

Πανεπιστήμιο Κρήτης  
Τμήμα ΦΚΣ  
Μεταπτυχιακό πρόγραμμα  
Φιλοσοφίας

**Η έννοια του μεικτού  
στον *Φίληβο* του Πλάτωνα**

Μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία

Της φοιτήτριας Μαρίας Δασκαλάκη (Α.Μ.: 920)

# Ρέθυμνο 2002

## Περιεχόμενα

Εισαγωγή.....	1
<b>Κεφάλαιο Α:</b> Οι δύο ερμηνευτικές προσεγγίσεις της πλατωνικής φιλοσοφίας.....	6
1) Οι διάλογοι ως πηγή της πλατωνικής φιλοσοφίας.....	6
2) Άγραφα δόγματα: Η μονάδα και η αόριστη δυάδα.....	9
<b>Κεφάλαιο Β:</b> <i>Φίληβος</i> : Περί Αγαθού ο λόγος.....	14
1) Ταυτ' εστι τα περι... εν και πολλα.....	17
2) Θεων μεν εις ανθρωπους δοσις.....	23
3) Πρωτον μεν απειρον, δευτερον δε περας, τριτον μεικτην και γεγενημενην ουσιαν.....	35
4) Λυπης δε αυ χωρις την ηδονην – νου δε και επιστημης .....	46
<b>Κεφάλαιο Γ:</b> Ο κόσμος ως έλλογο, έμβιο ον.....	56
1) Το παράδειγμα του <i>Τίμαιου</i> .....	56
2) Μη ζητειν εν τω αμεικτω βιω ταγαθον αλλα εν τω μεικτω.....	64
<b>Βιβλιογραφία</b> .....	73

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Τους τελευταίους δύο αιώνες, πέρα από την κλασική προσέγγιση της πλατωνικής διδασκαλίας που επικεντρώνει την προσοχή της στο συγγραφικό έργο του Πλάτωνα, υπάρχει μια ερμηνευτική τάση ανασυγκρότησης της άγραφης διδασκαλίας του. Οι υποστηρικτές της άγραφης διδασκαλίας του Πλάτωνα, δίνοντας έμφαση στην άποψή του σχετικά με την υπεροχή του προφορικού έναντι του γραπτού λόγου και προσπαθώντας να αντιμετωπίσουν αρκετά «σκοτεινά» σημεία στους ίδιους τους διαλόγους, οδηγήθηκαν σε μια επανεξέταση των μαρτυριών που έχουμε από μεταγενέστερους της Ακαδημίας<sup>1</sup> σχετικά με την άγραφη διδασκαλία του. Μετά από μια μελέτη των *Μεταφυσικών* του Αριστοτέλη, όπου υπάρχουν πολλές αναφορές στην άγραφη διδασκαλία του Πλάτωνα, ο Jaeger υποστήριξε ότι «ενώ οι Πλατωνικοί διάλογοι ήταν σχεδιασμένοι ώστε να δημοσιοποιηθούν...οι πραγματείες του Αριστοτέλη ήταν η καταγραφή της προφορικής διδασκαλίας του Πλάτωνα»<sup>2</sup>. Στη συνέχεια, πολλοί ερευνητές –από το γερμανικό χώρο κυρίως –στράφηκαν στη μελέτη των μαρτυριών σχετικά με την προφορική διδασκαλία του Πλάτωνα και, ξεκινώντας από τους πλατωνικούς διαλόγους, κατέληξαν σε μια διαφορετική προσέγγιση της διδασκαλίας του. Η προσέγγιση αυτή άνοιξε μια συζήτηση σχετικά με το αν υπήρξε η άγραφη διδασκαλία και, εφόσον υπήρξε, κατά πόσο εμείς μπορούμε να την ανασυγκροτήσουμε. Αρκετοί ήταν αυτοί που αμφισβήτησαν τη δυνατότητα ανασυγκρότησης της άγραφης διδασκαλίας, με πιο ακραίο παράδειγμα τον Cherniss, που απορρίπτει την ίδια την ύπαρξή της<sup>3</sup>. Άποψή μου είναι ότι, παρά τις σημαντικές διαφορές ανάμεσα σε αυτές τις δύο προσεγγίσεις των πλατωνικών κειμένων, υπάρχουν και αρκετά κοινά σημεία που θα μπορούσαν να αποτελέσουν τη βάση για μια νέα προσέγγιση του συγγραφικού έργου του Πλάτωνα. Γι' αυτόν το λόγο η εργασία αυτή δεν αποσκοπεί τόσο στον τονισμό των διαφορών ανάμεσα σε αυτές τις

---

<sup>1</sup> Για μια λεπτομερειακή παράθεση και εξέταση μαρτυριών που έχουμε από τους μεταγενέστερους της Ακαδημίας και κυρίως από τον Αριστοτέλη σχετικά με την άγραφη διδασκαλία του Πλάτωνα βλ. Ross, D., *Plato's Theory Of Ideas*, Oxford: Clarendon Press, 1971, σελ.142-153 και: Gaiser, K., "Plato's Enigmatic Lecture 'on the Good'", *Phronesis*, XXV, 1980, 5-37.

<sup>2</sup> Αναφέρεται στο: Stenzel, J., *Plato's Method of Dialectic*, μτφρ. D.J. Allan, New York: Oxford University Press, 1973, σελ. xxvii.

<sup>3</sup> Ο Cherniss, στο κείμενό του "Plato's Lectures: a Hypothesis for an Enigma" αμφισβητεί όχι μόνο το περιεχόμενο, αλλά και την ύπαρξη της προφορικής διδασκαλίας του Πλάτωνα. Στην προσπάθειά του να ανατρέψει τους ισχυρισμούς όσων αποδέχονται την ύπαρξη αυτής της διδασκαλίας αναφέρεται στις μαρτυρίες του Αριστοτέλη σχετικά με την άγραφη διδασκαλία και δίνει –φυσικά –τη δική του ερμηνεία. Βλ. Cherniss, H., *The Riddle of the Early Academy*, Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1945, σελ. 1-30.

τάσεις, αλλά στην συμφιλίωσή τους προκειμένου να προσεγγίσουμε όσο γίνεται καλύτερα ένα αρκετά πολύπλοκο πλατωνικό διάλογο, τον *Φίληβο*.

Σε αυτή την προσπάθεια αξιοποίησης και των δύο διαφορετικών ερμηνευτικών προσεγγίσεων αντιμετωπίζουμε μια πρόσθετη δυσκολία, η οποία οφείλεται στο γεγονός ότι οι υποστηρικτές της άγραφης διδασκαλίας στηρίζονται σε έμμεσες μαρτυρίες και σε κάποιες ενδείξεις που υπάρχουν στα πλατωνικά κείμενα. Γι' αυτό το λόγο έχουν διαμορφώσει αρκετά αποκλίνουσες απόψεις σχετικά με το περιεχόμενο της άγραφης διδασκαλίας. Ωστόσο, θα μπορούσαμε να πούμε ότι συγκλίνουν στα εξής:

α) Στις παραδόσεις του ο Πλάτωνας μίλησε για δύο αρχές της ύπαρξης και της γνώσης. Οι αρχές αυτές είναι «η μονάδα» και η «αόριστη δυάδα» ή αλλιώς το «πέρας» και το «άπειρο» ή για άλλους η «μονάδα» και το «μεγάλο και το μικρό». Στο γραπτό έργο του Πλάτωνα υπάρχουν αρκετές αναφορές σ' αυτές τις δύο αρχές. Τα πιο χαρακτηριστικά παραδείγματα είναι στο *Φίληβο*, όπου κατατάσσει τα όντα σε τέσσερις κατηγορίες: το «πέρας» το «άπειρο» το «μεικτό» και την «αιτία» της μείξης τους<sup>4</sup>, στην *Πολιτεία*, όπου αναφέρεται στο «Αγαθό» ως την πρώτη αρχή των όντων<sup>5</sup>, και σε άλλα πλατωνικά κείμενα της ύστερης κυρίως περιόδου.

β) Ανεξάρτητα από το αν οι μελετητές διακρίνουν το έργο του Πλάτωνα σε δύο περιόδους ή όχι<sup>6</sup>, εκείνο στο οποίο συμφωνούν είναι ότι στο διαλογικό του έργο ο Πλάτωνας αντιμετώπισε το λογικό πρόβλημα της σχέσης του ενός με τα πολλά. Το πρόβλημα αυτό, είτε εντοπισθεί στη σχέση των επιμέρους με την ιδέα είτε στη σχέση των ιδεών μεταξύ τους, θέτει το ερώτημα της δυνατότητας μετοχής πολλών επιμέρους σε μια ιδέα και επιπλέον της σχέσης των ιδεών μεταξύ τους.

γ) Το πρόβλημα της σχέσης του ενός με τα πολλά, ο Πλάτωνας το έλυσε με τη μέθοδο της διαίρεσης. Όπως αναφέρει ο Gadamer, στον *Ιππία Μειζώνα* περιγράφονται δύο είδη μετοχής στην ιδέα: «η ιδέα είναι αυτό που οι ιδιαίτερες

<sup>4</sup> Βλέπε: Πλάτων, *Φίληβος*, εισ., μτφρ., σχόλια, Κ. Αραπόπουλος, Αθήνα: Ζαχαρόπουλος, χ. χ., 23b-26e.

<sup>5</sup> Βλέπε: Πλάτων, *Πολιτεία*, εισ., μτφρ., σχόλια, Ι. Γρυπάρης, Αθήνα: Ζαχαρόπουλος, χ. χ., 509b-511e.

<sup>6</sup> Χαρακτηριστικό παράδειγμα υποστηρικτή της διάκρισης του έργου του Πλάτωνα σε δύο περιόδους είναι ο Stenzel, ο οποίος υποστηρίζει ότι μπορούμε να διακρίνουμε δύο περιόδους στο πλατωνικό έργο: «μια σωκρατική περίοδο –σωκρατική με την έννοια ότι ο Πλάτωνας νομίζει ακόμα ότι μπορεί να παρουσιάσει τα δικά του δόγματα μέσω του στόματος του δασκάλου του και μια ύστερη περίοδο όπου εγκαταλείπει αυτή τη μέθοδο», βλ.: Stenzel, *ό. π.*, σελ. 28. Από την άλλη, χωρίς να αρνείται ότι υπάρχει εξέλιξη στην σκέψη του Πλάτωνα, ο Gadamer υποστηρίζει ότι πυρήνας των ερευνών του Πλάτωνα σε όλο το έργο του αποτελεί η ιδέα του Αγαθού ως πρώτη αρχή, η οποία όμως δεν έπαψε ποτέ να έχει πρακτικό προσανατολισμό. Για μια λεπτομερή εξέταση του θέματος βλ. Gadamer, H-G.,

υπάρξεις έχουν ως κοινό, και κάθε μια από αυτές μπορεί να ειπωθεί ότι είναι αυτό που είναι στο βαθμό που συμμετέχει στην ιδέα. Πέρα από αυτή τη σχέση, μια αρκετά διαφορετική σχέση αναπτύσσεται μεταξύ του αριθμού που είναι κοινός σε διαφορετικές μονάδες ενός συνόλου και των μονάδων αυτών»<sup>7</sup>. Η διαφορά ανάμεσα στα δύο αυτά είδη μετοχής έγκειται στο κατά πόσο κάθε επιμέρους μπορεί να διατηρήσει το χαρακτηριστικό της ιδέας ανεξάρτητα από την ίδια την ιδέα. Με άλλα λόγια, στην πρώτη περίπτωση μετοχής, αυτό που ομαδοποιεί τα επιμέρους βάσει ενός χαρακτηριστικού και που κατηγορείται σε κάθε επιμέρους, η ιδέα, δεν συνιστά αναγκαστικά κάτι διαφορετικό από αυτά, αφού μπορεί να προκύψει μέσω αφαίρεσης ώστε να βρεθεί εκείνο το χαρακτηριστικό που τα ομαδοποιεί. Αντίθετα, στη δεύτερη περίπτωση του αριθμού, που εκφράζει ένα σύνολο πραγμάτων ή άλλων αριθμών, ο αριθμός αυτός μπορεί να περιέχει ξεχωριστές μονάδες χωρίς να εξαντλείται η ουσία του στο κοινό χαρακτηριστικό μεταξύ των μονάδων. Με άλλα λόγια, ο αριθμός ενός συνόλου μπορεί να διαπερνά ένα σύνολο μονάδων, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι οι μονάδες αφομοιώνονται-ταυτίζονται με τον αριθμό, αλλά ούτε και ότι ο αριθμός εξαντλείται στις μονάδες του συνόλου. Ωστόσο, ο αριθμός τις διαπερνά και τις συνέχει σε μια ενότητα. Αυτή η διαλεκτική σχέση του αριθμού ενός συνόλου και των μονάδων που τον αποτελούν, όπου «το ένα συν ένα είναι δύο, χωρίς καμιά από τις μονάδες, που η καθεμιά τους είναι ένα, να είναι δύο, και χωρίς το δύο να είναι ένα»<sup>8</sup>, είναι ο τρόπος βάσει του οποίου ο Πλάτωνας λύνει το πρόβλημα της μετοχής των επιμέρους στην ιδέα όπως και το πρόβλημα της μετοχής ανάμεσα στις ίδιες τις ιδέες. Η διαίρεση «παρέχει μια έμμεση επιβεβαίωση του προτύπου λειτουργίας του αριθμού»<sup>9</sup>, γιατί κάθε διαίρεση είναι ο χωρισμός μιας έννοιας-ιδέας στα στοιχεία της, τα οποία διαπερνώνται από την αρχική έννοια, ενώ ταυτόχρονα αποτελούν κάτι ξεχωριστό από αυτήν.

Στο πλαίσιο αυτής της εργασίας θα ακολουθήσουμε εκείνη την προσέγγιση των αγράφων δογμάτων που βρίσκεται πιο κοντά στην μεθοδολογική αρχή, στην οποία παραπέμπει η μορφή που επιλέγει να δώσει ο Πλάτωνας στο συγγραφικό του έργο, δηλαδή στον διάλογο. Οι πλατωνικοί διάλογοι συνιστούν μια δυναμική διαδικασία προσδιορισμού ενός πράγματος μέσω της εξέτασης συγκεχυμένων και

---

“Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”, *Gesammelte Werke*, 7, Tuebingen: Mohr, 1991, σελ. 146-162.

<sup>7</sup> Gadamer, H.G., *Dialogue and Dialectic*, ό. π., σελ. 132.

<sup>8</sup> Ο. π., σελ. 134.

<sup>9</sup> Ο. π., σελ. 149.

διαφορετικών μεταξύ τους απόψεων σχετικά με το πράγμα αυτό. Μια διαδικασία κατά την οποία η αρχική απροσδιοριστία των λόγων μας επιζητά τον προσδιορισμό της. Στη διαδικασία αναζήτησης της αλήθειας του «τι είναι», παρουσιάζονται απλοϊκές και συγκεχυμένες απόψεις για να αναιρεθούν στη συνέχεια, μετά από λογικό έλεγχο, στον οποίο υποβάλλονται. Κατά τη διάρκεια του λογικού ελέγχου αποδεικνύεται η αδυναμία αυτών των πεποιθήσεων να ορίσουν το πράγμα. Ωστόσο, η απροσδιοριστία είναι απαραίτητη στη διαδικασία ορισμού ενός πράγματος, γιατί ο προσδιορισμός του γίνεται κατά βάση με αρνητικό τρόπο. Με άλλα λόγια, στους περισσότερους πλατωνικούς διαλόγους η αναζήτηση του «τι είναι», ο προσδιορισμός ενός πράγματος, γίνεται μέσω της άρνησης της απροσδιοριστίας των απόψεων-πεποιθήσεων μας. Έτσι στους πλατωνικούς διαλόγους προσδιορισμός και απροσδιοριστία διαπλέκονται μεταξύ τους σε μια δυναμική σχέση. Η επιλογή της μορφής αυτής στη διαπραγμάτευση ενός θέματος δεν είναι τυχαία. Είναι μια από τις ενδείξεις που υπάρχουν στο γραπτό έργο του Πλάτωνα και μπορούν να μας βοηθήσουν στην αποσαφήνιση των αρχών της άγραφης διδασκαλίας του, στις οποίες αναφέρονται οι μαρτυρίες που έχουμε.

Η προσέγγιση λοιπόν που θα ακολουθήσουμε είναι εκείνη που διακρίνει στους πλατωνικούς διαλόγους τη δυναμική της διαπλοκής προσδιορισμού και απροσδιοριστίας στη διαδικασία αναζήτησης της αλήθειας. Για να το πούμε με όρους που βρίσκονται πιο κοντά στην προβληματική των αγράφων δογμάτων, θα πρέπει να ξεκινήσουμε από εκείνη την ερμηνεία, που δεν ταυτίζει τη διδασκαλία του Πλάτωνα με ένα κλειστό και στατικό σύστημα «καθαρών αρχών», οι οποίες είναι απόλυτα διακριτές μεταξύ τους, αλλά αναγνωρίζει την αέναη δυναμική της αμοιβαίας συμπληρωματικότητας των δύο αρχών, τις οποίες μπορούμε να διαχωρίσουμε μόνο λογικά.

Πριν προχωρήσουμε στην ανάλυση του *Φίληβου*, θα αναφέρουμε συνοπτικά στις βασικές θέσεις τόσο αυτών που επικεντρώνονται στα γραπτά έργα του Πλάτωνα, όσο και εκείνων που προσπαθούν να ανασυγκροτήσουν την άγραφη διδασκαλία του [Κεφάλαιο Α: Οι δύο ερμηνευτικές προσεγγίσεις της πλατωνικής φιλοσοφίας: 1) Οι διάλογοι ως πηγή της πλατωνικής φιλοσοφίας, 2) άγραφα δόγματα: η μονάδα και η αόριστη δυάδα.]. Στη συνέχεια θα ασχοληθούμε με τον ίδιο τον *Φίληβο* επιχειρώντας μια προσέγγιση που θα αξιοποιεί τις απόψεις και των δύο ερμηνευτικών τάσεων. Στην προσπάθειά μας αυτή θα εξετάσουμε τον *Φίληβο* συνολικά, θα εξετάσουμε δηλαδή την προβληματική που αναπτύσσεται τόσο στην ηθική, όσο και στην οντολογία και

στη γνωσιοθεωρία, επικεντρώνοντας όμως στην οντολογία που αναπτύσσεται στον διάλογο. Οι λόγοι για τους οποίους αντιμετωπίζουμε τον *Φίληβο* ως μια αδιάσπαστη ενότητα, αναφέρονται ήδη στην αρχή του δεύτερου κεφαλαίου [Κεφάλαιο Β: *Φίληβος*: περί αγαθού ο λόγος.]. Στην πρώτη ενότητα αυτού του κεφαλαίου θα ασχοληθούμε με το πρόβλημα του ενός και των πολλών, το οποίο αποτελεί κεντρικό θέμα για την κατανόηση όλου του υπόλοιπου διαλόγου [1] «Ταυτ' εστί τα περί τα τοιαυτα εν και πολλά»<sup>10</sup>]. Στη δεύτερη ενότητα του ίδιου κεφαλαίου [2] «Θεων μεν εις ανθρώπους δόσις»<sup>11</sup>], θα αναφερθούμε στη μέθοδο που προτείνεται προκειμένου να επιλυθεί το πρόβλημα του ενός και των πολλών. Στην τρίτη ενότητα [3] «Πρώτον μεν...απειρον, δεύτερον δε περας... τρίτον μεικτήν και γεγενημένην ουσίαν»<sup>12</sup> ], θα ασχοληθούμε με τις οντολογικές κατηγορίες που εισάγει ο Πλάτωνας στην «οντολογική παρέκβαση» και θα δούμε πώς αυτές σχετίζονται με τη μέθοδο. Στην τελευταία ενότητα αυτού του κεφαλαίου [4] «Λύπης δε αυ χωρίς την ηδονην»<sup>13</sup> – «νου δε και επιστήμης»<sup>14</sup>] θα εξετάσουμε τα είδη της ηδονής και της γνώσης, τα οποία ο Πλάτωνας διακρίνει στον διάλογο, και θα επιμείνουμε στη σημασία αυτών των διακρίσεων για την οντολογία του Πλάτωνα. Στο τρίτο κεφάλαιο [Κεφάλαιο Γ: Η έννοια του Αγαθού στον *Τίμαιο* και τον *Φίληβο*], θα προσπαθήσουμε να εξετάσουμε δύο διαλόγους της όψιμης περιόδου του Πλάτωνα, τον *Τίμαιο* και τον *Φίληβο* για να δούμε πώς συσχετίζονται τα γένη του *Φίληβου* με τις προϋποθέσεις τις κοσμογονίας του *Τίμαιου* [1] Ο κόσμος ως έλλογο, έμβιο ον στον *Τίμαιο*]. Τέλος, ακολουθεί ο προσδιορισμός της έννοιας του Αγαθού, όπως αυτό παρουσιάζεται στους παραπάνω διαλόγους [2] «Μη ζητειν εν τω αμεικτω βιω ταγαθον αλλ' εν τω μεικτω»<sup>15</sup>].

<sup>10</sup> Πλάτων, *Φίληβος*, μετφρ., Μ. Ανδρονικός, Κ. Αραπόπουλος, Αθηνά: Ζαχαρόπουλος, χ.χ., 15b10-11.

<sup>11</sup> *Ο. π.*, 16c5.

<sup>12</sup> *Ο. π.*, 27b7-8.

<sup>13</sup> *Ο. π.*, 31b5.

<sup>14</sup> *Ο. π.*, 55c6.

**Κεφάλαιο Α:**  
**ΟΙ ΔΥΟ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ ΤΗΣ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗΣ**  
**ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ**

1) ΟΙ ΔΙΑΛΟΓΟΙ ΩΣ ΠΗΓΗ ΤΗΣ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Σ' αυτή την παρουσίαση της πλατωνικής διδασκαλίας δεν θα εμβαθύνουμε σε λεπτομέρειες και σε επιμέρους διαφοροποιήσεις ανάμεσα στους μελετητές, αλλά θα προσπαθήσουμε να δώσουμε τις βασικές γραμμές της πλατωνικής θεωρίας των Ιδεών και την σημασία της για την οντολογία του Πλάτωνα. Επηρεασμένος από τις ηθική διδασκαλία του Σωκράτη, ο Πλάτωνας προσπάθησε αρχικά να βρει και να θεμελιώσει ακλόνητες ηθικές αρχές, πράγμα που τον οδήγησε στη συνέχεια στην οντολογική διάκριση αισθητού και νοητού κόσμου. Διατηρώντας την πεποίθηση «ότι τα αντικείμενα της γνώσης, τα πράγματα που μπορούν να οριστούν, υπάρχουν, αλλά δεν πρέπει να ταυτιστούν με τίποτα απ' όσα ανήκουν στον αισθητό κόσμο»<sup>16</sup>, δημιούργησε ένα κόσμο αμετάβλητο, αιώνιο και ανεξάρτητο από τον αισθητό, τον κόσμο των Ιδεών. Ο κόσμος των Ιδεών αρχικά περιλάμβανε οντότητες που αντιπροσώπευαν «ηθικές και διανοητικές έννοιες, αλλά ο Πλάτωνας τις διεύρυνε ώστε να περιλάβει όλες τις φυσικές μορφές»<sup>17</sup>. Από την άλλη, υπάρχει ο κόσμος της μεταβολής των αισθητών σωμάτων. Για τον κόσμο αυτό δεν υπάρχει καμιά επιστήμη, παρά μόνο αντιλήψεις και γνώμες. Ο ρόλος της οντολογίας στον Πλάτωνα είναι πολύ κεντρικός για την γνωσιοθεωρία του, αφού η αληθής γνώση είναι δυνατή με την μελέτη των καθόλου, ενώ η γνώση που αποκτούμε μέσω των αισθήσεων μόνο πίστη ή γνώμη μπορεί να χαρακτηριστεί.

Αυτός ο δυϊσμός ανάμεσα στο αισθητό και το νοητό, στην αλήθεια και την πίστη, δημιουργεί διάφορες δυσκολίες σχετικά με το τι ακριβώς είναι οι Ιδέες και ποια είναι η σχέση τους με τα αισθητά. Οι απαντήσεις που δίνει ο Πλάτωνας σ' αυτά τα ερωτήματα δεν είναι σαφείς και οριστικές, αλλά τροποποιούνται μέσα στους διαλόγους. Θα λέγαμε ότι οι Ιδέες είναι οι γενικότητες εκείνες, εξαιτίας των οποίων ένα πράγμα είναι αυτό που είναι. «Κάθε ον είναι αυτό που είναι μόνο γιατί σ' αυτό

---

<sup>15</sup> Ο. π., 61b5.

<sup>16</sup> Guthrie, W. K. C., *The Greek Philosophers*, New York: Harper Colophon, 1975, σελ. 88.

<sup>17</sup> Ο. π., σελ. 91.



παρουσιάζεται μια Ιδέα (παρουσία) είτε γιατί παίρνει μέρος σ' αυτή (μέθεξις)»<sup>18</sup>. Για να μιλήσουμε με όρους λογικής, η Ιδέα είναι αυτό που μπορεί να κατηγορηθεί σε επιμέρους πράγματα και να δηλώσει το κοινό στοιχείο ανάμεσα σ' αυτά. «Είναι αυτό που μας κάνει να βάλουμε σε τάξη το χάος των καθέκαστα, να καταλάβουμε το όμοιο να ξεχωρίσουμε το ανόμοιο, να νιώσουμε την ενότητα μέσα στην πολλαπλότητα»<sup>19</sup>. Στο πλατωνικό έργο παρουσιάζονται δύο είδη σχέσης ανάμεσα στα αισθητά και τις Ιδέες, η μίμηση και η μέθεξις: «Μερικές φορές παρουσιάζει [ο Πλάτωνας] τον ιδεατό κόσμο ως το μοντέλο ή το υπόδειγμα του άλλου [του αισθητού κόσμου], ο οποίος τον μιμείται όσο είναι δυνατόν, άλλες φορές αναφέρεται στη μέθεξις του ενός κόσμου στον άλλο»<sup>20</sup>. Είτε δηλαδή κάθε επιμέρους πράγμα μιμείται την Ιδέα, είτε κάθε πράγμα μετέχει στην Ιδέα.

Το θέμα της απόλυτης διάκρισης των Ιδεών από τα αισθητά καθώς και της σχέσης ανάμεσα στα δύο, δημιουργούν πολλά λογικά προβλήματα, τα οποία ο ίδιος ο Πλάτωνας δεν δίστασε να τα αντιμετωπίσει στον *Παρμενίδη*. Σ' αυτό το διάλογο ο Πλάτωνας θέτει σε λογικό έλεγχο την θεωρία των Ιδεών τονίζοντας τα λογικά αδιέξοδα στα οποία αυτή καταλήγει. Η πρώτη αντίρρηση που διατυπώνεται και που μας ενδιαφέρει στο πλαίσιο αυτής της παρουσίασης σχετίζεται με την έννοια της μέθεξης των επιμέρους στις ιδέες. Η αντίρρηση μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: «αν διάφορα πράγματα έχουν ένα κοινό κατηγορημα, υπάρχει μόνο μία καθορισμένη οντότητα (η Ιδέα), την οποία εκσημαίνει το κατηγορημα αυτό... όμως, αφού το κατηγορημα μπορεί να βεβαιωθεί και για την ίδια την Ιδέα, θα έπρεπε να υπάρχει και μια δεύτερη Ιδέα, «παρούσα» στην πρώτη και στα πράγματα που μετέχουν σ' αυτή»<sup>21</sup> και στη συνέχεια μια τρίτη κ.ο.κ. Αυτό σημαίνει ότι «οποιαδήποτε μορφή κοινότητας Ιδεών και αισθητών οδηγεί σε μια επ' άπειρον αναγωγή»<sup>22</sup>.

Στη συνέχεια εξετάζεται η έννοια της μίμησης των Ιδεών από τα αισθητά και διατυπώνεται η αντίρρηση ότι «αν το Α ομοιάζει με το Β, το Β ομοιάζει επίσης με το Α»<sup>23</sup>, πράγμα που σημαίνει ότι τα πράγματα ομοιάζουν με την Ιδέα και η Ιδέα με τα πράγματα. Ωστόσο, θα πρέπει να υπάρχει μια νέα Ιδέα-υπόδειγμα που θα «εξηγούσε

<sup>18</sup> Τσέλλερ- Νεστλέ, *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, μτφ. Χ. Θεοδορίδη, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας, χ. χ., σελ. 166.

<sup>19</sup> *Ο. π.*, σελ. 167.

<sup>20</sup> Guthrie, W. K. C., *ό. π.*, σελ. 90.

<sup>21</sup> Taylor, A. E., *Πλάτων, ο άνθρωπος και το έργο του*, μτφ., Ι. Αρζόγλου, Αθήνα: Μ. Ι. Ε. Τ., 1992, σελ. 406-407.

<sup>22</sup> Κάλφας, Β., *Εισαγωγή*, στο: Πλάτων *Τίμαιος*, εισ., μτφ., σχόλια., Β. Κάλφας, Αθήνα: Πόλις, 1996, σελ. 132.

<sup>23</sup> Taylor, *ό. π.*, σελ. 410.

την ομοιότητα Ιδέας-πράγματος προϋποθέτοντας ένα ακόμα αρχέτυπο και των δύο κ.ο.κ. επ' άπειρον»<sup>24</sup> (επιχείρημα του τρίτου ανθρώπου). Επιπλέον, εξετάζεται και η σχέση ανάμεσα στον αισθητό και τον νοητό κόσμο και διατυπώνεται η εξής αντίρρηση: Αν δεχτούμε την ύπαρξη δύο οντολογικά διαφορετικών κόσμων, θα πρέπει να απορρίψουμε κάθε είδους σχέση ανάμεσα σ' αυτούς, εφόσον ό,τι υπάρχει ή συμβαίνει στον καθένα σχετίζεται μόνο με πράγματα που ανήκουν στον κόσμο αυτό και όχι σε άλλον. «Άρα οι σχέσεις μεταξύ Ιδεών ανήκουν αποκλειστικά στον κόσμο ή το σύστημα των συσχετισμών των Ιδεών, ενώ οι αντίστοιχες σχέσεις που έχουν ως όρους τους ανθρώπους ανήκουν στον «κόσμο μας», όπου βρίσκονται και τα συσχετιζόμενά μας»<sup>25</sup>. Όποια σχέση δημιουργείται στους δύο αυτούς κόσμους αφορά πράγματα τις ίδιας οντολογικής τάξης.

Προκειμένου να επιλύσει τις δυσκολίες που αναφέραμε παραπάνω, ο Πλάτωνας υιοθέτησε τη μέθοδο της διαίρεσης και της συναγωγής, όπως παρουσιάζεται στο *Σοφιστή*. Επιπλέον, στους όψιμους διαλόγους, στους οποίους εντάσσεται και ο *Σοφιστής*, παρατηρείται μια υποχώρηση της θεωρίας των Ιδεών, η οποία «παίρνει όλο και περισσότερο λογικό και γνωσιοθεωρητικό χαρακτήρα»<sup>26</sup> και η οποία υποχώρηση συνοδεύεται από μια προσπάθεια «αναβάθμισης» του αισθητού κόσμου.

Η μέθοδος της διαίρεσης είναι στην ουσία ο χωρισμός μιας υπερκείμενης έννοιας-οντότητας σε υποκείμενες. Η μέθοδος αυτή δείχνει πώς μπορεί μια πρωταρχική οντότητα-Ιδέα να χωριστεί σε επιμέρους Ιδέες, σχηματίζοντας έτσι μια πυραμιδική διάρθρωση στην οποία συνυπάρχουν τόσο η πρωταρχική Ιδέα όσο και οι επιμέρους. Επιπλέον, παρατηρείται μια τάση «αναβάθμισης» του αισθητού κόσμου, η μελέτη του οποίου μπορεί να συμβάλλει στην απόκτηση της αληθινής γνώσης. Γι' αυτό άλλωστε, στα ύστερα έργα του κυρίως, ο Πλάτωνας αποδίδει μαθηματική δομή στον αισθητό κόσμο, όπως θα δούμε και στο παράδειγμα του *Τίμαιου*. Μετά από αυτή τη σύντομη παρουσίαση της πλατωνικής θεωρίας των Ιδεών, όπως τούτη ανασυγκροτείται από τους μελετητές των γραπτών έργων του Πλάτωνα, καθώς και των προβλημάτων που αυτή αντιμετώπισε, θα παρουσιάσουμε μια διαφορετική προσέγγιση της πλατωνικής σκέψης, η οποία στηρίζεται στην άγραφη διδασκαλία του.

---

<sup>24</sup> Ο. π., σελ. 410.

<sup>25</sup> Ο. π., σελ. 411.

<sup>26</sup> Τσέλλερ, Νεστλέ, ό. π., σελ. 169

## 2) ΑΓΡΑΦΑ ΔΟΓΜΑΤΑ: Η ΜΟΝΑΔΑ ΚΑΙ Η ΑΟΡΙΣΤΗ ΔΥΑΔΑ

Όπως είπαμε, ο Πλάτωνας ήρθε αντιμέτωπος με το πρόβλημα «της σχέσεως του ενός με τα πολλά»<sup>27</sup>, που αργότερα μετασηματίστηκε σε πρόβλημα της σχέσης μεταξύ των Ιδεών. Το πρόβλημα της κοινωνίας του ενός με τα πολλά μπορεί να λυθεί μέσω της διαίρεσης και της συναγωγής. Στη διαδικασία της διαίρεσης ένα «όλον» διακρίνεται σε μέρη και αυτά με τη σειρά τους υποδιαιρούνται σε νέα μέρη. Η διαίρεση είναι μια διαδικασία χωρισμού της αρχικής έννοιας, αλλά ταυτόχρονα είναι και διαδικασία κατάδειξης της ομοιότητας ανάμεσα στα μέρη που διακρίνονται, αφού τα τελευταία διαπερνούνται από το συνεχές της αρχικής έννοιας-Ιδέας από την οποία προήλθαν. Το συνεχές αυτό λειτουργεί, δηλαδή, ως ενθύμηση της πρώτης αρχής από την οποία προέκυψαν τα μέρη της διαίρεσης. Στη διαίρεση «υπάρχει η έννοια της παρακολουθήσεως του συγκεκριμένου από το καθολικό. Αυτή είναι το κοινό όριο όλων των μερών της καθέτου διαιρέσεως ως μια κίνηση που παρακολουθεί εκ των έσω όλα τα μέλη της διαιρέσεως»<sup>28</sup>. Το κοινό όριο ανάμεσα στα μέρη της διαίρεσης αποτελεί το φανέρωμα της πρωταρχικής Ιδέας της διαίρεσης. Τα προϊόντα της διαίρεσης διαπερνώνται από μια ουσιώδη ομοιότητα, αφού παράγονται από την ίδια αρχή. Αυτή η ομοιότητα καθιστά δυνατή και την αντίθετη κίνηση της συναγωγής των προϊόντων της διαίρεσης προς την πρώτη αρχή από την οποία προέρχονται. Ωστόσο, αν και η αρχή αυτή διαπερνά το σύνολο των προϊόντων της διαίρεσης δεν εξαντλείται σε αυτά ούτε εξουδετερώνει τον ιδιαίτερο χαρακτήρα τους, γιατί, όπως έχουμε αναφέρει, η διαίρεση έχει την ίδια δομή μ' εκείνη που χαρακτηρίζει τον αριθμό ενός συνόλου. Επομένως, κάθε επιμέρους της διαίρεσης συγκρατείται σε μια ενότητα εξαιτίας της πρώτης αρχής της διαίρεσης, αλλά δεν αφομοιώνεται από αυτήν, αφού η τελευταία συνιστά κάτι διαφορετικό από τα προϊόντα της διαίρεσης. Αυτή η διαλεκτική σχέση του ενός με τα πολλά, όπως αναπαρίσταται στη διαδικασία της διαίρεσης, λύνει το πρόβλημα της επικοινωνίας των ιδεών με το πολλαπλό.

Με το μοντέλο της διαίρεσης ο Πλάτωνας «διώχνει την ψευδαίσθηση οποιουδήποτε αγεφύρωτου χάσματος ανάμεσα στο ιδεατό και στο αντιληπτό με τις αισθήσεις κόσμο»<sup>29</sup>, καθώς δημιουργεί ένα συνεχές, το οποίο ενοποιεί τα διακριτά μέρη. Εκείνο, όμως, που πρέπει να παρατηρήσουμε εδώ είναι ότι αυτό, από το οποίο

<sup>27</sup> Πενολίδης, Θ., *Διαίρεση και Αναλογία*, υπό έκδοση, σελ. 40.

<sup>28</sup> *Ο. π.*, σελ. 14.

<sup>29</sup> Gadamer, H-G., *ό.π.*, σελ. 139.

παράγεται η ομοιότητα που συγκρατεί σε μια ενότητα την πολλαπλότητα των προϊόντων της διαίρεσης, είναι διαφορετικής οντολογικής υφής από τα επιμέρους που ομοιάζουν. Όπως πολύ εύστοχα μας λέει ο Gadamer, μιλώντας για τα τέσσερα γένη του *Φίληβου*: «Κάποιος μπορεί απλώς να παρατηρήσει ότι το πέρας [ο προσδιορισμός] είναι κάτι οντολογικά διαφορετικό από αυτό που είναι προσδιορισμένο»<sup>30</sup>. Αυτό σημαίνει ότι οι Ιδέες του Πλάτωνα, από την οποίες πηγάζει η πολλαπλότητα των εκδηλώσεών τους στον αισθητό κόσμο (τα αισθητά), είναι διαφορετικής οντολογικής τάξης από αυτές τις εκδηλώσεις.

Αν προσπαθήσουμε να εφαρμόσουμε το ίδιο μοντέλο και στο ζήτημα της σχέσεως των Ιδεών μεταξύ τους, είμαστε υποχρεωμένοι να πούμε ότι υπάρχει μια ανώτερη αρχή που τις συγκρατεί σε μια ενότητα χωρίς να ταυτίζεται με αυτές. Αυτή η πρώτη αρχή δεν μπορεί να είναι Ιδέα, γιατί αν ήταν Ιδέα θα έπρεπε να υπάρχει μια άλλη Ιδέα που να μας δείχνει πώς οι επιμέρους Ιδέες συμπλέκονται με την πρωταρχική αυτή Ιδέα κ.ο.κ.(επιχείρημα του τρίτου ανθρώπου)<sup>31</sup>. Αυτή λοιπόν η αρχή θα πρέπει να είναι διαφορετικής οντολογικής υφής από τις ίδιες τις Ιδέες. Αυτή η πρώτη αρχή δεν αποτελεί για τον Πλάτωνα οντότητα, αλλά είναι εκείνη που θέτει την οντότητα, εκείνη που αποτελεί προϋπόθεση της οντότητας, όπως φαίνεται στην παρομοίωση της *Πολιτείας*: «τα αντικείμενα της νόησης στο αγαθό χρωστούν όχι μόνο το ότι γνωρίζονται, αλλά πως από εκείνο έχουν και το είναι και την ουσία τους, χωρίς να είναι ουσία το αγαθό»<sup>32</sup>. Άλλωστε, το μοντέλο της διαίρεσης αυτό ακριβώς υπονοεί: Η πρωταρχική έννοια από την οποία προκύπτουν τα επιμέρους διακριτά μέρη της διαίρεσης διαπερνά αυτά τα μέρη κάνοντάς τα να ομοιάζουν, ενώ παράλληλα είναι κάτι άλλο από αυτά.

Βρισκόμαστε πλέον στον πυρήνα των αγράφων δογμάτων. Η κλασσική διάκριση σε κόσμο των Ιδεών και κόσμο των αισθητών, σύμφωνα με την οποία «η θεωρία για τις Ιδέες ως τις μοναδικές αληθινές υπάρξεις, σε αντίθεση με την πολλαπλότητα της γέννησης και της φθοράς [...], δεν αρκεί για να διαλευκάνει τι είναι πραγματικά η γνώση»<sup>33</sup>. Η έννοια της Ιδέας ως θέασης δεν επιλύει το ζήτημα της δυνατότητας της γνώσης, αφού η σχέση μεταξύ των δύο οντολογικά διαφορετικών κόσμων παραμένει αδιευκρίνιστη.

---

<sup>30</sup> Ο. π., σελ. 139.

<sup>31</sup> Πλάτων, *Παρμενίδης, Γοργίας, Μένων*, Αθήνα: Ζαχαρόπουλος, χ. χ., 132ab.

<sup>32</sup> Πλάτωνας, *Πολιτεία*, ό. π., 509b-511e.

<sup>33</sup> Gadamer, H-G., ό. π., σελ. 147.

Είδαμε ότι η πρώτη αρχή-Ιδέα της διαίρεσης, που συγκρατεί την πολλαπλότητα των διαιρεμένων, «φανερώνεται» ως κοινό όριο ανάμεσα στα χωριζόμενα. Με άλλα λόγια, το κοινό όριο συνιστά την ομοιότητα των χωριζομένων. Ο τρόπος που το εν της διαίρεσης, η αρχική Ιδέα της διαίρεσης, σχετίζεται με το πολλαπλό, τα προϊόντα της διαίρεσης, είναι μέσω της ομοιότητας μεταξύ των διαιρεμένων. Η διαφορά που προσδιορίζει το εν-έκαστον της διαίρεσης, δηλαδή που το οριοθετεί σε σχέση με τα άλλα, δεν οδηγεί στην εξάλειψη κάθε είδους σχέσης μεταξύ των διαιρεμένων. Αντίθετα, δύο επιμέρους είδη που προκύπτουν από τη διαίρεση μπορούν να διακριθούν επειδή ακριβώς διαπερνώνται «από το νοηματικό συνεχές, μέσα στο οποίο προϋφίστανται όλα τα προσδιοριζόμενα είδη»<sup>34</sup>. Η διαφορά που προσδιορίζει την ταυτότητα ενός συγκεκριμένου είδους, υφίσταται επειδή υπάρχει η ομοιότητα με το έτερο, από το οποίο διαχωρίζεται.

Βλέπουμε λοιπόν ότι η ομοιότητα είναι μια μεσότητα ανάμεσα στην ταυτότητα και στην ετερότητα. Είναι αυτή που επιτρέπει την επικοινωνία της απόλυτης ταυτότητας και της απόλυτης ετερότητας. Εξαιτίας της ομοιότητας ως μεσότητας, το πολλαπλό μπορεί να ενοποιηθεί χωρίς να αφομοιωθεί σε μια αδιαχώριστη ενότητα: «η ομοιότητα είναι εκείνη η έννοια του μέσου μεταξύ της ταυτότητας και της ετερότητας, η οποία επιδεικνύει την ικανότητα να συμπλέκει τα διαφερόμενα χωρίς να τα εξοντώνει σε μια απόλυτη ενότητα[...], αλλά και χωρίς να τα αφήνει να διασκορπίζονται ως ένα αδιαφοροποίητο πλήθος στοιχείων»<sup>35</sup>.

Όμως, εκτός του ότι η ομοιότητα είναι μια σχέση ανάμεσα στο ταυτό και το έτερο, ανάμεσα σε διακριτά είδη που προκύπτουν από τη διαίρεση, είναι ταυτόχρονα και μια μορφή εξαγγελίας της παραγωγικής αρχής, από την οποία πηγάζουν τα προϊόντα της διαίρεσης. Η ομοιότητα «αποκαλύπτει την οντότητα (ουσία) ως σχέση διαφερομένων, συγχρόνως όμως απεικονίζει τα διακριτά μέρη, που συσχετίζει, ως προς μια αδιαίρετη συσχετιστική μονάδα, από την επανάληψη της οποίας παράγονται όλες οι διαφορές»<sup>36</sup>. Η ομοιότητα είναι στην ουσία «η ενθύμηση» της πρώτης αρχής από την οποία ξεκίνησε η διαίρεση. Συνοψίζοντας τα όσα έχουν ήδη αναφερθεί για την ομοιότητα θα λέγαμε ότι: α) Η ομοιότητα είναι μια σχέση ανάμεσα σε δύο διακριτά μέρη και ως σχέση δεν μπορεί να διακριθεί από τα μέρη που ομοιάζουν. Η ομοιότητα εν γένει οφείλεται στο ότι τα μέρη που την αποτελούν δεν υφίστανται ως

---

<sup>34</sup> Πενολίδης, Θ., *ό. π.*, σελ. 16.

<sup>35</sup> *Ο. π.*, σελ. 21.

<sup>36</sup> *Ο. π.*, σελ. 19.

ανεξάρτητες οντότητες, αλλά ως μέρη μιας σχέσης. Επομένως, η ομοιότητα δεν μπορεί να αποτελεί οντότητα ούτε στο βασίλειο των Ιδεών ούτε στον αισθητό κόσμο. Είναι μια σχέση ανάμεσα σε δύο οντότητες που ταυτόχρονα τις συνέχει δημιουργώντας άρρηκτους δεσμούς ανάμεσα τους. β) Η ομοιότητα είναι επίσης μεσότητα. Ανάμεσα στην απόλυτη αντίθεση ταυτό-έτερο, η ομοιότητα είναι η μεσότητα, εξαιτίας της οποίας τα διαφορετικά συγκρατούνται σε μια ενότητα, χωρίς να χάνουν την ιδιαιτερότητά τους. γ) Η ομοιότητα είναι στην ουσία η «μνημείωση» της πρώτης αρχής από την οποία προέρχονται όλα τα διακριτά είδη-οντότητες της διαίρεσης. Η πιο αφηρημένη και αρμονική μορφή ομοιότητας είναι η αναλογία, γιατί τα μέρη της αναλογίας ανάγονται σε μαθηματικούς όρους και άρα γίνονται ανταλλάξιμα. Με άλλα λόγια, «η καθολικότητα της [της αναλογικής] σχέσης ως τέτοια, υπερβαίνει τα συστατικά της»<sup>37</sup>. Είναι εκείνη η μορφή σχέσης που μας οδηγεί στην πρώτη αρχή του Πλάτωνα γιατί «είναι η ίδια η ευθυγράμμιση των ομοιοτήτων»<sup>38</sup>. Η αναλογία εξαλείφει την ύπαρξη ως διακριτότητα ενοποιώντας τα όντα, ενώ ταυτόχρονα την υπερβαίνει παραπέμποντας στην αιτία της δημιουργίας της. Ο ρόλος της αναλογίας, της αρμονίας ή όπως αλλιώς αναφέρεται στους πλατωνικούς διαλόγους είναι πολύ κεντρικός για την κατανόηση τους, όπως θα δούμε και στην περίπτωση του *Φίληβου*.

Μετά από όλα αυτά μπορούμε ίσως να προσεγγίσουμε καλύτερα τις δύο αρχές της άγραφης διδασκαλίας, τη μονάδα και την αόριστη δυάδα, καθώς και τη μεταξύ τους σχέση. Όπως είπαμε, οι αρχές αυτές δεν είναι οντότητες, αλλά οι προϋποθέσεις της οντότητας. Είναι οι αιτίες προσδιορισμού των όντων και ως τέτοιες προϋποτίθενται αυτών. Η πιο εύστοχη μορφή «αναπαράστασης» των αρχών αυτών είναι η μονάδα και η αόριστη δυάδα, καθώς σε αυτές αναλύεται η απειρία των αριθμών. Η ικανότητα της μονάδας και της αόριστης δυάδας «να παράγουν τις σειρές όλων των αριθμών»<sup>39</sup>, είναι αυτή που τις καθιστά αρχές. Οι αρχές αυτές δεν είναι «καθαρές» και απόλυτα διακριτές μεταξύ τους, αφού για τον προσδιορισμό της ύπαρξης και της γνώσης είναι απαραίτητες και οι δύο.

Ο προσδιορισμός των όντων οφείλεται τόσο στην ταύτιση με τον εαυτό όσο και στην διαφορά από το άλλο: «η δύναμη του λόγου να προσδιορίζει τι είναι κάτι,

---

<sup>37</sup> Gadamer, H-G., *ό. π.*, σελ. 150.

<sup>38</sup> Πενολίδης, Θ., *ό. π.*, σελ. 23.

<sup>39</sup> Gadamer, H-G., *ό. π.*, σελ. 152.

προέρχεται από την εσωτερική διαπλοκή σε αυτόν ύπαρξης και μη-ύπαρξης»<sup>40</sup>, όπου η μη-ύπαρξη πρέπει να ερμηνευθεί ως διαφορά, ως αυτό που δεν είναι κάτι. Το ίδιο ισχύει και στη διαδικασία της γνώσης. Η γνώση ενός πράγματος είναι δυνατή μόνο σε αντιδιαστολή με κάτι άλλο. Η θέαση της Ιδέας δεν αρκεί για να την γνωρίσουμε, «μόνο αν η Ιδέα αναφερθεί σε σχέση με κάποια άλλη, μπορεί να παρουσιαστεί ως κάτι»<sup>41</sup> και άρα να είναι δυνατή η γνώση της.

Αν ισχύουν όλα τα παραπάνω, τότε η πρώτη αρχή είναι ταυτόχρονα εμμενής στα ίδια τα πράγματα και ξεχωριστή από αυτά, είναι ταυτόχρονα άτομο (με την έννοια ότι αποτελεί την ουσία των επιμέρους πραγμάτων) και καθόλου (με την έννοια ότι συγκροτεί τα πράγματα σε μια ενότητα). Είναι μια σχέση ανάμεσα στην απόλυτη αυτοαναφορικότητα που θα την έκλεινε στον εαυτό της και την απόλυτη ετερότητα που θα οδηγούσε στον διασκορπισμό του όντος.

Μετά απ' αυτή την παρουσίαση των δύο κεντρικών ερμηνειών του πλατωνικού έργου, θα προχωρήσουμε στην προσέγγιση του ίδιου του *Φίληβου*. Σ' αυτή την προσέγγιση θα επιμείνουμε περισσότερο στην ερμηνεία όσων επικεντρώνουν στο γραπτό έργο, και θα εξετάσουμε αν μια προσπάθεια ανασυγκρότησης της άγραφης διδασκαλίας θα βοηθούσε στην επίλυση δυσκολιών και αδιεξόδων που αντιμετωπίζουν.

---

<sup>40</sup> Ο. π., σελ. 149.

<sup>41</sup> Gadamer, H-G., ό. π., σελ. 152.

## Κεφάλαιο Β: **ΦΙΛΗΒΟΣ: ΠΕΡΙ ΑΓΑΘΟΥ Ο ΛΟΓΟΣ**

Ο *Φίληβος* είναι ένας ιδιότυπος και αρκετά περίπλοκος διάλογος που ανήκει στους όψιμους πλατωνικούς διαλόγους. Παρόλο που το θέμα του *Φίληβου* αφορά την ηθική, ένα μεγάλο μέρος του διαλόγου αναφέρεται τόσο στην οντολογία όσο και στη γνωσιοθεωρία. Ο διάλογος ξεκινάει με το γνωστό σε μας σωκρατικό τρόπο κατά τον οποίο «οι συνομιλητές προσπαθούν να επιλύσουν μια ερώτηση του τύπου: τι είναι χ;»<sup>42</sup>. Στην προκειμένη περίπτωση, το ερώτημα αφορά τον προσδιορισμό της αγαθής ζωής. Αρχικά αναπτύσσονται δύο ανταγωνιστικές προτάσεις σχετικά με το ποια είναι η αγαθή ζωή. Πρώτος ο Πρώταρχος υποστηρίζει ότι «Αγαθό είναι η χαρά, η ηδονή και η ευχαρίστηση και όσα ανήκουν σ' αυτή την κατηγορία»<sup>43</sup>, ενώ αντίθετα ο Σωκράτης θεωρεί ότι Αγαθό είναι «η φρόνηση και η νόηση και η μνήμη και ακόμα όσα συγγενεύουν μ' αυτά»<sup>44</sup> (11a-14b). Όμως, ενώ ο ακροατής θα περίμενε τον έλεγχο των δύο αυτών θέσεων που εκτέθηκαν στην αρχή του διαλόγου, ο Σωκράτης στρέφει την συζήτηση σ' ένα εντελώς διαφορετικό θέμα, στο ζήτημα της σχέσης του ενός με τα πολλά, το οποίο θα καταλήξει στην παρουσίαση των τεσσάρων οντολογικών κατηγοριών: του πέρατος, του απείρου, του μεικτού και της αιτίας της μείξης (14c-31b). Στη συνέχεια ακολουθεί μια εκτενής εξέταση της ηδονής και των ειδών της (31b-55c), έπειτα μια πιο συνοπτική παρουσίαση της γνώσης-επιστήμης και των ειδών της (55c-59d) και, τέλος, ο Πλάτωνας ορίζει το Αγαθό της ανθρώπινης ζωής (59d-66a).

Υπάρχουν διάφορες απόψεις σχετικά με τη λειτουργία των οντολογικών και γνωσιοθεωρητικών παρεκβάσεων, που κάνει ο Πλάτωνας σ' αυτόν το διάλογο, καθώς και της σχέσης τους με την ηθική<sup>45</sup>. Ωστόσο, θα συμφωνούσαμε με τον Benitez ότι,

<sup>42</sup> Benitez, E. E., *Forms in Plato's Philebus*, Assen-Maastricht: Van Gorcum, 1989, σελ. 8.

<sup>43</sup> Πλάτων, *Φίληβος*, μτφρ., Μ. Ανδρόνικος, Κ. Αραπόπουλος, Αθήνα: Ζαχαρόπουλος, 11b4-5.

<sup>44</sup> *Ο. π.*, 11b6-7.

<sup>45</sup> Ενδεικτικές είναι η ερμηνείες του Ross και του Shiner. Ο Ross ισχυρίζεται ότι η οντολογική παρέκβαση δεν σχετίζεται με το πρόβλημα της σχέσης του ενός και των πολλών, αλλά «αναφέρεται προκαταρκτικά-προεισαγωγικά προκειμένου να απαντηθεί ένα άλλο ερώτημα: αν η ηδονή ή η φρόνηση είναι προτιμότερες για την αγαθή ζωή». Μ' άλλα λόγια, η οντολογικές παρατηρήσεις, που κάνει ο Πλάτωνας στον *Φίληβο* δεν έχουν κάποια αυτονομία και ιδιαίτερη βαρύτητα, αλλά η αναφορά τους εξυπηρετεί μόνο την ηθική ερωτηματοθεσία που αναπτύσσεται στον διάλογο. Ανάλογη είναι και η άποψη του Shiner, ο οποίος θεωρεί ότι η οντολογική διάκριση αποτελεί ένα μετα-ηθικό επιχείρημα: «ο μόνος σκοπός του Πλάτωνα στον *Φίληβο* 23b-31b είναι να προσφέρει μια γενική εξήγηση της καταγωγής του καλού και του κακού». Επομένως, βλέπουμε ότι και στις δύο ερμηνείες η οντολογία που αναφέρεται στον *Φίληβο* αποκτά νόημα, μόνο όταν ειδωθεί στο πλαίσιο της ηθικής. Βλ. : Ross, D.,



παρόλο που ο Πλάτωνας «δεν χαράζει αυστηρές διαχωριστικές γραμμές ανάμεσα στην ηθική την μεταφυσική και τη γνωσιοθεωρία, αυτό δεν σημαίνει ότι τις συγχέει. Αντίθετα, οι διάλογοί του προσπαθούν να ξεκαθαρίσουν ποια είναι η σχέση ανάμεσα στην ηθική την μεταφυσική και τη γνωσιοθεωρία»<sup>46</sup>. Όπως αναφέρει ο Benitez, ενδεικτικό αυτής της στάσης, είναι το ότι «ο Σωκράτης σαφώς υποθέτει πως η αγαθή ζωή είναι αγαθή επειδή μετέχει στο Αγαθό εν γένει»<sup>47</sup>. Θα λέγαμε λοιπόν ότι παρά την πολύπλοκη δομή του, ο διάλογος αποτελεί μια καλά υφασμένη ενότητα. Τα μέρη του δεν μπορούν να κατανοηθούν πλήρως αποκομμένα το ένα από το άλλο, παρόλο που αναφέρονται σε διαφορετικά αντικείμενα (οντολογία, γνωσιοθεωρία, ηθική). Οι λόγοι οι οποίοι μας οδηγούν σ' αυτή την άποψη είναι οι εξής:

A) Ο διάλογος κινείται –όπως αναφέρθηκε– σε τρία επίπεδα, στο ηθικό, το οντολογικό και το γνωσιοθεωρητικό. Και στα τρία αυτά επίπεδα παρουσιάζονται οι τέσσερις κατηγορίες: το πέρας, το άπειρο, το μεικτό και η αιτία της μείξης, οι οποίες, παρόλο που αναπροσαρμόζονται στο επίπεδο στο οποίο παρουσιάζονται κάθε φορά, έχουν πολλές και σοβαρές ομοιότητες μεταξύ τους. Οι ομοιότητες μεταξύ αυτών των εννοιών, συντείνουν στο να θεωρήσουμε ότι υπάρχουν αντιστοιχίες στα τρία διαφορετικά επίπεδα που αναπτύσσονται στον διάλογο (το γνωσιοθεωρητικό, το οντολογικό και το ηθικό).

B) Επιλέγοντας αυτή την περίπλοκη δομή, κατά την οποία η οντολογία και η γνωσιοθεωρία «παρεμβάλλονται» στην συζήτηση της αγαθής ζωής, ο ίδιος ο Πλάτωνας μας παροτρύνει κατά κάποιο τρόπο να συσχετίσουμε τους τρεις αυτούς τομείς. Στη σύντομη, αρχική εξέταση των δύο ανταγωνιστικών μεταξύ τους προτάσεων αναφορικά με την αγαθή ζωή, ο Πλάτωνας παρουσιάζει έμμεσα κάποια χαρακτηριστικά του ίδιου του Αγαθού. Το Αγαθό θα πρέπει να είναι ένα ή, καλύτερα, να είναι μια ενότητα που συνέχει μια ομάδα πραγμάτων. Μ' άλλα λόγια, θα πρέπει να αποτελεί «το κοινό στοιχείο που ενυπάρχει όμοια»<sup>48</sup> σ' αυτά. Θα πρέπει να έχει μια συγκεκριμένη φύση, εφόσον στην εξέταση της ηδονής ως αγαθού, ο Πλάτωνας υποστηρίζει ότι θα πρέπει «να εξετάσουμε ποια είναι η φύση της»<sup>49</sup>. Τέλος, ο Πλάτωνας στον έλεγχο της ηδονής και της φρόνησης ως «υποψηφίων» της αγαθής ζωής απέδειξε ότι τόσο η ηδονή όσο και η φρόνηση, ενώ αποτελούν ένα, είναι

---

*Plato's theory of Ideas* ό. π., σελ. 132-133, και Shiner, R., *Knowledge and Reality in Plato's Philebus*, Assen: Van Gorcum and Comp, 1974, σελ. 48.

<sup>46</sup> Benitez, E.E., ό. π., σελ. 62.

<sup>47</sup> *Ο. π.*, σελ. 62.

<sup>48</sup> Πλάτων, *Φίληβος*, ό. π., 13b5.

συγχρόνως πολλά: «γενικά, το σύνολο[της ηδονής] είναι ένα, όμως, από τα μέρη του άλλα είναι απόλυτα αντίθετα, άλλα πάλι έχουν άπειρες διαφορές μεταξύ τους»<sup>50</sup> και, αναφορικά με τη φρόνηση: «οι επιστήμες όλες συνολικά θα φανούν πως είναι πολλές και μερικές απ' αυτές ανόμοιες μεταξύ τους»<sup>51</sup>.

Όλες αυτές οι παραδοχές σχετικά με την έννοια του Αγαθού έχουν σαν συνέπεια «η απάντηση του ερωτήματος 'τι είναι το Αγαθό' να μην περιορίζεται στενά στην ηθική»<sup>52</sup>. Τα στοιχεία αυτά που αποδίδει ο Πλάτωνας στο Αγαθό σ' αυτό το σημείο του διαλόγου θέτουν ερωτήματα σχετικά με την σχέση του ίδιου του Αγαθού και των μερών που ενοποιεί, σχετικά με τη φύση του, δηλαδή την θέση του στην οντολογική ιεράρχηση του Πλάτωνα και την δυνατότητα του να αποτελεί ενότητα και πολλαπλότητα ταυτόχρονα. Είναι προφανές ότι για να απαντηθούν αυτά τα ερωτήματα δεν αρκεί μόνο η ηθική.

Γ) Ο τρίτος λόγος που συντείνει στο να εκλάβουμε τον διάλογο ως μια αδιάσπαστη ενότητα συνδέεται με την αντιμετώπιση του προβλήματος της σχέσης του ενός με τα πολλά. Ο Πλάτωνας εξετάζει το ζήτημα της σχέσης του ενός με τα πολλά τόσο στο ηθικό όσο και στο γνωσιοθεωρητικό και οντολογικό επίπεδο και προσπαθεί –όπως θα δούμε στη συνέχεια –να το επιλύσει μέσω της μεθόδου, που αποτελεί «το δώρο των Θεών στους ανθρώπους»<sup>53</sup>. Η σχέση της ηδονής με τις ηδονές, της επιστήμης με τις επιστήμες, του Αγαθού με τα αγαθά, του πέρατος με το άπειρο, εν ολίγοις, του ενός με τα πολλά είναι το ερώτημα που τίθεται σ' όλα τα πεδία τα οποία εξετάζονται στο διάλογο. Αυτή η σχέση του ενός με τα πολλά αποτελεί –κατά τη γνώμη μου –ένα από τα κεντρικότερα θέματα του διαλόγου.

Για τους λόγους που αναφέρθηκαν παραπάνω, στο πλαίσιο της παρούσας εξέτασης θα αποδώσουμε την ίδια βαρύτητα στις θέσεις και τα επιχειρήματα που αναπτύσσονται τόσο στο επίπεδο της ηθικής όσο και της οντολογίας και της γνωσιοθεωρίας εστιάζοντας συγχρόνως το ενδιαφέρον μας στην οντολογία του Πλάτωνα και ιδιαίτερα στο ερώτημα που τίθεται από την αρχή του διαλόγου σχετικά με την ύπαρξη εκείνης της ενότητας-μονάδας, η οποία «μπορεί να είναι σύγχρονα η ίδια και ένα και ...να βρίσκεται και σε ένα και σε πολλά»<sup>54</sup>. Στην προσπάθεια αυτή θα χρησιμοποιήσουμε επιχειρήματα και θέσεις και από τις δύο βασικές ερμηνευτικές

---

<sup>49</sup> *Ο. π.*, 12c7.

<sup>50</sup> *Ο. π.*, 12e9-13a2.

<sup>51</sup> *Ο. π.*, 13e8-10.

<sup>52</sup> Benitez, E. E., *ό. π.*, σελ. 10.

<sup>53</sup> Πλάτων, *ό. π.*, 16c6.

προσεγγίσεις των πλατωνικών κειμένων –της κλασικής ερμηνείας και της ερμηνείας που βασίζεται στην άγραφη διδασκαλία του Πλάτωνα –με στόχο να επιτύχουμε μια όσο το δυνατόν καλύτερη ανάγνωση του πολύπλοκου αυτού διαλόγου.

### 1) «ΤΑΥΤ' ΕΣΤΙ ΤΑ ΠΕΡΙ ΤΑ ΤΟΙΑΥΤΑ ΕΝ ΚΑΙ ΠΟΛΛΑ»<sup>55</sup>

Όπως ήδη αναφέρθηκε στην εισαγωγή, το θέμα της σχέσης του ενός με τα πολλά είναι ένα από τα σημαντικότερα του πλατωνικού διαλόγου. Υπάρχουν πολλές και διάφορες γνώμες σχετικά με την ερμηνεία της σχέσης αυτής, και την αναφορά της στα άγραφα δόγματα ή το συσχετισμό της με την θεωρία των Ιδεών. Όμως, πριν ασχοληθούμε με τις διάφορες ερμηνείες που έχουν δοθεί, θα παραθέσουμε όλα τα σημεία του διαλόγου στα οποία τίθεται αυτό το πρόβλημα είτε στο επίπεδο της γνωσιοθεωρίας είτε σ' αυτό της οντολογίας είτε της ηθικής.

Αρχικά, εξετάζοντας την ηδονή και την φρόνηση ως αγαθά ο Πλάτωνας αναφέρει ότι, παρόλο που συνηθίζουμε να τα θεωρούμε το καθένα απ' αυτά ως ένα, δεν είναι ένα, άλλα πολλά: «ακολουθώντας απλά το όνομά της (της ηδονής), είναι βέβαια ένα, έχει όμως πάρει μορφές κάθε λογής και ανόμοιες κατά κάποιο τρόπο μεταξύ τους»<sup>56</sup> και λίγο παρακάτω «...και φοβούμαι μήπως βρούμε πως υπάρχουν κάποιες ηδονές αντίθετες προς άλλες»<sup>57</sup>. Αφού ο Πλάτωνας προσπάθησε να δείξει ότι υπάρχουν ηδονές που είναι κακές, ρωτάει: «ποιο είναι το κοινό στοιχείο που ενυπάρχει όμοια και στις κακές και στις αγαθές ηδονές και σε κάνει να τις ονομάζεις όλες αγαθό;»<sup>58</sup>. Αναφορικά με την φρόνηση ο Πλάτωνας αναφέρει: «οι επιστήμες όλες συνολικά θα φανούν ότι είναι πολλές και μερικές απ' αυτές ανόμοιες μεταξύ τους»<sup>59</sup> και, τέλος, προτείνει στον Πρώταρχο: «ας υπάρχουν πολλές και ανόμοιες ηδονές, όπως πολλές και διάφορες επιστήμες»<sup>60</sup>.

Για να διευκρινίσει ο Πλάτωνας τον ισχυρισμό του σχετικά με την ύπαρξη διαφόρων μορφών ηδονής και φρόνησης, αναφέρει το παράδειγμα των χρωμάτων: «όσον αφορά την ουσία του το χρώμα θα είναι παντού και πάντα χρώμα, χωρίς ποτέ να υποστεί διαφορά. Όμως όλοι ξέρουμε ότι το μαύρο είναι όχι μόνο διαφορετικό από

<sup>54</sup> *Ο. π.*, 15b10-11.

<sup>55</sup> *Ο. π.*, 15e1.

<sup>56</sup> *Ο. π.*, 12c8-9.

<sup>57</sup> *Ο. π.*, 13a5-6.

<sup>58</sup> *Ο. π.*, 13b5-6.

<sup>59</sup> *Ο. π.*, 13e9-10.

το άσπρο, αλλά και απόλυτα αντίθετο...Γενικά βέβαια το σύνολο είναι ένα, όμως από τα μέρη του άλλα είναι απόλυτα αντίθετα, άλλα πάλι έχουν άπειρες διαφορές μεταξύ τους»<sup>61</sup>. Μέχρι το σημείο αυτό, ο Πλάτωνας έχει θέσει το πρόβλημα της ενότητας και της πολλαπλότητας τόσο στην ηδονή όσο και στη φρόνηση και υποστηρίζει ότι για να μπορέσει η συζήτηση να οδηγηθεί στην αλήθεια πρέπει να εξεταστεί το πώς «τα πολλά είναι ένα και το ένα πολλά»<sup>62</sup>. Όμως, για να απαντηθεί το ερώτημα αυτό, ο Πλάτωνας κάνει μια γνωσιοθεωρητική-οντολογική διάκριση. Η συζήτηση μπορεί να μετατραπεί σε «παιδαριώδη και κοινότοπη» «αν τοποθετηθεί το ένα σε όσα γίνονται και χάνονται...όταν όμως επιχειρήσει κανείς να θέσει ένα τον Άνθρωπο και το Βόδι και το Ωραίο ένα και το Αγαθό ένα»<sup>63</sup>, τότε μόνο το πρόβλημα τίθεται στη σωστή του βάση και μπορεί να οδηγηθεί η συζήτηση στην αλήθεια.

Μετά απ' όσα προηγήθηκαν ο Πλάτωνας διατυπώνει με σαφήνεια στο 15b1-c3 το πρόβλημα της σχέσης του ενός με τα πολλά. Υπάρχουν πολλές δυσκολίες σχετικά με την μετάφραση αυτού του χωρίου καθώς και με τον αριθμό των ερωτημάτων που τίθενται<sup>64</sup> εδώ. Ωστόσο, μπορούμε να πούμε ότι τα ερωτήματα είναι

---

<sup>60</sup> *Ο. π.*, 14a10.

<sup>61</sup> *Ο. π.*, 12e3-13a6.

<sup>62</sup> *Ο. π.*, 14c10.

<sup>63</sup> *Ο. π.*, 15a1-8.

<sup>64</sup> Οι μεταφραστικές δυσκολίες που υπάρχουν σ' αυτό το χωρίο είναι πολύ μεγάλες και έχουν απασχολήσει πολλούς μελετητές του *Φίληβου*. Εμείς θα προσπαθήσουμε να δώσουμε σε γενικές γραμμές τα σημεία συμφωνίας των περισσότερων ερμηνευτών καθώς και τις σημαντικότερες μεταφραστικές δυσκολίες που δημιουργεί το εδάφιο αυτό. Όπως αναφέρει ο Bury, στην μετάφραση του *Φίληβου*, υπάρχουν τρία σημεία –ερωτήματα, από τα οποία μόνο στο πρώτο και στο τρίτο υπάρχει σχετική συμφωνία ανάμεσα στους ερμηνευτές. Τα σημεία συμφωνίας είναι τα ακόλουθα: 1) Η πρώτη ερώτηση αναφέρονται στην «αληθινή ύπαρξη μονάδων αυτού του είδους που περιγράφεται (αγέννητες άφθαρτες)» 2) Η τρίτη ερώτηση που διατυπώνεται είναι «πώς μια μονάδα –είτε στο σύνολό της είτε ένα μέρος της –μπορεί να παρίσταται σε αντικείμενα τα οποία έρχονται και παρέρχονται, ενώ ταυτόχρονα μπορεί να διατηρεί την ενότητα και την ταυτότητά της» Βλέπε: Bury, R. G. *The Philebus of Plato* Cambridge: Cambridge University Press, 1897, 15b, υποσημείωση 5. Διαφωνίες υπάρχουν αναφορικά με το δεύτερο ερώτημα, οι οποίες οδηγούν σε διαφορετικές ερμηνείες. Οι σημαντικότερες δυσκολίες είναι κυρίως δύο: α) Η παρουσία του *όμως* στο 15b4. Η αντιθετική λειτουργία του *όμως* δεν συνάδει με το νόημα όλης της υπόλοιπης φράσης, στην οποία δεν υπονοείται κανενός είδους αντίθεση. Όπως αναφέρει ο Gosling, «το γεγονός ότι οι μονάδες αυτές είναι αμετάβλητες και δεν επιδέχονται γέννηση και φθορά με δυσκολία θέτει σε αμφισβήτηση την κατάσταση της ενότητας τους». Άρα δεν μπορεί να εξηγηθεί στο σημείο αυτό η παρουσία του *όμως*, το οποίο δηλώνει αντίθεση. Gosling, J.C.B., *Plato: Philebus*, Oxford: Clarendon Press, 1975, σελ 147. β) Το δεύτερο αμφιλεγόμενο σημείο είναι η διαφορά που υπάρχει στον όρο *μίαν* έτσι όπως χρησιμοποιείται στο 15b2 και στο 15b4. Κάποιοι μελετητές (Friendlaender, Archer-Hind, Hahn) θεωρούν ότι «στο 15b2 αναφέρεται στις μονάδες που δηλώνουν μια ατομικότητα και στο 15b4 αναφέρεται στις μονάδες ως σύνολο». Άλλοι (Taylor, Burnet) υποστηρίζουν ότι στο 15b4 τονίζεται το *είναι* δηλαδή η ύπαρξη τέτοιων μονάδων. Αναφέρεται στο: Benítez, E.E., *ό. π.*, σελ. 26. Αυτές οι δυσκολίες οδήγησαν κάποιους μελετητές (Ross, Sayre, Colvin) να θεωρήσουν ότι τελικά τα ερωτήματα που διατυπώνονται είναι στην ουσία δύο: 1) «αν πρέπει κανείς να θεωρήσει ότι υπάρχουν τέτοιες απολύτως αδιαίρετες μονάδες και 2) πώς, αν καθεμία (μονάδα) είναι μία και η ίδια για πάντα, και δεν υπόκειται ούτε σε γένεση ούτε σε φθορά, μπορεί να είναι βέβαια μία, παρόλα αυτά μπορεί να θεωρηθεί είτε ότι διασκορπίζεται και πολλαπλασιάζεται σ' έναν άπειρο αριθμό πραγμάτων που έρχονται στην ύπαρξη (ή που γεννιούνται),

τα ακόλουθα: αν πράγματι υπάρχουν τέτοιες μονάδες και πώς κάθε τέτοια μονάδα, που είναι κάθε φορά η ίδια και δεν δέχεται ούτε γέννηση ούτε φθορά, μπορεί παρόλα αυτά να διασπασθεί στα άπειρα πράγματα που γεννιούνται. Είναι πλέον φανερό ότι το ερώτημα του ενός και των πολλών έχει υπερβεί το χώρο της ηθικής και εξετάζεται στο πλαίσιο της οντολογίας. Για να επιλύσει το πρόβλημα αυτό ο Πλάτωνας προτείνει μια μέθοδο σταλμένη από τους θεούς, της οποίας ο Σωκράτης υπήρξε εραστής από παλιά<sup>65</sup>. Όμως, προτού μας αναλύσει ο Πλάτωνας τη μέθοδο αυτή, κάνει άλλη μια παρατήρηση που σχετίζεται με την ύπαρξη όλων των όντων: «αυτά τα πράγματα που πάντα λέγεται ότι υπάρχουν αποτελούνται από ένα και από πολλά, έχοντας το πέρας και το άπειρο μέσα τους ως σύμφυτο σ' αυτά»<sup>66</sup>. Όταν ο Πλάτωνας προσπαθεί να διευκρινίσει τη μέθοδο που είναι σταλμένη από τους Θεούς, μας προειδοποιεί: «αν κάποιος πιάσει ένα οποιοδήποτε ένα, αυτός δεν πρέπει να στραφεί αμέσως προς την φύση του απείρου, αλλά προς κάποιον αριθμό. Το ίδιο λοιπόν και με το αντίθετο. Όταν κανείς αναγκασθεί να πιάσει πρώτα το άπειρο δεν πρέπει να στραφεί αμέσως στο ένα»<sup>67</sup>. Τα ερωτήματα, τα οποία θα μας απασχολήσουν στην συνέχεια και αποτελούν «κλειδιά» για την κατανόηση του προβλήματος του ενός και των πολλών, είναι τρία: 1) τι είδους οντότητες είναι αυτές οι μονάδες που μπορούν να είναι ένα και πολλά ταυτόχρονα 2) αν και με ποιον τρόπο λύνεται το πρόβλημα του ενός και των πολλών και 3) ποια είναι η σχέση των οντοτήτων αυτών με τις τέσσερις οντολογικές κατηγορίες που αναφέρονται στο 24e8-31b1.

Σχετικά με το πρώτο ερώτημα περί του είδους των οντοτήτων στις οποίες παρουσιάζεται το πρόβλημα του ενός και των πολλών, μια από τις απόψεις –ίσως η επικρατέστερη –είναι ότι αναφέρεται στις Ιδέες ή τουλάχιστον στον νοητό κόσμο. Υπάρχουν βέβαια διαφοροποιήσεις ανάμεσα στους μελετητές, που είναι, όμως,

---

είτε ότι βρίσκεται ολόκληρη σ' αυτά αποκομμένη από τον εαυτό της». Βλέπε: Ross, *ό. π.*, σελ. 131, Sayre, K.M., *Plato's Late Ontology*, Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1983, σελ. 119, Colvin, P., *The one/many problem in Plato's Philebus*, Austin: University of Texas, 1987, σελ. 102-104. Στην παρούσα εξέταση, για να αποφύγουμε τις μεταφραστικές δυσκολίες σχετικά με το δεύτερο ερώτημα, θα ακολουθήσουμε την ερμηνεία του Ross θεωρώντας ότι δεν αλλοιώνει σε τίποτα το νόημα του εδαφίου αυτού αναφορικά με το πρόβλημα του ενός και των πολλών.

<sup>65</sup> Πλάτων, *Φίληβος*, *ό. π.*, 16b8.

<sup>66</sup> Μεταφραστικές δυσκολίες δημιουργεί και αυτό το χωρίο σχετικά με την αναφορά του *αει*. Αν το *αει* αποδοθεί στο *λεγομένων*, τότε η μετάφραση του χωρίου είναι η εξής: «...αυτά που κάθε φορά λέγεται ότι υπάρχουν» και άρα το εδάφιο αναφέρεται στα αισθητά ή σε ομαδοποιήσεις επιμέρους αισθητών φαινομένων κάτω από μια κοινή ονομασία (ερμηνεία Gosling). Βλ.: Gosling, J.C.B., *ό. π.*, σελ. 83. Αν το *αει* αποδοθεί στο *είναι*, τότε η μετάφραση είναι «αυτά που λέγεται ότι υπάρχουν αιώνια», οπότε η αναφορά είναι στις Ιδέες (ερμηνεία Stiker). Αναφέρεται στο: Sayre, K.M., *ό. π.*, σελ. 119, υποσ. 7. Στην παρούσα προσέγγιση θα ακολουθήσουμε την ερμηνεία του Sayre όχι γιατί θεωρούμε –όπως κάνει ο Sayre –ότι η φράση αναφέρεται τόσο στα αισθητά όσο και στα νοητά, αλλά γιατί αφήνει τουλάχιστον ανοιχτά και τα δύο ενδεχόμενα. Βλ.: *ό. π.*, σελ. 119.

δευτερεύουσας σημασίας σε σχέση με την καταρχάς παραδοχή τους ότι το πρόβλημα αναφέρεται στις ιδέες. Σύμφωνα με τον Colvin «η αντίθεση του ενός και των πολλών μας δίνει τα τυπικά-μορφικά χαρακτηριστικά του νοητού κόσμου»<sup>68</sup>, ενώ η Frede, υιοθετώντας το σχήμα γένος/είδος, θέτει το ερώτημα αν «η μέθοδος της διαίρεσης επιλύει το πρόβλημα της ενότητας και της πολλαπλότητας στο εσωτερικό των ιδίων των Ιδεών, το οποίο ο Σωκράτης έχει υποδείξει στο κρίσιμο εδάφιο 15a-b»<sup>69</sup>. Θεωρώντας ότι ο Πλάτωνας έχει μια απάντηση για το «εύκολο πρόβλημα», το οποίο έχει θέσει ο Πρωταρχος στους στίχους 14c-15a, η οποία απάντηση μπορεί να συνοψιστεί στο ότι ένα πράγμα μπορεί να είναι ένα και «να εμφανίζεται ότι είναι πολλά, ακόμα και αντίθετα ... με το να συμμετέχει σε μια ποικιλία από ιδέες»<sup>70</sup>, Ο Benitez υποστηρίζει κι αυτός ότι «τέτοιες μονάδες όπως Άνθρωπος, βόδι, το Ωραίο και το Αγαθό... είναι Ιδέες χωρίς καμιά αμφιβολία»<sup>71</sup>. Σύμφωνα λοιπόν με την άποψη αυτή, υπάρχει μια πρωταρχική Ιδέα-ενότητα, η οποία χωρίζεται στην συνέχεια σε είδη και υποείδη είτε ακολουθώντας το μοντέλο γένος/είδος είτε το μοντέλο determinable/determinate, είτε κάτι ανάμεσα στα δύο<sup>72</sup>, μέχρι να βρεθεί η πιο απλή μορφή ιδέας, *ifimae species*, για τον Benitez, ή το πιο απλό χαρακτηριστικό της, για τον Colvin.

Ωστόσο η άποψη αυτή οδηγεί κατά την γνώμη μου σε κάποιες αντιφάσεις:

A) Πράγματι ο Πλάτωνας στο 15b αναφέρεται σε μονάδες αγέννητες και άφθαρτες, γεγονός που παραπέμπει στις ιδέες, αλλά στην συνέχεια το ερώτημά του είναι πώς τέτοιες μονάδες διατηρούν την ενότητά τους, ενώ ταυτόχρονα

---

<sup>67</sup> Πλάτων, *Φίληβος*, ό. π., 18a8-b2.

<sup>68</sup> Colvin, P., ό. π., σελ. 163.

<sup>69</sup> Frede, D., Εισαγωγή σελ. xxviii, στο: Plato, *Philebus*, εισαγ., μτφρ., D. Frede, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1993.

<sup>70</sup> Benitez, E.E., ό. π., σελ. 17.

<sup>71</sup> Ο. π., σελ. 21.

<sup>72</sup> Υπάρχει διαφωνία ανάμεσα στους μελετητές σχετικά με το αν ο τρόπος με τον οποίο μια πρωταρχική ιδέα χωρίζεται σε επιμέρους είδη είναι εκείνος του genus/species ή όχι. Το πρόβλημα με αυτό τον τρόπο διάκρισης μιας ιδέας είναι ότι «μεταχειρίζεται τις διαφορές (ανάμεσα στα species) με το να τις παίρνει εκτός του γένους και να τις εκχωρεί στα differentia». Colvin, P., ό. π., σελ. 96. Όμως, τα differentia έχουν ανεξάρτητη λογική ύπαρξη από το γένος με αποτέλεσμα να παρουσιάζεται «ένα species ως μια σύνθεση από το genus και τα differentia, τα οποία είναι ανεξάρτητα το ένα από το άλλο». Ο. π., σελ. 96. Η ιδιαιτερότητα, όμως, του προβλήματος του ενός και των πολλών είναι ότι η διαφορά θα πρέπει να περιέχεται στο εσωτερικό του genus. Γι' αυτό το λόγο ο Colvin προτείνει ως λύση στο πρόβλημα το μοντέλο determinable/determinate. Σύμφωνα μ' αυτό το μοντέλο μια πρωταρχική ιδέα διακρίνεται στους καθορισμούς -χαρακτηριστικά που την συνθέτουν. Ο. π., σελ. 91-93. Αυτός είναι ο λόγος που ο Colvin δεν μιλά για ιδέες αλλά για χαρακτηριστικά. Η άποψη αυτή είναι πολύ σημαντική και για το πρόβλημα της μεθόδου, όπως θα δούμε στη συνέχεια. Μια συμβιβαστική ανάμεσα στα δύο μοντέλα λύση είναι εκείνη που προτείνει ο Benitez. Σύμφωνα με τον Benitez, ο Πλάτωνας δεν γνωρίζει την διάκριση ανάμεσα στα δύο αυτά μοντέλα γι' αυτό και κάποιες φορές

διασκορπίζονται σε πολλά. Μ' άλλα λόγια, «πώς μπορεί να μπλεχθεί (μια μονάδα) με πολλά πράγματα τα οποία μεταβάλλονται χωρίς να χάσει την ενότητά της»<sup>73</sup>. Αν η μέθοδος αφορά μόνο τις Ιδέες και τη διάκρισή τους σε άλλες απλούστερες, τότε το πρόβλημα του ενός και των πολλών δεν σχετίζεται με το πρόβλημα που εκθέτει ο Πλάτωνας στο 15b, δηλαδή το διασκορπισμό των μονάδων-ενοτήτων στα πράγματα που μεταβάλλονται, εκτός αν θεωρήσουμε ότι τα είδη που παράγονται από την αρχική Ιδέα είναι άπειρα και επιπλέον γεννιούνται.

Β) Αν η ενότητα και η πολλαπλότητα αφορά τις Ιδέες, είναι πιθανόν να ισχυριστούμε ότι και το άπειρο, εφόσον αποτελεί μια ενότητα που χωρίζεται σε διάφορα υποείδη, (ζεστό-κρύο, μεγάλο-μικρό κ.τ.λ) και για το οποίο θα μιλήσουμε πιο διεξοδικά αργότερα, είναι και αυτό Ιδέα. Έτσι φτάνουμε να υποστηρίξουμε ότι το άπειρο, η απροσδιοριστία, υπάρχει στον κόσμο των Ιδεών. Ο κίνδυνος αυτός οδήγησε τον Benitez να θεωρήσει ότι ο τρόπος διάκρισης του πέρατος-απείρου σε είδη δεν σχετίζεται με το πρόβλημα του ενός και των πολλών<sup>74</sup>, ενώ η Frede φτάνει να υποστηρίξει ότι το άπειρο αποτελεί και αυτό Ιδέα: «δεν υπάρχει λόγος να απορρίψουμε ...την Ιδέα του απείρου»<sup>75</sup>. Αν όμως το άπειρο είναι Ιδέα, τότε τι θα μπορούσε να είναι το μεικτό, που παράγεται από την μείξη των δύο; Για να αποφύγει αυτή την δυσκολία η Frede υποστηρίζει ότι και αυτό, όπως και η αιτία, είναι Ιδέες. Το μεικτό, όμως, είναι δημιουργημένο από τη ανάμειξη πέρατος και απείρου. Άρα θα πρέπει να υποθέσουμε ότι ο νοητός κόσμος δεν αποτελείται μόνο από αιώνια και αγέννητα όντα, αλλά και από δημιουργημένα.

Γ) Επιπλέον, αναφορικά με τα παραδείγματα των μονάδων που αναφέρει ο Πλάτωνας (Ωραίο, Αγαθό, Άνθρωπος, Βόδι) έχουμε να παρατηρήσουμε τα εξής: 1) το Ωραίο και το Αγαθό, «μπορεί να θεωρηθεί ότι περιέχουν υποείδη, τέτοια όμως πολλαπλότητα δεν μπορούμε να πούμε ότι υπάρχει σχετικά με τον Άνθρωπο και το Βόδι»<sup>76</sup>. Με άλλα λόγια, αν οι πρωταρχικές Ιδέες είναι ένα και πολλά, τα δύο τελευταία παραδείγματα είναι τουλάχιστον ανεπιτυχή ως διευκρινιστικά της διαπλοκής του ενός και των πολλών στο εσωτερικό των Ιδεών, αφού δεν μπορούν να διαιρεθούν σε επιμέρους είδη. 2) Είδαμε ότι ο Πλάτωνας προσπαθεί να εξετάσει τη

---

χωρίζει τα είδη με βάση το πρώτο, κάποιες άλλες με βάση το δεύτερο μοντέλο, ενώ υπάρχουν και φορές που τα αναμειγνύει μεταξύ τους. Benitez, E.E. *ό. π.*, σελ. 49-50.

<sup>73</sup> Sayre, K.M., *Plato's Late Ontology: a riddle resolved*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1983, σελ. 119.

<sup>74</sup> Benitez, E.E. *ό. π.*, σελ. 63-65.

<sup>75</sup> Frede, D., *ό. π.*, εισαγ. σελ. xxxix.

<sup>76</sup> *Ο. π.*, εισαγ., σελ. xxii.

σχέση του ενός με τα πολλά όχι αναφορικά με όσα γίνονται και χάνονται, αλλά αναφορικά με «έναν Άνθρωπο και ένα Βόδι, και (με) το Ωραίο (ως) ένα, και (με) το Αγαθό»<sup>77</sup>. Οι δύο πρώτες ενάδες (Άνθρωπος, Βόδι) αναφέρονται –ή τουλάχιστον παραπέμπουν –σε διακριτά αισθητά όντα, ενώ οι δύο επόμενες, οι οποίες είναι περισσότερο αφηρημένες (Ωραίο, Αγαθό), θα χαρακτηριστούν στη συνέχεια του διαλόγου ως μεικτά. Το Αγαθό αποδίδεται στο μεικτό, σ' αυτό δηλαδή το γένος που προήλθε από τη μείξη του πέρατος και του απείρου, ενώ το ωραίο είναι μια μορφή εμφάνισης του Αγαθού<sup>78</sup>. Αν αυτή η τελευταία παρατήρηση έχει κάποιο βάρος, τότε θα πρέπει να πούμε ή ότι οι Ιδέες ανήκουν στο γένος του μεικτού, προήλθαν δηλαδή από τη μείξη του πέρατος και του απείρου ή ότι ο Πλάτωνας μιλάει για άλλου τύπου ενάδες και όχι για τις Ιδέες. Ιδιαίτερα το πρώτο ενδεχόμενο ενισχύεται και από τη μαρτυρία του Αριστοτέλη, ο οποίος αναφέρει ότι οι Ιδέες δημιουργούνται από τη μείξη του πέρατος και απείρου και τα αισθητά από την μείξη των Ιδεών με το άπειρο<sup>79</sup>.

Δ) Μια τελευταία παρατήρηση, που θα μας οδηγήσει στο επόμενο κεφάλαιο, αφορά στους στίχους 16c11-14. Στους στίχους αυτούς ο Πλάτωνας ισχυρίζεται ότι όσα υπάρχουν αποτελούνται από ένα και από πολλά και ότι το πέρας και το άπειρο ενυπάρχουν σε αυτά. Εφόσον το εν και τα πολλά αναφέρονται μόνο στις Ιδέες, τότε θα πρέπει να υποθέσουμε ότι τα όντα για τα οποία μιλάει εδώ ο Πλάτωνας είναι οι ιδέες. Άρα θα πρέπει και το υπόλοιπο τμήμα της φράσης να αναφέρεται σε αυτές. Μ' άλλα λόγια, θα πρέπει να δεχτούμε ότι το πέρας και το άπειρο ενυπάρχουν στις Ιδέες. Αν απορρίψουμε την παραδοχή ότι το πέρας και το άπειρο ενυπάρχουν στο εσωτερικό των Ιδεών, τότε θα πρέπει να πούμε ότι το πρόβλημα του ενός και των πολλών δεν αφορά μόνο τις Ιδέες. Είναι προφανές ότι για να αποσαφηνίσουμε τα ζητήματα που έχουν προκύψει, θα πρέπει να εξετάσουμε τη μέθοδο που προτείνει ο Πλάτωνας και, στην συνέχεια, να διαλευκάνουμε την σχέση ανάμεσα στις οντότητες, όπου παρουσιάζεται το πρόβλημα του ενός και των πολλών και στις τέσσερις οντολογικές κατηγορίες.

---

<sup>77</sup> Πλάτων, *Φίληβος* ό. π., 15a5-6.

<sup>78</sup> *Ο. π.*, 65a1-3.

<sup>79</sup> Για την εκτενή διαπραγμάτευση των μαρτυριών του Αριστοτέλη, σύμφωνα με τις οποίες οι Ιδέες δημιουργούνται από την μείξη του ενός και της αόριστης δυάδας, ενώ τα αισθητά από την μείξη των Ιδεών και της αόριστης δυάδας, Βλ.: Sayre, K.M., *ό. π.*, σελ. 121



## 2) «ΘΕΩΝ ΜΕΝ ΕΙΣ ΑΝΘΡΩΠΟΥΣ ΔΟΣΙΣ»<sup>80</sup>

Σχετικά με τη μέθοδο, που αποτελεί δώρο των Θεών στους ανθρώπους, ο Πλάτωνας μας λέει: «πρέπει να θέτουμε κάθε φορά σαν βάση ότι κάθε πράγμα έχει μια Ιδέα και να τη ζητούμε...Αν λοιπόν τη συλλάβουμε, ύστερα απ' αυτή τη μια να εξετάζουμε για δύο και, αν δεν υπάρχουν, τρία ή κάποιον άλλο αριθμό. Και το καθένα από εκείνα το ένα να το εξετάζουμε με τον ίδιο τρόπο, ώσπου να δει κανείς όχι μονάχα ότι το αρχικό εκείνο ένα είναι ένα και πολλά και άπειρα, αλλά και πόσα.»<sup>81</sup> Στη συνέχεια ακολουθούν τα παραδείγματα, που στόχο έχουν να διευκρινίσουν την μέθοδο.

Πριν ασχοληθούμε με τα παραδείγματα και με το αν αυτά διευκρινίζουν πράγματι την μέθοδο ή όχι, θα εξετάσουμε την ίδια την μέθοδο, έτσι όπως παρουσιάζεται στα παραπάνω εδάφια. Τα βήματα τα οποία ο Πλάτωνας μας προτρέπει να κάνουμε είναι τα εξής: «ψάχνουμε για έναν κοινό χαρακτήρα ανάμεσα σε παραδείγματα εκείνων που ο διαλεκτικός θέλει να ορίσει, προϋποθέτοντας πάντα ότι υπάρχει μια ιδέα (αυτού του κοινού χαρακτήρα) που πρέπει να βρεθεί»<sup>82</sup>. Στη συνέχεια προχωράμε με συνεχείς διχοτομήσεις ή τριχοτομήσεις μέχρι να βρεθούν εκείνα τα χαρακτηριστικά που διαφοροποιούν μια οντότητα-ιδέα που θέλουμε να ορίσουμε από τις άλλες.

Ένα από τα πιο συζητημένα θέματα του διαλόγου είναι αν αυτή η μέθοδος είναι η μέθοδος της διαίρεσης, όπως αυτή παρουσιάζεται στον *Σοφιστή* και στον *Πολιτικό*<sup>83</sup> ή αν πρόκειται για την μέθοδο κατάταξης των όντων σε κατηγορίες, όπως υποστηρίζει ο Traveskis: «το αντικείμενο των εδαφίων 16-17 μπορεί να μην είναι της διαίρεσης, αλλά της κατάταξης με μια πιο ευρεία έννοια»<sup>84</sup>. Αντίθετα από την άποψη της πλειοψηφίας των μελετητών, οι οποίοι υποστηρίζουν ότι η μέθοδος της διαίρεσης κυριαρχεί στους όψιμους διαλόγους του Πλάτωνα, ο Traveskis θεωρεί ότι «αυτή η μέθοδος έχει ένα πιο μετριασμένο ρόλο, υποταγμένο στην ανάλυση που αποσκοπεί εν

<sup>80</sup> Πλάτων, *Φίληβος*, ό. π., 16c5.

<sup>81</sup> *Ο. π.*, 16d1-8.

<sup>82</sup> Sayre, K., *ό. π.*, σελ. 125.

<sup>83</sup> Υποστηρικτές αυτής της άποψης είναι: Benitez, E.E. *ό. π.*, Frede, D., *ό. π.*, Sayre, K.M., *ό. π.*, Wilpert, P., "Eine Elementenlehre im platonischen Philebos" στο: *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, επιμ., Wipern J., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, Schulhof, J.M., "Notes on the ontology of the Philebus" *The Journal of Philology*, 28, 1903., Gadamer, H.G., "Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles" *ό. π.*, Stenzel, J., *Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959.

<sup>84</sup> Traveskis, J.R., "Classification in the Philebus" *Phronesis* 5, 1960, σελ. 42.

γένει στην ταξινόμηση»<sup>85</sup>. Ο Traveskis θεωρεί ότι τόσο η φρασεολογία όσο και τα παραδείγματα που υπάρχουν στον *Φίληβο* δεν παρουσιάζουν ομοιότητες με τον τρόπο που εμφανίζεται η μέθοδος της διαίρεσης στον *Σοφιστή* και στον *Πολιτικό*.

Η γλώσσα που χρησιμοποιεί εδώ ο Πλάτωνας για να περιγράψει τη μέθοδο επικεντρώνεται πολύ περισσότερο στην έννοια του αριθμού, η οποία είναι «το κλειδί αυτού του τμήματος»<sup>86</sup> του κειμένου, παρά σε εκφράσεις που έχουμε συναντήσει στον *Σοφιστή* και στον *Πολιτικό* αναφορικά με τη μέθοδο (είδη, μέρη, διαιρειν, τέμνειν κ.ο.κ). Επιπλέον, αξιοποιώντας την κριτική που κάνει ο Hackforth στα παραδείγματα που αναφέρονται για την επεξήγηση της μεθόδου<sup>87</sup>, υποστηρίζει ότι «η μέθοδος της διαίρεσης δεν διευκρινίζεται επαρκώς στους στίχους 17-18»<sup>88</sup>. Τέλος θεωρεί ότι, εφόσον η μέθοδος της διαίρεσης περιορίζεται στον χωρισμό μιας αρχικής ιδέας σε είδη (species) και δεν επεκτείνεται στα επιμέρους αισθητά πράγματα, η μέθοδος που περιγράφεται στον *Φίληβο* δεν αποτελεί εκείνη της διαίρεσης. Γιατί «η μέθοδος η σταλμένη από τους Θεούς» αποσκοπεί στην «εύρεση ενός είδους ενδιάμεσων μεταξύ της ιδέας και των επιμέρους... , όμως η μέθοδος της διαίρεσης θα σταματούσε, δεν θα άρχιζε, από τα infima species»<sup>89</sup>. Αυτή η τελευταία παρατήρηση προϋποθέτει υπόρρητα ότι το άπειρο, που παρουσιάζεται στην περιγραφή της μεθόδου, είναι ταυτισμένο με τα επιμέρους.

Κριτικός απέναντι σ' αυτή την άποψη του Traveskis υπήρξε ο Benitez, ο οποίος υποστηρίζει ότι η μέθοδος που περιγράφει σ' αυτό το σημείο ο Πλάτωνας είναι η μέθοδος της διαίρεσης. Ο Benitez υποστηρίζει –σωστά κατά την γνώμη μου – ότι, παρόλο που απουσιάζουν κάποιοι τεχνικοί όροι, οι οποίοι παρουσιάζονται στον *Σοφιστή* και στον *Πολιτικό* (είδη, μέρη, διαιρειν, τέμνειν κ.τ.λ.), δεν πρέπει να οδηγηθούμε στο συμπέρασμα ότι δεν πρόκειται για την ίδια μέθοδο. Εφόσον ο Πλάτωνας δεν χρησιμοποιεί εξειδικευμένο λεξιλόγιο, θα πρέπει να υποθέσουμε ότι, όταν αναφέρει τους όρους «διαστήματα, διαστήσατο» και μια σειρά από άλλες εκφράσεις, τις οποίες ο Benitez παρουσιάζει συγκεντρωτικά στην κριτική του<sup>90</sup>, δεν μπορεί παρά να παραπέμπουν στη μέθοδο της διαίρεσης. Επιπλέον, μέσα από μια

---

<sup>85</sup> *Ο. π.*, σελ. 42.

<sup>86</sup> *Ο. π.*, σελ. 40.

<sup>87</sup> Βλ. Hackforth, R., *Plato's Philebus*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972, σελ. 24-26.

<sup>88</sup> Traveskis, J.R. *ό. π.*, σελ. 39.

<sup>89</sup> *Ο. π.*, σελ. 44.

<sup>90</sup> Benitez. E.E. *ό. π.*, σελ. 45.

σειρά συγκρίσεων<sup>91</sup> του *Φίληβου* με άλλους πλατωνικούς διαλόγους, όπου παρουσιάζεται η μέθοδος της διαίρεσης, ο Benitez καταλήγει να υποστηρίξει ότι η μέθοδος που περιγράφεται εδώ είναι η μέθοδος της διαίρεσης. Ωστόσο, άποψη του Benitez είναι ότι με τη μέθοδο αυτή «ο Σωκράτης δεν λύνει το πρόβλημα (του ενός και των πολλών), αλλά καταφέρνει να το μετριάσει»<sup>92</sup>. Για τον Benitez ο Πλάτωνας καταφέρνει να μας δείξει ότι μια πρωταρχική Ιδέα συντίθεται από είδη (species) και μπορεί μ' αυτό τον τρόπο να είναι μια ενότητα, αλλά δεν καταφέρνει να διευκρινίσει στην συνέχεια την σχέση της κάθε υποδιαίρεσης της πρωταρχικής ιδέας και των αισθητών της πραγματώσεων<sup>93</sup>. Την άποψη του Benitez καθώς και άλλων ερευνητών οι οποίοι υποστηρίζουν ότι η μέθοδος που περιγράφεται εδώ είναι η μέθοδος της διαίρεσης, θα την εξετάσουμε λεπτομερώς αμέσως παρακάτω. Πρώτα όμως θα αναφέρουμε τις δυσκολίες ή τις καινοτομίες που αντιμετώπισαν οι υποστηρικτές της μεθόδου της διαίρεσης, όπως αυτή παρουσιάζεται στον *Φίληβο*.

Σχετικά με την μέθοδο, την σταλμένη από τους Θεούς, έχουμε να παρατηρήσουμε τα εξής: α) Η μέθοδος που περιγράφεται στον *Φίληβο* μας φέρνει στο νου τη διαιρετική μέθοδο που παρουσιάζεται στον *Πολιτικό* και στον *Σοφιστή*. Ωστόσο «υπάρχει μια καινοτομία η οποία τονίζεται με την εισαγωγή μιας νέας ορολογίας, με την εισαγωγή των εννοιών του πέρατος και του απείρου»<sup>94</sup>. β) Η μέθοδος των Θεών φαίνεται να μην αρκείται στην διαίρεση μιας πρωταρχικής ιδέας σε είδη, όπως συμβαίνει στον *Σοφιστή*, αλλά φτάνει μέχρι τα αισθητά και την υπαγωγή τους σ' αυτά τα είδη. γ) Στην περιγραφή της μεθόδου ο Πλάτωνας δίνει ιδιαίτερη έμφαση στην έννοια του αριθμού που μεσολαβεί ανάμεσα στο εν και το άπειρο.

Σύμφωνα με την άποψη που θεωρεί ότι το πρόβλημα του ενός και των πολλών εντοπίζεται μόνο στις Ιδέες, η καινοτομία του Πλάτωνα, δηλαδή η εισαγωγή των όρων του πέρατος και του απείρου καθώς και ο συσχετισμός τους με το εν και τα πολλά δημιουργεί πολλές δυσκολίες: α) Αν το πρόβλημα του ενός και των πολλών αφορά μόνο τις Ιδέες, τότε και η μέθοδος που προτείνεται περιορίζεται μόνο στο πλαίσιο των Ιδεών, γεγονός που έρχεται σε σύγκρουση με την φρασεολογία που χρησιμοποιείται τόσο στην ανάλυση της μεθόδου, όσο και στα παραδείγματα που

<sup>91</sup> Οι συγκρίσεις αυτές αφορούν: 1) το θεματικό πλαίσιο μέσα στο οποίο εμφανίζεται η μέθοδος της διαίρεσης 2) τον τρόπο που περιγράφεται η μέθοδος της διαίρεσης 3) τα αντικείμενα με τα οποία καταγίνεται η μέθοδος. Βλ: *Ο. π.*, σελ. 44-49.

<sup>92</sup> *Ο. π.*, σελ. 32.

<sup>93</sup> *Ο. π.*, σελ. 56-57.

αναφέρονται. Όπως φαίνεται στα χωρία που παραθέσαμε, ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί εναλλακτικά τους όρους εν/πολλά, πέρας/άπειρο, εναλλάσσει το άπειρο με τα πολλά και το αντιπαραθέτει με το εν. Αυτό είναι μια ένδειξη ότι δεν πρόκειται για δύο διαφορετικά πράγματα, αλλά για δύο διαφορετικούς τρόπους έκφρασης του ίδιου πράγματος. Όπως παρατηρεί ο Sayre «το να είναι κάτι ένα και πολλά και να έχει μέσα του πέρας και άπειρο δεν δηλώνει δύο διαφορετικούς τύπους σύνθεσης. Το να έχει κάτι πέρας και άπειρο μέσα του είναι ο τρόπος με τον οποίο τα πράγματα συντίθενται από το ένα και τα πολλά»<sup>95</sup>. Μ' άλλα λόγια, ο τρόπος που σχετίζεται το πέρας με το άπειρο εκφράζει στο οντολογικό επίπεδο το λογικό πρόβλημα που τέθηκε στο 15b αναφορικά με τη σχέση εν-πολλά. Επομένως, η εξέταση των χαρακτηριστικών του πέρατος και του απείρου καθώς και η μεταξύ τους σχέση είναι δυνατόν να «φωτίσουν» το δύσκολο πρόβλημα του ενός με τα πολλά. β) Επίσης, δημιουργείται ένα νέο πρόβλημα της σχέσης του ζεύγους εν-πολλών με το ζεύγος πέρατος-απείρου. Μ' άλλα λόγια, αυτού που είναι ένα και πολλά και του απείρου. Ο Colvin λύνει αυτό το πρόβλημα θεωρώντας ότι «η αντίθεση πέρατος-απείρου δίνει τα τυπικά οντολογικά χαρακτηριστικά του κόσμου του γίνεσθαι που εξαρτάται από τον νοητό κόσμο, ενώ η αντίθεση εν-πολλά δίνει τα τυπικά χαρακτηριστικά του νοητού κόσμου»<sup>96</sup>. γ) Όπως θα δούμε στη συνέχεια, το άπειρο παρουσιάζεται να έχει μια μορφή ενότητας που απορρέει από την ίδια του τη φύση και όχι από την επιβολή του πέρατος. Αυτή η ενότητα οφείλεται στο χαρακτηριστικό που διαπερνά όλα τα ζεύγη του απείρου, το μεγάλο και το μικρό. δ) Το κάθε επιμέρους ζεύγος του απείρου συνέχεια και αυτό σε μια ενότητα, εξαιτίας της όμοιας ποιότητας που προϋποτίθεται σε κάθε ζεύγος. ε) Όμως, η πιο σημαντική παρατήρηση σχετίζεται με τον στίχο 16c. Όπως σημειώσαμε ήδη, αν υποθέσουμε ότι το εν και τα πολλά αναφέρεται μόνο στον νοητό κόσμο, τότε το *αι* πρέπει να αποδοθεί στο *όντων* και άρα η φράση να ερμηνευθεί ως «αυτά που υπάρχουν αιώνια αποτελούνται από ένα και από πολλά». Σ' αυτήν όμως την περίπτωση δημιουργείται πρόβλημα με το υπόλοιπο της πρότασης «το πέρας και το άπειρο ενυπάρχουν σ' αυτά ως ιδιότητες σύμφυτες». Αν δηλαδή θεωρήσουμε ότι οι οντότητες στις οποίες αναφέρεται το πρώτο τμήμα της πρότασης αυτής είναι οι Ιδέες, τότε θα πρέπει να αποδεχτούμε ότι το άπειρο ενυπάρχει σε αυτές. Μ' άλλα λόγια, ότι οι Ιδέες έχουν απειρία στη φύση τους. Ο Benitez λύνει το

<sup>94</sup> Frede, D., *ό. π.*, σελ. xxv.

<sup>95</sup> Sayre, M. K., *Plato's Late Ontology: a riddle resolved*, Princeton-N. Jersey: Princeton University Press, 1983, σελ. 120.

πρόβλημα που προκύπτει στη φράση αυτή, υποστηρίζοντας ότι το χωρίο αναφέρεται «συνολικά και στις Ιδέες και στα πράγματα»<sup>97</sup>. Αναφέρεται δηλαδή «σε μια ανοιχτή ομάδα οντοτήτων» που περικλείει τόσο τις Ιδέες όσο και τα αισθητά που υπάγονται σ' αυτές. Γιατί, όμως, θα πρέπει να κάνουμε μια τέτοια υπόθεση, η οποία θέτει ως δεδομένο ότι το πρόβλημα του ενός και των πολλών αναφέρεται αποκλειστικά στις Ιδέες, και να μην αναρωτηθούμε αν τελικά το πρόβλημα του ενός και των πολλών δεν αφορά αποκλειστικά και μόνο τις Ιδέες και την μεταξύ τους σχέση; Σημαντική προς αυτήν την κατεύθυνση είναι η συμβολή των Sayre, Gadamer, Wilpert, Schulhof, Ross και Auer-Warmuth.

Σύμφωνα με τον Sayre, το ζήτημα της μεθόδου δεν αφορά την ιεράρχηση των όντων, αλλά «αφορά καθαρά τον τρόπο που τα πράγματα συντίθενται»<sup>98</sup>. Κατά τον Sayre, στο διάλογο αυτό ο Πλάτωνας δεν αρκείται στο να διακρίνει απλώς μια Ιδέα σε επιμέρους είδη, ούτε «να εξηγήσει την παρουσία ενός κοινού χαρακτήρα σε πολλά επιμέρους πράγματα με την αναφορά σε μια Ιδέα (όπως κάνει στον *Φαίδωνα*)»<sup>99</sup>. Το πρόβλημα που τίθεται στον *Φίληβο* είναι το πώς δημιουργούνται τα πράγματα, πώς δηλαδή το άπειρο ως απολύτως απροσδιόριστο μπορεί να διακριθεί, ώστε να μετατραπεί στην «άπειρη πολλαπλότητα διακριτών μεταξύ τους πραγμάτων»<sup>100</sup>. Είναι προφανές ότι δεν μιλάμε πλέον για την οντολογική ιεράρχηση, αλλά για τη σύσταση των όντων.

Το πρώτο ερώτημα που διατυπώνεται στο 15b αφορά πράγματι την ύπαρξη ή όχι τέτοιων μονάδων που μπορούν να διατηρούν την ενότητά τους μέσα στην πολλαπλότητα των αισθητών πραγμάτων. Την απάντηση σ' αυτό το ερώτημα ο Πλάτωνας την θεωρεί αυτονόητη, γι' αυτό και δεν μας την δίνει στη συνέχεια. Το δεύτερο ερώτημα σχετίζεται με τον τρόπο ύπαρξης αυτών των μονάδων. Το ερώτημα αυτό, ενώ σ' ένα πρώτο επίπεδο φαίνεται να αφορά στον τρόπο που αυτές είναι διαρθρωμένες, ώστε να συνιστούν ένα και πολλά ταυτόχρονα, είναι πιο βαθύ και θεμελιώδες: αφορά την αιτία συγκρότησης-σύνθεσης αυτών των μονάδων, ώστε να μπορούν να είναι ένα και πολλά. Το ερώτημα δεν αφορά μόνο στο πώς αυτές οι μονάδες είναι ένα και πολλά, αλλά και στο γιατί. Αναφέρεται δηλαδή στις οντολογικές τους προϋποθέσεις. Σ' αυτή την περίπτωση μπορεί να εξηγηθεί τόσο το

---

<sup>96</sup> Colvin, P., *ό. π.*, σελ. 163.

<sup>97</sup> Benitez, E.E. *ό. π.*, σελ. 41.

<sup>98</sup> Sayre, K.M., *ό. π.*, σελ. 120.

<sup>99</sup> *Ο. π.*, σελ. 127.

<sup>100</sup> *Ο. π.*, σελ. 128.

χωρίο 16c, που βρίσκεται ακριβώς πριν από την περιγραφή της μεθόδου, όσο και η οντολογική παρέκβαση που θα ακολουθήσει.

Η μέθοδος που προτείνεται από τον Πλάτωνα δεν έχει να επιλύσει μόνο το ερώτημα της μετοχής είτε των Ιδεών μεταξύ τους είτε των πραγμάτων στις Ιδέες, αλλά και του τρόπου σύστασής τους: «το δώρο των Θεών ...δεν είναι απλώς η μέθοδος της συναγωγής και της διαίρεσης. Είναι η μέθοδος αυτή (της συναγωγής και της διαίρεσης) ζευγαρωμένη με τις οντολογικές αρχές αναφορικά με την σύσταση των πραγμάτων»<sup>101</sup>. Έτσι το ερώτημα που παρουσιάσαμε παραπάνω σχετικά με τα προβλήματα ή τις καινοτομίες της μεθόδου που υπάρχουν στον *Φίληβο*, μπορεί να απαντηθεί με τον τρόπο που προτείνει ο Sayre. Η μέθοδος που παρουσιάζεται στον *Σοφιστή* και η οποία κατά κοινή ομολογία αφορά τις Ιδέες, δεν εγκαταλείπεται από τον Πλάτωνα, όπως υποστηρίζει ο Traveskis, αλλά διευρύνεται ώστε να απαντήσει σ' ένα πιο θεμελιώδες ζήτημα, το θέμα της συγκρότησης των όντων, των προϋποθέσεών τους. Μ' αυτό τον τρόπο, μπορεί να εξηγηθεί και η δισημία των όρων πέρας και απείρο. Το άπειρο «στο 16c10 αναφέρεται ως μια οντολογική αρχή (ενώ στα χωρία)16e1,...15b5,...17a2...αναφέρεται στα επιμέρους αισθητά πράγματα»<sup>102</sup>. Επίσης, το πέρας άλλοτε αναφέρεται και αυτό ως οντολογική αρχή (16c) και άλλοτε φαίνεται να συνενώνει αυτά που έχουν πέρας (5d2). Υπάρχει βέβαια και μια άλλη σημασία του πέρατος, η οποία μας οδηγεί στην ταύτισή του με το τέταρτο οντολογικό γένος, την αιτία, για την οποία σημασία θα μιλήσουμε στο τελευταίο κεφάλαιο. Προς το παρόν θα συνεχίσουμε την εξέταση της μεθόδου, η οποία μπορεί να συμβάλει στη διευκρίνιση του προβλήματος του ενός και των πολλών, εφόσον αποτελεί τον τρόπο επίλυσής του.

Αν ισχύει ο παραπάνω ισχυρισμός ότι δηλαδή η μέθοδος δεν έχει ως στόχο μόνο την επίλυση του ζητήματος της μετοχής, αλλά και της δημιουργίας των όντων, τότε το πρόβλημα του ενός και των πολλών εκφράζει και την σχέση πέρατος-απείρου στα όντα. Μ' άλλα λόγια, η απάντηση του δεύτερου ερωτήματος που τέθηκε στο 15b είναι διπλή: απάντηση στο γιατί να υπάρχουν τέτοιου τύπου οντότητες, που να είναι ένα και πολλά, και απάντηση στο πώς σχετίζονται ή πως εμφανίζονται-δηλώνονται οι δύο οντολογικές αρχές στο εσωτερικό των οντοτήτων αυτών. Η απάντηση στο πρώτο ερώτημα συμπυκνώνεται στο ότι αυτές συντίθενται από το πέρας και το άπειρο, ενώ στο δεύτερο, στο ότι ο τρόπος που σχετίζονται-εμφανίζονται οι δύο οντολογικές

<sup>101</sup> Ο. π., σελ. 129.

<sup>102</sup> Ο. π., σελ. 123.

αρχές στο εσωτερικό μια τέτοιας ενάδας είναι με το να είναι η τελευταία ένα και πολλά ταυτόχρονα: «το να έχουν το πέρας και το άπειρο μέσα τους είναι ο τρόπος με τον οποίο τα πράγματα συντίθενται από ένα και πολλά»<sup>103</sup>. Επομένως, η μέθοδος που περιγράφεται είναι η μέθοδος της διαίρεσης και της συναγωγής, εφόσον διαχωρίζει μια αρχική ενότητα σε επιμέρους υπο-ενότητες, αλλά συνδυασμένη με τις δύο οντολογικές αρχές του πέρατος και του απείρου. Σ' αυτό το συμπέρασμα μπορούμε να φτάσουμε και από έναν άλλο δρόμο.

Η διάκριση-διαχωρισμός που επιτυγχάνεται με την μέθοδο της διαίρεσης προϋποθέτει βέβαια την ενότητα. Θα μπορούσε, όμως, η διαδικασία της διαίρεσης να «διαβαστεί» και κάπως αλλιώς: Η διάκριση προϋποθέτει κάτι που πριν ήταν αδιαφοροποίητο, ένα συνεχές που τεμαχίζεται «στους φυσικούς δεσμούς του» και μόνο κατά τη διαδικασία αυτή είναι δυνατόν να κατανοηθεί η ενότητα που διατρέχει το σύνολο, το οποίο πλέον έχει διακριθεί. Έτσι, η μέθοδος, η σταλμένη από τους Θεούς, δεν αρκείται μόνο στο να χωρίσει μια οντότητα-Ιδέα σε επιμέρους είδη ή χαρακτηριστικά, αλλά μας εξηγεί και γιατί γίνεται αυτό, γιατί δηλαδή υπάρχει αυτή η δυνατότητα στην οντότητα-Ιδέα να διαιρείται. Το όν παρουσιάζεται να έχει στο εσωτερικό του ένα στατικό και ένα δυναμικό-κινητικό χαρακτήρα. Αυτό της ενότητας, της συνοχής του σ' ένα σύνολο που του δίνει την ταυτότητά του και εκείνο του διαχωρισμού του, του τεμαχισμού στους φυσικούς δεσμούς του. Αυτή η σχέση του στατικού και του δυναμικού στοιχείου στο όν, του πέρατος και του απείρου, του ενός και των πολλών, από την μία, «σώζει» το όν και δεν το αφήνει να μεταπέσει στην ανυπαρξία, στην απόλυτη ακαθοριστία του απείρου και, από την άλλη, το εμποδίζει να ταυτιστεί απόλυτα με το είναι του, να «εγκλειστεί» στον εαυτό του. Μ' αυτό τον τρόπο το όν «ξεδιπλώνεται» στα πολλά που το συνθέτουν. Ας εξετάσουμε, όμως, τα παραδείγματα, τα οποία αναφέρει ο Πλάτωνας, για να δούμε κατά πόσο συνάδουν με την παραπάνω ερμηνεία της μεθόδου και της σχέσης του ενός με τα πολλά.

Προκειμένου να διευκρινίσει τη μέθοδο που προτείνει, ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί δύο παραδείγματα<sup>104</sup>. Το πρώτο αφορά την φωνή, ενώ το δεύτερο τη

---

<sup>103</sup> Ο. π., σελ. 120.

<sup>104</sup> Υπάρχουν διάφορες απόψεις τόσο για τον αριθμό των παραδειγμάτων που αναφέρονται όσο και για το αν τελικά πετυχαίνουν να διευκρινίσουν την μέθοδο επαρκώς. Στην συγκεκριμένη εργασία θα υιοθετήσουμε την άποψη όσων ισχυρίζονται ότι τα παραδείγματα είναι δύο (Sayre, Frede, Benitez, Stenzel, Wilpert κ.τ.λ.) γιατί: α) Το πρώτο και το τρίτο παράδειγμα έχουν την ίδια αναφορά, δηλαδή την φωνή και το πώς αυτή διακρίνεται σε γράμματα. β) Το πρώτο παράδειγμα δεν αναλύεται επαρκώς, παρά μόνο αν συσχετιστεί με το τρίτο. Σχετικά με τις ερμηνείες που έχουν δοθεί στα παραδείγματα

μουσική. Το πρώτο παράδειγμα είναι το παράδειγμα της συναγωγής και το δεύτερο της διαίρεσης: «Ο ήχος είναι βέβαια ένας, που βγαίνει από το στόμα και όλων και καθενός χωριστά, και μαζί είναι άπειρος στον αριθμό»<sup>105</sup>. Πριν όμως ο Πλάτωνας ξεκινήσει την περιγραφή της μεθόδου, μας προειδοποιεί: «δεν είμαστε καθόλου σοφοί σε τίποτα ...ούτε γιατί ξέρουμε το άπειρο ούτε το ένα. Αλλά εκείνο που κάνει τον καθένα μας γραμματικό είναι η γνώση της ποιότητας και της ποσότητας»<sup>106</sup>. Αφού ο Πλάτωνας μας έχει υποδείξει τον κίνδυνο που πρέπει να αποφύγουμε, ώστε να γίνουμε «γραμματικοί», συνεχίζει την περιγραφή της μεθόδου: «κάποιος θεός ή θείος άνθρωπος...κατάλαβε ότι η φωνή είναι άπειρη, και πρώτος αυτός κατάλαβε ότι τα φωνήεντα μέσα στο άπειρο δεν είναι ένα αλλά περισσότερα. Ακόμα ότι υπάρχουν άλλα, που δεν έχουν φωνή, έχουν όμως κάποιο ήχο και ότι και αυτά έχουν συγκεκριμένο αριθμό. Τέλος, ξεχώρισε ένα τρίτο είδος, αυτό που ονομάζουμε άφωνα. Ύστερα απ' αυτά προχώρησε...ώσπου βρήκε τον ορισμένο αριθμό και για καθένα χωριστά και για όλα μαζί και έδωσε το όνομα στοιχείο. Όμως κατάλαβε ότι κανείς δεν μπορεί να μάθει το ένα μοναχό του, χωρίς να μάθει όλα αυτά μαζί. Ακόμα κατάλαβε ότι ο δεσμός που έχουν είναι ενιαίος και τα κάνει όλα αυτά να αποτελούν μια ενότητα»<sup>107</sup>.

Το δεύτερο παράδειγμα αφορά τη μουσική: «ο ήχος σχετικά μ' εκείνη την τέχνη είναι, νομίζω, ένας»<sup>108</sup> και παρακάτω «ας δεχθούμε δύο ιδιότητες (του ήχου) το βαρύ και το οξύ και μια τρίτη, το ενδιάμεσο...αλλά δεν θα ήξερες ακόμα μουσική, ξέροντας μόνον αυτά...αλλά όταν συλλάβεις πόσα ακριβώς είναι τα διαστήματα της φωνής σε σχέση με την οξύτητα και τη βαρύτητα, ποια είναι και τα όρια των διαστημάτων και όσους συνδυασμούς προκύπτουν απ' αυτά...έτσι πρέπει να ερευνούμε καθένα και πολλά. Όταν συλλάβεις αυτά έγινες σοφός»<sup>109</sup>.

Τα παραδείγματα που παρουσιάζονται στα χωρία αυτά δεν ακολουθούν το ένα το άλλο, αλλά, αφού ο Πλάτωνας έχει ξεκινήσει να μας παρουσιάζει το παράδειγμα της φωνής και μας έχει προειδοποιήσει ότι γνώση δεν αποκτούμε ούτε όταν ξέρουμε το έν ούτε όταν ξέρουμε το άπειρο, αλλά όταν έχουμε γνώση «της ποσότητας και της ποιότητας», παρεμβάλλεται το δεύτερο παράδειγμα. Στο δεύτερο

---

Βλ.επε: Loehr G., *Das Problem des Einen und Vielen in Platons "Philebos"*, Goettingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1990, σελ. 143-176.

<sup>105</sup> Πλάτων, *Φίληβος*, ό. π., 17b4-6.

<sup>106</sup> *Ο. π.*, 17b8-12.

<sup>107</sup> *Ο. π.*, 18b-d.

<sup>108</sup> *Ο. π.*, 17c1.

<sup>109</sup> *Ο. π.*, 17c1-e1.



παράδειγμα ο Πλάτωνας μας προειδοποιεί και για έναν ακόμα κίνδυνο: όχι μόνο η γνώση του ενός και του απείρου δεν συμβάλλει ώστε να γίνουμε σοφοί, αλλά ακόμα κι όταν γνωρίζουμε τι είναι «το βαρύ και το οξύ και το ενδιάμεσο», δεν θα ξέραμε μουσική. Σ' αυτό το σημείο είναι σημαντικό να δούμε τι είναι αυτά που δεν μας κάνουν γνωστικούς. Ας αρχίσουμε από το βαρύ το οξύ και το ενδιάμεσο.

Σύμφωνα με τον Hackforth, αυτά δεν αποτελούν υποδιαιρέσεις της ενότητας του ήχου, γιατί ο ήχος εδώ δεν αποτελεί πρωταρχική ιδέα ή αλλιώς γένος: «οι όροι βαρύ, οξύ, και ενδιάμεσο, δεν αποτελούν ονόματα των ειδών του ήχου, τα οποία μπορούν στην συνέχεια να χωριστούν σε μικρότερα είδη. Ούτε μπορεί εδώ ο ήχος να θεωρηθεί ως γένος»<sup>110</sup>. Ο μουσικός ήχος είναι για τον Hackforth ένα συνεχές που μπορεί «να θεωρηθεί ...ως απειρότητα των επιμέρους ήχων»<sup>111</sup>. Στη συνέχεια, ο Hackforth ισχυρίζεται ότι η τέχνη της μουσικής, που διαχωρίζει τα διαστήματα στο συνεχές του ήχου, καταφέρνει να «διακρίνει συγκεκριμένο αριθμό διαστημάτων... με τέτοιο τρόπο ώστε να παράγει την μουσική κλίμακα- αρμονία (scales)...(Έτσι) το πέρας επιβάλλεται στο άπειρο, η μορφή σ' αυτό που δεν έχει μορφή»<sup>112</sup>. Η ανάλυση αυτή του Hackforth, που ξεκινάει από την ταύτιση του απείρου με τον υλικό κόσμο και του πέρατος με τις Ιδέες, άποψη την οποία θα εξετάσουμε στο κεφάλαιο για τα τέσσερα γένη, διαστρεβλώνει κατά τη γνώμη μου την ίδια την πρόθεση του Πλάτωνα.

Ο Πλάτωνας διαχωρίζει ρητά τα δύο παραδείγματα (εκείνο της φωνής και εκείνο του ήχου) και ξεκινά στην πρώτη περίπτωση από το άπειρο δημιουργώντας μικρές ενότητες μέχρι να φτάσει στην έσχατη ενότητα, το Γράμμα. Σ' αυτό το σημείο αξίζει να παρατηρήσουμε ότι η διάκριση του απείρου γίνεται από ένα «Θεό ή θείο άνθρωπο», ενώ στο παράδειγμα του ήχου δεν τίθεται αυτός ο περιορισμός. Αιτία γι' αυτή την διαφορά ανάμεσα στα δύο παραδείγματα είναι, κατά τον Sayre, το γεγονός ότι στο πρώτο παράδειγμα ο Θεός δημιουργεί τον ήχο, έχουμε δηλαδή μια πράξη επιβολής του μέτρου, ενώ στο δεύτερο ο διαλεκτικός διακρίνει την ενότητα στους φυσικούς της δεσμούς που ενυπάρχουν ήδη σ' αυτήν: «Ο ρόλος του Θεού στην διήγηση είναι να εκφράσει την λογική αιτία, εξαιτίας της οποίας το πέρας επιβάλλεται στο άπειρο ... Αντίθετα, ο διαλεκτικός δεν δημιουργεί τις διαχωριστικές γραμμές που ακολουθεί στην διαίρεση, αλλά μάλλον ψάχνει να διακρίνει τα όρια που έχουν

---

<sup>110</sup> Hackforth, *ό. π.*, σελ. 24-25.

<sup>111</sup> *Ο. π.*, σελ. 25.

<sup>112</sup> *Ο. π.*, σελ. 25.

επιβληθεί από μια άλλη διάνοια και όχι από την δική του»<sup>113</sup>. Το πρώτο παράδειγμα αποτελεί το παράδειγμα της συναγωγής, κατά την οποία ο Θεός γνωρίζοντας τη διαπλοκή πέρατος και απείρου στην διαδικασία δημιουργίας των όντων βρίσκει τις κατάλληλες τομές στο συνεχές του απείρου, ώστε να δημιουργηθούν κάποιες ενότητες που διακρίνονται αλλά και ομοιάζουν η μια με την άλλη, μέχρι να φτάσουμε στην έσχατη ενότητα το Γράμμα.

Στο δεύτερο παράδειγμα του μουσικού ήχου ο Πλάτωνας ξεκινά να διακρίνει την ενότητα σε υπο-ενότητες προκειμένου να βρει τον αριθμό που μεσολαβεί του ενός και του απείρου. Το παράδειγμα αυτό είναι το παράδειγμα της διαίρεσης, κατά την οποία η αρχική ενότητα του μουσικού ήχου «ξετυλίγεται» στα πολλά που την συνθέτουν σχηματίζοντας την μουσική κλίμακα βάσει της οποίας παράγονται φυσικοί ήχοι. Αυτή η δυνατότητα παραγωγής φυσικών μουσικών ήχων οφείλεται ακριβώς σ' αυτήν την αλληλοσυσχέτιση του πέρατος και του απείρου. Επομένως, δεν μπορούμε να πούμε, όπως ισχυρίζεται ο Hackforth, ότι ο μουσικός ήχος που αναφέρεται στο παράδειγμα αυτό αντιμετωπίζεται ως άπειρος, ακόμα κι αν δεχτούμε ότι το παράδειγμα δεν επεξηγεί ικανοποιητικά τη μέθοδο.

Από την άλλη, αν ακολουθήσουμε τους μελετητές που ισχυρίζονται ότι πρόκειται μόνο για τη διαίρεση των Ιδεών σε επιμέρους κατηγορίες, θα πρέπει να δεχτούμε ότι το βαρύ, το οξύ και το ενδιάμεσο αποτελούν υποκατηγορίες του ήχου. Ο Πλάτωνας όμως είναι απόλυτα σαφής όταν μας λέει ότι η γνώση της βαρύτητας και οξύτητας δεν αρκεί για να μας κάνει μουσικούς<sup>114</sup>. Πρέπει να ξέρουμε «οπόσα και οποία» μεσολαβούν μεταξύ του ενός και του απείρου. Τι μπορεί, όμως, να είναι αυτά τα δύο, το εν και το άπειρο;

Αν το ένα και το άπειρο αντιστοιχούσαν στην ενότητα μιας πρωταρχικής Ιδέας και στις αισθητές πραγματώσεις της, τότε η γνώση των επιμέρους ειδών θα αρκούσε, ώστε να γίνει κανείς σοφός. Μ' άλλα λόγια, ακόμα κι αν τα είδη βαρύ, οξύ, ενδιάμεσο, δεν εξαντλούσαν τις υποδιαιρέσεις της αρχικής ιδέας του μουσικού ήχου, θα συνέβαλλαν ως ένα βαθμό στη γνώση της μουσικής, αφού με βάση αυτές θα μπορούσαν να «αναγνωριστούν» οι αισθητές πραγματώσεις τους, οι οποίες στην ανάγνωση αυτή αντιπροσωπεύονται από το άπειρο. Ο Πλάτωνας όμως στο σημείο αυτό είναι κατηγορηματικός: «δεν θα ήξερες ακόμη μουσική ξέροντας μόνο αυτά»<sup>115</sup>.

---

<sup>113</sup> Sayre, K.M., *ό. π.*, σελ. 132.

<sup>114</sup> Πλάτων, *Φίλητος*, *ό. π.*, 17c6-8.

<sup>115</sup> *Ο. π.*, 17c7-8.

Επιπλέον, ο Πλάτωνας είναι σαφής όταν στο 17e3-5 αναφερόμενος στα δημιουργημένα πλέον πράγματα μας μιλάει για: «την άπειρη πολλαπλότητα μέσα στο, και από το, πλήθος των επιμέρους πραγμάτων»<sup>116</sup>. Αν το άπειρο είναι ο όρος που συμυκνώνει τις αισθητές εμφανίσεις των Ιδεών, τότε πώς μπορεί να είναι μέσα σε κάθε πράγμα χωρίς να είναι ταυτόχρονα και συστατικό του; Τέλος, βλέπουμε ότι στον τρόπο περιγραφής της μεθόδου εξέχοντα ρόλο έχει η έννοια του αριθμού. Σε όλη την περιγραφή της μεθόδου ο Πλάτωνας δεν παύει να μας υπενθυμίζει ότι γνώση αποκτούμε μόνο όταν γνωρίζουμε τον αριθμό μεταξύ του ενός και του απείρου. Όπως είδαμε στο κεφάλαιο για την άγραφη διδασκαλία, ο Πλάτωνας λύνει το πρόβλημα της μετοχής με την μέθοδο της διαίρεσης, η οποία «παρέχει μια έμμεση επιβεβαίωση της λειτουργίας του αριθμού»<sup>117</sup>. Ο αριθμός συνιστά μια «ενότητα η οποία αποτελεί το δεσμό που κάνει διάφορα στοιχεία-αριθμούς να είναι μ' ένα τρόπο ένα»<sup>118</sup>. Η ενότητα αυτή δεν είναι απλώς το άθροισμα των στοιχείων που την αποτελούν, παρά συνιστά κάτι διαφορετικό από αυτά. Από την άλλη, τα στοιχεία που την αποτελούν διατηρούν την αυτονομία τους, δεν ταυτίζονται δηλαδή με την μονάδα που τα συνενώνει. Αυτή η ανεξαρτησία τόσο του «ενός» που συνιστά το δεσμό διαφόρων στοιχείων, όσο και των στοιχείων που τον συναποτελούν, και ταυτόχρονα η αλληλοσυσχέτισή τους σε μια ενότητα μπορεί να εκφραστεί μ' ένα παράδειγμα: Δεν μπορούμε να γνωρίσουμε τον αριθμό έξι ούτε όταν γνωρίζουμε το κάθε στοιχείο-αριθμό χωριστά, ούτε όταν γνωρίζουμε τον αριθμό, έξι χωρίς να ξέρουμε και τις μονάδες από τις οποίες αυτός αποτελείται. Ο αριθμός έξι δεν εξαντλείται στις μονάδες που τον αποτελούν, όμως δεν μπορεί να γνωσθεί χωρίς αυτές. Από την άλλη, τον αριθμό έξι δεν μπορούμε να τον μάθουμε ξέροντας απλώς τις μονάδες που τον συνιστούν. Πρέπει να γνωρίζουμε και την ενότητα στην οποία αυτές εντάσσονται. Παρόλο που η εμμονή του Πλάτωνα στην έννοια του αριθμού ενισχύει την άποψή μας ότι η μέθοδος που περιγράφεται εδώ είναι η μέθοδος της διαίρεσης, φαίνεται να μην δικαιολογεί από την άλλη τον ισχυρισμό μας ότι η μέθοδος σχετίζεται με τις οντολογικές αρχές και την δημιουργία των πραγμάτων. Γι' αυτό και θα εξετάσουμε αμέσως πώς δημιουργείται ο αριθμός.

Ένας συγκεκριμένος αριθμός μπορεί να είναι ο δεσμός που συγκρατεί επιμέρους μονάδες, το ερώτημα όμως είναι πως δημιουργείται ο αριθμός εν γένει.

---

<sup>116</sup> Το αρχαίο κείμενο έχει ως εξής: «το δ' άπειρον σε εκάστων και εν εκάστοις πλήθος». Αυτό το «εν εκάστοις» δηλώνει κατά την γνώμη μου εμμένεια, δηλώνει το ενυπάρχον. Η μετάφραση που ακολούθησα στο συγκεκριμένο χωρίο είναι του Sayre. Βλ: Sayre, K.M., *ό. π.*, σελ. 127.

<sup>117</sup> Gadamer, H.G., *Dialogue and Dialectic*, *ό. π.*, σελ. 132.

<sup>118</sup> Colvin, C., *ό. π.*, σελ. 103.

Πώς δηλαδή προκύπτει αυτή η ενότητα που αντιπροσωπεύει ένας αριθμός. Ο αριθμός αποτελεί την «οριοθέτηση» ενός συγκεκριμένου συνόλου μονάδων πάνω στο αριθμητικό συνεχές. Οι αριθμοί μπορούν «να συλληφθούν ως... τα «κοψίματα», τα οποία επιβάλλονται πάνω σ' ένα συνεχές το οποίο είναι άπειρα διαιρετέο σε μεγαλύτερα ή μικρότερα συστατικά στοιχεία»<sup>119</sup>. Είναι προφανές ότι για την δημιουργία τους είναι απαραίτητη τόσο η απειρότητα του αριθμητικού συνεχούς<sup>120</sup>, όσο και η δυνατότητα αυτή η απειρότητα να «κοπεί», ώστε να δημιουργηθεί ο αριθμός. Μ' άλλα λόγια, για την δημιουργία του αριθμού είναι απαραίτητο και το άπειρο και το έν, που αποδίδει την ενότητα. Ο τρόπος δημιουργίας του αριθμού μας δείχνει λοιπόν ότι η μέθοδος δεν περιορίζεται μόνο στην επίλυση του ζητήματος της μετοχής, αλλά πραγματεύεται το θέμα της δημιουργίας των όντων, για την οποία θα μιλήσουμε πιο αναλυτικά στο κεφάλαιο για τα τέσσερα οντολογικά γένη (κεφ. Β, 3).

Πριν περάσουμε στην εξέταση των τεσσάρων γενών, που ίσως μας βοηθήσει στην περαιτέρω αποσαφήνιση της σχέσης του πέρατος και του απείρου με το ζεύγος εν-πολλά, κρίνεται σκόπιμο να συνοψίσουμε τα συμπεράσματα που βγάλαμε από την εξέταση των «ενάδων» που είδαμε στο 15c και της μεθόδου της σταλμένης από τους Θεούς: α) το πρόβλημα του ενός και των πολλών καθώς και η μέθοδος δεν μπορούν να εξεταστούν ανεξάρτητα από το πέρασ και το άπειρο. β) Αν θεωρήσουμε ότι οι μονάδες που μπορούν να είναι ένα και πολλά ταυτόχρονα αναφέρονται αποκλειστικά στις Ιδέες, τότε οδηγούμαστε είτε σε συμπεράσματα αντιφατικά σε σχέση με τη θεωρία των Ιδεών, όπως την ξέρουμε από τους μέσους διαλόγους (Frede), είτε ασυμβίβαστα με αρκετά χωρία του κειμένου (Benitez, Hackforth) γ) Η μέθοδος που περιγράφει ο Πλάτωνας είναι η διαιρετική συνδυασμένη με δύο καινούριες έννοιες, το πέρασ και το άπειρο. Η παρουσία των τελευταίων στην μέθοδο έχει ως στόχο να θεμελιώσει τη δυνατότητα ύπαρξης τέτοιων μονάδων, εφόσον αποτελούν τις οντολογικές προϋποθέσεις αυτών των μονάδων. δ) Έτσι η μέθοδος δεν αρκείται μόνο στο να εξηγήσει τον τρόπο που αυτές οι μονάδες γίνονται ένα και πολλά, αλλά και το γιατί γίνονται. Εφόσον η μέθοδος αποσκοπεί στη εξήγηση του τρόπου σύνθεσης των όντων, κρίνεται αναγκαίος ο συσχετισμός της με τις τέσσερις οντολογικές κατηγορίες. Πριν όμως προχωρήσουμε στο επόμενο κεφάλαιο, το οποίο αποσκοπεί στην αναλυτική εξέταση των οντολογικών κατηγοριών, θα κάνουμε μια τελευταία

---

<sup>119</sup> Sayre, *ό. π.*, σελ. 163.

παρατήρηση: Αρκετοί μελετητές απ' αυτούς που εξετάσαμε στη μέχρι τώρα παρουσίαση του *Φίληβου* οδηγήθηκαν στο να υποστηρίξουν είτε ότι το άπειρο είναι συστατικό των Ιδεών είτε ότι αποτελεί το ίδιο Ιδέα. Ακόμα κι αν αποφεύγουν οποιαδήποτε αναφορά στην άγραφη διδασκαλία του Πλάτωνα, οι υποστηρικτές της θεωρίας των Ιδεών στον *Φίληβο* αποδέχονται με τον ένα ή τον άλλο τρόπο κάτι που ελπίζω να φωτιστεί περισσότερο στη συνέχεια: Ο πλατωνικός διχασμός των δύο κόσμων δεν υφίσταται ή τουλάχιστον έχει κλονιστεί σοβαρά στον *Φίληβο*, το άπειρο βρίσκεται πλέον στον νοητό κόσμο.

### 3) ΠΡΩΤΟΝ ΜΕΝ... ΑΠΕΙΡΟΝ, ΔΕΥΤΕΡΟΝ ΔΕ ΠΕΡΑΣ,... ΤΡΙΤΟΝ ΜΕΙΚΤΗΝ ΚΑΙ ΓΕΓΕΝΗΜΕΝΗΝ ΟΥΣΙΑΝ<sup>121</sup>

Μετά από την παρουσίαση του προβλήματος που δημιουργείται στο ζεύγος εν/πολλά, τη μέθοδο που το επιλύει και την κατάδειξη της ομοιότητας ανάμεσα στα ζεύγη εν/πολλά, πέρασ/άπειρο, θα πρέπει να στραφούμε προς τα ίδια τα γένη του πέρατος και του απείρου καθώς και στα άλλα δύο της οντολογικής παρέκβασης, του μεικτού και της αιτίας, για να δούμε ποια είναι τα χαρακτηριστικά που τους αποδίδονται και να εξετάσουμε τη βαθύτερη σχέση όλων αυτών με το πρόβλημα του ενός/ πολλών και με τη μέθοδο.

Πιο συγκεκριμένα, τα χαρακτηριστικά που ο Πλάτωνας αποδίδει στο πέρασ και το άπειρο είναι τα ακόλουθα: «ο Θεός έδειξε ότι στα όντα υπάρχει το πέρασ και το άπειρο»<sup>122</sup>, «η καθεμία απ' αυτές (τις κατηγορίες του πέρατος και του απείρου) είναι κομματιασμένες και διασπασμένες σε πολλά... και... καθεμία από τις δύο αυτές είναι ένα και πολλά»<sup>123</sup>, «όσα μας παρουσιάζονται να γίνονται περισσότερο και λιγότερο... όλα αυτά πρέπει να τα τοποθετήσουμε στην κατηγορία (γένος) του απείρου ως ενότητα... να τους δώσουμε κάποιο ενιαίο χαρακτηριστικό»<sup>124</sup>, «όσα λοιπόν δεν δέχονται αυτά (το περισσότερο και το λιγότερο), αλλά δέχονται όλα τα αντίθετά τους, δηλαδή πρώτα το ίσο και την ισότητα, και... το διπλάσιο και καθετί

---

<sup>120</sup> Πρέπει να σημειώσουμε ότι νομιμοποιούμαστε να χρησιμοποιούμε την έννοια του αριθμητικού συνεχούς, γιατί ο Πλάτωνας το γνώριζε από τον Έυδοξο. Για την τεκμηρίωση αυτής της άποψης Βλ : Sayre, K.M., *ό. π.*, σελ. 163.

<sup>121</sup> Πλάτων, *Φίληβος*, *ό.π.*, 27b7-8.

<sup>122</sup> Πλάτων, *ό. π.*, 23c9-10.

<sup>123</sup> *Ο. π.*, 23e5.

<sup>124</sup> *Ο. π.*, 24e7-25a6.

που είναι αριθμός σε σχέση με αριθμό ή μέτρο σε σχέση με μέτρο, θα φαινόταν πως κάνουμε καλά αν τα καταλογίζαμε στην κατηγορία (γένος) του πεπερασμένου»<sup>125</sup>.

Αφού ο Πλάτωνας ολοκλήρωσε την παρουσίαση του πέρατος και του απείρου, θέτει δίπλα σ' αυτά τα γένη και ένα τρίτο, το οποίο δημιουργείται από «όλα μαζί τα άπειρα δεμένα με το πεπερασμένο»<sup>126</sup>. Πρόκειται για το γένος του μεικτού. Τα χαρακτηριστικά που ο Πλάτωνας αποδίδει στο μεικτό είναι τα ακόλουθα: «δημιουργείται από τον συνδυασμό αυτών των δύο ( του πέρατος και του απείρου)»<sup>127</sup>, από την σύζευξη αυτών των δύο (του πέρατος και του απείρου) προκαλούνται κάποιες δημιουργίες...η υγεία...το μετρημένο και σύγχρονα το σύμμετρο...οι εποχές...και χιλιάδες άλλα, όπως η ομορφιά και η δύναμη συνδυασμένες με την υγεία και την ψυχή»<sup>128</sup>. Τέλος, ο Πλάτωνας μας πληροφορεί ότι η αγαθή ζωή, που αποτελεί τον συνδυασμό τόσο της φρόνησης όσο και της ηδονής, είναι μέρος αυτού του τρίτου γένους: «θα πούμε...πως αυτή (η μεικτή ζωή) είναι μέρος αυτής της κατηγορίας (της κατηγορίας του μεικτού)»<sup>129</sup> Ο Πλάτωνας λοιπόν καταλήγει στο συμπέρασμα: «θέτω σα μια ενότητα ό,τι προκύπτει απ' αυτά τα δύο, ό,τι έρχεται στην ύπαρξη σαν αποτέλεσμα της πραγμάτωσης των μέτρων που συνοδεύουν το πεπερασμένο»<sup>130</sup>.

Ας συνοψίσουμε τα χαρακτηριστικά που αποδίδονται στο πέρας, το άπειρο και το μεικτό :1) το πέρας και το άπειρο υπάρχουν στα όντα, 2) το καθένα είναι ένα και πολλά ταυτόχρονα, 3) το χαρακτηριστικό του απείρου που το συνέχει, που του δίνει δηλαδή ενότητα, είναι το λιγότερο και το περισσότερο, 4) το χαρακτηριστικό που ενοποιεί αντίστοιχα το πέρας είναι ο αριθμός και το μέτρο. 5) το γένος του μεικτού δημιουργείται από το πέρας και το άπειρο. Σ' αυτό ανήκει η συμμετρία, η υγεία και ό,τι θα χαρακτηρίζαμε ως ωραίο και έμμετρο. 6) Είναι η ενότητα εκείνη που περικλείει «όλο μαζί το άπειρο δεμένο με το πεπερασμένο»<sup>131</sup> και η οποία χαρακτηρίζεται ως αγαθό.

Υπάρχουν διάφορες απόψεις σχετικά με την ερμηνεία αυτών των όρων και τη λειτουργία τους στο διάλογο. Σχετικά με το δεύτερο ζήτημα αναφέρθηκαν ήδη από την εισαγωγή οι λόγοι που μας οδήγησαν στην υιοθέτηση της άποψης ότι ο *Φίληβος*, παρά την πολύπλοκη δομή του, αποτελεί μια καλά υφασμένη ενότητα, όπου ηθική,

---

<sup>125</sup> *Ο. π.*, 25a8-25d3.

<sup>126</sup> *Ο. π.*, 27d8-9.

<sup>127</sup> *Ο. π.*, 23d1.

<sup>128</sup> *Ο. π.*, 25e4-26a-b6.

<sup>129</sup> *Ο. π.*, 27d7.

<sup>130</sup> *Ο. π.*, 26d7-8.

<sup>131</sup> *Ο. π.*, 27d8-9.

οντολογία και γνωσιοθεωρία διαπλέκονται μεταξύ τους χωρίς, από την άλλη, να χάνουν την αυτοτέλειά τους. Στη μέχρι τώρα παρουσίαση αυτή η διαπλοκή της οντολογίας και της ηθικής στο *Φίληβο* έγινε, νομίζω, φανερή. Η οντολογία στο *Φίληβο* και ιδιαίτερα η οντολογική παρέκβαση δεν αποτελεί ένα «μετα-ηθικό επιχείρημα», όπως ισχυρίζεται ο Shiner, ούτε είναι ανεξάρτητη από τη μέθοδο, όπως υποστηρίζει ο Ross (βλ. παραπάνω, υποσημείωση 45), εφόσον η μέθοδος, και κατ' επέκταση το ζήτημα του ενός και των πολλών που αυτή καλείται να επιλύσει, δεν μπορεί να διευκρινιστεί, όπως είδαμε, χωρίς την αναφορά στις οντολογικές αρχές που θέτουν αυτές τις μονάδες.

Αναφορικά με το ζήτημα των ερμηνειών που έχουν δεχτεί οι όροι του πέρατος, του απείρου και του μεικτού, μπορούμε να τις διακρίνουμε σε τρεις ομάδες: 1) Στις ερμηνείες που υποστηρίζουν ότι το πέρας, το άπειρο και το μεικτό είναι Ιδέες. Τέτοια είναι η προσέγγιση της Frede. 2) Σ' αυτές που υποστηρίζουν ότι το πέρας αντιστοιχεί στον κόσμο των Ιδεών και το άπειρο στην ύλη (Benitez, Ross, Hackforth, κ.α.). 3) Τέλος, υπάρχει και εκείνη η προσέγγιση που υποστηρίζει ότι οι όροι πέρας και άπειρο παραπέμπουν στις δύο αρχές της άγραφης διδασκαλίας του Πλάτωνα, την μονάδα και την αόριστη δυάδα (Sayre, Colvin, Gadamer, Ross, Auer-Warmuth, Stenzel, Wilpert, κ. α.).

Δεν θα επιμείνουμε ιδιαίτερα στην πρώτη ερμηνεία, επειδή την έχουμε ήδη παρουσιάσει στο κεφάλαιο για το ένα και τα πολλά (σελ. 8). Συνοπτικά, στην προσέγγιση αυτή παρουσιάζονται και τα τέσσερα γένη (πέρας, άπειρο, μεικτό και αιτία της μείξης) ως Ιδέες. Η κριτική που ασκήσαμε στην άποψη αυτή μπορεί επίσης να συνοψιστεί στα ακόλουθα δύο σημεία: α) Αν τα τέσσερα γένη είναι Ιδέες, τότε το άπειρο, ανήκει στο νοητό κόσμο. β) Αν το πέρας και το άπειρο είναι Ιδέες, τότε δημιουργείται δυσκολία με την οντολογική κατάσταση του μεικτού, αφού προέρχεται από την μείξη του πέρατος και απείρου. Αν κι αυτό είναι Ιδέα, όπως υποστηρίζει η Frede, τότε πρέπει να δεχτούμε ότι στο νοητό κόσμο υπάρχουν Ιδέες, οι οποίες δεν είναι αιώνιες αλλά δημιουργημένες. Όμως, υπάρχει και ένα επιπλέον επιχείρημα εναντίον αυτής της άποψης: γ) Ανεξάρτητα από το τι μπορεί να είναι οι ιδέες στον *Φίληβο*, έχουν την ιδιότητα «να αποδίδουν ένα συγκεκριμένο χαρακτηριστικό στα επιμέρους πράγματα που μετέχουν σ' αυτές»<sup>132</sup>. Το άπειρο όμως έχει την ακριβώς ανάποδη ιδιότητα απ' αυτή που μπορεί να έχει μια Ιδέα, αφού, όπου υπάρχει κάτι

---

<sup>132</sup> Sayre, K., *ό. π.*, σελ. 135.

ορισμένο και καθορισμένο, είναι σαν το άπειρο «να φεύγει από τον ίδιο του τον τόπο»<sup>133</sup>.

Η δεύτερη άποψη, η οποία είναι αρκετά διαδεδομένη, ταυτίζει – όπως είπαμε – το άπειρο με την ύλη (Ross, Hackforth) ή την οιονεί ύλη (Benitez) και το πέρασ με τον κόσμο των Ιδεών ή την αριστοτελική μορφή. Το άπειρο αποτελεί το υλικό «με κάποιες δυνατότητες, το οποίο περιμένει για την επιβολή μιας μορφής, ώστε να παραχθεί κάποιο αντικείμενο με συγκεκριμένες ποιότητες...ενώ το πέρασ περιέχει εκείνους τους αριθμούς ή τις αναλογίες, η παρουσία των οποίων δημιουργεί τη μορφή (η οποία επιβάλλεται στην ύλη)»<sup>134</sup>. Αυτά που παράγονται από την μείξη των δύο αυτών αρχών είναι τα αισθητά. Στην προσπάθειά του να φωτίσει όσο γίνεται αυτή την άποψη, ο Ross συνδέει τα τέσσερα γένη που παρουσιάζονται στον *Φίληβο* με τις οντολογικές προϋποθέσεις της κοσμολογίας στον *Τίμαιο*.

Σύμφωνα με τον Ross, το άπειρο του *Φίληβου* ταυτίζεται με το αεί γιγνόμενο του *Τίμαιου*. Το αεί γιγνόμενο στον *Τίμαιο* έχει κάποιες ποιότητες «κάποια στοιχεία που έχουν τη δική τους φύση, αλλά είναι όλα αυτά μαζί σε μια κατάσταση, όπως αυτή που θα περιμέναμε, όταν απουσιάζει η θεότητα»<sup>135</sup>, σε μια κατάσταση δηλαδή έλλειψης μέτρου και αναλογίας. Έτσι περίπου είδαμε να περιγράφεται και το άπειρο στον *Φίληβο*. Στη συνέχεια ο Ross ταυτίζει το πέρασ με «τον αριθμητικό και υλικό καθορισμό»<sup>136</sup> που στον *Τίμαιο* σηματοδοτεί τη μετάβαση από μια κατάσταση τυχαιότητας σε μια κατάσταση όπου επικρατεί το μέτρο και η αναλογία: «είναι αυτό στο οποίο προσβλέπει ο Δημιουργός προκειμένου να επιβάλει μέτρο στην αμετρία»<sup>137</sup>. Αντίστοιχα το μεικτό συνιστά για τον Ross τον αισθητό κόσμο, ο οποίος στον *Τίμαιο* «είναι το ζωντανό εκείνο πλάσμα που αποτελείται από σώμα και ψυχή»<sup>138</sup>. Τέλος, η αιτία, το τέταρτο γένος, είναι για τον Ross ο Δημιουργός του *Τίμαιου*, είναι εκείνος που επεμβαίνει ώστε μια κατάσταση αταξίας να μετατραπεί σε εκείνη της τάξης.

Ελαφρά διαφοροποιημένη είναι η άποψη του Benitez ο οποίος, θέλοντας να αποφύγει κριτικές όπως του Gosling,<sup>139</sup> υποστηρίζει ότι το πέρασ είναι το οιονεί υλικό

---

<sup>133</sup> Πλάτων, *Φίληβος*, ό. π., 24d2.

<sup>134</sup> Ross, D., ό. π., σελ. 137.

<sup>135</sup> Ό. π., σελ. 137.

<sup>136</sup> Ό. π., σελ. 137.

<sup>137</sup> Ό. π., σελ. 138.

<sup>138</sup> Ό. π., σελ. 137.

<sup>139</sup> Η κριτική που κάνει ο Gosling στην άποψη, η οποία ταυτίζει το άπειρο με την ύλη είναι ότι ζεύγη όπως το μεγάλο-μικρό, δυνατότερα-ήρεμα κ.τ.λ., δεν δηλώνουν υλικά στοιχεία. Βλ.: Gosling, J.C.B., *Plato: Philebus*, Oxford: Clarendon Press, 1975, σελ.191.



στοιχείο, με την έννοια ότι αποτελεί ή καλύτερα εκφράζει τα στοιχεία εκείνα «τα οποία μπορούν να λειτουργήσουν ως υλικά των επιμέρους πραγμάτων»<sup>140</sup>. Ο Benitez αναφέρει το παράδειγμα του βαρύτερου ή το οξύτερου που μπορεί να λειτουργήσει ως υλικό στοιχείο του ήχου<sup>141</sup>. Το πέρας αντίστοιχα «περιέχει αυτά που είναι αριθμοί και μέτρα και άλλα που ομοιάζουν με μέτρα όπως ο νόμος»<sup>142</sup>. Στην ουσία ο Benitez, πολύ περισσότερο από τον Ross, ταυτίζει το πέρας με τις Ιδέες, και θεωρεί ότι αυτές είναι το «λογικό αίτιο» του μεικτού, με την έννοια ότι «είναι αυτό στο οποίο προσβλέπει ο νους (το τέταρτο γένος) για να δημιουργήσει το μεικτό. Από την άλλη το μεικτό είναι και στον Benitez ταυτισμένο με τα αισθητά, ενώ η αιτία είναι η παραγωγική-ποιητική αιτία, ο Δημιουργός του *Τίμαιου*. Έγινε νομίζω σαφές ότι παρά τις όποιες επιμέρους διαφοροποιήσεις ανάμεσα στους υποστηρικτές αυτής της άποψης, η ερμηνεία του πέρατος, του απείρου και του μεικτού ως μορφή, ύλη και αισθητός κόσμος αντίστοιχα είναι κεντρική στην ερμηνευτική αυτή γραμμή. Στη συνέχεια θα προσπαθήσουμε να κάνουμε μια κριτική αποτίμηση αυτής της άποψης.

Σχετικά με την ερμηνεία αυτή έχουμε να παρατηρήσουμε τα εξής:

1) Όταν παρουσιάζει το πέρας, ο Πλάτωνας αναφέρει ότι σ' αυτό ανήκουν το ίσο και η ισότητα<sup>143</sup>. Αν παρατηρήσουμε προσεκτικά το χωρίο, θα δούμε «ότι ο Πλάτωνας θέτει ισότιμα το ίσο και την ισότητα το ένα δίπλα στο άλλο»<sup>144</sup>. Αν το πέρας και το άπειρο αποτελούσαν οντολογικά διαφορετικές κατηγορίες, ο Πλάτωνας δεν θα έβαζε το ίσο, που παραπέμπει σε μια αισθητή πραγμάτωση της ισότητας, δίπλα στην ισότητα, που παραπέμπει στην ιδεατή μορφή της. Παρόλο που ο Πλάτωνας δεν χαρακτηρίζεται από μεγάλη ακρίβεια στην χρήση των όρων, θα ήταν υπερβολικό να θεωρήσουμε ότι εδώ πρόκειται για απροσεξία ή αφέλειά του. Η διάκριση του ίσου και της ισότητας, της δίκαιης πράξης και της δικαιοσύνης και γενικότερα ενός αισθητού φαινομένου και της ιδεατής μορφής του, υπήρξε κεντρικό θέμα σε πολλούς διαλόγους του Πλάτωνα, γεγονός που δεν μας επιτρέπει να θεωρήσουμε ότι στην περίπτωση αυτή ο Πλάτωνας «είναι απλώς αφελής».

2) Αν το πέρας/άπειρο εκφράζει την οντολογική διάκριση υλικός κόσμος/νοητός κόσμος, τότε το νοητό θα πρέπει να αντιστοιχεί στο εν και το άπειρο στα πολλά. Όμως, σύμφωνα με τους υποστηρικτές της θεωρίας των Ιδεών το

---

<sup>140</sup> Benitez, E.E., *ό. π.*, σελ. 74.

<sup>141</sup> *Ο. π.*, σελ. 74.

<sup>142</sup> *Ο. π.*, σελ. 80.

<sup>143</sup> Πλάτων, *ό. π.*, 25a.

<sup>144</sup> Wilpert P., *ό. π.*, σελ. 325.

γίνεσθαι-ύλη είναι το συνεχώς μεταβαλλόμενο, αυτό που πάντα γίνεται και ποτέ δεν είναι. Το ερώτημα λοιπόν είναι, αν απουσιάζει πράγματι από το άπειρο οποιαδήποτε ενότητα-προσδιορισμός και αν πράγματι απουσιάζει από το πέρασ οποιαδήποτε πολλαπλότητα-απροσδιοριστία.

Καταρχάς, ο Πλάτωνας ενοποιεί το γένος του απείρου σε μια κατηγορία προσδίδοντάς του ένα κοινό χαρακτηριστικό. Επιπλέον, τα ζεύγη αυτά, που ο Πλάτωνας αναφέρει ως παραδείγματα του απείρου, έχουν στο εσωτερικό τους μια κοινή ποιότητα: το θερμότερο-ψυχρότερο εκφράζει μια ποιότητα σχετικά με την θερμοκρασία, το δυνατότερα-ήρεμα σε σχέση με την ένταση, ηδονή-λύπη σε σχέση με την ευτυχία-ευχαρίστηση. Επομένως, τα ζεύγη που ανήκουν στην κατηγορία του μεγάλου-μικρού μπορεί να ερμηνευτούν ως «τα τελικά σημεία (endpoints) της εναντιότητας»<sup>145</sup>, όπως αναφέρει ο Colvin σχολιάζοντας τον Αριστοτέλη, μόνο, στην περίπτωση που η εναντιότητα ερμηνευθεί έτσι, όπως την ορίζει ο Ross. Δηλαδή ως «η μορφή της απόλυτης στέρησης, η μορφή, κατά την οποία η ιδιότητα που είναι παρούσα στον ένα όρο, είναι εντελώς απύσα από τον άλλο»<sup>146</sup>. Αυτή η ερμηνεία της εναντιότητας υποδηλώνει ότι υπάρχει πάντα «ένα προϋποτιθέμενο τρίτο...μια προϋποτιθέμενη ενότητα»<sup>147</sup>, γιατί διαφορετικά δεν μπορεί να υπάρξει στέρηση. Αυτό φαίνεται πολύ καλά στο παράδειγμα του χρώματος που αναφέρει ο Πλάτωνας. Το χρώμα είναι το προϋποτιθέμενο τρίτο, στο εσωτερικό του οποίου το μαύρο αντιπαρατίθεται με το άσπρο. Το ίδιο ισχύει και με τα ζεύγη του απείρου, που αναφέραμε παραπάνω.

Η εναντιότητα ερμηνευμένη ως στέρηση παρέχει την δυνατότητα της ύπαρξης ενδιάμεσων, γι' αυτό και ο Πλάτωνας, όταν μιλάει για τα είδη των ηδονών, τις οποίες θα εξετάσουμε παρακάτω, είναι σε θέση να αντιπαραταχθεί σε όσους ταυτίζουν την ηδονή με την έλλειψη πόνου: «δεν θα ήταν ποτέ το ίδιο πράγμα το να μη λυπάσαι με το να χαίρεσαι»<sup>148</sup>. Η ύπαρξη μιας κοινής ποιότητας δημιουργεί και τη δυνατότητα σύγκρισης, η οποία υποδηλώνεται στο ίδιο το χαρακτηριστικό που διαπερνά όλα τα ζεύγη του απείρου, το μικρότερο-μεγαλύτερο. Όμως η σύγκριση απαιτεί δύο ομοειδείς όρους, των οποίων ο ποσοτικός προσδιορισμός γίνεται σε συσχέτιση του ενός με τον άλλο. Έτσι ο Πλάτωνας μπορεί να προσδιορίσει την πηγή της πλάνης του δεύτερου είδους ψευδών ηδονών: η πλάνη οφείλεται στο ότι μπροστά στις ηδονές οι

<sup>145</sup> Colvin P., *The one/many problem in Plato's Philebus*, Austin: University of Texas, 1987, σελ. 83

<sup>146</sup> Αναφέρεται στο: *ό. π.*, σελ. 83.

<sup>147</sup> *Ο. π.*, σελ. 83.

λύπες φαίνονται πάντα μικρότερες και «οι ηδονές δίπλα στη λύπη φαίνονται μεγαλύτερες»<sup>149</sup>. Συμπέρασμα όλων όσων είπαμε μέχρι τώρα σε σχέση με την δυνατότητα ή όχι προσδιορισμού του απείρου είναι το εξής: ενώ φαίνεται να αντιστοιχεί στο απόλυτα απροσδιόριστο, το άπειρο μπορεί στην πραγματικότητα να προσδιοριστεί ποιοτικά εξαιτίας της ύπαρξης μιας κοινής ποιότητας ανάμεσα στα ζεύγη των αντιθέτων. Έτσι «την απροσδιοριστία αυτών των πραγμάτων (εννοεί των ζευγών του απείρου), την οποία υποστηρίζει ο Πλάτωνας, πρέπει να την εκλάβουμε μόνο ως ποσοτική»<sup>150</sup>. Επιπλέον, είδαμε ότι στο εσωτερικό των αντιθετικών ζευγών υπάρχει η δυνατότητα σύγκρισης εξαιτίας της ύπαρξης ενδιάμεσων. Η σύγκριση αποτελεί ένα είδος ποσοτικού προσδιορισμού μεταξύ ομοειδών πραγμάτων. Θα λέγαμε λοιπόν ότι στο άπειρο δεν απουσιάζει η δυνατότητα προσδιορισμού, ποσοτικού ή ποιοτικού, παρόλο που είναι πολύ περιορισμένη λόγω της συνεχούς μεταβολής του απείρου.

Από την άλλη, ενώ το πέρας παρουσιάζεται ως ένα, ενέχει πολλά. Με λίγα λόγια, η πολλαπλότητα δεν απουσιάζει ούτε από το πέρας. Παρόλο που το πέρας παρουσιάζεται ως το απόλυτα προσδιορισμένο, εντούτοις είναι διασπασμένο ή τουλάχιστον αποτελούμενο από μέρη. Η βασική αιτία αυτής της παρατήρησης δεν είναι τα παραδείγματα που αναφέρονται (το ίσο, το διπλάσιο, ο αριθμός, το μέτρο), αλλά η έκφραση «αριθμός προς αριθμόν ή μέτρον προς μέτρον»<sup>151</sup>. Αυτό το «προς» εκφράζει μια σχέση και η σχέση συνίσταται πάντοτε σε μέρη. Αν λοιπόν το πέρας ταυτίζεται με τον κόσμο των Ιδεών και το άπειρο με την ύλη, τότε καταλήγουμε σε ένα παράδοξο: το πέρας που είναι το απόλυτα καθορισμένο εμφανίζεται να έχει ακαθοριστία στην φύση του, εφόσον ενέχει πολλά και το άπειρο που είναι το απολύτως ακαθόριστο έχει τελικά μια μορφή καθορισμού, ενέχει δηλαδή μια μορφή πέρατος στο εσωτερικό του. Μετά από την παρουσίαση των ερμηνειών αυτών καθώς και της κριτικής αποτίμησής τους θα προσπαθήσουμε να κάνουμε κάποιες παρατηρήσεις σχετικά με την ερμηνεία των οντολογικών κατηγοριών, που ίσως συμβάλλουν σε μια νέα επανεκτίμηση της σημασίας τους:

A) Αν είναι σωστός ο συσχετισμός του ενός με το πέρας και των πολλών με το άπειρο, τότε θα λέγαμε ότι ο Πλάτωνας δεν αναφέρεται σε μια «ενάδα» –όπως την ονομάζει ο Benitez – που γίνεται πολλά, αλλά σε μια ενότητα που ενέχει τα πολλά.

---

<sup>148</sup> Πλάτων, *Φίληβος*, ό. π., 43d6.

<sup>149</sup> *Ο. π.*, 42b3-6.

<sup>150</sup> Wilpert, P., ό. π., σελ. 324.

Εφόσον το πέρας (εν) αποτελεί μια ενότητα που συνέχει το ίσο και την ισότητα, το διπλάσιο κ.ο.κ, και από την άλλη, το άπειρο (πολλά) ενοποιείται βάσει ενός κοινού χαρακτηριστικού, του μεγάλου και του μικρού, τότε το πρόβλημα της σχέσης του ενός με τα πολλά μετασχηματίζεται στο πρόβλημα της σχέσης μιας ενότητας με τα μέρη της. Επομένως, το ζήτημα που απασχολεί τον Πλάτωνα στον *Φίληβο* δεν είναι πως το «ένα» διασπάται σε πολλά, αλλά με ποιο τρόπο η ενότητα συνέχει τα πολλά.

Β) Η ενότητα προϋποθέτει πάντα μια σχέση αλληλεξάρτησης του «ενός» που ενοποιεί και των «πολλών» που ενοποιούνται. Όμως, σχέση αλληλεξάρτησης σημαίνει ότι το «εν» που συνέχει δεν υπάρχει χωρίς τα μέρη που συνέχονται και αντιστρόφως. Αυτό θα μπορούσε να διατυπωθεί και κάπως αλλιώς: το ένα και τα πολλά είναι οι δύο όψεις του ίδιου πράγματος, είναι μια ενότητα πολλών πραγμάτων-στοιχείων. Επομένως, το εν και τα πολλά, το πέρας και το άπειρο δεν εκφράζουν τη σχέση ανάμεσα σε διαφορετικής τάξεως οντολογικές κατηγορίες. Τόσο το πέρας όσο και το άπειρο αποτελούν γένη της ίδιας οντολογικής τάξεως.

Γ) Είδαμε ότι το πέρας «προκαλεί-επιβάλλει το μέτρο και τη συμμετρία»<sup>152</sup> σ' ότι είναι άμετρο. Όμως, η συμμετρία είναι άρρηκτα δεμένη με το Αγαθό, εφόσον αυτή αποτελεί μια από τις μορφές του, όπως θα δούμε άλλωστε στο κεφάλαιο Γ, 2: «αφού δεν μπορούμε να πιάσουμε το Αγαθό σε μια μονάχα μορφή του, ας το πιάσουμε με τρεις, με την ομορφιά τη συμμετρία και την αλήθεια»<sup>153</sup>. Επομένως, το πέρας σχετίζεται με το Αγαθό, εφόσον η αναλογία, η οποία επιβάλλεται από το πέρας, είναι μια από τις μορφές του Αγαθού.

Δ) Επιπλέον, στα χωρία που παρουσιάζεται το πέρας παρατηρούμε ότι αυτό άλλοτε ταυτίζεται με το γένος και άλλοτε με τα μέλη του γένους. Ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί σε κάποια εδάφια τον όρο πέρας προκειμένου να αναφερθεί στο γένος<sup>154</sup>, ενώ σε άλλα για αναφερθεί στα «πέρας έχοντα»<sup>155</sup>. Τα πέρας έχοντα είναι αυτά που τους έχει επιβληθεί το πέρας. Αυτά όμως ανήκουν και στην κατηγορία του μεικτού, εφόσον αυτό προέρχεται από την επιβολή του μέτρου. Όπως σωστά παρατηρεί ο Wilpert μιλώντας για τα τρία αυτά γένη «το άπειρο το έχουμε γνωρίσει, ανήκει στα αντικείμενα των οποίων ο ποσοτικός τους καθορισμός δεν είναι σταθερός. Επίσης το τι είναι το πέρας είναι και αυτό φανερό: είναι το ποσοτικά καθορισμένο, το

---

<sup>151</sup> Πλάτων, *ό. π.*, 25a8-b3.

<sup>152</sup> Colvin, P., *ό. π.*, σελ. 107

<sup>153</sup> Πλάτων, *Φίληβος*, *ό. π.* 65a1-3.

<sup>154</sup> *Ο. π.*, 23c10, 25b1, 26c6, 27b8, 30a10.

<sup>155</sup> *Ο. π.*, 24a2, 25d6.

προσδιορισμένο, το πόσο πολύ. Τι είναι όμως σ' αυτή την περίπτωση το μεικτό;»<sup>156</sup>. Αυτή η «σύγχυση» ανάμεσα στο πέρας και σ' αυτά που έχουν πέρας, ανάμεσα στο πέρας και το μεικτό, η οποία επισημαίνεται από πολλούς μελετητές<sup>157</sup> του *Φίληβου*, ενισχύεται και από την παρατήρηση που κάναμε παραπάνω. Είπαμε ότι η αναλογία και η συμμετρία προκαλούνται από την επιβολή του πέρατος σ' αυτό που δεν έχει μέτρο. Από την άλλη, η αναλογία είναι μια μορφή εμφάνισης του Αγαθού, στο οποίο ανήκει το μεικτό. Στον αγώνα για την αγαθότερη ζωή, αυτή που τελικά προκρίνεται δεν είναι η ζωή μόνο με φρόνηση ούτε εκείνη μόνο με ηδονή, αλλά αυτή που προέρχεται από την μείξη και των δύο.

Θα υπέθετε κανείς ότι αφού ολοκληρώθηκε η οντολογική παρέκβαση του Πλάτωνα, αυτό που θα ακολουθούσε στην συνέχεια θα είναι ο ακριβής ορισμός του αγαθού. Όμως αντίθετα προς τις προσδοκίες μας, ο Πλάτωνας εισάγει και ένα τέταρτο οντολογικό γένος, το γένος της αιτίας, που ίσως να είναι και το πιο «σκοτεινό» απ' όλα τα προηγούμενα. Η σημασία του γένους αυτού, καθώς και η σχέση του με τα άλλα τρία, ελπίζω να διευκρινιστεί στο επόμενο κεφάλαιο όπου θα παρουσιάσουμε τα είδη της ηδονής και της γνώσης. Πριν όμως προχωρήσουμε στο επόμενο κεφάλαιο, θα προσπαθήσουμε να ανασυγκροτήσουμε τα όσα έχουν λεχθεί ως τώρα.

Οι μελετητές που θέλουν να «διασώσουν» την θεωρία των Ιδεών του Πλάτωνα, έτσι όπως αυτή αναπτύχθηκε στους μέσους διαλόγους, αντιμετωπίζουν μεμονωμένα τα επιμέρους τμήματα του διαλόγου, τα αναλύουν λεπτομερώς χωρίς, ωστόσο, να αναρωτηθούν ποια μπορεί να είναι η μεταξύ τους σχέση ή γιατί ο Πλάτωνας επιλέγει να δώσει αυτή τη διάρθρωση στον *Φίληβο*. Έχοντας ως δεδομένη τη διαίρεση των δύο κόσμων, υποβιβάζουν την οντολογική στροφή που έκανε ο Πλάτωνας στους όψιμους διαλόγους του. Παρόλα αυτά φτάνουν σε συμπεράσματα, τα οποία δεν μπορούν παρά να δηλώνουν μια μετατόπιση της πλατωνικής οντολογίας. Τέτοια είναι τα συμπεράσματα της Frede σχετικά με την ύπαρξη της Ιδέας του απείρου ή η προσπάθεια του Benitez να ερμηνεύσει το 16c ως «την ανοιχτή ομάδα οντοτήτων»<sup>158</sup> που περιέχει τόσο τις Ιδέες όσο και τα αισθητά.

Κοινό σημείο ανάμεσα σε πολλούς μελετητές είναι ότι η οντολογική παρέκβαση έχει να κάνει με τη δημιουργία του φυσικού κόσμου, ότι δηλαδή το γένος

---

<sup>156</sup> Wilpert, P., *ό. π.*, σελ. 326.

<sup>157</sup> Βλέπε: Colvin, P., *ό. π.*, σελ. 107, Benitez, E.E., *ό. π.*, σελ. 77, Wilpert, P., *ό. π.*, σελ. 326, κ. ο. κ.

<sup>158</sup> Benitez, E.E., *ό. π.*, σελ. 41.

του μεικτού ταυτίζεται με τον κόσμο των φαινομένων. Ο Πλάτωνας σ' ένα κείμενο, το οποίο έχει ως θέμα του την ηθική προσπαθεί να βάλει τάξη στον κόσμο, να βρει τον αριθμό ανάμεσα στο ένα και το άπειρο. Το λογικό πρόβλημα της σχέσης του ενός και των πολλών είναι και οντολογικό, αφού αποσκοπεί, όπως προσπάθησα να δείξω, στο να εξηγήσει τη σύσταση των όντων εν γένει. Στο παράδειγμα της διάκρισης του άπειρου ήχου σε γράμματα, «ο Θεός δεν δημιουργεί μόνο τα «τυπικά στοιχεία», ώστε να είναι δυνατή η γνώση της γραμματικής, αλλά και τα φωνητικά μοντέλα που μορφοποιούν τη βάση του λόγου που αντιλαμβανόμαστε»<sup>159</sup>. Μ' άλλα λόγια δημιουργεί τα στοιχεία, οι συνδυασμοί των οποίων μας επιτρέπουν να συνεννοούμαστε στην καθημερινή μας ζωή. Επίσης, η παραγωγή της μουσικής κλίμακας από τους «προγενέστερους που την παρέδωσαν στους μεταγενέστερους»<sup>160</sup> δεν κάνει εφικτή μόνο τη γνώση της μουσικής, αλλά επιτρέπει και την παραγωγή «πραγματικών ήχων από τη φωνή ή από κάποιο μουσικό όργανο»<sup>161</sup>. Αν ερμηνεύσουμε μ' αυτό τον τρόπο τη μέθοδο, τότε η οντολογική παρέκβαση που ακολουθεί βρίσκεται σε πλήρη συμφωνία μ' αυτή.

Τα τέσσερα γένη που εξετάσαμε στους στίχους 23a-31b δεν είναι τόσο προφανές ότι αποτελούν Ιδέες, έτσι όπως ορίζονται αυτές στους μέσους διαλόγους του Πλάτωνα. Αν ήταν οι Ιδέες «των μέσων διαλόγων» θα έπρεπε να έχουν ανεξάρτητη ύπαρξη, θα έπρεπε να ήταν όντα καθεαυτά. Άλλα το ίσο, το διπλάσιο κι ό,τι άλλο θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως Ιδέα, παρουσιάζονται αναμειγμένα με το άπειρο: «Είναι τα σταθερά σημεία ενός συνεχούς –ποσοτικού ...ή ποιοτικού – του οποίου τα μέρη μπορούν να συγκριθούν με τον τρόπο του μικρότερου–μεγαλύτερου»<sup>162</sup>. Το πέρας είναι αυτό που θέτει τον αριθμό, είναι αυτό που του προσδίδει την απαραίτητη ενότητα και σταθερότητα, ώστε να μπορεί να διακριθεί τόσο από τους άλλους αριθμούς όσο και από το αριθμητικό συνεχές από το οποίο πηγάζει. Όπως ήδη ειπώθηκε, για την γέννηση των αριθμών είναι απαραίτητη τόσο η ενότητα όσο και η απειρότητα. Οι αριθμοί είναι εκείνα τα «κοψίματα που επιβάλλονται πάνω σ' ένα συνεχές το οποίο είναι άπειρα διαιρετό σε περισσότερα ή λιγότερα μέρη»<sup>163</sup>. Οι Ιδέες-μέτρα αντιπροσωπεύουν αυτά ακριβώς τα «κοψίματα», τα οποία δεν υπάρχουν πλέον ανεξάρτητα από το άπειρο. Είναι τα όντα που

---

<sup>159</sup> Sayre, K.M., *ό. π.*, σελ. 156.

<sup>160</sup> Πλάτων, *Φίλητος*, *ό. π.*, 17d3.

<sup>161</sup> Sayre, K.M., *ό. π.*, σελ. 156.

<sup>162</sup> Sayre, K.M., “The role of the Timaeus in the Development of Plato’s Late Ontology” *Ancient Philosophy*, 18, 1998, σελ. 105.

γεννιούνται από την μείξη του πέρας, που «φέρει» την ενότητα, τον απόλυτο καθορισμό, και του άπειρου, της απόλυτης ακαθοριστίας. Από την άλλη, το να πούμε ότι το άπειρο αποτελεί Ιδέα, δηλαδή οντότητα με ανεξάρτητη ύπαρξη, είναι αντιφατικό από μόνο του. Το χαρακτηριστικό του άπειρου είναι ακριβώς το ότι δεν συνιστά ον, εφόσον βρίσκεται σε διαρκή μεταβολή.

Ακόμα κι αν δεχτούμε ότι το πέρας, δηλαδή οι Ιδέες, είναι η μορφή που επιβάλλεται στην ύλη, είναι αυτό που «κάνει κάτι» την ύλη, υπάρχει στο βαθμό που πραγματώνεται. Μ' άλλα λόγια «οι Ιδέες που φέρνουν ενότητα στα επιμέρους δεν υπάρχουν ανεξάρτητα, ως αυτά καθαυτά όντα»<sup>164</sup>. Η λειτουργία τους είναι να επιβάλλουν μέτρο στην αμετρία, καθορισμό στην ακαθοριστία, διάκριση σ' αυτό που είναι αδιαφοροποίητο, να θέτουν δηλαδή το ον και μόνο θέτοντάς το πραγματώνουν την ίδια τους την ύπαρξη. Αυτό οδήγησε και τον Benitez να υποστηρίξει ότι «το γένος του πέρας δεν αποτελείται από πραγματικά μέτρα, αλλά από πράγματα τα οποία έχουν μέτρο»<sup>165</sup>, παρόλο που δεν αποδέχεται ότι το πέρας και το άπειρο αποτελούν αρχές. Το πέρας και το άπειρο δεν είναι ούτε οντότητες ξεχωριστές, ούτε μορφές που απλώς επιβάλλονται στην ύλη και δημιουργούν έτσι τον κόσμο των φαινομένων, γιατί οι ίδιες αυτές μορφές υπάρχουν εφόσον πραγματώνονται. Το πέρας και το άπειρο είναι οι προϋποθέσεις της ύπαρξης, είναι αυτές που θέτουν το ον εν γένει. Σ' αυτό συντείνει, όπως είδαμε, η δισημία των όρων πέρας και άπειρο. Το πέρας άλλοτε ταυτίζεται με το μεικτό, δηλαδή μ' αυτό που έχει αποκτήσει ύπαρξη και άλλοτε με την αρχή που το θέτει. Από την άλλη, το άπειρο παρουσιάζεται ως η απειρότητα των αισθητών φαινομένων, τα οποία όμως έχουν αποκτήσει μια μορφή καθορισμού, έχουν δηλαδή διακριθεί, και άλλοτε παρουσιάζεται ως η δεύτερη οντολογική αρχή, η απόλυτη ακαθοριστία. Επομένως, η οντολογική παρέκβαση δεν αφορά την ιεράρχηση των όντων, αλλά τη δημιουργία τους. Το ίδιο ισχύει και με τη μέθοδο, όπως είδαμε στα παραδείγματα του μουσικού ήχου και των γραμμάτων. Η προσέγγιση αυτή του *Φίληβου* θα φωτιστεί στο κεφάλαιο για τα είδη της ηδονής και της γνώσης, όπου θα παρουσιάσουμε το τέταρτο γένος, την αιτία και θα προσπαθήσουμε να εξετάσουμε την σχέση της με τα άλλα γένη. Στην προσπάθεια αποσαφήνισης της τέταρτης κατηγορίας και της σχέσης της με τα άλλα γένη θα είναι

---

<sup>163</sup> Sayre, K.M., *Plato's late Ontology*, ό. π., σελ. 163.

<sup>164</sup> Ο. π., σελ. 162.

<sup>165</sup> Benitez, E.E., ό. π., σελ. 78.

πολύτιμη η αναφορά στον *Τίμαιο* και στις προϋποθέσεις τις κοσμογονίας που παρουσιάζονται εκεί.

#### 4) ΛΥΠΗΣ ΔΕ ΑΥ ΧΩΡΙΣ ΤΗΝ ΗΔΟΝΗΝ<sup>166</sup> –ΝΟΥ ΔΕ ΚΑΙ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ<sup>167</sup>

Στη συνέχεια ακολουθεί το εκτενέστερο τμήμα του διαλόγου, στο οποίο ο Πλάτωνας εξετάζει τις ηδονές. Προκειμένου να εξετάσει αν η ηδονή είναι αγαθή, ο Πλάτωνας προβαίνει σε μια σειρά από διακρίσεις των ηδονών, τις οποίες δυστυχώς δεν μπορούμε να παρακολουθήσουμε αναλυτικά στο πλαίσιο αυτής της εργασίας, η οποία επικεντρώνεται στην οντολογία του *Φίληβου*. Η εξέταση τόσο των ειδών της ηδονής όσο και της γνώσης θα αποσαφηνίσει κυρίως τη σημασία των κατηγοριοποιήσεων αυτών για την οντολογία του Πλάτωνα.

Από την αρχή ο Πλάτωνας μας ξεκαθαρίζει ότι «την ηδονή πάλι δεν θα μπορούσαμε ποτέ να την εξετάσουμε αρκετά χωρίς την λύπη»<sup>168</sup>. Ο λόγος είναι προφανής: Αν η ηδονή ανήκει στο γένος του απείρου, τότε θα πρέπει να διέπεται από το μικρότερο και το μεγαλύτερο, που είναι το χαρακτηριστικό όλων όσων ανήκουν στο γένος αυτό. Όμως το χαρακτηριστικό αυτό προϋποθέτει τη σύγκριση. Η σύγκριση με την σειρά της προϋποθέτει, όπως είδαμε, δύο όρους που έχουν μια κοινή ποιότητα. Επομένως, για να εξετάσουμε την ηδονή πρέπει να την αντιπαραθέσουμε ή να την συγκρίνουμε με την λύπη.

Στη συνέχεια Πλάτωνας μας πληροφορεί ότι η εξέταση της ηδονής και της λύπης δεν θα γίνει στο γένος του απείρου, στο οποίο αυτές ανήκουν, αλλά στο γένος του μεικτού<sup>169</sup>. Όμως, το μεικτό είναι το γένος όπου έχει συντελεστεί ήδη η μείξη μεταξύ πέρατος και απείρου, έχει δηλαδή επιβληθεί ο αριθμός πάνω στο άπειρο και μέσα σ' αυτό το γένος «λύπη και ηδονή μαζί δημιουργούνται από τη φύση»<sup>170</sup>. Αναφορικά με την δημιουργία της ηδονής και της λύπης στο γένος του μεικτού ο Πλάτωνας αναφέρει το εξής: «το έμψυχο είδος, που δημιουργήθηκε σύμφωνα με τη

<sup>166</sup> Πλάτων, *Φίληβος*, ό. π., 31b5.

<sup>167</sup> *Ο. π.*, 55c6.

<sup>168</sup> *Ο. π.*, 31b6-7.

<sup>169</sup> *Ο. π.*, 31c.

<sup>170</sup> *Ο. π.*, 31c.



φύση από το άπειρο και το πεπερασμένο, όταν αυτό καταστρέφεται... η φθορά είναι λύπη, ενώ ο δρόμος προς την ουσία τους... ηδονή»<sup>171</sup>.

Αν θεωρήσουμε ότι ο Πλάτων κυριολεκτεί και η εξέταση της ηδονής-λύπης γίνεται στο πλαίσιο του μεικτού – γεγονός στο οποίο συντείνουν και άλλες ενδείξεις του αποσπάσματος αυτού, τις οποίες θα δούμε αμέσως παρακάτω – τότε είναι δυνατόν να συνάγουμε το συμπέρασμα ότι όλα τα είδη των ηδονών τα οποία ο Πλάτωνας διακρίνει στο τμήμα αυτό, είναι μεικτά είδη, αποτελούν δηλαδή ηδονές στις οποίες έχει ήδη επιβληθεί το πέρας. Μ' άλλα λόγια, μπορούμε να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι εδώ ο Πλάτωνας αναφέρεται σε διάφορα είδη μεικτών ηδονών, από τις οποίες μόνο οι ηδονές «που σχετίζονται με όσα λέγονται ωραία χρώματα και σχήματα και με τις πιο πολλές μυρωδιές και τις ηδονές των ήχων»<sup>172</sup> και «οι ηδονές που σχετίζονται με τη γνώση»<sup>173</sup> «βρίσκονται κοντά στην αλήθεια, το καθαρό και το άδολο»<sup>174</sup>. Το συμπέρασμα αυτό δεν είναι παράλογο και για τους ακόλουθους λόγους:

α) Ο Πλάτωνας εκφράζει από την αρχή τη στενή σχέση της ηδονής με ψυχικές διαδικασίες (επιθυμία, συνείδηση ηδονής-πόνου, κρίση για το αν ένα συγκεκριμένο εξωτερικό ερέθισμα μας προσφέρει πράγματι ηδονή ή λύπη κ.ο.κ.). Η σύνδεση της ηδονής με ψυχικές διαδικασίες είναι απαραίτητη προκειμένου να την αντιληφθούμε: «μην έχοντας νου και μνήμη και γνώση και γνώμη αληθινή, αναγκαστικά δεν θα ήξερες...αν χαίρεσαι ή δεν χαίρεσαι»<sup>175</sup>. β) Αφιερώνει ένα μεγάλο μέρος διαλόγου (38c-39e, 33c4-34c3) για να μας εξηγήσει τον τρόπο με τον οποίο η ψυχή σχετίζεται με το σώμα στη διαδικασία παραγωγής ενός αισθήματος ηδονής-λύπης. Η σύνδεση αυτή του επιτρέπει να χαρακτηρίσει τις ηδονές αληθείς ή ψευδείς.

Αν αυτή η υπόθεση ευσταθεί, τότε θα λέγαμε ότι όλες οι ηδονές που περιγράφει εδώ ο Πλάτωνας, για να μπορούν να διακριθούν, θα πρέπει να έχουν κάποιον καθορισμό, θα πρέπει να έχουν δεχθεί το πέρας, να ανήκουν δηλαδή στο μεικτό. Η διαφορά τους με τις καθαρές ηδονές, δηλαδή αυτές που δεν είναι αναμειγμένες με λύπη, είναι ότι η απροσδιοριστία τους υπερτερεί του προσδιορισμού τους, μ' άλλα λόγια το άπειρο στοιχείο που ενέχουν δεν είναι σύμμετρο με το πέρας, ώστε να προκύψουν οι καθαρές ηδονές, αυτές που έχουν το

---

<sup>171</sup> *Ο. π.*, 32a10-b4.

<sup>172</sup> *Ο. π.*, 52b3-5.

<sup>173</sup> *Ο. π.*, 52a1.

<sup>174</sup> *Ο. π.*, 52d7.

<sup>175</sup> *Ο. π.*, 21b8-11.

σωστό μέτρο. Άλλωστε, το ενδεχόμενο να υπάρχουν μείξεις, οι οποίες δεν είναι «καλές», μπορεί να συναχθεί και από το σημείο που ο Πλάτωνας μιλώντας για το Αγαθό αναρωτιέται αν το Αγαθό μπορεί να «προβάλλει πιο καθαρά...σε μια ζωή που έχει αναμειχθεί καλά (παρά) σε μια που δεν έχει»<sup>176</sup>. Τέλος, μια τέτοια ιδέα μπορούμε να βρούμε και στην αναλογία μικρόκοσμου-μακρόκοσμου, που υπάρχει τόσο στον *Τίμαιο* όσο και στον *Φίληβο*. Στον *Τίμαιο* το σύμπαν ταυτίζεται με την καλύτερη δυνατή μείξη ενώ ο άνθρωπος πρέπει να καταβάλει προσπάθεια προκειμένου να εναρμονιστεί με το σύμπαν, με την καλύτερη δυνατή μείξη<sup>177</sup>. Από την άλλη, στην κοσμολογική παρέκβαση που υπάρχει στον *Φίληβο* υποδηλώνεται η πρωτοκαθεδρία του σώματος και της ψυχής του κόσμου έναντι του σώματος και της ψυχής του ανθρώπου. Η ιδέα ότι μόνο στο σύμπαν η εναρμόνιση των στοιχείων που αναμειγνύονται είναι η καλύτερη δυνατή, ενώ στην ανθρώπινη ζωή αυτή είναι αποτέλεσμα προσπάθειας, ενισχύουν την υπόθεση ότι υπάρχουν μείξεις που δεν είναι «καλές».

β) Η δεύτερη παρατήρηση σχετίζεται με αυτό που υπονοήθηκε παραπάνω, δηλαδή με τη φύση των καθαρών ηδονών. Οι καθарές ηδονές δεν παραπέμπουν κατά τη γνώμη μου σε Ιδέες, άποψη που υποστηρίζει και ο Colvin από διαφορετική βέβαια σκοπιά<sup>178</sup>. Καθарές είναι οι ηδονές που είναι απαλλαγμένες από πόνο, εκείνες «των οποίων η έλλειψη δεν γίνεται αισθητή ούτε μας προκαλεί λύπη»<sup>179</sup>. Η διάκριση σε καθарές και μη-καθарές ηδονές δεν αντιστοιχεί στο δίπολο νοητό-αισθητό, ούτε στο δίπολο πέρας-άπειρο, αλλά δηλώνουν τις ηδονές, η έλλειψη των οποίων δεν προκαλεί λύπη. Στην εξέταση του απείρου (βλ. παραπάνω, σελ. 39-40) είδαμε ότι τα ζεύγη του είναι μεν αντιθετικά, αλλά με την έννοια της απόλυτης στέρησης. Αυτό δεν σημαίνει ότι, όπου υπάρχει το ένα, δεν υπάρχει κατ' ανάγκην το άλλο, αλλά ότι όταν η απουσία του ενός είναι απόλυτη, τότε παρουσιάζεται το άλλο. Ωστόσο, αυτό δεν αποκλείει την ύπαρξη των ενδιάμεσων, όπου η παρουσία του ενός δεν αποκλείει και την παρουσία του άλλου, ούτε η απουσία του ενός συνεπάγεται αναγκαστικά την απουσία του άλλου. Επομένως, δημιουργείται ένα συνεχές που, από την μία, επιτρέπει τον συνδυασμό των δύο ακραίων όρων του ζεύγους στην εξεταζόμενη περίπτωση της λύπης και της ηδονής. Αυτό δικαιολογεί την ύπαρξη μη-καθαρών

<sup>176</sup> Ο. π., 61b9.

<sup>177</sup> Βλ.: Κάλφας Εισαγωγή στο : Πλάτων, *Τίμαιος*, ό. π., σελ. 69 και 44c1-3.

<sup>178</sup> Ο Colvin υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει ιδέα της ηδονής γι' αυτό και τα είδη των ηδονών που παρουσιάζονται εδώ είναι όλα μεικτά. Βλ. Colvin, P., ό. π., σελ 159.

<sup>179</sup> Πλάτων, *Φίληβος*, ό. π., 51b4-8.

ηδονών, των ηδονών που είναι αναμειγμένες με λύπη. Από την άλλη, καθιστά δυνατή την πιθανότητα η απουσία του ενός να μην συνεπάγεται την παρουσία του άλλου, δικαιολογεί δηλαδή την ύπαρξη των καθαρών ηδονών μέσα στο ίδιο το δίπολο ηδονής-λύπης. Επομένως, δεν πρέπει να αναζητήσουμε τις καθарές ηδονές ως ανεξάρτητες από το άπειρο, αλλά ως ένα συγκεκριμένο είδος του στο οποίο έχει επιβληθεί το σωστό μέτρο. Οι καθарές ηδονές αποτελούν μια συγκεκριμένη μείξη του απείρου με το πέρας, τέτοια που να του αποδίδει το σωστό μέτρο, το οποίο συνίσταται στο ότι η απουσία της ηδονής δεν συνεπάγεται λύπη. Αυτό είναι κατά την γνώμη μου και το νόημα της φράσης στο 52c-d: «όσες πάλι δέχονται το μεγάλο και το έντονο... να τις κατατάξουμε σ' εκείνο το άπειρο γένος, που λίγο πολύ κυκλοφορεί και μέσα από το σώμα και μέσα από τη ψυχή. Όσες πάλι όχι, σ' αυτά που έχουν μέτρο»<sup>180</sup>. Βάσει όλων αυτών που προηγήθηκαν, μπορούμε να οδηγηθούμε στο συμπέρασμα ότι δεν υπάρχουν ηδονές εκτός του μεικτού, αλλά ότι υπάρχουν ηδονές στο μεικτό, στις οποίες το στοιχείο του απείρου υπερτερεί του πέρατος, δεν βρίσκεται δηλαδή σε αρμονική σχέση με αυτό.

γ) Η τρίτη παρατήρηση αφορά το ζεύγος ηδονή-λύπη, όπου οι δύο όροι του ζεύγους συσχετίζονται μεταξύ τους. Αυτό σημαίνει ότι το ένα προσδιορίζεται μόνο σε αναφορά με το άλλο. Είπαμε ότι η δυνατότητα συσχέτισης προϋποθέτει μια κοινή ποιότητα, που επιτρέπει τη σύγκριση. Αυτή η δυνατότητα σύγκρισης φανερώνει τη δυνατότητα προσδιορισμού του απείρου. Αυτή η τελευταία υπόθεση ενισχύεται και από την τελευταία παρατήρηση που ακολουθεί.

δ) Όταν εξετάζει την πηγή του ψεύδους αναφορικά με τις ηδονές, ο Πλάτωνας διακρίνει τρία είδη ψευδών ηδονών: α) Το πρώτο είδος οφείλεται στη λανθασμένη γνώμη, β) το δεύτερο στο ότι οι ηδονές δίπλα στις λύπες φαίνονται μεγαλύτερες και γ) το τρίτο στην εντύπωση ότι η απουσία λύπης είναι ηδονή. Σ' αυτό το σημείο μας ενδιαφέρει το δεύτερο είδος ψευδούς ηδονής που οφείλεται στο ότι οι ηδονές δίπλα στις λύπες φαίνονται μεγαλύτερες: «οι ηδονές δίπλα στη λύπη φαίνονται μεγαλύτερες και δυνατότερες, ενώ οι λύπες πάλι, επειδή είναι δίπλα στις ηδονές, το αντίθετο»<sup>181</sup>. Ο Σωκράτης, στην προσπάθειά του να αντικρούσει την αντίρρηση που προβάλλει ο Πρώταρχος όταν συζητάει το πρώτο είδος ψευδούς ηδονής, σύμφωνα με την οποία «και τη γνώμη βέβαια (που συνοδεύει την ηδονή) τη λέμε τότε ψεύτικη... όμως την

<sup>180</sup> Ο. π., 52c5-d1.

<sup>181</sup> Ο. π., 42b3-6.

ηδονή την ίδια κανείς δεν θα μπορούσε να την ονομάσει ποτέ ψεύτικη»<sup>182</sup>, παρουσιάζει το δεύτερο είδος ψευδούς ηδονής. Σ' αυτό το είδος το ψεύδος δεν οφείλεται σε λανθασμένες γνώμες που «γεμίζουν σύγχρονα και τις λύπες και τις ηδονές με την κατάσταση που είχαν αυτές»<sup>183</sup>, αλλά το αντίθετο. Η πηγή του λάθους βρίσκεται στο ίδιο το ζεύγος ηδονής-λύπης, γιατί όταν οι λύπες βρίσκονται δίπλα στις ηδονές φαίνονται πάντα μικρότερες με αποτέλεσμα να νομίζουμε ότι αισθανόμαστε ηδονή, ενώ ένα τέτοιο συναίσθημα δεν ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα. Αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ είναι η πηγή-αιτία της δημιουργίας λανθασμένης κρίσης, η οποία εδράζεται στο ζεύγος ηδονή-λύπη. Το ζεύγος αυτό καθ' αυτό ανήκει στο άπειρο, όπως φαίνεται και από τον τρόπο με τον οποίο αυτά συγκρίνονται στο συγκεκριμένο χωρίο (ο τρόπος σύγκρισης είναι το μεγαλύτερο-μικρότερο, που αποτελεί το κοινό χαρακτηριστικό όλων των ζευγών που ανήκουν στο άπειρο). Παρ' όλα αυτά είναι δυνατόν να υπάρξει μια κρίση γι' αυτά, ακόμα κι αν αυτή είναι λανθασμένη. Μ' άλλα λόγια, το γεγονός ότι το ζεύγος ηδονή-λύπη, που ανήκει στο άπειρο, επιτρέπει τη διατύπωση μιας κρίσης, σημαίνει ότι ενέχει δυνάμει τα στοιχεία εκείνα που του επιτρέπουν να κριθεί, να προσδιοριστεί, να δεχτεί δηλαδή το πέρας. Αυτό το στοιχείο δεν είναι άλλο από την ίδια τη δυνατότητα της σύγκρισης.

Συνοψίζοντας λοιπόν τις παραπάνω παρατηρήσεις σχετικά με τα είδη των ηδονών θα λέγαμε ότι: α) Όλα τα είδη των ηδονών που αναφέρονται στο σημείο αυτό ανήκουν στο γένος του μεικτού, όπου έχει συντελεστεί η μείξη πέρατος-απείρου. β) Η διαφορά μεταξύ των ψευδών ηδονών και των καθαρών ή αληθών είναι ότι στις πρώτες η μείξη πέρατος-απείρου δεν είναι αρμονική, δεν ακολουθεί δηλαδή το σωστό μέτρο. γ) Καθαρές ηδονές δεν είναι αυτές όπου απουσιάζει το άπειρο, αλλά αυτές που απουσιάζει η λύπη. Είναι αυτές στις οποίες η σχέση πέρατος-απείρου είναι συμμετρική. δ) Το ζεύγος ηδονή-λύπη αποτελεί ένα συνεχές μέσα στο οποίο είναι δυνατή η σύγκρισή τους. ε) Η δυνατότητα σύγκρισης προϋποθέτει μια κοινή ποιότητα που αποτελεί τελικά εκείνο το στοιχείο του προσδιορισμού που ενυπάρχει στο άπειρο και κάνει δυνατή την επιβολή [υποδοχή] του πέρατος. Μετά από την εξέταση των ειδών της ηδονής θα περάσουμε στην άλλη ανταγωνιστική για το Αγαθό πρόταση, στην εξέταση της γνώσης-επιστήμης.

Με κριτήριο την αλήθεια και την ακρίβεια, ο Πλάτωνας προχωράει σε μια κατάταξη των επιστημών και των τεχνών από τις λιγότερο στις περισσότερο ακριβείς

---

<sup>182</sup> Ο. π., 38a1-3.

<sup>183</sup> Ο. π., 42a7

και καταλήγει στην τέχνη της διαλεκτικής, που κι αυτή τη διακρίνει στην τέχνη του Γοργία, στην οποία αποδίδει «υπεροχή για τις υπηρεσίες που προσφέρει στους ανθρώπους»<sup>184</sup> και στην τέχνη που ασχολείται «με ό,τι είναι το πιο αληθινό»<sup>185</sup>. Παρακάτω μας εξηγεί ποιο είναι το πιο αληθινό και καθαρό: «Η αλήθεια...και το άδολο υπάρχουν ή σ' εκείνα τα οποία πάντοτε βρίσκονται στην ίδια κατάσταση κατά τον ίδιο τρόπο, χωρίς καμιά ανάμειξη, ή σε ό,τι είναι όσο γίνεται πιο συγγενικό μ' αυτά»<sup>186</sup>, δηλαδή σ' αυτό που ονομάζει παρακάτω «όντως ον»<sup>187</sup>.

Σημαντικό σ' αυτό το σημείο είναι να προσπαθήσουμε να αποσαφηνίσουμε όσο είναι δυνατόν την έννοια του «όντως όντος». Τα χαρακτηριστικά που του αποδίδει είναι τα εξής: α) είναι αμετάβλητο, «παντοτινά το ίδιο»<sup>188</sup>, β) χωρίς καμιά ανάμειξη<sup>189</sup>, γ) καθαρό, αληθινό και άδολο<sup>190</sup>, δ) το πιο συγγενικό μ' αυτό είναι ο νους και η φρόνηση, ε) αντιπαρατίθεται στη γνώμη και στον «κόσμο αυτόν που έχει δημιουργηθεί...(σε) όσα γίνονται και θα γίνονται και έχουν γίνει»<sup>191</sup>. Οι απόψεις σχετικά με το τι εννοούν αυτά τα χωρία και αν παραπέμπουν στην οντολογική διάκριση των δύο κόσμων δίστανται.

Ο Shiner υποστηρίζει ότι σ' αυτό το χωρίο υπάρχει «διάκριση των αντικειμένων της διαλεκτικής από εκείνων του αισθητού κόσμου»<sup>192</sup>. Ωστόσο δεν χρειάζεται να υποθέσουμε ότι οι Ιδέες υπερβαίνουν τις πραγματώσεις τους, ότι έχουν δηλαδή ανεξάρτητη οντολογική ύπαρξη. Επίσης, ο Owen αμφισβητεί την ύπαρξη οντολογικής διάκρισης στο χωρίο αυτό κάνοντας μια σύγκριση με τον *Τίμαιο*: «Τα 59a και 61d-e του *Φίληβου* δεν είναι ανάλογα με την (οντολογική) διάκριση που γίνεται στον *Τίμαιο*, γιατί στον *Τίμαιο* λέγεται ότι όχι μόνο υπάρχουν μερικά πράγματα που δεν μεταβάλλονται –πράγμα που ισχύει και για τον *Φίληβο* –αλλά και ότι μεταβάλλονται πράγματα που δεν υπάρχουν, πράγμα που δεν ισχύει στον *Φίληβο*»<sup>193</sup>. Έχοντας ως δεδομένο ότι στον *Τίμαιο* διατηρείται ακόμα η οντολογική διάκριση, ο Owen υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει αντιστοιχία ανάμεσα στα ζεύγη Είναι-γίγνεσθαι του *Τίμαιου* και όντως ον-δημιουργημένος κόσμος του *Φίληβου*, εφόσον το

---

<sup>184</sup> *Ο. π.*, 58c2.

<sup>185</sup> *Ο. π.*, 58d2.

<sup>186</sup> *Ο. π.*, 59c2-9.

<sup>187</sup> *Ο. π.*, 59d5.

<sup>188</sup> *Ο. π.*, 59a4.

<sup>189</sup> *Ο. π.*, 59c4.

<sup>190</sup> *Ο. π.*, 59c2-3.

<sup>191</sup> *Ο. π.*, 59a4-11.

<sup>192</sup> Αναφέρεται στο : Benitez, E.E., *ό. π.*, σελ. 106.

<sup>193</sup> Αναφέρεται στο: *ό. π.*, σελ. 105.

αεί γιγνόμενο στον *Τίμαιο* είναι κάτι που δεν έχει ύπαρξη, ενώ ο κόσμος που δημιουργήθηκε, μπορεί να είναι μεταβλητός αλλά έχει ύπαρξη. Τέλος, ο Benitez υποστηρίζει ότι η οντολογική διάκριση του *Φίληβου* είναι η διάκριση που έχουμε συναντήσει στους μέσους διαλόγους. Γνώμη μου είναι ότι, για να μπορέσουμε να διαπιστώσουμε αν τελικά πρόκειται για την οντολογική διάκριση που μας είναι γνωστή από τους μέσους διαλόγους, θα πρέπει να συσχετίσουμε τους στίχους αυτούς με εκείνους που προηγήθηκαν (στίχοι 53a-55c), όπου ο Πλάτωνας κάνει τη διάκριση σε ον «αυτό καθ' αυτό και... (ον) που αποζητάει πάντοτε κάτι άλλο»<sup>194</sup>. Ο λόγος είναι ότι υπάρχει κι εκεί μια παρόμοια διάκριση, η οποία έχει πολλά κοινά στοιχεία με τη διάκριση που μόλις εξετάσαμε.

Αφού τελειώσει την εξέταση της ηδονής και πριν περάσει στην εξέταση των ειδών της γνώσης, ο Πλάτωνας κάνει μια «μικρή παρένθεση» και αναφέρεται σε μια νέα διάκριση: στο όν καθαυτό και στο όν που αποζητά πάντοτε κάποιο άλλο. Τα χαρακτηριστικά που αποδίδει σε καθένα από τα όντα τα οποία διακρίνει είναι αρκετά όμοια με τα χαρακτηριστικά που αποδίδονται στο «όντως ον». Αλλά ας τα δούμε λίγο πιο προσεκτικά. Στην προσπάθειά του να μην αφήσει «τίποτε (που να μην είναι καθαρό) στην εξέταση της ηδονής και της γνώσης ...ώστε το καθένα απ' αυτά τα δύο να πάει καθαρό στην κρίση»<sup>195</sup>, ο Σωκράτης αναρωτιέται «πώς θα υπήρχε καθαρότητα του άσπρου; (στο) πιο μεγάλο ή το πιο πολύ ή (στο) πιο άμεικτο»<sup>196</sup> και στη συνέχεια μας λέει: «είναι φανερό πως εκείνο (το άμεικτο)...θα ήταν το περισσότερο άδολο»<sup>197</sup>, «ένα μικρό καθαρό άσπρο... είναι πιο όμορφο και πιο αληθινό»<sup>198</sup>. Εξετάζοντας τη φύση της ηδονής εν γένει ο Πλάτωνας κάνει τη διάκριση σε «ον καθ' αυτό και (ον)... που αποζητά πάντοτε κάτι άλλο»<sup>199</sup>. Στην προσπάθειά του να εξηγήσει στον Πρώταρχο αυτή τη διάκριση, ο Σωκράτης μας λέει «το ένα από τα όντα υπάρχει πάντα για χάρη κάποιου και το άλλο είναι αυτό που για χάρη του δημιουργείται ...εκείνο που την κάθε φορά δημιουργείται»<sup>200</sup>. «Απ' όλα τα πράγματα ένα τη γένεση και ένα άλλο την ουσία»<sup>201</sup> και παρακάτω «η γένεση στο σύνολό της δημιουργείται για την ουσία στο σύνολό της»<sup>202</sup>. Και «αυτό λοιπόν που για χάρη του

---

<sup>194</sup> Πλάτων, *ό. π.*, 53d3-4.

<sup>195</sup> *Ο. π.*, 52d10-e3.

<sup>196</sup> *Ο. π.*, 53a4-7.

<sup>197</sup> *Ο. π.*, 53a1.

<sup>198</sup> *Ο. π.*, 53b6-8.

<sup>199</sup> *Ο. π.*, 53d3-4.

<sup>200</sup> *Ο. π.*, 53e5-8.

<sup>201</sup> *Ο. π.*, 54a5.

<sup>202</sup> *Ο. π.*, 54c4.

θα δημιουργούνται πάντα εκείνο που δημιουργείται για χάρη κάποιου, τούτο είναι μέσα στην κατηγορία του αγαθού»<sup>203</sup>. Τέλος, ο Πλάτωνας κατατάσσει την ηδονή στο γίνεσθαι. «Και η ηδονή...είναι γένεση»<sup>204</sup>. Έτσι ο Πλάτωνας οδηγείται στο συμπέρασμα ότι, εφόσον η ηδονή είναι γένεση, «βάζοντάς την σε άλλη κατηγορία και όχι του Αγαθού»<sup>205</sup>, θα έπραττε σωστά. Άρα η αγαθότητα δεν προσιδιάζει στην ηδονή, αλλά σ' εκείνο το όν που ο Πλάτωνας ονομάζει καθεαυτό.

Συγκρίνοντας τα αποσπάσματα θα μπορούσαμε να δούμε τις ομοιότητες μεταξύ του καθεαυτού και του όντως όντος<sup>206</sup>: α) Και στα δύο γίνεται η διάκριση σε γεννημένο και σε όν καθεαυτό ή σε όντως όν. β) και στα δύο η καθαρότητα, το άδολο-άμεικτο και η αλήθεια προσιδιάζει στο όντως όν ή στο όν καθ' αυτό. γ) Επίσης η αμεταβλητότητα-σταθερότητα που αναφέρεται ως χαρακτηριστικό του όντως όντος θα μπορούσε να συναχθεί και αναφορικά με το καθεαυτό όν. Αφού χαρακτηριστικό του καθεαυτού όντος είναι η αλήθεια και εφόσον η αλήθεια αφορά αυτό που μένει πάντα ίδιο, θα λέγαμε ότι και το καθεαυτό όν ως αληθινό είναι και αμετάβλητο. δ) Επιπλέον στο 54d1 ο Πλάτωνας κατατάσσει την ηδονή στο «γεννημένο», άρα η φρόνηση και ο νους, που αντιπαρατίθενται από την αρχή του διαλόγου στην ηδονή, θα πρέπει να αντιστοιχούν στο καθ' αυτό όν. Στην εξέταση του όντως όντος είδαμε ότι η φρόνηση και ο νους είναι συγγενικά με αυτό. Με βάση λοιπόν αυτή την ομοιότητα των χαρακτηριστικών θα μπορούσαμε να πούμε ότι η διάκριση σε γεννημένο όν/καθ' αυτό όν αντιστοιχεί στην διάκριση γεννημένο όν/όντως όν – γεγονός που ενισχύεται και από την ίδια την αναφορά του Πλάτωνα στο σημείο που εξετάζει το όντως όν στο λευκό χρώμα ως καθαρό και αληθινό. Αν αυτή η αντιστοιχία είναι επιτρεπτή, τότε μας μένει ένα ακόμα βήμα: να ορίσουμε ποιο είναι το όντως όν ή το καθ' αυτό όν. Σ' αυτό θα μας βοηθήσει ένα μοναδικό χαρακτηριστικό που αναφέρεται στο απόσπασμα για το καθ' αυτό όν. Το χαρακτηριστικό αυτό είναι ότι «για χάρη του δημιουργείται πάντα εκείνο που την κάθε φορά δημιουργείται»<sup>207</sup>. Ο Πρώταρχος δεν μπορεί να καταλάβει την διάκριση αυτή γι' αυτό και ζητά διευκρινήσεις από τον Σωκράτη. Ο Σωκράτης λοιπόν προσπαθεί να επεξηγήσει την διάκριση αυτή αναφέροντας δύο παραδείγματα. Το

---

<sup>203</sup> *Ο. π.*, 54c10-13.

<sup>204</sup> *Ο. π.*, 54d1.

<sup>205</sup> *Ο. π.*, 54d1-2.

<sup>206</sup> Τη συσχέτιση μεταξύ των στίχων 53β-55α και 58α-62δ επιχειρεί και ο Benitez προκειμένου να υποστηρίξει ότι η τελεολογική διάκριση ανάμεσα σε μέσα και σκοπούς «ανακαλεί την οντολογική διάκριση ανάμεσα σε ιδέες και αισθητά» Benitez, E.E., *ό.π.*, σελ. 93-108.

<sup>207</sup> Πλάτων, *ό. π.*, 53e5-8.

πρώτο αφορά τον εραστή και τον ερωμένο και το δεύτερο τα πλοία και την κατασκευή τους: «έχουμε δει, φαντάζομαι, εφήβους όμορφους και παλικάρια και σύγχρονα τους εραστές τους γεμάτους αντρειοσύνη»<sup>208</sup>, και παρακάτω «η ναυπηγική δημιουργείται για τα πλοία ή τα πλοία για τη ναυπηγική;»<sup>209</sup>. Μια πιο συνολική διατύπωση του προβλήματος είναι η εξής: «η γένεση στο σύνολό της δημιουργείται για την ουσία στο σύνολό της»<sup>210</sup>.

Είναι φανερό ότι η αντίθεση ανάμεσα «σε γένεση και ουσία ταυτίζεται μ' εκείνη των μέσων και των σκοπών, γιατί η γέννηση γίνεται πάντα για χάρη ενός πράγματος διαφορετικού απ' αυτήν»<sup>211</sup>, ενός σκοπού. Για παράδειγμα η κατασκευή ενός πλοίου δεν γίνεται για την ίδια την διαδικασία δημιουργίας του πλοίου, αλλά για να δημιουργηθεί το πλοίο. Με όρους αριστοτελικούς θα μπορούσαμε να πούμε ότι εδώ ο Πλάτωνας αναφέρεται σε μια μορφή αιτιότητας, την τελική αιτιότητα. Το τέλος είναι αυτό που κινεί, είναι αυτό που γεννά, αυτό που για χάρη του γεννιέται αυτό που κάθε φορά γεννιέται. Αυτή η τελικότητα ανήκει, όπως ο Πλάτωνας μας λέει, στην κατηγορία του Αγαθού<sup>212</sup>. Ωστόσο, είδαμε και σε άλλο σημείο του κειμένου μια μορφή αιτίας που δημιουργεί: το γένος της αιτίας.

Στην οντολογική παρέκβαση ο Πλάτωνας αναφέρει ότι «...είναι αναγκαίο όλα όσα γίνονται να έχουν κάποια αιτία που γίνονται»<sup>213</sup>. Την «αιτία της αναμείξεως και της δημιουργίας»<sup>214</sup>, την χαρακτηρίζει τέταρτο γένος. Τα χαρακτηριστικά που αποδίδονται στο τέταρτο γένος, στην αιτία είναι τα εξής: α) είναι αιτία συνδυασμού του πέρατος και του απείρου ώστε να προκύψει το μεικτό (27b10-13, 23d8-10), β) στο 26b5-12 η αιτία ταυτίζεται με τη θεά, η οποία «είδε καθαρά το ξεπέραςμα κάθε μέτρου και μια γενική κακότητα όλων... και έβαλε το νόμο και την τάξη, που έχουν όρια», γ) η αιτία είναι ενεργητική, είναι «αυτό που κάνει»<sup>215</sup>, δ) Προηγείται «πάντα (από) εκείνο που γίνεται»<sup>216</sup>, δηλαδή από το δημιουργημένο, ε) «είναι κάτι άλλο από εκείνες (από το πέρας-άπειρο-μεικτό)»<sup>217</sup>, αποτελεί δηλαδή ξεχωριστό γένος. Επιπλέον, όταν ο Πλάτων μας μιλάει για τη δημιουργία του σύμπαντος, μας λέει ότι η

---

<sup>208</sup> *Ο. π.*, 53d9-10.

<sup>209</sup> *Ο. π.*, 54b1-2.

<sup>210</sup> *Ο. π.*, 54c4.

<sup>211</sup> Hackforth, *ό. π.*, σελ. 106.

<sup>212</sup> Πλάτων, *Φίληβος*, *ό. π.*, 54c10-14.

<sup>213</sup> *Ο. π.*, 26e4.

<sup>214</sup> *Ο. π.*, 27b10.

<sup>215</sup> *Ο. π.*, 25e

<sup>216</sup> *Ο. π.*, 27a5.

<sup>217</sup> *Ο. π.*, 27b3.



κατηγορία «της αιτίας... ενυπάρχει σαν τέταρτη σε όλα»<sup>218</sup> και στη συνέχεια απαριθμεί «δημιουργήματα» που αιτία τους είναι το τέταρτο γένος. «Δίνει από τη μια μεριά στα δικά μας (σώματα) ψυχή και τους βάζει την άσκηση του σώματος και γιατρεύει το σώμα που αρρωσταίνει...», σ' αυτήν οφείλονται όσα «υπάρχουν σ' ολόκληρο τον ουρανό... ωραία και άδοξα...έχει αποδώσει ψυχή στο σύμπαν... διαρρυθμίζει και βάζει σε τάξη τους χρόνους»<sup>219</sup>. Σ' αυτήν οφείλεται η ψυχή και ο νους που υπάρχουν στο σύμπαν. στ) Τέλος, ο Πλάτωνας δηλώνει ότι «ο νους ανήκει στην κατηγορία που ονομάστηκε αιτία όλων»<sup>220</sup>. ζ) Το τελευταίο χαρακτηριστικό είναι το εξής: «Αυτό λοιπόν που για χάρη του δημιουργούνται τα πάντα... είναι μέσα στην κατηγορία του Αγαθού»<sup>221</sup>. Στο σημείο αυτό είναι αναγκαίες κάποιες παρατηρήσεις προκειμένου να δούμε αν υπάρχει και ποια είναι η σχέση ανάμεσα στην τελική αιτιότητα που περιγράψαμε στο 53-55 και στην κατηγορία της αιτίας.

Το τέταρτο γένος, το οποίο «ποιεί», θα το κατατάσσαμε στην κατηγορία του ποιητικού αιτίου, αν μας επιτρέπεται μια «αριστοτελική ανάγνωση» του χωρίου αυτού. Είναι αυτό που πράττει, αυτό που δημιουργεί το μεικτό αναμειγνύοντας το πέρασ και το άπειρο. Η αιτία αυτή παρομοιάζεται με την θεά, η οποία *είδε* την αμετρία και θέλησε να επιβάλλει την τάξη και το μέτρο. Επιπλέον, στο γένος της αιτίας ανήκει και ο νους. Όμως, ο νους ταυτίζεται με την θεά, αφού στο 28e3 παρουσιάζεται να «βάζει τάξη σε όλα», να κάνει δηλαδή ό,τι είδαμε να κάνει η θεά. Είναι προφανείς, νομίζω, οι ομοιότητες ανάμεσα στην τελική και την ποιητική αιτία. Και οι δύο μορφές αιτιότητας ανήκουν στο (ή είναι) Αγαθό, είναι συγγενικές με τον νου, συμβάλλουν στη δημιουργία. Το ερώτημα που προκύπτει είναι τι είδους σχέση υπάρχει ανάμεσα σ' αυτές τις δύο μορφές αιτιότητας. Στην εξέταση αυτού του ζητήματος θα επιχειρήσουμε να κάνουμε άλλο ένα βήμα: να συγκρίνουμε τον *Φίληβο* με τον *Τίμαιο*.

---

<sup>218</sup> *Ο. π.*, 30b1.

<sup>219</sup> *Ο. π.*, 30a11-c8.

<sup>220</sup> *Ο. π.*, 30e1.

<sup>221</sup> *Ο. π.*, 54c10-13.

## Κεφάλαιο Γ:

### Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΑΓΑΘΟΥ ΣΤΟΝ *ΤΙΜΑΙΟ* ΚΑΙ ΤΟΝ *ΦΙΛΗΒΟ*

#### 1) *ΤΙΜΑΙΟΣ*: Ο ΚΟΣΜΟΣ ΩΣ ΕΛΛΟΓΟ, ΕΜΒΙΟ ΟΝ

«Το αντικείμενο της έλλογης νόησης είναι αυτό που παραμένει πάντοτε αμετάβλητο, ενώ το αντικείμενο της γνώμης και της άλογης αίσθησης είναι αυτό που γεννιέται και χάνεται, αυτό που δεν έχει αυθεντική ύπαρξη. Επιπλέον, αυτό που γίνεται πρέπει κατ' ανάγκην να γίνεται από κάποιο αίτιο, γιατί, χωρίς αίτιο, τίποτε απολύτως δεν μπορεί να γίνει. Όταν τώρα ο δημιουργός κάποιου πράγματος έχει σταθερά συγκεντρωμένη την προσοχή του σε αυτό που είναι αμετάβλητο και χρησιμοποιώντας ένα τέτοιο υπόδειγμα αποδίδει τη μορφή και τη δύναμή του, τότε το αποτέλεσμα της δημιουργίας είναι κατ' ανάγκην ωραίο»<sup>222</sup>.

Ο *Τίμαιος* είναι ένας ιδιότυπος πλατωνικός διάλογος που έχει ως αντικείμενό του την εξιστόρηση της δημιουργίας του κόσμου. Ο βασικός ομιλητής, ο *Τίμαιος*, επιχειρεί να περιγράψει τον τρόπο δημιουργίας του κόσμου χρησιμοποιώντας ένα λόγο που βρίσκεται ανάμεσα στην αλήθεια και το μύθο. Ήδη από την αρχή του διαλόγου ο Πλάτωνας μας ξεκαθαρίζει ότι ο λόγος που θα χρησιμοποιήσει είναι εικότας, εφόσον δεν θα αναφερθεί στο αιώνιο και αμετάβλητο, αλλά στην απεικόνισή του και, επομένως, οι προτάσεις που θα χρησιμοποιήσει «θα είναι της ίδιας τάξης με αυτά που τείνουν να εξηγούν»<sup>223</sup>, θα είναι δηλαδή αληθοφανείς.

Στο παραπάνω απόσπασμα ο Πλάτωνας εκθέτει από την αρχή αυτά που στη συνέχεια θα χρησιμοποιήσει ο Δημιουργός ως «υλικά» της δημιουργίας: α) αυτό «που δεν έχει αυθεντική ύπαρξη», το οποίο έχει ονομάσει «το γιγνόμενον μεν αεί»<sup>224</sup>, αυτό που συνεχώς μεταβάλλεται και ποτέ δεν είναι. Το συνεχώς μεταβαλλόμενο υλικό θα παραλάβει ο Δημιουργός και επιβάλλοντας του τις σωστές αναλογίες θα του αποδώσει τάξη και μέτρο β) Αυτό που είναι αμετάβλητο και στο οποίο ο Δημιουργός προσβλέπει προκειμένου να κατασκευάσει το σύμπαν. Αυτό το υπόδειγμα ο Πλάτωνας θα το ταυτίσει με «εκείνο το Έμβιο Όν, μέρη του οποίου είναι όλα τα άλλα Έμβια Όντα, είτε εκληφθούν ένα προς ένα είτε κατά γένη»<sup>225</sup>. γ) Τον Δημιουργό, ο οποίος «ήταν αγαθός...και θέλησε να γίνουν τα πάντα όσο το δυνατόν παρόμοια με

<sup>222</sup> Πλάτων, *Τίμαιος*, ό. π., 28a1-b1.

<sup>223</sup> *Ο. π.*, 29b.

<sup>224</sup> *Ο. π.*, 27d6.

τον ίδιο...παρέλαβε όσα ήταν ορατά –και βρίσκονταν όχι σε ηρεμία αλλά σε άρρυθμη και άτακτη κίνηση –και τα έφερε από την αταξία στην τάξη»<sup>226</sup>. Το αποτέλεσμα της δημιουργίας είναι ο κόσμος, ο οποίος έχει σώμα και ψυχή.

Για τη δημιουργία του Σώματος του κόσμου ο Δημιουργός χρησιμοποίησε το σύνολο των τεσσάρων στοιχείων που συνιστούν το προϋπάρχον υλικό «θέλοντας με αυτό τον τρόπο: πρώτον, να είναι ο κόσμος όσο πιο ολοκληρωμένος γίνεται,[...]να υπάρχει ένας μόνο κόσμος»<sup>227</sup>. Του έδωσε το σχήμα της σφαίρας «του πιο πλήρους και πιο ομοιόμορφου σχήματος»<sup>228</sup> και έκανε την εξωτερική επιφάνειά του λεία, χωρίς άκρα και αισθητήρια, γιατί «σκέφτηκε ότι ο κόσμος θα ήταν καλύτερος αυτάρκης παρά αν ήταν εξαρτημένος»<sup>229</sup>. Όμως το πιο σημαντικό στοιχείο στη διαδικασία δημιουργίας του κόσμου είναι ο τρόπος που συνέθεσε τα τέσσερα στοιχεία «ώστε να συναποτελέσουν όλα μια ενότητα»<sup>230</sup>. Ο Δημιουργός έδεσε τα τέσσερα στοιχεία με γεωμετρικές αναλογίες, δηλαδή τα ένωσε με την μεσολάβηση του «μέσου», ενός συνδετικού κρίκου που ενοποιεί τα τέσσερα στοιχεία σε ένα σύνολο. Αυτός ο μέσος είναι η γεωμετρική αναλογία. Επίσης, ο κόσμος εκτός από σώμα έχει και ψυχή, γιατί ο Δημιουργός «αντιλήφθηκε ότι, στην φυσική τάξη των ορατών πραγμάτων, δεν θα μπορούσε να προκύψει ένα σύνολο χωρίς νου που να είναι ωραιότερο από ένα σύνολο με νου. Από την άλλη, νους χωρίς ψυχή είναι αδύνατον να υπάρξει. Αποφάσισε λοιπόν να συνθέσει το σύμπαν τοποθετώντας νου στην ψυχή και ψυχή στο σώμα.( Επομένως), αυτός ο κόσμος είναι έμβιο ον, προικισμένο με ψυχή και νου και η αλήθεια είναι ότι γεννήθηκε από την πρόνοια του Θεού»<sup>231</sup>. Η κατασκευή της κοσμικής Ψυχής είναι το αποτέλεσμα μιας πολύπλοκης διαδικασίας μείξης αμέριστης και μεριστής Ταυτότητας, Διαφοράς και Ουσίας. Ο Δημιουργός διαίρεσε το μείγμα ακολουθώντας κάποιες αναλογίες μιας μουσικής κλίμακας και στη συνέχεια το ανασυνέθεσε με τέτοιο τρόπο, ώστε να παραχθούν δύο κύκλοι, ο ένας εσωτερικός (ο κύκλος του Θατέρου) και ο άλλος εξωτερικός (ο κύκλος του Ταυτού). Τέλος, διαίρεσε τον κύκλο του Θατέρου «σε επτά άνισους λεπτότερους κύκλους και επέβαλε στο σύστημα των κύκλων ομαλές περιστροφικές κινήσεις»<sup>232</sup> σύμφωνα με κάποιες αναλογίες. Έτσι, η Ψυχή παρουσιάζεται να έχει μαθηματική δομή, αφού το μείγμα

<sup>225</sup> Ο. π., 30c8-9.

<sup>226</sup> Ο. π., 30a1-6.

<sup>227</sup> Ο. π., 32d-33a.

<sup>228</sup> Ο. π., 33b.

<sup>229</sup> Ο. π., 33d.

<sup>230</sup> Ο. π., 32a.

<sup>231</sup> Ο. π., 30b1-9.

από το οποίο αποτελείται διαμορφώνεται βάσει κάποιου μέτρου και εφόσον το μείγμα αυτό διαιρείται και ανασυντίθεται βάσει αναλογιών<sup>233</sup>.

Στη συνέχεια, αναθέτει στους θεούς που «εμφανίζονται να περιπολούν στον ουρανό»<sup>234</sup> τη δημιουργία των τριών θνητών γενών<sup>235</sup>. Η ανθρώπινη ψυχή κατασκευάστηκε «από το ίδιο περίπου υλικό, και με τον ίδιο πάνω κάτω τρόπο, με την ψυχή του κόσμου»<sup>236</sup>, αλλά τα υλικά δεν ήταν «ανόθευτα, παρά δεύτερης και τρίτης διαλογής»<sup>237</sup>. Αυτό είχε σαν συνέπεια η ψυχή του ανθρώπου να μην είναι απόλυτα εναρμονισμένη, όπως η ψυχή του κόσμου, γι' αυτό και χρειάζεται από τον άνθρωπο προσπάθεια, ώστε να την εναρμονίσει με την κοσμική Ψυχή: «τότε ο άνθρωπος θα γίνει ακέραιος και υγιής, και θα αποφύγει τη μεγαλύτερη ασθένεια (την αμάθεια ή την άνοια)»<sup>238</sup>. Ο χρόνος είναι και αυτός αποτέλεσμα της δημιουργίας, είναι η «πραγμάτωση των κινήσεων της Ψυχής του κόσμου μετά από την εμφύτευσή της στο σώμα»<sup>239</sup>.

Μετά από τη σύντομη παρουσίαση των προϋποθέσεων και του έργου της δημιουργίας, θα προσπαθήσουμε να αποσαφηνίσουμε αυτές τις προϋποθέσεις καθώς και να τις συσχετίσουμε με τον *Φίληβο*. Ας αρχίσουμε με την έννοια της αιτίας, όπως αυτή παρουσιάζεται στον *Τίμαιο*. Στο χωρίο που παραθέσαμε στην αρχή αυτού του κεφαλαίου ο Πλάτωνας αναφέρει ότι αυτό που γίνεται πρέπει κατ' ανάγκην να έχει μιαν αιτία και στη συνέχεια αναφέρει τον Δημιουργό, ο οποίος για να δημιουργήσει κάτι ωραίο πρέπει να έχει στραμμένη την προσοχή του προς το αμετάβλητο. Με αριστοτελικούς όρους, εδώ θα λέγαμε ότι παρουσιάζονται δύο μορφές αιτιότητας: μια ποιητική (ο Δημιουργός) και μια τελική (το υπόδειγμα). Κατά πόσο, όμως, αυτές οι δύο μορφές αιτιότητας είναι διαχωρισμένες; Ο Πλάτωνας μας λέει παρακάτω ότι ο Θεός ήταν αγαθός και γι' αυτό θέλησε να κάνει το δημιούργημά του παρόμοιο με τον ίδιο.

Το έργο της κοσμογονίας στον *Τίμαιο* είναι «η μετάγχιση της αγαθής φύσης του άριστου Δημιουργού στο δημιούργημά του, η οποία επιτυγχάνεται με την επιβολή

---

<sup>232</sup> Κάλφας, Β., Εισαγωγή, στο: Πλάτων, *Τίμαιος*, ό. π., σελ. 73.

<sup>233</sup> Για την αναλυτική παρουσίαση της δημιουργίας της Ψυχής του κόσμου βλ.: Πλάτων, *Τίμαιος*, ό. π., 34c-36b.

<sup>234</sup> Πλάτων, *Τίμαιος*, ό. π., 41a.

<sup>235</sup> Στον *Τίμαιο* οι θεοί στους οποίους ο δημιουργός αναθέτει την κατασκευή των θνητών γενών, δηλαδή αυτών που ζουν στη στεριά, στο νερό και στον αέρα ταυτίζονται με τα ουράνια σώματα βλ. ό. π., 41a-d.

<sup>236</sup> Κάλφας, Β., Εισαγωγή στο: Πλάτων, ό. π., σελ. 70-71.

<sup>237</sup> Πλάτων, *Τίμαιος*, ό. π., 41d7.

<sup>238</sup> Ό. π., 44c1-3.

<sup>239</sup> Κάλφας, Β., Εισαγωγή στο: ό. π., σελ. 71.

της τάξης επί της αταξίας»<sup>240</sup>, της αναλογίας επί της δυσαρμονίας. Ο Θεός, μας λέει ο Πλάτωνας, ήταν αγαθός και γι' αυτό θέλησε να φτιάξει έναν κόσμο όσο το δυνατόν πιο αγαθό. Όμως αγαθότητα στον Πλάτωνα σημαίνει λόγος, τάξη, αρμονία. Αυτό αποδεικνύεται από την επιλογή που κάνει ο Δημιουργός προκειμένου το δημιούργημά του να είναι όσο το δυνατόν ωραιότερο: «[...]δεν θα μπορούσε ποτέ να προκύψει ένα σύνολο χωρίς νου που να είναι ωραιότερο από ένα σύνολο με νου»<sup>241</sup>. Επομένως, το Αγαθό στον Πλάτωνα δεν έχει αποκλειστικά ηθικό νόημα με τη στενή έννοια του όρου, αλλά παραπέμπει στην ίδια την έννοια του λόγου. Η αγαθή φύση του Δημιουργού είναι ο ίδιος ο λόγος, ο νους, που αποδίδει ο Δημιουργός στον κόσμο.

Από την άλλη, το Έμβιο Όν, δηλαδή το έμψυχο, το οποίο ο Δημιουργός χρησιμοποιεί ως υπόδειγμα, είναι το έλλογο Όν, αφού η ψυχή είναι ο «τόπος» όπου βρίσκεται ο νους, είναι το Όν χάρη στο οποίο ο κόσμος γίνεται έλλογος. Είναι, νομίζω, φανερή αυτή η διαπλοκή του ποιητικού και του τελικού αιτίου, του Δημιουργού που είναι έλλογος και του Έμβιου Όντος που αντιπροσωπεύει τον Λόγο. Ο Δημιουργός δημιουργεί ένσκοπα. *Αποφασίζει* να αποδώσει λόγο στο σύμπαν. Το αμετάβλητο Έμβιο-Έλλογο Όν είναι αυτό που τελικά «κινεί» τη δημιουργία. Δημιουργός και Έμβιο Όν εκφράζουν την «ένσκοπη πράξη της δημιουργίας». Βλέπουμε λοιπόν ότι στον *Τίμαιο* υπάρχει διαπλοκή ενός στατικού και ενός κινητικού στοιχείου, ενός τελικού και ενός ποιητικού αιτίου.

Αν επιχειρήσουμε μια συσχέτιση των δύο μορφών αιτιότητας που μόλις αναλύσαμε με εκείνες που παρουσιάσαμε στον *Φίληβο*, θα δούμε ότι υπάρχουν πολλά κοινά στοιχεία. Ο Δημιουργός του *Τίμαιου* θα μπορούσε κάλλιστα να παραλληλιστεί με το γένος της αιτίας του *Φίληβου*. Στο γένος της αιτίας οφείλεται αυτή η μείξη του πέρατος και του απείρου το οποίο, όπως είδαμε, πολλοί μελετητές ταυτίζουν με τον αισθητό κόσμο. Ανήκει και αυτό στο Αγαθό, όπως αγαθός είναι και ο Δημιουργός του *Τίμαιου*. Η μείξη δεν γίνεται τυχαία, αλλά είναι αποτέλεσμα της επιβολής του πέρατος, που περικλείει το σωστό μέτρο, πάνω στο άπειρο. Το ίδιο είδαμε να συμβαίνει και στον *Τίμαιο*, αναφορικά με την δημιουργία του Σώματος και της Ψυχής του κόσμου. Η μετάβαση από μια κατάσταση αταξίας σε μια κατάσταση τάξης είναι το αποτέλεσμα της επιβολής του μέτρου πάνω στο προ-κοσμικό χάος, που επικρατούσε πριν την επέμβαση του Δημιουργού. Στο γένος της αιτίας οφείλονται «όσα υπάρχουν σ' ολόκληρο τον ουρανό ωραία και άδολα», αυτό έχει αποδώσει

<sup>240</sup> Κάλας, Β., ό. π., σελ. 69.

<sup>241</sup> Πλάτων, *Τίμαιος*, ό π., 30b.

ψυχή στο σύμπαν, διαρρυθμίζει και βάζει σε τάξη τους χρόνους...δίνει ψυχή και στα δικά μας σώματα... και γιατρεύει το σώμα που αρρωσταίνει»<sup>242</sup>. Ανάλογες πράξεις είδαμε να κάνει και ο Δημιουργός του *Τίμαιου*. Αυτές οι ομοιότητες μας οδηγούν με ασφάλεια στο συμπέρασμα ότι ο Δημιουργός του *Τίμαιου* αντιστοιχεί στο γένος της αιτίας του *Φίληβου*. Ας δούμε όμως ποια είναι η σχέση του καθατού όντος ή όντως όντος (που στο προηγούμενο κεφάλαιο αποδείξαμε την συνάφειά τους) του *Φίληβου*, και του Έμβιου Όντος του *Τίμαιου*.

Είδαμε ότι το όντως ον ή καθατό ον είναι αμετάβλητο, πάντα το ίδιο, όπως και το Έμβιο Όν του *Τίμαιου*. Αντιπαράκειται σε όσα γίνονται και χάνονται. Το ίδιο συμβαίνει και με το Έμβιο Όν. Είναι αληθινό και άδολο, και το πιο συγγενικό μ' αυτό είναι ο νους και η φρόνηση. Στον *Τίμαιο* αντίστοιχα είδαμε ότι η αλήθεια αποδίδεται στο Έμβιο Όν, όπως επίσης και η λογικότητα, ο νους. Τέλος, είδαμε ότι το καθατό ον χαρακτηρίζεται ως τελικό αίτιο, αφού για χάρη του δημιουργείται αυτό που δημιουργείται. Το χαρακτηριστικό αυτό αποδίδεται και στο Έμβιο Όν, αφού αυτό αποτελεί το υπόδειγμα βάσει του οποίου δημιουργείται ο κόσμος. Μ' άλλα λόγια, τόσο το καθατό ον όσο και το Έμβιο Όν αντιπροσωπεύουν την τελική αιτιότητα στον *Φίληβο* και στον *Τίμαιο* αντίστοιχα.

Αν λοιπόν υφίσταται αυτός ο παραλληλισμός μεταξύ Δημιουργού και γένους της αιτίας από την μια, Έμβιου Όντος και όντως Όντος ή καθατού Όντος από την άλλη, τότε είναι δυνατόν να συμπεράνουμε ότι υφίσταται και ο παραλληλισμός της σχέσης Δημιουργού και Έμβιου Όντος του *Τίμαιου* με εκείνη μεταξύ του γένους της αιτίας και του καθατού Όντος του *Φίληβου*. Αν ο Δημιουργός βρίσκεται σε στενή διαπλοκή με το Έμβιο Όν, τότε δεδομένης της ομοιότητας των δύο παραπάνω με το γένος της αιτίας και με το καθατό Όν του *Φίληβου* θα πρέπει να υποθέσουμε ότι αυτή η διαπλοκή ποιητικού και τελικού αιτίου υπάρχει και στον *Φίληβο*. Σ' αυτό άλλωστε συντείνουν και οι ομοιότητες ανάμεσα στις δύο μορφές αιτιότητας, ομοιότητες τις οποίες εξετάσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο.

Ας δούμε τώρα και τις άλλες δύο προϋποθέσεις της κοσμογονίας του *Τίμαιου* καθώς και τη σχέση τους με το πέρας και το άπειρο του *Φίληβου*. Είπαμε ότι για την δημιουργία του κόσμου απαραίτητο είναι το «αιι γιγνόμενον» πάνω στο οποίο ο Θεός επιβάλλει τα σωστά μέτρα προκειμένου να δημιουργηθεί ο κόσμος. Το Γίγνεσθαι είναι το υλικό της δημιουργίας που προϋπάρχει της επέμβασης του Δημιουργού, δεν

---

<sup>242</sup> Πλάτων, *Φίληβος*, ό. π., 30a11-c8.

είναι το αποτέλεσμα της δικής του δράσης. Στην προ-κοσμική κατάσταση το υλικό αυτό βρίσκεται σε διαρκή κίνηση και μεταβολή, είναι αυτό «που συνεχώς μεταβάλλεται και ουδέποτε είναι»<sup>243</sup>. Λόγω αυτής του της κίνησης τίποτα δεν είναι δυνατόν να προσδιοριστεί, να αποκτήσει δηλαδή μια σχέση με τον εαυτό του και με τα άλλα. Με άλλα λόγια, το αει γιγνόμενον είναι μια διαρκής μεταβολή του ενός στοιχείου στο άλλο, όπου «όλα είναι όλα και τίποτα δεν είναι τίποτα». Κρίνοντας από αυτές τις περιγραφές, θα λέγαμε ότι η προ-κοσμική κατάσταση είναι μια κατάσταση συνεχούς κίνησης και μεταβολής, όπου δεν υπάρχει κανενός είδους κανονικότητα. Ωστόσο, όταν ο Πλάτωνας περιγράφει την όραση, αναφέρει κάποιες κανονικότητες σύμφωνα με τις οποίες αυτή λειτουργεί: «το όμοιο έλκεται από το όμοιο»<sup>244</sup>. Αυτές οι κανονικότητες δεν είναι έργο του Δημιουργού, αλλά της Ανάγκης. Η Ανάγκη εκπροσωπεί τα μηχανιστικά αίτια, που ο Πλάτωνας τα κατατάσσει «στην κατηγορία των συναιτίων. Ο Θεός τα χρησιμοποίησε για να εκπληρώσει, στο μέτρο του δυνατού, το άριστο έργο»<sup>245</sup>. Επομένως, η προ-κοσμική κατάσταση δεν είναι μια κατάσταση στην οποία επικρατεί πλήρης αταξία, αλλά υπάρχει εδώ ένα είδος κανονικότητας, έστω και μηχανιστικής. Αυτή η υπόθεση σχετικά με την ύπαρξη κανονικότητας στην προ-κοσμική κατάσταση ενισχύεται από την απροσδόκητη αναγωγή των τεσσάρων στοιχείων σε κανονικά πολύεδρα, τον κύβο, το τετράεδρο, το οχτάεδρο και το εικοσάεδρο. Στη συνέχεια, ο Πλάτωνας υποστηρίζει ότι και αυτά ακόμα τα κανονικά στερεά προέρχονται από το συνδυασμό δύο τριγώνων, του ορθογώνιου ισοσκελούς και του ορθογώνιου σκαληνού. Η αναγωγή των τεσσάρων στοιχείων σε γεωμετρικά στερεά και η αναγωγή των τελευταίων σε δύο τρίγωνα, επιτρέπει στον Πλάτωνα να εξηγήσει πώς είναι δυνατός ο μετασχηματισμός των τεσσάρων στοιχείων, «πώς προκύπτουν το ένα από το άλλο»<sup>246</sup>. Η κατάσταση της πλήρους απροσδιοριστίας του αει γιγνόμενου, που ο Πλάτωνας μας παρουσίασε στην αρχή, μεταβάλλεται τώρα σε μια κατάσταση όπου επικρατεί μια μορφή τάξης. Ο κόσμος της Ανάγκης είναι «ένας κόσμος, όπου συγκεκριμένα αποτελέσματα ακολουθούν τη δράση συγκεκριμένων μηχανικών αιτιών»<sup>247</sup>.

Είδαμε στον *Φίληβο* ότι, ενώ αρχικά το άπειρο παρουσιάζεται και αυτό ως απολύτως ακαθόριστο, στην συνέχεια εμφανίζεται να έχει μια μορφή καθορισμού που

---

<sup>243</sup> Πλάτων, *Τίμαιος*, ό. π., 27d.

<sup>244</sup> *Ο. π.*, 45c.

<sup>245</sup> *Ο. π.*, 46c.

<sup>246</sup> *Ο. π.*, 53e.

<sup>247</sup> Κάλφας, Β., Εισαγωγή, στο: *ό. π.*, υποσημείωση 7, σελ. 113

οφείλεται τόσο στο κοινό χαρακτηριστικό που το συνέχει σε μια ενότητα, όσο και στην κοινή ποιότητα που προϋποτίθεται σε κάθε ζεύγος αντιθέτων. Πολλοί μελετητές του *Φίληβου* και του *Τίμαιου* δεν συσχετίζουν το άπειρο με το αεί γιγνόμενον, αλλά με την Υποδοχή, επειδή αυτή είναι η μήτρα, η οποία «θα λειτουργήσει επανειλημμένα ως κατάλληλη απ' άκρη σ' άκρη υποδοχή των αιώνιων όντων»<sup>248</sup>. Επομένως, θα είναι αυτή που θα δεχτεί το μέτρο, το οποίο θα την προσδιορίσει<sup>249</sup>. Ωστόσο η Υποδοχή δεν έχει καμιά ποιότητα και, ενώ δέχεται τα πάντα, η ίδια μένει αναλλοίωτη: «δέχεται αιωνίως τα πάντα, χωρίς ωστόσο η ίδια να αφομοιώνει ποτέ ούτε και το ελάχιστο από τα χαρακτηριστικά που έχουν τα εισερχόμενα. Λειτουργεί επομένως ως φυσικό εκμαγείο για το καθετί, εκμαγείο που κινείται και αναδιαμορφώνεται από τα εισερχόμενα, έτσι ώστε εξαιτίας τους να δημιουργείται η εντύπωση ότι κατά καιρούς αλλοιώνεται»<sup>250</sup>. Αντίθετα με την Υποδοχή, το άπειρο του *Φίληβου* παρουσιάζεται να έχει κάποιες ποιότητες, οι οποίες μπορεί να μεταβάλλονται διαρκώς, ωστόσο ανήκουν στην ίδια τη φύση του απείρου. Γι' αυτό το λόγο ο συσχετισμός του απείρου με το αεί γιγνόμενον, είναι, κατά την γνώμη μου, πιο εύστοχος από τον συσχετισμό του με την Υποδοχή.

Αυτό που απομένει είναι να δούμε αν υπάρχει το αντίστοιχο του πέρατος στον *Τίμαιο*. Το πέρας στον *Φίληβο* αντιπροσωπεύει το μέτρο και την αναλογία, είναι «το ίσο, το διπλάσιο» και ό,τι άλλο θα μπορούσε να χαρακτηριστεί «αριθμός προς αριθμόν και μέτρο προς μέτρον». Αντίστοιχα στον *Τίμαιο* η μετάβαση από ένα κόσμο άτακτο σ' ένα κόσμο με τάξη είναι το αποτέλεσμα της επιβολής του μέτρου στο προκοσμικό χάος. Η μείξη των συστατικών, όχι μόνο στην Ψυχή αλλά και στο Σώμα του κόσμου, δεν γίνεται τυχαία. Το Σώμα του κόσμου δένεται με γεωμετρικές αναλογίες, ενώ το μείγμα της Ψυχής διαιρείται και ανασυντίθεται βάσει αναλογιών μιας μουσικής κλίμακας. Όμως, οι αναλογίες που επιβάλλονται για την κατασκευή του κόσμου δεν είναι πλέον ανεξάρτητες από τον ίδιο τον κόσμο. Το μέτρο είναι αυτό που κάνει τον κόσμο να είναι αγαθός, αλλά από την στιγμή που ξεκίνησε ο χρόνος το μέτρο είναι δεμένο πλέον με το υλικό του, δεν είναι κάτι διαφορετικό απ' αυτό. Το ίδιο συμβαίνει και με την κοσμική Ψυχή. Από την στιγμή που η Ψυχή δέθηκε με το Σώμα του κόσμου κανείς δεν μπορεί πλέον να τα διαχωρίσει παρά μόνο ο ίδιος ο

<sup>248</sup> Ο. π., 51a.

<sup>249</sup> Την άποψη αυτή της ταύτισης του απείρου με την Υποδοχή αποδέχονται οι εξής μελετητές βλ.: Sayre, K., *ό. π.*, υποσ. 23, σελ. 136., Hackforth, R., *ό. π.*, σελ. 40, Bury, R.G., *ό. π.*, σελ. xvii. Αντίθετα την ταύτιση του απείρου με το αεί γιγνόμενον υποστηρίζουν οι Ross, D., *ό. π.*, σελ. 136, Benitez, E.E., *ό. π.*, σελ 74.



Δημιουργός<sup>251</sup>. Αυτή η αδιάρρηκτη πλέον σύνδεση του μέτρου με αυτά που έχουν μέτρο μετά την πράξη της δημιουργίας μας θυμίζει και τη «σύγχυση» του πέρατος μ' αυτά που έχουν πέρας στον *Φίληβο*. Είδαμε στον *Φίληβο* ότι το πέρας άλλοτε χρησιμοποιείται για να σημάνει το γένος και άλλοτε για να σημάνει τα μέλη του γένους. Αυτή η «σύγχυση» ανάμεσα στο γένος και τα μέλη του γένους οφείλεται, όπως προσπαθήσαμε να δείξουμε, στο ότι το γένος, δηλαδή το πέρας δεν είναι όν, αλλά αρχή. Ως όν υπάρχει μόνο συνδυασμένο με την δεύτερη οντολογική αρχή, το άπειρο. Το ίδιο συμβαίνει και στον *Τίμαιο*. Ο κόσμος είναι αποτέλεσμα της διαπλοκής του πέρατος και του απείρου, του μέτρου και του αει γιγνόμενου.

Το μέτρο και η αναλογία είναι κεντρικής σημασίας τόσο στον *Φίληβο* όσο και στον *Τίμαιο*. Ο Πλάτωνας μας έχει πει επανειλημμένα στον *Τίμαιο* ότι ο καλύτερος τρόπος για να δημιουργηθεί μια ενότητα ανάμεσα σε διακριτά είδη-οντότητες είναι μέσω της αναλογίας, η οποία χωρίς να ματαιώνει την διακριτότητα των όντων τα συνέχει σε μια άρρηκτη ενότητα. Μόνο χάρη στην αναλογία το Σώμα του κόσμου «απέκτησε τέτοια συνεκτικότητα, ώστε μόνο αυτός που το συνέδεσε να μπορεί να το διαλύσει»<sup>252</sup>. Στον *Φίληβο* αντίστοιχα ο Πλάτωνας αναζητά εκείνη την μονάδα που μπορεί να αποτελεί ενότητα και πολλαπλότητα ταυτόχρονα. Επιπλέον η ζωή εκείνη που θεωρείται αγαθή δεν είναι ούτε η ζωή μόνο με νου, ούτε η ζωή μόνο με ηδονή, είναι ο σωστός συνδυασμός και των δύο. Είναι η ζωή εκείνη που τα δύο στοιχεία της ηδονής και του νου βρίσκονται εναρμονισμένα μεταξύ τους. Νομίζω ότι βρισκόμαστε πλέον πολύ κοντά στην έννοια του Αγαθού του *Φίληβου* ή στην αγαθή φύση του Δημιουργού του *Τίμαιου*. Ας αφήσουμε όμως τον Πλάτωνα να μας οδηγήσει.

---

<sup>250</sup> Πλάτων, *Τίμαιος*, ό. π., 50c.

<sup>251</sup> Ο. π., 32c.

<sup>252</sup> Ο. π., 32c.

## 2) ΜΗ ΖΗΤΕΙΝ ΕΝ ΤΩ ΑΜΕΙΚΤΩ ΒΙΩ ΤΑΓΑΘΟΝ ΑΛΛ' ΕΝ ΤΩ ΜΕΙΚΤΩ<sup>253</sup>

Για να ολοκληρώσουμε την αναφορά μας στον *Τίμαιο*, θα πρέπει να εξετάσουμε ποια είναι η μορφή του αγαθού που ο Θεός θέλησε «να μεταγγίσει στο σύμπαν»<sup>254</sup>, σε τι συνίσταται δηλαδή η «ωραιότητα» του σύμπαντος. Για να συλλάβουμε όμως το έργο του Δημιουργού σε όλες του τις διαστάσεις θα πρέπει να έχουμε υπόψη μας ότι ο *Τίμαιος* είναι ένα κείμενο, όπου μύθος και λόγος διαπλέκονται, και χρησιμοποιούνται πολλά λογοτεχνικά στοιχεία προκειμένου να ειπωθεί με συγκαλυμμένο τρόπο μια αλήθεια. Έτσι, όταν ο Πλάτωνας μας λέει ότι ο Δημιουργός «θέλησε να γίνουν τα πάντα όσο το δυνατόν παρόμοια με τον ίδιο»<sup>255</sup>, δεν θα πρέπει να υποθέσουμε ότι κυριολεκτεί. Ο Δημιουργός είναι ένας λογοτεχνικός τρόπος «που δεν συμβολίζει τίποτα περισσότερο από τη μεταστροφή μιας κατάστασης άτακτης σε μια κατάσταση τακτικής κίνησης»<sup>256</sup>. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η συμβολή του Δημιουργού στην κατασκευή του κόσμου είναι κυρίως ότι τον συνθέτει ακολουθώντας κάποιες αναλογίες. Η αναλογία αποτελεί μια μορφή κανονικότητας, υποδηλώνει την υπακοή σε κάποιους κανόνες προκειμένου το δημιούργημα να είναι όσο γίνεται ωραιότερο. Όμως, η ύπαρξη κανονικοτήτων αποτελεί ένα χαρακτηριστικό του λόγου, γι' αυτό και στη συνέχεια ο Πλάτωνας υποστηρίζει ότι παρατηρώντας την αρμονική κίνηση του ουρανού ο άνθρωπος μπορεί να ανυψωθεί προς την ύψιστη γνώση. Θα λέγαμε λοιπόν ότι η αναλογία «είναι ένα στοιχείο έλλογου σχεδιασμού»<sup>257</sup>, τόσο στην κατασκευή της Ψυχής όσο και του Σώματος του κόσμου.

Ας δούμε λοιπόν ποια είναι ακριβώς αυτή η έννοια του Αγαθού ή του Λόγου που αποδίδει ο Θεός στον κόσμο. Είδαμε, ότι τόσο στην προ-κοσμική κατάσταση όσο και στην κοσμική, καθορισμός και ακαθοριστία, τάξη και αταξία, αρμονία και δυσαρμονία, διαπλέκονται μεταξύ τους. Η προ-κοσμική κατάσταση δεν είναι μια κατάσταση απόλυτου χάους, αλλά διακρίνεται από ένα είδος κανονικότητας, που μόνο ως μορφή λόγου μπορεί να χαρακτηριστεί (κίνηση του ομοίου προς το όμοιο, αναγωγή των τεσσάρων στοιχείων σε δύο τρίγωνα). Ακόμα και αν δεν υπάρχει

<sup>253</sup> *Ο. π.*, 61b5.

<sup>254</sup> Κάλφας, Β., Εισαγωγή, *ό. π.*, σελ. 69.

<sup>255</sup> Πλάτων, *ό. π.*, 29e.

<sup>256</sup> Gadamer, *ό. π.*, σελ. 153.

<sup>257</sup> *Ο. π.*, σελ. 43.

σκοπιμότητα, υπάρχει μια μορφή τάξης, η οποία ενέχει στοιχεία που θα πάρουν μια πιο πλήρη και ολοκληρωμένη μορφή μετά την επέμβαση του Δημιουργού. Επίσης, το προ-κοσμικό υλικό είναι απαραίτητο στην δημιουργία του κόσμου, είναι μία από τις προϋποθέσεις της σύστασης του κόσμου. Το προ-κοσμικό υλικό παραμένει και μετά την σύνθεση του κόσμου, όχι όμως ως «ατάκτως κινούμενο», αλλά ως εναρμονισμένο. Η διαφορά μετά την επέμβαση του Δημιουργού είναι ότι η σχέση ανάμεσα στον καθορισμό και την ακαθοριστία γίνεται αναλογική. Το Σώμα του κόσμου δένεται βάσει αναλογιών, το μείγμα της Ψυχής διαιρείται και ανασυντίθεται βάσει αναλογιών, η Ψυχή κατέχει μια ενδιάμεση θέση μεταξύ Υποδείγματος και Ύλης, ώστε ο δημιουργημένος κόσμος να είναι ανάλογος προς το Υπόδειγμα. Επομένως, η μορφή του λόγου που διαπερνά τον κόσμο, ο νους της Κοσμικής Ψυχής είναι η ίδια η έννοια της αναλογίας.

Όμως, ποια μπορεί να είναι η θέση του Υποδείγματος, βάσει του οποίου δημιουργείται ο κόσμος; Τι μπορεί να αντιπροσωπεύει το Έμβιο Όν στο οποίο αποβλέπει ο Δημιουργός; Στο προηγούμενο κεφάλαιο προσπαθήσαμε να δείξουμε την διαπλοκή του ποιητικού και του τελικού αιτίου, του Δημιουργού και του Υποδείγματος. Αν ο Δημιουργός αποτελεί ένα λογοτεχνικό τρόπο έκφρασης της πράξης, κατά την οποία το άμετρο αποκτά μέτρο, της μεταστροφής από την αταξία στην τάξη, με λίγα λόγια, της πράξης κατά την οποία ο λόγος εισέρχεται στον κόσμο, τότε ποιος είναι ο ρόλος του Έμβιου Όντος; Το Έμβιο Όν αποτελεί την ίδια την έκφραση του λόγου που εισέρχεται στον κόσμο. Είναι η σταθερότητα του αιτήματος για την ύπαρξη του «ωραίου» στον κόσμο. Το ίδιο το αίτημα ενός κόσμου που εναρμονίζεται, ενός κόσμου που συνέχει τα μέρη του χωρίς να τα εκμηδενίζει και χωρίς να εξαντλείται σ' αυτά. Είναι το ίδιο το αίτημα της αναλογίας. Πράγματι, ο κόσμος που δημιουργείται έχει μέτρο. Τα επιμέρους συστατικά του είναι απόλυτα εναρμονισμένα το ένα με το άλλο, ώστε το σύνολο, ο αισθητός κόσμος να είναι «το ωραιότερο δημιούργημα και ο δημιουργός του το άριστο αίτιο»<sup>258</sup>. Η περιγραφή του Έμβιου Όντος θα μπορούσε να αποδοθεί και κάπως αλλιώς: Το Έμβιο Όν «ενσαρκώνει» εκείνη την μονάδα για την οποία ο Πλάτωνας μας μίλησε στο 15b του *Φίληβου*. Είναι η ενότητα εκείνη ανάμεσα στο έν και στο άπειρο, είναι το Όν που δημιουργείται από τον σωστό λόγο των δύο αυτών αρχών. Είναι εκείνη η μονάδα που ενώ είναι ένα, είναι ταυτόχρονα πολλά, καθώς συγκρατεί στο εσωτερικό της «όλα τα

---

<sup>258</sup> Πλάτων, *Τίμαιος*, ό. π., 29a5-6.

άλλα έμβια όντα». Η αναλογία όμως προϋποθέτει πάντα δύο όρους τους οποίους «δένει» σε ένα ενιαίο σύνολο. Η ενότητα που αντιπροσωπεύει το Έμβιο Όν είναι η «μονάδα» εκείνη για την οποία μας μίλησε ο Πλάτωνας στον *Φίληβο*. Είναι ο σωστός λόγος ανάμεσα στο εν και στο άπειρο, που δημιουργεί το Όν, που δημιουργεί τον κόσμο. Από την στιγμή όμως που ο κόσμος δημιουργείται, ο σωστός λόγος είναι σύμφυτος με αυτόν. Χωρίς τον λόγο μέσα του ο κόσμος παύει να είναι κόσμος και μετατρέπεται πάλι σε άτακτη κίνηση. Το Έμβιο Όν είναι το έμψυχο-έλλογο Όν, αφού ο δημιουργημένος κόσμος, ο οποίος έχει νου, δημιουργήθηκε έχοντας ως υπόδειγμα το Έμβιο Όν. Αν το Έμβιο Όν είναι έλλογο, αυτό σημαίνει ότι έχει ψυχή. Όμως ψυχή στον Πλάτωνα σημαίνει και κάτι άλλο εκτός από λόγο: σημαίνει κίνηση. Μόνο τα έμψυχα όντα έχουν την ικανότητα να κινούνται από μόνα τους να έχουν στο εσωτερικό τους την ίδια την αιτία της κίνησής τους. Τα έμψυχα όντα στην πλατωνική φιλοσοφία είναι όντα αυτοκινούμενα. Αυτός ίσως να είναι και ο λόγος της αλληλοσυσχέτισης ποιητικού και τελικού στοιχείου, Δημιουργού και Έμβιου Όντος, του γένους της αιτίας και του καθεαυτό Όντος, που αναλύσαμε παραπάνω. Μ' αυτό τον τρόπο το «αμετάβλητο» Υπόδειγμα αποκτά μια μορφή κίνησης. Όμως, ποια κίνηση αρμόζει στο έλλογο Όν; Η κίνηση που του αρμόζει είναι εκείνη που με τόση επιμονή ο Πλάτωνας παρουσιάζει και στους δύο αυτούς διαλόγους: είναι η αναλογική κίνηση, η κίνηση που έχει μέτρο. Η αναλογία προσδίδει μια μορφή κανονικότητας στην ίδια την κίνηση, προσδίδει δηλαδή λόγο, όπως είδαμε στο παράδειγμα του *Τίμαιου*. Είναι «ο πιο ωραίος δεσμός, αυτός που καταφέρνει να δημιουργήσει από τα συνδεόμενα μέρη και τον εαυτό του το πιο ομοιογενές σύνολο»<sup>259</sup>.

Η επιβολή του σωστού μέτρου αποτελεί και την μεταστροφή από το προκοσμικό χάος στον κόσμο. Αυτό αυτομάτως σημαίνει ότι το μέτρο δεν είναι πλέον αυθύπαρκτο, δεν συνιστά κάτι ανεξάρτητο, εφόσον κόσμος υπάρχει στο βαθμό που έχει μέτρο. Το μέτρο είναι σύμφυτο με τον κόσμο, γιατί αλλιώς ο δεύτερος είναι αδύνατον να υπάρξει. Ας περάσουμε όμως και στην εξέταση του *Φίληβου* για να δούμε το μορφή του Αγαθού που παρουσιάζεται σε αυτόν τον εκ πρώτης όψεως ηθικό διάλογο.

Στον πρόλογο της παρούσας εργασίας τέθηκε εξ αρχής το ερώτημα της ευρύτητας του Αγαθού στον *Φίληβο* και απαριθμήσαμε κάποιους λόγους, οι οποίοι δικαιολογούν την επιλογή μας να μην περιορίσουμε το Αγαθό στο ηθικό μόνο

---

<sup>259</sup> Πλάτων, *ό. π.*, 31c2-3.

επίπεδο. Αυτή η επιλογή μας στηρίζεται και σ' έναν επιπλέον λόγο, τον οποίο ο ίδιος ο Πλάτωνας αναφέρει έμμεσα σε μια «διαφορετική παρέκβαση», η οποία αφορά την κοσμολογία.<sup>260</sup> Σ' αυτή την παρέκβαση ο Πλάτωνας διατυπώνει την γνωστή από τον *Τίμαιο* αναλογία μικρόκοσμου-μακρόκοσμου. Σύμφωνα με αυτή την αναλογία ό,τι υπάρχει και ισχύει για το σύμπαν, ισχύει και για τον άνθρωπο. Αυτό αυτόματα σημαίνει ότι η αναζήτηση του αγαθού της ανθρώπινης ζωής δεν μπορεί να περιορίζεται στενά στην ηθική, αλλά αφού «το ανθρώπινο είναι αναφορικά με την σωματική και ψυχική του διάσταση μπορεί να παρασταθεί μόνο ως τμήμα του κόσμου»<sup>261</sup>, τότε και το ανθρώπινο αγαθό δεν μπορεί παρά να είναι μέρος του Αγαθού γενικότερα. Θα λέγαμε λοιπόν ότι το θέμα του διαλόγου δεν αφορά «μόνο το ανθρώπινο αγαθό, αλλά το Αγαθό εν γένει»<sup>262</sup>.

Πριν όμως προχωρήσουμε στην εξέταση του ίδιου του Αγαθού, θα πρέπει να επισημάνουμε ότι αυτό δεν ορίζεται πουθενά σ' ολόκληρο τον διάλογο. Ο Πλάτων μας πληροφορεί για το πού μπορούμε να το βρούμε, ποιες είναι οι προϋποθέσεις που αυτό πληροί, από τι αποτελείται και πώς εμφανίζεται, χωρίς όμως να μας δίνει έναν ακριβή ορισμό γι' αυτό. Επομένως, η προσπάθειά μας θα επικεντρωθεί στο να προσεγγίσουμε τουλάχιστον μια έννοια του Αγαθού μέσα από τα στοιχεία που μας δίνει ο Πλάτωνας γι' αυτό.

Οι προϋποθέσεις που πρέπει να πληροί το Αγαθό σύμφωνα με τον Πλάτωνα είναι οι εξής: Το Αγαθό πρέπει να είναι τέλειο<sup>263</sup> και ικανόν. Τα δύο αυτά χαρακτηριστικά «έχουν το ίδιο περίπου νόημα, δηλαδή το νόημα της αυτάρκειας, της ολοκλήρωσης (Vollkommenheit)»<sup>264</sup>. Επιπλέον, το Αγαθό πρέπει να είναι αιρετόν<sup>265</sup> αυτό σημαίνει ότι «όλες οι προσπάθειες και επιθυμίες κατευθύνονται προς την απόκτηση αυτής της πληρότητας (Vollkommenheit)»<sup>266</sup>. Επίσης, το Αγαθό κάνει τον βίον ευδαίμονα<sup>267</sup> με την έννοια ότι, όταν ο άνθρωπος το αποκτήσει, δεν επιθυμεί κάτι άλλο. Σ' αυτό το σημείο αξίζει να σημειώσουμε ότι τα χαρακτηριστικά που ο Πλάτωνας αποδίδει στο Αγαθό συμπίπτουν μ' αρκετά από τα χαρακτηριστικά που αποδίδει ο Δημιουργός του *Τίμαιου* στον κόσμο. Ο κόσμος είναι αυτάρκης,

<sup>260</sup> Βλ. Πλάτων, *Φίληβος*, ό.π., 29a-30c.

<sup>261</sup> Auer-Warmuth A., "Das Wesen des Guten und die Guetertafel in Platons Philebos" *Philosophisches Jahrbuch* 41, 1928, σελ. 18.

<sup>262</sup> *Ο. π.*, σελ. 17.

<sup>263</sup> Πλάτων, *Φίληβος*, ό. π., 20d, 22b, 67a.

<sup>264</sup> Auer-Warmuth, A., ό. π., σελ. 19.

<sup>265</sup> *Ο. π.*, 21d, 29b, 61a.

<sup>266</sup> Auer-Warmuth, A., ό. π., σελ. 19.

<sup>267</sup> Πλάτων, *Φίληβος*, ό. π., 11d.

ολοκληρωμένος και ο άνθρωπος προσπαθεί να εναρμονιστεί με τις κινήσεις της κοσμικής Ψυχής για να γίνει «ακέραιος και υγιής»<sup>268</sup>.

Αφού ο Πλάτωνας καταφέρνει να αποσπάσει τη συναίνεση του Πρώταρχου σχετικά με τις προϋποθέσεις της αγαθής ζωής<sup>269</sup>, εξετάζει τόσο τον νου όσο και την ηδονή και αποδεικνύει ότι ούτε το ένα ούτε το άλλο καλύπτουν τις προϋποθέσεις αυτές<sup>270</sup>. Έτσι καταλήγει στο συμπέρασμα ότι αγαθή ζωή είναι «μια μεικτή και από τις δύο... μια ζωή που θα ήταν συνδυασμένη από τη σύνθεση και των δύο»<sup>271</sup>. Αφού λοιπόν έχει αποδειχτεί ότι ούτε η ζωή μόνο με φρόνηση ούτε η ζωή μόνο με ηδονή μπορούν να ονομαστούν αγαθές, παρακινεί τον Πρώταρχο: «Ας κάνουμε λοιπόν την ανάμειξη»<sup>272</sup>. «Για να προβάλλει όμως πιο καθαρά αυτό που ζητούμε (πρέπει η ανάμειξη να αφορά) μια ζωή που έχει αναμειχθεί καλά»<sup>273</sup>. Γι' αυτό και ο Πλάτωνας ξεκινάει να αναμειγνύει «τα πιο αληθινά κομμάτια και της μιας και της άλλης (της γνώσης και της ηδονής)»<sup>274</sup>. Τα πιο καθαρά κομμάτια τα έχει ήδη αναλύσει νωρίτερα, όταν διαχώριζε τα είδη της ηδονής και της γνώσης: Αναφορικά με τη γνώση το πιο καθαρό κομμάτι που αναμειγνύεται είναι η γνώση «του κύκλου και της θείας σφαίρας», ενώ οι καθαρές ηδονές είναι, όπως είδαμε, το χρώμα, το σχήμα, ο ήχος, η μυρωδιά και οι ηδονές της γνώσης. Όμως, ο Πλάτωνας παρατηρεί ότι για την αγαθή ζωή δεν αρκεί μόνο η καθαρή-θεία γνώση, αλλά απαιτείται και η γνώση «του ψεύτικου χάρακα και του κύκλου...και η γνώση της μουσικής»<sup>275</sup> και γενικότερα όλων αυτών των τεχνών που ο Πλάτων διέκρινε όταν μιλούσε για τα είδη της Γνώσης. Από την άλλη, ο Πλάτωνας επιλέγει από τις ηδονές να αναμείξει εκτός από τις αληθινές-καθαρές και τις «αναγκαίες», και όσες συνδέονται με την υγεία και τη σωφροσύνη, και βέβαια όσες συνδέονται με την αρετή στο σύνολό της»<sup>276</sup>. Στη συνέχεια ο Πλάτωνας αναμειγνύει με τις ηδονές και τις επιστήμες-τέχνες, την αλήθεια, γιατί «σε ό,τι δεν αναμειξουμε την αλήθεια, αυτό δεν θα μπορούσε ποτέ να γεννηθεί αληθινά ούτε αν γεννιόταν να έχει ύπαρξη»<sup>277</sup>. Όλα αυτά όμως δεν αρκούν για να κάνουν το μείγμα αγαθό. Πρέπει να βρεθεί η «αιτία που κάνει μια τέτοια

<sup>268</sup> Πλάτων, *Τίμαιος*, ό. π., 44c1-3.

<sup>269</sup> Πλάτων, *Φίληβος*, ό. π., 20d-22a.

<sup>270</sup> *Ο. π.*, 22b3.

<sup>271</sup> *Ο. π.*, 22a1-2, 61b5.

<sup>272</sup> *Ο. π.*, 59e7, 61b11.

<sup>273</sup> *Ο. π.*, 61b10.

<sup>274</sup> *Ο. π.*, 61e6.

<sup>275</sup> *Ο. π.*, 62b-c.

<sup>276</sup> *Ο. π.*, 63e3-6.

<sup>277</sup> *Ο. π.*, 64b2-3.

κατάσταση αγαπητή σε όλους»<sup>278</sup>. Για τρίτη φορά βρισκόμαστε αντιμέτωποι με μια «αιτία», που κάνει το μείγμα αγαθό. Για να διευκρινίσουμε το είδος της αιτίας που αναφέρεται σ' αυτό το χωρίο θα κάνουμε και εμείς μια «μικρή παρέκβαση» προκειμένου να συσχετίσουμε τα συστατικά του Αγαθού, που αναφέρθηκαν παραπάνω, με τις οντολογικές κατηγορίες στις οποίες αυτά παραπέμπουν.

Η μεικτή ζωή είναι ο συνδυασμός τόσο του νου όσο και κάποιων ειδών ηδονής. Ο Πλάτωνας μας έχει πει σε πολλά σημεία του διαλόγου ότι η ηδονή ανήκει στο γένος του απείρου<sup>279</sup>, ενώ ο νους φαίνεται να αποδίδεται στο γένος του πέρατος. Οι λόγοι που μας ωθούν στο να αποδώσουμε τον νου στο πέρας είναι οι ακόλουθοι:

α) Η μεικτή από νου και ηδονή ζωή ανήκει στο γένος του μεικτού, πράγμα που μας επιβεβαιώνει ο ίδιος ο Πλάτωνας στο 27d7: «αυτή (η αγαθή ζωή) είναι μέρος της τρίτης κατηγορίας, γιατί δεν είναι εκείνη μεικτή από οποιαδήποτε δύο, αλλά από όλα μαζί τα άπειρα δεμένα από το πεπερασμένο»<sup>280</sup>. Επομένως, τα συστατικά της θα πρέπει να είναι ανάλογα με τα συστατικά του γένους στο οποίο ανήκει. Θα πρέπει δηλαδή ο νους να αντιστοιχεί στο πέρας, που είναι ένα από τα δύο συστατικά του γένους του μεικτού, και η ηδονή στο άπειρο, το οποίο είναι το δεύτερο συστατικό του ίδιου γένους. β) Σε όλο το διάλογο υπάρχει η αντιστοιχία ανάμεσα σε δύο ζεύγη αντιθέτων: ηδονής-νου, απείρου-πέρας. Άρα το γένος στο οποίο θα έπρεπε να αντιστοιχεί ο νους είναι το πέρας. Ωστόσο ο Πλάτωνας στο 30d10-e3 μας λέει ότι «ο νους ανήκει στην κατηγορία που ονομάστηκε αιτία όλων», δηλαδή στο γένος της αιτίας. Ενώ λοιπόν θα περιμέναμε ο νους να αποδοθεί στο πέρας, αφού σ' αυτό οφείλεται το μέτρο και η αναλογία, ο νους τελικά αποδίδεται στο τέταρτο γένος, την αιτία. Όπως σωστά παρατηρεί ο Colvin «υπάρχει μια σύγχυση μεταξύ πέρατος, μεικτού και αιτίας»<sup>281</sup>, η οποία θα μπορούσε συνοπτικά να περιγραφεί ως εξής: «Το πέρας ανήκει στο Αγαθό, εφόσον δημιουργεί το έμμετρον και το σύμμετρον (26a7-8). Η αναλογία, το έμμετρον είναι στενά συνδεδεμένη με το Αγαθό. Το «τι είναι» όμως το πέρας είναι ασαφές, εφόσον δεν διακρίνεται καθαρά από το μεικτό. Τέλος ο νους, ενώ θα έπρεπε να αποδοθεί στο πέρας, τελικά δεν είναι σαφές (που αποδίδεται), επειδή ο νους (μας λέει ο Πλάτωνας) ανήκει στην αιτία του μεικτού»<sup>282</sup>. Υπάρχει όμως και μια άλλη «σύγχυση» στον *Φίληβο*, την οποία θα εξετάσουμε αμέσως.

<sup>278</sup> *Ο. π.*, 64c7.

<sup>279</sup> *Ο. π.*, 27e8.

<sup>280</sup> *Ο. π.* 27d7.

<sup>281</sup> Colvin, *ό. π.*, σελ. 107.

<sup>282</sup> *Ο. π.*, σελ. 107.

Είδαμε στην οντολογική παρέκβαση ότι υπάρχει «σύγχυση» ανάμεσα στο πέρας και σ' αυτά που έχουν πέρας, αυτά δηλαδή που ανήκουν στην κατηγορία του μεικτού (σελ. 28). Επίσης τα παραδείγματα του μεικτού που αναφέρει ο Πλάτωνας είναι όμοια με εκείνα της αιτίας. Τα παραδείγματα του μεικτού που αναφέρονται είναι τα ακόλουθα: είναι «η υγεία,...το μετρημένο και το σύμμετρο,...οι εποχές,...όλες οι ομορφιές που έχουμε από τον συνδυασμό πέρατος και απείρου,...και χιλιάδες άλλα πράγματα όπως την ομορφιά και τη δύναμη συνδυασμένες με την υγεία...Και στην ψυχή πάλι πολλά και πανέμορφα»<sup>283</sup>. Όλα αυτά ανήκουν στην κατηγορία του μεικτού. Τα παραδείγματα που αναφέρονται ως αποτελέσματα της αιτίας είναι τα ακόλουθα: «γιατρεύει το σώμα που αρρωστά...έχει πραγματοποιήσει ό,τι πιο ωραίο και πολύτιμο υπάρχει,...διαρρυθμίζει και βάζει τάξη τους χρόνους, τις εποχές, και τους μήνες»<sup>284</sup>. Αυτό το γένος ο Πλάτωνας μας λέει «ότι θα ήταν απολύτως δίκαιο να ονομασθεί σοφία και νους»<sup>285</sup>. Αυτή την φορά υπάρχει σύγχυση ανάμεσα στο γένος του μεικτού και σ' εκείνο της αιτίας, το οποίο ο Πλάτωνας το ονομάζει «σοφία και νου». Ο αναγνώστης θα βρισκόταν πράγματι σε σύγχυση, αν ο ίδιος ο Πλάτωνας δεν μας έβγαζε από αυτήν τη δύσκολη θέση: «το γένος της αιτίας ενυπάρχει ως τέταρτο σε όλα»<sup>286</sup>. Μ' άλλα λόγια, ο νους, ο οποίος αποδίδεται στο γένος της αιτίας, ενυπάρχει στο πέρας, στο μεικτό, αλλά και στο άπειρο. Ο αναγνώστης θα βρισκόταν ξανά σε «δυσχερή θέση», εφόσον ο Πλάτωνας ισχυρίζεται ότι νους υπάρχει και στο άπειρο, αν δεν μας έκανε μια επιπλέον διευκρίνιση στο 64d9-12: Η αιτία που κάνει την ανάμειξη αγαθή είναι η συμμετρία, γιατί «χωρίς μέτρο και συμμετρία κάθε ανάμειξη... χάνει αναγκαστικά και αυτά που έχουν αναμειχθεί και πρώτα-πρώτα χάνεται η ίδια»<sup>287</sup>. Πώς όμως είναι δυνατόν να υπάρξει νους στο άπειρο; Η απάντηση είναι προφανής: μόνο όταν επιβληθεί σ' αυτό μέτρο, το οποίο είδαμε ότι αποτελεί μια μορφή έκφρασης του Λόγου, είναι δυνατόν το άπειρο να αποκτήσει νου. Σ' αυτή όμως την περίπτωση το άπειρο παύει να είναι άπειρο, δηλαδή ακαθόριστο και γίνεται «έμμετρο και σύμμετρο», γίνεται δηλαδή μεικτό. Από την άλλη, είδαμε ότι ο μόνος τρόπος να υπάρξει το πέρας, το ίσο, το διπλάσιο και ό,τι μπορεί να χαρακτηριστεί ως «αριθμός προς αριθμόν ή μέτρο προς μέτρον», είναι με το να αποτελεί μέτρο κάποιου πράγματος (βλ. παραπάνω, σελ. 42-

<sup>283</sup> Πλάτων, *Φίληβος*, ό. π., 25e4-26b6.

<sup>284</sup> *Ο. π.*, 30b-c6.

<sup>285</sup> *Ο. π.*, 30c7.

<sup>286</sup> *Ο. π.*, 30a10-b1.

<sup>287</sup> *Ο. π.*, 64d9-12.



43). Όμως το πέρας στο σύνολό του είναι το μέτρο του απείρου στο σύνολό του. Αποτέλεσμα της διαπλοκής του μέτρου στο σύνολό του και αυτού που μετριέται, που αποκτά δηλαδή αναλογία είναι και πάλι το μεικτό. Επομένως, ο νους, το τέταρτο γένος που υπάρχει σε όλα, υπάρχει σε όλα, εφόσον υπάρχει στο μεικτό, του οποίου συστατικά είναι τα άλλα δύο γένη.

Όλη η οντολογική ανάλυση του Πλάτωνα και η προσπάθειά του να ορίσει το Αγαθό είναι μια προσπάθεια ανάλυσης του ίδιου του μεικτού στις αρχές που το θέτουν. Είναι η προσπάθεια περιγραφής της ίδιας της σύστασης του όντος, της δημιουργίας του. Η αγαθότητα του μεικτού δεν οφείλεται ούτε στο πέρας ούτε στο άπειρο, οφείλεται στην αιτία του, την σωστή αναλογία ανάμεσα στα δύο. Το μεικτό δεν είναι το αποτέλεσμα του απόλυτου καθορισμού, της απόλυτης «ταυτότητας με τον εαυτό», γιατί τότε δεν θα υπήρχε πολλαπλότητα, ούτε της απόλυτης ακαθοριστίας, γιατί τότε δεν θα υπήρχε ενότητα. Είναι το αποτέλεσμα της σωστής σύνθεσης και των δύο. Το μεικτό έχει ύπαρξη ανεξάρτητη από τις αρχές που το συνθέτουν. Δεν αποτελεί με άλλα λόγια ούτε το άθροισμα, ούτε το «αναγκαίο αποτέλεσμα» της διαπλοκής αυτών των αρχών. Είναι ο *ορθός συνδυασμός* και των δύο, που δημιουργεί ένα αποτέλεσμα *ανεξάρτητο* και από τα δύο. Μόνο όταν αυτές οι δύο αρχές αναμειχθούν βάσει του σωστού λόγου, το αποτέλεσμα της ανάμειξής τους θα είναι αγαθό. Η σωστή αναλογία όμως προϋποθέτει πάντα όρους, οι οποίοι δένονται μεταξύ τους με τον καλύτερο τρόπο. Η οντολογική κατηγορία στην οποία «όλα μαζί τα άπειρα (είναι) δεμένα από το πεπερασμένο»<sup>288</sup>, στην οποία οφείλονται «όλες οι ομορφιές που έχουμε από το συνδυασμό των απείρων και των πεπερασμένων»<sup>289</sup>, και της οποίας μέρος είναι η «νικηφόρα ζωή»<sup>290</sup>, είναι το γένος του μεικτού, το γένος εκείνο όπου μπορεί να εμφανιστεί η συμμετρία ως αιτία που κάνει το μείγμα αγαθό<sup>291</sup>. Θα συμφωνήσουμε λοιπόν με την Auer-Warmuth, η οποία υποστηρίζει ότι «η πλατωνική έννοια ‘μετριότητας’ (με την έννοια της εσωτερικής συμμετρίας) θέτει το αγαθόν, και έτσι...αυτή η ‘μετριότητας’ αποκαλύπτει την ουσία του ίδιου του αγαθού με τον καθαρότερο και πιο κατανοητό τρόπο ως ομορφιά και αλήθεια»<sup>292</sup>.

<sup>288</sup> *Ο. π.*, 27d9-10.

<sup>289</sup> *Ο. π.*, 26b2.

<sup>290</sup> *Ο. π.*, 27d11.

<sup>291</sup> *Ο. π.*, 64c1-d12.

<sup>292</sup> Auer-Warmuth A., “Das Wesen des Guten und die Guetertafel in Platons Philebos”, *Philosophisches Jahrbuch*, 41, 1928, σελ. 26.

Η ύπαρξη της σωστής αναλογίας ανάμεσα στις δύο αρχές, ανάμεσα στο πέρας και το άπειρο, ανάμεσα στο ένα και το μεγάλο-μικρό, είναι αυτή που κάνει τον κόσμο αγαθό, όπως είδαμε στον *Τίμαιο*, είναι εκείνη η μονάδα, η οποία μπορεί να είναι ένα και πολλά ταυτόχρονα, χωρίς να διασκορπίζεται και χωρίς να χάνει και την ταυτότητά της, όπως είδαμε στον *Φίληβο*. Είναι αυτή που «αποκαλύπτει» τις δύο πλευρές του Όντος: εκείνη της σταθερότητας του Είναι, η οποία πηγάζει από το «εν» που δημιουργεί τον κόσμο, και εκείνη της κίνησης, «της δράσης αυτής της ουσίας»<sup>293</sup>, που ριζώνει στο άπειρο, το οποίο διαπλέκεται με το εν στην δημιουργία του μεικτού. Είναι αυτή η μονάδα που έχει τρεις μορφές: «αν δεν μπορούμε να πιάσουμε το αγαθό σε μια μονάχα μορφή του, ας το πιάσουμε με τρεις, με την ομορφιά, την αλήθεια και τη συμμετρία»<sup>294</sup>. Έτσι το Αγαθό «δεν είναι πλέον το ένα, αλλά η ενοποιημένη ενότητα»<sup>295</sup>, η οποία υπάρχει ως μεικτό, ως το αποτέλεσμα της μείξεως του πέρατος και του απείρου. Απ' όσα προηγήθηκαν έγινε, νομίζω, φανερό ότι το Αγαθό δεν είναι κάτι αφηρημένο, «δεν σημαίνει την έσχατη αφαίρεση, η οποία παριστά την έννοια του είναι, ...αλλά είναι το *τέλεον*, ...η ολοκλήρωση όλου του είναι»<sup>296</sup>. Το αγαθό αποκτά συγκεκριμένη μορφή μέσα στο μεικτό ως ομορφιά, αλήθεια και συμμετρία. Όμως, το ότι το Αγαθό εμφανίζεται με την μορφή του ωραίου «δεν σημαίνει τίποτα περισσότερο από το ότι αυτό (το αγαθό) μόνο στα ωραία πράγματα είναι δυνατόν να το συναντήσουμε»<sup>297</sup>.

---

<sup>293</sup> Ο. π., σελ. 26.

<sup>294</sup> Πλάτων, *ό. π.*, 65a1-3.

<sup>295</sup> Gadamer, H.G., I“Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”, *Gesammelte Werke*, 7, Tuebingen: J.C.B.Mohr, 1991, σελ. 192.

<sup>296</sup> Auer-Warmuth, A., *ό. π.*, σελ. 29.

<sup>297</sup> Gadamer H-G, *ό. π.* 194.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Auer-Warmuth, A., “Das Wesen des Gutes und die Guetertafel in Platons Philebos”, *Philosophisches Jahrbuch*, 41, 1928, 17-41.
- Benitez, E.E., *Forms in Plato’s Philebus*, Assen-Maastricht: Van Gorcum, 1989.
- Bury, R.G., *The Philebus of Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 1897.
- Cherniss, H., *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy*, New York: Russell and Russell, 1942.
- Cherniss, H., “A Much Misread Passage” *Selected Papers*, Leiden: E.J. Brill, 1977.
- Cherniss, H., *The Riddle of the Early Academy*, Berkley and Los Angeles: University of California, 1945.
- Colvin, C., *The One/Many Problem in Plato’s Philebus*, Austin: University of Texas, 1987.
- Cornford, F.-M., *Plato’s Cosmology*, London: 1937.
- Frede, D., *Plato: Philebus*, Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1993.
- Gadamer, H.-G., *Dialogue and Dialectic*, μτφρ. C. Smith, London: Yale University Press, 1980.
- Gadamer, H.-G., “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”, *Gesammelte Werke*, 7, Tuebingen: Mohr, 1991, 129-227.
- Gaiser, K., “Plato’s Enigmatic Lecture ‘on the Good’”, *Phronesis*, XXV, 1980, 5-37.
- Gosling, J.C.B., *Plato: Philebus*, Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Gosling, J.C.B., “False Pleasures”, *Phronesis*, 6, 1961, 41-45.
- Guthrie, W. K. C., *The Greek Philosophers*, New York: Harper Colophon, 1975.
- Hackforth, R., *Plato’s Philebus*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Jackson, H., “Plato’s Later Theory of Ideas” *Journal of Philology*, 10, 1881, 253-298.

Kenny, A., “False Pleasures in the Philebus: a Reply to Mr Gosling”, *Phronesis*, 5, 1959, 45-52.

Loehr, G., *Das Problem des Einen und Vielen in Plato's "Philebos"*, Goettingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1990.

Πενολίδης, Θ., *Διαίρεση και Αναλογία*, υπό έκδοση.

Πλάτων, *Παρμενίδης*, Αθήνα: Ζαχαρόπουλος, χ. χ.

Πλάτων, *Πολιτεία*, εισ., μτφρ., σχόλια, Γρυπάρης, Αθήνα: Ζαχαρόπουλος, χ. χ.

Πλάτων, *Τίμαιος*, εισ., μτφρ., σχόλια, Β., Κάλφας, Αθήνα: Πόλις, 1992.

Πλάτων, *Φίληβος*, εισ., μτφρ., σχόλια, Αραπόπουλος, Αθήνα: Ζαχαρόπουλος, χ. χ.

Ross, D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford: Clarendon Press, 1971.

Sayre, K.M., *Plato's Late Ontology*, Princeton-N. Jersey: Princeton University Press, 1983.

Sayre K.M., “The Role of the Timaeus in the Development of Plato's Late Ontology”, *Ancient Philosophy* 18, 1998, 93-124.

Schulhof, J.M., “Notes on the Ontology of the Philebus” *The Journal of Philology*, 28, 1903, 1-14.

Shiner, R., *Knowledge and Reality in Plato's Philebus*, Assen: Van Gorcum and Comb, 1974.

Stenzel, J., *Plato's Method of Dialectic*, μτφρ. D. J., Allan, New York: Oxford University Press, 1973.

Stenzel, J., *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959.

Taylor, A. E., *Ο Πλάτων, ο άνθρωπος και το έργο του*, μτφρ. Ι. Αρζόγλου, Αθήνα: Μ. Ι. Ε. Τ., 1992.

Traveskis, J. R., “Classification in the Philebus” *Phronesis* 5, 1960, 39-44.

Τσέλερ-Νέστλε, *Ιστορία της Ελληνικής Σκέψης*, μτφρ., Χ. Θεοδωρίδη, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας, χ. χ.

Wilpert, P., “Eine Elementenlehre im Philebos”, στο: Wippert, J. (επιμ.), *Das Problem der Ungeschriebenen Lehre Platons*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.