφείς στην ιδέα ότι ο Ξενοφάνης υπήρξε ιδρυτής της Ελεατικής φιλοσοφίας. Υπέθεταν, επίσης, ότι ο στοχαστής υπό την ιδιότητά του αυτή, υιοθετούσε μια κατεξοχήν ορθολογιστική σύλληψη της γνώσης, δηλαδή ότι «απέρριπτε τις αισθήσεις και προέκρινε τη λογική» (βλ. τις αναφορές του Αριστοτέλη και του Αέτιου στο A49). Παραμένουν διχασμένες οι απόψεις των ερευνητών για το αν υπήρξε ποτέ ο Ελεατικός αυτός Ξενοφάνης· οι περισσότεροι, ωστόσο, υποψιάζονται ότι ο συσχετισμός των δύο στοχαστών βασιζόταν κυρίως σε δύο χαλαρά διατυπωμένες παρατηρήσεις του Πλάτωνα (*Σοφιστής*, 242d) και του Αριστοτέλη (*Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1. 5 986b21).

τη γραφή *ἴδεν* που παραδίδεται στο κείμενο του Σέξτου του Εμπειρικού έναντι της γραφής *γένετο* την οποία παραδίδει ο Πλούταρχος. Ο Hussey [246] υποστήριξε πρόσφατα τη δεύτερη γραφή η οποία εξασφαλίζει μεγαλύτερη ενότητα στις αποφάνσεις του Ξενοφάνη. Με βάση την ανάγνωση αυτή, ο Ξενοφάνης επιδιώκει σε όλο το απόσπασμα να αρνηθεί ότι υπάρχει άνθρωπος προικισμένος με το εξαιρετικό χάρισμα να γνωρίζει τις βαθύτερες αλήθειες. Τις ποικίλες ερμηνείες του αποσπάσματος B34 επισκοπεί ο Lesher [189].

Πολλά γνωρίσματα της ποίησης του Ξενοφάνη, καθώς επίσης και ορισμένες από τις απόψεις που του αποδίδονται στην αρχαία δοξογραφία, ελάχιστα εναρμονίζονται με την εικόνα ενός φιλοσόφου ο οποίος απέρριπτε την εγκυρότητα κάθε εμπειρίας που αποκτάται μέσω των αισθήσεων. Στη συμποτική του ελεγεία (απ. Β1.7-13), για παράδειγμα, μας προσφέρει τη λεπτομερή περιγραφή ενός συμποσίου που ισοδυναμεί με ευωχία των αισθήσεων:

*ἐν δὲ μέσοισ' ἀγνήν ὀδμήν λιθανωτὸς ἴησιν,
ψυχρὸν δ' ἔστιν ὕδωρ καὶ γλυκὺ καὶ καθαρὸν·
πάρκεινται δ' ἄρτοι ξανθοὶ γεραρῆ τε τράπεζα
τυροῦ καὶ μέλιτος πίονος ἀχθομένη·
βωμὸς δ' ἄνθεσιν ἂν τὸ μέσον πάντη πεπύκασται,
μολπή δ' ἀμφὶς ἔχει δώματα καὶ θαλίη.*

[«και εκεί στο μέσο αγνή ευωδιά από λιβάνι· κρύο νερό γλυκό και καθαρό· μπροστά μας ξανθοκόκκινα ψωμιά, τραπέζι μεγαλόπρεπο κατάφορτο τυρί και παχύ μέλι· Στο κέντρο ο βωμός παντού ανθοστόλιστος κι όλο το σπίτι ν' αντηχεί τραγούδια και ευφροσύνη» (μτφρ. Άννας Κελεσίδου, Αθήνα 1996)].

Στο απόσπασμα Β28 ο Ξενοφάνης αναφέρει ότι «της γης η πάνω άκρη είναι αυτή που βλέπουμε στα πόδια μας...» [*γαιῆς μὲν τότε πείρας ἄνω παρὰ ποσσῖν ὄρᾶται*], ενώ στο απόσπασμα Β31 παρουσιάζει τον ήλιο να «...περνά πάνω από τη γη και να διαχέει θερμότητα στην επιφάνειά της...» [*ἡέλιός θ' ὑπεριέμενος γαῖάν τ' ἐπιθάλλων*].

Άλλα αποσπάσματα και πηγές προδίδουν το ενδιαφέρον του Ξενοφάνη για φαινόμενα που συμβαίνουν σε δυσπρόσιτες περιοχές: η παρουσία νερού σε υπόγεια σπήλαια, οι μηνιαίες διάρκειας «εκλείψεις» (μήπως πρόκειται για την ετήσια εξαφάνιση του ήλιου στα βόρεια πλάτη;), τα βουνά και οι ηφαιστειακές εκρήξεις στη Σικελία, το παράδοξο ηλεκτρικό φαινόμενο που είναι γνωστό ως «φωτιά του Αγίου Έλμου», οι αποκλίνουσες για τους θεούς απόψεις από τη Θράκη μέχρι την Αιθιοπία, οι διαφορετικές κοινωνικές συνήθειες από τη Λυδία μέχρι την Αίγυπτο.

Σε ένα εξαιρετικά αποκαλυπτικό δίστιχο, ο Ξενοφάνης αντιπαραθέτει στη λαϊκή αντίληψη για την Ίριδα -την αγγελιοφόρο θεά του ουράνιου τόξου σύμφωνα με την παραδοσιακή θρησκεία- το μετεωρολογικό φαινόμενο που εντοπίζεται σε ορατή θέση:

*ἦν τ' Ἴριν καλέουσι, νέφος καὶ τοῦτο πέφυκε,
πορφύρεον καὶ φοινίκεον καὶ χλωρὸν ἰδέσθαι* (απ. Β32)

[«Αυτό που ονομάζουν Ίριδα είναι και αυτό σύννεφο, πορφυρό, κόκκινο και κιτρινοπράσινο στην όψη»].

Ο Ξενοφάνης, όπως και στις απομυθολογητικές του περιγραφές της θάλασσας (απ. Β30) και του ήλιου (απ. Β31), υποστηρίζει εδώ ότι το πεμπτουσιακό φυσικό θαύμα του ουράνιου τόξου θα έπρεπε να περιγραφεί και να ερμηνευθεί όχι με γνώμονα το όνομα που παραδοσιακά έφερε και το συνακόλουθο μυθολογικό του περιεχόμενο, αλλά μάλλον ως «ένα σύννεφο πορφυρό, κόκκινο και κιτρινοπράσινο στην όψη» [*νέφος πορφύρεον και φοινίκεον και χλωρόν ιδέσθαι*]. Σε αυτά τα αποσπάσματα ο Ξενοφάνης εμφανίζεται όχι μόνο να αποδέχεται τη μαρτυρία των αισθήσεων ως έγκυρη πηγή της γνώσης, αλλά και να ενθαρρύνει τους ακροατές του να εξασκούν την παρατηρητικότητα τους προκειμένου να μάθουν περισσότερα για τον κόσμο που τους περιβάλλει.

Θεωρώ ότι ο πυρήνας των παρατηρήσεων του Ξενοφάνη στο απόσπασμα Β34 είναι ο εξής: κανένας άνθρωπος δεν έχει συλλάβει και ούτε θα συλλάβει ποτέ την αλήθεια γύρω από τα πλέον κεφαλαιώδη θέματα, τις ιδιότητες των θεών και τις δυνάμεις που εξουσιάζουν τον φυσικό κόσμο. Το σκεπτικό που υπόκειται στον ισχυρισμό προφανώς δεν δηλώνεται στο κείμενο που διαθέτουμε αλλά δύο σκέψεις φαίνονται να είναι εξαιρετικά σχετικές με αυτό: (1) με δεδομένη την αντίθεση που συνάγει ο Ξενοφάνης και σε άλλα σημεία ανάμεσα στις ικανότητες θεών και ανθρώπων, μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι κανένας θνητός δεν είναι σε θέση να διαθέτει, όπως οι θεοί, οικουμενική άποψη *περί πάντων* (2) με δεδομένο τον συσχετισμό ανάμεσα στη *σαφήνεια* και την απόκτηση άμεσης πρόσβασης στα γεγονότα και στις συνθήκες,¹¹ η αδυναμία μας να παρατηρούμε τα πράγματα με αυτοψία αποκλείει κάθε πιθανότητα να γνωρίσουμε τη σαφή και βέβαιη αλήθεια (*τὸ σαφές*) για αυτά. Η υποθετική πορεία του συλλογισμού που περιέχεται στους στίχους Β34.2-3 ενισχύει το συμπέρασμα αυτό. Επιπλέον, κανένας δεν θα έπρεπε να πιστωθεί με μια τόσο οικουμενική αντίληψη απλώς επειδή περιέγραψε, ίσως ακόμα και επιτυχημένα να προέβλεψε, μεμονωμένα γεγονότα με τον τρόπο που αυτά συμβαίνουν.

Με αυτές τις διδασκαλίες ο Ξενοφάνης επιδίωξε να θεσπίσει ένα ανώτατο όριο στη διερεύνηση της αλήθειας προειδοποιώντας τους ακροατές του ότι οι περιορισμοί που επιβάλλει η ανθρώπινη φύση μας πάντοτε θα μας εμποδίζουν να γνωρίσουμε τις υπέρτατες αλήθειες. Στα αποσπάσματα, ωστόσο, Β18 και Β32 εμφανίζεται να ενθαρρύνει την έρευνα των φυσικών φαινομένων και να

¹¹ Πβ. Ηρόδοτο 2. 44 όπου η σαφής γνώση (*σαφές εἶδέναι*) συμβαδίζει με την άμεση παρατήρηση, καθώς και την αντίθεση στον Αλκμαίωνα (DK24B1) ανάμεσα στη *σαφήνεια* και το *τεκμαίρεσθαι*.

εκφράζει την προτίμησή του στη διερεύνηση που επιχειρεί κανείς για λογαριασμό του αντί να στηρίζεται σε όσα έμμεσα αποκαλύψουν οι θεοί. Κατά συνέπεια, θα έπρεπε να μνημονεύουμε τον Ξενοφάνη όχι ως ιδρυτή της Ελεατικής φιλοσοφίας αλλά ως υπερασπιστή και προσεκτικό κριτή της επιστήμης των Ιώνων φιλοσόφων.

3. Ηράκλειτος

Ο Διογένης ο Λαέρτιος δεν μας παραδίδει τον τίτλο του μικρού βιβλίου που ο Ηράκλειτος εμπιστεύθηκε προς φύλαξη στον ναό της Άρτεμης, αλλά με δεδομένο το περιεχόμενο πολλών από τα σωζόμενα αποσπάσματά του, θα ήταν εύστοχη η επιλογή του τίτλου «Αλήθεια-και πώς μπορεί κανείς να τη γνωρίσει». Ποιο είδος αλήθειας επιχείρησε ο Ηράκλειτος να μεταδώσει, με ποιον τρόπο πίστευε ότι έπρεπε αυτή να ανακαλυφθεί και σε ποιον βαθμό οι απόψεις του πάνω σε αυτά τα θέματα απηχούν μια ριζοσπαστική σύλληψη της φύσης και των πηγών της ανθρώπινης γνώσης;¹²

Είναι σαφές πως ένα κεντρικό στοιχείο του μηνύματος του Ηράκλειτου ήταν ότι «όλα τα πράγματα» συνδέονται μεταξύ τους με κάποιον μοναδικό τρόπο: «έχοντας ακούσει όχι εμένα αλλά τον Λόγο, είναι φρόνιμο να παραδεχθείτε ότι τα πάντα είναι ένα» (DK22B50, μτφρ Δ.Κ.) [*οὐκ ἔμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἔστιν ἓν πάντα εἶναι*].

Ενώ ο Λόγος μπορεί εδώ να ερμηνευθεί ως έκθεση ή περιγραφή του κόσμου από τον Ηράκλειτο (το νόημα θα ήταν: «ακούγοντας όχι εμένα, τον Ηράκλειτο, αλλά την έκθεση που οφείλω να παραδώσω»), το γεγονός ότι ο Λόγος στο απόσπασμα B2 ορίζεται ως «κοινός» [*τοῦ λόγου δ' ἕόντος ξυνοῦ*] υποδηλώνει ότι παραπέμπει, επίσης, και στην «αληθινή φύση» ή «βαθύτερη δομή» των ίδιων των πραγμάτων. Μπορεί κανείς να παραβάλλει την αναφορά που περιέχει το απόσπασμα B45 στον βαθύ Λόγον της ψυχής: «τα όρια της ψυχής δεν θα τα βρεις όποιον δρόμο και αν πάρεις: τόσο βαθύ είναι το μέτρο της» (μτφρ. Δ.Κ.) [*ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδὸν· οὕτω θαθὺν λόγον ἔχει*].

Γίνεται επίσης σαφές ότι η ενότητα των πραγμάτων συνίσταται, κατά κάποι-

¹² Οι απαντήσεις των ειδικών σε αυτά τα ερωτήματα παρουσιάζουν μεγάλες αποκλίσεις. Στο επίκεντρο του παρόντος μελετήματος τίθενται οι παρατηρήσεις του Ηράκλειτου για τη φύση ως κόσμου που ενεργοποιείται και κυβερνάται από τη δύναμη της φωτιάς, του Δία, του Πολέμου, των αντιθέτων. Ελάχιστα αναφέρω τη στερεότυπη άποψη που θέλει τον Ηράκλειτο εισηγητή της θεωρίας της συνεχούς αλλαγής, κυρίως επειδή θεωρώ ότι αποτελεί παραποίηση των ιδεών του από την πλευρά του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Για τη συζήτηση πάνω στο θέμα βλ. Kirk [233].

ον τρόπο, στη σχέση ανάμεσα στην ένταση, τον πόλεμο (πόλεμον) ή τη σύγκρουση (ἔριν), που υφίστανται μεταξύ αντίθετων ποιοτικών ιδιοτήτων ή μεταξύ αντίθετων οντοτήτων:

τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἄρμονίαν (απ. Β8)

[«Τα αντίθετα συγκλίνουν και η πιο έξοχη αρμονία προκύπτει από αυτά που διαφέρουν»].

εἰδέναι χρῆ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν (απ. Α80).

[«Πρέπει να ξέρουμε ότι ο πόλεμος είναι κοινό φαινόμενο και το δίκιο σημαίνει ανταγωνισμό και ότι όλα γεννιούνται μέσω του ανταγωνισμού και της αναγκαιότητας» (μτφρ Δ.Κ.)]

Οι τρόποι κατά τους οποίους τα αντίθετα παρέχουν στήριξη το ένα στο άλλο ή προϋποθέτουν το ένα το άλλο ή μέσα στο χρόνο το ένα παίρνει τη θέση του άλλου, συνδέονται με τις λειτουργίες που επιτελεί μια συγκεκριμένη ουσία, η φωτιά: αυτή λειτουργεί και ως πηγή από την οποία γεννιούνται τα υπόλοιπα πράγματα αλλά και ως ρυθμιστική δύναμη που θέτει όρια ή μέτρο στις διαδικασίες της αλλαγής:

πυρὸς τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων ὀκωσπερ χρυσοῦ χρῆματα καὶ χρημάτων χρυσός (απ. Β90).

[«Όλα τα πράγματα ανταλλάσσονται με φωτιά και η φωτιά με όλα τα πράγματα, όπως ακριβώς μπορεί κανείς να ανταλλάξει χρυσάφι με αγαθά και αγαθά με χρυσάφι»]

κόσμον τόνδε (τὸν αὐτὸν ἀπάντων) οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται· πῦρ αἰείζωνον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεन्नύμενον μέτρα (απ. Β30).

[«Αυτόν τον κόσμο [που είναι ένας στην ολότητά του] δεν τον έπλασε κανένας θεός ή άνθρωπος, παρά υπήρχε πάντα, υπάρχει και θα υπάρχει: μια αιώνια, ζωντανή φωτιά, που ανάβει με μέτρο και σβήνει με μέτρο» (μτφρ Δ.Κ.)]

Ο Ηράκλειτος θεωρεί ότι δύο εξαιρετικά ορατές και ισχυρές μορφές φωτιάς, ο ήλιος και ο κεραυνός, κατευθύνουν και ελέγχουν όλες τις αλλαγές που συμβαίνουν στη φύση:

τά δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός (απ. Β64)

[«τα πάντα τα κατευθύνει ο κεραυνός» (μτφρ. Δ.Κ.)]

...περιόδους ὧν ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὧν καὶ σκοπὸς ὀρίξειν
καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύειν καὶ ἀναφαίνειν μετα-
βολὰς καὶ ὥρας αἶ πάντα φέρουσι (απ. Β100).

[«ο ἥλιος...μοιράζεται με τον υπέρτατο και κυρίαρχο θεό το
έργο της θέσπισης ορίων στις...αλλαγές και στις εποχές που
γεννούν όλα τα πράγματα»].

Συνεπώς, η θέση του Ηράκλειτου είναι, τουλάχιστον εν μέρει, ότι θα έπρεπε να δούμε τον φυσικό κόσμο ως *κόσμον*, έναν συντεταγμένο χώρο εντός του οποίου όλες τις αλλαγές στη φύση τις εποπτεύει και τις κατευθύνει ένα υπέρτατο και πανίσχυρο κοσμικό πνεύμα. Η κοσμική αυτή δύναμη, η φωτιά (η ενέργεια, ίσως, με πιο σύγχρονους όρους) παρουσιάζεται ρητά στον κεραυνό και στο ηλιακό φως, αλλά ήδη υπάρχει στην κρυμμένη ένταση ή τη σύγκρουση που συνενώνει όλα τα αντίθετα: «και ο Ηράκλειτος την ονομάζει (sc. τη φωτιά) ‘ανάγκη και κόρον’» (απ. Β65) [*καλεῖ δὲ αὐτὸ (sc. πῦρ) χρησιμοσύνην καὶ κόρον*].

Δεν είναι παράδοξο που ο Ηράκλειτος υποστηρίζει ότι η υπέρτατη σοφία ανήκει στη ρυθμιστική εκείνη δύναμη που κατοχυρώνει την κοσμική τάξη. Η δύναμη αυτή είναι ανάλογη με την εξουσία του Δία και θεσπίζει τα όρια σε όλες τις φυσικές διαδικασίες και τους μετασχηματισμούς: «Ένα πράγμα, το μόνο αληθινά σοφό, θέλει και δεν θέλει να αποκαλείται με το όνομα του Δία» (απ. Β32, μτφρ Δ.Κ.) [*ἔν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα*]. Η σοφία, ωστόσο, (πιθανώς αυτή που εμείς διαθέτουμε) συνίσταται στο να καταλαβαίνουμε πώς λειτουργεί ο κόσμος: «Η Σοφία είναι ένα πράγμα να γνωρίζει κανείς την πνευματικά δύναμη <που κυβερνά> τα πάντα μέσω των πάντων» (απ. Β41) [*εἶναι γὰρ ἔν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην, δότῃ ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων*].¹³ Και στον βαθμό που «...η ξηρή ψυχή είναι μια λάμψη φωτός, η σοφότερη και η καλύτερη» (απ. Β118) [*αὐγὴ ξηρῆ ψυχῆ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*], οφείλουμε να αναγνωρίσουμε ότι η ψυχή μας έχει κάποια σχέση με αυτήν τη δύναμη κοσμικής τάξης, και θα έπρεπε να επιδιώξουμε την ευθυγράμμιση των σκέψεων και των ενεργειών μας με αυτήν.

Κατά τον Ηράκλειτο, ποτέ δεν θα ήταν δυνατόν να αποκτηθεί μια τόσο βαθιά γνώση της φύσης των πραγμάτων από τις ποιητικού ή φιλοσοφικού περιεχομέ-

¹³ Ακολουθώ την υπόθεση του Marcovich [234] ότι η *γνώμη* (πνευματική δύναμη) αναφέρεται σε μια υπαρκτή πνευματική οντότητα παρά στη «γνώμη» ή την «κρίση» του ανθρώπου ο οποίος γνωρίζει.

νου διδασκαλίες των αναγνωρισμένων σοφών και ειδικών:

*Πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ησίοδον γὰρ ἂν ἐδί-
δαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἐκα-
ταῖον* (απ. Β40).

[«Η πολυμαθία δεν διδάσκει τη σοφία· διαφορετικά θα την είχε διδάξει στον Ησίοδο και τον Πυθαγόρα, καθώς και στον Ξενοφάνη και τον Εκαταίο»]

*διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται
πλείστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνω-
σκεν· ἔστι γὰρ ἓν* (απ. Β57).

[«Ο δάσκαλος των περισσοτέρων είναι ο Ησίοδος· οι άνθρωποι θεωρούν βέβαιο ότι είναι ο μόνος που γνώριζε τα περισσότερα, ενώ αυτός δεν γνώριζε ότι η ημέρα και η νύχτα είναι το ίδιο πράγμα»].

*τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν; δῆμων αἰδοῖσι πείθονται
καὶ διδασκάλῳ χρεῖωνται δμίλῳ οὐκ εἰδότες ὅτι οἱ πολ-
λοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί* (απ. Β104).

[«Ποιο ἔργο επιτελούν η σοφία (νόος) ή η ευφυΐα (φρήν); οι άνθρωποι εμπιστεύονται τους δημοφιλείς αοιδούς και θεωρούν δάσκαλό τους το πλήθος χωρίς να αντιλαμβάνονται ότι οι κακοί είναι πολλοί και οι καλοί ελάχιστοι»].

Η διατύπωση του Ηράκλειτου (απ. Β50) «έχοντας ακούσει όχι εμένα αλλά τον Λόγο» [*οὐκ ἔμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας*] υποδηλώνει ότι πρέπει να αντιληφθούμε την απαγορευτική ρήτρα του από μια εντελώς καθολική οπτική: καμιά πληροφορία που να αξίζει να ονομασθεί «γνώση» δεν μπορεί να αποκτηθεί με την απλή αποδοχή ενός ισχυρισμού ο οποίος φέρει το κύρος των δασκάλων μας, ακόμα και αν δάσκαλός μας είναι ο ίδιος ο Ηράκλειτος.

Ο Ηράκλειτος συγκαταλέγει τον Ξενοφάνη και τον Εκαταίο, οι οποίοι πρώιμα επιδόθηκαν στις διερευνητικές περιηγήσεις και στην αυτοψία, σε εκείνους που αποδεικνύουν ότι η «πολυμάθεια δεν διδάσκει τη σοφία» [*πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει*]: το γεγονός υποδηλώνει ότι το είδος της διερεύνησης που διενεργούν οι Ίωνες φιλόσοφοι ποτέ δεν θα μας οδηγήσει σε μια πλήρη κατανόηση του κόσμου. Τα αποσπάσματα Β45 [*τα ὄρια της ψυχής δεν θα τα βρεις ὅποιον δρόμο και αν πάρεις· τόσο βαθύς είναι ο Λόγος της*] (μτφρ. Δ.Κ.) και Β101 [*ερεύνησα τον εαυτό μου*] [*ἐδίξησάμην ἑμωυτόν*] δηλώνουν επίσης ότι ο Ηράκλειτος δεν επέλεξε να επιδιώξει την «έρευνα» με τη μορφή που την υπη-

ρετούσαν και την ασκούσαν οι προκάτοχοί του.¹⁴

Λιγότερο σαφής, ωστόσο, είναι η αξία ή η σημασία που ο Ηράκλειτος απέδιδε στην πληροφορία που αποκτούμε μέσω της αισθητηριακής αντίληψης. Στο απ. Β55 δηλώνει: «εγώ προτιμώ τα πράγματα που μπορεί να δει, να ακούσει και να αντιληφθεί κανείς» [*ἴδων ὄψις ἀκοή μάθησις ταῦτα ἐγὼ προτιμέω*]. Το απόσπασμα θεωρήθηκε ότι αποτελεί τεκμήριο για την αξία της εμπειρίας που αποκτάται με τις αισθήσεις (ακόμα και αν η ερμηνεία αυτή δεν είναι και τόσο ασφαλής αν συνυπολογίσει κανείς τον περιεκτικότερο ὄρο *μάθησις*). Με βάση την ερμηνεία αυτή, η ουσία της παρατήρησης είναι πως, οτιδήποτε και αν χρειαστεί να κάνουμε προκειμένου να αποκτήσουμε γνώση του *Λόγου*, πρέπει πρώτα να αναζητήσουμε πληροφορίες για τη φύση των πραγμάτων μέσω της αισθητηριακής μας αντίληψης. Υπό τους ὄρους, ωστόσο, μιας αυστηρῆς θεωρήσεως, αυτά που προκρίνονται στο απόσπασμα Β55 είναι «τα πράγματα που μπορεί κανείς» (*ἴδων*) να δει και οὕτω καθεξῆς, με την έννοια ότι πρόκειται για τα πρόσωπα, τους τόπους και τα αντικείμενα που συναποτελούν τον φυσικό κόσμο. Το γεγονός ότι προκρίνονται «αυτά τα πράγματα» (ίσως σε αντίθεση με την επίδειξη εμπιστοσύνης στη γνώμη των αναγνωρισμένων ειδικών) δεν συνιστά ακριβῶς τεκμήριο για αξία της αισθητηριακής εμπειρίας καθαυτῆν.

Μερικά αποσπάσματα κάνουν, πράγματι, λόγο για το πόσο μικρή είναι, υπό την έννοια μιας αξιόπιστης σύλληψης της φύσης των πραγμάτων, η γνώση που μπορούμε να αποκτήσουμε με τις αισθήσεις:

κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὠτα βαρβάρους ψυχᾶς ἔχόντων (απ. Β107)

[«Τα μάτια και τα αυτιά είναι κακοὶ μάρτυρες για τους ανθρώπους, αν ἔχουν ψυχῆς που δεν καταλαβαίνουν τη γλώσσα τους» (μτφρ Δ.Κ.)].

ἄξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰόκασιν· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπειναι (απ. Β34).

¹⁴ Πρόκειται για έναν αμφιλεγόμενο ισχυρισμό. Πολλοὶ θεώρησαν ότι το απ. Β35 συνιστᾶ δήλωση υποστήριξης της ἔρευνας: «οὐκ ἀνθρώποι που αγαποῦν τη σοφία (*φιλόσοφοι*) πρέπει να εἶναι ερευνητῆς (*ἱστορας*) πολλῶν πραγμάτων» [*χρηὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἀνδρας εἶναι*]. Παρ' ὅλα αυτά, 1) ὅπως σημείωσε ο Marcovich ([234] 26), το *ἱστορας* σημαίνει «εξοικειωμένοι με», «ἐμπειροί», «γνώστες» και δεν περιγράφει ειδικὰ τη διερευνητική περιήγηση και την αυτοψία των Ἰώνων φυσικῶν φιλοσόφων 2) κανένα απόσπασμα ἢ ἀρχαία πηγή δεν παραδίδει την πληροφορία ότι ο ἴδιος ο Ηράκλειτος διεξήγαγε ποτέ οποιαδήποτε «διερεύνηση» και 3) ἐφόσον ο *Λόγος* εἶναι κοινός για ὅλα τα πράγματα θα μπορούσε να αποκλυφθεῖ ότι λειτουργεῖ στις πιο οικείες περιπτώσεις.

[«Δίχως να κατανοούν, ακόμα και όταν έχουν ακούσει, μοι-
άζουν με κωφούς ανθρώπους· η φράση 'απών παρών' το
αποδεικνύει»].

*τήν τε οἴησιν ἱεράν νόσον ἔλεγε καὶ τὴν ὄρασιν ψεύδε-
σθαι* (απ. B46).

[«Υποστήριξε ότι η σκέψη είναι μια περίπτωση της *ιερῆς
νούσου* (επιληψίας), και ότι η ὄραση είναι απατηλή»].

Άλλα αποσπάσματα, ωστόσο, καθιστούν σαφές ότι η αλήθεια που επιζητού-
με να ανακαλύψουμε δεν αποτελεί αντιληπτό χαρακτηριστικό του κόσμου:

ἄρμονιῆ ἀφανῆς φανερῆς κρείττων (απ. B54).

[«ο αφανής δεσμός είναι ισχυρότερος από τον φανερό»,
(μτφρ Δ.Κ.)].

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (απ. B123)

[«η φύση αρέσκεται να κρύβεται»].

Το απόσπασμα B51 κατά κάποιον τρόπο μας συμβουλεύει πώς να επιτύχου-
με την επιδιωκόμενη κατανόηση:

*οὐ ξυνηῶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῶ ξυμφέρεται (ὁμο-
λογεῖ)·παλίντονος (παλίντροπος) ἄρμονιῆ ὀκωσπερ
τόξου καὶ λύρας.*

[«Δεν καταλαβαίνουν πώς ενώ βρίσκεται σε αντίθεση με
τον εαυτό του, συμφωνεί με τον εαυτό του· υπάρχει ένας
παλίντονος δεσμός, όπως στο τόξο και στη λύρα»].

Αν συλλαμβάναμε τη φύση της *παλιντόνου ἄρμονιῆς* στην περίπτωση του
τόξου και της λύρας, ίσως τότε κατορθώναμε να αντιληφθούμε με ποιον τρόπο
καθένα από τα συστατικά μέρη (η χορδή, ο ξύλινος σκελετός ή το τόξο) συνει-
σφέρει στην αποτελεσματική λειτουργία του συνόλου: η χορδή πρέπει να τεντω-
θεί έναντι του ξύλινου πλαισίου ώστε να εκπληρώσουν τον ρόλο τους το τόξο
ή η λύρα· αν δεν προϋπάρξει κανένα τάνυσμα, τότε δεν θα υπάρξει καμία
δράση. Οφείλουμε να ακολουθήσουμε την ίδια διαδικασία ανάλυσης αν έχουμε
την πρόθεση να ανακαλύψουμε την πλήρη σημασία της ευρύτερης πραγματικό-
τητας· πρέπει να ανακαλύψουμε με ποιον τρόπο καθένα από τα αντίθετα γνω-
ρίσματα του φυσικού κόσμου συνεισφέρει στην αποτελεσματική λειτουργία του
συνόλου. Η κατανόηση του τρόπου κατά τον οποίο συμφωνούν τα αντίθετα
[ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῶ ξυμφέρεται] προϋποθέτει μια εκτίμηση του τρό-

που με τον οποίο το ίδιο φαινόμενο μπορεί να έχει αντίθετες ποιότητες αν το δούμε από διαφορετικές οπτικές (απ. Β4, 9, 13, 37, 82, 83) ή μπορεί να έχει αντίθετες ποιότητες για τον ίδιο παρατηρητή αλλά από διαφορετικές απόψεις (απ. Β12, 49a, 58-60, 91, 103)· προϋποθέτει, επίσης, εκτίμηση του πώς τα αντίθετα μπορούν να αντιπροσωπεύουν διαδοχικές βαθμίδες μιας μοναδικής διαδικασίας (απ. Β57, 88, 126) ή του πώς εξαρτώνται στην ουσία το ένα από το άλλο (απ. Β23, 111).

Η συχνότητα με την οποία ο Ηράκλειτος συνδυάζει αντίθετες ποιότητες στο πλαίσιο των παραδόξων αποφάνσεών του, υποδηλώνει ότι ο στοχαστής φιλοτέχνησε τον προσωπικό του Λόγον ώστε να αντανakλά τον ευρύτερο Λόγον, την πολυσύνθετη κρυμμένη φύση του κόσμου στην πιο περιεκτική του σημασία. Οι αναφορές στη «φωνή της Σίβυλλας» (απ. Β92) [*Σίβυλλα δὲ μαινομένη στόματι καθ' Ἡράκλειτον ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν*] («Η Σίβυλλα, σύμφωνα με τον Ηράκλειτο, με παράφορο στόμα λέγοντας λόγια αγέλαστα, αστόλιστα και άοσμα, διασχίζει με τη φωνή της χίλια χρόνια, χάρη στον θεό», μτφρ. Δ.Κ.) και στον «άρχοντα στον οποίο ανήκει το μαντείο των Δελφών» (απ. Β93) [*ὁ ἀναξ οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς...*] συγκλίνουν προς την ίδια κατεύθυνση: μόνο εκείνοι οι οποίοι είναι ικανοί και επιθυμούν να σκεφτούν με οξύνοια για όσα βλέπουν και ακούνε, και οι οποίοι μπορούν να αναλύσουν ένα σύνθετο σύνολο στις αντίθετες συστατικές του όψεις και έπειτα να τις συνενώσουν στο πλαίσιο μιας μοναδικής λειτουργίας, μόνο αυτοί μπορούν να ελπίζουν ότι θα ερμηνεύσουν είτε τον Λόγον του Ηράκλειτου είτε τον Λόγον που είναι κοινός για όλα τα πράγματα.

Ο Ηράκλειτος με τις εντυπωσιακές του παρατηρήσεις πάνω στον Λόγον και στην κρυμμένη φύσιν των πραγμάτων καθώς και στο πώς πρέπει να ανακαλυφθούν, μετατόπισε το επίκεντρο του φιλοσοφικού ενδιαφέροντος στη γνώση, μακριά από τη συμβατική περί σοφίας άποψη που επικρατείταν στις διδασκαλίες των αξιοσέβαστων ποιητών και των αυτόκλητων ειδικών, μακριά από την επιδεσμική αντίληψη των χαρακτηριστικών του κόσμου που μας είναι προσιτά μέσω της αισθητηριακής αντίληψης, και προς την κατεύθυνση μιας θεωρητικής κατανόησης του κόσμου την οποία μπορούμε να επιτύχουμε στοχαζόμενοι πάνω στη σύνθετη πλην κρυμμένη φύση του.¹⁵

¹⁵ Θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι μια διάκριση ανάμεσα σε ό,τι εμφανίζεται να είναι η ουσία και σε ό,τι στην πραγματικότητα συμβαίνει, πρέπει να ήταν αυτονόητη σε πολλούς πρώιμους στοχαστές· ο Ηράκλειτος, ωστόσο, παραμένει ακόμα ο πρώτος, όσο γνωρίζουμε, στοχαστής που χάραξε μια διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στην εξοικείωση από τη μια με τις αντιληπτές ποιότητες ενός αντικειμένου και στην κατανόηση από την άλλη της αληθινής του φύσης.

4. Παρμενίδης

Στις πρώτες περίπου δεκαετίες του 5^{ου} αι. π. Χ., ο Παρμενίδης συνέθεσε ένα ποίημα του οποίου η μορφή και το περιεχόμενο άλλαξαν ριζικά την πορεία της αρχαιοελληνικής φιλοσοφικής σκέψης. Αν και όλα, ουσιαστικά, τα σωζόμενα αποσπάσματα του Παρμενίδη παρουσιάζουν ανυπέρβλητες ερμηνευτικές δυσκολίες, μπορούμε, ωστόσο, να εντοπίσουμε τρία τουλάχιστον γνωρίσματα του που βοηθούν να το διαχωρίσουμε από τις πρωιμότερες φιλοσοφικές συζητήσεις: 1) η υψηλού επιπέδου αφαιρετική θεώρηση που επιχειρεί ο Παρμενίδης της φύσης του *Εἶναι* ή του *ἔόντος* 2) ο τυπικός τρόπος με τον οποίο διακρίνεται και αξιολογείται κάθε δυνατή μέθοδος θεώρησης του *Εἶναι* και 3) ο βαθμός της αυστηρότητας με την οποία ο Παρμενίδης καθιερώνει κάθε ιδιότητα του *Εἶναι*.

Ο Παρμενίδης επέλεξε να προλογίσει την κύρια έκθεσή του με ένα προοίμιο (DK28B1) του οποίου τα γνωρίσματα είναι ιδιαίτερα σημαντικά για τη σύλληψη του νοήματός της, όπως αυτό αναπτύσσεται στα αλληπάλληλα αποσπάσματα.¹⁶ Η θεά ορίζει με σαφήνεια στο ποίημα ότι η εκπαίδευση του νεαρού μαθητή θα πραγματοποιηθεί σε δύο διακριτά μέρη. Θα μάθει:

*ἦμὲν ἀληθείης εὖπειθέος ἀτρεμές
ἦτορ ἠδὲ θροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς*
[B1.29-30]

[«την ατάραχη καρδιά της πειστικής αλήθειας και τις δόλου αξιόπιστες γνώμες των θνητών»].*

Οι στενά συνδεδεμένες ιδέες της πειθούς και της αξιοπιστίας θα εμφανισθούν σε αρκετές περιπτώσεις στον κορμό της κύριας έκθεσης: η θεώρηση του *Εἶναι* από την άποψη ότι αυτό υπάρχει (*ἔστι*) ορίζεται ως «μονοπάτι της πειθούς» (B2.4) [*πειθοῦς κέλευθος*]· η «δύναμη της πειθούς» [*πίστιος ἰσχύς*] δεν θα αφήσει ποτέ να γεννηθεί οτιδήποτε από το *ον* (B8.12)**· τη γένεση και τον

¹⁶ Στην ουσία, καμία πλευρά του ποιήματος του Παρμενίδη δεν είναι απαλλαγμένη από αντιπαραθέσεις των μελετητών πάνω σε ζητήματα παράδοσης ή ερμηνείας του κειμένου. Το παρόν κεφάλαιο επιχειρεί να καταστήσει τόσο το προοίμιο όσο και τις ενότητες που αναφέρονται στη *δόξαν* συνελείς με τις διδασκαλίες που εκτίθενται σε διάφορα προσπάσματα B2-8. Βλ. την παρουσίαση που γίνεται αλλά και την κριτική που ασκείται σε διάφορες προσεγγίσεις του Παρμενίδη από τους Tarán [276]· Mourelatos [309]· KRS· Gallop [272]· Coxon [270].

* (Σ.τ.Μ): ο Leshner υιοθετεί τη γραφή *εὖπειθέος* που παραδίδει ο Σέξτος και όχι την παραδομένη από τον Σιμπλίκιο γραφή *εὐκνυκλέος* («ολοστρόγγυλης») που υιοθετούν οι DK και οι KRS.

** (Σ.τ.Μ) Προφανώς ο Leshner δέχεται τη γραφή *οὐδέ ποτ' ἔκ τοῦ ἔόντος ἐφήσει πίστιος*

αφανισμό τα εκτόπισε η «αξιόπιστη αλήθεια» (B8.27-28) [*γένεσις καὶ ὄλεθρος/τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθείης*]: και η θεά καταλήγει δηλώνοντας: «εδώ εγώ τελειώνω την αξιοπίστη έκθεσή μου της αλήθειας» (B8.50) [*ἐν τῷ σοι παύω πιστόν λόγον ἠδὲ νόημα/ἀμφὶς ἀληθείης*]. Η «ατάραχη καρδιά» την οποία η θεά υπόσχεται στον νεαρό στο απ. B1 αντιστοιχεί, επίσης, στον ακλόνητο χαρακτήρα του *Εἶναι*, το οποίο, όπως θα αποκαλύψει ο ποιητής, είναι «γαλήνιο» (B8.4) [*ἀτρεμές*]. Επιπλέον, η επικράτεια που προσεγγίζει ο νέος είναι τόσο απομακρυσμένη από κάθε περιοχὴ του γνωστού κόσμου ὥστε υπερβαίνει ακόμα και κάθε συνήθη διάκριση: «Εκεί είναι οι πύλες των μονοπατιῶν της Νύχτας και της Ημέρας...ψηλά ορθωμένες στον αέρα οι ίδιες είναι γεμάτες με μεγάλες πόρτες (B1.11,13) [*ἐνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων...αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλήνται μέγαλοισι θυρέτροις*]. Εφόσον η Νύχτα και η Ημέρα ορίζονται, κατά συνέπεια, ως βάση για κάθε διάκριση στην οποία προβαίνουν οι θνητοί (B8.53-59, 9.1-4), αυτό το χαρακτηριστικό του προοιμίου προεξαγγέλλει προφανῶς την παρμενίδεια περιγραφή του *Εἶναι* ως μοναδικῆς και αμετάβλητης ενότητος (*ἐνός καὶ συνεχοῦς*). Με λίγα λόγια, η *εὐπειθῆς ἀληθείη* την οποία υπόσχεται η θεά στο προοίμιο του ποιήματος, μπορεί να συνιστά μόνο την παρμενίδεια περιγραφή του *ἐόντος* ως αιώνιου, αδιαίρετου, ακίνητου και αμετάβλητου όλου.

Παρ' όλα αυτά, δύο προφανή γνωρίσματα του φαινομενικού κόσμου, το φως και το σκοτάδι, κυριαρχοῦν στο ποίημα. Ακούμε να γίνεται λόγος για τις «θυγατέρες του Ἴλιου» [*Ἰλιάδες κοῦραι*] οι οποίες συνοδεύουν τον νέο στο ταξίδι του, καθώς και για ένα ταξίδι από τα δώματα της Νύχτας προς το φως (B1.9-10). Οι λεπτομέρειες αυτές ερμηνεύθησαν συχνά ως συμβολικές παραστάσεις του γεγονότος ὅτι ο νέος πρόκειται να βιώσει μια φωτεινὴ πνευματικὴ εμπειρία, μια μετάβαση από το σκοτάδι στο φως. Τόσο, ὅμως, η γραμματικὴ μορφή ὅσο και η έννοια της φράσης *εἰς φάος* τη συνδέουν μάλλον με τις θυγατέρες του Ἴλιου, οι οποίες ἤδη ἄφησαν τα δώματα της Νύχτας, παρά με τον ἴδιο τον νεαρό.

Αυτές οι πρώιμες αναφορές στο φως του ἡλίου εύλογα ερμηνεύονται ως προσημάνσεις του κεντρικού ρόλου που διαδραματίζει ο ἥλιος στην κοσμολογική περιγραφή των χωρίων B8.56, 9.1-3, 10.2-3, 12.1-2.¹⁷ Όταν, για παράδειγμα, η θεά ολοκληρώνει τις προκαταρκτικὲς της ἐπισημάνσεις, προφητεύει: «Θα

ἰσχὺς/ γίνεσθαι τι παρ' αὐτό ἀντί της γραφῆς *οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχὺς/ γίνεσθαι τι παρ' αὐτό*.

¹⁷ Σύμφωνα με τον Θεόφραστο (*Περὶ αἰσθήσεων* 1 κ.ἐξ.) ο Παρμενίδης ἐπιδίωξε, επίσης, να ἐξηγήσει την αἴσθηση και τη σκέψη με κριτήριο τη μίξη του σχετιζόμενου με τον ἥλιο θεο-

μάθεις, ωστόσο, και αυτά, πώς δηλαδή πρέπει να είναι οι γνώμες των ανθρώπων για να είναι έγκυρες διαπερνώντας τα πάντα μέσω των πάντων» (B1.31-32) [ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃ, ὡς τὰ δοκοῦντα/χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντός πάντα περῶντα]. Στο απόσπασμα, όμως, B9.3-4 διαβάζουμε ότι το *πάν* πρέπει να ερμηνευθεί με γνώμονα τις δυνάμεις του φωτός και της Νύχτας οι οποίες διαπερνούν ολοκληρωτικά η μία την άλλη: «Το καθετί είναι γεμάτο φως και νύκτα σκοτεινή συγχρόνως, εξίσου και από τα δύο γιατί τίποτε δεν συμμετέχει στο μηδέν» [πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτός ἀφάντου/ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν].

Συνοπτικά θα λέγαμε πως μια σειρά χαρακτηριστικών του προσομίου υποδηλώνει ότι ο νεαρός θα μάθει την «άκρως πειστική» εξήγηση (εὐπειθέα) του *Εἶναι*, καθώς και μια βασισμένη στον ήλιο περιγραφή του φυσικού κόσμου στον οποίο δεν υπάρχει καμία αξιόπιστη αλήθεια (πίστις ἀληθής).¹⁸

Ο Παρμενίδης ποτέ δεν εξηγεί λεπτομερώς και επακριβώς σε τί συνίσταται η γνώση ή γιατί η υπαρκτή σκέψη των θνητών δεν κατορθώνει να ανταποκριθεί στα υψηλά κριτήρια που προϋποθέτει η γνώση· αρκετά, ωστόσο, αποσπάσματα προσφέρουν χρήσιμες ενδείξεις.

Όπως είδαμε, η ανακάλυψη του ορθού τρόπου ομιλίας (λέγειν) και σκέψης (νοεῖν)¹⁹ αναφορικά με το *Εἶναι*, συνδέεται με τη διαμόρφωση μιας ολοκληρωμένης πεποιθήσης ή την επίτευξη μιας ολοκληρωτικής πειθούς. Η εκπλήρωση

μού και του ψυχρού. Το απόσπασμα B16 βεβαιώνει: «Ανάλογα με το πώς είναι κάθε στιγμή το μείγμα των πολυπλόκων μελών, / έτσι παρουσιάζεται ο νους στους ανθρώπους» [ὡς γὰρ ἐκάστοτ' ἔχει κρᾶσις μελέων πολυπλόκων, / τὸς νόος ἀνθρώποισι παρέσθηκεν]. Για μια σχετική συζήτηση, βλ. Vlastos [321] και Laks στον παρόντα τόμο σ. 370.

¹⁸ Αυτό ισχύει ιδιαίτερα αν, σύμφωνα με την πρόταση του Bicknell [484], αποδώσουμε το απόσπασμα B10 με τις πολλές αναφορές του στον ήλιο, τη σελήνη, τα αστέρια και τον αιθέρα στο προσοίμιο μάλλον παρά στην κύρια έκθεση.

¹⁹ Προβάλλεται ορισμένες φορές η εκτίμηση ότι οι όροι *νόος* και *νοεῖν* στο ποίημα του Παρμενίδη θα έπρεπε να ερμηνευθούν ως μια ενορατική μορφή αντίληψης συνδεδεμένης στενότερα με τη γνώση, την αναγνώριση ή την εξοικείωση παρά με οποιαδήποτε διαδικασία γνωσιοθεωρητικής σκέψης ή νόησης (βλ. παράλληλα με πολλούς άλλους, Coxon [270] 174-Mourelatos [309] 68-70). Στο απόσπασμα B2.2, ωστόσο, ο Παρμενίδης αναφέρεται στις οδούς της έρευνας που υπάρχουν για το *νοῆσαι* ή προσφέρονται σε αυτό (*αἵπερ ὁδοὶ μούναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι*) και, εφόσον η μια από τις δύο οδούς, η οδός του *μη εἶναι* (ή δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστὶ μη εἶναι), περιγράφεται ως οδός απροσπέλαστη από τη γνώση (*οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μη ἔόν, οὐ γὰρ ἀνυστόν, / οὔτε φράσαις*), δεν θα ήταν ποτέ δυνατόν να αποτελεί οδό προσιτή στη γνώση. Επιπλέον, ο *νόος* μπορεί να σφάλει, όπως δείχνει φανερά το απόσπασμα B6.4-6 : *πλακτὸν νόον* («σκέψη που υπόκειται σε πλάνη»). Πράγματι, αν δεν υπήρχε κάποια πιθανότητα να σφάλει ο *νόος* ή η *νόησης*, θα ήταν δύσκολο να κατα-

του όρου αυτού συνδέεται με τις ποικίλες αποφάνσεις που εκτίθενται στο απόσπασμα B8 και ορίζουν ότι το *Εἶναι* δεν μπορεί κατά πάσα πιθανότητα να γεννηθεί (*ἀγέννητον*), να αφανισθεί (*ἀνώλεθρον*), να διαιρεθεί (*ἀδιαίρετον*) ή να υποστεί αλλαγή και εξέλιξη (*τέλειον*), επιχειρήματα στα οποία ο Παρμενίδης αναφέρεται με τη φράση «υπάρχουν πολλά σημάδια» (*σήματα πολλά*):

*μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὡς ἔστιν-ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγέννητον ἔόν και ἀνώλεθρόν ἔστιν,
οὔλον μουνογενές τε και ἀτρεμές ἠδὲ τέλειον (B8.1-4)*

[«Ένας μόνο δρόμος μένει, / ο δρόμος του «είναι». Σε αυτόν υπάρχουν σημάδια / πολλά ότι το ον είναι αγέννητο και άφθαρτο, / ολόκληρο, μονομελές, ατάραχο και τέλειο»].

Από την άλλη πλευρά, δεν μπορεί κανείς να γνωρίσει το *μη έόν* ούτε και να το μεταδώσει στους άλλους:

*ή δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε και ὡς χρεών ἔστι μη εἶναι, τήν δή
τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν· οὔτε γάρ ἄν
γνοίης τὸ γε μη ἔόν (οὐ γάρ ἀνυστόν) οὔτε φράσαις
(B2.5-8)*

[«ο άλλος (δρόμος) - ότι δεν είναι και είναι αναγκαίο να μην είναι -./ αυτός που σου λέω είναι ένας δρόμος απροσπέλαστος από τη γνώση./ γιατί δεν μπορείς να μάθεις αυτό που δεν είναι (αυτό είναι αδύνατο) ούτε μπορείς να το μεταδώσεις»].

Είναι προφανές ότι το σκεπτικό που υπόκειται στον ισχυρισμό απορρέει από το γεγονός πως δεν μπορεί να υπάρξει κάποιο παράλληλο σύνολο *σημάτων* για την οδό του *μη εἶναι*. Εφόσον δεν είναι δυνατόν από καμία απολύτως άποψη να υπάρξει ποτέ το *μη έόν* [Πβ. B7.1: «γιατί ποτέ δεν θα επικρατήσει η άποψη ότι υπάρχει το *μη έόν*» (οὐ γάρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μη έόντα)], λείπουν από αυτό τα προσδιορίσιμα, διδακτά ή αναγνωρίσιμα εκείνα χαρακτηριστικά τα οποία θα μας βοηθούσαν ίσως να ορίσουμε τη φύση του *μη έόντος* και θα μας επέτρεπαν να το γνωρίσουμε αλλά και να μεταδώσουμε τη γνώση

λάβουμε γιατί η θεά μπαίνει στον κόπο να προειδοποιήσει τον νεαρό στον στίχο B7.2 να κρατήσει το *νόημά* του μακριά από την οδό του *μη εἶναι* στην έρευνα (*ἀλλά σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα*). Οι Tagán [276] 80-81 και Barnes [14] 158-59 υποστηρίζουν μια ερμηνεία που θεωρώ ότι ευσταθεί.

μας γι' αυτό.²⁰ Επιπλέον, το απόσπασμα Β7 πρεσβεύει ότι ο νέος πρέπει να ανακαλύψει την αλήθεια για το *Εἶναι* αντιστεκόμενος στη μαρτυρία που του παρέχουν τα μάτια (*ὄμμα*), τα αυτιά (*ἀκουή*) και η γλώσσα του (*γλῶσσαν*, δηλ. ο λόγος) και, αντίθετα, να στηρίξει τη σκέψη του πάνω στον *πολύδηριν ἔλεγχον* (αμφιλεγόμενη εξέταση) των δυνατών τρόπων θεώρησης του *Εἶναι* που παρουσιάζει η θεά:

*ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα
μηδὲ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε διάσθω,
νωμῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆεσαν ἀκουήν
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα (Β7.2-6)*

[«αλλά εσένα η σκέψη σου πρέπει αυτόν τον δρόμο να αποφύγει,/ και μην αφήσεις τη συνήθεια που βγήκε από την πείρα την πολλή σ' αυτόν τον δρόμο να σε σπρώξει/ κάνοντάς σε να βλέπεις με μάτι απρόσεκτο ή να ακούς και να βγάζεις/ ήχους ασυνάρτητους: κρίνε με τη λογική την αμφιλεγόμενη εξέταση που επιχειρήσα»].

Ίσως ο λόγος, προς τον οποίο στρέφεται ο νέος προκειμένου να στηρίξει την απόφασή του, να είναι μάλλον η διδασκαλία της θεάς -η σειρά των συλλογισμών που αυτή θα εκθέσει στο απόσπασμα Β8- παρά οποιαδήποτε «λογική ικανότητα».²¹ ωστόσο, το αν ο νέος γνωρίσει το *Εἶναι* αποτελεί θέμα που σε κάθε περίπτωση εξαρτάται από το αν αυτός θα αντισταθεί στην πίεση της πολύπειρης συνήθειας [*ἔθος πολύπειρον*] και αν θα εκλογικεύσει τον τρόπο σκέψης του μέσω των συλλογισμών που εκτίθενται στο απόσπασμα Β8 και στρέφονται εναντίον της γένεσης και της φθοράς, της διαιρετότητας, της κίνησης, της αλλαγής ή της εξέλιξης του *Εἶναι*.

Για να ανακεφαλαιώσουμε, όταν μιλούμε και σκεφτόμαστε για το *Εἶναι* ακολουθώντας την πρώτη οδό, την οδό του «εστί», αυτό αντιπροσωπεύει τη γνώση που η θεά υπόσχεται στον νεαρό στον βαθμό που το «εστί» αποδεικνύεται ότι αποτελεί τη μία και μοναδική αλήθεια, τον αξιόπιστο και, συνεπώς, πειστικό (*εὐπειθέα*) τρόπο να μιλούμε και να σκεφτόμαστε για το *Εἶναι*. Από κάποιες απόψεις, αυτή η μορφή γνωσιοθεωρίας μάλλον δεν ήχησε ως τελείως πρωτότυπη ιδέα στα αυτιά εκείνων που άκουγαν τον λόγο του Παρμενίδη: τα ίδια στοι-

²⁰ Βλ. την εκτενή συζήτηση του θέματος από τον Mourelatos [309].

²¹ Ο Guthrie [15] 419-29 θεωρεί ότι η πρώτη μαρτυρία του όρου λόγος με την αναμφισβήτητη σημασία της «λογικής» απαντά μόνον έναν αιώνα μετά τον Παρμενίδη.

χεία, δηλαδή μια πειραματική διαδικασία, η διατύπωση της αλήθειας, η αναγνώριση σημείων και η πλήρης επίτευξη της πειθούς ήδη δέσποζαν στις πιο κορυφαίες στιγμές «αναγνώρισης» σε όλη την αρχαιοελληνική λογοτεχνία²² (θα ήταν δύσκολο να φαντασθούμε έναν καλύτερο τρόπο παρουσίασης του ότι ο νέος κατέκτησε τη γνώση για το *Εἶναι*: απόδειξη ότι συνέλαβε τη φύση του *Εἶναι* αποτελεί το γεγονός ότι η σύλληψη αυτή φέρει όλα τα ειδοποιά χαρακτηριστικά της γνώσης). Αλλά όταν η θεά ισχυρίζεται πως αυτός πρέπει να αποκτήσει τη γνώση του *Εἶναι* μέσα από μια λογική διαδικασία, αποκλείοντας ολοκληρωτικά τις πληροφορίες που του παρέχουν οι αισθήσεις, προκρίνει τον ορθολογικό συλλογισμό και στοχασμό· και τα δύο είναι καινοτόμα και ασκούν εξαιρετική επιρροή.²³

Έχοντας τώρα ολοκληρώσει την έκθεσή της για το πώς θα έπρεπε κανείς να σκέφτεται αναφορικά με το *Εἶναι*, η θεά διακηρύσσει:

*ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων
(B8.50-52).*

[«Εδώ εγώ τελειώνω τον αξιόπιστο λόγο και τη σκέψη μου / γύρω από την αλήθεια· από εδώ και πέρα μάθε τις γνώμες των θνητών / ακούγοντας την απατηλή τάξη των λόγων μου»].

Η θεά σπεύδει στη συνέχεια να εξηγήσει ότι οι θνητοί έσφαλαν, όταν διέκριναν τη φωτιά (ή το φως) από τη σκοτεινή νύχτα ως ολοκληρωτικά ξεχωριστές και ανεξάρτητες μορφές, αντίθετες μεταξύ τους (B8.53-54). Οι απόψεις των ερευνητών παραμένουν βαθιά διχασμένες για τη σημασία αυτού του τμήματος των οδηγιών της θεάς, την περικοπή του ποιήματος του Παρμενίδη που κάνει λόγο για τη *δόξαν* των θνητών. Σύμφωνα με τις ίδιες πληροφορίες, η θεωρία που διατυπώνεται σε αυτά τα αποσπάσματα δεν είναι του ίδιου του Παρμενίδη αλλά απλώς αποτελεί μια σύνθεση των απόψεων που πρόσβευαν άλλοι φιλόσοφοι του καιρού του. Άλλοι ερευνητές πιστεύουν ότι η *δόξα* εκπροσωπεί τις προσωπικές απόψεις του Παρμενίδη αλλά μόνο ως δευτερεύουσα εξήγηση στην έκθεση που ήδη παρουσίασε. Άλλοι πάλι πιστεύουν ότι ο Παρμενίδης προσφέ-

²² Πρόκειται λ. χ. για τις οδυσσειακές σκηνές (ψ 107 κ. εξ., ω 324 κ. εξ.) όπου ο Οδυσσεύς αναγνωρίζεται πρώτα από την Πηνελόπη και έπειτα από τον Λαέρτη· τις διάφορες αντιστοιχίες τις συζητά ο Leshy [494].

²³ Κατεξοχήν στον Πλάτωνα (Πβ. *Φαίδων* 66, *Πολιτεία* 6. 490, 7. 533-34).

ρει στους μαθητές του μια κοσμολογική περιγραφή που ο ίδιος θεωρεί ότι είναι απόλυτα εσφαλμένη και ότι ίσως είναι ένας τρόπος να τους εφοδιάσει με αντισώματα απέναντι στην έλξη που ασκούν όλοι οι παραπλανητικοί λόγοι, όπως φανερώνει το απόσπασμα B8.60-61:

*τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἔοικότα πάντα φατίζω,
ὡς οὐ μή ποτὲ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσση.*

[«Σου προτείνω όλη αυτή τη διάταξη ως εύλογη για να μη σε παρασύρει ποτέ καμία από τις γνώμες των θνητών»].

Όταν, όμως, η θεά χαρακτηρίζει «όλη αυτήν τη διάταξη» [*πάντα διάκοσμον*] ως «εύλογη» [*ἔοικότα*] δύσκολα μπορούμε να εκλάβουμε τον χαρακτηρισμό ως παραπομπή στις σαφείς συλλήψεις των θνητών που ήδη ανέφερε, καθώς η άποψή τους δεν είναι διόλου εύλογη [Πβ. B8.54: «εκεί ακριβώς όπου σφάλουν» (*ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν*)]. Η εύλογη διάταξη της θεάς [*ἔοικώς διάκοσμος*] μπορεί να είναι μόνο η κοσμολογική περιγραφή που θα παρουσιασθεί στα αποσπάσματα B9-12, 14, 15 και η οποία στηρίζεται στον συνδυασμό φωτός-νυκτός. Στο σημείο αυτό θεωρώ ότι είναι δύσκολο να υποθέσουμε πως ο Παρμενίδης δεν δεσμεύεται έως έναν βαθμό από την αλήθεια και την αναγνωρισιμότητα των απόψεων που διατυπώνει. Στο απόσπασμα B10, για παράδειγμα, η θεά περιγράφει την άσκηση του νέου στις κοσμολογικές της υποδείξεις με όρους που χωρίς αμφιβολία υποδηλώνουν τη γνώση:

*εἶση δ' αἰθερίαν τε φύσιν τὰ τ' ἐν αἰθέρι πάντα
σήματα (B10.1-2)*

[«Και θα γνωρίσεις τη φύση του αιθέρα και όλα τα σημάδια που περιέχονται σε αυτόν»]

*...ἔργα τε κύκλωπος πεύση περίφοιτα σελήνης
καὶ φύσιν (B10.4-5).*

[«...και για τα πολυπλόκητα θα ακούσεις έργα της στρογγυλομάτας σελήνης / και για τη φύση της»]

Όταν μάλιστα η θεά εξηγεί στο απόσπασμα B9.3-4 ότι «το καθετί είναι γεμάτο φως και νύκτα σκοτεινή συγχρόνως, εξίσου και από τα δύο, γιατί κανένα τους δεν συμμετέχει στο μηδέν» (*πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου/ ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρω μετὰ μηδέν*), μιλά σαν να έχει πλήρη επίγνωση των μαθημάτων που αφορούν το *μὴ ἔόν* και παρουσιάσθηκαν στα αποσπάσματα B2-8. Είναι σε κάποιον βαθμό εύλογο να θεωρούμε ότι η περιγραφή της θεάς αποτελεί μια αξιόπιστη κοσμολογική έκθεση αποκαθαρωμένη από τις πλάνες που είχαν μολύνει στο σύνολό της την προγενέστερη ανθρωπι-

νη σκέψη· πρόκειται για μια περιγραφή που συμφωνεί πλήρως με τη σύλληψη του *Εἶναι* όπως αυτή εκτίθεται στα αποσπάσματα B2 έως B8.²⁴

Γίνεται σαφές ότι στον χαρακτηρισμό του *διακόσμου* («διάταξης») ως *ἔοικότεος* («πιθανού ή αληθοφανούς») από τη θεά δεν πρέπει να περιέχεται καμία υπονοούμενη ψευδολογία. Τύπους του σχετικού λεξιλογίου (*ἔοικώς*) χρησιμοποιούν οι φιλόσοφοι από τον Ξενοφάνη έως τον Πλάτωνα για να αναφερθούν στην έκθεση η οποία προβάλλεται ως αληθής ακόμα και όταν δεν είμαστε σε θέση να τη γνωρίζουμε με πλήρη βεβαιότητα.²⁵ Και μολονότι καμία αξιόπιστη αλήθεια [*πίστις ἀληθής*] δεν συνηθίζεται να θεωρείται συνώνυμη με την ψευδολογία,²⁶ η φράση «δεν υφίσταται αξιόπιστη αλήθεια» [*οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής*] του στίχου B1.30 έρχεται σε αντίθεση μόνο με μια περιγραφή η οποία εκθέτει «την ατάραχη καρδιά της πειστικής αλήθειας» [*Ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμές ἦτορ*]. Είναι σαφές ότι ενδέχεται ένας ισχυρισμός να θεωρηθεί και αληθής αλλά και κάτι λιγότερο από «πειστικός». Ακόμα και η απατηλή διάταξη των λόγων της θεάς [*κόσμον ἐμέων ἐπέων ἀπατηλόν*] δεν θα έπρεπε να εκληφθεί ως δήλωση μιας απόλυτης απατηλότητας των λόγων της· πράγματι, μια απροκάλυπτα απατηλή έκθεση του κόσμου δύσκολα θα παραπλανούσε οποιονδήποτε.²⁷ Μάλλον ο όρος *ἀπατηλός* του αποσπάσματος B8 είναι το εννοιολογικό ισοδύναμο της φράσης «δεν υφίσταται αξιόπιστη αλήθεια» (*οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής*) του στίχου B1.30· και τα δύο αποσπάσματα υπογραμμίζουν ότι δεν μπορούμε να εμπιστευθούμε απόλυτα καμία περιγραφή του κόσμου, ούτε ακόμη και αυτή που εκθέτει ο Παρμενίδης, όπως μπορούμε να εμπιστευθούμε την έκθεση του *Εἶναι* (*ἔόντος*) που ήδη παρουσιάσθηκε, και στην οποία η *ἀληθής πίστις* εκτόπισε (*ἀπώσε*) την *γένεσιν* και τον *ὄλεθρον* (B8.28-30). Συνεπώς, έχουμε το δικαίωμα έως έναν βαθμό να θεωρούμε τα δύο τμήματα των συμβουλών της θεάς, με τη συνακόλουθη διάκριση ανάμεσα στην επίτευξη

²⁴ Για μια παρόμοια σε γενικές γραμμές ερμηνεία της κοσμολογικής σκέψης του Παρμενίδη βλ. Graham στον παρόντα τόμο σ. 257· για μια διαφορετική προσέγγισή της βλ. Sedley στον παρόντα τόμο σ. 197.

²⁵ Πβ. το απόσπασμα B35 του Ξενοφάνη: «Ας θεωρηθεί ότι αυτά τα πράγματα μοιάζουν με αληθινά» [*ταῦτα δεδοξάσθω μὲν ἔοικότα τοῖς ἐτύμοισι*] καθώς και τη φράση «αληθοφανή διήγηση» [*εἰκότα μῦθον*] του Πλάτωνα στον *Τίμαιο* 29d, 49c και αλλού.

²⁶ Μεταξύ άλλων από τους KRS, Barnes [14] και Long [304].

²⁷ Ο όρος *ἀπατηλός* δεν σημαίνει «ψευδής» αλλά «παραπλανητικός-εξαπατητικός». Όπως εξηγεί ο Σμιπλίκιος (DK28A34), «ο Παρμενίδης ονομάζει αυτό το μέρος της περιγραφής φαινομενικό και παραπλανητικό (*δοξαστόν-ἀπατηλόν*) εννοώντας όχι ότι είναι απλώς ψευδές αλλά ότι το αντιληπτό αντικείμενο εξέπεσε από αληθές σε προφανές και φαινομενικό» [*δοξαστόν οὖν καὶ ἀπατηλόν τοῦτον καλεῖ τὸν λόγον οὐχ ὡς ψευδῆ ἀπλῶς, ἀλλ' ὡς ἀπὸ τῆς νοητῆς ἀληθείας εἰς τὸ φαινόμενον καὶ δοκοῦν τὸ αἰσθητὸν ἐκπεπωκότα*].

της *ἀληθοῦς πίστεως* και της απλής «πιθανότητας» ή ευλογοφάνειας, ως προσπάθεια να καθορισθούν τα όρια ανάμεσα σε δύο διακριτές μορφές γνώσης. Εφόσον η πρώτη από αυτές σχετίζεται με ένα σύνολο προτάσεων των οποίων η αλήθεια μπορεί να αποδειχθεί με τη βοήθεια λογικών συλλογισμών, ενώ η δεύτερη εστιάζεται στη φύση των πραγμάτων που τα αντιλαμβανόμαστε μέσω της αισθητηριακής εμπειρίας, η έκθεση του Παρμενίδη ίσως μπορεί με πιο σύγχρονους όρους να χαρακτηριστεί ως πρωτοποριακή προσπάθεια να ορισθεί εκ των προτέρων μια διάκριση προς την εμπειρική γνώση.

5. Εμπεδοκλής

Μια γενιά μετά τον Παρμενίδη, ο Εμπεδοκλής συνέθεσε ένα ποίημα²⁸ στο οποίο καλεί την «πολυμνήμονα» Μούσα του (DK31B3.3) [*πολυμνήστη λευκώλενε παρθένη Μοῦσα*] να «οδηγήσει το καλοφτιαγμένο άρμα της από τον τόπο της ευλάβειας» και «να σταθεί δίπλα του ως άξιος λόγος των μακάριων θεών» (B131.3-4) [*εὐχομένῃ νῦν αὐτε παρίστασο, Καλλιόπεια, ἄμφι θεῶν μακάρων ἀγαθὸν λόγον ἐμφαίνοντι*]. Και αν ακόμα οι παραπάνω φράσεις δεν μας επέτρεπαν να ορίσουμε το εγχείρημα του Εμπεδοκλή ως άμεση απάντηση στον Παρμενίδη, ο στίχος 26 του αποσπάσματος B17 θα διασκέδαζε κάθε αμφιβολία: «εσύ, όμως, άκου τη διόλου απατηλή περιγραφή που επιχείρησα» [*σὺ δ' ἄκουε λόγου στόλον οὐκ ἀπατηλόν*]. Ενώ ο Παρμενίδης είχε απορρίψει την πιθανότητα να υφίσταται ακλόνητη πεποιθήση αναφορικά με τη φύση των πραγμάτων στον κόσμο που μας περιβάλλει, ο Εμπεδοκλής προτρέπει τον μαθητή του Πανσάνια να «γνωρίσει σε βάθος αυτά τα πράγματα εφόσον άκουσε τη διήγηση από έναν θεό» (B23.11) [*ἀλλὰ τορῶς ταῦτ' ἴσθι, θεοῦ πάρα μῦθον ἀκούσας*]. Κεντρική θέση στη φιλοσοφία του Εμπεδοκλή κατέχει η άποψη πως ο κόσμος αποτελείται από τέσσερα αγέννητα και άφθαρτα στοιχεία (γη, αέρας, νερό, φωτιά) μαζί με δύο εναλλασσόμενες δυνάμεις (*Φιλότης* και *Νεῖκος*) και πως ό,τι άλλο υπάρχει προκύπτει από τη συνένωση ή τον διαχωρισμό αυτών των στοιχείων σε ποικίλες αναλογίες. Συνεπώς, ενώ δεν είναι δυνατόν υπό καμία απολύτως έννοια να υπάρξει γένεση ή αφανισμός (για τους ίδιους σχεδόν λόγους που επικαλέστηκε ο Παρμενίδης), παρ' όλα αυτά καταλαβαίνουμε με ποιόν τρόπο μπορούν τα μεμονωμένα (σύνθετα) σώματα να γεννηθούν ή να

²⁸ Θεωρώ ότι το *Περί Φύσεως* και οι *Καθαρμοί* είναι δύο διαφορετικά έργα. Με την άποψη περί δύο ποιημάτων συντάσσονται μεταξύ άλλων ο Wright [358] και ο Kingsley [105]. Ο Osborne [364], ο Inwood [357] και ο McKirahan [10] υποστηρίζουν ότι τα δύο ποιήματα συνιστούν μέρος ενός μόνο έργου, χωρίς να φτάνουν κατά τη γνώμη μου σε οριστικό συμπέρασμα.

αφανισθούν, να κινηθούν στον χώρο ή να εμφανίσουν ποιοτικές αλλαγές.

Ο Εμπεδοκλής μιλά με βασικούς, επίσης, όρους της φιλοσοφίας του Παρμενίδη τόσο στην υπόδειξη προς τον μαθητή του στο απόσπασμα Β4.2-3 [*«Να τα γνωρίσεις ως τα αξιόπιστα στοιχεία της εντολής της Μούσας μας, μοιράζοντας τον λόγο στα εσωτερικά σου μέρη» (ὡς δὲ παρ' ἡμετέρας κέλεται πιστώματα Μούσης,/ γνῶθι διασηθέντος ἐνὶ σπλάγχνοισι λόγοιο)*] όσο και σε αυτήν του αποσπάσματος Β110.1-3 όπου τον παρακινεί να στοχαστεί «βαθιά μέσα στα όργανα της σκέψης του»: *«Αν αυτά (δηλ. τα λόγια μου/τις ιδέες μου) τα στεριώσεις στον ρωμαλέο σου νου/και τα στοχάζεσαι με θέληση καλή και καθαρή μελέτη,/ σίγουρα όλα τούτα θα είναι μαζί σου σε όλη σου τη ζωή» (μτφρ Δ.Κ.) [εἰ γὰρ κέν σφ' ἀδινῆσιν ὑπὸ πραπίδεσσιν ἐρείσας/εὐμένεως καθαρῆσιν ἐποπτεύσης μελέτησιν,/ ταυτὰ τέ σοι μάλα πάντα δι' αἰῶνος παρέσσονται].*

Το τελευταίο απόσπασμα γεννά ένα εύλογο ερώτημα: Πώς ήταν δυνατόν να υπέθετε ο Εμπεδοκλής ότι η περιγραφή που επιχειρήσε ενός σύνθετου και μεταβαλλόμενου φυσικού κόσμου θα μπορούσε να προσφέρει στον Πausανία τη δυνατότητα μιας αξιόπιστης κατανόησης, τη στιγμή που ο Παρμενίδης είχε αρνηθεί ότι θα ήταν ποτέ δυνατή η επίτευξη μιας απόλυτα αξιόπιστης εξήγησης παρόμοιων θεμάτων;

Θεωρώ ότι η απάντηση έγκειται στον ισχυρισμό του ίδιου του Παρμενίδη (απ. Β16) ότι ο νόος των θνητών ποικίλει ανάλογα με τη μείξη (*κρᾶσις*) ή τη φυσική κατάσταση των πολυπλόκτων μελών τους (*μελέων πολυπλόκτων*) ή τα αισθητηριακά τους όργανα (βλ. σ. 370). Εφόσον, σύμφωνα με την έκθεση του Εμπεδοκλή, όλα τα σώματα εκπέμπουν και δέχονται το ένα από το άλλο *απορροές* (πβ. DK31B89-90), η φυσική μας ιδιοσυστασία φαίνεται ότι έως έναν μεγάλο βαθμό καθορίζεται από τη φύση ή από τις ποικίλες φύσεις των πραγμάτων που μας περιβάλλουν. Επομένως, αν ο Παρμενίδης είχε δίκιο, όταν συνέδεε τη σκέψη με τη σωματική μας κατάσταση (και, όπως είδαμε, τόσο οι ποιητές όσο και οι φιλόσοφοι δήλωναν ότι «οι θνητοί σκέφτονται κάτι όταν αυτό τους τύχει»), τότε μπορούμε και εμείς το ίδιο δικαιολογημένα να συμπεράνουμε ότι η σκέψη μας καθορίζεται από όλα τα πράγματα που «έχουμε μπροστά μας»:

πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν (απ. Β106)

[«Γιατί η σκέψη των ανθρώπων αυξάνεται (οξύνεται) σύμφωνα με ό,τι έχουν μπροστά τους»]

ὅσσον <γ' > ἄλλοιοι μετέφυν, τόσον ᾗ σφισιν αἰεὶ / και τὸ φρονεῖν ἄλλοῖα παρίσταται... (απ. Β108) ²⁹

²⁹ Όπως εξήγησε ο Θεόφραστος (*Περὶ αἰσθήσεων* 10, DK31A86), η ταύτιση από τον Εμπε-

[«Όσο αλλάζει η φύση τους τόσο αλλαγμένες παρουσιάζονται πάντοτε οι σκέψεις τους»].

Και ακριβώς επειδή η σκέψη διαμορφώνεται με βάση τις περιστάσεις, πρέπει να ασκούμε την ευθυκρισία μας σε σχέση με τα συγκεκριμένα πράγματα που «συναντούμε», συμπεριλαμβανομένων και των μηνυμάτων που άλλοι θα επιθυμούσαν να μας μεταδώσουν:

*στεινωποί μὲν γὰρ παλάμαι κατὰ γυῖα κέχυνται·
πολλὰ δὲ δειλ' ἔμπαια, τὰ τ' ἀμβλύνουσι μερίμνας* (B2.1-2)

[«Οι ικανότητες του ανθρώπου να επινοεί είναι περιορισμένες και διαχέονται σε όλα του τα μέλη / πολλές όμως είναι οι συμφορές που τον πλήττουν και στομώνουν τη σκέψη του»]

*ἄλλα τε πόλλ' ἀπὸ τῶνδ' ἐκθήσει· αὐτὰ γὰρ αὖξει
ταῦτ' εἰς ἦθος ἕκαστον, ὅπη φύσις ἐστὶν ἕκαστω.
εἰ δὲ σύ γ' ἄλλοίων ἐπορέξεαι, οἷα κατ' ἄνδρας
μυρία δειλὰ πέλονται ἅ τ' ἀμβλύνουσι μερίμνας,
ἧ σ' ἄφαρ ἐκλείψουσι περιπλομένοιο χρόνιο* (B110.4-8)

[«Και άλλα πολλά χάρη σε αυτά (λόγους/ ιδέες) θα αποκτήσεις / γιατί αυτά θα αυξάνουν από μόνα τους για να διαμορφώσουν / τον χαρακτήρα του καθενός σύμφωνα με τη φύση του / αν όμως ζητήσεις άλλα πράγματα, σαν και αυτά τα μύρια δεινά / που βρίσκουν τους ανθρώπους και στομώνουν τη σκέψη τους, / είναι αλήθεια ότι τότε αμέσως θα σε εγκαταλείψουν (οι ιδέες αυτές) / στο πέρασμα του χρόνου»].

Επομένως, για τον Εμπεδοκλή η άρτια σκέψη- ο βαθμός στον οποίο οι άνθρωποι μπορούν να αποκτήσουν «πλούτο μέσω των οργάνων της σκέψης τους»- εξαρτάται από το πόσο η «μείξη (κρᾶσις) των ιδεών τους» εναρμονίζεται με την ίδια την αντικειμενική πραγματικότητα (ακριβέστερα, με τη συγκεκριμένη αναλογία ή τον λόγον της μείξης η οποία καθορίζει την ιδιαίτερη φύση κάθε πράγματος).³⁰

δοκλή της σκέψης με το αίμα (B105) μπορεί να κατανοηθεί με βάση την εξής σύνδεση: «Γι' αυτό και σκεφτόμαστε ιδιαιτέρως ικανοποιητικά κυρίως με το αίμα·διότι στο αίμα είναι αναμειγμένα όλα τα στοιχεία με έναν τρόπο ειδικό» [διὸ καὶ τῷ αἵματι μάλιστα φρονεῖν ἐν τούτῳ γὰρ μάλιστα κερᾶσθαι[ἔστι] τὰ στοιχεῖα τῶν μερῶν].

³⁰ Για την επιχειρούμενη από τον Εμπεδοκλή ταύτιση της φύσης κάθε πράγματος με τον

Με τον τρόπο, μάλιστα, που θέτει το ζήτημα ο Θεόφραστος, ο Εμπεδοκλής καθιστά την αισθητηριακή αντίληψη αποτέλεσμα της ομοιοπαθητικής:

γαίη μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἄτάρ πυρὶ πῦρ ἀίδηλον,
στορογῆν δὲ στορογῆ, νεῖκος δέ τε νεῖκει λυγρῶ (B109)

[«Γιατί με το χῶμα βλέπουμε το χῶμα, με νερό το νερό, / με αἰθέρα τον λαμπρό αἰθέρα· με φωτιά, όμως, την αστραφετή φωτιά, / με Φιλότητα την Φιλότητα, και το Νεῖκος με το καταστροφικό Νεῖκος»].

Ὡς συνέπεια, ἴσως, της ομοιότητας που παρουσιάζει ἡ ὕλη, υφίσταται μια συμμετρία μεταξύ των ἰδίων των ἀπορροῶν και των πόρων στο συγκεκριμένο αισθητηριακό ὄργανο που τις υποδέχεται (το γεγονός αυτό εξηγεί γιατί μια ορισμένη αισθητηριακή ικανότητα δεν είναι σε θέση να αντιληφθεῖ τις ποιότητες εκείνες που ανακαλύπτουν οι υπόλοιπες).³¹ Ἡ οξεία αισθητηριακή αντίληψη, ὅπως και ἡ οξύνουα, εξηγείται επίσης με ὄρους αντιστοιχίας ἀνάμεσα στις μείξεις που ενυπάρχουν στα πράγματα και σε εκείνες που υπάρχουν στο υποκείμενο (Θεόφραστος, *Περὶ αἰσθήσεων* 2). Με λίγα λόγια, ο Εμπεδοκλής προσφέρει μια ἐξήγηση για την αισθητηριακή αντίληψη και τὴ σκέψη, ἡ οποία συνδέει και τις δύο διαδικασίες με τὴ λογικὴ δομὴ (λόγος) και τὴ φύσιν των ἰδίων των πραγμάτων. Οι ἐπισημάνσεις αυτές, ἀν συνδυασθοῦν με τὴν ευρύτατα διαδεδομένη ἄποψη ὅτι οι σκέψεις μας διαμορφώνονται ἀπὸ τις φυσικὲς συνθήκες, παρέχουν στον Εμπεδοκλή κάθε δικαίωμα να μας προσφέρει τὴν προοπτικὴ μιας ἀπολύτως αξιόπιστης γνώσης του φυσικοῦ κόσμου.

Τρία χαρακτηριστικὰ της γνωσιοθεωρίας του Εμπεδοκλή ἔχουν ἰδιαίτερη σημασία για τὴ μεταγενέστερη ἀρχαιοελληνικὴ σκέψη περὶ γνώσεως. Καταρχήν, ἐνῶ πολλοὶ πρῶιμοι στοχαστὲς ἐμφανίζονται να υποθέτουν ὅτι κατὰ κάποιον τρόπο τὸ ὅμοιον φέρεται πρὸς τὸ ὅμοιον, ο Εμπεδοκλὴς διατυπώνει τὴν ἀρχὴ αὐτὴ με τους ὄρους ἐνὸς ἰσομορφισμοῦ ἀνάμεσα στη γνωστικὴ ικανότητα του και τὸ ἀντικείμενό του, μια ἰδέα που αποκτὰ μεγαλύτερη σημασία στο πλαίσιο των θεωριῶν που διατύπωσαν ο Πλάτωνας³² και ο Ἀριστοτέλης.³³

λόγον της μείξης των στοιχείων του βλ. Ἀριστοτέλη, *Περὶ ψυχῆς* 1. 4 408a13-23 και *Μετὰ τὰ Φυσικά* 1. 9 993a15-24 (A78).

³¹ Θεόφραστος, *Περὶ αἰσθήσεων* 1 (A86). Για μια διεξοδικὴ συζήτηση σχετικά με τὴν πραγμάτευση τῆς σκέψης και τῆς αισθητηριακῆς ἀντίληψης που ἐπιχειρεῖ ο Εμπεδοκλὴς, βλ. Verdenius [498], Long [366], Wright [358].

³² *Φαίδων* 79d· *Τίμαιος* 47b, 90a-e· *Πολιτεία* 6. 500c.

³³ *Περὶ ψυχῆς* 3. 5 429a· *Ἠθικά Νικομάχεια* 6. 1 1139a.

Έπειτα, για τον Εμπεδοκλή, όπως σε κάποιον βαθμό για τον Ηράκλειτο και για τον Παρμενίδη πριν από αυτόν, η γνώση συνίσταται στη σύλληψη της φύσεως και της λογικής δομής (του λόγου) κάθε πράγματος.³⁴

Η έννοια της φύσεως κάποιου πράγματος διαδραμάτισε αξονικό ρόλο στη μετάβαση από τον κόσμο της αρχαίας κοινής πεποίθησης και φαντασίας προς τη φιλοσοφία και την επιστήμη.³⁵ Όταν ο όρος φύσις χρησιμοποιείται αναφορικά με τα επιμέρους φαινόμενα, χαρακτηρίζει «εκείνο το σύνολο σταθερών γνωρισμάτων, μέσω του οποίου μπορούμε να αναγνωρίσουμε το τάδε πράγμα και να προβλέψουμε τα όρια εντός των οποίων μπορεί αυτό να επενεργήσει σε άλλα πράγματα ή αυτά να επενεργήσουν σε αυτό».³⁶

Όταν, επίσης, ο όρος φύσις χρησιμοποιούνται σε σύνδεση με τον κόσμο στο σύνολό του, παρείχε στους πρώιμους φιλοσόφους το πλαίσιο που χρειάζονταν προκειμένου να στοχαστούν πάνω στον φυσικό κόσμο στην ολότητά του· στο πλαίσιο αυτό ο όρος φύσις αντιμετωπιζόταν είτε ως μια πρωταρχική ουσία από την οποία γεννήθηκαν αρχικά όλα αυτά που υπάρχουν είτε ως ένα βασικό στοιχείο ή συνδυασμός στοιχείων τα οποία κατά βάθος παρουσίαζαν τι είναι στην ουσία όλα τα πράγματα.

Η έννοια της «φύσης», της «ουσιώδους φύσης» ή του «είναι» κάποιου πράγματος θα διαδραματίσει θεμελιώδη ρόλο στις κλασικές θεωρίες περί γνώσεως. Σε μια σειρά περιπτώσεων στους πρώιμους πλατωνικούς διαλόγους, ο Σωκράτης θα αναδείξει σε γενική αρχή το εξής σκεπτικό: πρώτα πρέπει να ανακαλύπτουμε την ουσιώδη φύση ενός πράγματος, το τί *ἐστίν* του και έπειτα να επιχειρούμε να καθορίσουμε ποια άλλα γνωρίσματα πιθανόν φέρει.³⁷ Τόσο ο Πλάτωνας όσο και ο Αριστοτέλης θα χαρακτηρίσουν τη γνώση, υπό την πιο βασική έννοια του όρου, ζήτημα δια-νοητικής σύλληψης της «ουσιώδους φύσης» ή του

³⁴ Πβ. τη φράση *κατά φύσιν* στον Ηράκλειτο DK22B1.4-5, καθώς και τον όρο *φύσις* στον Παρμενίδη DK28B10. Ο Παρμενίδης πουθενά δεν υποστηρίζει ότι το *είναι* έχει *φύσιν*: είναι σχεδόν βέβαιο ότι αυτό οφείλεται σύμφωνα με το απόσπασμα B8.10 στο γεγονός πως το *έόν* δεν μπορεί ποτέ να αναπτυχθεί (*φῦν*). Είναι φανερό, ωστόσο, ότι πράγματι θεωρεί πως το *έόν* έχει μια σταθερή και προσδιορίσιμη φύση (Πβ. απ. B8.4: *οὔλον μονογενές τε και ἀτρεμές ἤδὲ τέλειον*). Προφανώς ο Εμπεδοκλής συμφωνεί με τον Παρμενίδη όταν στο απ. B8 αντιμετωπίζει τη *φύσιν* απλώς ως όνομα που οι άνθρωποι έδωσαν στα πράγματα, ενώ στο απ. B110 περιγράφει τη διαδικασία της μάθησης ως «διαμόρφωση του χαρακτήρα σύμφωνα με τη φύση που έχει το καθένα».

³⁵ Vlastos, *Plato's Universe*, σ. 19 (βλ. παραπάνω σημείωση 7).

³⁶ Vlastos, *αυτόθι*.

³⁷ Πβ. Πλάτωνα, *Γοργίας* 501a· *Λάχης* 190d· *Χαρμίδης* 176b· *Πρωταγόρας* 360-61· *Μένων* 71b, 80d, 100b-c· *Λύσις* 223b7· *Ἰππίας μείζων* 304d8-e2· *Πολιτεία* 1. 354a-b.

τί ἐστίν κάποιου πράγματος.³⁸ Αυτή η έμφαση στη σύλληψη της φύσης των πραγμάτων εξηγεί, επίσης, τη συχνότητα με την οποία η αρχή της «απόδοσης ενός λόγου ή μιας περιγραφής» υπεισέρχεται σε μια σειρά προτεινόμενων ορισμών της γνώσης,³⁹ εφόσον το να είναι κανείς ικανός να εξηγήσει τί ἐστίν («ουσιώδης φύση») ένα πράγμα πολύ εύλογα εκλαμβάνεται ως αναγκαία συνθήκη για να θεωρηθεί ότι (αυτός) γνωρίζει «τί είναι αυτό».

Τέλος, ο Εμπεδοκλής, όπως γίνεται φανερό από την παραινέσή του προς τον Πausανία στο απ. Β3, αποδέχεται τη δυνατότητα μιας πλήρως αξιόπιστης σύλληψης της αλήθειας μέσα από ένα φάσμα ποικίλων και διαφορετικών πηγών:

*ἀλλ' ἄγ' ἄθρει πάση παλάμη, πῆ δῆλον ἕκαστον,
μήτε τιν' ὄψιν ἔχων πίστει πλέον ἢ κατ' ἀκοήν
ἢ ἀκοήν ἐρίδουπον ὑπὲρ τρανώματα γλώσσης,
μήτε τι τῶν ἄλλων, ὅποση πάρος ἐστὶ νοῆσαι,
γυίων πίστιν ἔρυνκε, νόει δ' ἧ δῆλον ἕκαστον (Β3. 9-13)*

[«Έλα τώρα και παρατήρησε με όλη σου την ικανότητα όσο φανερό είναι το καθένα και ούτε να εμπιστευέσαι την όραση πιότερο από την ακοή ούτε την πολύβουη ακοή να βάζεις πιο πάνω από της γλώσσας τη σαφήνεια ούτε να αρνείσαι να δείξεις εμπιστοσύνη σε κάποιο άλλο από τα μέλη σου που πέρασμα είναι προς τη νόηση, αλλά στοχάσου κάθε πράγμα στον βαθμό που αυτό είναι φανερό»].

Στην πραγματικότητα κάθε μία από τις εννοιολογικές συλλήψεις της γνώσης που υιοθέτησαν οι πρώιμοι στοχαστές βρίσκει μια θέση στην έκθεση του Εμπεδοκλή: όπως οι Ίωνες φυσιοδίφες, και αυτός αναλαμβάνει να γνωρίσει τις αιτίες και τις αρχές των πραγμάτων των οποίων την ύπαρξη ανακαλύπτουμε μέσω της αισθητηριακής μας αντίληψης: όπως και ο Ηράκλειτος, αντιμετωπίζει τη γνώση ως ζήτημα δια-νοητικής σύλληψης του λόγου και της φύσεως των πραγμάτων: και όπως ο Παρμενίδης, πρεσβεύει ότι με τον καθαρό στοχασμό και, αναλύοντας τον λόγον μέσα μας, μπορούμε να αποκτήσουμε απόλυτα

³⁸ Πβ. Πλάτωνα, *Συμπόσιον* 211c: *Πολιτεία* 7. 520c: *Θεαίτητος* 175e: *Κρατύλος* 440a. Για τον Αριστοτέλη βλ. *Μετά τα Φυσικά* 7. 1 1028a36-37: «νομίζουμε ότι γνωρίζουμε πληρέστατα κάθε πράγμα όταν ξέρουμε τί ἐστίν, για παράδειγμα όταν ξέρουμε τί είναι ο άνθρωπος ή τί είναι η φωτιά, παρό όtan ξέρουμε την ποιότητα, την ποσότητα ή τη θέση του...» [*καὶ εἰδέναι δὲ τότε' οἰόμεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν τί ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος γινώμεν ἢ τὸ πῦρ, μᾶλλον ἢ τὸ ποιόν ἢ τὸ ποσόν ἢ τὸ ποῦ...*].

³⁹ Πβ. Πλάτωνα *Μένων* 98a: *Πολιτεία* 6. 510c: *Θεαίτητος* 201d κ. εξ., καθώς και Αριστοτέλη *Ἀναλυτικά Ὑστερα* 2. 8-10.

αξιόπιστους δείκτες της αλήθειας. Στη διατύπωση, επίσης, της ιδέας περί πολλαπλών πηγών της γνώσης, ο Εμπεδοκλής προεξαγγέλλει την ιδιαίτερα πολυφωνική άποψη για τη γνώση, όπως αυτή παρουσιάζεται στα αριστοτελικά έργα *Μετά τὰ Φυσικά* 1, *Ἀναλυτικά Ὑστερα* 2. 19, *Ἠθικά Νικομάχεια* 6.

12

Ψυχή, αίσθηση και σκέψη

André Laks

Ψυχή, αίσθηση και σκέψη: θα μπορούσαμε να αφιερώσουμε ένα ξεχωριστό κεφάλαιο για το καθένα από τα θέματα αυτά. Ωστόσο, πέρα από την έλλειψη του διαθέσιμου χώρου, υπάρχει και μια εύλογη εξήγηση για τη συνεξέταση των παραπάνω εννοιών, καθώς και οι τρεις κατά κάποιον τρόπο σχετίζονται μεταξύ τους. Θα επικεντρώσω το ενδιαφέρον μου σε συγκεκριμένες πτυχές αυτού ακριβώς του συσχετισμού. Το πρώτο μέρος του παρόντος κεφαλαίου εστιάζεται στην ψυχή και στη συνάφειά της με τους άλλους δύο όρους. Το δεύτερο μέρος αφιερώνεται ειδικά στη συνάφεια ανάμεσα στη σκέψη και τις αισθήσεις. Από τη στιγμή που μια σημαντική πτυχή του δεύτερου ζητούμενου αφορά την επιστημολογία, είναι αναπόφευκτη έως έναν βαθμό η επικάλυψη με τη συμβολή του J. Lesher στον παρόντα τόμο (κεφάλαιο 11). Προσπάθησα παρ' όλα αυτά να στρέψω την προσοχή μου όχι τόσο στα προβλήματα της επιστημολογίας όσο σε αυτά της φυσιολογίας. Όπως φαίνεται, η έμφαση αυτή ίσως να μην είναι υπερβολικά τεχνητή, διότι θα διαπιστώσουμε ότι υπάρχει ένα ζήτημα αναφορικά με το αν οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι ενδιαφέρθηκαν για τη συνάφεια μεταξύ της σκέψης και των αισθήσεων όχι κατά κύριο λόγο με την ιδιότητα των «φυσιολόγων» αλλά με αυτή των επιστημολόγων, και ενώ υπολείπεται ακόμα να διευκρινισθεί η έννοια του όρου «φυσιολόγος».

1. Για έναν ορισμό της «Ψυχής»

Ο Αριστοτέλης, ασκώντας κριτική στην τριμερή διαίρεση της ψυχής που προεβέβη ο Πλάτωνας στην *Πολιτεία*, και υιοθετώντας κάποιες υποδείξεις του *Τίμαιου*,¹ διέκρινε τέσσερις λειτουργίες της ψυχής: το *θρεπτικόν*, το *αίσθητικόν*, το *κινητικόν* και το *διανοητικόν* (*Περί ψυχής*, 2. 2 413a21κ.εξ.). Το γεγονός ότι η ψυχή «τρέφεται» και μάλιστα ότι αποτελεί την πηγή της κίνησης ακούγεται παράδοξο σε μας: είμαστε, ωστόσο, εξοικειωμένοι με την ιδέα ότι αντιλαμβάνεται με τις αισθήσεις και σκέφτεται. Οι παραπάνω διακρίσεις περιλαμβάνονται ακόμη στο καρτεσιανό μοντέλο της ψυχής.² Από την άλλη μεριά, για τους προσωκρατικούς φιλοσόφους, μια ιδέα όπως αυτή ήταν κάθε άλλο παρά

¹ Όπως έδειξε ο Solmsen [497] 160-64.

² Descartes, *Δεύτερος Στοχασμός*: «Τι είναι αυτό που σκέπτεται, Είναι αυτό που αμφιβάλλει, κατανοεί, επιβεβαιώνει, αρνείται, είναι πρόθυμο, είναι απρόθυμο και, επίσης, φαντά-

αυτονόητη. Μπορούσαν να μιλούν για γνωστικές ικανότητες χωρίς την παραμικρή αναφορά στην ψυχή. Το *Περί Φύσεως* του Εμπεδοκλή συνιστά ένα αξιόσημειωτο παράδειγμα της σχετικής διαπίστωσης. Μολονότι περιέχει μια από τις πλέον περίτεχνες περιγραφές του μηχανισμού της αισθητηριακής αντίληψης και των διανοητικών διαδικασιών που μπορούμε να συναντήσουμε στη σκέψη των προσωκρατικών φιλοσόφων, δεν περιέχει, ωστόσο, καμία αναφορά στην ψυχή. Αυτό ίσως οφείλεται στο γεγονός ότι ο όρος, στον βαθμό που τον ένιωθαν συνδεδεμένο με την «αναπνοή» (δηλαδή, το «ζωοποιό πνεύμα»),³ δεν ταίριαζε ιδιαίτερα με τις απόψεις του Εμπεδοκλή. Διότι, σε αντίθεση με τους περισσότερους συγγραφείς, απέδιδε την πιο ολοκληρωμένη μορφή πνευματικής ζωής όχι στην ξηρότητα αλλά σε ένα ορισμένο είδος υγρασίας: στο αίμα (DK31B105).⁴ Και στον Αναξαγόρα ακόμη διαπιστώνουμε ότι η ψυχή τίθεται στο περιθώριο. Ενώ αναδεικνύει τον νοῦν σε ύψιστη αρχή, χρησιμοποιεί ρητά τον όρο ψυχή με την παραδοσιακή ομηρική σημασία της «ζωής» στο απόσπασμα B12, η φράση *ἴσα γε ψυχὴν ἔχει* σημαίνει μόνο «τα έμβια όντα». Αυτή είναι, επίσης, η σημασία του όρου στην άπαξ παρουσία του στον Εμπεδοκλή και, συγκεκριμένα, στο θρησκευτικό ποίημα *Καθαρμοί*: το απόσπασμα B138, στα συμφραζόμενα μιας τελετουργικής θυσίας, κάνει λόγο για την «αφαίρεση ζωής με το χάλκινο μαχαίρι» [*χαλκῶ ἀπό ψυχὴν ἀρύσας*].

Το πιο ισχυρό ενδεχόμενο είναι ότι οι προηγούμενες διαπιστώσεις, υπό το πρίσμα μιας φιλοσοφικής εκλέπτυνσης, αποτελούν ίχνος της πρωταρχικής διάξευξης της ψυχής, ως αρχής της ζωής, από το συνολικό φάσμα των λειτουργιών που συνηθίζουμε να ονομάζουμε ψυχολογικές, όπως είναι τα αισθήματα, τα πάθη και οι γνωστικές διαδικασίες. Παρά την πιθανότητα να διακρίνεται ο ομηρικός άνθρωπος από μια ενότητα ευρύτερη από εκείνη που αναγνώρισε η περιφημη θεωρία του B. Snell,⁵ εξακολουθεί να ισχύει η άποψη ότι η ψυχή δεν ήταν για τον Όμηρο η αρχή που διέπει αυτήν την ενότητα αλλά μάλλον ένα από τα συστατικά της στοιχεία, μολονότι ζωτικής σημασίας.

Ενώ, όμως, ο 5^{ος} αιώνας προχωρεί, η ψυχή, η αίσθηση και η σκέψη καθίστανται έννοιες όλο και πιο στενά συνδεδεμένες. Μπορεί μάλιστα να υποστηριχτεί

ζεται και διαθέτει αισθητηριακή αντίληψη» («*Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent*»).

³ Για το σημασιολογικό πεδίο του όρου ψυχή στην ιστορική του διαδρομή, βλ. Jouanna [493].

⁴ Βλ. παρακάτω, σ. 378.

⁵ Βλ. Snell [128], με κριτική από τον T. Jahn, *Zum Wortfeld «Seele-Geist» in der Sprache Homers*, Μόναχο 1987.

κανείς ότι η ιστορία αυτής της τριάδας στην εν λόγω περίοδο είναι και η ιστορία της καθιέρωσής της, η οποία τελικά οδήγησε σε μια ενιαία θεωρία για την ψυχολογική ζωή.⁶

Η ενοποίηση αυτή συνιστά το αποτέλεσμα μιας πολυσύνθετης διαδικασίας στην οποία πρέπει να επενέργησαν τρία κύρια πεδία. Είναι μάλλον φανερό ότι η ποιητική παράδοση και ειδικότερα η λυρική ποίηση έπαιξε σημαντικό ρόλο στην ιστορία αυτή. Στην ποίηση αυτή εμφανίζεται, για πρώτη φορά, η ψυχή ως το κύριο όργανο της συναισθηματικής ζωής.⁷ Είναι, επίσης, βέβαιο ότι τα θρησκευτικά κινήματα συνέβαλαν αρκετά στην εννοιολογική διαμόρφωση μιας προσωπικής ψυχικής οντότητας. Ο δυαδισμός ψυχής-σώματος ίσως μπορεί να πει κανείς ότι ανάγεται πίσω στον Όμηρο, καθώς, αν ψυχή είναι η ζωή, τότε σῶμα είναι το άψυχο κορμί. Η έννοια όμως της αντίθεσης αυτής μεταβάλλεται με την εξάπλωση της πίστης στη μετενσάρκωση, η σημασία της οποίας υπήρξε αναμφίβολα καθοριστική κατά τον 6^ο και 5^ο αιώνα.⁸ Στους ορφικούς κύκλους, η αναγωγή του σώματος σε τάφο της ψυχής καταρρίπτει συθέμελα τις ομηρικές αξίες. Η ψυχή δεν υποφέρει από την απόλυτη στέρηση όταν εγκαταλείπει το σώμα· κάθε άλλο, μόνο τότε ξεκινά την πραγματική της ζωή. Είναι δύσκολο να γνωρίσουμε πότε χρησιμοποιούσαν στους πυθαγόρειους κύκλους⁹ τον όρο ψυχή για να αναφερθούν στην αθανασία· δεν είναι, εντούτοις, χωρίς σημασία το ότι ο Εμπεδοκλής απέφυγε να χρησιμοποιήσει τον όρο υπ' αυτήν την έννοια όχι μόνο στο *Περί φύσεως* αλλά ακόμη και στους *Καθαρούς*, παρά το ισχυρό ορφικό και πυθαγόρειο υπόβαθρο του έργου.¹⁰ Η ψυχή στο ποίημα, όπως είδαμε, δεν είναι παρά μόνο η ζωή· η αναφορά σε αυτή γίνεται μέσω της πιο υποβλητικής λέξης *δαίμων* (στη λογοτεχνία σημαίνει τη θεότητα). Έτσι, όταν ο Δημόκριτος ταυτίζει την ψυχή με την κατοικία του αγαθού ή κακού *δαίμονος* κάθε ανθρώπου (DK68B171), προφανώς επικαλείται μια εκκοσμικευμένη εκδοχή της ασυνήθιστης και προωθούμενης αντίληψης για την ψυχή που αποδόθηκε στο παλαιό «ζωοποιοί πνεύμα» στο πλαίσιο της αφύπνισης των θρησκευτικών αναζητήσεων και των σωτηριολογικών λατρειών.

Η φιλοσοφία διαδραμάτισε, βέβαια, και αυτή κάποιον ρόλο στην εν λόγω εξέλιξη, ο οποίος είναι κάπως δύσκολο να προσδιορισθεί.¹¹ Ο Αριστοτέλης μάς πληροφορεί ότι ο Θαλής απέδιδε ψυχή στη *μαγνήτιδα λίθο*, επειδή η τελευταία

⁶ Βλ. Claus [486], στον οποίο και οφείλω τον τίτλο της παρούσας ενότητας.

⁷ Jarcho [492].

⁸ Burkert [201] 120-65. Βλ. στον παρόντα τόμο Huffman σ. 124.

⁹ Huffman [198] 330.

¹⁰ Βλ. Riedweg [367].

¹¹ Βλ. Furley [489].

μπορεί να κινεί τον σίδηρο,¹² και ενδεχομένως ο Αναξιμένης ταύτιζε την ψυχή με την προσωπική του πρώτη κοσμογονική αρχή, τον αέρα: μπορούσε, επομένως, να ισχυριστεί ότι η ψυχή κυβερνά το σύμπαν με τον τρόπο ακριβώς που κυβερνά εμάς ο αέρας (DK13B2).¹³ Υπάρχουν πολλαπλές ενδείξεις ότι τις ευρύτερες εξελίξεις στη διαμόρφωση της έννοιας της ψυχής υπαγόρευσαν δύο αιτήματα που κινούνται ενδεχομένως προς δύο αντίθετες κατευθύνσεις. Από τη μια πλευρά ο σκοπός ήταν να ενοποιηθούν οι λειτουργίες της ψυχής: από την άλλη, να διαφοροποιηθούν. Αν το απόσπασμα B13 του Φιλολάου είναι γνήσιο,¹⁴ αντανακλά ένα είδος ενδιάμεσης βαθμίδας: η ψυχή, εντοπισμένη στην καρδιά, αναγνωρίζεται ως το αισθητηριακό όργανο, ενώ η διανοητική λειτουργία διαχωρίζεται και εντοπίζεται στον εγκέφαλο. Ωστόσο, μια γενιά αργότερα, η ενοποίηση φτάνει στο τελικό της στάδιο με τον Διογένη τον Απολλωνιάτη και τον Δημόκριτο. Τόσο ο αέρας για τον Διογένη, όσο και τα σφαιρικά άτομα για τον Δημόκριτο, συνιστούν την ύλη που συγκροτεί την ψυχή, καθώς και το αισθητηριακό και διανοητικό κέντρο της γνώσης.¹⁵ Η προσεκτική διατύπωση του Θεόφραστου στην παρουσίαση που κάνει της θεωρίας του Διογένη (*Περί αίσθήσεων* 39) καταδεικνύει ότι στόχος ήταν αυτή ακριβώς η συνολική θεώρηση, και γράφει: «Ο Διογένης ανάγει τη σκέψη και τις αισθήσεις στον αέρα, όπως ακριβώς κάνει και με την ζωή» (μτφρ Δ.Κ.) [*Διογένης δ' ὡσπερ τὸ ζῆν καὶ τὸ φρονεῖν τῷ ἀέρι καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀνάπτει*]. Ο Αναξιμένης είχε ταυτίσει την ψυχή, στην ομηρική της εκδοχή ως «ζωή», με τον αέρα, και ίσως ο αέρας αποτελούσε τη γενεσιουργό αιτία για αυτό που ονομάζουμε σκέψη, εφόσον αυτός εξουσιάζει το σύμπαν του Αναξιμένη. Αποδεικνύεται, λοιπόν, τώρα ότι ο αέρας συνιστούσε τη γενεσιουργό αιτία και για τις αισθήσεις. Το επόμενο ερώτημα, βέβαια, θα ήταν πώς μπορούμε να διαφοροποιήσουμε την αίσθηση από τη σκέψη. Ο Διογένης επικαλείται την ποιότητα του αέρα [*ἡ σκέψη παράγεται μόνο από τον καθαρό και ξηρό αέρα*] (*φρονεῖν δὲ τῷ ἀέρι καθαρῷ καὶ ξηρῷ*), ενώ ο Δημόκριτος τη θέση (ο εγκέφαλος σκέπτεται).¹⁶ Αυτού του είδους το κρι-

¹² *Περί ψυχῆς* 1. 2 405a19-21=DK11A22. Η εξομοίωση της φράσης πάντα πλήρη θεῶν εἶναι με τη φράση ἐν τῷ ὄλῳ δὲ τινες αὐτὴν (sc. τὴν ψυχὴν) μεμεῖχθαι φασιν εκφράζεται κατηγορηματικά από τον Αριστοτέλη ως εικασία (*Περί ψυχῆς* 1. 5 411a7).

¹³ Το απόσπασμα θεωρείται ενίοτε ως μη γνήσιο καθώς προδίδει μεταγενέστερη παρέμβαση από τον Διογένη τον Απολλωνιάτη ή τους Στωικούς. Για τη σχετική συζήτηση βλ. Whittle [188] 63-64.

¹⁴ Όπως ο Huffman [198] 307-14 θεωρεί ότι είναι.

¹⁵ Αέτιος, 4. 3. 5 (=DK68 A102) και 4. 8 (πβ. 4. 2): πβ. Αριστοτέλη *Περί ψυχῆς* 1. 2 404a5.

¹⁶ Η πληροφορία για τον Διογένη απαντά στον Θεόφραστο (*Περί αίσθήσεων* 44), η μαρτυρία του οποίου, ωστόσο, δεν βοηθά σε ό,τι αφορά τον Δημόκριτο (58): βλ. παρακάτω σ. 376.

τήριο δεν έπεισε τον Αριστοτέλη ότι η διαφορά είχε διευκρινισθεί.

Η νέα αντιμετώπιση της ψυχής ως κεντρικού οργάνου της ζωής, των συναισθημάτων, και των γνωστικών διαδικασιών συνέβαλε στην αναθεώρηση των πρόσφατων θέσεων αναφορικά με τη σχέση ψυχής και σώματος. Από την άποψη αυτή, δύο κείμενα είναι σημαντικά. Ο συγγραφέας της ιατρικής πραγματείας *Περί διαίτης*, κάνοντας λόγο στο χωρίο 4.86 για τα όνειρα, υπογραμμίζει με έμφαση την αυτονομία της ψυχής στην επιτέλεση ακριβώς των σωματικών της λειτουργιών:

ἡ γὰρ ψυχὴ ἐγρηγοροῦτι μὲν τῷ σώματι ὑπηρετούσα, ἐπὶ πολλὰ μεριζομένη, οὐ γίνεται αὐτῇ ἐωυτῆς, ἀλλ' ἀποδίδωσι τι μέρος ἐκάστῳ τοῦ σώματος, ἀκοῆ, ὄψει, ψαύσει, ὀδοιπορίῃ, πρήξει παντὸς τοῦ σώματος...ὅταν δὲ τὸ σῶμα ἡσυχάσῃ, ἡ ψυχὴ κινεομένη καὶ ἐγρηγορούσα διοικεῖ τὸν ἐωυτῆς οἶκον, καὶ τὰς τοῦ σώματος πρήξιας ἀπάσας αὐτῇ διαπρήσεται. Τὸ μὲν γὰρ σῶμα καθεῦδον οὐκ αἰσθάνεται, ἡ δὲ ἐγρηγορούσα γινώσκει πάντα, καὶ ὄρη τε τὰ ὄρατὰ καὶ ἀκούει τὰ ἀκουστά, βαδίζει, ψαύει, λυπεῖται, ἐνθυμεῖται...

[«Η ψυχή, όταν το σώμα είναι σε εγρήγορση, το υπηρετεί και ποτέ δεν είναι η ίδια κυρία του εαυτού της αλλά μοιράζει τη φροντίδα της σε κάθε μέρος του σώματος, στην ακοή, στην όραση, στην αφή, στο βάδισμα, σε όλες συνολικά τις ενέργειες του σώματος. Όταν, όμως, το σώμα πάψει να είναι σε εγρήγορση και ησυχάσει, η ψυχή μπαίνει σε εγρήγορση, κινείται, διευθύνει «τα του οίκου της» και πραγματοποιεί όλες τις ενέργειες του σώματος. Διότι το σώμα, όταν κοιμάται, δεν αισθάνεται τίποτε, ενώ η ψυχή είναι σε εγρήγορση και όλα τα γνωρίζει: βλέπει τα ορατά, ακούει όσα μπορούν να ακουστούν, βαδίζει, αγγίζει, συλλογίζεται...»]

Αυτή η αυτονομία στο επίπεδο της φυσιολογίας, συναντά το ηθικό ομολόγό της στον Δημόκριτο, ο οποίος θεωρεί την ψυχή υπεύθυνη για την κατάσταση του σώματος (DK68 B159):

εἰ τοῦ σώματος αὐτῇ δίκην λαχόντος, παρὰ πάντα τὸν βίον ὧν ὠδύνηται <καὶ> κακῶς πέπονθεν, αὐτὸς γένοιτο

Για τη λειτουργία του εγκεφάλου κατά τον Δημόκριτο βλ. Sassi [421] 73 κ. εξ. σε αντιπαράθεση με τον Bicknell [410].

τοῦ ἐγκλήματος <δικαστής>, ἠδέως ἂν καταψηφίσασθαι τῆς ψυχῆς, ἐφ' οἷς τὰ μὲν ἀπώλεσε τοῦ σώματος ταῖς ἀμελείαις καὶ ἐξέλυσε ταῖς μέθαις, τὰ δὲ κατέφθειρε καὶ διέσπασε ταῖς φιληδονίαις, ὥσπερ ὄργανου τινὸς ἢ σκεύους κακῶς ἔχοντος τὸν χρώμενον ἀφειδῶς αἰτιασάμενος.

[«Αν το σώμα σύρει την ψυχή στο δικαστήριο με την κατηγορία ότι αυτή ευθύνεται για όλους τους πόνους και τα βάσανα μιας ολόκληρης ζωής, και αν αυτός (ο Δημόκριτος) είναι ο κριτής της υπόθεσης, με μεγάλη του χαρά θα κηρύξει την ψυχή ένοχη για το γεγονός ότι παραμελώντας το σώμα το κατέστρεψε και με τη μέθη το διέλυσε, καθώς και για το γεγονός ότι το διέφθειρε και το αποσυντόνισε με την ανοχή των αδυναμιών του, όπως ακριβώς ο χρήστης ενός εργαλείου ή εξοπλισμού σε κακή κατάσταση θεωρείται υπεύθυνος για την απειρίσκεπτη κατάχρησή του»].¹⁷

Παρόλο που είναι αδύνατο να αποφασίσουμε αν η τελευταία σύγκριση ανήκει στον Πλούταρχο, τον συγγραφέα του παραθέματος, ή ανάγεται στον ίδιο τον Δημόκριτο, γίνεται φανερό ότι στο σημείο αυτό ερχόμαστε πολύ κοντά στη σωκρατική διδασκαλία, όπως ακριβώς και στα τέλη του 5^{ου} αιώνα, και η συνολική θεώρηση της ψυχής από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη ήταν σε έναν μεγάλο βαθμό ήδη προσιτή.

Ποια ήταν η συμβολή του Ηράκλειτου στην εξέλιξη αυτή; Είναι αξιοσημείωτη η συχνότητα με την οποία απαντά ο όρος *ψυχή* στα αποσπάσματά του,¹⁸ γεγονός που ρητά αποκαλύπτει το έντονο ενδιαφέρον του για αυτήν. Σε ορισμένες, τουλάχιστον, περιπτώσεις η ψυχή εμφανίζεται ως ὄργανο ελέγχου, όπως δείχνει το απόσπασμα B117: «Ο μεθυσμένος οδηγείται από ένα αμούστακο παιδί, παραπατώντας και μη ξέροντας που πηγαίνει, με την ψυχή του υγρή» (μτφρ Δ.Κ.) [*ἀνὴρ ὀκότεν μεθυσθῆ ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήθου, σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαῖων ὀκὴ βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων*]. συναντούμε, επίσης, τον ὄρο ως πηγή της ψυχολογικής ζωής σύμφωνα με μια τουλάχιστον ερμηνεία (το κείμενο είναι αμφιλεγόμενο) του αποσπάσματος B85: «είναι δύσκολο να αντιπαλέψει κανείς τον θυμό του· γιατί αυτό που θέλει το αγοράζει με τίμημα την

¹⁷ Σύμφωνα με τη μετάφραση του Kahn [416].

¹⁸ DK22 B12, 36, 45, 67a, 77, 85, 98, 107, 115, 117, 118, καθώς επίσης και μια ομάδα αποσπασμάτων όπου ο όρος φαίνεται να υπονοείται με διαφορετική κατά περίπτωση πιθανότητα. (B26, 88, 136, A16). Πβ. Nussbaum [256].

ψυχή του» (μτφρ Δ.Κ.) [*θυμῷ μάχεσθαι χαλεπόν ὃ γὰρ ἂν θέλη ψυχῆς ὠνεῖται*].

Η περίσκεψη, ωστόσο, κρίνεται ενδεδειγμένη όσον αφορά τα κείμενα αυτά. Όπως συμβαίνει και με μια σειρά άλλων φαινομένων, γίνεται φανερό ότι στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος του Ηράκλειτου ήταν όχι τόσο ο εξουσιαστικός ρόλος της ψυχής όσο η παράδοξή της ταυτότητα. Το *ιδιαιτέρο* ενδιαφέρον του για την ψυχή υποθέτω ότι εξηγείται με τον καλύτερο τρόπο από το γεγονός ότι αυτή - η ψυχή, όπως εμείς την εννοούμε - ανάμεσα στα πολλά φαινόμενα που εικονογραφούν την ένταση μεταξύ των αντιθέτων στο κοσμικό επίπεδο, διαθέτει το μοναδικό προνόμιο να την *αισθάνεται*. Σύμφωνα με το απόσπασμα Β77, η ψυχική απόλαυση για την ξηρή ψυχή (δηλαδή: για την ζωή) συνίσταται στο να γίνει η ψυχή υγρή, πράγμα που σημαίνει γι' αυτήν θάνατο, καθώς η υγρασία είναι αυτή που καταστρέφει την ξηρότητα: «για τις ψυχές η υγρασία σημαίνει είτε απόλαυση είτε θάνατο» [*καὶ Ἡράκλειτον ψυχῆσι φάναι τέρψιν ἢ θάνατον ὑγρῆσι γενέσθαι*]. Όπως και να' χει το πράγμα, οι αποφάνσεις του Ηράκλειτου για την ψυχή φαίνεται ότι *προϋποθέτουν* πως αυτή μάλλον εκπληρώνει κάποιο είδος ελεγκτικής λειτουργίας παρά συνεισφέρει στην καθιέρωση της άποψης. Υπό την έννοια αυτή, ίσως είναι σημαντικό ότι ο Ηράκλειτος δεν προσφέρει καμία θεωρία στο επίπεδο της φυσιολογίας αναφορικά με τους μηχανισμούς της σκέψης και άλλες ζωτικές λειτουργίες.¹⁹

Και όμως, η διττή πορεία της διαφοροποίησης και της ενοποίησης που διήνυσε η ψυχή κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου, δύσκολα θα είχε πραγματοποιηθεί χωρίς την εμφάνιση των θεωριών περί φυσιολογίας. Στο σημείο αυτό, είναι ενδιαφέρον να συγκρίνουμε τον Ηράκλειτο με τον Διογένη. Η θεωρία του δεύτερου θεμελιώνεται πάνω στην ίδια αντίθεση ξηρότητας και υγρασίας που χρησιμοποιεί ο πρώτος. Όσον αφορά, όμως, τον Διογένη, αυτό σημαίνει ότι καταθέτει μια εξαιρετικά λεπτομερή έκθεση για το πώς ο ξηρός αέρας και τα ζωτικά υγρά (με πρώτο το αίμα) ευθύνονται για το σύνολο των λειτουργιών σε επίπεδο φυσιολογίας- όχι μόνο για τις αισθήσεις και τη σκέψη αλλά και για τη διατροφή, τον ύπνο, την αναπνοή και την πέψη. Τίποτε τέτοιο δεν ανευρίσκεται στον Ηράκλειτο. Αυτός, ενδεχομένως, είναι ο λόγος που η πραγματεία *Περί αἰσθήσεων* του Θεοφράστου, η οποία περιέχει μια λεπτομερή περιγραφή της θεωρίας του Διογένη (43-45), δεν έχει να πει το παραμικρό για τον Ηράκλειτο.

Το ερώτημα σχετικά με τον ρόλο που διαδραμάτισε ο Ηράκλειτος στην εξε-

¹⁹ Βλ. την κριτική που άσκησαν ο Claus [486] και ο Schofield [261] στην κοσμο-φυσιολογικού τύπου ερμηνεία των αποσπασμάτων για την ψυχή, όπως αυτές παρουσιάστηκαν για παράδειγμα από τον Mansfeld [255]. Για περαιτέρω συζήτηση πάνω στην ηρακλείτεια εκδοχή περί ψυχής, βλ. Hussey στον παρόντα τόμο σ. 168.

λικτική διαμόρφωση μιας ενιαίας ψυχολογίας, εγείρει το εξής ζήτημα: *ποιό ήταν το ειδικό ενδιαφέρον που επέδειξαν οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι για τις ποικίλες, είτε νοητικές (γνωστικές) είτε ζωτικές, λειτουργίες της ψυχής; Το ζήτημα αυτό είναι κρίσιμο για τη συζήτηση των πρώιμων απόψεων αναφορικά με τη σκέψη και τις αισθήσεις.*

2. Για μια διάκριση των αισθήσεων από τη σκέψη

Στο χωρίο 3. 3 427a21-22 της πραγματείας του *Περὶ ψυχῆς* ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι *οἱ ἀρχαῖοι* ταύτιζαν την αίσθηση με τη σκέψη. Μια παραπλήσια εκδοχή της ίδιας άποψης συναντούμε στο 3^ο βιβλίο των *Μετὰ τὰ Φυσικά* (3. 5 1009b12-15): «επειδή θεωρούσαν γενικά ότι η αίσθηση ταυτιζόταν με τη σκέψη και ότι η πρώτη υπόκειται σε μεταβολή, υποστήριζαν πως όσα φαίνονται μέσω των αισθήσεων είναι κατά αναπόφευκτο τρόπο και αληθινά» [*ὅλων δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναι φασιν*]. Στη συνέχεια του κειμένου ο Αριστοτέλης αναφέρεται στον Εμπεδοκλή, στον Δημόκριτο και γενικά σε καθέναν από τους υπόλοιπους στοχαστές, προτού παραθέσει τις σχετικές μαρτυρίες οι οποίες υποστηρίζουν την προκειμένη του συλλογισμού του ή το συμπέρασμά του και προέρχονται από τον Εμπεδοκλή, τον Παρμενίδα, τον Αναξαγόρα και μια ομάδα ανώνυμων στοχαστών, οι οποίοι θεώρησαν ότι ακόμα και ένας στίχος από τον Όμηρο μπορεί να θεμελιώσει την άποψή τους. Αξίζει να εξετάσουμε τις σχετικές μαρτυρίες.²⁰

α) «Μνημονεύεται, επίσης, και μια αποφθεγματική διατύπωση του Αναξαγόρα ενώπιον ορισμένων φίλων του, πως τα όντα είναι στην πραγματικότητα αυτά που οι ίδιοι τυχόν θεωρούν ότι είναι» [*Ἀναξαγόρου δὲ καὶ ἀπόφθεγμα μνημονεύεται πρὸς τῶν ἐταίρων τινάς, ὅτι τοιαῦτ' αὐτοῖς ἔσται τὰ ὄντα οἷα ἂν ὑπολάβωσιν*]. Ο Αριστοτέλης εδώ στηρίζεται μάλλον στην προφορική παράδοση παρά στην πραγμάτευση που επιχείρησε ο Αναξαγόρας. Το απόφθεγμα δεν αναφέρεται στις αισθήσεις και ο λόγος είναι για το «τί φαίνεται αληθινό στους συντρόφους του Αναξαγόρα», γεγονός βέβαια που δεν συνεπάγεται ότι ο ίδιος ο Αναξαγόρας θα θεωρούσε ότι αυτό που φαίνεται αληθινό είναι και στην πραγματικότητα αληθινό· μάλλον πρέσβευε το αντίθετο.

β) Η ίδια περίσπεψη απαιτείται και στην ερμηνεία των αποσπασμάτων του

²⁰ Παραθέτω τις προς εξέταση μαρτυρίες με σειρά αντίστροφη από αυτήν του Αριστοτέλη και παραλείποντας την ομάδα των ανώνυμων στοχαστών, η οποία γεννά προβλήματα ιδιαίτερα περίπλοκα ώστε να τα πραγματευθώ εδώ. Για μια πλήρη θεώρηση, συμπεριλαμβανομένου και του ζητήματος της σειράς των μαρτυριών, βλ. Mansfeld [40].

Παρμενίδη και του Εμπεδοκλή. Στο απόσπασμα B16 του Παρμενίδη διαβάζουμε: «Ανάλογα με το πώς είναι κάθε στιγμή το μίγμα των πολυπλόκων μελών, έτσι είναι και ο νους των ανθρώπων · γιατί αυτό που σκέπτεται είναι το ίδιο πράγμα, δηλαδή η ουσία των μελών τους, στον καθένα και σ' όλους· γιατί αυτό που περισσεύει είναι η σκέψη» (μτφρ Δ.Κ.) [*ὡς γὰρ ἑκάστοτ' ἔχει κρᾶσις μελέων πολυπλόκων / τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκε· τὸ γὰρ αὐτὸ ἔστιν ὅπερ φρονεῖ μελέων φύσις ἀνθρώποισιν / καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα*].²¹

Το απόσπασμα δεν κάνει λόγο για τις αισθήσεις, αλλά γενικότερα για τη γνώση, όπως επεσήμανε ο Θεόφραστος (*Περὶ αἰσθήσεων* 3). Αφορά τις γνώμες των θνητών (*νόος, νόημα, φρονεῖν*) τις οποίες χαρακτηρίζει η αστάθεια. Οι στίχοι, που πρέπει να προέρχονται από το δεύτερο μέρος του ποιήματος, δεν εκφράζουν τις θέσεις του Παρμενίδη για την ορθή σκέψη, η οποία για τις απόψεις, τουλάχιστον, κάποιου αναφορικά με το τί είναι η σκέψη, είναι τόσο σημαντική όσο και για τις απόψεις του αναφορικά με την καθημερινή (σφαλερή) σκέψη. Όσον αφορά τον Εμπεδοκλή, θα διαπιστώσουμε ότι ο Αριστοτέλης ίσως είχε βάσιμους λόγους να αποδίδει σε αυτόν παρά στον Παρμενίδη²² την ιδέα ότι η αισθητηριακή αντίληψη και η σκέψη ταυτίζονται, ακόμα και αν τα χωρία στα οποία παραπέμπει, το B106 και το B108, ουσιαστικά περιγράφουν πώς η ανθρώπινη σκέψη ποικίλλει (θα υπογράμμιζε κανείς ότι τουλάχιστον στο B106 η διαφοροποίηση αυτή είναι όχι αρνητική αλλά θετική):

ὅσσον <δ> ἄλλοιοι μετέφυν, τόσων ἄρ σφίσις αἰεὶ καὶ τὸ φρονεῖν ἄλλοῖα παρίστατο (DK31B108)

[«Στον βαθμό που είναι μεταβλητή η φύση των στοιχείων, στον ίδιο βαθμό και η σκέψη παρουσιάζεται κάθε φορά με διαφορετική μορφή»]

πρὸς παρεόν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν (DK31B106).

[«Γιατί η φρόνηση των ανθρώπων αυξάνεται όσο αυτοί δέχονται αυτό που είναι παρόν»].

Η σύνθετη συλλογιστική του Αριστοτέλη που συναντούμε στο 3ο βιβλίο της πραγματείας του *Μετὰ τὰ Φυσικά* έχει τις ρίζες της στον πλατωνικό *Θεαίτη-*

²¹ Αμφισβητούνται τόσο το κείμενο του αποσπάσματος όσο και η σημασία του. Για τις προτεινόμενες σημασίες και για την απόπειρα να θεωρηθεί ότι το πλέον στον τελευταίο στίχο σημαίνει ότι η σκέψη (*φρονεῖν/ νόος*) είναι όχι αυτό που πλεονάζει ή υπερέχει αλλά τὸ πᾶν, βλ. Laks [301].

²² Βλ. παρακάτω σσ. 381, 386.

το (η θέση ότι «η γνώση είναι αίσθηση» είναι η πρώτη που εξετάζεται στον διάλογο). Αυτή η θέση δεν είναι δυνατόν να αναλυθεί εδώ, αλλά γίνεται ιδιαίτερα προφανές ότι η ιστορική αξία των παρατηρήσεών του δεν μπορεί να εξαχθεί απευθείας από το κείμενό του. Αυτό επιβεβαιώνεται από τον τρόπο με τον οποίο ο Θεόφραστος αντιμετωπίζει το ίδιο θέμα στην πραγματεία του *Περί αἰσθήσεων*. Είναι αλήθεια ότι υποστηρίζει έως έναν βαθμό τους ισχυρισμούς του Αριστοτέλη. Ο ίδιος, ωστόσο, αποδεικνύεται εμφανώς πιο προσεκτικός από τον δάσκαλό του. Καταρχήν, τη θέση ότι η αίσθηση και η σκέψη ταυτίζονται, δεν την αποδίδει γενικά στους *ἀρχαίους*, αλλά μόνο στον Παρμενίδη και στον Εμπεδοκλή. Επιπλέον, η πραγμάτευση των δύο αυτών στοχαστών, σε σύγκριση με αυτή του Αριστοτέλη, επισημαίνει λεπτότερες αποχρώσεις. Ίσως, πράγματι, οι αποχρώσεις του νοήματος να είναι λεπτές στην περίπτωση του Παρμενίδη. Στο *Περί αἰσθήσεων* 4, η διατύπωση «γιατί αυτός (ο Παρμενίδης) κάνει λόγο για την αισθητηριακή αντίληψη και τη σκέψη σαν να πρόκειται για έννοιες ταυτόσημες» [*τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταῦτό λέγει*], εισάγεται, αν λάβουμε υπόψη το προαναφερθέν απόσπασμα B16, σαν να αποτελεί δικαιολόγηση του γεγονότος ότι ο Παρμενίδης μίλησε για τη σκέψη από την άποψη μάλλον της αστάθειάς της παρά από την άποψη ότι πρόκειται για κάτι που δεν ποικίλλει, ιδέα που πρέπει να προϋπέθετε η περιπατητική αντίληψη. Υπό τους όρους μιας αυστηρῆς θεώρησης, η διατύπωση δεν συνεπάγεται ότι ο Παρμενίδης θεωρούσε ταυτόσημες τη νόηση και την αίσθηση. Η αναφορά του στον Εμπεδοκλή (*Περί αἰσθήσεων* 10) είναι ακόμα πιο εύγλωττη: «Η νόηση αφορά τα όμοια, ενώ η άγνοια τα ανόμοια, και η νόηση είναι ταυτόσημη ή παραπλήσια με την αίσθηση» (μτφρ Δ.Κ.) [*τὸ μὲν γὰρ φρονεῖν εἶναι τοῖς ὁμοίοις, τὸ δ' ἄγνοεῖν τοῖς ἀνομοίοις, ὡς ἢ ταῦτόν ἢ παραπλήσιον ὄν τῇ αἰσθήσει τὴν φρόνησιν*]. Καταρχήν, *τὸ φρονεῖν* αντιδιαστέλλεται προς *τὸ ἄγνοεῖν* και, συνεπώς, παραπέμπει στην αληθινή σκέψη ή γνώση, όχι στη σκέψη κατά τη γενική της έννοια ή στην εσφαλμένη σκέψη. Έπειτα, ο λόγος που επικαλείται για να υποθέσει ότι η γνώση και η αίσθηση είναι έννοιες ταυτόσημες, καθιστά σαφές ότι το πιο πιθανό είναι πως δεν ταυτίζονται ούτε η αίσθηση ούτε η γνώση καθαυτές αλλά η εξηγητική αρχή τους. Η ιδέα που υποβάλλεται είναι ότι και η αίσθηση και η νόηση αφορούν το *ὅμοιον* και ως εκ τούτου η απουσία τους αφορά το *ἀνόμοιον* και διαφορετικό.²³ Η τρίτη εκτίμηση είναι ότι το αριστοτελικό *ταῦτόν* της διατύπωσης διορθώνεται με την προσθήκη της διατύπωσης *ἢ παραπλήσιον*, διατύπωση που επιτρέπει κάποιο περιθώριο διαφοροποίησης

²³ Ο Sedley [378] 26-31, θεωρεί ότι η αρχή *τὸ ὅμοιον φέρεται πρὸς τὸ ὅμοιον*, στον Εμπεδοκλή εφαρμόζεται μόνο στο επίπεδο της σκέψης-νόησης (πβ. DK31B109). Μολονότι η πραγ-

μεταξύ της αίσθησης και της σκέψης. Η τελευταία και όχι μικρότερης σημασίας διαπίστωση είναι ότι ο Θεόφραστος καθιστά, επίσης, σαφές πως το χωρίο από τον Αριστοτέλη πρέπει να ερμηνευθεί όχι ως ρητή μαρτυρία αλλά στη βάση των συνυποδηλώσεών του.²⁴ Έτσι, μολονότι η φρασεολογία του Θεοφράστου θυμίζει αυτήν του Αριστοτέλη, οι συνυποδηλώσεις της είναι διαφορετικές.

Η διαπίστωση είναι ιδιαίτερα σημαντική. Είναι γεγονός ότι ο Θεόφραστος όχι μόνο δεν παρασύρεται σε γενικεύσεις αλλά καθ' όλη την έκταση της πραγματείας του επικεντρώνει με ζήλο την προσοχή του στον εντοπισμό μιας ρητής διάκρισης ανάμεσα στην αίσθηση και τη γνώση αναφορικά με τους συγγραφείς για τους οποίους κάνει λόγο. Έτσι, εφαρμόζει την τυπική μέθοδο να αφιερώνει μια ειδική ενότητα στη «σκέψη» και στον τρόπο που την προσέγγισαν ο Εμπεδοκλής (10), ο Διογένης ο Απολλωνιάτης (44) και ο Δημόκριτος (58). Επαινεί τον Αλκμαίωνα που προσέφερε ένα κριτήριο το οποίο καθιστά δυνατή τη διάκριση ανάμεσα στα ζώα που διαθέτουν μόνο αίσθηση και στον άνθρωπο που διαθέτει και αίσθηση και νόηση (25). Αποκτούμε επίσης μια, μολονότι έμμεση, πολύτιμη ωστόσο ένδειξη για το τί πρέσβευε ο Κλείδημος, ο οποίος υποστήριξε (*Περί αίσθήσεων*, 38) ότι από τις αισθήσεις «μόνο τα αυτιά δεν σχηματίζουν δική τους κρίση αλλά μεταβιβάζουν το ερέθισμα στον νου» [*μόνον τὰς ἀκοὰς αὐτὰς μὲν οὐδὲν κρίνειν, εἰς δὲ τὸν νοῦν διαπέμπειν*]. Είναι μάλλον προφανές ότι ο πιο πιστός μαθητής του Αριστοτέλη πρέπει να είχε σκεφτεί πως ο δάσκαλός του ήταν τουλάχιστον υπερβολικός. Σε γενικές γραμμές, ενώ ο Αριστοτέλης θεωρούσε ότι οι *ἀρχαῖοι* ταύτιζαν την αίσθηση με τη σκέψη, η δοξογραφία του Θεοφράστου αποδεικνύει ότι γνώριζαν τη διάκρισή τους (βλ. σ. 370).

Αυτό το επιβεβαιώνουν αποσπάσματα και μαρτυρίες και από άλλες πηγές. Ο Φιλόλαος (απ. Β13, βλ. σ. 365), ο Ξενοφάνης (απ. Β34) καθώς και ο Ηράκλειτος σε πολλά αποσπάσματά του (DK22 Β1, 17, 34, 56, 72), θεωρούν ότι η νόηση διαθέτει ειδοποιά γνωρίσματα. Σύμφωνα με την περιφημη διάκριση του Δημόκριτου (DK68 Β11): «υπάρχουν δύο (αντίθετες) μορφές γνώσης (*γνώμης*), μια γνήσια και μια νόθη. Στη νόθη ανήκουν όλα τα παρακάτω: η όραση, η ακοή, η οσμή, η γεύση, η αφή. Η άλλη μορφή γνώσης είναι η γνήσια που είναι ξεχωρη από αυτή» (μτφρ Δ.Κ.) [*γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη*·

ματεία *Περί αίσθήσεων* κάνει όντως μια σχολαστική χρήση των δύο παραδοσιακών αρχών *δμοιος δμοίω* και *άνόμοιος άνομοίω* (για τις οποίες βλ. Müller [496]), δεν νομίζω ότι ο Θεόφραστος στο σημείο αυτό παραποιεί τη θεωρία του Εμπεδοκλή.

²⁴ Σύγκρινε το *ώς* που χρησιμοποιεί ο Θεόφραστος με το *φασί* του χωρίου από την πραγματεία *Περί ψυχής* και με το *ύπολαμβάνειν* από το χωρίο του συγγράμματος *Μετά τὰ Φυσικά*.

καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὄδμη, γεῦσις, ψαῦσις. ἡ δὲ γνησίη, ἀποκεκριμένη δὲ ταύτης]. Σε ένα εντυπωσιακό χωρίο (B125), όπου κάνει χρήση του σχήματος της προσωποποίησης, παρουσιάζει τις αισθήσεις να συγκρούονται με τον νου: «Ἄθλιε νου, αφού πήρες τις βεβαιότητές σου από μας (δηλ. τις αισθήσεις) μας απορρίπτεις; Ἡ ἀπόρριψή μας εἶναι ἡ κατάρρευσή σου» (μτφρ Δ.Κ.) [τάλαινα φρήν, παρ' ἡμέων λαβοῦσα τὰς πίστεις ἡμέας καταβάλλεις; πτώμά τοι τὸ κατάβλημα].²⁵ Υφίσταται, συνεπώς, μια αντίληψη κατά την οποία η διάκριση μεταξύ αίσθησης και σκέψης κρινόταν αυτονόητη. Πράγματι, αναρωτιέται κανείς πώς θα μπορούσε να είναι διαφορετικά. Ἄλλωστε, η υπέρβαση της μαρτυρίας των αισθήσεων αποτελούσε μέρος της αποστολής των προσωκρατικών φιλοσόφων. Ο ίδιος ο Αριστοτέλης γνώριζε πολύ καλά, όπως δείχνουν άλλα χωρία, ότι η εν λόγω διάκριση ήταν θεμελιώδης τουλάχιστον για ορισμένους από τους στοχαστές αυτούς και προπαντός για τον Παρμενίδη.

Στο *Μετὰ τὰ Φυσικά* 1. 5 986b27 ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι ο Παρμενίδης, ενώ αναγνωρίζει μια μοναδική αρχή *κατὰ τὸν λόγον*, αποδέχεται δύο αρχές *κατὰ τὴν αἴσθησιν* [καὶ τὸ ἔν μὲν κατὰ τὸν λόγον πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν εἶναι] και στο ἔργο *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* (1. 8 325a13), ρητά αναφερόμενος στους Ελεάτες, γράφει ότι ορισμένοι από τους παλαιότερους φιλοσόφους «οδηγήθηκαν στην υπέρβαση της αισθητηριακής αντίληψης την οποία παρέβλεψαν με την αιτιολογία ότι οφείλει κανείς να ακολουθεῖ τη λογική» [ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν καὶ παριδόντες αὐτὴν ὡς τῷ λόγῳ δέον ἀκολουθεῖν].²⁶ Το γιατί ο Αριστοτέλης κατέληξε να υιοθετεῖ δύο τόσο διαφορετικές απόψεις για τον Παρμενίδη και το αν ἦταν ἑτοιμος να εντοπίσει ἕναν παρόμοιο δυαδισμό σε ἄλλους πρώιμους στοχαστές, εἶναι ερωτήματα που υπερβαίνουν τα ὅρια του παρόντος κεφαλαίου. Δεχόμενοι, ωστόσο, την ὑπαρξη μιας διάκρισης μεταξύ αίσθησης και σκέψης, εἴμαστε υποχρεωμένοι να αναζητήσουμε με τι ισοδυναμεῖ ἡ διάκριση αὐτή.

Υπογράμμισα ἤδη το ενδιαφέρον που ἐπεδείκνυε ο Θεόφραστος στο να ἐπισημαίνει τὴ διάκριση αὐτὴ στα ἔργα που μελετοῦσε, ἀλλὰ οἱ ἐπισημάνσεις του ἀναφορικά με τὴ φύση τῆς ἐν λόγῳ διάκρισης εἶναι, σὴν καλύτερη περίπτωση, πρωτοβάθμιες και σε ορισμένες περιπτώσεις δεν περιέχουν παρερμηνείες λιγότερες ἀπὸ αὐτὲς σὲς ὁποῖες ὑποπίπτει ἡ οἰκουμενικὴ ἀντίληψη του Αριστοτέλη. Αὐτὸ οφείλεται περισσότερο σε ὅσα παραλείπει να πει ο Θεόφραστος παρὰ σε ὅσα πράγματι λέει.

²⁵ Για τον Ξενοφάνη και τον Ηράκλειτο, βλ. Leshner στον παρόντα τόμο σσ. 334-339, και Leshner [494] 13, 20-23. Για τον Δημόκριτο, βλ. Taylor στον παρόντα τόμο σ. 291.

²⁶ Τὴν ἴδια ἐκτίμηση συναντοῦμε σὸν Θεόφραστο, ἀπ. 227 FHSG.

Προκύπτουν ορισμένες λειτουργικές διαφορές. Ο Αλκμαίων χρησιμοποιεί για την (κατά)νόηση το ρήμα *συνίημι*, το οποίο υποβάλλει ένα είδος λειτουργικής διάκρισης ανάμεσα στην αισθητηριακή αντίληψη, την οποία διαθέτουν όλα τα ζώα, και τη (δια)νοητική αντίληψη η οποία αποτελεί διακριτικό γνώρισμα του ανθρώπου (*Περί αἰσθήσεων* 25). Στον Εμπεδοκλή η αντίθεση εντοπίζεται ανάμεσα στην αποσπασματική αντίληψη που παρέχει η αισθητηριακή αντίληψη και τη συνθετική αντίληψη που αποκτούμε μέσω της σκέψης, η οποία κατά κάποιον τρόπο είναι συναισθησιακή.²⁷ Ενδιαφέρουσα είναι η αμφισημία στην περίπτωση του Διογένη. Η σκέψη διακρίνεται από την αισθητηριακή αντίληψη, αλλά η διάκριση είναι καταρχήν μάλλον υλική παρά λειτουργική. Ο Διογένης υποστηρίζει ότι σκεφτόμαστε «χάρη στον καθαρό και ξηρό αέρα» [*φρονεῖν δ' ... τῷ ἀέρι καθαρῷ καὶ ξηρῷ*], όταν αυτός διανέμεται σε όλο το σώμα χωρίς να εμποδίζεται από διάφορους ανασταλτικούς παράγοντες (44). Επιπλέον, η μαρτυρία του Θεοφράστου υποβάλλει με έμφαση την ιδέα ότι ο Διογένης θεωρούσε τον νοῦν ως το βασικό ὄργανο της αισθητηριακής αντίληψης. Διότι, προκειμένου να αποδείξει ότι ο εσωτερικός αέρας [*ἐντὸς ἀήρ*] είναι το ὄργανο της αισθητηριακής αντίληψης, προέβαλε (43) ως απόδειξη το γεγονός ότι «συχνά όταν έχουμε τον νου μας σε άλλα πράγματα, ούτε βλέπουμε ούτε ακούμε» (μτφρ. Δ.Κ.) [*πολλάκις πρὸς ἄλλα τὸν νοῦν ἔχοντες οὔθ' ὄρωμεν οὔτ' ἀκούομεν*]. Αν δεν κάνω λάθος, ο Διογένης επεξέτεινε το σχήμα του Κλειδήμου αν όχι σε όλες τις αισθήσεις τουλάχιστον στην ὄραση και την ακοή. Ἦδη ο Ξενοφάνης με τον τρόπο του Ομήρου είχε δηλώσει ότι ο θεϊκός νοῦς βλέπει και ακούει (DK21B24): «ολόκληρος βλέπει, σκέπτεται και ακούει» (μτφρ Δ.Κ.) [*οὔλος ὄρᾳ, οὔλος δέ νοεῖ, οὔλος δέ τ' ἀκούει*]. Αν αυτό ισχύει, η διάκριση που προεβούει ο Διογένης μεταξύ αισθητηριακής αντίληψης και σκέψης κινδυνεύει να εξανεμισθεί, μολονότι κατά κάποιον τρόπο ο ίδιος ίσως μπορεί να θεωρηθεί ότι σηματοδοτεί μια ουσιαστική εξέλιξη, για τον λόγο ότι προεξαγγέλλει τη διάκριση που συναντούμε στον πλατωνικό *Θεαίτητο* ανάμεσα στα αισθητηριακά ὄργανα μέσω των οποίων αισθανόμαστε και στο κέντρο αίσθησης το οποίο δέχεται το ερέθισμα (184c). Η διαφορά, βέβαια, έγκειται στο γεγονός ότι ο Διογένης δεν διατάζει να ονομάσει αυτό το κέντρο νοῦν, ενώ ο Πλάτωνας το ονομάζει *ψυχή*, αποδίδοντας στον νοῦν έναν ιδιαίτερο λειτουργικό ρόλο.

Σε κάποιες άλλες, ωστόσο, περιπτώσεις η μαρτυρία του Θεοφράστου ή μάλλον η απουσία της προκαλεί αμηχανία. Σημειώσαμε ήδη ότι συμμερίζεται την τακτική του Αριστοτέλη να εμμένει στο δεύτερο μέρος (*δόξα*) του ποιήματος του Παρμενίδη και να παραλείπει κάθε αναφορά στις παρατηρήσεις του τελευ-

²⁷ Βλ. DK31B3, σ. 381 παρακάτω.

ταίου για τη σκέψη και τη νόηση στο πρώτο μέρος (*ἀλήθεια*) του ποιήματος. Εντύπωση, επίσης, προκαλεί και ο τρόπος με τον οποίο πραγματεύεται τις θέσεις του Δημόκριτου, καθώς η μοναδική διατύπωση που αφιερώνει στη δημοκρατία εξήγηση της «σκέψης», αν και δυσσερμηνευτή, φανερώνει ότι ο Θεόφραστος δεν σκόπευε να προσφέρει μια λειτουργική περιγραφή για το τι είναι η σκέψη, πράγμα που ίσως θα μπορούσε και, συνεπώς, θα όφειλε να είχε κάνει: «Αναφορικά με τη σκέψη δεν είπε παρά μόνο ότι προκαλείται, όταν η ψυχή ισορροπεί κατά τη μείξη της»²⁸ όταν όμως κάποιος ζεσταθεί ή κρυώσει υπερβολικά, τότε δηλώνει (ο Δημόκριτος) ότι η σκέψη μετασχηματίζεται» [*περί δὲ τοῦ φρονεῖν ἐπὶ τοσοῦτον εἶρηκεν ὅτι γίνεται συμμετρως ἐχούσης τῆς ψυχῆς κατὰ τὴν κρῆσιν· ἐὰν δὲ περίθερμός τις ἢ περίψυχρος γένηται, μεταλλάττειν φησί* (58)]. Ακόμη πιο αινιγματικός είναι ο τρόπος με τον οποίο ο Θεόφραστος αντιμετωπίζει τις θέσεις του Αναξαγόρα. Ο τελευταίος, περισσότερο από κάθε άλλον, είναι ο φιλόσοφος που προβάλλει το αξίωμα του αμιγούς χαρακτήρα του νοῦ και ο Θεόφραστος θα γνώριζε, βέβαια, την άποψη του Αναξαγόρα ότι «λόγω της αδυναμίας των αισθήσεών μας δεν μπορούμε να κρίνουμε την ἀλήθεια» (μτφρ Δ.Κ.) [*ὑπ' ἀφανρότητος αὐτῶν (sc. τῶν αἰσθήσεων) οὐ δυνατοὶ ἔσμεν κρίνειν τἀληθές* (DK59B21a)].

Κατὰ συνέπεια, γεννάται η εντύπωση ότι η πραγματεία του Θεοφράστου, παρ' όλη την εξονυχιστική θεώρηση και ακρίβεια που επιδεικνύει, δεν ασχολήθηκε όσο χρειαζόταν με τη διαφορά ανάμεσα στη σκέψη και τις αισθήσεις. Θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι, εφόσον ο μαθητής του Αριστοτέλη συνέγραφε ένα έργο με τον τίτλο *Περί αἰσθήσεων*, η διάκριση ανάμεσα στις αισθήσεις και τη σκέψη κατά κάποιον τρόπο ενέλιπτε στους σκοπούς της έρευνάς του. Ωστόσο, με δεδομένο το ότι ο φιλόσοφος αναζητά αποδεικτικά στοιχεία στη σκέψη των προσωκρατικών φιλοσόφων που να αφορούν την εν λόγω διάκριση, η εικόνα που προκύπτει μοιάζει κατά περίεργο τρόπο παραμορφωμένη. Οφείλεται αυτό μόνο στις αδυναμίες του Θεοφράστου; Δεν θα ίσχυε, ίσως, και η υπόθεση ότι, μολονότι η διάκριση ήταν ζωτικής σημασίας για τους προσωκρατικούς φιλοσόφους, αυτοί δεν χάραξαν στην πραγματικότητα μια καθαρή διαχωριστική γραμμή μεταξύ των αισθήσεων και της σκέψης; (όταν λέμε «καθαρή», εννοούμε σύμφωνα με τα κριτήρια της περιπατητικής σκέψης, πόσο μάλλον με τα δικά μας).

Στο σημείο αυτό κρίνουμε ότι επιβάλλεται να αναφερθούμε στην άποψη περί γνωστικών θεωριών και γνωστικής ορολογίας στους προσωκρατικούς φιλοσό-

²⁸ Για μια υπεράσπιση της παραδομένης γραφής *μετὰ τὴν κίνησιν*, βλ. Sassi [421] 187 κ. εξ. Με τη συνήθη διόρθωση (*κατὰ τὴν κρῆσιν*) το κείμενο αποδίδεται ως εξής: «όταν η ψυχή ισορροπεί κατά τη μείξη της».

φους, η οποία είναι γνωστή ως «εξελικτική». Σε γενικές γραμμές δύο είναι οι βασικές συνιστώσες της άποψης:

α) Η γνώση στον Όμηρο είναι εξ ολοκλήρου «αισθητηριακή» και σε τελική ανάλυση ενορατική.

β) Παρά την αυξανόμενη σημασία του νοῦ ως μέσου πρόσβασης στην «αλήθεια» ή υπέρβασης των φαινομένων, οι απόψεις των προσωκρατικών φιλοσόφων αναφορικά με τη σκέψη και τη γνώση εξακολουθούν να οφείλουν πολλά στο ομηρικό πρότυπο της γνώσης και να παραμένουν υπό την επήρειά του.

Μολονότι ή μάλλον επειδή η άποψη αυτή δεν πρεσβεύει ότι η γνώση είναι ισοδύναμη της αισθητηριακής αντίληψης, αλλά μόνο ότι αυτή απομένει τελικά να ερμηνευθεί με πρότυπο τη δεύτερη, μπορούμε να θεωρήσουμε ότι η εν λόγω άποψη αποτελεί το σύγχρονο αντίστοιχο του παλαιού ισχυρισμού των περιπατητικών ότι οι Προσωκρατικοί ταύτιζαν τη σκέψη με την αισθητηριακή αντίληψη. Σημαίνει άραγε η σύγχρονη άποψη τίποτε περισσότερο σε σύγκριση με την αρχαία αντίστοιχή της;

Η εξελικτική άποψη έχει αποτελέσει πρόσφατα αντικείμενο της συστηματικής κριτικής του J. Lesher.²⁹ Κατά τη γνώμη του, οι Προσωκρατικοί δεν ταύτιζαν την αισθητηριακή αντίληψη με τη σκέψη (πρόκειται για την αριστοτελική θέση) και μάλιστα ούτε καν τη συνελάμβαναν με πρότυπο την αισθητηριακή αντίληψη (πρόκειται για την εξελικτική άποψη). Μάλλον θεωρούσαν ότι η σκέψη ήταν κατά βάθος *στοχαστική*, ιδιότητα που δεν διέθετε η αισθητηριακή αντίληψη.

Την καλύτερη μαρτυρία για την τελευταία άποψη προσφέρει το απόσπασμα B8 του Παρμενίδη, στο οποίο η διαδικασία ορισμού του νοεῖν ανάγεται σε μια σειρά συλλογιστικών βαθμίδων που ο Lesher συνέκρινε εύστοχα με την αναγνώριση του Οδυσσέα από την Πηνελόπη (βλ. σ. 350 στον παρόντα τόμο). Ο προσδιορισμός της ταυτότητας του Οδυσσέα και η αναγνώριση του «ποιος είναι», δεν αποτελούν ερωτήματα μιας αισθητηριακής ή οιονεί αισθητηριακής αντίληψης αλλά μιας προσεκτικής αναγνώρισης σημείων και συνεπούς εφαρμογής μιας συλλογιστικής διαδικασίας.

Ο Lesher παραθέτει και άλλα κείμενα (όπως τα αποσπάσματα B93 και B101 του Ηρακλείτου) που είναι ακόμα πιο δύσκολα στην πραγμάτευσή τους· ίσως μπορούμε, ωστόσο, στη βάση μιας αρκετά γενικής θεώρησης, να αντλήσουμε τα υποστηρίγματα για μια μη ενορατική σύλληψη της γνώσης και της σκέψης από την κοσμολογική ή οικουμενική λειτουργία που επιτελούν στην πρώιμη ελληνική σκέψη κάποιες πνευματικές οντότητες. Η *Ιερά Φρήν* του Εμπεδοκλή

²⁹ Βλ. Lesher [494].



(DK31B134.4), η οποία εκτείνεται σε όλον τον κόσμο [*κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα*], ο *Νοῦς* του Ξενοφάνη καθώς και του Αναξαγόρα και του Διογένη, όπως επίσης και ο *Λόγος* του Ηρακλείτου, είναι πιο εύκολο να ερμηνευθούν ως δυνάμεις σχεδιασμού, οργάνωσης ή δόμησης παρά ως ικανότητες ενορατικής αντίληψης. Θα έπρεπε κανείς να είναι επιφυλακτικός για να μην διαπράξει σφάλμα αντίστοιχο με αυτό του Αριστοτέλη και να μην υποκύψει στον πειρασμό να οδηγηθεί σε γενικεύσεις από έναν σχετικά μικρό αριθμό μαρτυριών. Ακόμα και οι πιο υποδηλωτικές μαρτυρίες που ευνοούν τη σύλληψη της σκέψης στον στοχαστικό ή όπως θα έλεγε κανείς στον *διανοητικό* της χαρακτήρα, παραμένουν στο μεγαλύτερο μέρος τους απλώς υποδηλωτικές. Το να εξάγουμε συμπεράσματα για το ποιες ήταν οι απόψεις ενός στοχαστή για τη σκέψη από ένα ελάχιστο ψήγμα σκέψης (σαν τον συλλογισμό που συναντούμε στο απ. Β8 του Παρμενίδη) ή από τον ρόλο που φανερά αποδιδόταν σε αυτό (όπως συμβαίνει με τον *Νοῦν* του Αναξαγόρα στο απ. Β12) είναι εντελώς διαφορετικό από το να ερμηνεύουμε ρητές δηλώσεις για το τι είναι η σκέψη. Επιπλέον, έχουμε λόγους να αμφιβάλουμε για το αν ενδιέφερε καθόλου η *δράση* καταρχήν της σκέψης: δεν είναι χωρίς σημασία, για παράδειγμα, το γεγονός πως, όταν ο Εμπεδοκλής ορίζει ότι η σκέψη είναι αίμα, την ταυτίζει με τη *θέση*³⁰ της, σαν να θεωρείτο δεδομένο σε τι συνίσταται η σκέψη. Συνεπώς, αυτό θα σήμαινε ότι τα στοιχεία που φαινομενικά υποστηρίζουν μια «διανοητική» σύλληψη της διαδικασίας της σκέψης συνυπάρχουν ή μάλλον αποδεικνύεται ότι συγκλίνουν στο «ενορατικό» ή «νοητικό» πρότυπο. Παρ' όλ' αυτά, μόνο με τον Πλάτωνα θα διευκρινισθεί η διαφορά ανάμεσα στη *διάνοιαν* και στον *νοῦν*.

Το εξειδικευμένου χαρακτήρα ερώτημα για το πώς οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι αντιλαμβάνονταν τη σχέση μεταξύ αίσθησης και σκέψης εγείρει την ίδια δυσκολία που χαρακτηρίζει και το ερώτημα που αφορά τη φύση της σκέψης. Και πάλι οι ρητές μαρτυρίες είναι πενιχρές. Είναι βέβαιο, όμως, ότι μια τουλάχιστον από αυτές πρέπει να συνιστά διερεύνηση της εν λόγω σχέσης, καθώς ο Πλάτωνας στον *Φαίδωνα* (96b) μνημονεύει τις σχετικές θεωρίες ως αντιπροσωπευτικό παράδειγμα για το ενδιαφέρον τους:

Καὶ πότερον τὸ αἷμά ἐστιν ᾧ φρονούμεν, ἢ ὁ ἄηρ, ἢ τὸ πῦρ; ἼΗ τούτων μὲν οὐδέν, ὃ δ' ἐγκέφαλός ἐστιν ὃ τὰς αἰσθήσεις παρέχων τοῦ ἀκούειν καὶ ὄραν καὶ ὀσφραίνεσθαι, ἐκ τούτων δὲ γίγνεται μνήμη καὶ δόξα, ἐκ δὲ μνήμης καὶ δόξης, λαβούσης τὸ ἥρεμεῖν, κατὰ ταῦτα γίγνεσθαι ἐπιστήμην;

³⁰ Βλ. Long [366] 268.

[«Και τι είναι εκείνο που μας κάνει να σκεπτόμαστε, το αίμα, ο αέρας ή η φωτιά; Ή δεν είναι κανένα από αυτά αλλά ο εγκέφαλος είναι εκείνος ο οποίος παρέχει τις αισθήσεις της ακοής, της όρασης και της όσφρησης και από αυτές προκύπτουν η μνήμη και η γνώμη, από τη μνήμη πάλι και τη γνώμη, όταν αυτές αποκτήσουν σταθερότητα, προκύπτει η συγκροτημένη γνώση;»]

Κατά αρκετά παράδοξο τρόπο, ωστόσο, οι κύριες άμεσες μαρτυρίες που διαθέτουμε για το θέμα και προέρχονται από τον Παρμενίδη και τον Ηράκλειτο είναι διατυπωμένες αποφασιστικά.³¹ Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν παρουσιάζουν ενδιαφέρον· αντίθετα, οι μαρτυρίες αυτές μας επιτρέπουν να σκεφτούμε ότι ακόμα και οι συνειδητά αντίθετοι στον εμπειρισμό στοχαστές θα μπορούσαν να «διασώσουν τις αισθήσεις» με τρόπο που να τις καθιστά ακόμα πιο σημαντικές απ' ό,τι θα μπορούσε ίσως κανείς να σκεφτεί.

Ας δούμε πρώτα το απόσπασμα B7.3-6 του Παρμενίδη:

*μηδὲ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε διάσθω /
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆεσαν ἀκουήν / καὶ
γλώσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον / ἔξ ἐμέθεν
ῥηθέντα.*

[«και μην αφήσεις τη συνήθεια που βγήκε απ' την πείρα την πολλή σ' αυτόν το δρόμο να σε σπρώξει, / κάνοντάς σε να βλέπεις με μάτι απρόσεκτο ή να ακούς και να βγάζεις ήχους ασυνάρτητους: / κρίνε με τη λογική την πολεμική που άσκησα» (μτφρ Δ. Κ.).]

Παρά τα φαινόμενα, θεωρώ ότι είναι λάθος να λέμε (πράγμα που συμβαίνει συχνά) ότι ο Παρμενίδης *απέρριπτε* τις αισθήσεις. Αυτό που ισχύει είναι ότι οι αισθήσεις δεν μπορούν να συνεισφέρουν στη γνώση της αλήθειας. Αλλά η θεά του Παρμενίδη υπόσχεται να διδάξει τόσο τις γνώμες των θνητών όσο και τη γνώση της αλήθειας (απ. B1, B10). Η υπόσχεση αυτή με τη σειρά της συνεπάγεται, βέβαια, άσκηση της αισθητηριακής αντίληψης και μάλιστα με τρόπο ορθό. Αξίζει να υπογραμμίσουμε ότι το απόσπασμα B7 κάνει πράγματι λόγο για την

³¹ Ο Leshner υποστήριξε έντονα την εμμονή του Ξενοφάνη στην εμπειρική παρατήρηση (βλ. σ. 337 στον παρόντα τόμο), αλλά αυτό είναι ζήτημα ανασύνθεσης της σκέψης του στοχαστή, και το ερώτημα περί εμπειρισμού υπερβαίνει κατά πολύ εκείνο της σχέσης μεταξύ αίσθησης και σκέψης (παρά την προφανή συνάφεια των δύο ζητημάτων).

αντίληψη μέσω των αισθήσεων.³² Μολονότι οι όροι *ἀκοιή* και *γλῶσσα* υποδηλώνουν την αντίληψη και τον λόγο, και όχι την αίσθηση, η σύνδεση της *ἀκοιῆς* με το *ὄμμα* πρέπει να αναφέρεται στην ὄραση και την ακοή. Με ποια σημασία θα ἔπρεπε, τώρα, να εκλάβουμε τα επίθετα *ἄσκοπον* και *ἠχῆεσαν*; Η πλειονότητα των ερευνητῶν υποθέτουν ότι τα επίθετα λειτουργοῦν ως ορισμός. Σύμφωνα με την ερμηνεία αυτή, τα μάτια και τα αυτιά είναι ἀπὸ τη φύση τους «ἀπρόσεκτα» και «κουφά» ἀντίστοιχα (λογοτεχνικά το νόημα ἀποδίδεται: «και βγάζουν ἤχους ἀσυνάρτητους»), ἀλλὰ χρειάζεται να ειωθεῖ κάτι που να ευνοεῖ ἓνα πιο περιορισμένο πλαίσιο ερμηνείας. Ο Παρμενίδης ἐδῶ δεν ἀπορρίπτει συλλήβδην τη χρήση των αισθήσεων ἀλλὰ μόνο στο βαθμὸ που αυτές είναι *ἄσκοποι* και *ἠχῆεσαι*, το οποίο σημαίνει: μόνο στο βαθμὸ που αυτές συμβάλλουν στην πάγια καθιερωμένη συνήθεια η οποία συνδέεται με την ἐμπειρική γνώση (*ἔθος...πολύπειρον*).³³

Με βάση τα παραπάνω, μπορούμε να πιστεύουμε με βεβαιότητα ὅτι ο Παρμενίδης δεν ἐξήγησε τι θα μπορούσε, ἴσως, να σημαίνει θετική, «σκοπική» χρήση του ματιοῦ (για παράδειγμα, πῶς να κοιτάζουμε σωστά τις περιπλανήσεις της σελήνης) ἢ «πλήρης» χρήση της ακοῆς (πῶς, με γνώμονα τη λογική, να ακούμε την ἀνθρώπινη γνώση). Ἀπὸ την ἀποψη αυτή, η θεώρησή του μάλλον γειτνιάζει με αυτήν του Ηρακλείτου στο ἀπ. Β107³⁴ ἢ Β55³⁵. Και στα δύο χωρία ὑπόκειται το ἐξῆς νόημα: ὑπὸ συγκεκριμένους ὅρους (σοφίας ἢ οξυδερκούς ἀντίληψης) οι αισθήσεις *κάλλιστα* θα μπορούσαν να ἀποτελέσουν «καλούς μάρτυρες». Την ἴδια σκέψη ἔκανε και ο Ἐμπεδοκλής, ὅπως δείχνει το γεγονός ὅτι προέτρεπε τον μαθητὴ του Πausanία να ἐξασκήσει την αισθητηριακή του ἀντίληψη σε ὅλο της το εὔρος· ἦταν ο μόνος τρόπος με τον οποίο θα μπορούσαν οι αισθήσεις να

³² Για τις ἀμφισβητήσεις, βλ. Mansfeld [40].

³³ Η ερμηνεία αυτή ἴσως ἀποκτᾶ κάποιο ἐρεισμα ἀν κανεῖς θεωρήσει ὅτι το *λόγω* σημαίνει ὄχι τη λογική («reason») ἀλλὰ ἀπλῶς τον συλλογισμό (Leshner [494] 24, σημ. 46 και στον παρόντα τόμο σ. 350).

³⁴ «Τα μάτια και τα αυτιά είναι κακοὶ μάρτυρες για τους ἀνθρώπους, ἀν ἔχουν ψυχές που δεν καταλαβαίνουν τη γλῶσσα τους» (μτφρ Δ.Κ.) [*Κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὄφθαλμοὶ καὶ ὠτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων*]. Ἐνῶ η λέξη *βάρβαρος* στην ἀρχαία ἐλληνική σημαίνει «αὐτὸν που δεν μιλά την ἐλληνική γλῶσσα», το ἐπίθετο *βάρβαρος* στο ἡρακλείτειο ἀπόσπασμα συχνὰ θεωρεῖται ὅτι υποδηλώνει πῶς οι ἐν λόγω ψυχές «δεν κατανοοῦν τη γλῶσσα των αισθήσεων». Η ερμηνεία φαίνεται ἀμφίβολη, ἀλλὰ βλ. Hussey στον παρόντα τόμο σ. 152.

³⁵ «Ἐγὼ προτιμῶ ὅσα μαθαίνει κανεῖς μέσω της ὄρασης και της ακοῆς» [*δῶσαν ὄψις ἀκοιὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμῶ*]. Ἰσοθετῶ την ερμηνεία της φράσης ἀπὸ τον Mansfeld [12] τομ. 1, σ. 254, η οποία πρέπει να είναι και η ὀρθή (ΣΤΜ: ο Laks ἐννοεῖ σε σύγκριση με την ερμηνεία «ἐγὼ-προτιμῶ τα πράγματα που μπορεῖ κανεῖς να δει, να ακούσει και να ἀντιληφθεῖ»).

υπερβούν την αποσπασματικότητά τους και να συμβάλουν στην επίτευξη της συνθετικής εκείνης σύλληψης που ο Παρμενίδης κατέστησε διακριτικό γνώρισμα της σκέψης:

*ἀλλ' ἄγ' ἄθρει πάση παλάμη, πῆ δῆλον ἕκαστον,
μήτε τιν' ὄψιν ἔχων πίστει πλέον ἢ κατ' ἀκουήν
ἢ ἀκοήν ἐπίδουπον ὑπὲρ τρανώματα γλώσσης,
μήτε τι τῶν ἄλλων, ὀπόση πόρος ἐστὶ νοῆσαι,
γυίων πίστιν ἔρourke, νόει δ' ἧ δῆλον ἕκαστον (DK31B3)*

[«Έλα τώρα και κοίτα καλά πόσο φανερό είναι το καθένα, / χωρίς ούτε την όραση να εμπιστεύεσαι πιο πολύ από την ακοή, / ούτε την πολυθόρυβη ακοή να βάζεις πιο πάνω απ' της γλώσσας τη σαφήνεια, / ούτε ν' αρνιέσαι την πίστη σου σε κάποιο άλλο όργανο / που πέρασμα είναι για τη νόηση, αλλ' άδραξε το καθετί όπως φανερώνεται», (μτφρ. Δ.Κ.)].

3. Η φυσιολογία της αίσθησης και της σκέψης

Σε μια πρωτοβάθμια αντίθεση με τα επιστημολογικά προβλήματα που θίξαμε, γνωρίζουμε αρκετά καλά, χάρη στην πραγματεία *Περί αἰσθήσεων* του Θεόφραστου, πώς λειτουργούν η αίσθηση και η σκέψη σε επίπεδο φυσιολογίας. Υπάρχει η τάση να αντιδιαστέλλεται αυτό το αμιγές από άποψη φυσιολογίας ενδιαφέρον προς ένα πιο εκλεπτυσμένο και φιλοσοφικό ενδιαφέρον που ενδεχομένως αφορά αυτά ακριβώς τα επιστημολογικά ζητούμενα τα οποία είναι τόσο δύσκολο να προσδιορισθούν με βάση τις διαθέσιμες τουλάχιστον μαρτυρίες. Αυτή η δυσαναλογία που παρουσιάζουν οι πηγές μας μεταξύ των θεωρήσεων σε επίπεδο επιστημολογίας από τη μια και φυσιολογίας από την άλλη ίσως οφείλεται εν μέρει στις περιπέτειες της παράδοσης των κειμένων. Κλίνω, ωστόσο, προς την ιδέα ότι αναφορικά με το ζήτημα υφίσταται κάτι γνήσιο, υπό την προϋπόθεση ότι, αν δεχθούμε τη σημασιολογική χρήση του όρου *φυσιολόγοι* από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, επανακαθορίζουμε το περιεχόμενο του όρου *φυσιολογία* όταν αυτός εφαρμόζεται στην περίπτωση των προσωκρατικών φιλοσόφων.

Στη βάση της διεξοδικής παρουσίασης που πραγματοποιεί ο Θεόφραστος μπορεί κανείς, ξεκινώντας τουλάχιστον με τον Εμπεδοκλή, να διαπιστώσει ότι οι διδασκαλίες για την αισθητηριακή αντίληψη τείνουν να αντιπαράτιθενται πάνω σε κοινές περιοχές της γνώσης. Ωστόσο, παρ' όλες τις διαφορές τους, λειτουργούν με ένα σχετικά κλειστό σύστημα δεδομένων, πεποιθήσεων και ερωτημάτων. Η διαπίστωση γίνεται ιδιαίτερα σαφής στην περίπτωση της όρασης, η

οποία, όπως είναι αναμενόμενο, συγκεντρώνει το μεγαλύτερο ενδιαφέρον· σε σχέση με τη γνώση, η όραση είναι η πιο σημαντική (μαζί με την ακοή) από όλες τις αισθήσεις, και τα μάτια τόσο αισθητικά όσο και συναισθηματικά συνιστούν ένα από τα πιο πολύτιμα μέρη του ανθρώπινου σώματος. Σχεδόν κάθε θεωρία έχει κάτι να πει για την υγρή ουσία στην επιφάνεια του ματιού (Θεόφραστος, *Περί αίσθήσεων* 7, 26, 50), ή για το είδωλο του αντικειμένου που ανακλάται στην κόρη του οφθαλμού (Θεόφραστος, *Περί αίσθήσεων* 36, 40, 50). Υπάρχει ένα τυπικό και αξιοσημείωτο σχήμα στη συνολική παρουσίαση της θεωρίας. Στα χωρία όπου ο Θεόφραστος κάνει λόγο για τον Εμπεδοκλή, τον Αναξαγόρα και τον Διογόνη, την εξήγηση για το πώς λειτουργούν οι διαφορετικές αισθήσεις ακολουθεί μια ενότητα αφιερωμένη στις διαφορές που εμφανίζει η οξύτητα των αισθήσεων από άνθρωπο σε άνθρωπο αλλά και ανάμεσα στους ανθρώπους και τα άλλα έμβια όντα (8, 11, 29, 40, 50, 56). Στη σχετική πραγμάτευση ανήκει και το ερώτημα γιατί συγκεκριμένοι άνθρωποι ή συγκεκριμένα ζώα βλέπουν καλύτερα στη διάρκεια της νύχτας παρά της μέρας (8, 27, 42), καθώς επίσης και το θέμα των σχέσεων ανάμεσα στην αισθητηριακή αντίληψη από τη μια και την ευχαρίστηση ή τον πόνο από την άλλη.³⁶

Παρά την έντονη διαφωνία που χαρακτηρίζει τις ίδιες τις εξηγήσεις, οι τύποι των εξηγήσεων αποκαλύπτουν, ωστόσο, ένα πλαίσιο σχετικά ομοιογενών αναζητήσεων.

Η αίσθηση καθαυτήν δεν αποτελεί σε καμία περίπτωση πρόβλημα. Σαν μια περίπου δεδομένη ιδιότητα, είναι πρόβλημα στο μέτρο που είτε αποδίδεται σε στοιχειώδεις αρχές, σύμφωνα με τον Εμπεδοκλή και τον Διογόνη, είτε σε κάποιο συγκεκριμένο όργανο, όπως πρεσβεύει ο Δημόκριτος. Καταρχήν, είναι ανάγκη να εξηγηθεί ο τρόπος με τον οποίο το αντικείμενο της αισθητηριακής αντίληψης συλλαμβάνεται από το όργανο της αίσθησης. Προκύπτει, έτσι, μια διπλή έμφαση σε αυτό που μπορούμε να ονομάσουμε «τοπολογία»: οι πρώιμες διδασκαλίες για τις αισθήσεις είναι σε μεγάλο βαθμό αφηγήσεις για κινήσεις, διεισδύσεις και αφίξεις.

Το αντικείμενο δεν διαπερνά από μόνο του τα όργανα της αίσθησης, αλλά φτάνει σε αυτά μόνο δι' αντιπροσώπου. Σύμφωνα με αυτήν την αρχή, αντιπροσωπευτικό είναι το σχήμα του Εμπεδοκλή για τις *άπορροές*, το οποίο ίσως ήδη προοικονομείται στον Παρμενίδη.³⁷ Είναι σημαντικό ότι τα *άποτυπούμε-*

³⁶ Υπάρχουν λόγοι που οδηγούν στη σκέψη ότι ο Εμπεδοκλής ήταν αυτός που ξεκίνησε τη σχετική συζήτηση.

³⁷ Πρόκειται τουλάχιστον για μια πιθανή εξήγηση του γιατί η γνώσις προϋποθέτει κάποια *συμμετρίαν* (Θεόφραστος, *Περί αίσθήσεων*, 3). Διαφωτιστική θα ήταν η σύγκριση του χωρί-

να του Δημόκριτου, που συνηθέστερα ονομάζονται *εἶδωλα*, θα μπορούσαν επίσης να αποδοθούν και ως απορροές (βλ. ειδικότερα *Περί αἰσθήσεων* 50, 51). Ο Θεόφραστος επιμένει στη διεξοδική περιγραφή (50-53) μιας ιδιαίτερης πλευράς της θεωρίας του Δημόκριτου σύμφωνα με την οποία τα *εἶδωλα* αυτά δεν φτάνουν από μόνα τους στο μάτι. Αυτά που το μάτι συλλαμβάνει είναι *τύποι*, εντυπώσεις δηλαδή που τα προερχόμενα από το είδωλο αντικείμενα -συνεπώς και αυτά που ορίσαμε ως απορροές- έχουν αποτυπώσει στον ενδιάμεσο αέρα (51). Η υιοθέτηση ενός τόσο περίπλοκου σχήματος πρέπει λογικά να αποδοθεί στο γεγονός ότι αυτό διευκόλυνε τόσο την εξήγηση των παραποιήσεων, στις οποίες υπέπιπε η αντίληψη, όσο και την αντίληψη, ίσως, για τις αποστάσεις. Σύμφωνα με την περίφημη μαρτυρία του Αριστοτέλη αναφορικά με τη θεωρία του Δημόκριτου για την όραση, αν ο ουρανός δεν περιείχε αέρα, θα βλέπαμε ένα μυρμήγκι στον ουράνιο θόλο [*οὐ γὰρ καλῶς τοῦτο λέγει Δημόκριτος οἰόμενος εἰ γένοιτο κενὸν τὸ μεταξύ, ὀραῖσθαι ἂν ἀκριβῶς, εἰ μύρμηξ ἐν τῷ οὐρανῷ εἶη* (*Περί ψυχῆς* 2. 7 419a15-17·DK68A122)].³⁸ Σχετικά με τη μεταφορά του *τύπου*, μεγαλύτερη δυσκολία παρουσιάζει η θεώρηση των σχετικών απόψεων του Αναξαγόρα και του Διογένη. Η υιοθέτηση, ωστόσο, από τον Αναξαγόρα της κοινής αντίληψης, σύμφωνα με την οποία το είδωλο του αντικείμενου ανακλάται στην κόρη του ματιού (27, πβ. 36), ίσως αποτελούσε μια ιδιαίτερη έκφραση της αρχής «τα φαινόμενα είναι η έκφραση των πραγμάτων που δεν φαίνονται» (DK59B21) [*ὄψις γὰρ ἀδήλων τὰ φαινόμενα*]. Στην περίπτωση αυτή πρέπει να έχει συντελεστεί κάποιας μορφής μετακίνηση εφόσον το είδωλο εντοπίζεται στο μάτι. Και όταν ο Διογένης, κατά αρκετά παράδοξο τρόπο, υποστηρίζει ότι το είδωλο στο μάτι πρέπει να «αναμιχθεί» με τον αέρα στο εσωτερικό του ματιού, ώστε να συμβεί η αίσθηση [*τὴν δὲ ὄψιν ὄραν ἐμφαινομένῳ εἰς τὴν κόρην, ταύτην δὲ μειγνυμένην τῷ ἐντὸς ἀέρι ποιεῖν αἴσθησιν* (Θεόφραστος, *Περί αἰσθήσεων* 40)], υπονοεί ότι το ίδιο το είδωλο πρέπει να έχει φτάσει στο μάτι.

Το ενδιαφέρον που επιδεικνύεται για τους *πόρους* του Εμπεδοκλή είναι ανάλογο με αυτό που εκδηλώνεται για τις *ἀπορροές*. Υπάρχουν πολλά είδη *πόρων*. Είναι, καταρχήν, αυτοί που συνίστανται σε αισθητηριακά ὄργανα με πιο προφανή παραδείγματα τα αυτιά και τα ρουθούνια. Πώς, όμως, γίνεται η διείσδυση στο μάτι; Ο Εμπεδοκλής περιγράφει με ποιον τρόπο οι *πόροι* του *πυρός* και

ου με την κριτική που ο Θεόφραστος ασκεί στη θεωρία του Εμπεδοκλή στο κεφάλαιο 15 της πραγματείας του.

³⁸ Η θεωρία του Δημόκριτου για την όραση αποτελεί αντικείμενο πολλών συζητήσεων. Βλ. K. Von Fritz, «Demokritos Theorie des Sehens», στο έργο του *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Βερολίνο 1971, σσ. 594-622, καθώς και Ο' Brien [419].

του ὕδατος εναλλάσσονται στην επιφάνεια του ματιού, ώστε αυτό να μπορεί να δέχεται τα λευκά και τα μέλανα ερεθίσματα (Θεόφραστος, *Περὶ αἰσθήσεων* 7). Ο Δημόκριτος επικαλείται την «ευελιξία» και την «κενότητα» για να εξηγήσει πώς το είδωλο διεισδύει στο μάτι (50, 54). Δεν είμαστε βέβαιοι για τον Αλκμαίωνα αλλά γνωρίζουμε με ασφάλεια ότι ο Κλειδῆμος κάνει λόγο για *διαφανεῖς ὀφθαλμούς* (26, 38). Από το μάτι και πέρα ο δρόμος πρέπει να είναι καθαρός, η δίοδος ανοιχτή σε ευθεία γραμμὴ και ελεύθερη από λιπαρές ουσίες ή αίμα (Δημόκριτος, 50, πβ. 55-56· Διογένης, 40). Αν η γλώσσα κατά τον Διογένη (43) είναι το πιο ευαίσθητο στη γεύση και την ἡδονήν ὄργανο [*κριτικώτατον δὲ ἡδονῆς τὴν γλῶτταν*], αυτό συμβαίνει διότι η γλώσσα συνιστά το σημείο όπου απολήγουν οι φλέβες από ὄλο το σώμα [*τὰς φλέβας ἀπάσας ἀνήκειν εἰς αὐτήν*]. Από την ἄλλη μεριά, αν το ψάρι και το μικρὸ παιδί διαθέτουν μειωμένη αντίληψη [*ἄφρονα εἶναι*], αυτό οφείλεται στην αδυναμία του αέρα να διασπαρεί, στην περίπτωση του ψαριού επειδή η σάρκα του είναι εξαιρετικά συμπαγής, στην περίπτωση του παιδιού επειδή υπάρχει ἀκόμα μεγάλο ποσοστό από την πρωτογενή υγρασία που φράζει τις οδούς διέλευσης του αέρα (44, 45). Οι πόροι μπορεί να είναι λεπτότατοι, ἀκόμα και ἀόρατοι. Ο Εμπειδοκλῆς πρέσβευε ὅτι αναπνέουμε μέσω της επιδερμίδας (DK31B100), και ο Δημόκριτος παραδεχόταν ὅτι οι ἴχθυοι διαπερνούν ολόκληρο το σώμα μας και ὄχι μόνο τα αυτιά (55).

Η αξονική λειτουργία των πόρων στις πρώιμες θεωρίες για την αισθητηριακή αντίληψη ενδεχομένως εξηγεί την παράδοξη υφή της αφής. Ο Αριστοτέλης στο *Περὶ αἰσθήσεως* 442a29 υπογραμμίζει ὅτι οι πρώιμοι στοχαστές, με κορυφαίο εκπρόσωπό τους τον Δημόκριτο, είχαν αναγάγει την αφή σε εξηγητική ἀρχή για ὅλες τις αισθήσεις [*Δημόκριτος δὲ καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων ὅσοι λέγουσι περὶ αἰσθήσεως ἀτοπώτατόν τι ποιῶσιν πάντα γὰρ τὰ αἰσθητὰ ἄπτα ποιῶσιν*]. Ο Θεόφραστος συμεριζέται την ἀποψη του Δημόκριτου (*Περὶ αἰσθήσεων* 55) και για τον Εμπειδοκλή αναφέρει ὅτι και η προσαρμογή του ερεθίσματος στους πόρους ἀποτελεῖ ἓνα εἶδος αφής (15, πβ. 7). Αναμφίβολα, η εν λόγω ἀνάλυση ἀντανακλά ἀπὸ μια ἀποψη τη διδασκαλία των περιπατητικῶν ὅτι ὅλες οι αισθήσεις, συμπεριλαμβανομένης και της αφής, λειτουργοῦν με τη βοήθεια ενός *διαμέσου*.³⁹ Από την ἄλλη είναι εντυπωσιακό ὅτι οι θεωρίες των προσωκρατικῶν φιλοσόφων παραμερίζουν την αφή. Ο Αναξαγόρας είναι η ἐξαιρέση. Ο Θεόφραστος θεωρεῖ, βέβαια, ὅτι ἀξίζει τον κόπο να παραθέσει τη γνώμη του Αναξαγόρα επειδή, σε ἀντίθεση με τους περισσότερους ἀπὸ τους ἄλλους στοχαστές, συνέβαλε στην καθιέρωση της ἀρχῆς ὅτι η αἴσθη-

³⁹ Βλ. Cherniss [34] 314-16.

ση συντελείται μέσω των αντιθέτων (28, πβ. 2),⁴⁰ αλλά επιμένει στο ότι οι άλλοι στοχαστές δεν έχουν σχεδόν τίποτε να αναφέρουν για την αφή. Η σιωπή τους είναι εξαιρετικά αποκαλυπτική. Αν η αφή κατά κανόνα δεν απαιτεί αυτόνομη πραγμάτευση, αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι η εν λόγω αίσθηση δεν συνεπάγεται κανένα είδος κίνησης. Υπό την έννοια αυτή, είναι δικαιολογημένη η επισήμανση του Αριστοτέλη· η αφή, δυνάμει τουλάχιστον, είναι μάλλον κάτι που αποτελεί εξηγητικό μέσο (*explanans*) αλλά το ίδιο δεν χρειάζεται να αποτελέσει αντικείμενο εξήγησης (*explanandum*).

Δεν πρέπει να απορούμε, λοιπόν, για το γεγονός ότι το εξειδικευμένο ενδιαφέρον για τις αισθήσεις μειώθηκε αναλογικά με τον βαθμό της σχέσης τους προς την αφή. Η αίσθηση της γεύσης αξίζει την προσοχή μόνο αν εισαγάγουμε εκ νέου την έννοια της απόστασης με την παραδοχή ενός κεντρικού οργάνου και, συνεπώς, μιας εσωτερικής διανομής σύμφωνα με όσα πρεσβεύουν ο Αλκμαίων (25) και ο Διογένης (43). Από την άλλη, ο Εμπεδοκλής (9), ο Αναξαγόρας (28) και ο Δημόκριτος (72) δεν έχουν τίποτε το ιδιαίτερο να πουν σχετικά με αυτό. Όσο για την όσφρηση, είναι αλήθεια ότι προϋποθέτει την απόσταση αλλά υπό την έννοια ότι η τελευταία εκμηδενίζεται σχεδόν ταυτόχρονα με την αναπνοή. Αυτή είναι η σημασία της στερεότυπης εξήγησης σύμφωνα με την οποία η όσφρηση συμβαίνει *ἅμα τῇ ἀναπνοῇ* (Εμπεδοκλής 9, 22· Αλκμαίων 25). Αν αυτό ισχύει, ίσως τότε ενδώσουμε στον πειρασμό να συμπεράνουμε ότι αν η όραση και η ακοή είναι οι αισθήσεις που συγκεντρώνουν το μεγαλύτερο ενδιαφέρον, αυτό δεν οφείλεται μόνο στο γεγονός ότι αποτελούν αισθήσεις πλούσιες σε επιστημολογικό επίπεδο και σύνθετες σε επίπεδο φυσιολογίας, αλλά και στο γεγονός ότι απαιτείται μεγαλύτερος μόχθος για να εξηγήσουμε με ποιον τρόπο είναι δυνατή στην περίπτωσή τους η επαφή.

Αν προχωρούσαμε σε περισσότερες λεπτομέρειες, θα απομακρυνόμασταν αρκετά από το θέμα μας. Η διαπίστωση με την οποία θα ήθελα να κλείσω το παρόν κεφάλαιο έχει πιο γενικό χαρακτήρα. Οι «τοπολογικές» εξηγήσεις απηχούν, βέβαια, έντονο ενδιαφέρον σε επίπεδο φυσιολογίας. Η φυσιολογία, όπως συνέβαινε πάντοτε στο πλαίσιο της προσωκρατικής φιλοσοφίας, από μόνη της

⁴⁰ Η ταξινόμηση των προηγούμενων θεωριών που επιχειρεί ο Θεόφραστος για την αισθητηριακή αντίληψη βασίζεται πάνω σε μια αντίθεση μεταξύ αυτών οι οποίοι εξηγούν τις αισθήσεις με κριτήριο την «ομοιότητα» ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο της αντίληψης, και εκείνων οι οποίοι υποθέτουν κάποια «ανομοιότητα» ή «αντίθεση» [(Σ.τ.Μ.): Το κείμενο που υπόκειται στην παράτηρηση του Laks είναι το ακόλουθο: *Περί δ' αἰσθήσεως αἱ μὲν πολλὰ καὶ καθόλου δόξαι δὺ' εἰσίν· οἱ μὲν γὰρ τῶ ὁμοίῳ ποιῶσιν, οἱ δὲ τῶ ἐναντίῳ. Παρμενίδης μὲν καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Πλάτων τῶ ὁμοίῳ, οἱ δὲ περὶ Ἀναξαγόραν καὶ Ἡράκλειτον τῶ ἐναντίῳ (Περί αἰσθήσεων 1)]. Σχετικά βλ. Mansfeld στον παρόντα τόμο σ. 74).*

διαθέτει φιλοσοφικό περιεχόμενο καθώς δεν είναι δυνατόν να αποκοπεί από ένα σύνολο γενικών αρχών οι οποίες σε τελική ανάλυση έχουν οντολογικό στόχο. Ο Εμπεδοκλής και ο Αναξαγόρας, οι δύο κεντρικές, από μια άποψη, φυσιογνωμίες στην πραγματεία του Θεοφράστου, επειδή εκφράζουν την αντίθεση ανάμεσα σε δύο πρότυπες μορφές εξήγησης της αισθητηριακής αντίληψης (μέσω της ομοιότητας-μέσω της ανομοιότητας), συνιστούν από την άποψη αυτή χαρακτηριστικούς εκπροσώπους της σχετικής παράδοσης.

Όπως και κάθε άλλο τμήμα της θεωρίας του Αναξαγόρα, η εξήγηση που επιχειρεί της αισθητηριακής αντίληψης μάς περιγράφει μια ιστορία για τη διαφορά, την εξουσία, ακόμα και τη βία. Είναι ευρέως γνωστή η θέση του Αναξαγόρα ότι το χιόνι, που φαίνεται πως είναι άσπρο, είναι μαύρο εφόσον συντίθεται από νερό (DK59A97) [*τῷ λευκῆν εἶναι τὴν χιόνα ἀντιτίθει ὅτι ἡ χιῶν ὕδωρ ἐστὶ πεπηγός, τὸ δὲ ὕδωρ ἐστὶ μέλαν, καὶ ἡ χιῶν ἄρα μέλαινά ἐστι*]. Η διάκριση μέσω των αισθήσεων είναι πάντοτε μονόπλευρη, αποκαλύπτει μόνο την κυρίαρχη πλευρά του προσλαμβανόμενου αντικειμένου της. Αλλά η διακριτική δυνατότητα της αισθητηριακής αντίληψης θα ήταν η ίδια ανέφικτη αν εμείς δεν ήμασταν διαφορετικοί από αυτό που αντιλαμβανόμαστε μέσω των αισθήσεων. Μπορούμε να πούμε ότι εδώ πρόκειται για την υλική έκφραση της αδυναμίας των αισθήσεων, η οποία λειτουργεί χάρη στο πλαίσιο του μίγματος που μόνο ο *Νοῦς*, ως η μοναδική αμιγῆς οντότητα (B12), μπορεί να διαχωρίσει στα συστατικά του [*μίξις ἄρχει*].⁴¹ Αν μπορούμε να διακρίνουμε το γλυκό, αυτό οφείλεται στην αντίθεσή του προς το ξινό που νιώθουμε μέσα μας. Οι αισθήσεις γίνονται τόσο πιο οξείες όσο πιο έντονη είναι η αντίθεσή τους. Ό,τι έχει ιδιαίτερη βαρύτητα στην περίπτωση αυτή είναι ο βαθμός της οξύτητας (27,37). Έτσι εξηγείται ο κρίσιμος ρόλος που διαδραματίζει, σύμφωνα με τη θεωρία του Αναξαγόρα, το μέγεθος των αισθητηριακών και πιο γενικά των ζωτικών μας οργάνων. Κατά τον Αναξαγόρα πάλι, έτσι εξηγείται το γεγονός ότι δεν υπάρχει καμία αίσθηση που να μην είναι οδυνηρή. Ακόμα και αν εμείς δεν το παρατηρούμε αυτό υπό κανονικές συνθήκες, παρ' ὅλ' αυτά τόσο η υπέρμετρη αισθητηριακή αντίληψη όσο και η ανάγκη μας για ύπνο προδίδουν τη συσσωρευμένη καταπόνηση που επέφερε η χρήση των αισθήσεων.

Αυτό το σύνολο γνωρισμάτων μπορούμε να το διακρίνουμε με τον καλύτερο τρόπο στο πλαίσιο της θεωρίας του Εμπεδοκλή: το περιεχόμενό της είναι κατά κύριο λόγο τελεολογικό (στον βαθμό που η *Φιλότης*, ενσαρκωμένη στο πρόσωπο της Αφροδίτης, ενεργεί ως τεχνίτης) και μάλιστα εσχατολογικό. Για τον Εμπεδοκλή, η αισθητηριακή αντίληψη και η σκέψη αποτελούν ιδεώδεις περι-

⁴¹ Για το θέμα βλ. Laks [394].

πτώσεις, επειδή επιτρέπουν διακρίσεις και ιεραρχήσεις. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο η ενότητα του ποιήματός του που πραγματεύεται τη σκέψη καταλήγει σε μια πραγμάτευση των πνευματικών χαρισμάτων και της χειρωνακτικής δεξιότητας,⁴² προσέγγιση που δεν φαίνεται να έχει παράλληλο σε άλλους στοχαστές. Το κύριο θέμα, ωστόσο, που οργανώνει την ανάλυσή του πάνω στις νοητικές ικανότητες, είναι αυτό που αφορά τη διάσπαση και τη σύνθεση. Η κίνηση δεν είναι αναγκαία μόνο για να συντελεσθεί η επαφή ανάμεσα στο υποκείμενο και το προσλαμβανόμενο αντικείμενο και, συνεπώς, για να συντελεσθεί η αισθητηριακή αντίληψη· μάλλον ισχύει το ακριβώς αντίστροφο: η αισθητηριακή αντίληψη είναι ένας τρόπος για να συναντηθούν τα στοιχεία του κοσμικού κύκλου του Εμπεδοκλή. Στην πορεία της αντίληψης μέσω των αισθήσεων, η συνάντηση των στοιχείων είναι μόνο προσωρινή. Όταν το νερό συναντά το νερό (σε αυτήν την εικόνα συνίσταται η αντίληψη των σκοτεινών αντικειμένων) ή η φωτιά τη φωτιά (όταν η αντίληψη αφορά φωτεινά αντικείμενα), παραμερίζονται ο αέρας και η γη. Από αυτήν την άποψη, η σκέψη, στο πλαίσιο της οποίας και τα τέσσερα στοιχεία του κοσμικού κύκλου τίθενται σε κίνηση (διότι το αίμα αποτελεί μια αρμονική σύνθεση και των τεσσάρων στοιχείων), ενισχύει μόνο την τάση προς ενοποίησή τους, η οποία ήδη μπορεί να εντοπισθεί στο επίπεδο της αισθητηριακής τους σύλληψης. Είτε πρόκειται για αίσθηση είτε για σκέψη, κάθε νοητική ενέργεια προεξαγγέλλει, εντός των ορίων της ανθρώπινης ζωής, την τελική συγχώνευση των στοιχείων μέσα στην ενότητα της θείκης Σφαίρας. Πρόκειται για ενέργειες της *Φιλότητος* και αυτός είναι ο λόγος που συνδέονται με την ηδονή.⁴³

Η θαυμαστή αντιστοιχία που εμφανίζουν από τη μια οι απόψεις του Αναξαγόρα και του Εμπεδοκλή για τη σκέψη και τις αισθήσεις και από την άλλη η συνολική φιλοσοφική κοσμοαντίληψή τους, είναι στοιχεία που μπορούμε, επίσης, να εντοπίσουμε ή τουλάχιστον να υποψιαστούμε και σε άλλους στοχαστές, όπως στον Διογένη τον Απολλωνιάτη⁴⁴ ή τον Δημόκριτο, ακόμα και αν το μεγαλύτερο μέρος του συστηματικού ενδιαφέροντος του δεύτερου επικεντρωνόταν στα αισθητά όντα (τα άτομα) παρά στις αισθήσεις καθαυτές.⁴⁵ Η διαπίστωση

⁴² Αυτό υπαινίσσεται η αναφορά του Θεοφράστου στο *Περί αισθήσεων* 10-11: «για τον λόγο αυτόν άλλοι είναι δεινοί ρήτορες και άλλοι τεχνίτες, καθώς στους πρώτους η επιτυχημένη μείξη εντοπίζεται στη γλώσσα, ενώ στους δεύτερους στα χέρια» [διό τούς μὲν ῥήτορας ἀγαθούς, τοὺς δὲ τεχνίτας, ὡς τοῖς μὲν ἐν τοῖς χερσὶ, τοῖς δὲ ἐν τῇ γλώττῃ τὴν κοῤῥαῖν οὖσαν].

⁴³ Βλ. Bollack [356] τομ. 1, σσ. 263-64.

⁴⁴ Για τον οποίο βλ. Laks [425].

⁴⁵ Στο χείμενό μας παραλείψαμε αυτήν την πτυχή του προβλήματος. Ο αναγνώστης μπο-

αυτή δεν ισχύει απόλυτα στην περίπτωση άλλων στοχαστών και λόγω της ποιότητας των πληροφοριών που διαθέτουμε και λόγω του είδους της φιλοσοφίας που καλλιέργησαν ο Αλκμαίων, για παράδειγμα, μολονότι φυσικός φιλόσοφος ο ίδιος, είναι βέβαιο ότι επεδείκνυε έντονο ενδιαφέρον για την ιατρική.⁴⁶ Είναι ιδιαίτερα λεπτή η ισορροπία μεταξύ του επιστημονικού προγραμματισμού και της επίδειξης συστηματικού ενδιαφέροντος, ακόμα και στην περίπτωση των πιο ικανών στοχαστών. Θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι σε κάθε συγγραφέα αλλά και από τον έναν συγγραφέα στον άλλον παρατηρείται μια ορισμένου βαθμού ένταση ανάμεσα στον συστηματικό σχεδιασμό της έρευνάς του και την υποχρέωσή του να συμμορφωθεί με κάποια μορφή επιστημονικό προγραμματισμό-προγραμματισμό ο οποίος φανερώνεται έμμεσα στο πλαίσιο των σχετικών κλειστών δεδομένων και ζητούμενων τα οποία υπαινίχθηκα παραπάνω.⁴⁷ Σε γενικές γραμμές, ωστόσο, μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότι οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι, με την προσέγγιση που επιχείρησαν σε επίπεδο φυσιολογίας, κατόρθωσαν να ενσωματώσουν στο επίπεδο μιας ενιαίας θεώρησης και στον ίδιο βαθμό τόσο τις νοητικές διαδικασίες όσο και τα κοσμολογικά φαινόμενα. Ίσως αυτό έγινε σε βάρος μιας επιστημολογικής συνείδησης η οποία θα προσιδίαζε περισσότερο στα φιλοσοφικά ενδιαφέροντα μιας μετασωκρατικής ή ακριβέστερα μιας μεταπλατωνικής εποχής.

αεί να συμβουλευτεί το δεύτερο μέρος της πραγματείας του Θεοφράστου.

⁴⁶ Το πρόβλημα της πνευματικής φυσιολογίας του Αλκμαίωνα το πραγματεύεται ο Mansfeld [495].

⁴⁷ Η διαπίστωση, βέβαια, αφορά την κοσμολογία, καθώς και τη φυσιολογία υπό την αυστηρή έννοια του όρου.

13

*Ενοχή, ευθύνη, αιτία: Η φιλοσοφία,
η ιστοριογραφία και η ιατρική
κατά τον 5ο αιώνα π.Χ.*

Mario Vegetti

Σύμφωνα με τον G. E. R. Lloyd¹ «η ιδέα ότι η φύση υποδηλώνει ένα καθολικό πλέγμα αιτίας και αποτελέσματος διατυπώνεται ρητά κατά την εξελικτική πορεία της προσωκρατικής φιλοσοφίας». Κατά τον W. Jaeger² «η έννοια της αιτίας αποτελεί δάνειο από το λεξιλόγιο της ιατρικής, όπως φαίνεται καθαρά από τη λέξη *πρόφασις* που χρησιμοποιεί ο Θουκυδίδης». Ο B. Williams³ υποστηρίζει ότι «η λέξη *αἴτιον* συνιστά, από τις ιπποκρατικές πραγματείες και έπειτα, έναν σταθερό όρο για την “αιτία”, και ο συναφής όρος *αἴτια* (...) σήμαινε το παράπονο ή την κατηγορία, αλλά ήδη από την εποχή της ηροδοτείας *ιστορίας* μπορεί απλώς να σημαίνει την “αιτία” ή την “εξήγηση”».

Οι τρεις αυτοί διαπρεπείς μελετητές, παρόλο που αποκλίνουν σημαντικά ο ένας από τον άλλον στα ερευνητικά τους ενδιαφέροντα, φαίνεται πως συγκλίνουν στην άποψη ότι μια ακριβής και επαρκώς προσδιορισμένη έννοια της αιτιότητας αποδεικνύεται παρούσα στη φιλοσοφία, στην ιστοριογραφία και στην ιατρική του πέμπτου αιώνα. Η εκτίμηση αυτή έχει γίνει ευρέως αποδεκτή, αλλά χρειάζεται να αναθεωρηθεί ή τουλάχιστον να αποσαφηνισθεί και να διατυπωθεί από δύο διαφορετικές πλην συμπληρωματικές οπτικές:

1) Καταρχήν, η λεξιλογική διερεύνηση, όπως θα δούμε, των όρων με τους οποίους εμφανίζεται η έννοια της αιτιότητας (*αἴτια*, *αἴτιος*, *τὸ αἴτιον*, *πρόφασις*) καταδεικνύει ότι ο σαφής θεωρητικός στοχασμός πάνω στις αιτιώδεις σχέσεις και στα εξηγητικά μοντέλα που αυτές θεμελιώνουν προέκυψε μόνο σταδιακά και σε ένα πλαίσιο εξαιρετικής αβεβαιότητας το οποίο οφειλόταν στην ασάφεια της ηθικής, πολιτικής και δικανικής γλώσσας αναφορικά με τις έννοι-

¹ Lloyd [110] 49. Ο ίδιος, ωστόσο, δηλώνει κατηγορηματικά (σσ. 53-55) ότι η ανάπτυξη μιας «ιδέας της αιτιότητας» *καθαυτήν* πρέπει να αναζητηθεί στους ιστοριογράφους και στους ιατρούς, και υπογραμμίζει με την ίδια έμφαση την πρωταρχική ηθική σημασία (συνδεδεμένη με αυτήν της ενοχής) που έχουν όροι όπως *αἴτια* / *αἴτιος*. Βλ. ακόμα Lloyd [108] 230 κ. εξ., και σχετικά με τις νομικές καταβολές των συζητήσεων για την ευθύνη G. E. R. Lloyd, *Adversaries and Authorities: Investigations into Ancient Greek and Chinese Science*, Cambridge/ Νέα Υόρκη 1996, σσ. 100 κ. εξ.

² Jaeger [102] τομ. 1, σ. 393. Ο Jaeger επιμένει στην αιτιακή σημασία του όρου *πρόφασις*, καθώς ο ίδιος είναι, φυσικά, εξοικειωμένος με την ηθική και νομική έννοια του όρου *αἴτια* (αυτόθι, σ. 161).

³ Williams [138] 58.

ες της ενοχής, της ευθύνης και του καταλογισμού πράξεων και γεγονότων. Είναι ενδιαφέρον ότι η εξελικτική διαμόρφωση της αρχής της αιτιότητας συντελέστηκε μάλλον στο πλαίσιο της ιατρικής επιστήμης παρά στην προσωκρατική φιλοσοφία, αν κρίνουμε από τα αποσπάσματα των φιλοσόφων και αν εξαιρέσουμε τις περί αιτιότητας διατυπώσεις του Αριστοτέλη και των περιπατητικών δοξογράφων.

2) Έπειτα, είναι ανάγκη να αποσαφηνισθεί η σχέση ανάμεσα στην εξέλιξη του θεωρητικού στοχασμού πάνω στην αρχή της αιτιότητας και στο είδος της αιτιώδους συνάφειας που κάθε φορά αυτή περιγράφει. Για παράδειγμα, η πραγματευση από τον Αριστοτέλη του όρου «αιτία» στο 2ο βιβλίο των *Φυσικῶν* δεν περιλαμβάνει την έννοια της αιτιώδους συνάφειας που απέδιδε στον όρο ο Hume, σύμφωνα με την οποία η αιτία συνιστά το απαραίτητο προηγούμενο του αποτελέσματος. Από την άποψη αυτή, ο Αριστοτέλης παραμένει πιστός στην περιπλοκότητα της σκέψης του 5^{ου} αι. π. Χ· τείνει να αποδίδει, αν και στο πλαίσιο μιας αυστηρής θεωρητικής προσέγγισης, τις ποικίλες διαστάσεις της αιτιότητας που άρχιζαν τότε να εμφανίζονται με μια σχετική αοριστία. Από την άλλη πλευρά, η σύλληψη της αιτίας ως παράγοντα που είναι απαραίτητος και αρκεί για να προκαλέσει το αποτέλεσμα, απαντά σε ένα μέρος των ιατρικών μαρτυριών και υπό την έννοια αυτή προεξαγγέλλει τους Στωικούς φιλοσόφους και τον Αριστοτέλη.

Από τη σκέψη του 5^{ου} αιώνα έλειπαν σε μεγάλο βαθμό ο ρητός θεωρητικός στοχασμός πάνω στο πρόβλημα της αιτιότητας και, κατά την αντίληψη του Hume, η «αυστηρή» θεώρηση της αιτιώδους συνάφειας. Ήταν, ωστόσο, η σκέψη αυτή αρκετά ικανή να συλλαμβάνει (λιγότερο ή περισσότερο αυθόρμητα) σχέσεις ανάμεσα σε πράγματα και συμβάντα, σχέσεις τις οποίες η ύστερη θεωρία θα συμπεριλάμβανε στο γενικό πλαίσιο της αιτιότητας. Κρίνεται απαραίτητο να αναγνωρίσουμε ότι οι σχέσεις αυτές κατέληξαν να περιγράφονται με όρους οι οποίοι διαφέρουν από την ορολογία της αιτιότητας την οποία θα αναλύσω στο παρόν κεφάλαιο.

Υπάρχουν, για παράδειγμα, φαινόμενα που συμβαίνουν *φύσει* και εξαρτώνται από τους κανόνες της φυσικής τάξης του κόσμου. Η εξάρτηση αυτή ορίζεται συχνά, τόσο στη φιλοσοφία όσο και στην ιατρική, ως *ανάγκη*. Η αναγκαία αυτή συνθήκη μπορεί κάποιες φορές να συνδέεται όχι με τους κανόνες της φύσης αλλά με ό,τι ορίζουν το πεπρωμένο και οι θεοί, όπως αφήνει να εννοηθεί η περίφημη φράση του Αγαμέμνονα: «Δεν είμαι εγώ υπαίτιος αλλά ο Δίας, η Μοίρα και οι Ερινύες» [*ἐγὼ δ' οὐκ αἰτιός εἰμι, ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἠεροφοῖτις Ἐρινύς*, (*Ιλιάδα* Τ 86)]. Η αναγκαία εξάρτηση των γεγονότων από τον σχεδιασμό της Μοίρας δηλώνεται συχνά στον Ηρόδοτο με το ρήμα *ἔδει*. Αν οι κανόνες που καθορίζουν τα γεγονότα δεν έχουν θεική ή φυσική προέλευση

αλλά οφείλονται στον ανθρώπινο παράγοντα, η σύνδεση δηλώνεται συχνά, ειδικότερα σε πολιτικά και νομικά συμφραζόμενα, με τον ασθενέστερο όρο *εϊκός* (εύλογος, πιθανός, αληθοφανής).

Και όμως, αυτές οι σχέσεις εξάρτησης ανάμεσα σε πράγματα, συμβάντα και μορφές κοσμικής τάξης μπορούν να ενταχθούν στο πλαίσιο της αιτιότητας και της αιτιακής εξήγησης μόνο αν χρησιμοποιήσουμε μεταγενέστερα σχήματα σκέψης. Για να γίνει αυτό φανερό, ας παραθέσουμε με συντομία ορισμένα σαφή παραδείγματα από την προσωκρατική φιλοσοφία, ξεκινώντας με το περίφημο απόσπασμα του Αναξίμανδρου, το οποίο παραδίδει ο Σιμπλίκιος (DK12B1):

Ἄναξιμανδρος...ἀρχὴν...εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον...ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

[«Και η μήτρα, από την οποία γεννήθηκαν τα πράγματα, είναι η ίδια με αυτή στην οποία αποσυντίθενται όπως είναι αναγκαίο να γίνει· γιατί αυτά τιμωρούν το ένα το άλλο (*διδόναι δίκην και τίσιν*) για την αδικία που διαπράττουν σύμφωνα με την τάξη του χρόνου»].

Είναι προφανές ότι η οικουμενική και αναγκαία συνάφεια που συνέχει τα πράγματα στον κοσμικό κύκλο συλλαμβάνεται στο σημείο αυτό με ηθικούς και νομικούς όρους της ενοχής και της τιμωρίας παρά με εκείνους της αιτιακής εξήγησης.

Στους αμέσως μεταγενέστερους φιλοσόφους συναντούμε την ευρέως διαδεδομένη αντίληψη ότι τα πράγματα και οι κοσμικές διαδικασίες εξαρτώνται από τη «δύναμη» μιας γενεσιουργού *ἀρχῆς*. Έτσι, κατά τον Παρμενίδη (DK28B12) αυτή είναι «η θεά (*δαίμων*) που κυβερνά και εξουσιάζει (*ἀρχει*) τα πάντα». Την περίοδο αυτή και ιδιαίτερα στον Εμπεδοκλή και στον Αναξαγόρα εμφανίζονται αρχές που αρκετά αργότερα θα ερμηνεύονταν ως πρόδρομοι μιας (αποτελεσματικής) αιτιότητας: στην πρώτη περίπτωση η *Φιλότης* και το *Νεῖκος*, στη δεύτερη ο *Νοῦς*. Αυτές οι αρχές επενεργούν σε άλλες γενεσιουργούς αρχές βιολογικού τύπου, όπως είναι για παράδειγμα τα *ριζώματα* του Εμπεδοκλή και τα *σπέρματα* του Αναξαγόρα.

Στο κείμενο του Εμπεδοκλή (βλ., για παράδειγμα, DK31B26), η *Φιλότης* και το *Νεῖκος* φαίνεται ότι μάλλον συνιστούν κατά κάποιον τρόπο ανθρωπομορφικές μεταφορές της ένωσης και του χωρισμού των στοιχείων του κοσμικού κύκλου και όχι ότι τα ίδια αποχωρίζονται από τα στοιχεία. Σε κάθε περίπτωση, η ενέργειά τους δηλώνεται με την πολιτική γλώσσα της εξουσίας (DK31B17.28): «και ἀρχουν διαδοχικὰ σαν ἐρχεται τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου»

(μτφο Δ.Κ.) [*ἐν δὲ μέρει κρατέουσι περιπλομένοιοι χρόνιοι*]. Σε αντίθεση με τον Εμπεδοκλή, ο Αναξαγόρας συλλαμβάνει τη δική του αρχή, τον *Νοῦν*, χωριστά από τα πράγματα στα οποία η αρχή αυτή επενεργεί. Ίσως αυτός είναι ο λόγος που ο Πλάτωνας στο αρκετά γνωστό χωρίο από τον *Φαίδωνα* (97b κ. εξ.) αναφέρει τον Αναξαγόρα ως εισηγητή της ιδέας του τελικού αιτίου. Ο τρόπος, ωστόσο, με τον οποίο ο Αναξαγόρας περιγράφει τον αποχωρισμό του *Νοῦ* και την επενέργειά του στον κόσμο αντανακλά για μια ακόμη φορά τη γλώσσα της πολιτικής και στρατιωτικής εξουσίας: «ο Νους είναι αυτοκυβέρνητος [*αὐτοκρατές*], ασκεί τη δύναμή του [*κρατεῖν, ἰσχύει*]. Ο Νους έχει τη δύναμη [*ἀρχήν*] να θέτει σε κίνηση την περιστροφή του κόσμου» (DK59B12). Χάρη σε αυτή του τη δύναμη, ο Νους όλα τα διευθέτησε [*πάντα διεκόσμησε*]. Αυτή η σύλληψη μιας ρυθμιστικής δράσης ενδέχεται να επηρέασε τον τρόπο με τον οποίο ο Πλάτωνας στον *Τίμαιο* αντιλαμβάνεται τη δράση του Δημιουργού στον κοσμικό χωροχρόνο. Γίνεται σαφές ότι η εμβρυακή αυτή μορφή σκέψης που διέπεται από την αρχή της αιτιότητας επενδύεται ακόμα σε αποκλειστικά μεταφορική γλώσσα που προέρχεται από τη σφαίρα της πολιτικής. Η ανάγκη να εξηγηθούν οι απαρχές της κοσμικής τάξης δεν συνεπάγεται θεωρητικό στοχασμό πάνω στην έννοια της αιτίας, αλλά μάλλον η ίδια η έννοια αναγκάζεται να εκφρασθεί με όρους οι οποίοι περιγράφουν είτε την εξουσία που οι θεοί ασκούν στον κόσμο είτε αυτή που οι άνθρωποι ασκούν στην κοινωνία, πράγμα που γίνεται φανερό από τη γλώσσα του Αναξίμανδρου η οποία παραμένει νομικά και ηθικά χρωματισμένη.

Για να προσπελάσουμε το ερώτημα των απαρχών της αιτιοκρατικής σκέψης, δεν μπορούμε παρά να υιοθετήσουμε ανεπιφύλακτα τα λόγια του Michael Frede:

«Όταν η χρήση του όρου «αίτιον» επεκτάθηκε τόσο ώστε ήταν δυνατόν να ρωτούμε για οτιδήποτε «ποιο είναι το αίτιό του», η διεύρυνση αυτή της χρήσης του όρου «αίτιον» πρέπει να συντελέστηκε στη βάση της υπόθεσης ότι για την εξήγηση οποιουδήποτε πράγματος υπάρχει κάποιος παράγοντας ο οποίος αναφορικά με αυτό διαδραματίζει έναν ρόλο ανάλογο με εκείνον που διαδραματίζει ένας άνθρωπος που φέρει την ευθύνη για ό,τι έχει πάει στραβά· αυτό σημαίνει ότι η σημασιολογικά διευρυμένη και γενικευμένη χρήση του όρου «αίτιον» γίνεται κατανοητή μόνο στη βάση της υπόθεσης ότι αναφορικά με κάθε πράγμα υπάρχει κάτι το οποίο είναι υπεύθυνο για αυτό, όταν κάνουμε τη μια ή την άλλη ενέργεια».⁴

⁴ Frede [504] 132. Το άρθρο του αφορά κατά κύριο λόγο τη στωική αντίληψη περί αιτιότητας.

Ο στόχος μου στο παρόν κεφάλαιο είναι, αναθεωρώντας τις πλατιά αποδεκτές απόψεις που αναφέρθηκαν στην αρχή, να εξακριβώσω πότε και με ποιον τρόπο συντελέστηκαν η σημασιολογική διεύρυνση, η εννοιολογική διαμόρφωση και η γενίκευση της αιτιοκρατικής σκέψης. Με άλλα λόγια, πότε πραγματοποιήθηκε η μετάβαση από την προσωπική γλώσσα της ενοχής, καθώς και της ηθικής, πολιτικής και νομικής ευθύνης στην αφηρημένη και «ουδέτερη» αιτιακή γλώσσα (αυτό δεν συνεπάγεται απαραίτητα, καθώς θα δούμε, την αντικατάσταση του ουδέτερου ουσιαστικού *το αίτιον* με τους τύπους *αίτια* και *αίτιος*). Θα παρακολουθήσουμε μια μακρά και σύνθετη διαδικασία η οποία χρονικά καλύπτει το σύνολο της σκέψης του 5^{ου} αιώνα και άφησε έντονα τα ίχνη της στην πιο εξελιγμένη θεωρητική σκέψη του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη.

Οι Φιλόσοφοι

Το εκπληκτικό συμπέρασμα που προκύπτει από τη διερεύνηση της αιτιότητας στο λεξιλόγιο των πρώιμων φιλοσόφων είναι ουσιαστικά η παντελής απουσία οποιουδήποτε στοχασμού πάνω στο πρόβλημα της αιτιακής εξήγησης. Και είναι, βέβαια, εκπληκτικό επειδή οι σχετικές μαρτυρίες περιέχουν άφθονες αναφορές στη γλώσσα που αφορά την αιτία. Από τη σκοπιά, ωστόσο, που υιοθετούμε στο παρόν κεφάλαιο, κρίνουμε ότι οι σχετικές μαρτυρίες δεν έχουν καμία απολύτως αξία, επειδή βασίζονται εξ ολοκλήρου στην αριστοτελική ερμηνεία, όπως αυτή αποτυπώνεται στο 1ο βιβλίο των *Μετά τὰ Φυσικά* και στο 2ο βιβλίο των *Φυσικών*. Εκεί ο Αριστοτέλης αντιμετωπίζει τους στοχαστές αυτούς ως προδρόμους του στη διερεύνηση της αιτιότητας, την οποία ωστόσο δεν κατόρθωσαν να πραγματοποιήσουν εξίσου επιτυχημένα όπως ο ίδιος. Όταν, αντίθετα, εμείς εστιάζουμε το ενδιαφέρον μας μόνο στα αποσπάσματα που έως έναν βαθμό απηχούν την πρωτότυπη γλώσσα των Προσωκρατικών, τότε απουσιάζει, στην ουσία, η κατάλληλη ορολογία για την περιγραφή της αρχής της αιτιότητας. Αυτό που διαπιστώνουμε είναι μια ορολογία που ανταποκρίνεται πλήρως στις παραδοσιακές συνυποδηλώσεις της ηθικής και του δικαίου.

Ο όρος *αιτία* απαντά άπαξ στον Δημόκριτο (DK68B83) με τη σημασία του «λόγου» (της λογικής εξήγησης) ή του «κινήτρου». Όσον αφορά τον όρο *πρόφασις* σημαίνει «δικαιολογία» ή «πρόσχημα» (DK68B119). Πρόκειται για σημασία απολύτως αναμενόμενη για τους εκπροσώπους της ιστοριογραφίας και της ιατρικής.⁵ Στον Γοργία ο όρος *αιτία*, ο οποίος απαντά στο *Ἐλένης Ἐγκώμιον*

⁵ Πβ. DK68B222. Το απόσπασμα DK68B118 (μια ύστερη μαρτυρία του επισκόπου Αλεξανδρείας Διονυσίου την οποία παραδίδει ο Ευσέβιος) περιέχει τον όρο *αιτιολογία*, αλλά από τα συμφραζόμενα αποσαφηνίζεται ότι το απόσπασμα δεν αποτελεί κατά λέξη παράθεση

και στην 'Υπέρ Παλαμήδους Ἀπολογία (DK82B11,11a), διατηρεί, όπως είναι φυσικό, τη σημασία της «ενοχής» και της «ευθύνης», που είναι παγιωμένη στη γλώσσα της ηθικής και των δικαστηρίων. Ο Αντιφώντας στις *Τετραλογίες* του χρησιμοποιεί τον όρο με τη σημασία που του αποδίδει ο Γοργίας. Τα ρητορικά αυτά γυμνάσματα προορίζονταν για την προετοιμασία των επιχειρημάτων που θα προβάλλονταν στα δικαστήρια και συνέβαλαν σε μια στενή συνάφεια της νομικής ευθύνης με την ενοχή ή με τη θρησκευτική μόλυνση (*μίασμα*).⁶

Στη δεύτερη *Τετραλογία* το υπό συζήτηση θέμα είναι το κατά πόσο ευθύνεται ένας νέος, ο οποίος κατά τη διάρκεια της προπόνησής του στον ακοντισμό σκότωσε τυχαία με το ακόντιό του έναν από τους συναθλητές του που από απροσεξία μπήκε στον χώρο άθλησης. Αυτός ο τύπος προβλήματος θυμίζει μια ανεκδοτολογική διήγηση που παραδίδει ο Πλούταρχος και έχει ως πρωταγωνιστές τον Πρωταγόρα και τον Περικλή (DK80A10). Οι δύο άνδρες αφιέρωσαν μια ολόκληρη μέρα συζητώντας ποιοι ήταν υπεύθυνοι (*αἵτιοι*) για τον ακούσιο θανάσιμο τραυματισμό ενός προσώπου που ονομαζόταν Επίτιμος, και σε συνθήκες ανάλογες με εκείνες που πραγματεύεται ο Αντιφώντας. Είναι προφανές ότι επρόκειτο για αντιπροσωπευτικό παράδειγμα μιας ερώτησης νομικής ευθύνης: ποιος ή τι ευθυνόταν, το ακόντιο, ο ακοντιστής ή οι υπεύθυνοι του χώρου άθλησης;

Στις περιπτώσεις αυτές δεν ασχολούμαστε με «θεωρητικές υποθέσεις πάνω στην αιτία και το αποτέλεσμα», όπως έχει επισημάνει ο Adkins αναφορικά με τον Γοργία, όταν αντιμετωπίζουμε το θέμα ως ένα από τα κυρίαρχα για τους σύγχρονους του Γοργία σοφιστές.⁷ Οι μαρτυρίες παραπέμπουν, μάλλον, σε μια συζήτηση ερωτημάτων σχετικών με την ευθύνη και την ενοχή σε ένα ηθικό αλλά και θρησκευτικό πλαίσιο αναφοράς [μια από τις κορυφαίες στιγμές της συζήτησης αυτής εντοπίζεται στην τραγωδία *Οιδίπους επί Κολωνῶ* του Σοφοκλή, όπου ο ομώνυμος ήρωας διακηρύσσει ότι ο ίδιος ηθικά και νομικά είναι αθώος (*καθαρός*) για τον λόγο ότι τα εγκλήματά του υπήρξαν ακούσια (στίχοι 546-48· βλ. ακόμα 266-72)], ενώ στο νομικό πλαίσιο αναφέρονται στον Γοργία, στον

του κειμένου του Δημόκριτου: «Ο ίδιος ο Δημόκριτος, λέει ο κόσμος, συνήθιζε να ισχυρίζεται ότι θα προτιμούσε να ανακαλύψει έστω και μία αιτιακή εξήγηση (*αιτιολογία*) παρά να γίνει βασιλιάς των Περσών» [...έλεγε βούλεσθαι μάλλον μίαν εὔρεϊν αἰτιολογίαν ἢ τὴν Περσῶν οἱ βασιλείαν γενέσθαι]. Για μια πιο αισιόδοξη εκδοχή του ενδιαφέροντος του Δημόκριτου για την αιτιότητα, βλ. στον παρόντα τόμο Taylor σ. 279.

⁶ Για το χωρίο, πβ. Said [519] 186 κ. εξ. Για τις χρήσεις των όρων *αἰτία/αἴτιος* στον Αντιφώντα, βλ. III. 2. 9· II. 2. 3, 6· II. 4. 10.

⁷ Adkins [82] 126. Η εργασία, ωστόσο, του Adkins είναι θεμελιώδης για τα θέματα που συζητούνται στο παρόν κεφάλαιο.

Αντιφώντα και στη σχετική με τον Πρωταγόρα διήγηση.⁸ Το ίδιο θέμα, καθώς θα δούμε στην επόμενη ενότητα, κατέχει κεντρική θέση στις ιδέες των ιστοριογράφων για την πολιτική δράση.

Συνεπώς, φαίνεται βέβαιο ότι γενικότερα οι πρώιμοι φιλόσοφοι, τόσο οι κοσμολόγοι όσο και οι σοφιστές, δεν επέδειξαν κανένα ενδιαφέρον για τη θεωρητική προσέγγιση της γλώσσας και της έννοιας της αιτιότητας. Για να ανακαλύψουμε τα πρώτα ίχνη της έννοιας αυτής πρέπει να επεκτείνουμε τη διερεύνησή μας στους χώρους της ιστοριογραφίας και ειδικότερα της ιατρικής.

Οι ιστοριογράφοι

Στο προοίμιο της ιστορίας του Ηροδότου γίνεται λόγος για την *αίτιαν* που πολέμησαν μεταξύ τους Έλληνες και βάρβαροι. Εδώ ο ιστορικός εξετάζει τους λόγους ή τα κίνητρα του πολέμου αλλά η εξέτασή τους συνίσταται σε μια αλληλοεπίρριψη ενοχής μεταξύ των δύο πλευρών, σε μια ανταλλαγή κατηγοριών ως προς την ευθύνη για τα εγκλήματα που διαπράχθηκαν και για τις πράξεις αντεκδίκησης. Στα μάτια των Ελλήνων οι Φοίνικες είναι *αίτιοι*, ένοχοι για τα *αδικήματα* που έγιναν σε βάρος τους. Οι Έλληνες, όμως, με τη σειρά τους είναι ένοχοι για την *αδικίαν* που διαπράχθηκε σε βάρος των βαρβάρων και στο τέλος κρίνονται *μεγάλως αίτιοι* (1.4.1) για την εκστρατεία που πραγματοποίησαν κατά της Τροίας. Σε όλη την έκταση του ηροδότειου έργου τυπική σημασία του όρου *αίτια* παραμένει η εξής: «χρέωση εγκλήματος που διαπράχθηκε» και, επίσης, «ενοχή» που συνιστά κίνητρο για την επιβολή τιμωρίας (πβ. 1.137.1).

Αυτή η χρήση του όρου *αίτια* (και κατ' επέκταση του συναφούς όρου *αίτιος*) συνιστά μια σαφή προέκταση της νομικής γλώσσας στο πεδίο της πολιτικής αντιπαράθεσης. Σε ορισμένες περιπτώσεις (π.χ. 4.167.3) η κατηγορία είναι μόνο μια «πρόφαση» (*πρόσχημα*) που υιοθετείται για να δικαιολογήσει μια πράξη βίας. Η σύνδεση του όρου αυτού με τον όρο *αίτια* προκαλεί ενδιαφέρον επειδή σε ένα χωρίο (4.133.1) συμπαρατίθενται οι όροι *πρόσχημα* και *πρόφασις*, και η *πρόφασις* έχει στον Ηρόδοτο τις τυπικές σημασίες του «προσχήματος» ή της «δικαιολογίας» (πβ. 4.145.1). Αν, τώρα, ο όρος *αίτια* επικαλύπτεται εν μέρει

⁸ Το αθηναϊκό δίκαιο, από την εποχή του Δράκοντα και έπειτα, είχε εισαγάγει μια ριζοσπαστική διάκριση ανάμεσα στην εκούσια και ακούσια ανθρωποκτονία, διάκριση στην οποία, όμως, συνέχιζε να αντιστέκεται μια ηθική αντίληψη θεμελιωμένη στη θρησκευτική εκδοχή της ενοχής και του μιάσματος. Η οριστική απάντηση στο ερώτημα ίσως δόθηκε με την πραγμάτευση της έννοιας της ευθύνης που επιχειρεί ο Αριστοτέλης στα *Ἠθικά Νικομάχεια* 3. 1-7. Για τις νομικές όψεις του ζητήματος στον 5^ο αιώνα, πβ. Jones [103] και E. Cantarella, *Studi sull' omicidio in diritto greco e romano*, Μιλάνο 1976.

από τον όρο *πρόφασις*, είναι βέβαιο ότι αυτό δεν συνιστά στροφή προς την κατεύθυνση της αιτιακής γλώσσας αλλά μάλλον ένδειξη ότι έχουμε να κάνουμε με μια αλληλοεπίρριψη κατηγοριών, ευθυνών, δικαιολογιών και προσχημάτων που τυπικά ανήκουν στη γλώσσα της νομικής και πολιτικής αντιπαράθεσης. Η *πρόφασις* μπορεί να προσλάβει και μια πρόσθετη σημασία, συμβατή αλλά ελαφρώς διαφορετική από αυτήν του προσχήματος: πρόκειται για την έννοια της «τυχαίας περίπτωσης», με την οποία εννοούμε ότι συμβαίνει κάτι προκαθορισμένο. Ο Ηρόδοτος (4.79.1) ξεκινά τη διήγηση για την πτώση του Σκύθη βασιλιά Σκύλη ως εξής: «Και καθώς μ' όλ' αυτά δεν μπορούσε παρά να' χει κακό τέλος, η συμφορά του ήρθε από μια τέτοια αφορμή» (μτφρ Ηλ. Σπυροπούλου, *Ηροδότου Ιστορίαι*, Αθήνα 1992) [*ἐπέιτε δέ ἔδεε οἱ κακῶς γενέσθαι, ἐγένετο ἀπὸ προφάσιος τοιῆσδε*]. Με τον όρο, επομένως, *πρόφασις* δηλώνεται, επίσης, η πρόδηλη και ορατή όψη ενός άδηλου πεπρωμένου.

Έως εδώ, όπως έγινε φανερό, η γλώσσα του Ηροδότου υπακούει σε σημασιολογικές χρήσεις που παραδοσιακά ανήκουν στον χώρο του δικαίου, της ηθικής, της πολιτικής και της θρησκείας. Μπορούμε, ωστόσο, να εντοπίσουμε αμυδρά σημάδια μιας σημασιολογικής μετατόπισης προς την κατεύθυνση της εμβρυακής μετακίνησης από το σημασιολογικό πεδίο της ευθύνης σε εκείνο της αιτιότητας. Ο Ηρόδοτος, ενώ συζητά τα αίτια της υπερχείλισης του Νείλου, αναφέρει την άποψη ότι για το φαινόμενο ευθύνονται τα μελέμια [*ἐτησίαι αἴτιοι*], για να την ανασκευάσει αμέσως επικαλούμενος το γεγονός ότι η υπερχείλιση συμβαίνει ακόμα και όταν δεν φυσούν αυτοί οι άνεμοι (2.20.2-3). Μπορεί, βέβαια, το χωρίο να αναγνωσθεί ως αθώωση των ανέμων από την κατηγορία, αλλά υπαινίσσεται και μια ουσιαστική αξίωση για αιτιοκρατική σκέψη: να εξετασθεί η αιτία σε συνδυασμό με τα αποτελέσματα που συνεπάγεται. Στο ίδιο χωρίο (2.25.5-26. 1), ο Ηρόδοτος δηλώνει ότι, κατά τη γνώμη του, ο ήλιος ευθύνεται [*αἴτιος*] εξίσου και για την υπερχείλιση του ποταμού και για την ξηρότητα του αέρα στην Αίγυπτο: «Με αυτόν τον τρόπο νομίζω εγώ ότι τα προκαλεί όλα αυτά ο ήλιος. Κατά τη γνώμη μου μάλιστα ο ίδιος είναι και ο αίτιος που ο αέρας είναι ξηρός σε αυτά τα μέρη, γιατί τον κατακαίει στο πέρασμά του» (μτφρ Λεων. Ζενάκος, *Ηροδότου Ιστορίαι*, Αθήνα 1992) [*οὕτω τὸν ἥλιον νενόμικα τούτων αἴτιον εἶναι. Αἴτιος δέ ὁ αὐτὸς κατὰ γνώμην τὴν ἐμὴν καὶ τὸν ἥερα ξηρὸν τὸν ταύτη εἶναι, διακαίων τὴν διέξοδον αὐτῶ*]. Στο εν λόγω χωρίο διακρίνουμε έναν αόριστο υπαινιγμό στη μετακίνηση από τη γλώσσα του καταλογισμού ευθυνών στη σύλληψη της αιτιότητας.

Και άλλα χωρία, που εκφράζουν κάποιον δισταγμό ή άρνηση, εμπεριέχουν το ουσιαστικοποιημένο επίθετο *το αἴτιον* και επιδέχονται την ίδια ερμηνεία. Έτσι, στο χωρίο 7.125 διαβάζουμε: «Και απορώ ποιο ήταν το κίνητρο, τι ήταν άραγε αυτό που ανάγκαζε τα λιοντάρια να μένουν μακριά από τα άλλα ζώα και

να επιτίθενται στις καμήλες-ζώο που προηγουμένως ούτε το είχαν δει ούτε είχαν έρθει σε επαφή μαζί του» [θωμάζω δὲ τὸ αἴτιον, ὅτι κοτὲ ἦν τὸ ἀναγκάζον ἀπεχομένους τοὺς λέοντας τῆσι καμήλοισι ἐπιτίθεσθαι, τὸ μῆτε πρότερον ὀπώπεσαν θηρίον μῆτ' ἐπεπειρέατο αὐτοῦ]. Ο διστακτικός τόνος του χωρίου υποβάλλει την αίσθηση του ιστορικού: «δεν ξέρω πώς να βρω μια εξήγηση για αυτό». Είναι φανερό ότι, όπως ακριβώς και στη συζήτηση για την υπερχείλιση του Νείλου, παρακολουθούμε τη μετάβαση, όσο αόριστη και αδιευκρίνιστη και αν είναι αυτή, προς μια μορφή αιτιοκρατικής σκέψης.

Το προοίμιο της ιστορίας του Θουκυδίδη απηχεί απαράλλαχτα αυτό της ηροδότειας *ιστορίας*: ο ιστοριογράφος περιγράφει τις κατηγορίες και τις διενέξεις (1.23.5: *αἰτίαι / διαφοραί*), αυτό σημαίνει: τα κίνητρα (*αἰτίαι*) που κατά την κοινή ομολογία του κόσμου προκάλεσαν το ξέσπασμα του πολέμου ανάμεσα στους Αθηναίους και τους Σπαρτιάτες (πβ. 1.146). Η τυπική έννοια την οποία ο Θουκυδίδης προσδίδει στον όρο *αἰτία* αναφορικά με τις πολιτικές αντιπαλότητες οφείλεται σε διεύρυνση της σημασιολογικής της χρήσης για να δηλώσει την ευθύνη ή την ενοχή στο πλαίσιο του δικαίου ή της ηθικής. Συνδέεται, επομένως συχνά με τους όρους *ἀμάρτημα* (πλάνη/σφάλμα) και *ἀδικεῖν* (διάπραξη αδικήματος) [π.χ. 2.60.4-7, 1.39.3, 4.114.5]. Στη λεκτική αντιπαράθεση μεταξύ Κορινθίων και Σπαρτιατών (1.69.6) η *αἰτία*, ως παράπονο που διατυπώνεται προς φίλους που πλανώνται-πρόκειται, συνεπώς, για όρο που δεν εκφράζει εχθρότητα-αντιπαράθεση στην *κατηγορία*, τη μομφή δηλαδή που επιρρίπτει κανείς σε εχθρούς οι οποίοι αδίκησαν. Ωστόσο, την ψυχολογική αυτή απόχρωση του όρου, ακόμα και αν προέρχεται από τη γλώσσα του δικαίου, δεν την υιοθετεί με συνέπεια ο Θουκυδίδης, ο οποίος συχνά χρησιμοποιεί τον όρο *αἰτία* όταν αναφέρεται σε αντιπάλους.

Ένα αποφασιστικό βήμα προς την κατεύθυνση της αιτιοκρατικής σκέψης εντοπίζεται συχνά στο περίφημο χωρίο 1. 23. 6, όπου ο Θουκυδίδης έπειτα από την έκθεση των παραπόνων και των κατηγοριών που αντήλλαξαν μεταξύ τους οι Αθηναίοι και οι Σπαρτιάτες, προσθέτει ότι η «η πιο αληθινή αλλά και η λιγότερο ομολογούμενη αιτία» [*ἀληθεστάτη πρόφασις, ἀφανεστάτη δὲ λόγῳ*] ήταν το γεγονός ότι τους Σπαρτιάτες τους ανάγκασε να πολεμήσουν ο φόβος τους για την ολοένα αυξανόμενη δύναμη των Αθηναίων [*τοὺς Ἀθηναίους ἡγοῦμαι μεγάλους γιγνομένους καὶ φόβον παρέχοντας τοῖς Λακεδαιμονίοις ἀναγκάσαι ἐς τὸ πολεμεῖν*]. Πρέπει να υπογραμμίσουμε εδώ ότι η *πρόφασις* δεν σημαίνει την «έσχατη αιτία» σε διάκριση προς τα διατυπωμένα προσχήματα (*αἰτίαι*). Η λέξη *πρόφασις* (προέρχεται, όπως έδειξε ο Irigoin, όχι από το *φημί* αλλά από το *φαίνω*) σημαίνει «δείχνω, φέρνω στο φως».⁹ Ο Θουκυδίδης

⁹ Βλ. Irigoin [505] 173-80.

συγκρίνει αυτήν την *πρόφασιν* με τις δημηγορίες των αντιμαχόμενων που αποκρύπτουν τις πραγματικές αιτίες του πολέμου. Το νόημα όσων λέει είναι: «Η πλέον αληθινή αιτία που είμαι σε θέση να εκθέσω, παρό το γεγονός ότι δεν εκφράστηκε δημόσια» ήταν στην πραγματικότητα η αναπόφευκτη κατάσταση, ψυχολογική και πολιτική μαζί, στην οποία περιήλθαν οι Σπαρτιάτες.¹⁰ Και πάλι βρισκόμαστε μπροστά σε μια γενική γεινίαση όχι με την αιτιοκρατική σκέψη αλλά με μια δικανική διαδικασία που αποσκοπεί στην ανακάλυψη ενός κρυμμένου κινήτρου.¹¹

Σημαντικότερο αλλά και πιο δυσερμήνευτο είναι το σχετικό με τον λοιμό της Αθήνας χωρίο 2.48.3, όπου η κρίσιμη λέξη δεν είναι η *πρόφασις* αλλά η *αίτια*. Ο Θουκυδίδης γράφει: «Όσο για τον λοιμό, αφήνω στον καθένα, γιατρό ή ανίδεο, απ' ό,τι ξέρει, να μιλήσει και για την πιθανή προέλευση της αρρώστιας και για τις αιτίες που κατά τη γνώμη του προκάλεσαν τόση αναταραχή και είχαν τη δύναμη να επιδρούν τόσο άσχημα στην υγεία» (μτφρ Α. Γεωργοπαπαδάκου, *Θουκυδίδης Ιστορία*, Θεσ/νίκη 1985) [*λεγέτω μὲν οὖν περὶ αὐτοῦ ὡς ἕκαστος γιγνώσκει καὶ ἰατρός καὶ ἰδιώτης, ἀφ' ὅτου εἰκὸς ἦν γενέσθαι αὐτό, καὶ τὰς αἰτίας ἅσιννας νομίζει τοσαύτης μεταβολῆς ἱκανὰς εἶναι δύναμιν ἐς τὸ μεταστῆσαι σχεῖν*]. Η εμφάνιση ὄρων, όπως τα *εἰκὸς* και *νομίζει* στο εν λόγω χωρίο, ίσως σημαίνει ότι και πάλι έχουμε μπροστά μας το σημασιολογικό πλαίσιο της επίρριψης ευθύνης και φόγου, όπως συμβαίνει στο ηροδότειο χωρίο 2.25.5 που μνημονεύσαμε παραπάνω. Η σύνδεση, ωστόσο, της *αἰτίας* με τη *δύναμιν*, υπό την έννοια της «ιδιότητας να επιφέρει αποτελέσματα», προσφέρει αναμφίβολα στο κείμενο αυτό μια ευδιάκριτη αιτιακή σημασία και το στοιχίζει με συγκεκριμένα ιατρικά κείμενα όπως είναι το *Περὶ ἀρχαίας ἰητρικῆς*, σύγγραμμα που σηματοδοτεί μια ακόμα μεγαλύτερη πρόοδο προς την κατεύ-

¹⁰ Ακολουθώ την ερμηνεία του K. Weidauer, *Thucydides und die Hippokratischen Schriften: der Einfluss der Medizin auf Zielsetzung und Darstellungsweise des Geschichtswerks*, Χαϊδελέβερ-γη 1954, σσ. 8-20. Βλ. επίσης Deichgraeber [500] 209-24, και Rawlings [518].

¹¹ Για άλλες χρήσεις του ὄρου *πρόφασις* με τη σημασία «στοιχειοθέτηση της κατηγορίας», «προβαλλόμενοι λόγοι», «πρόσχημα» πβ. 3. 13, 6. 105. 2. Ότι η λέξη δεν μπορεί να σημαίνει «αίτια» επιβεβαιώνεται από την ανάλυση που επιχειρεί ο Θουκυδίδης στο 2. 49. 2 πάνω στο θέμα του λοιμού που ενέσκηψε στην Αθήνα: «Αλλά αν κανένας έπασχε πρωύτερα από καμιά αρρώστια, όλες καταλήγανε στο κακό αυτό. Άλλοι πάλι προσβάλλονταν από τον λοιμό *ἀπ' οὐδεμιᾶς προφάσεως*», αυτό σημαίνει: χωρίς να έχει προϋπάρξει καμιά αιτιώδης συνθήκη ή φανερή αιτία που να εξηγεί το φαινόμενο. Για ένα ενδιαφέρον παράλληλο πβ. *Ἐπιδημῖαι* 3.3, όπου ο συγγραφέας, όπως ακριβώς ο Θουκυδίδης, αναφέρει ότι ορισμένοι προσβλήθηκαν από τη μεταδοτική ασθένεια «για λόγους ευεξήγητους (*μετὰ προφάσιος*), ενώ άλλοι όχι». Αναφορικά με την αιτιότητα στο σύγγραμμα *Ἐπιδημῖαι*, πβ. Diller [502] και di Benedetto [499], ιδιαίτερα σ. 317.

θynση αυτή. Οφείλουμε να επισημάνουμε ότι στο έργο αυτό, όπως και στο προαναφερθέν χωρίο από τον Θουκυδίδη, η αιτιακή έκφραση είναι η *αίτία* και όχι η *πρόφασις* ή το ουδέτερο όνομα *τὸ αἴτιον*.

Με τον τελευταίο αυτόν όρο, τον οποίο ο Θουκυδίδης δεν χρησιμοποιεί και τόσο συχνά, τυπικά δηλώνεται το «κίνητρο», αλλά στο πλαίσιο μιας αρκετά γενικής σημασίας.¹² Ωστόσο, εντοπίζουμε μια ενδιαφέρουσα εμφάνιση του όρου σε ένα χωρίο παρόμοιο με εκείνα που παραθέσαμε από τον Ηρόδοτο. Ο Θουκυδίδης κάνει λόγο για ένα παλιρροιακό κύμα και καταθέτει την προσωπική του γνώμη για την αιτία (*αἴτιον* 3.89.5) του φαινομένου: «ένας σεισμός, καθώς χωρίς αυτόν δεν νομίζω ότι μπορεί να συμβεί ένα τέτοιο φαινόμενο». Εδώ παρατηρούμε όχι μόνο την από εννοιολογική άποψη διεύρυνση της ευθύνης, που καλύπτει πλέον οποιοδήποτε φαινόμενο (κατά την υπόδειξη του Frede αναφορικά με την προέλευση της αιτιοκρατικής σκέψης), αλλά, όπως και στον Ηρόδοτο, και μια διατύπωση που εκφράζει την αναγκαία σύνδεση της αιτίας με το αποτέλεσμα που αυτή προκαλεί. Επιπλέον, μπορούμε στο σημείο αυτό να διακρίνουμε τις απαρχές της μετάβασης προς μια μορφή αιτιοκρατικής σκέψης που, όμως, είναι ακόμα ασαφής και δεν υπόκειται σε καμιά εννοιολογική γενίκευση. Ένα πιο αποφασιστικό βήμα προς την κατεύθυνση αυτή θα εντοπίσουμε στα κείμενα των ιατρικών συγγραφέων.

Η Ιατρική

Το ιατρικό υλικό που θα μπορούσαμε για τους σκοπούς της έρευνάς μας να συζητήσουμε στο παρόν κεφάλαιο, ακόμα και αν το περιορίσουμε στα κείμενα του πέμπτου αιώνα, παραμένει ιδιαίτερα εκτεταμένο για να το διερευνήσουμε εξονυχιστικά εδώ. Αντίθετα, θα περιοριστώ στην εξέταση ενός αριθμού κειμένων αποφασιστικής σημασίας, τα οποία προσφέρουν τις συντεταγμένες για τη χαρτογράφηση της συνδεόμενης με το θέμα μας ιατρικής σκέψης. Όσον αφορά τις σχετικές χρονολογήσεις των κειμένων, οι γνώσεις μας είναι πολύ πενιχρές για να προχωρήσουμε βασισμένοι σε χρονολογικά κριτήρια και, σε κάθε περίπτωση, μπορούμε να ανιχνεύσουμε θέσεις που δίστανται μέσα στο *corpus* των ιπποκρατικών κειμένων τα οποία ενδέχεται και να ταυτίζονται χρονολογικά. Είναι αδύνατο να μιλούμε για μονοσήμαντη πρόοδο της ιατρικής σκέψης κατά τον πέμπτο αιώνα είτε πρόκειται για το θέμα που πραγματευόμαστε είτε για οποιοδήποτε άλλο. Στο ένα άκρο συναντούμε κείμενα όπου η γλώσσα της αιτιακής εξήγησης ή απουσιάζει παντελώς ή δεν είναι σχετική με το θέμα μας. Έτσι, οι όροι *αίτία* και *πρόφασις* δεν απαντούν πουθενά στο σύγγραμμα *Περί τόπων*

¹² Πβ., για παράδειγμα, 1. 11. 1, 2. 65. 8, 3. 82. 8

τῶν κατ' ἄνθρωπον, το οποίο θεωρείται ως ένα από τα παλαιότερα του ιπποκρατικού corpus (440-430;), και σύμφωνα με κάποιες απόψεις ως ένα από τα πλέον αυθεντικά.¹³

Οι όροι για τη δήλωση της αιτίας και της ευθύνης σχεδόν απουσιάζουν από ένα έργο τόσο σημαντικό όπως το *Προγνωστικόν* και στο σημείο αυτό νιώθω την ανάγκη να διασκεδάσω μια αμφισημία που επικρατεί ευρύτατα στην ερμηνευτική παράδοση του έργου. Υποστηρίχθηκε για πολλά χρόνια η άποψη (στη βάση μιας ασυναίσθητης προκατάληψης από την πλευρά των εκπροσώπων του θετικισμού) ότι οι προγνωστικές λειτουργίες των ιπποκρατικών «σημείων» στηρίζονταν στον χαρακτηρισμό τους ως «αιτίων»: κατά συνέπεια, ένα *σημείον* γινόταν προεξαγγελτικό επειδή συνιστούσε την αιτία για τα αποτελέσματα που το ακολουθούσαν στη διάρκεια μιας ασθένειας. Ο ισχυρισμός, όμως, είναι τελείως ανεδάφικος.¹⁴ Το ιπποκρατικό *σημείον* (που διατηρεί κάποια ομοιότητα με τις προφητικές προεξαγγελίες στις οποίες οφείλει την προέλευσή του και με τις οποίες έρχεται αντιμέτωπο) συνιστά πρόβλεψη για τον λόγο ότι αντιπροσωπεύει την ορατή πλευρά μιας ομάδας φαινομένων με τα οποία το συνδέει ένα πλαίσιο κανόνων που καθιερώθηκαν χάρη στη μνήμη των γιατρών και στον καταγραφικό ρόλο των προγνωστικών εγχειριδίων. Αρκεί γι' αυτό να παραθέσουμε ένα χωρίο από το ιπποκρατικό *Προγνωστικόν* (ενότητα 4):

Περὶ δὲ χειρῶν φορῆς τάδε γινώσκω· ὀκόσοισιν ἐν πυρετοῖσιν ὀξέσιν, ἢ ἐν περιπλευμονίησιν, ἢ ἐν φρενίτισιν, ἢ ἐν κεφαλαλγίησι, πρὸ τοῦ προσώπου φερομένας καὶ θηρευούσας διὰ κενῆς, καὶ ἀποκαρφολογεούσας, καὶ κροκίδας ἀπὸ τῶν ἱματίων ἀποτιλλούσας, καὶ ἀπὸ τοῦ τοίχου ἄχυρα ἀποσπώσας, πάσας εἶναι κακὰς καὶ θανάτωδεις.

[«Όσον αφορά την κίνηση των χειρών, γνωρίζω ότι ισχύουν τα εξής: σε υψηλούς πυρετούς, πνευμονία, φρενίτιδα και κεφαλαλγία, αν τα χέρια κινούνται μπροστά από το πρόσωπο, ψάχνουν στο κενό, μαδούν το ύφασμα των κλινοσκεπασμάτων, αποσπούν το χνούδι των μάλλινων ρούχων, και αρπάζουν άχυρα από τους τοίχους- όλα αυτά είναι σημάδια κακά και θανάσιμα»].

¹³ Είναι, ίσως, το πλησιέστερο στην ομάδα των κειμένων του Αναξαγόρα· βλ. Vegetti [522].

¹⁴ Ξεκινώντας με τον Littré 1839, τομ. 1, σ. 453, η αιτιακή ερμηνεία του «σημείου» έχει διαδοθεί ευρύτατα: πβ. ειδικότερα Lonie [512] 79 κ. εξ.· Perrilli [517]· Marzullo [514]. Πρόκειται για θεμελιώδεις εργασίες. Από την άλλη, πβ. Vegetti [523] 76 κ. εξ.

Οι κινήσεις των χεριών, όταν οι αισθήσεις δεν λειτουργούν, μάλλον ισοδυναμούν με «αιτίες» θανάτου και, καθώς συνδέονται κατά κανόνα με το μοιραίο τέλος της ασθένειας, αντιπροσωπεύουν το ορατό επίπεδο της ούτως ή άλλως αθέατης προόδου της. Συνιστούν έναν διάυλο μέσω του οποίου το *άφανές* καθίσταται *φανερόν* και, συνεπώς, προβλέψιμο. Ούτε το σύγγραμμα *Περί τόπων τῶν κατ' ἄνθρωπον* ούτε το *Προγνωστικόν* προδίδουν οποιαδήποτε σχέση με τη διαμόρφωση της αιτιοκρατικής σκέψης.

Τρεις πραγματείες κατέχουν ενδιάμεση θέση στο τοπίο της ιατρικής σκέψης της περιόδου: δύο από αυτές, η *Περί ἱερῆς νόσου* και η *Περί ἀέρων, ὑδάτων, τόπων* είναι μάλλον παρόμοιες και σχετικά παλαιές, ενώ το σύγγραμμα *Περί φύσιος ἀνθρώπου*, που πιθανώς ανήκει στις αρχές του 4^{ου} αιώνα και συμβάλει σημαντικά στην παγίωση της ιπποκρατικής σκέψης, ήταν γνωστό τόσο στον Αριστοτέλη όσο και στον Γαληνό. Ας ξεκινήσουμε με την πραγματεία *Περί ἱερῆς νόσου*. Στο προοίμιό της (κατά την έκδοση του Littré) πολλοί μελετητές, αρχής γενομένης με τον Jaeger, διέκριναν την καταστατική διακήρυξη μιας ολοκληρωμένης θεωρίας για τη φυσική αιτιότητα. Το κείμενο, σύμφωνα με την πρόσφατη έκδοση του Grensemann, έχει ως εξής:

Περί μὲν τῆς ἱερῆς νόσου καλεομένης ὧδ' ἔχει· οὐδὲν τί μοι δοκέει τῶν ἄλλων θειοτέρη εἶναι νόσων οὐδὲ ἱερωτέρη, ἀλλὰ φύσιν μὲν ἔχει καὶ αὕτη καὶ πρόφασιν ἦν καὶ τὰ λοιπὰ νουσήματα, ὅθεν γίνεται.¹⁵

[«Με την αρρώστια που τη λένε ιερή (την επιληψία) ιδού πως έχει το πράγμα: Δεν πιστεύω καθόλου πως η αρρώστια αυτή είναι πιο θεϊκή από τις άλλες αρρώστιες ή πιο ιερή. Όπως όλες οι αρρώστιες έχουν τη φύση τους, αυτό που κάνει ώστε να γεννηθεί η καθεμιά, έχει και αυτή τη φύση της και την αιτία της» (μτφρ. Δ. Λυπουρλή, *Ιπποκράτης, Ιατρική θεωρία και πράξη*, τόμ. 1, Θεσ/νίκη 2000)].

Η ιερή νόσος έχει φυσική και όχι θεϊκή προέλευση και, κατά συνέπεια, *πρόφασιν* - μια εξήγηση, μια επακριβώς προσδιορίσιμη αιτία, όπως και ο πόλεμος στο προοίμιο της ιστορίας του Θουκυδίδη. Ο ρόλος της ιπποκρατικής πραγματείας συνίσταται στο να εξειδικεύσει «δημόσια» αυτήν ακριβώς την εξήγηση της επιληψίας. Αντίθετα, οι αντίπαλοι του συγγραφέα, μάγοι και εξαγνιστές, αποδίδουν την ασθένεια στον θεϊκό παράγοντα ώστε, αν οι ασθενείς πεθάνουν: «να

¹⁵ Η μετάφραση του Jones (1923) «έχει μια φυσική αιτία» συνιστά απόδοση της γραφής *φύσιν μὲν ἔχει καὶ πρόφασιν*.

μπορούν εκ του ασφαλούς να υπερασπισθούν τον εαυτό τους· να μπορούν, δηλαδή, να βγουν να πουν ότι υπεύθυνοι δεν είναι οι ίδιοι αλλά οι θεοί» (μτφρ Δ. Λυπουρλή) [*ἐν ασφαλεί καθισταῖντο αὐτῶν αἱ ἀπολογίαι καὶ ἔχοιεν πρόφασιν ὡς οὐκ αἴτιοί εἰσιν αὐτοί, ἀλλ' οἱ θεοί* (1.20)].

Εδώ, όπως εξάλλου και στον Θουκυδίδη, οι όροι *πρόφασις* /*αἴτιος* διολισθαίνουν σε μια προφανή σημασιολογική κατεύθυνση νομικού τύπου, που αφορά την κατηγορία και την αθώωση, και προδίδουν μια έκτυπη εννοιολογική αοριστία. Αυτό μας επαναφέρει, μάλιστα, στη δήλωση με την οποία αρχίζει το «θετικό» μέρος του κειμένου (ενότητα 6): «Η πραγματική λοιπόν αιτία για την αρρώστια αυτή-όπως και για όλες τις σοβαρές αρρώστιες-είναι ο εγκέφαλος. Με ποιον ακριβώς τρόπο γεννιέται η αρρώστια και με ποια αφορμή, θα προσπαθήσω τώρα να το εξηγήσω καθαρά» (μτφρ Δ. Λυπουρλή) [*Ἄλλα γὰρ αἴτιος ὁ ἐγκέφαλος τούτου τοῦ πάθεος, ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων νοσημάτων τῶν μεγίστων· ὅτεψ δὲ τρόψψ καὶ ἐξ οἷης προφάσιος γίνεται, ἐγὼ φράσσω σαφέως*].

Η ορολογία αυτή, από τη μια πλευρά, ανακαλεί τη μορφή ενός δικανικού λόγου: ο ένοχος ξεσκεπάστηκε και οι μέθοδοι και τα κίνητρα του εγκλήματος αποκαλύφθηκαν. Από την άλλη, όμως, ο όρος *πρόφασις* (όπως τον χρησιμοποιεί ο συγγραφέας αναφέρεται στην επίδραση που ασκούν οι θερμοί άνεμοι στον εγκέφαλο, ο οποίος προκαλεί την αρρώστια) υπερβαίνει αυτό το σημασιολογικό πεδίο για να δηλώσει την αιτιακή εξήγηση.

Το ίδιο κρίσιμο ζήτημα ανακύπτει ακόμα πιο αισθητά στο σύγγραμμα *Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων*. Στο έργο αυτό, που ήταν γνωστό στον Πλάτωνα, παρατηρούμε συχνά παραδείγματα επιρρηματικής χρήσης του όρου *ἀνάγκη* προκειμένου να καθορισθεῖ η αναγκαία συνθήκη εξάρτησης των ψυχοσωματικών χαρακτηριστικών των ανθρώπων από τη γεωγραφική θέση και τις κλιματολογικές συνθήκες.¹⁶ Η αιτιοκρατική αυτή θεώρηση επηρεάζει, επίσης, την έννοια που αποδίδεται στους όρους *αἰτία* /*αἴτιος* και *πρόφασις*.

Σε ορισμένες περιπτώσεις δεν απέχουμε από την ηροδότεια σημασιολογική χρήση των όρων. Ιδού, για παράδειγμα, πώς προκύπτει στην 4η ενότητα η διάκριση ανάμεσα στους όρους *πρόφασις* και *αἴτιον*: «Πολλοὶ παρουσιάζουν, επίσης, εμπυήματα, με την παραμικρότερη μάλιστα αφορμή. Αιτία αυτού του φαινομένου είναι η ένταση του σώματός τους και το σφιχτό πεπτικό τους σύστημα» (μτφρ Δ. Λυπουρλή) [*ἔμπυοί τε πολλοὶ γίνονται ἀπὸ πάσης προφάσιος*].

¹⁶ Για τη σχέση ανάμεσα στην πραγματεία *Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων* και τον *Φαῖδρο* πβ. Mansfeld [513]· για την επίδραση που άσκησε το ίδιο ιπποκρατικό σύγγραμμα στην *Πολιτεία*, βλ. Vegetti [524].

τουτέου δὲ αἰτιὸν ἔστι τοῦ σώματος ἢ ἔντασις, καὶ ἡ σκληρότης τῆς κοιλίης].

Το κείμενο της 16ης ενότητας είναι ακόμη πιο σύνθετο: για τις διαφορές στην ιδιοσυγκρασία μεταξύ Ασιατών και Ευρωπαίων ευθύνονται οι εποχές [αἰτίοι], που δεν παρουσιάζουν στην Ασία έντονες θερμοκρασιακές διακυμάνσεις. Για τους λόγους αυτούς [διὰ ταύτας τὰς προφάσεις], προσθέτει ο συγγραφέας, και προσέτι διὰ τοὺς νόμους, που τους καθιστούν υποτελείς απέναντι στους μονάρχες, οι Ασιάτες είναι ανανδροί [ἄνανδρες εἶναι τὸ γένος τὸ Ἀσιηνόν]. Είναι ιδιαίτερα δύσκολο στο σημείο αυτό να επιχειρήσουμε διάκριση μεταξύ της ευθύνης και της αιτίας από τη μια, και από την άλλη μεταξύ της εξήγησης και της αιτίας υπό την αυστηρή έννοια του όρου. Η δυσκολία αυτή οφείλεται σε πολλούς παράγοντες: είναι η αμφιταλάντευση στη χρήση των όρων και η υιοθέτηση από τον συγγραφέα μια διττής αιτιοκρατικής οπτικής (περιβαλλοντικής και πολιτικής). Οι παράγοντες αυτοί δηλώνονται σε φράσεις όπως καὶ προσέτι («και για τον πρόσθετο λόγο», «μια δεύτερη όμως αιτία»), οι οποίες εξασθενίζουν την αιτιακή ακολουθία.

Ακόμα μεγαλύτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η εννοιολογική δόμηση της 22ης ενότητας της ίδιας πραγματείας, όπου το συζητούμενο θέμα είναι οι αιτίες του εξαπλωμένου φαινομένου της ανικανότητας στους άνδρες της Σκυθίας. Αυτοί αποδίδουν την αιτία στους θεούς [οἱ μὲν ἐπιχώριοι τὴν αἰτίην προστιθέασι θεῶ]. Κατὰ τον συγγραφέα το κακό οφείλεται στη συνήθεια των ανδρών της Σκυθίας να ιππεύουν, στα οιδήματα που η ιππασία προκαλεί στις σωματικές τους αρθρώσεις, και στη θεραπεία που οι ίδιοι εφαρμόζουν στους εαυτούς τους με το να κόβουν τις φλέβες πίσω από τα αυτιά τους [Καὶ τοῦτο τὸ πάθος, ὡς μοι δοκεῖ γίγνεσθαι, φράσῃ: ὑπὸ τῆς ἱππασίης αὐτοὺς κέδματα λαμβάνει, ἅτε αἰεὶ κρεμαμένων ἀπὸ τῶν ἵππων τοῖσι ποσίν· ἔπειτα ἀποχωλοῦνται καὶ ἔλκονται τὰ ἰσχία οἱ ἄν σφόδρα νοσήσωσιν. Ἴϋονται δὲ σφᾶς αὐτέους τρόπῳ τοιῶδε· ὁκόταν ἄρχηται ἡ νοῦσος, ὀπισθεν τοῦ ὠτὸς ἑκατέρην φλέβα τάμνουσι].

Σε αυτό το σύνολο αιτιωδών παραγόντων (προφάσεις) οφείλεται η ανικανότητά τους, καὶ προσέτι στη συνήθειά τους να φορούν περισκελίδες όταν ιππεύουν, συνήθεια που τους εμποδίζει να ανανίζονται, ώστε να ξεχνούν τις ερωτικές τους επιθυμίες: καὶ ἡ τοιαύτη νόσος ἀπὸ τοιαύτης προφάσιος τοῖσι Σκύθησι γίγνεται οἷον εἴρηκα...καὶ λαγνεύειν κάμιστοὶ εἰσιν. Ταῦτα δὲ τοῖσι Σκύθησι πρόσσεσι, καὶ εὐνουχοειδέστατοὶ εἰσιν ἀνθρώπων διὰ τὰς προειρημένας προφάσις, καὶ ὅτι ἀναξυρίδας ἔχουσιν αἰεὶ, καὶ εἰσιν ἐπὶ τῶν ἵππων τὸ πλεῖστον τοῦ χρόνου, ὥστε μήτε χειρὶ ἄπτεσθαι τοῦ αἰδοίου, ὑπὸ τε τοῦ ψύχεος καὶ τοῦ κόπου ἐπιλαθέσθαι τοῦ ἡμέρου καὶ τῆς μίξις, καὶ μηδὲν παρακινεῖν πρότερον ἢ ἀνανδρωθῆναι. Γίνεται φανερό ότι η πληθώρα των αιτιωδών παραγόντων που επικαλεῖται ο συγγραφέας δεν ισοδυναμούν

με μια αυθεντική αιτιώδη συνάφεια αλλά με ένα σύστημα εξηγητικών διατυπώσεων, οι οποίες δηλώνονται με τις προθέσεις *διά/ἀπό* και υπηρετούν τον εξής στόχο: να αποδεσμεύσουν την ασθένεια από την απόδοσή της στον θεϊκό παράγοντα και να την αποκαταστήσουν στο φυσικό πεδίο των αποδείξιμων στοιχείων. Ο ίδιος στόχος υπηρετείται από το επιχείρημα του συγγραφέα ότι η ανικανότητα χαρακτηρίζει μόνο τους εύπορους Σκύθες: αυτοί είναι που μπορούν να διαθέσουν χρήματα για να ιππεύουν, πράγμα που δεν θα συνέβαινε αν η ασθένεια ήταν θεόπεμπτη, καθώς αυτοί θα μπορούσαν να αποκτήσουν την εύνοια των θεών με την προσφορά πλήθους θυσιών.

Στο σημείο αυτό μπορούμε να μιλούμε όχι τόσο για αιτία (όπως συμβαίνει σε σχέση με τη διττή αιτιοκρατία, την περιβαλλοντική και την πολιτική) όσο για μια σύγκλιση πολλαπλών περιστάσεων ή λόγων (reasons) που υπηρετούν τις ανάγκες της ορθολογιστικής εξήγησης. Η εννοιολογική ασάφεια που περιβάλλει την αιτιότητα μπορεί, επίσης, σε κείμενα σαν τα παραπάνω να εκληφθεί ως πλούτος μορφών εξηγητικής διατύπωσης, πλούτος που θα συνεχίσει να απηχείται στην αριστοτελική σκέψη.

Το λεξιλόγιο που συναντούμε στο σύγγραμμα *Περὶ Φύσιος ἀνθρώπου*, αν και λιγότερο περίπλοκο, είναι εντούτοις παρόμοιο. Στην 9^η ενότητα του έργου διαβάζουμε πως, όταν αντιμετωπίζουμε επιδημικές ασθένειες, επιβάλλεται να αποδίδουμε την *αἰτίην* στον παράγοντα που είναι κοινός για τον καθένα μας: αυτό σημαίνει, στον αέρα που εισπνέουμε. Στις περιπτώσεις, όμως, που τα νοσήματα είναι διαφορετικά και συμβαίνουν στον ίδιο χρόνο, γίνεται φανερό ότι ευθύνονται οι διατροφικές συνήθειες [*διαιτήματα αἷτια*] και, συνεπώς, η θεραπεία πρέπει να καταπολεμήσει τον λόγο (*πρόφασις*) της ασθένειας. Στη 13^η ενότητα είναι ενδιαφέρον το πώς συνδέονται η πιθανότητα να εξακριβωθούν οι λόγοι της μεταδοτικής ασθένειας με τη δυνατότητα να δοθεί δημόσια μια έκθεση για την εξέλιξή της. Εδώ, η σημασία του όρου *πρόφασις* δεν απέχει από αυτήν που υιοθετεί ο Θουκυδίδης στη δήλωσή του για τους λόγους που οδήγησαν στον Πελοποννησιακό πόλεμο, αλλά την ίδια στιγμή, το κείμενο προδίδει μια αποφασιστική μετάβαση προς την αιτιοκρατική αντίληψη. Η μετάβαση αυτή παρουσιάζεται ακόμα πιο έκδηλη σε έναν αριθμό κειμένων που αντανακλούν την επίδραση των σοφιστών σε ιατρικά συγγράμματα, όπως είναι το *Περὶ φυσῶν* και το *Περὶ τέχνης*, τα οποία χρονολογούνται στα τέλη του 5^{ου} ή στις αρχές του 4^{ου} αιώνα.

Το σύγγραμμα *Περὶ φυσῶν* αρχίζει με το ύφος μιας δικαστικής έρευνας (ενότητα 2): «Όλες οι ασθένειες έχουν μία και την ίδια μορφή και αιτία (*ιδέην/αἰτίην*). Στην πραγματεία που ακολουθεί θα προσπαθίσω να δείξω τι είδους είναι η αιτία αυτή» [*Ἔστι δὲ μία ἀπασέων νούσων και ιδέη και αἰτίη ἡ αὐτή· ταύτην δὲ, ἥ τις ἔστι, διὰ τοῦ μέλλοντος λόγου φράσαι πειρήσομαι*].

Στο εν λόγω χωρίο ο συγγραφέας χρησιμοποιεί τον όρο *αίτια* ως πλήρες ισοδύναμο της ουδέτερης μορφής *τὸ αἴτιον*. Σαν να ολοκληρώνει την προσφώνησή του προς το δικαστήριο γράφει (ενότητα 15):

*Φαίνονται οὖν αἱ φύσαι διὰ πάντων τῶν νοσημάτων μά-
λιστα πολυπραγμονοῦσαι· τὰ δ' ἄλλα πάντα συναίτια καὶ
μεταίτια, τὸ δὲ αἴτιον τῶν νούσων ἐὼν τοῦτο ἐπιδέδεικται
μοι. Ὑπεσχόμην δὲ τὸ αἴτιον τῶν νοσημάτων φράσαι,
ἐπέδειξα δὲ τὸ πνεῦμα καὶ ἐν τοῖσιν ἄλλοισι πρήγμασι
δυναστεῦον καὶ ἐν τοῖσι σώμασι τῶν ζώων ἤγαγον δὲ
τὸν λόγον ἐπὶ τὰ γνώριμα τῶν ἀρρώστημάτων, ἐν οἷσιν
ἀληθῆς ἡ ὑπόθεσις ἐφάνη.*

[«Είναι φανερό ότι οι αναπνοές συνιστούν τον πιο δραστικό παράγοντα σε όλες τις αρρώστιες· όλα τα άλλα αποτελούν συνοδές και δευτερεύουσες αιτίες (*συναίτια / μεταίτια*), αλλά έχω αποδείξει ότι αυτό είναι το *αἴτιον* των ασθενειών. Υποσχέθηκα ότι θα δηλώσω το *αἴτιον* των ασθενειών και έδειξα ότι ο εισπνεόμενος αέρας (το *πνεῦμα*) ασκεί τη μεγαλύτερη επίδραση τόσο στα άλλα πράγματα όσο και στο σώμα των έμβιων όντων. Στο έργο μου ασχολήθηκα κυρίως με οικείες αρρώστιες στις οποίες η υπόθεση των ερευνών μου υπήρξε αυταπόδεικτη»].

Το χωρίο προσφέρει ένα εξαιρετικό παράδειγμα της εξέλιξης μιας έννοιας στη διατύπωση της οποίας συνέβαλε σε μεγάλο βαθμό η παραδοσιακή γλώσσα. Το ύφος είναι, πράγματι, εκείνο που ένας σύγχρονος του συγγραφέα θα παραλήλιζε με τον *λόγον* ενός σοφιστή ή νομικού. Εισάγεται το ζητούμενο της δικαστικής έρευνας και διατυπώνεται ένα κατηγορητήριο· στο τέλος, αποδεικνύεται στο ακροατήριο και στους δικαστές ότι η υπόθεση αληθεύει, ότι ο ύποπτος είναι πράγματι ένοχος και όλοι οι υπόλοιποι κατηγορούμενοι στο μεγαλύτερο μέρος τους συνένοχοι (οι όροι *συναίτιον* και *μεταίτιον* απαντούν συχνά με τη σημασία αυτή στην τραγωδία).¹⁷ Από την άλλη πλευρά συναντούμε εδώ τα γνωρίσματα της διερεύνησης μιας αιτιότητας αυστηρά προσδιορισμένης και εμφατικά διατυπωμένης, ικανής να εξειδικεύσει τον πρωταρχικό αιτιώδη παράγο-

¹⁷ Για το *μεταίτιος* με τη σημασία «συνένοχος» ή «συνυπεύθυνος» πβ. Αισχύλου *Ἄγαμέμνων* 811, *Χοηφόροι* 100, *Εὐμενίδες* 199, 465, Ευριπίδη *Ἰκέτιδες* 26. Για το *συναίτιος*, σε σχέση με τη διπλή ευθύνη, ανθρώπων και θεών («Doppelt Motivazion», Lesky), πβ. *Ἄγαμέμνων* 1116, και βλ. Said [519] 177 κ. εξ.

να (τὸ αἴτιον) και να τον διακρίνει από αιτίες με συνοδό και δευτερεύοντα χαρακτήρα. Το παραπάνω χωρίο από το σύγγραμμα *Περὶ φυσῶν*, υπό το πρίσμα μιας θεώρησης αυτού του τύπου και από την άποψη ότι συνιστά προσφυγή σε μια υπόθεση που επιζητεί επαλήθευση, προοιωνίζεται το περίφημο χωρίο του πλατωνικού *Φαίδωνα* (99a κ. εξ.), το οποίο δικαίως θεωρείται ως η πιο πρόωμη έκφραση φιλοσοφικού στοχασμού πάνω στην αιτιότητα. Στο ίδιο χωρίο συναντούμε τη διάκριση ανάμεσα στο πραγματικό αἴτιον και στις συνοδές συνθήκες (99b 2-4) και την προσφυγή σε μια υπόθεση (100a 3-4).

Είναι αρκετά πιθανό, αλλά και αβέβαιο λόγω της ανεξακριβωτης χρονολόγησης, ότι η ακραία απλουστευτική αντίληψη της αιτιότητας που παρατηρούμε στο σύγγραμμα *Περὶ φυσῶν* αποτελούσε έναν από τους στόχους της επίθεσης που εξαπέλυσε εναντίον του το έργο *Περὶ ἀρχαίης ἱητρικῆς* (1.1), όπου διακρίνονται εκείνοι που «εισάγουν μία ή δύο υποθέσεις» [*ὑπόθεσιν αὐτοὶ αὐτοῖς ὑποθέμενοι*] και «έχουν περιορισμένη αντίληψη της αρχής της αιτιότητας» [*ἐξ βραχὺ ἄγοντες τὴν ἀρχὴν τῆς αἰτίας τοῖσι ἀνθρώποισι νοῦσων τε και θανάτου, και πᾶσι τὴν αὐτήν, ἐν ἧ δύο ὑποθέμενοι*].¹⁸ Στη συνέχεια θα πούμε περισσότερα για το θέμα αυτό. Στο σύγγραμμα *Περὶ τέχνης* η χρήση των όρων *αἰτία* /*αἴτιος* διατηρεῖ ακόμη μια αυστηρά νομική ή σοφιστική σημασία. Ο συγγραφέας, ως ο ιδανικός συνήγορος υπεράσπισης, επικρίνοντας εκείνους που άδικα καταλογίζουν στους γιατρούς την ευθύνη για τον θάνατο των ασθενών τους, αναφωνεῖ (ενότητα 7): ... «οἱ ἀνθρώποι που δεν εἶναι σε θέση να σκέφτονται σωστά τις αιτίες των πραγμάτων επιρρίπτουν την κατηγορία (*αἰτία*) σε αυτόν που σε καμιά περίπτωση δεν εἶναι ένοχος (*αἴτιος*), ενώ απαλλάσσουν από αυτήν τον ένοχο» [...οἱ μὴ ὀρθῶς λογιζόμενοι τὰς αἰτίας τοῖς οὐδὲν αἰτίοις ἀνατιθέασι, τοὺς αἰτίους ἐλευθεροῦντες]. Στη σφαῖρα, ωστόσο, της επιστημολογίας, η πραγματεία αυτή συμβάλλει, εἶναι αλήθεια, σε μια σημαντική εννοιολογική εξέλιξη. Ο συγγραφέας αναφέρει (ενότητα 6) ότι δεν υπάρχουν καθόλου αυθόρμητες «θεραπείες», καθώς στο πλαίσιο αυτού που εἶναι αιτιοκρατικά εξηγήσιμο (*διὰ τι*), ο αυθορμητισμός (*αὐτόματον*) εκλείπει: το πλαίσιο αναφοράς της ιατρικής εἶναι ακριβῶς αυτό στο οποίο η αιτιότητα (*διὰ τι*) διέπει τα φαινόμενα και, κατά συνέπεια, τα καθιστά προβλέψιμα: «Πραγματικά, με μια αυστηρά λογική ανάλυση γίνεται φανερό ότι τύχη δεν υπάρχει: μια τέτοια ανάλυση θα έδειχνε ότι καθετί που συμβαίνει, συμβαίνει εξαιτίας κάποιου πράγματος: με αυτό ακριβῶς το «εξαιτίας κάποιου πράγματος» γίνεται φανερό ότι η τύχη δεν εἶναι κάτι που υπάρχει, αλλά μια λέξη μόνο και τίποτε άλλο. Η ιατρική όμως τέχνη με τα «εξαιτίας κάποιου πράγματος» και με τις βασισμένες

¹⁸ Για το ζήτημα της χρονολόγησης, πβ. Lloyd [154] 49-69.

στη λογική προβλέψεις της δείχνει, και θα το δείχνει πάντοτε, πως είναι κάτι το υπαρκτό» (μτφρ Δ. Λυπουρλή) [τό μὲν γὰρ αὐτόματον οὐδὲν φαίνεται ἐὼν ἐλεγχόμενον· πᾶν γὰρ τὸ γινόμενον διὰ τι εὐρίσκουσιν ἄν γινόμενον, καὶ ἐν τῷ διὰ τι τὸ αὐτόματον οὐ φαίνεται οὐσίην ἔχον οὐδεμίην, ἀλλ' ἢ οὐνομα μούνον· ἢ δὲ ἰητρικὴ καὶ ἐν τοῖσι διὰ τι καὶ ἐν τοῖσι προνοουμένοισι φαίνεται τε καὶ φανεῖται αἰεὶ οὐσίην ἔχουσα].

Εἶναι σαφές η διαπίστωση ὅτι στην ιατρικὴ σκέψη, που χρωματίζεται ἀπὸ τὴ σοφιστικὴ κίνηση κατὰ τὰ τέλη τοῦ 5^{ου} αἰῶνα, ἡ αιτιοκρατικὴ δόμηση τῶν ἐξηγητικῶν διατυπώσεων στον χώρο τῆς ιατρικῆς ἔφτασε γιὰ πρώτη φορὰ στο ἐπίπεδο μιᾶς μετρήσιμης ἐννοιολογικῆς γενίκευσης. Ἡ διαδικασία αὐτὴ θα βρεῖ τὴν οριστικὴ τῆς ἐκλέπτυνση στο πλαίσιο τῆς ιατρικῆς.

Το σύγγραμμα «Περὶ ἀρχαίας ἰητρικῆς»

Το σύγγραμμα *Περὶ ἀρχαίας ἰητρικῆς* ξεκινᾶ με μιὰ πολεμικὴ ἐναντίον ἐκείνων οἱ ὁποῖοι, «στὴ βάση μιᾶς ἢ δύο υποθέσεων» [ἐν ἢ δύο ὑποθέμενοι], ἀπλοποιοῦν τὴν ἀρχὴν τῆς αἰτίας με τρόπο που νὰ τὴν καθιστοῦν υπερβολικὰ ἀπλοϊκὴ. Ἡ ἐκφραση αὐτὴ θὰ μποροῦσε, βέβαια, νὰ ἐρμηνευθεῖ κατὰ τὸν παραδοσιακὸ τρόπο ὡς ἡ «υπόλογη ἀφετηρία» γιὰ τὶς ἀσθένειες που ἐνσκήπτουν [πβ., γιὰ παράδειγμα, τὴν παλαιὰν αἰτίαν που ὁ Οιδίποδας μνημονεῖ ἀναφορικὰ με τὸν φόνο τοῦ βασιλιά Λαῖου, (Σοφοκλῆ, *Οιδίπους Τύραννος* 109)]. Τὰ συμπραζόμενα, ὠστόσο, υποδεικνύουν μιὰ διαφορετικὴ ἐρμηνεία, σύμφωνα με τὴν ὁποία ἀρχὴ τῆς αἰτίας σημαίνει «σημεῖο ἐκκίνησης τῆς αιτιοκρατικῆς διαδικασίας»: στὶς ἐν λόγω υποθέσεις, φυσικὰ στοιχεῖα ἢ ιδιότητες σαν τὸ θερμὸ καὶ τὸ ψυχρὸ θεωροῦνται ὡς ἡ ἀφετηριακὴ αἰτία γιὰ ὅλες τὶς ἀρρώστιες. Τέτοια στοιχεῖα εἶναι οἱ ἀναπνοές [πνεύματα /φῦσαι] στο ἀνάλογο περιεχομένου σύγγραμμα *Περὶ φυσῶν*.

Ἡ ἐννοιολογικὴ διάκριση μεταξὺ ἐνοχῆς/ευθύνῃς καὶ αἰτιότητος φαίνεται ὅτι ἐπιτυγχάνεται οριστικὰ (με τὴν ἐννοια που κατέδειξε ὁ Frede στο παράθεμά μας τῆς σ. 394) σὲ ἕνα ἄλλο κρίσιμο χωρίο τῆς ἐν λόγω πραγματείας (*Περὶ ἀρχαίας ἰητρικῆς* 19.3): «Πρέπει αὐτὰ νὰ θεωρηθῶν αἰτία τῆς κάθε ἀρρώστιας· ἡ παρουσία τους προκαλεῖ ἀναγκαστικὰ μιὰ συγκεκριμένη ἀρρώστια, ὅταν ὁμως ἀλλάξουν σύνθεση, ὅλα διορθώνονται» (μτφρ. Δ. Τσεκουράκης, *Ἰπποκράτης, Περὶ ἀρχαίας ἰητρικῆς*, Ἀθήνα 2001²) [δεῖ δὲ δήπου ταῦτα αἶτια ἐκάστου ἡγεῖσθαι εἶναι, ὧν παρεόντων μὲν τοιουτοτρόπων γίνεσθαι ἀνάγκη, μεταβαλλόντων δὲ ἐς ἄλλην κρῆσιν παύεσθαι]¹⁹. τὸ χωρίο αὐτὸ ἔχει προκαλέσει

¹⁹ Ἡ λέξη ταῦτα ἐρμηνεύεται κατὰ ἀφηρημένο καὶ γενικὸ τρόπο ἀπὸ τὴν πλειονότητα τῶν μεταφραστῶν (Jones, Festugière, Eggers Lan, Lara Nava, Vegetti). Ἀλλὰ ὁ Jouanna [506] 201

αρκετή συζήτηση, αλλά δεν υπάρχει καμία αμφιβολία ότι συναντούμε σε αυτό την πιο σαφή, την πιο γενική και εννοιολογικά την επακριβώς προσδιορισμένη ιδέα της αιτιότητας που μπορεί να ανιχνευθεί στη σκέψη του 5^{ου} αιώνα (αν υποθέσουμε, βέβαια, ότι στον αιώνα αυτόν χρονολογείται το σύγγραμμα *Περί ἀρχαίης ἰητρικῆς*).

Ως αιτία μπορεί να θεωρηθεί ένας παράγοντας όταν: 1) η παρουσία του προκαλεί ένα ορισμένο αποτέλεσμα 2) το αποτέλεσμά του είναι αιτιοκρατικά καθορισμένο και αδιαμφισβήτητο και 3) η απουσία του ή η μεταβολή του προδικάζει την ακύρωση του αποτελέσματος. Στο σύνολό της η θεώρηση αυτή προεξαγγέλλει όχι μόνο τη συζήτηση που ήδη αναφέραμε του πλατωνικού *Φαίδωνα*, αλλά και τους ορισμούς της αιτίας που διατύπωσε με μεγαλύτερη αυστηρότητα ο Αριστοτέλης (*Μετά τὰ Φυσικά* 4. 2 1013a31-32)- μια αιτία (*αἴτιον*) είναι «γενικά αυτό που δημιουργεί ό,τι δημιουργήθηκε και αυτό που αλλάζει ό,τι άλλαξε» [*ὅλως τὸ ποιῶν τοῦ ποιουμένου καὶ τὸ μεταβλητικὸν τοῦ μεταβάλλοντος*], και ακόμα και ο Σέξτος ο Εμπειρικός (*Πυρρώνειοι Ὑποτυπώσεις* 3.14): «Αιτία είναι αυτό που χάρη στη δράση του προκαλείται ένα αποτέλεσμα» [*τὸ αἴτιον τοῦτο δι' ὃ ἐνεργοῦν γίνεται τὸ ἀποτέλεσμα*].²⁰

Είναι, λοιπόν, προφανές ότι το σύγγραμμα *Περί ἀρχαίης ἰητρικῆς* ανοίγει μια νέα σελίδα στην ιστορία της αιτιοκρατικής σκέψης ενσωματώνοντας και ολοκληρώνοντας την αργή και αβέβαιη πορεία που παρατηρείται καθ' όλον τον

σημ. 144, ακολουθώντας τον Mūri [515], θεωρεί ότι η ανωνυμία αναφέρεται στις προηγούμενες λέξεις *πι ντα ταῦτα* (= *ρεύματα*, «αυτούς τους χυμούς»). Η ερμηνεία αυτή ακυρώνεται από τη συνέχεια του κειμένου όπου όχι μόνο *τὰ ρεύματα* αλλά επίσης και το θερμό και το ψυχρό συνιστούν αιτίες άλλων μεταδοτικών ασθενειών. Το *ταῦτα*, επομένως, εμπεριέχει τόσο *τὰ ρεύματα* όσο και τις τιμές της θερμοκρασίας του σώματος και, ενδεχομένως, κάθε αιτία ασθένειας. Ο Lloyd [110] 54 σημ. 232 επισημαίνει το χωρίο, καθώς και το γεγονός ότι αυτό προοιωνίζεται τη φιλοσοφική θεωρία του Βάκωνα και του Mill.

²⁰ Όσον αφορά τον Πλάτωνα, πβ. το χωρίο 96a 9-10 από τον *Φαίδωνα*: «μου φαινόταν εξάισια η γνώση αυτή, να γνωρίζει κανείς τις αιτίες κάθε πράγματος, γιατί δηλαδή κάθε πράγμα γίνεται, γιατί χάνεται και γιατί υπάρχει» [*ὑπερήφανος γὰρ μοι ἐδόκει εἶναι, εἶδέναι τὰς αἰτίας ἐκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἐστίν*] με το χωρίο 20.3 από το *Περί ἀρχαίης ἰητρικῆς*, όπου η ιατρική ορίζεται ως το έργο της ανακάλυψης του «τι είναι ο άνθρωπος και ποιες είναι οι αιτίες της ύπαρξής του» [*εἶδέναι ἄνθρωπος τί ἐστίν καὶ δι' οἴας αἰτίας γίνεται καὶ τὰλλα ἀκριβέως*]. Σύγκρινε, επίσης, το χωρίο 96c7-8 από τον *Φαίδωνα* [...*διὰ τί ἄνθρωπος αὐξάνεται...διὰ τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν*] με το χωρίο 20.3 από το *Περί ἀρχαίης ἰητρικῆς*: «τι είναι ο άνθρωπος σε σχέση με όσα τρωει και πίνει» [*ὃ, τί τέ ἐστίν ἄνθρωπος πρὸς τὰ ἐσθιόμενά τε καὶ πινόμενα*]. Τα συμφραζόμενα των πλατωνικών χωρίων αποτελούν ανάλυση των πραγματικών μορφών αιτιότητας και συνιστούν πολεμική απέναντι στις ιδέες του Αναξαγόρα.

5ο αιώνα στη φιλοσοφία, στην ιστοριογραφία και στην ίδια την ιατρική. Υπάρχει ένα στοιχείο συνέχειας, αλλά αυτά που πιο χαρακτηριστικά ξεχωρίζουν είναι η καινοτομία και η ρήξη στο επίπεδο της αυστηρής εξέτασης και της ικανότητας για εννοιολογική γενίκευση. Η ριζοσπαστική καινοτομία της πραγματείας αυτής δεν έχει εκτιμηθεί όσο θα έπρεπε μέχρι σήμερα, επειδή, όπως προανέφερα, έχουμε συνηθίσει να αποδίδουμε μια εξαιρετικά αισιόδοξη ερμηνεία της αιτιότητας σε ποικίλες όψεις του πολιτισμού του 5^{ου} αιώνα παραβλέποντας αντιλήψεις που είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένες με το ηθικό και νομικό πεδίο ορισμού της ενοχής, της ευθύνης και του καταλογισμού.

Μπορεί κανείς να καταλάβει γιατί, όσον αφορά τις δραστηκές καινοτομίες της πραγματείας *Περί ἀρχαίης ἰητρικῆς*, ορισμένοι ερευνητές έτειναν να τοποθετήσουν το έργο με απόλυτη βεβαιότητα στη μεταπλατωνική περίοδο χρονολογώντας το στον ύστερο 4^ο αιώνα.²¹ Η θεωρία αυτή στηρίζεται σε μια εσφαλμένη και άμεσα ανασκευάσιμη ιστορική υπόθεση, καθώς και σε ορισμένους ευλογοφανείς αλλά διόλου δεσμευτικούς λόγους. Η υπόθεση είναι ότι δεν θα μπορούσε ένας γιατρός να είναι η ηγετική φυσιογνωμία σε μια εννοιολογική εξέλιξη αυτού του τύπου και, κατά συνέπεια, πρέπει αυτή να συνδεθεί με έναν φιλόσοφο στοχαστή. Αντίθετα, έχουμε κάθε δικαίωμα να υποθέσουμε ότι πολλά φιλοσοφικά κείμενα εμπνεύστηκαν από θεωρίες που προέκυψαν στον χώρο της ιατρικής, όπως ο ίδιος ο Πλάτωνας δηλώνει ρητά στον *Φαῖδρο*.²² Επομένως, νομιμοποιούμε να σκεφτούμε ότι το ίδιο ισχύει στη σχέση μεταξύ του *Φαίδωνα* και του συγγράμματος *Περί ἀρχαίης ἰητρικῆς* αναφορικά με τον στοχασμό πάνω στην αιτιότητα. Είναι, βέβαια, αλήθεια ότι η παραδοσιακή χρονολόγηση της πραγματείας (όχι αργότερα από το τέλος του 5^{ου} αιώνα) μας υποχρε-

²¹ Την υπόθεση διατύπωσε ο Diller [501], παρόλο που δεν κάνει καμία αναφορά στη σύλληψη της αιτίας στην οποία προβαίνει το σύγγραμμα, και μάλλον επιμένει στην πολεμική που αυτό ασκεί απέναντι στη μέθοδο της υπόθεσης που γίνεται αντικείμενο πραγμάτευσης στον *Φαίδωνα*. Η πρόταση του Diller δεν βρήκε υποστηρικτές, και ο ίδιος εν μέρει την έχει ανακαλέσει· πβ. Diller [503], όπου ο μελετητής θεωρεί ότι το έργο *Περί ἀρχαίης ἰητρικῆς* συντέθηκε κατά τη μετάβαση από τη σοφιστική σκέψη στην αθηναϊκή φιλοσοφία, και διατυπώνει την ακόλουθη άποψη: «Στο σύγγραμμα *Περί ἀρχαίης ἰητρικῆς* ... φαίνεται ότι η ιατρική θεμελιώνεται πάνω στην κατανόηση της αιτιώδους συνάφειας» (σσ. 92-93). Ούτε ο Longrigg [510] αλλά ούτε και ο Nickel [516] προσφέρουν ουσιαστικά κάτι νέο πάνω στο θέμα, μολονότι και οι δύο μελετούν την πραγματεία *Περί ἀρχαίης ἰητρικῆς* σε σχέση με την προ-πλατωνική σκέψη.

²² Πβ. *Φαῖδρος* 270c: «Σκέψου, λοιπόν, τι λένε για τη φύση ο Ἴπποκράτης και οι εκπρόσωποι της πραγματικής γνώσης» [*Τὸ τοίνυν περὶ φύσεως σκόπει τί ποτε λέγει Ἴπποκράτης τε καὶ ὁ ἀληθὴς λόγος*]. Για τη σχετική με το χωρίο συζήτηση, βλ. Vegetti [522] 97 κ. εξ., και Mansfeld [513].

ώνει να της αποδώσουμε απόλυτη πρωτοτυπία, γεγονός που την καθιστά μοναδική για την εποχή της. Η πρωτοτυπία αυτή, ωστόσο, δεν αφορά μόνο τη θεωρία που πρεσβεύει το έργο για την αιτιότητα και την επικριτική του διάθεση απέναντι στην ιατρική χρήση των «υποθέσεων»: περιέχει, ακόμη (20.1), το πιο πρώιμο φανέρωμα, όσο γνωρίζουμε, της λέξης *φιλοσοφία*.²³ Τα συμφραζόμενα του έργου είναι, σύμφωνα με τον συγγραφέα του, μια άσκηση κριτικής στον Εμπεδοκλή, τον οποίο θεωρεί τυπικό εκπρόσωπο της διερεύνησης της φύσης με τη θεωρία του για την προέλευση του κόσμου, θεωρία που διατυπώνεται με όρους των στοιχείων της ύλης. Πρόκειται για έναν πολύ πρώιμο δοξογραφικό υπαινιγμό που προμηνύει τις επικριτικές θέσεις τόσο του Πλάτωνα όσο και του Αριστοτέλη. Επιπλέον (αν και δεν είναι δυνατόν να το συζητήσουμε εδώ), το σύγγραμμα *Περί αρχαίας ιητρικής* προσφέρει μια πλήρη εικόνα της ιστορικής εξέλιξης της ιατρικής γνώσης, η οποία επιτεύχθηκε με την πάροδο του χρόνου εκκινώντας από τις δικές της αρχές και ακολουθώντας μια ιδιαίτερη μέθοδο.²⁴ Μια αντίληψη σαν και αυτή προβάλλει ιδιαίτερα εξαιρετική στο πλαίσιο της σκέψης του 5^{ου} αιώνα και όχι μόνο σε αυτό.

Με τις παραπάνω παρατηρήσεις μου δεν είχα την πρόθεση να πυροδοτήσω εκ νέου την αντιπαράθεση πάνω στις προτάσεις του Diller για τη χρονολόγηση της πραγματείας *Περί αρχαίας ιητρικής*, προτάσεις που και ο ίδιος έχει σήμερα εν μέρει ανακαλέσει. Σκοπός μου ήταν απλώς να επισημάνω ότι το σύγγραμμα αυτό συνιστά ένα ορόσημο ανάμεσα στη σκέψη του 5^{ου} αιώνα και στον συστηματικό φιλοσοφικό στοχασμό του 4^{ου}, όσον αφορά την αιτιότητα και διάφορα άλλα επιστημολογικά θέματα.

Από τη μελέτη μου εξάγεται το συμπέρασμα ότι δεν ισχύει η ερμηνεία που έχει προταθεί, ότι δηλαδή η μετάβαση από τους όρους *αίτια* / *αἴτιος* στο ουσιαστικοποιημένο επίθετο *τὸ αἴτιον* σηματοδοτεί και μια εξέλιξη στην εννοιολογική γενίκευση της αιτιότητας. Ίσως η ιδέα υποβλήθηκε από την επίδραση της

²³ Παραδοσιακά το χωρίο δεν έχει γίνει αποδεκτό ως το πρώτο κείμενο όπου απαντά ο όρος *φιλοσοφία*: αυτό οφείλεται στην πεποίθηση ότι ο όρος ήταν πυθαγόρειας προέλευσης. Η ιδέα αυτή αμφισβητήθηκε με θεμελιωμένα επιχειρήματα από τον Burkert [205].

²⁴ Πβ. τη 2^η ενότητα του εν λόγω συγγράμματος: «Αντίθετα, η ιατρική κατέχει από πολύ καιρό όλα όσα χρειάζεται μια επιστήμη: έχει μια αρχή και μια μέθοδο, χάρη στις οποίες οι ανακαλύψεις που έγιναν σε ένα πολύ μεγάλο χρονικό διάστημα είναι πολυάριθμες και εξαιρετικές. Και αυτά που απομένουν θα ανακαλυφθούν, αν ο ερευνητής είναι ικανός και γνωρίσει τις ανακαλύψεις που έχουν ήδη γίνει και κάνει τις έρευνές του με αυτές ως αφετηρία» (μτφρ. Δ. Τσεκουράκης) [*Ιητρική δὲ πάλαι πάντα ὑπάρχει, καὶ ἀρχὴ καὶ ὁδὸς εὐρημένη, καθ' ἣν τὰ εὐρημένα πολλά τε καὶ καλῶς ἔχοντα εὐρηται ἐν πολλῶ χρόνῳ καὶ τὰ λοιπὰ εὐρεθήσεται, ἣν τις ἰκανὸς τε ἐὼν καὶ τὰ εὐρημένα εἰδὼς ἐκ τούτου ὁρμώμενος ζητῆ*].

στωικής ορολογίας, αλλά στην πραγματικότητα ο Θουκυδίδης, το σύγγραμμα *Περί ἀρχαίας ἱητρικῆς* και ο Αριστοτέλης χρησιμοποιούν το ουσιαστικό και το επίθετο χωρίς καμία διαφορά στη σημασία τους.

Υφίσταται και ένα πιο σημαντικό φιλοσοφικό ζήτημα. Ο Αριστοτέλης δεν προέβη στην απόλυτη υιοθέτηση των αυστηρών ορισμών της αιτιότητας που περιέχονται στο σύγγραμμα *Περί ἀρχαίας ἱητρικῆς*.²⁵ Ο δικός του ορισμός για τις «μορφές της αιτιότητας» στο 2ο βιβλίο των *Φυσικῶν*, στο 5ο των *Μετὰ τὰ Φυσικά* και σε άλλα κείμενά του παραπέμπει στις άκρως συστηματικές πραγματεύσεις του 5^{ου} αιώνα και από τις αβέβαιες πλευρές τους διαμορφώνει ένα στοιχείο πλούσιο και εννοιολογικά σύνθετο. Η απάντηση στο ερώτημα «γιατί» δεν θα έπρεπε, κατά την αντίληψή του, να περιορισθεί στην περιγραφή του ποιητικού αιτίου σύμφωνα με όσα πρόσβευε η θεωρία του συγγράμματος *Περί ἀρχαίας ἱητρικῆς* και η ύστερη στωική σκέψη.²⁶ Η χρήση από τον Αριστοτέλη της ιδέας του «τέλους» ή του «σκοπού» στην αιτιοκρατική εξήγηση (όπως συμβαίνει και στον πλατωνικό *Φαίδωνα*) αποκαθιστά στο πολιτικό και ηθικό τους πλαίσιο τα «κίνητρα» και τους «λόγους», έννοιες που αποτελούσαν κατακτήσεις της σκέψης του 5^{ου} αιώνα και τις οποίες φαίνεται ότι η πραγματεία *Περί ἀρχαίας ἱητρικῆς* με αυστηρό και δραστικό τρόπο απέρριψε ως ανόητες.²⁷

²⁵ Για την αιτιότητα στον Αριστοτέλη, βλ. Sorabji [520].

²⁶ Για την τάση των στωικών να περιορίσουν την αιτιότητα σε μια και μόνο «ποιητική μορφή», βλ. Frede [504] καθώς και J. J. Duhot, *La conception stoïcienne de la causalité*, Παρίσι 1988 και A. Ioppolo, «Il concerto di causa nella filosofia ellenistica e romana», *ANRW* (1994) 4493-4545.

²⁷ Το αγγλικό κείμενο είναι μετάφραση που εκπόνησε ο εκδότης A. A. Long από το πρωτότυπο κείμενο του M. Vegetti που γράφτηκε στην ιταλική γλώσσα.