

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΡΕΘΥΜΝΟ – ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΣ 2003

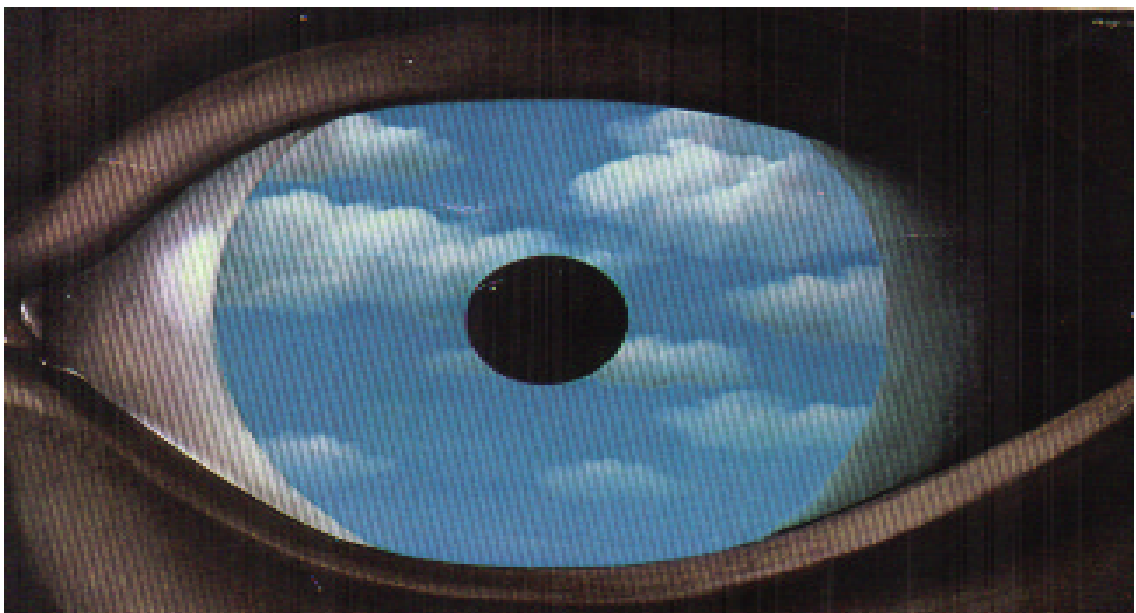
ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

της Καστρινογιάννη Λύδιας

με την επίβλεψη του καθ. **Βασ. Κάλφα**

«Η αίσθηση της όρασης στον Τίμαιο του Πλάτωνα

και η προσωκρατική παράδοση»



ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	2
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	4
I. ΤΟ ΣΩΜΑ – Η ΨΥΧΗ – Η ΑΙΣΘΗΣΗ ΚΑΙ Η ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ	
1. Ο πλατωνικός <i>Τίμαιος</i>	7
2. Οι παλαιότεροι Έλληνες στοχαστές	
2.1 Οι πρώτοι φυσιολόγοι.....	12
2.2 Ο Ξενοφάνης.....	14
2.3 Ο Ηράκλειτος.....	16
3. Οι φιλόσοφοι της Κάτω Ιταλίας	
3.1 Ο Παρμενίδης.....	20
3.2 Ο Αλκμαίων.....	31
3.3 Ο Εμπεδοκλής.....	35
4. Οι νεότεροι Έλληνες φιλόσοφοι	
4.1 Ο Αναξαγόρας.....	41
4.2 Ο Δημόκριτος.....	47
5. Συμπεράσματα	52
II. Ο ΟΦΘΑΛΜΟΣ ΚΑΙ Η ΟΡΑΣΗ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΟΥΣ	
1. Ο Αλκμαίων.....	57
2. Ο Εμπεδοκλής.....	59
3. Ο Αναξαγόρας.....	63
4. Ο Δημόκριτος.....	65
III. Η ΟΡΑΣΗ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ	
1. Η κατασκευή του ματιού.....	83
2. Η φυσιολογία της όρασης.....	85
3. Τα όνειρα και τα κάτοπτρα.....	94
4. Οι ορατές αισθητές ποιότητες – Τα χρώματα.....	97
5. Τα αίτια και τα συναίτια.....	102
IV. ΕΠΙΛΟΓΟΣ	106
ΠΗΓΕΣ – ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	109

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

«Όψις δὴ κατὰ τον εμόν λόγον αιτία της μεγίστης ωφελίας γέγονεν ημίν» (Τίμαιος, 47a 1-2).

Η προτεραιότητα και η ωφελιμότητα την οποία ο Πλάτωνας αναγνωρίζει στην αίσθηση της όρασης στον *Τίμαιο* ως προϋπόθεση για τη συγκρότηση και την ανάπτυξη της επιστήμης και την κατάκτηση της σοφίας σε αντίθεση με την απαξίωση των αισθήσεων την οποία απαντάμε σε πολλούς άλλους διαλόγους του¹ ήταν το ερέθισμά μου γι' αυτή τη μελέτη.

Σκοπός μου είναι : α) να διερευνήσω τη σχέση των απόψεων του Πλάτωνα για την αίσθηση με τις αντίστοιχες των προσωκρατικών φιλοσόφων, β) να εκθέσω και να ερμηνεύσω τις απόψεις των προσωκρατικών και του Πλάτωνα (όπως εκθέτονται στον *Τίμαιο*) για την όραση : τη φυσιολογία της όρασης και το ρόλο της στη γνωστική διαδικασία, γ) να αναζητήσω τις επιδράσεις που έχει δεχτεί από τους προγενέστερους, τις διαφορές του απ' αυτούς και το λόγο που αυτές υπάρχουν. Τις νέες δυνατότητες που η θεώρηση του Πλάτωνα διανοίγει και τα στοιχεία που υποβαθμίζονται από αυτόν.

Η κατασκευή του ματιού, του όργανου της όρασης και η λειτουργία της αίσθησης αυτής αναπτύσσονται στον *Τίμαιο*, το μοναδικό έργο του Πλάτωνα που αναφέρεται στη φύση και τη λειτουργία της. Έχοντας αναπτύξει στους άλλους διαλόγους του εκτενώς τις πολιτικές, γνωσιοθεωρητικές και ηθικές φιλοσοφικές απόψεις του, αισθάνεται προφανώς την ανάγκη να τις εντάξει στο ευρύτερο όλον, τον κόσμο, μ' ένα λόγο που θα αναφέρεται στο φυσικό κόσμο, τη δημιουργία και

¹ Πρβλ. *Φαίδων* 65b «ἀρα εχει αλήθειαν τινα όψις τε και ακοή τοις ανθρώποις, ή τὰ γε τοιαυτα και οι ποιηταί ημίν αεί θρυλουσιν, ότι ουτ' ακούομεν ακριβές ουδέν ουτε ορωμεν; και 65 b 9: «όταν [η ψυχή] μέν γάρ μετά του σώματος επιχειρη τι σκοπειν, δηλον ότι τότε εξαπατάται υπ' αυτού»

τις αρχές λειτουργίας του και θα αποκαθιστά τη συμπαντική ενότητα, εντάσσοντας τα ανθρώπινα στην ευρύτερη κοσμική λειτουργία. Ο κόσμος των έλλογων και ηθικών ανθρώπων που ο Πλάτωνας με τα προηγούμενα έργα του είχε εισηγηθεί θα έπρεπε να ενσωματωθεί και να θεμελιωθεί σε ένα έλλογο σύμπαν, στο οποίο επικρατεί η τάξη, η κανονικότητα και η αρμονία. Γιατί κατά τον Πλάτωνα, αν ο άνθρωπος αποτελεί τη μικρογραφία της πόλης, η ευνομούμενη πόλη αποτελεί μικρογραφία του κόσμου. Συγχρόνως, ένας λόγος *Περί Φύσεως* θα του επέτρεπε να αναφερθεί στις απόψεις των προσωκρατικών και των σύγχρονών του φυσιολόγων και να καταπολεμήσει τον μηχανιστικό τρόπο ερμηνείας της φύσης που κατά τη γνώμη του εφάρμοζαν, εισάγοντας το τελικό αίτιο το οποίο εκείνοι παρέβλεπαν. Μ' αυτήν την έννοια, ο *Τίμαιος* του Πλάτωνα έρχεται να προστεθεί στην έρευνα των προσωκρατικών φιλοσόφων ως ένας νέος αναβαθμός στην αναζήτηση της αλήθειας.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ο σκοπός της συγγραφής του *Τίμαιου* αποκαλύπτεται από τον ίδιο το δημιουργό του στην εισαγωγή του έργου: ο Κριτίας, ο Ερμοκράτης και ο Τίμαιος, ανταποδίδοντας τη «φιλοξενία των λόγων» που τους προσφέρθηκε από το Σωκράτη, όταν τους παρουσίασε την ιδανική «πολιτεία», θα του εκθέσουν τη δράση και τις επιτυχίες της στον πόλεμο. Η αρχή γίνεται από τον Τίμαιο που αφηγείται με μυθικό τρόπο τη δημιουργία του κόσμου, των έμβιων όντων και του ανθρώπου. Έτσι δίνεται η ευκαιρία στον Πλάτωνα να διερευνήσει τη σχέση του αιώνιου και αμετάβλητου κόσμου των ιδεών με την αενάως μεταβαλλόμενη πραγματικότητα. Για μια ακόμη φορά, αποδεικνύει την ύπαρξη και την οντολογική προτεραιότητα των Ιδεών που αποτελούν το αντικείμενο της έλλογης νόησης. Ο ορατός δημιουργημένος κόσμος (το γιγνόμενον μεν αεί, ον δε ουδέποτε) που είναι αντικείμενο της αίσθησης, αποτελεί «εικόνα» του κόσμου των Ιδεών². Γι' αυτό και η έκθεση της δημιουργίας του αισθητού κόσμου παίρνει τη μορφή του «εικότος λόγου» ή «μύθου», δηλαδή ενός λόγου που αποτελεί «εικόνα του αληθούς λόγου».

Στον *Τίμαιο* ο Πλάτωνας επιχειρεί να αποκαταστήσει το «γίνεσθαι» σε σχέση με τους προγενέστερους διαλόγους του: ο κόσμος είναι έμβιο, έμψυχο, έλλογο ον, έργο του καλύτερου δημιουργού, του Θεού, αποτέλεσμα της καλοσύνης του και της πρόθεσής του να δημιουργήσει το ωραιότερο δημιούργημα, χρησιμοποιώντας ως πρότυπο τον ίδιο τον κόσμο των ιδεών. Τα πρωταρχικά υλικά για την κατασκευή

² Στον πλατωνικό *Τίμαιο* τα αισθητά δεν είναι «τόδε τι» στο οποίο κατηγορείται η ιδέα ως Καθόλου, αλλά αποτελούν τα ίδια ποιότητες, συγκεκριμένα ποιότητες του χώρου. Έτσι οντολογικά ορίζονται από την αναφορικότητά τους προς τα όντως όντα (Β. Νικολαΐδου – Κυριανίδου, *Η πολιτική στη Χώρα του Τίμαιου*, σελ. 158, υποσ. 126).

του κόσμου ο Δημιουργός βρίσκει στην προκοσμική Χώρα ή Υποδοχή, που λειτουργεί ως εκμαγείο και τροφός κάθε γένεσης και μεταβολής. Με την εισαγωγή της Υποδοχής ο Πλάτωνας εξασφαλίζει την επικοινωνία του αισθητού με το νοητό, αποφεύγοντας την άμεση μέθεξή τους. Επιπλέον με τη μαθηματικοποίηση της δομής των πρωταρχικών συστατικών των ορατών όντων ενοποιεί τη φύση, εφόσον και οι κινήσεις των πλανητών αλλά και οι έλλογες κινήσεις του Νου έχουν μαθηματική μορφή. Έτσι όλα εντάσσονται στο έλλογο σχέδιο που ρυθμίζει τη λειτουργία του κόσμου.

Η παραδοχή αυτή αφενός καθιστά σαφές ότι ο κόσμος, ό,τι δηλαδή συγκροτεί τη φυσική πραγματικότητα, είναι ένα γνώσιμο σύστημα, αρκεί να το προσεγγίσουμε με την επίγνωση ότι υπάρχει σ' αυτό κάποιο σχέδιο το οποίο μπορούμε να ανακαλύψουμε, γιατί είναι προσιτό στη νόησή μας³. Αφετέρου εξασφαλίζει την ευδαιμονία και τη λύτρωση του ανθρώπου, εφόσον με την παρατήρηση, τη μελέτη και τη μίμηση των απλανών θεϊκών τροχιών των άστρων καταφέρει να διορθώσει τις διαταραγμένες περιφορές της δικής του ψυχής. Έτσι ο Τίμαιος αποκτά και μια άλλη διάσταση, ηθική και πολιτική.

Γι' αυτό ο T. Irwin⁴ συμφωνεί με τον Αριστοτέλη που είχε πρώτος επισημάνει ότι ο Πλάτωνας οδηγείται από τη σωκρατική ζήτηση της αρετής στη μελέτη ερωτημάτων που εκπορεύονται από τους «φυσιολόγους». Βέβαιος ο ίδιος για την ύπαρξη μιας ανεξάρτητης, νοητής και γνώσιμης πραγματικότητας, πιστεύει ότι μπορεί να αποφύγει το σκεπτικισμό που θεωρεί ότι απειλεί τα θεμέλια της σκέψης των προσωκρατικών φυσιολόγων. Τους κατηγορεί μάλιστα ότι μη αναγνωρίζοντας την πραγματικότητα και διαφορετικότητα του κόσμου των Ιδεών, ούτε την

³ Αυτό είναι το νόημα κατά τον Crombie (*An examination of Plato's Doctrines, vol. II*, σελ. 71) της απόπειρας του Πλάτωνα για επαγωγική παρατήρηση.

⁴ T. Irwin, "Plato, the Intellectual background", *The Cambridge Companion to Plato*,... σελ. 72-73.

υπεροχή και προτεραιότητα των τελικών αιτίων, άφησαν τους ανθρώπους ανυπεράσπιστους και σε σύγχυση⁵. Η πλάνη την οποία καλλιέργησαν (προφανώς οι ατομικοί) ότι όλα διέπονται από μια αδιάφορη μηχανική αιτιότητα, αναστέλλει την εκδίπλωση των γνωστικών ικανοτήτων των ανθρώπων, περιορίζοντάς τις μέχρι το επίπεδο της επιστήμης και συνεπώς παρεμποδίζει την ευδαιμονία και τη λύτρωσή τους. Την πλάνη αυτή έχει σκοπό να επανορθώσει ο Πλάτωνας, δείχνοντας ότι ο ορατός κόσμος συντίθεται από δυο στοιχεία, που το ένα υπόκειται στο άλλο: την Ανάγκη και το Λόγο⁶, που θέτει και υπηρετεί σκοπούς.

Γι' αυτό το λόγο η αίσθηση της όρασης κατέχει ξεχωριστή θέση στα πλαίσια της πλατωνικής τελεολογικής ερμηνείας του κόσμου. Είναι το «δώρο» του αγαθού Θεού στον άνθρωπο. Το τελεολογικό της αίτιο είναι ακριβώς η λύτρωση και η ευδαιμονία του ανθρώπου, με την προϋπόθεση ότι εκείνος δεν θα παραπλανηθεί από τις αισθήσεις ώστε να προσκολληθεί στον ορατό κόσμο και να του διαφύγει η αναζήτηση των πρωταρχικών και αληθινών, των τελικών αιτίων. Επομένως η μελέτη των χωρίων που αναφέρονται στην κατασκευή του ματιού, τη λειτουργία της όρασης και την ερμηνεία των οικείων αισθητών ποιοτήτων αποκαλύπτει σε μικρογραφία τις θεωρητικές αρχές αλλά και το συνολικό σχέδιο και τους στόχους του πλατωνικού *Τίμαιου*.

⁵ Δεσ και Gr. Vlastos, 'Reason and Causes in the Phaedo', *Plato, A collection of Critical Essays*, vol.I,... σελ. 155, υποσ. 62.

⁶ W.J. Prior, *Unity and Development in Plato's Metaphysics...*, σελ. 121.

I. ΤΟ ΣΩΜΑ, Η ΨΥΧΗ, Η ΑΙΣΘΗΣΗ ΚΑΙ Η ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ.

1. Ο πλατωνικός *Τίμαιος*

Σύμφωνα με το μύθο που αφηγείται ο **Πλάτωνας** στον *Τίμαιο*, η σύνθεση ανθρώπου, της αθάνατης ψυχής, είναι έργο του Δημιουργού. Η κατασκευή του ανθρώπινου σώματος όμως – όπως και των άλλων έμβιων όντων – ανατέθηκε στους κατώτερους νέους θεούς. Εκείνοι, ακολουθώντας το παράδειγμα του Δημιουργού, κατασκεύασαν το ανθρώπινο σώμα χρησιμοποιώντας ως συστατικά του τα τέσσερα πρωταρχικά στοιχεία: γη, φωτιά, νερό και αέρα.

Μετά το θάνατο το σώμα αποσυντίθεται και τα συστατικά του αποδίδονται πάλι στον κόσμο (42e–43a). Τα στοιχεία αυτά επομένως θεωρεί ότι είναι αμιγή, πρωταρχικά και άφθαρτα, όπως και ο Εμπεδοκλής και ο Αναξαγόρας στους οποίους θα αναφερθούμε στη συνέχεια. Δεν είναι όμως αναλλοίωτα, καθώς έχουν την ιδιότητα να διασπώνται και να μεταστοιχειώνονται, εκτός από τη γη, που δεν μεταστοιχειώνεται. Η μεταστοιχείωσή τους είναι αποτέλεσμα της επίδρασης ισχυρότερων ανόμοιων στοιχείων, εφόσον, σύμφωνα με την κοινή αντίληψη, το όμοιο δεν μεταβάλλεται από το όμοιο. Μπορούν επίσης να συνενώνονται – χάρη στην επέμβαση του Νου – σε άπειρους συνδυασμούς, δημιουργώντας την άπειρη ποικιλία των ορατών σωμάτων. Η σημαντική διαφορά του Πλάτωνα από τον Εμπεδοκλή και τον Αναξαγόρα είναι ότι εκείνος δεν θεωρεί τα τέσσερα στοιχεία πρωτογενή. Αρνείται την αδιαιρετότητα των 4 στοιχείων, στα οποία δίνει τη μορφή κανονικών στερεών και το σχηματισμό τους ανάγει σε δυο είδη τριγώνων, το ισοσκελές και το ορθογώνιο. Γι' αυτό ο Friedländer υποστηρίζει ότι ο Πλάτωνας προσεγγίζει τη σύγχρονη φυσική και χημεία περισσότερο από ό,τι οι ατομικοί⁷.

⁷ Friedländer, *Plato*, London –New York, 1958, σελ. 253)

Οι ατομικοί φιλόσοφοι υποστήριζαν ότι η μόνη πραγματικότητα είναι το κενό (το οποίο ο Πλάτωνας δεν αποδέχεται) και τα στοιχειώδη συστατικά της ύλης, τα άτομα: άτμητα, αιώνια, αναλλοίωτα, άφθαρτα, άποια, με μόνες πραγματικές ιδιότητες το σχήμα και το μέγεθος σε απειρία παραλλαγών. Ο Πλάτωνας όμως, όπως προείπαμε, δεν δέχεται την αδιαιρετότητα των στοιχειωδών συστατικών των υλικών σωμάτων, στα οποία μάλιστα προσδίδει μια νοητή, μαθηματική, γεωμετρική δομή. Έτσι διευκολύνει την εξέλιξη της φυσικής επιστήμης με τη μαθηματικοποίηση των σωμάτων και των μετασχηματισμών τους.

Ο Stenzel μάλιστα θεωρεί ότι ο Πλάτωνας μετασχηματίζει τη θεωρία του Δημόκριτου σε ένα λογικό ιδεαλισμό: η «άτομος ιδέα» του Δημόκριτου γίνεται «ιδέα» και το «κενό» γίνεται λογική διαφορά. Αλλού υποστηρίζει ότι αυτή η φυσική διαίρεση που εισάγει ο Πλάτωνας στον *Τίμαιο* καταλήγει στην υποκατάσταση της Ιδέας από το γεωμετρικό σχήμα. Ο Πλάτωνας θεωρεί τη μορφή «πέρας», «όριο» του πραγματικού και δίνει στα σώματα γεωμετρικά σχήματα, γιατί κατ' αυτόν οι γεωμετρικές μορφές είναι «ωραίες»⁸.

Στη συνέχεια οι θεοί εμφύτευσαν στο σώμα «τις κυκλικές τροχιές της αθάνατης ψυχής». Έτσι το δημιουργήμα των θεών αποτέλεσε το «όχημα» και τον «υπηρέτη» της ψυχής, τον «οίκο» του πιο θεικού και ιερού τμήματος του ανθρώπου (42e–43a)⁹. Η ψυχή, δημιουργημένη από την ανάμειξη των τριών

⁸ Stenzel, *Plato's method of dialectic*, σ. 158, 163. Ανάλογα και Β. Κάλφας, *Τίμαιος*, σελ. 122.

⁹ Η αόρατη κοσμική ψυχή, υποστηρίζει ο Gadamer (*Plato's Unwritten Dialectic*, σελ. 142), συμπληρώνει την έμβιο ύλη και την καθιστά μια ορατή, ζώσα, ενιαία ύπαρξη. Το πνεύμα ολοκληρώνει τη διάσπαρτη πολλαπλότητα του σωματικού διαχεόμενο παντού και το πνεύμα δέχεται, κατανοεί και ενοποιεί ό,τι οι αισθήσεις νιώθουν και του μεταβιβάζουν. Ανάλογα ο Stenzel (*Plato's Method of dialectic*, σ. 160) επισημαίνει ότι για τον Πλάτωνα η ψυχή του κόσμου μετέχει στο ον, την κίνηση και την ακινησία. Γι' αυτό ο Α.Ε. Taylor (*Πλάτων*, σελ. 505) παρατηρεί ότι ο Θεός κατέστησε την ψυχή «tertium quid», μεταξύ αιωνίου και εγχρόνου.

στοιχείων, της Ταυτότητας, της Διαφοράς και της Ουσίας, είναι η έδρα της «ατέρμονης έλλογης ζωής» και της αίσθησης (37 a-c). Η κίνησή της αναπαριστάνει την κίνηση του κόσμου (36 b-e). Όταν όμως με τη γέννηση έρθει σε επαφή με τον υλικό κόσμο, δέχεται τόσο βίαιες ωθήσεις, ώστε οι τροχιές της διαταράσσονται, γίνονται άτακτες, άρρυθμες, τυχαίες¹⁰. Η επίδραση δηλαδή της φυσικής μηχανικής αναγκαιότητας διαταράσσει και απορρυθμίζει την ψυχή.

Ακόμη μεγαλύτερη αναταραχή από τις φυσιολογικές λειτουργίες της συντήρησης του οργανισμού προκαλεί στην ψυχή η επαφή με την εξωτερική πραγματικότητα μέσω των αισθήσεων. Η επαφή με τα υλικά σώματα προκαλεί κινήσεις στα ευαίσθητα αισθητήρια όργανα, που τις μεταφέρουν σε όλο το σώμα και τελικά πλήττουν την ψυχή, παρενοχλώντας τις κυκλικές τροχιές της και επικρατώντας σ' αυτές (43a6–44a7). Είναι χαρακτηριστική, μάλιστα η παραβολή που χρησιμοποιεί ο Πλάτωνας για να εξηγήσει την επίδραση των αισθήσεων στην έλλογη ψυχή: είναι σαν να βυθίζονται και να συμπαρασύρονται οι τροχιές της από ένα αδιάκοπο και ορμητικό ρεύμα. Ανάλογη είναι η αντίληψη που εκφράζεται στο *Φίληβο* (33d2–3): όταν τα εξωτερικά ερεθίσματα φτάσουν στην ψυχή, την συνταράσσουν ως «σεισμός», ψυχή και σώμα δονούνται από κοινού, αν και με διαφορετικό τρόπο. Η αίσθηση είναι κοινό πάθος ψυχής και σώματος¹¹.

Υπάρχει, βέβαια η περίπτωση τα εξωτερικά ερεθίσματα να μη γίνουν αντιληπτά, γιατί σβήνουν στο σώμα πριν φτάσουν ως την ψυχή, οπότε την αφήνουν «απαθή». Και στον *Τίμαιο*, παρόμοια με το *Φίληβο*, αναφέρεται ότι

¹⁰ Για τον Πλάτωνα η αισθητή πραγματικότητα χαρακτηρίζεται από αδιάκοπη μεταβολή και εφόσον η μεταβολή είναι κίνηση, από ασταμάτητη κίνηση. Η κίνησή της που υπακούει σε τελεολογικά αίτια, δηλαδή στο Λόγο, είναι αναγκαία ομαλή, αρμονική και σταθερή. Αντίθετα, η κίνηση που υπακούει σε φυσικά μόνο αίτια είναι τυχαία, άρρυθμη και άτακτη.

¹¹ *Φίληβος*, 34^a. Παρόμοια στον *Τίμαιο* το 61-8, *Φίληβο* (335), *Θεαίητο* (186). Με την ταραχή αυτή προφανώς ο Πλάτωνας εννοεί τα συναισθήματα που παράγονται και γίνονται αντιληπτά στην ψυχή.

προϋπόθεση για να γίνουν αντιληπτά τα ερεθίσματα είναι να ερεθίσουν τα αισθητήρια όργανα που είναι κατεξοχήν ευκίνητα, γιατί η σύστασή τους είναι ανώμαλη, περιέχουν δηλαδή μόρια με άνισο μέγεθος και σχήμα. Η κίνηση προκαλείται από την ανομοιομορφία, την «ανωμαλότητα». Μέλη του σώματος όπως οι τρίχες ή τα οστά που δεν είναι ευκίνητα, δεν μπορούν να μεταβιβάσουν τα ερεθίσματα που τυχόν δέχονται, είναι «αναίσθητα» (64a6).

Η αίσθηση ολοκληρώνεται, όταν τα ερεθίσματα γίνουν αντιληπτά από την ψυχή (44d2-5). Η αίσθηση καθεαυτή δεν αποτελεί γνωστική προδιάθεση, δεν μας πληροφορεί για τον κόσμο χωρίς την επενέργεια του νου. Γι' αυτό ολοκληρώνεται, όταν τα ερεθίσματα που προέρχονται από την εξωτερική πραγματικότητα οδηγούν στην παραγωγή ενδιάθετου λόγου από τον κύκλο του Διαφορετικού της ψυχής. Τότε συντελείται η αναγνώριση της ταυτότητας και της διαφοράς και προκύπτουν οι βέβαιες γνώμες και οι αληθείς πεποιθήσεις (33b3-8)¹². Υπάρχει ασφαλώς η περίπτωση οι αποσπασματικές, συγκεχυμένες πληροφορίες από το συνεχώς μεταβαλλόμενο υλικό κόσμο της γένεσης και της φθοράς να προκαλέσουν σύγχυση στις περιφορές της ψυχής. Τότε η ανθρώπινη ψυχή παραπλανημένη σφάλει. Αντίθετα η ψυχή του κόσμου είναι πάντα αλάνθαστη.

Ο Πλάτωνας υποστήριξε ότι οι αισθήσεις μας δίνουν συχνά λανθασμένες πληροφορίες. Μας λένε λ.χ. ότι το ίδιο πράγμα είναι συγχρόνως μεγάλο και μικρό, βαρύ και ελαφρύ σε διαφορετικές συγκρίσεις. Τέτοιες διαπιστώσεις δεν μας βοηθούν να σχηματίσουμε σαφή και σταθερή αντίληψη για το μεγάλο ή μικρό

¹² Ο Deridda (*Χώρα*, σελ. 19) παρατηρεί ότι για τον Πλάτωνα η ποιότητα του λόγου οφείλεται καταρχήν στην ποιότητα του όντος για το οποίο μιλάμε. Είναι κάπως σαν ένα όνομα να μην έπρεπε να δοθεί παρά σε αυτό που πρωτίστως το αξίζει και το καλεί – Ο ενδιάθετος λόγος που προκύπτει από τον κύκλο του Ταυτού, που αναφέρεται δηλαδή στο αντικείμενο της λογικής σκέψης, παράγει έλλογη και έγκυρη γνώση (37c1-5).

μέγεθος. Ανάλογα με την παρατήρηση όμορφων ή δίκαιων όντων δεν μπορούμε να προσδιορίσουμε την ομορφιά και τη δικαιοσύνη. Όπως ο Ηράκλειτος, θεωρεί ανεπαρκή τη γνώση που θεμελιώνεται στα μεταβαλλόμενα αισθητά όντα¹³.

Οι αισθήσεις, επομένως, είναι για τον Πλάτωνα κινήσεις, με τις οποίες εξοικειώνεται τόσο η ψυχή στο πέρασμα του χρόνου, ώστε γίνονται σύμφυτες προς αυτήν¹⁴. Αυτό τονίζει τον ενεργητικό χαρακτήρα της αντίληψης: σώμα και ψυχή ενεργούν, δεν δέχονται παθητικά τα ερεθίσματα¹⁵. Προκειμένου όμως ο άνθρωπος να οδηγηθεί στο δρόμο της φρόνησης και να αποφύγει τη μεγαλύτερη ασθένεια, την αμάθεια, χρειάζεται να βοηθηθεί από την κατάλληλη εκπαίδευση¹⁶. Διαφορετικά θα πεθάνει ανόητος και αμύητος και θα υποχρεωθεί να υποστεί μετεμψύχωση σε διάφορα κατώτερα όντα μέχρι να επιτύχει την τελική λύτρωσή του (42b – d2).

Παρεμφερείς με τις απόψεις του Πλάτωνα για την αίσθηση και τη γνώση είναι οι απόψεις των προσωκρατικών φιλοσόφων. Θεωρώ αναγκαίο να τις εξετάσουμε, όχι μόνο γιατί αποτελούν το υπόβαθρο των αντιλήψεών τους για την όραση, αλλά και γιατί οι περισσότεροι από αυτούς δεν προχώρησαν στην ερμηνεία της λειτουργίας των αισθήσεων. Εξέτασαν κυρίως το γνωστικό τους ρόλο και το βαθμό

¹³. Δες Κάλφας, *Τίμαιος*, σελ. 405, υποσ. 203.

¹⁴ Κάλφας, *Τίμαιος*, σελ. 405

¹⁵ Ο Ανδριόπουλος (*Αρχαία Ελλ. Γνωσιοθεωρία*, σελ. 117) αναφέρει την άποψη του Nakhnikian ότι στον Πλάτωνα οι αισθήσεις είναι η διέγερση μιας «ενιαίας δέσμης ενέργειας», αποτέλεσμα της αλληλεπίδρασης μεταξύ δύο κέντρων φυσικής δραστηριότητας, του αισθητήριου οργάνου και του φυσικού αντικειμένου. Ο Α.Ε. Taylor (*Πλάτων* σ. 515) υποστηρίζει ότι ο Πλάτωνας, ως πρόδρομος του Descartes, εμφανίζει τον οργανισμό ως ένα περίτεχνο κινητικό σύστημα. Ανάγει τη φύση στη γεωμετρία και ευνοεί μια μηχανιστική τάση, χωρίς όμως να δεσμεύεται στις λεπτομέρειες των θεωριών που τις θεωρεί προσωρινές.

¹⁶ Ο Ανδριόπουλος ερμηνεύει αυτό το χωρίο ως ένα είδος προσδιορισμού της συμπεριφοράς μέσω εξαρτημένων ανακλαστικών. Θεωρεί δηλαδή ότι η παιδεία με την κατάλληλη άσκηση εμπεδώνει τις κινητικές δραστηριότητες του σώματος, δηλαδή τις αισθήσεις. Επίσης (σελ. 131) με την μάθηση και τη μελέτη – που είναι κινήσεις – η ψυχή κατακτά γνώσεις και έτσι γίνεται καλύτερη και διασώζεται.

αλήθειάς τους. Παρακολουθώντας την ανέλιξη του προβληματισμού τους διαπιστώνουμε επίσης την εξέλιξη της αρχαίας ελληνικής σκέψης, τις θέσεις που παγιώνονται ως κοινές και τις επιμέρους διαφοροποιήσεις.

2. Οι παλαιότεροι Έλληνες στοχαστές.

2.1 Οι πρώτοι φυσιολόγοι

Οι πρώτοι φυσιολόγοι διερευνούν τη δημιουργία του κόσμου παραβλέποντας τις θρησκευτικές δοξασίες της εποχής τους περί θεογονίας. Αναζητούν, στηριζόμενοι στην ανθρώπινη λογική, την πρωταρχική ύλη από την οποία απέρρευσε κάθε ύπαρξη και κάθε μορφή ζωής και επιχειρούν να ερμηνεύσουν τις παρατηρούμενες μεταβολές αναζητώντας αιτιακές εξηγήσεις, αναιρώντας τις θεολογικές αντιλήψεις και συγκρουόμενοι με τη μυθολογική παράδοση. Ακόμη και όταν στα σωζόμενα κατάλοιπα του στοχασμού τους δεν γίνεται σαφής αναφορά και αντιπαράθεση με τις κυρίαρχες τότε μυθικές ή δεισιδαιμονικές αντιλήψεις, υποκρύπτεται η σύγκρουση και η γεμάτη υπερηφάνεια επιβεβαίωση των ικανοτήτων του ανθρώπινου λόγου να ερμηνεύει την πραγματικότητα. Είναι αλήθεια ότι αυτός ο πρώιμος στοχασμός δεν ήταν κριτικός· αντίθετα, διακρινόταν από δογματισμό και αυθαιρεσία. Το κριτικό όμως στοιχείο που υπόρρητα τον διαπερνούσε σχετιζόταν με την αμφισβήτηση των αισθητηριακών εμπειρικών δεδομένων.

Όπως παρατηρεί και ο Ν. Αυγελής¹⁷ ήδη από το **Θαλή** στην πολλαπλότητα της αισθητής πραγματικότητας αντιπαρατίθεται η ιδέα της ενότητας. Ενώ οι άνθρωποι

¹⁷ Ν. Αυγελή, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, εκδ. Κώδικας, Θεσ/νίκη 1998, σελ. 66

αντιλαμβάνονται τα πράγματα ως γη, φωτιά, αέρα, θάλασσα, στο βάθος όλα είναι νερό¹⁸. Εισάγεται δηλαδή η διάκριση ουσίας και φαινομένου.

Με τον **Αναξίμανδρο** που εισηγείται ως πρωταρχική ουσία και πηγή κάθε ύπαρξης το άπειρο, δηλαδή το ακαθόριστο χωρικά, χρονικά και ποιοτικά, καθιερώνεται μια αρχή αφηρημένη, μη αισθητή¹⁹. Η αυτόματη γένεση αποκλείεται : «ουδέν εκ του μηδενός»²⁰. Η γένεση και η φθορά δεν είναι παρά συνένωση και αποσύνθεση²¹. Έτσι εισάγεται η αρχή του αποχρώντος λόγου αλλά και η αμφιβολία για την αλήθεια των αισθήσεων. Κάτι μας φαίνεται ότι «γεννιέται», ενώ δεν υπήρχε πριν, ή «χάνεται», αλλά δεν συμβαίνει πράγματι έτσι. Ο **Αναξίμενης**, προτείνοντας ως πρωταρχική ύλη και βαθύτερη δομή του κόσμου τον αέρα, μια υλική αρχή μεν αλλά εξίσου άπειρη και ακαθόριστη με το «άπειρον» του Αναξίμανδρου, ανοίγει το δρόμο για την ποσοτικοποίηση των ποιοτικών καθορισμών. Οι αλλαγές και οι μεταστοιχειώσεις οφείλονται στην πύκνωση και αραιώση του αέρα. Ο αέρας αποτελεί επίσης μια «δυναμική αρχή»²², ικανή κατά τη γνώμη του να εξηγήσει τις μεταβολές. Έτσι είναι ο πρώτος που εισηγείται ένα συσχετισμό ύλης και δύναμης στο υπόστρωμα του αισθητού κόσμου. Προβάλλει επίσης την αρχή της διατήρησης της ύλης «ουδέν εις μηδέν» καταλήγει. Επομένως, ούτε αυτό που συμβαίνει στ' αλήθεια προσλαμβάνομε με τις αισθήσεις, ούτε βασιζόμενοι σ' αυτές μπορούμε να

¹⁸ Αριστ. *Μετά τά Φυσ.* Α3, 983 Β 6-25 «των δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων δεῖ γὰρ εἶναι τινα φύσιν ἢ μίαν ἢ πλείους μίας, ἐξ ὧν γίγνεται τὰλλα σῶζομενης ἐκείνης ... ἀλλὰ θαλῆς... ὕδωρ εἶναι φύσιν (διο καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφαίνετο εἶναι) ... τοῖς υγροῖς».

¹⁹ Σιμπλ. Εἰς *Φυσ.* 24, 13 (VGL.A.9) «Α... ἀρχὴν ... εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἀπείρον».

²⁰ Ἰππολ. *Ref.* I. 6, 1 (VGL. A. II) SC «φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου αἰδῖον εἶναι καὶ ἀγήρω». Αριστ. *Φυσ.* Γ 4 203 Β 13 (VGL. A 15) «ἀθάνατον ... καὶ ἀνώλεθρον».

²¹ Σιμπλ. Εἰς *Φυσ.* 24, 15 «ἐξ ὧν δε ἡ γενεαίς ἐστὶ τοῖς οὐσί, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν, δίδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου ταξίν».

²² Αετ. I. 3 4 (D. 278) «Α. Ευρυστράτου Μιλήσιος ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀέρα ἀπεφίγητο· ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι».

το ερμηνεύσομε. Άλλη είναι η εσώτερη φύση των πραγμάτων και αλλιώς μας φαίνονται.

Αποσπάσματα των παλαιότερων φυσιολόγων όπου να καταγράφονται οι απόψεις τους για τις αισθήσεις δεν υπάρχουν και είναι αμφίβολο να τους απασχόλησε το ζήτημα αυτό. Σκεπτικισμός ως προς τις αισθήσεις εκφράζεται σαφώς για πρώτη φορά από τον Ξενοφάνη.

2.2 Ο ΞΕΝΟΦΑΝΗΣ

Είναι γνωστό το απ. 32: «ην τ' Ίριν καλέουσι, νέφος και τούτο πέφυκε, πορφύρεον και φοινίκεον και χλωρόν ιδέσθαι». (Αυτό που οι άνθρωποι αποκαλούν «Ίριδα», που φαίνεται πορφυρό, κόκκινο και πράσινο, είναι και αυτό σύννεφο). Το ουράνιο τόξο φαίνεται πορφυρό και κόκκινο και πράσινο, ενώ στην πραγματικότητα είναι ένα σύννεφο όπως όλα²³. Αυτό που βλέπομε, δεν αντιστοιχεί στην πραγματικότητα. Οι αισθήσεις μας συχνά μας απατούν όσον αφορά την πραγματική ταυτότητα όσων μας περιβάλλουν.²⁴

Σύμφωνα με τις ερμηνείες των αρχαίων σχολιαστών ο Ξενοφάνης απορρίπτει τα αισθητηριακά δεδομένα ως ψευδή· όχι μόνο δεν αποκαλύπτουν, αλλά επιπλέον

²³ Για τον Ξενοφάνη όλα τα ουράνια σώματα ήταν σύννεφα, δηλαδή αέρας που είχε υποστεί μια διαδικασία πύκνωσης και ήταν δεκτικός σε συνεχείς μεταβολές πύκνωσης – αραιώσης, ηρεμίας – κίνησης, μεταβολής σχήματος ή φωτεινότητας

²⁴ Α.Φ.Δ. Μουρελάτος, «Είναι το Χ πράγματι Ψ: Οι Ιωνικές απαρχές ενός πρότυπου σκέψης», *Ιωνική Φιλοσοφία*, επιμέλεια Κ. Ι. Βουδούρη, Αθήνα 1990, σ. 127-139. Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι το απ. 32 του Ξενοφάνη αποτελεί επίσης μια απάντηση – διόρθωση στο απ. Α 18 του Αναξίμανη «το ουράνιο τόξο είναι η αντανάκλαση του φωτός στα σύννεφα» Και είναι σαφής κατά τον Α.Φ.Δ. Μουρελάτο η προσπάθεια του Ξενοφάνη να αποκαλύψει αυτή την πλάνη και να την αποσειεί, ανάγοντας μέσω της ταυτότητας «η Ίριδα είναι (επίσης) σύννεφο» ένα αισθητό αντικείμενο από τα αντιληπτικά πλαίσια της πρωτο – θεωρίας του κοινού νου στα πλαίσια της δικής του θεωρίας που αναγνωρίζει την πραγματική, την αληθινή υφή του φαινομένου.

παραπλανούν όσον αφορά την πραγματική ταυτότητα των όντων.²⁵ Κατά τη γνώμη μου, ο Ξενοφάνης δεν απορρίπτει ολοκληρωτικά τις αισθήσεις. Στην πραγματικότητα είναι εμπειριστής. Αμφισβητεί τις αισθήσεις μόνο ως προς το βαθμό αληθείας τους, εγκυρότητας δηλαδή των δεδομένων τους. Είναι, μάλιστα, ο πρώτος στοχαστής που εισάγει τη διάκριση «δόξας» και «γνώσης»²⁶. Στο απ. 18 ο Ξενοφάνης δηλώνει ότι η γνωστική διαδικασία αφορμάται από τα αισθητά. Επιχειρώντας κάποιος να συλλάβει την αλήθεια σχηματίζει υποθέσεις (εικασίες) που υπερβαίνουν τα δεδομένα των αισθήσεων και τις υποβάλλει σε λογικό έλεγχο προκειμένου να πειστεί για την ορθότητά τους²⁷.

Πεποίθησή του, βέβαια, είναι, όπως προαναφέρθηκε, ότι η γνώση του πραγματικού, της «φύσης», που μετά από επισταμένο έλεγχο θα αποκτήσει ο άνθρωπος, δεν θα είναι ποτέ απόλυτη και εντελής. «Ταυτα δεδοξάσθω μεν εοικότα τοις ετύμοισι» (B 35). Ακόμη και αυτή η γνώση στην ουσία αποτελεί απλή γνώμη,

²⁵ Ενδεικτικό είναι το απ. A49 που παραδίδει ο Αριστοκλής : «δειν τας μεν αισθήσεις και τας φαντασίας καταβάλλειν, αυτώ δε μόνον τω λόγω πιστεύειν», δηλαδή πρέπει κανείς να απορρίπτει τις αισθήσεις και τις από αυτές προερχόμενες παραστάσεις και να εμπιστεύεται μόνο τον ίδιο το λόγο.

²⁶ Ο Η. Fränkel, («Ο Εμπειρισμός του Ξενοφάνη και η γνωσιολογική του κριτική (απ. B34)», *Οι Προσωκρατικοί*, Συλλογή κριτικών δοκιμίων, επιμέλεια Α.Φ.Δ. Μουρελάτος, τομ. Α', σελ. 178-192, Εκπαιδευτήρια «Κωστέα – Γείτονα» από την εκδ. του Princeton University Press, 1993), θεωρεί ότι ο Ξενοφάνης, ως πρόδρομος του Παρμενίδη, διαχώριζε «τον σταθερά και σίγουρα πιστευόμενο, αυτόν τον στενό, ακατέργαστα μηχανικό κόσμο του γίνεσθαι και του παρέρχεσθαι» (απ. B 29) από έναν «ευρύτερο και ανώτερο κόσμο, ο οποίος μαζί με το εμμενές περιλάμβανε και το υπερβατικό».

²⁷ Ως προς αυτό, την αναζήτηση δηλαδή της αλήθειας μέσω διαδοχικών υποθέσεων, ελέγχου τους, αναιρέσεων κ.ο.κ. ο Ηρ. θα μπορούσε να θεωρηθεί πρόδρομος του Πλάτωνα. (Ευ. Μαραγγιανού, «Η έννοια της δόξας στον Ξενοφάνη, τον Πλάτωνα και τον Karl Popper», *Ελλην. Φιλοσοφία και Γνωσιοθεωρία*, επιμέλεια Κ. Βουδούρης, Αθήνα 2001, σελ. 87-98). Την άποψη ότι ο Ξενοφάνης είναι εμπειριστής θεμελιώνει μεταξύ άλλων και ο Η. Fränkel. Σε αυτό συμμαρτυρεί ο Σέξτος (απ. A35) «το φυσικόν άμα και λογικόν μετήρχετο». Η υπόσταση των πραγμάτων, η αληθινή φύση τους, μόνο μέσω της λογικής μπορεί να ανακαλυφτεί.

«εικόνα» του πραγματικού· μπορούμε να τη δεχόμαστε, αλλά θα πρέπει να τη θεωρούμε ως ισχυρισμό αμφίβολης ή σχετικής μόνο βεβαιότητας²⁸.

2.3 Ο ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΣ

Την ίδια δυσπιστία προς τις αισθήσεις προσγράφουν πολλοί μελετητές ήδη από την αρχαιότητα και στον Ηράκλειτο. Ο Διογένης ο Λαέρτιος αναφέρει «την τε οίησιν, ιεράν νόσον έλεγε και την όρασιν ψεύδεσθαι». Γιατί οι άνθρωποι βλέπουν γη, αέρα, νερό, φωτιά και αγνοούν ότι όλα προέρχονται από μετατροπές του πυρός και όλα στο πυρ καταλήγουν διατηρώντας σταθερή την ίδια πάντα αναλογία (απ. Β 31 και απ. Β 90). Διακρίνουν την ημέρα από την νύχτα, το χειμώνα από το θέρος, τον πόλεμο από την ειρήνη, το χορτασμό από την πείνα και δεν αντιλαμβάνονται ότι όλα αυτά είναι ο Θεός²⁹ (νοούμενος ως ο Λόγος, η εσωτερική αρμονία που διαπερνά όλα τα όντα). Θεωρούν δηλαδή ως αντίθετες καταστάσεις που αναπόφευκτα συνδέονται η μια με την άλλη, που η αναγκαία αλληλοδιαδοχή τους καθορίζει μια συνεχή πορεία³⁰. Ο αισθητός κόσμος γίνεται αντιληπτός ως πολλότητα, γεγονός που παρεμποδίζει τη συνειδητοποίηση της υποκείμενης ενότητας.

Οι αισθήσεις παραπλανούν τους ανθρώπους όχι μόνο όσον αφορά το διαχωρισμό των αντιθέτων και την αδυναμία κατανόησης της βαθύτερης ενότητάς

²⁸ Ο W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, vol I.*, σελ. 396 και 398, παρατηρεί ότι σύμφωνα με τον Ξενοφάνη ακόμη και το πεπερασμένο της ύπαρξής μας θα μας υποχρέωνε να μη νομίζομε απόλυτα αληθινά όσα θεωρούμε βέβαια.

²⁹ Ο Θεός ή Λόγος κατηγορείται με όλα τα αντίθετα, γιατί ενυπάρχει σε όλα τα όντα. Ο Θεός ως εμμένεια είναι το σύνολο των όντων και το συνδετικό στοιχείο όλων των αντιθέτων (Κ. Βουδούρης, *Προσωκρατική Φιλοσοφία*, σελ. 83, εκδ. Ιωνία, Αθήνα 1991).

³⁰ Σύμφωνα με το απ. Β 102 «για το Θεό όλα τα πράγματα είναι ωραία και αγαθά και δίκαια, ενώ οι άνθρωποι θεωρούν άλλα δίκαια και άλλα άδικα». Μπορούμε λοιπόν να θεωρήσομε ότι αυτή η συνεχής εξέλιξη του γίνεσθαι καθορίζεται μόνο από τη φυσική αναγκαιότητα, δεν υπηρετεί τελολογικούς σκοπούς.

τους³¹. Συμβαίνει και το αντίθετο: να εξαπατώνται, να θεωρούν ως «ταυτό» αυτό που πράγματι είναι «έτερο».³² Οι μεταβολές συμβαίνουν συνεχώς, ακόμη και αν είναι αδιόρατες. Η μόνη ταυτότητα είναι η ταυτότητα του κόσμου, θεωρούμενου ως όλου, προς τον εαυτό του. Γιατί ο κόσμος στο σύνολό του είναι «πυρ» και «πυρός αμοιβή τα πάντα, αραιώσει και πυκνώσει [τα] γινόμενα» (B 90). Το μόνο σταθερό στοιχείο είναι ο Λόγος που υπόκειται σε όλες τις μεταβολές. Ο κόσμος είναι κατά τον Ηράκλειτο «... πυρ αείζωο απόμενο μέτρα και αποσβεννύμενο μέτρα» (απ. B 30)³³.

Μέσω των αισθήσεων ο άνθρωπος προσλαμβάνει μια αδιάκοπη ροή αποσπασματικών εικόνων. Η ανάδειξη της αφανούς εσωτερικής συνοχής τους προϋποθέτει (για να θυμηθούμε το Wittgenstein) την αλλαγή της «όψης» από την οποία τα παρατηρεί. Προϋποθέτει την αποστασιοποίηση από το συγκεκριμένο αισθητό, το τόδε τι, και την εξέταση των φαινομενικά αντίθετων καταστάσεων υπό την έποψη της διάρκειας, ώστε να αποκαλυφθεί η αδιάσπαστη συνέχεια που εξασφαλίζει την ενότητά τους. Μόνο με τη λογική μπορεί ο άνθρωπος να συλλάβει την ενοποιητική αρχή των αντιθέτων.³⁴

³¹ Ιπολλ. IX 9... «εξηπάτηνται, φησίν, οι άνθρωποι προς την γνωσιν των φανερων...».

³² Θεωρούν ότι διαβαίνουν τον ίδια πάντα ποταμό και παραβλέπουν ότι τα νερά του είναι διαφορετικά κάθε φορά (απ. B12). Δεν συνειδητοποιούν δηλαδή ότι η αδιάκοπη ροή, η συνεχής μεταβολή είναι ο κανόνας.

³³ Κατά τον Γ. Ν. Μανιάτη («Γνωσιοθεωρία και γλώσσα στον Ηράκλειτο», *Ελληνική Φιλοσοφία και Γνωσιοθεωρία*, επιμ. Κ. Βουδούρη, εκδ. Ιωνία, Αθήνα 20001, σελ. 78) η αλήθεια του κόσμου είναι η ίδια παράδοση ως προς τη φύση της, καθώς όλα τα αντίθετα στον κόσμο είναι ένα : «εν πάντα είναι» (B 50). Ο Ηράκλειτος αντιλαμβάνεται το Είναι ως «εν», πολλαπλόμορφο προσωπείο του «αυτου» που αενάως μεταβάλλεται – εφόσον διατελεί «εν γίνεσθαι» - και ταυτόχρονα ταυτίζεται με τις πολλαπλές εκφάνσεις του – εφόσον είναι «εν» και «ταυτό».

³⁴ «Είναι γάρ εν το σοφόν, επιστασθαι γνώμην, οτή εκυβέρνησε πάντα δια πάντων» (Diog. IX).

Αλλά γι' αυτή την έρευνα δεν είναι όλοι ικανοί. «Αιρεύονται εν αντι' απάντων οι άριστοι, κλέος αέναον θνητών. Οι δε πολλοί κεκόρυνται οκωσπερ κτήνεα» (Κλημ. Στρωμ. IV 60). Την αλήθεια πρέπει να την αναζητούν οι άνθρωποι όπως οι χρυσοθήρες : «χρυσόν... οι διζήμενοι γην πολλήν ... ορύσσουσι και ευρίσκουσι ολίγον...» (απ. Β 22)³⁵. Οι πολλοί αποξενώνονται από την αλήθεια. Και αυτό γιατί «κακοί μάρτυρες ανθρώποισιν οφθαλμοί και ωτα βαρβάρους ψυχάς έχόντων» (απ Β 107).

Από το απόσπασμα αυτό θα μπορούσε κανείς να συναγάγει μια αμφισβήτηση των αισθήσεων από τον Ηράκλειτο, αν παρέβλεπε τον περιορισμό «βαρβάρους ψυχάς έχόντων». Οι αισθήσεις είναι κακοί μάρτυρες μόνο για τους ανθρώπους που έχουν βάρβαρες ψυχές. Στην πραγματικότητα ο Ηράκλειτος όχι μόνο δεν τις απορρίπτει ή έστω τις υποτιμά αλλά αντίθετα τις υπερτιμά. Γιατί ο Λόγος δεν υπάρχει μόνο ως διαλεκτική υπέρβαση αλλά και ως εμμένεια. Είναι απών ως απολύτως «κεχωρισμένος όλων» αλλά και παρών ως φανέρωση των αντιθέσεων και των μεταπτώσεων των αντιθέτων στο έτερο, ως ταυτότητα προς τον εαυτό παρά τις επιμέρους μεταβολές ή την ετερότητα των φαινομενικά διαφορετικών διαδοχικών καταστάσεων. Οι αισθήσεις που απατούν τις ψυχές των «βαρβάρων», των ανυποψίαστων, οι ίδιες κινητοποιούν τη νόηση και οδηγούν στη σωφροσύνη. Γιατί ο λόγος ως εμμένεια αποκαλύπτεται μέσω του αισθητού κόσμου στον άνθρωπο³⁶.

³⁵ Ο Κ. Senzasono ("Does Heraclitus Demonstrate?", *Metalogicon*, 1990 (3), n. 1, 46-53) αποδέχεται ότι το χρησιμώδες, αινιγματικό ύφος του Ηράκλειτου στην πραγματικότητα αποκαλύπτει ένα ακριβές νόημα λελογισμένης και αποδεικτικής σκέψης. Αντίθετα, ο G. S. Kirk (*Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι*, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, γ' έκδοση, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1998, σελ. 196) φαίνεται να θεωρεί ότι η γλώσσα του Ηράκλειτου δεν βοηθούσε στην ανάπτυξη μιας παγκόσμιας φιλοσοφικής γλώσσας.

³⁶ Β16 «το μη δυνον ποτε πώς αν τις λάθοι;»

Στο απ. B55 ο Ηράκλειτος υπερασπίζεται τις αισθήσεις και την εμπειρία: «οκόσων ὄψις ακοή μάθησις ταυτα εγώ προτιμέω». Και από τις αισθήσεις προτιμά την ὄραση «οφθαλμοί γαρ των ὠτων ακριβέστεροι μάρτυρες (απ. B 101a)³⁷. Ο Ηράκλειτος δηλαδή θεωρεί τις αισθήσεις προϋπόθεση της γνώσης, η οποία απορρέει δευτερογενώς από αυτές³⁸. Για την ανακάλυψη της αλήθειας απαιτείται υπέρβαση της εμπειρίας. Επιβάλλεται να αναζητηθούν οι νόμοι που ενοποιούν τα φαινόμενα και τα ερμηνεύουν³⁹. Την αλήθεια, το Λόγο, που διέπει το φυσικό, μεταβαλλόμενο κόσμο μόνο ο ανθρώπινος νους ως ένας επιμέρους λόγος μπορεί να συλλάβει.

Ο ανθρώπινος λόγος μετέχει στον κοινό και το θείο λόγο (απ. B 131). Γι' αυτό κριτήριο της αλήθειας είναι αυτό που φαίνεται σωστό σε όλους, γιατί συλλαμβάνεται με τον κοινό λόγο (Στοβ. Flor. I 179). Αυτό που γίνεται αντιληπτό σε ένα μόνο δεν είναι εμπιστεύσιμο. Οι περισσότεροι άνθρωποι ωστόσο εκπίπτουν κατά τον Ηράκλειτο στον υποκειμενισμό «... του λόγου δ' εόντος ξυνοῦ ζώουσιν οι πολλοί ως ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν» (Σέξτος *Πρός Μαθημ.* VII 133). Η μία προϋπόθεση της ανθρώπινης γνώσης⁴⁰ είναι η αναλογία και η καθαρότητα του πυρός που συνιστά την ψυχή του ανθρώπου. Η άλλη είναι η προσπάθεια και η

³⁷ Πρβλ και απ. B 28 και απ. B 107. Ο Uno Holscher («Παράδοξο, παρομοίωση και γνωμικό στον Ηράκλειτο», *Οι Προσωκρατικοί*, επιμ. Α.Φ.Δ. Μουρελάτος, Εκπ. «Κωστέα – Γείτονα», Ευρωσπουδή, τομ. Α', σελ. 319) επισημαίνει ότι η προτίμηση του Ηράκλειτου για το ορατό δεν έχει σχέση με τον χειροπιαστό εμπειρισμό του Ξενοφάνη. Η αξία του ορατού κατά τον Ηράκλειτο έγκειται στο ότι αυτό είναι ένα σύμβολο, μια παρομοίωση που υποδειχνει το αόρατο, την αρμονία που συνέχει τα αντίθετα. Την κρυμμένη αρμονία της φύσης μόνο διαισθητικά μπορεί να συλλάβει κανείς από τα «σήματα», καθώς αυτή αενάως αποκαλύπτεται και κρύβεται συγχρόνως.

³⁸ Δημ. Παπαδής, «Αισθητική και νοητική γνώση στον Ηράκλειτο» στο *Ιωνική Φιλοσοφία*, επιμέλεια Κ. Ι. Βουδούρη, σελ. 156, Αθήνα 1990. Στο απ. Κ.Ρ. 234 (Σέξτος, προς Μαθημ. VI 129 (D.K. 22a 16) αναφέρεται ότι όταν κλείνουν στον ύπνο οι πόροι των αισθήσεων, ο νους χάνει την επαφή του με το περιβάλλον και τη μνημονική του δύναμη.

³⁹ Δ. Ζ. Ανδριόπουλος, *Αρχαία Ελληνική Γνωσιοθεωρία*, βιβλ. Της «Εστίας», Αθήνα 1995, σελ. 41-43.

⁴⁰ «Για τις ψυχές είναι θάνατος να γίνονται νερό» Απ. 36, Κλήμης, Στρωμ. VI, 17, 2.

έρευνα, η «δίζησις»: «εάν μη έλπηται, ανέλπιστον ουκ εξευρήσει, ανεξερευνητον εόν και άπορον» (Κλημ. Στρωμ. ΙΙ 17). Η άποψη, ο λόγος τον οποίο θα εκφέρει ο άνθρωπος κατά τρόπο ομόλογο προς την αλήθεια την οποία ανακάλυψε⁴¹, επιβάλλεται να εκτεθεί στην κοινή κρίση όλων, παρότι ο Ηράκλειτος αμφιβάλλει για τη δυνατότητα των πολλών να τον κρίνουν και να το αποδεχτούν ακόμη και όταν τον μάθουν, όπως προαναφέρθηκε⁴². Στις απόψεις αυτές του Ηράκλειτου θα μπορούσαμε δηλαδή να ανακαλύψουμε το σπέρμα της Σωκρατικής και Πλατωνικής διαλεκτικής.

3. ΟΙ ΦΙΛΟΣΟΦΟΙ ΤΗΣ ΚΑΤΩ ΙΤΑΛΙΑΣ

3.1 Ο ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΣ

Για τον Παρμενίδη, όπως και για τον Ηράκλειτο, αν και με διαφορετικό τρόπο, η αλήθεια αντιπαρτίθεται στη δόξα. Αν ο Ηράκλειτος αφορμάται από τη συνεχώς μεταβαλλόμενη πραγματικότητα, τον κόσμο των αντιθέσεων, της έριδας και του πολέμου, για να αναζητήσει τη σταθερή, κρυφή αρμονία που όλα τα συνέχει διαπερνώντας τα, ο Παρμενίδης εκκινά από το Ον, (το Εόν), το σταθερό, αμετάβλητο αντικείμενο της ανθρώπινης νόησης. Γιατί αν πρόκειται να γνωρίσει ο άνθρωπος κάτι, αυτό είναι το ον (απ. Β3). Αν η μεταβαλλόμενη, χρονικά

⁴¹ Β112 : «σωφρονείν αρετή μεγίστη, και σοφή αληθέα λέγειν και ποιειν κατά φύσιν επαΐοντας». Δηλαδή η σωφροσύνη είναι η μεγαλύτερη αρετή και σοφία (είναι) να λες την αλήθεια και, αφού τη γνωρίσεις, να ενεργείς σύμφωνα με τη φύση. Ο Ηράκλειτος επιχειρεί να διαμορφώσει ένα λόγο ομόλογο προς το κοσμικό είναι, μιμούμενος την κίνησή του και τον τρόπο με τον οποίο φανερώνεται, χρησιμοποιώντας μεταφορές, παρομοιώσεις, συγκρίσεις, γιατί ο Λόγος είναι το κοσμικό πρότυπο του λόγου. Γ. Μανιάτης, «Γνωσιοθεωρία και γλώσσα στον Ηράκλειτο» στο *Ελληνική Φιλοσοφία και Γνωσιοθεωρία*, σελ. 85-86, εκδ. Ιωνία, Αθήνα 2001.

⁴² Ο F.M. Cornford, *Principium Sapientiae: the Origins of Greek Philosophical Thought*, σελ. 112 κ.ε., 148 κ.ε., Cambridge, Cambridge University Press, 1952, θεωρεί ότι ο Ηράκλειτος είχε την πεποίθηση πως η αλήθεια ήταν αινιγματική και αντιφατική προς τη λογική της εποχής του. Και εκφραζόταν ο ίδιος με ένα λόγο, κρυπτικό, ομόλογο προς το θεϊκό λόγο, τον πύρινο «λόγο» που διαπερνά τα πάντα, παραξενεύοντας τους ανόητους.

εντοπισμένη, φθαρτή ύπαρξη, το αντικείμενο της δόξας, συνδέεται αναπόφευκτα με τη λήθη, ποια είναι η αλήθεια, η μόνη σταθερή και βέβαιη γνώση που μπορούμε να αποκτήσουμε; Η αλήθεια για τον Παρμενίδη αναφέρεται στο *ὄν* και θεμελιώνεται σ' αυτό. Δοκιμάζεται και ελέγχεται σε αναφορά προς αυτό, προς την ύπαρξη δηλαδή και τον τρόπο ύπαρξης του αντικειμένου της γνώσης, του *ὄντος*⁴³.

Ο Παρμενίδης μάλιστα, είναι ο πρώτος που θεματοποίησε και διερεύνησε τη φύση του *ὄντος*, του «*εὐόντος*» που καλείται να γνωρίσει ο άνθρωπος αλλά και τη μέθοδο («την οδό») που πρέπει να ακολουθήσει.

Καταρχήν το *ὄν* υπάρχει, γιατί αυτό που δεν υπάρχει δεν μπορούμε ούτε να το γνωρίσουμε, ούτε να μιλήσουμε γι' αυτό (απ. 2, 7-8). Αποδεικνύει⁴⁴ ότι είναι όλο μαζί, ένα, συνεχές, αγέννητο (γιατί δεν μπορεί να προέρχεται από κάτι που δεν υπάρχει, από ένα μη – *ὄν*), αδιαίρετο, όμοιο, ομοιομερές παντού, πλήρες, ακίνητο (δηλαδή μη μεταβαλλόμενο), άναρχο και άπαυστο, ταυτό πάντα και κατ' ανάγκη τέλειο⁴⁵. Είναι εκείνο που καλεί τη νόηση να το γνωρίσει, εκείνο που εξαιτίας του υπάρχει το νόημα, εκείνο με το οποίο τελικά ταυτίζεται η ενέργεια της νόησης (απ. 8, 1-49).

Ο Παρμενίδης δηλαδή αποδίδει στην πραγματικότητα, στο *ὄν*, μια οντολογική προτεραιότητα. Σκοπός της ανθρώπινης σκέψης είναι να ανακαλύψει αυτό που

⁴³ Ο Α.Φ. Μουρελάτος (*Οδοί της Γνώσης και της Πλάνης, Λόγος και Εικόνα στα αποσπάσματα του Παρμενίδη*, σ. 68, Πανεπιστ. Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2002) θεωρούσε ότι ο Παρμενίδης είναι ο πρώτος που μπόρεσε να συλλάβει τη διάκριση μεταξύ «*ὄντος*» και «*γίγνεσθαι*». Και ότι η κατάσταση ή ιδιότητα του «μη λανθάνειν» εξυπακούει απλώς την απουσία παραγόντων απόρριψης, συσκότισης, παραμόρφωσης ή παρερμηνείας που μας χωρίζουν από το πράγμα – όπως ακριβώς – έχει (ό.π., σελ. 70).

⁴⁴ Κατά τον Α.Φ. Μουρελάτο (ό.π. σελ. 104 – 125), ο Παρμενίδης είναι ο εισηγητής της μεθόδου του αποκλεισμού και της απόρριψης και του απαγωγικού συλλογισμού.

⁴⁵ Ο Α.Φ. Μουρελάτος (ό.π. σελ. 137) αμφισβητεί την άποψη ότι το «*εὐόν*» του Παρμενίδη αναφέρεται στον κόσμο νοούμενο ως τεράστια σφαίρα. Θεωρεί ότι το «τέλειο», το «τετελεσμένο» *ὄν* μοιάζει με σφαίρα, ότι δηλαδή ο Παρμενίδης επιχειρεί μια παρομοίωση, μια «εννοιολογική εξομοίωση» του *εὐόντος* με σφαίρα.

υπάρχει ως κοινό, σταθερό, μη μεταβαλλόμενο: να συναιρέσει όλα όσα εμφανίζονται ως μερικά και διακριτά σε μια ενότητα που τα υπερβαίνει όχι οντικά αλλά οντολογικά⁴⁶. Το ον για τον Παρμενίδη δεν ταυτίζεται με τα έγχρονα όντα που γεννιούνται και φθείρονται, είναι και δεν είναι, αλλάζουν τόπο και χρώμα (απ. 8, 41)· είναι αχρονικό, με την έννοια ότι υπερβαίνει τη χρονικότητα των εφήμερων υπάρξεων. Υπακούει στην αναγκαιότητα, δεσμεύεται, περιορίζεται από αυτήν. Υπερβαίνοντας κάθε υποκειμενισμό, δεν μπορεί να μην είναι αυτό που είναι. «Η σφαίρα της αλήθειας» αντιστοιχεί σε «μια μόνιμη τάξη πραγμάτων ή κατάσταση, δεσμεύεται εσωτερικά από την αναγκαιότητα» και είναι προσπελάσιμη μόνο από τη γνώση⁴⁷. Γι' αυτό θα λέγαμε ότι το ον, όπως νοήθηκε από τον Παρμενίδη, είναι ο πρόδρομος των μεταγενέστερων πλατωνικών «ιδεών». Ο δρόμος που οδηγεί στην αλήθεια, στη γνώση του όντος, είναι ο δρόμος της πειθούς (Απ. 2, 3-4)⁴⁸.

Ο Παρμενίδης θεωρεί αδύνατο να οδηγήσει στη γνώση ο δρόμος που ισχυρίζεται ότι κάτι δεν είναι (δεν υπάρχει ή δεν του αποδίδεται ένα κατηγορήμα) και ότι είναι αναγκαίο να μην είναι. Μόνο αυτά που υπάρχουν ως ένα, συνεχές, αδιαίρετο, τέλειο και άχρονο, υπάρχουν κατ' ανάγκη (Απ. 2, 5-8). Αυτό που δεν υπάρχει δεν μπορούμε ούτε να το γνωρίσουμε ούτε να μιλήσουμε γι' αυτό.

⁴⁶ Κατά το Μουρελάτο (ό.π. σελ. 72) το θεωρητικό «είναι» είναι ο φορέας από την κοντινή αλλά «λανθάνουσα» προς την υπερβατική αλλά «μη λανθάνουσα» ταυτότητα των πραγμάτων. Ο Π. Θανασάς («Από την προϊστορία του Λόγου», *Φιλοσοφία του Λόγου*, επιμ. Κ. Βουδούρης, Αθήνα, 1996, σελ. 56) θεωρεί ότι το «εόν» δεν είναι «υπερβατικό», είναι η συμπυκνωμένη νοητική ενσάρκωση κάθε εμπειρίας, αυτό που προσλαμβάνουμε στα όντα όταν τα αντικρίζουμε εντός της οντολογικής προοπτικής.

⁴⁷ Α.Φ. Μουρελάτος, «Απατηλές λέξεις στη 'Δοξασία' του Παρμενίδη», στο *Οι Προσωκρατικοί*, ό.π., σελ. 438.

⁴⁸ Κατά τον Α.Φ. Μουρελάτο (ό.π., σελ. 71-72) ο Παρμενίδης δεν ταυτίζει τη θετική οδό που οδηγεί στην αλήθεια με την αλήθεια. Παρατηρεί, μάλιστα, ότι κατά τον Παρμενίδη «αληθείη γάρ οπηδει», δηλαδή, η πειθώ προσκολλάται στην αλήθεια.

Αποκλείοντας λοιπόν αυτό το δρόμο τον αφήνει ανεξέταστο και ανώνυμο. Αυτός είναι ο δρόμος των «δίκρανων» (των διχόγνωμων) ανθρώπων που νομίζουν ότι το είναι και το μη είναι είναι και δεν είναι το ίδιο⁴⁹. Αυτοί είναι ανίδεοι (γιατί τίποτα αληθές δεν γνωρίζουν) και αμήχανοι, γιατί η σκέψη τους πλανάται και ξαναγουρίζει στα ίδια. Είναι τυφλοί, κουφοί, σαστισμένοι, δίχως κρίση. Ο δρόμος τους είναι αδιέξοδος (Απ. 6, 4-9). Γι' αυτούς δεν υπάρχει γνώση.

Θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι αυτός είναι ο δρόμος όσων περιορίζονται στην αισθητηριακή αντίληψη και αδυνατώντας να εξαρθούν πάνω από τη ροικότητα των αισθητηριακών δεδομένων για να τα κρίνουν γίνονται έρμαιο των αποσπασματικών και μερικών εντυπώσεων τους, παραδέρνουν στον υποκειμενισμό τους, αδυνατώντας να μορφώσουν μια βέβαιη γνώμη για τα πράγματα. Τότε και οι ίδιες οι αισθήσεις τους αποδεικνύονται άσκοπες. Είναι σαν τυφλοί και σαν κωφοί, η γλώσσα τους είναι ασυνάρτητη, αν το μάτι τους απρόσεκτο, δεν αναγνωρίζει πίσω από τα φαινόμενα το σταθερό, το ενιαίο, το κοινό (απ. 7, 3-5). Είναι γεγονός ότι οι αισθήσεις έλκουν σ' ένα τέτοιο δρόμο. Και αυτός ο τρόπος αντίληψης των πραγμάτων γίνεται κατά τον Παρμενίδη συνήθεια από την οποία είναι δύσκολο να απεμπλακεί ο άνθρωπος. Μόνο με τη λογική μπορεί κατ' αυτόν να αποδεσμευτεί, εφόσον κρίνει και επιβεβαιώσει την αλήθεια της πολεμικής που δίκαια ασκείται σ' αυτό το δρόμο που εγκλωβίζει τον άνθρωπο (απ. 7, 5-6).

Η δόξα, η γνώμη που σχηματίζει ο άνθρωπος σύμφωνα με τις αισθήσεις του, αναφέρεται στα επιμέρους αισθητά που τα εκλαμβάνει ως αληθινά. Αυτό δε

⁴⁹ Κατά τον Α.Φ. Μουρελάτο (ό.π. σ. 85) αυτό που απορρίπτει ο Παρμενίδης είναι η συστατική άρνηση· η άρνηση που τίθεται ως υπάρχουσα μες στον κόσμο ως παράγοντας της βασικής του δομής. Απορρίπτει δηλαδή κάθε θέση που πρεσβεύει ότι η πραγματικότητα των αντικειμένων συνίσταται και από κάτι οριστό και από κάτι αόριστο. «Δίκρανοι» είναι όσοι αναζητούν το εόν αλλά εξαιτίας της αμηχανίας τους χάνονται μες στο «μη εόν» (ό.π. σελ. 194).

σημαίνει ότι το αντικείμενο της δόξας είναι ψευδές, δηλαδή δεν υπάρχει, είναι «μη όν». Η δόξα μας παραπλανά (απ. 8, 51-52) στο βαθμό που μας οδηγεί να εκλαμβάνομε ως αληθινό το αποσπασματικό, το μερικό, το μεταβαλλόμενο και φθαρτό, στο βαθμό που μας οδηγεί στην ακρισία.⁵⁰

Ακόμη και εκείνοι που επιζητούν τη γνώση της αλήθειας μπορεί να εξαπατηθούν από τις δοξασίες (απ. 8.61). Γιατί η δοξασία μοιάζει με την αλήθεια (απ. 8.52), είναι απατηλή. Εφόσον όμως οι δοξασίες ελεγχθούν διεξοδικά και εξαντλητικά και αποδειχτεί ότι «όλα τα διαπερνούν»⁵¹, ότι δηλαδή όσα ισχυρίζονται

⁵⁰ Α.Φ. Μουρελάτος, «Απατηλές λέξεις στη 'Δοξασία' του Παρμενίδη», *Οι Προσωκρατικοί*, όπ, σ. 438.

⁵¹ Στους στίχους 1, 31-32 του ποιήματος του Παρμενίδη «αλλ' εμπης και ταυτα μαθήσσαι, ως τα δοκούντα χρην δοκίμωσ είναι διά παντός πάντα περωντα», οι Α. Φ. Μουρελάτος (*Οδοί της Γνώσης και της Πλάνης*, μτφρ. Σπ. Α. Μοσχονάς, Πανεπ. εκδ. Κρήτης, Ηράκλειο 2002, σελ. 234), Π. Θανασάς, *Ο Πρώτος «Δεύτερος Πλους»*, *Είναι και Κόσμος στο ποίημα του Παρμενίδη*, Ηράκλειο, 1998, σελ. 238) κ.α. δέχονται τη γραφή «διά παντός πάντα περ όντα» και μεταφράζουν «πώς θα ήταν ορθό για πράγματα που κρίνονται αποδεκτά να είναι με αποδεκτό τρόπο» ο πρώτος και «πώς τα δοκούντα θα έπρεπε να γίνονται απολύτως αποδεκτά: όλα στο σύνολό τους ως όντα» ο δεύτερος.

Οι J. Barnes (*The Presocratic Philosophers*, ό.π., τόμος 1, σελ. 328), G. S. Kirk (*Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι*, ό.π., σελ. 251), Δ. Παπαδής («Η έννοια της αλήθειας στον Παρμενίδη», *Ελληνική Φιλοσοφία και Γνωσιοθεωρία*, εκδ. Ιωνία, Αθήνα 2001, σελ. 135) δέχονται τη γραφή «περωντα». Ο J. Barnes μεταφράζει: «... θα μάθεις... πώς οι άνθρωποι θα έπρεπε να κρίνουν τα πράγματα που φαίνονται να είναι, μόνο διαπερνώντας τα όλα με κάθε τρόπο».

Ορθότερη μου φαίνεται η γραφή «περωντα», καθώς τα δοκούντα είναι ούτως ή άλλως προσδεμένα στη μερικότητα και τη δυϊκότητα, δεν μπορούν, επομένως, να είναι διαφορετικά. Για να κριθεί όμως η αλήθειά τους θα πρέπει ο έλεγχος να διαπερνά τις αναφορές στα επιμέρους και υπερβαίνοντάς τις να οδηγηθεί στην ενότητά τους. Η έμφαση δηλαδή κατά τη γνώμη μου δίνεται στο «δοκίμωσ», τον έλεγχο των γνωμών. Η αλήθεια που αναγνωρίζεται και βεβαιώνεται από το νου προκύπτει και ως αποτέλεσμα της μεθοδικής έρευνας και ελέγχου των δοκούντων. Θεωρώ δηλαδή ότι το δίστιχο αυτό είναι μια προεξαγγελία της «τρίτης οδού», προοικονομεί την έκθεσή της και τον έλεγχο που εισηγείται η «θεά» για την αποφυγή της πλάνης. Στη σημασία που ο Ηράκλειτος αποδίδει στις αισθήσεις (απ. Β 101α) και στην ανάγκη μεθοδικής έρευνας που εκείνος εισηγείται (απ. Β1) ο Παρμενίδης αντιπροτείνει τον έλεγχο των δοκούντων και την υπέβαση της αντίφασης και της δυϊκότητας. Σ' αυτό νομίζω ότι συνηγορεί και ο σχολιασμός του απ. Β 2 του Φιλόλαου από τον Karl Reinhardt («Η σχέση ανάμεσα στα δύο μέρη του ποιήματος του Παρμενίδη», *Οι Προσωκρατικοί*, ό.π. τόμος Α', σελ. 409) αλλά και η

δεν διακρίνονται από υποκειμενισμό αλλά έχουν μια γενική ισχύ, τότε είναι εμπιστεύσιμες (απ. 1, 31-32). Για τον Παρμενίδη η αλήθεια είναι «ολοστρόγγυλη»⁵², δηλαδή πλήρης, τέλεια. Προϋποθέτει «άτρεμη», ήσυχη καρδιά (απ. 1, 28-29). Μόνο με το νηφάλιο στοχασμό που δεν παρασύρεται από την ταραχή του γίνεσθαι που αποτελεί τη σφαίρα της δοξασίας μπορεί να διαπιστώσει κανείς την αλήθεια. «Το πλέον εστί νόημα» ισχυρίζεται ο Παρμενίδης. Δηλαδή η σκέψη είναι το πλήρες.

Τα σωζόμενα αποσπάσματα του Παρμενίδη με τις σκόπιμες αμφιλογίες και αμφισημίες που περιέχουν έχουν προκαλέσει πολλές διαφορετικές ερμηνείες.⁵³ Πολλοί μελετητές θεωρούν ότι για τον Παρμενίδη μόνο ο κόσμος του εόντος είναι αληθινός, ενώ ο φυσικός – αισθητός κόσμος είναι ψευδής ή καθαρή αυταπάτη⁵⁴. Άλλοι θεωρούν ότι ο αισθητός κόσμος είναι υπαρκτός αλλά η γνώμη μας γι' αυτόν

εφαρμογή του ελέγχου των «δοκούντων» που επιχειρείται από τον Πλάτωνα στο Θεαίτητο (180 e κ.ε., ιδίως 189 e6 – 195 d5).

⁵² Και εδώ παραδίδονται δύο γραφές: «αληθείης ευπειθέος» και «αληθείης ευκυκλέος». Οι D. K., ο G. S. Kirk (ό.π. σελ. 250 και 480), ο J. Barnes (ό.π. τομ. Α', σελ. 156) αποδέχονται τη γραφή «ευκυκλέος» που παραδίδεται από το Σιμπλικίο. Αντίθετα ο Α. Φ. Μουρελάτος (ό.π. σελ. 170 κ.ε. και σ. 238 κ.ε.) αποδέχεται τον τύπο «ευπειθέος» που παραδίδεται από τον Σέξτο. Υιοθετώ την πρώτη γραφή, θεωρώντας ότι ο Παρμενίδης ήθελε να προβάλλει κυρίως τον ολιστικό χαρακτήρα της αλήθειας παρά τη δυνατότητά της να πείθει. Εξάλλου αυτός αποτελεί το κριτήριο για το νου προκειμένου να πειστεί. Ο G. S. Kirk (ό.π. σελ. 188) παρατηρεί, μάλιστα, ότι ο Παρμενίδης έδωσε στις απόψεις του που δεν μπορούν να επιβεβαιωθούν από την ανθρώπινη εμπειρία τη μορφή μιας θείας αποκάλυψης.

⁵³ Ο Βίλχελμ Νέστλε, *Από τον Μύθο στον Λόγο*, μτφρ. Άννας Γεωργίου, εκδ. Γνώση, Αθήνα 1999, τομ. Α', σελ. 166 - 168. λ.χ. αμφισβητεί κατά πόσο το δεύτερο μέρος του ποιήματος που αναφέρεται στις δοξασίες των θνητών εκφράζει απόψεις του ίδιου του Παρμενίδη, θεωρώντας ότι περιέχει ξένες διδασκαλίες που αποδίδονται σ' αυτόν. Θεωρεί ότι για τον Παρμενίδη η αισθητή εμφάνιση του κόσμου είναι απάτη και ότι οι λέξεις αποτελούν αυθαίρετους χαρακτηρισμούς πραγμάτων.

⁵⁴ Βλ. W.K.C. Guthrie, *Οι Έλληνες Φιλόσοφοι. Από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, μτφρ. Α. Η. Σακελλαρίου, Αθήνα 1978, σελ. 55), Karl Reinhardt, ό.π., σελ. 405, J. Barnes, σελ. 156.

είναι ψευδής και υποκειμενική⁵⁵. Ο Α.Φ. Μουρελάτος υποστηρίζει ότι η παρουσίαση της κοσμολογίας από τον Παρμενίδη είναι ειρωνική, σχεδιασμένη έτσι ώστε να υπογραμμίζει τις ομοιότητες και τις αντιθέσεις με τη θεωρία του ίδιου για το «εόν»⁵⁶. Όλοι όμως συμφωνούν ότι ο Παρμενίδης πρώτος προσπάθησε να εξηγήσει τη διαφορά νοητικής και αισθητηριακής σύλληψης του κόσμου.

Κατά τον Παρμενίδη η δυϊκότητα και η μίξη ενυπάρχουν και στην ανθρώπινη φύση που συντίθεται από δύο στοιχεία ανάλογα του φωτός και του σκότους, το θερμό και το ψυχρό. Οι αισθήσεις οφείλονται σε αυτά και παράγονται από το όμοιο, όπως μαρτυρεί ο Θεόφραστος (*Περί Αισθήσεων* 1, DK απ.Α46). Από το στοιχείο που υπερισχύει κάθε φορά στη φύση των μελών του ανθρώπου καθορίζεται και η αντίληψη. «Γιατί αυτό που υπερέχει είναι το νόημα» (δηλαδή η αντίληψη) (απ. Β16).

Όπως αναφέρει ο Θεόφραστος η μεταβολή της αναλογίας του θερμού ή του ψυχρού μεταβάλλει αυτομάτως τη διάνοια. Είναι, βέβαια, ασαφές αν η μεταβολή των στοιχείων που επηρεάζουν την αίσθηση αφορά αποκλειστικά τη μίξη τους στο ανθρώπινο σώμα ή αν αναφέρεται και στην εξωτερική πραγματικότητα, ούτε προσδιορίζεται κατά πόσο οι μεταβολές στο εξωτερικό περιβάλλον επηρεάζουν ή καθορίζουν τις μεταβολές που συμβαίνουν στην αναλογία του μίγματος θερμού – ψυχρού στην ανθρώπινη φύση. Αυτό που βεβαιώνεται είναι ότι η αίσθηση παρακολουθεί και αντιλαμβάνεται και με το λόγο (τη γλώσσα) αναφέρεται στη συνεχή μεταβολή που παρουσιάζεται στον κόσμο.

⁵⁵ H. G. Gadamer, *Plato in Dialog*, Tübingen, 1991, σελ. 15, Π. Θανασάς, ό.π. σ. 165-176. Ο G. S. Kirk (ό.π., σελ. 360) υπογραμμίζει επίσης τη «ριζοσπαστική κριτική» του Παρμενίδη για τις αισθήσεις.

⁵⁶ Α.Φ. Μουρελάτος, ό.π. σελ. 251 κε και του ίδιου, «Απατηλές λέξεις στη 'Δοξασία' του Παρμενίδη», ό.π., σελ. 423 κ.ε.

Πώς ακριβώς λειτουργούν οι αισθήσεις ή πώς συμβαίνει η διάχυση και η ανασύνθεση του όντος στον κόσμο (B 4, 3-4) ο Παρμενίδης δεν εξηγεί. Αυτά θα επιχειρήσουν να τα ερμηνεύσουν οι επίγονοί του. Εκείνος απλώς επισημαίνει ότι το «νόημα» που προκύπτει από τις αισθήσεις, δηλαδή ό,τι γίνεται αντιληπτό, είναι το «πλέον», το στοιχείο που επικρατεί, τονίζοντας την ταύτιση του νοήματος και του στοιχείου που επικρατεί. Δηλαδή για τον Παρμενίδη ο προσανατολισμός του ανθρώπου προς τον κόσμο υπηρετείται και από τις αισθήσεις. Μέσω της αίσθησης όμως ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται τη δυϊκότητα, τη μεταβολή, τη γένεση και τη φθορά, το διχασμό και τη διάσπαση.

Είναι αξιοπρόσεκτο ότι προκειμένου για την αισθητηριακή αντίληψη χρησιμοποιεί το ρήμα «φρονεί», όχι το «νοεί», υπογραμμίζοντας με αυτό τη διαφορά αίσθησης και νόησης. Είναι σαφές επίσης ότι και η αίσθηση κατ' αυτόν, όπως η νόηση, διέπεται, από την αναγκαιότητα, καθώς τονίζει ότι «το γαρ αυτό έστιν όπερ φρονεί μελέων φύσις ανθρώποισιν και πάσιν και παντί, το γαρ πλέον εστί νόημα» (απ. B 16, 2-4). Καθετί που αντιλαμβάνονται οι άνθρωποι με τις αισθήσεις ταυτίζεται με το εξωτερικό ερέθισμα και είναι κοινό για όλους. Χωρίς να αποκλείει υποκειμενικές αποκλίσεις, εφόσον η αίσθηση εξαρτάται από την αναλογία του μίγματος θερμού – ψυχρού στον ανθρώπινο οργανισμό, ο Παρμενίδης τονίζει την αντικειμενικότητα της αίσθησης⁵⁷.

Τότε πού εντοπίζεται η πλάνη των αισθήσεων; Τα μέλη του ανθρώπου «πλανώνται», κινούνται αδιάκοπα, («μελέων πολυπλάγκτων», B16,1), παρακολουθώντας τη συνεχή και αδιάκοπη μεταβολή του αισθητού κόσμου. Σε

⁵⁷ Ο Α.Φ. Μουρελάτος (*Οδοί της γνώσης και της πλάνης*, ό.π., σελ. 243) παρατηρεί ότι η δοξασία οφείλεται στην πραγματικότητα, είναι δεσμευμένη απέναντί της, ταγμένη σ' αυτήν· η δοξασία αναζητά την πραγματικότητα. Βλ. του ίδιου, «Απατηλές λέξεις στη 'Δοξασία' του Παρμενίδη», ό.π. σελ. 459-467 για τις διαφορετικές υποδηλώσεις του απ. 16. Για τα «μέλεα» βλ. J. Barnes, ό.π., τομ. β', σελ. 184-185)

καθετί που γίνεται αντιληπτό με την αίσθηση οι άνθρωποι θέτουν όνομα που να το επισημαίνει (B19, 3). Οι δοξασίες τους παρακολουθούν αυτή την αδιάκοπη μεταβολή, αντιστοιχώντας σε αυτήν. Εδώ ακριβώς βρίσκεται ο κίνδυνος της πλάνης: αναφερόμενος ο άνθρωπος στις διακριτές εκφάνσεις του όντος να ταυτίζει την αλήθεια, το ον, με το αποσπασματικό, το αντιφατικό, το αισθητό ως ασυνεχές, μεταβαλλόμενο και αντιθετικό⁵⁸.

Όμως, όπως στη φύση η ενότητα ενυπάρχει στη διυϊκότητα, η σταθερότητα στη ροϊκότητα και τη μεταβλητότητα, η ακινησία του όλου στην κίνηση των επιμέρους, έτσι και στην ανθρώπινη φύση υπάρχει η ενοποιητική δύναμη του νου με την οποία αντιλαμβάνεται το ον ως «εν». Μπορούμε να υποθέσουμε, γιατί σαφής αναφορά δεν υπάρχει στα σωζόμενα αποσπάσματα, ότι όταν η αναλογία των δύο στοιχείων της ανθρώπινης φύσης εξισορροπήσει, τότε ενεργοποιείται η «νοητική όραση».

⁵⁸ Ο Kurt Von Fritz («Νους, νοεόν και τα παράγωγά τους» στο *Οι Προσωκρατικοί*, ό.π., σελ. 78) αναρωτιέται πώς μπορεί να υπάρχει η ανομοιογένεια στο μείγμα της δομής ή της ιδιοσυστασίας των ανθρώπων, αν δεν υπάρχει και στο εόν. Εφόσον αυτό το μείγμα προκαλεί το σφάλμα στους ανθρώπους θα πρέπει να είναι πραγματικό και αντικειμενικό. Αντίθετα, ο K. Reinhardt (ό.π., σελ. 406) υποστηρίζει μεν ότι ο κόσμος είναι μια σύμβαση που προέκυψε στη βάση μιας καθιερωμένης πλάνης, δέχεται όμως (ό.π., σελ. 416) και ότι, όπως η αλήθεια συμπίπτει με το λογικό αφηρημένο σκέπτεσθαι, έτσι και η σωματική αντιθετικότητα έχει τον ακριβή αντικατοπτρισμό της στην ανθρώπινη αίσθηση. Ο Δ. Παπαδής («Η έννοια της αλήθειας στον Παρμενίδη», ό.π., σελ. 138) επισημαίνει ότι το «φαίνεσθαι» δεν είναι πλάνη ή ψευδαίσθηση, είναι όψη του είναι. Από το σχετικό χαρακτήρα της [αισθητής] πραγματικότητας προκύπτει ο σχετικός χαρακτήρας της αλήθειας που αναφέρεται στα εφήμερα πράγματα (ό.π., σελ. 144). Για τον Παρμενίδη λόγος είναι η κατεξοχήν ανθρώπινη δύναμη με την οποία ο άνθρωπος θα αξιολογήσει τα πάντα (απ. 7,5). Ανάλογα ο Π. Θανασάς («Από την προϊστορία του Λόγου: Το Παρμενίδειο Είναι ως 'μόνον λεγόμενον'», *Φιλοσοφία του Λόγου*, επιμ. Κ. Βουδούρη, Αθήνα 1996, σ. 56) θεωρεί ότι ο Παρμενίδης δεν αποπειράται να απορρίψει τα φαινόμενα αλλά να τα κατανοήσει και να τα ερμηνεύσει, να μας παρακινήσει να τα συλλάβουμε όχι ως παρόντα – απόντα αλλά ως πλήρως προσπελάσιμα στο νοεόν.

Ο Κ. Von Fritz⁵⁹ υποστηρίζει ότι η αντίληψη μέσω του ψύχους και του σκότους δεν είναι γνήσια. Αντίθετη, και σωστή κατά τη γνώμη μου, είναι η άποψη του Δ.Ζ. Ανδριόπουλου,⁶⁰ ο οποίος υποστηρίζει ότι κατά τον Παρμενίδη ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται και μέσω του ψύχους. Όμως θεωρεί ότι όταν τα δύο στοιχεία «θερμόν» και «ψυχρόν» εξισάζονται, το αισθάνεσθαι και το διανοείσθαι παύουν. Είναι αλήθεια ότι ο Θεόφραστος στο *Περί Αισθήσεων* 1 αναφέρει ότι η διάνοια γίνεται «βελτίω δε και καθαρωτέραν την διά το θερμόν». Μια τέτοια θεώρηση συμφωνεί σαφέστατα με τις απόψεις του Ηράκλειτου, του Δημόκριτου, του Πλάτωνα. Δεν είναι όμως βέβαιο ότι είναι σύμφωνη και με τον Παρμενίδη. Ο ίδιος ο Θεόφραστος παραδέχεται ότι κατά τη γνώμη του Παρμενίδη «ου μην αλλά και ταύτην δεισθαί τινος συμμετρίας». Συνεχίζοντας, μάλιστα, αναφέρει ότι «αν δ' ισάζωσι τη μίξει, πότερον έσται φρονειν ή ου, και τις η διάθεσις, ουδέν έτι διώρικεν...» Εφόσον η επικράτηση του ενός ή του άλλου στοιχείου μας προσδένει με τη μια ή την άλλη μορφή και επέρχεται η σύγχυση, αυτή θα εξαφανιστεί μόνο στην περίπτωση που τα δύο στοιχεία εξισορροπούνται. Τότε ο νους διατηρεί τη θέαση του απερχόμενου και «συνορά» τα φαινομενικά αντίθετα, συνειδητοποιώντας την ενότητά τους που υπερέχει της δυϊκότητας⁶¹.

Στο απ. Β 4, 1-4 η «θεά» παρακινεί το ζητητή της αλήθειας «να δει με το νου μαζί τα απόντα που είναι, βεβαίως, παρόντα στο νου. Γιατί ο νους δεν θα αποκόψει το ον (εόν) από τη συνέχειά του με το ον (εόν) ούτε καθώς αυτό με τάξη παντού και με κάθε τρόπο διασκορπίζεται ούτε καθώς συντίθεται». Αυτή η ενότητα των αντιθέτων, η δια – χρονικότητα, η «ολοστρόγγυλη» αλήθεια, αποκαλύπτεται στο νου όταν η καρδιά είναι «άτρεμη» (Β1, 29-30), τη στιγμή της εξισορρόπησης στο

⁵⁹ Κ. Von Fritz, ό.π. σελ. 79 και υποσημ. 93.

⁶⁰ Ανδριόπουλος, *ό.π.*, σελ. 51-56.

⁶¹ Κατά τον Α.Φ. Μουρελάτο (Οδοί της γνώσης και της πλάνης, ο.π., σελ. 74) το «νοειν» περιλαμβάνει μια αισθητική διαδικασία ανώτερη σε εστίαση, οξύτητα, διεισδυτικότητα. Είναι «ένα είδος διανοητικής αίσθησης ... που διεισδύει βαθύτερα στη φύση του πράγματος» και «... βλέπει μακρύτερα απ' όσο βλέπουν τα μάτια μας και στο χώρο και στο χρόνο ... διεισδύει στην πραγματική ουσία του αντικειμένου που στοχαζόμαστε».

σώμα των αντίθετων δυνάμεων. Τότε η αλήθεια του όντος που υπερβαίνει την αποσπασματικότητα και τη ροϊκότητα του αισθητού κόσμου συλλαμβάνεται με το νου. Αυτό είναι το «πλέον»⁶², που ταυτίζεται με το ον. Όταν ο νους είναι «εν ηρεμία», «σκοπεί» την αλήθεια, την ενότητα, τη συμμετρία, τη συνέχεια όλων, την τελειότητα του όντος. Τότε ο άνθρωπος εννοεί ότι η διαφορά είναι όψη του ίδιου πράγματος.

Κατά τον Παρμενίδη ο άνθρωπος ούτως ή άλλως στοχεύει στην αλήθεια, ο νους και ο λόγος του περιστρέφονται γύρω από αυτήν (B 8, 50). Αλλά η ανακάλυψή της είναι ζήτημα μεθόδου, «οδού». Ο «πρώτος δρόμος» αποκαλύπτει στον άνθρωπο ότι οτιδήποτε νοεί υπάρχει, καθώς και τα γνωρίσματα του όντος. Ο «τρίτος δρόμος» τού υποδεικνύει να ελέγχει τα δεδομένα των αισθήσεων και τις δοξασίες με βάση τα συμπεράσματα του πρώτου δρόμου για να μη γίνεται θύμα τους, να μην παραπλανάται από αυτές. Το μάτι δεν θα πρέπει να περιφέρεται άσκοπο, το αυτί δεν θα πρέπει να ακούει μόνο ήχους αποκομμένους,⁶³ ούτε η γλώσσα να αναφέρεται στον κόσμο της αίσθησης, τον κόσμο της γένεσης και της φθοράς, με ένα λόγο κενό αλήθειας. Είναι ανάγκη ο νους να μην συμπαρασύρεται από το μεταβαλλόμενο κόσμο που προσλαμβάνουν οι αισθήσεις, ούτε να πλανάται

⁶² Ο Μουρελάτος («Απατηλές λέξεις...» ό.π., σελ. 466) μεταφράζει : «γιατί η σκέψη είναι αυτό που εκπληρώνεται», «η σκέψη είναι το πλήρες» (ό.π., σελ. 463 – 465). Κατά τον ίδιο (Οδοί της γνώσης και της πλάνης, ό.π., σελ. 134) η νόηση έχει το τέλος της (την εκπλήρωση ή την πραγματοποίησή της) στο εόν που υπερβαίνει τις φαινομενικές προβολές του. Εκτιμά ότι ο Παρμενίδης «άνοιξε την οδό της μεταφυσικής θεώρησης» και «έθεσε σήματα στην οδόν που φέρει στην πραγματικότητα» (ό.π., σελ. 148).

⁶³ Συμφωνώ με την απόδοση του J. Barnes (ό.π., τομ. Α', σελ. 297) και με την ερμηνεία του ότι ο Παρμενίδης στους στίχους αυτούς δεν αναφέρεται σε παραισθήσεις αλλά μας προειδοποιεί να μην ακούμε τα ανόητα λόγια των άλλων θνητών που μας παρασύρουν και μας απομακρύνουν από την οδό της αλήθειας. Συνιστά να κρίνουμε την τρίτη οδό με επιχειρήματα και όχι με βάση τα δεδομένα της αίσθησης και της εμπειρίας (J. Barnes, ό.π., τομ. Α', σελ. 170).

από το λόγο που γίνεται γι' αυτόν (τις δοξασίες)⁶⁴, ώστε πίσω από το ροϊκό και το μεταβαλλόμενο να διακρίνει τη συνέχεια, τη σταθερότητα, την ενότητα του όντος.

Συμπερασματικά, ο Παρμενίδης προχωρεί πέρα από τον κοινό τόπο της αμφισβήτησης της αλήθειας των αισθήσεων. Προσπαθεί πρώτος να ερμηνεύσει τη λειτουργία των αισθήσεων και τα γενεσιουργά αίτια της πλάνης, καθώς και να προσδιορίσει τη μέθοδο, την «οδό» που οδηγεί στην αλήθεια. Κατά τον Παρμενίδα η γνώση είναι όχι μόνο δυνατή αλλά και αναγκαία⁶⁵. Αν η αλήθεια ταυτίζεται με την ύπαρξη του όντος, η γνώση αναφέρεται στα κατηγορήματά του, δηλαδή τη διάγνωση του τρόπου ύπαρξης του όντος. Η γνώση αυτή δεν είναι ενορατική, είναι αποτέλεσμα λογικής μεθοδικής αποκάλυψης. Αναζητώντας τη μέθοδο του ελέγχου που απαιτείται για την ανακάλυψη της αλήθειας ο Παρμενίδης θέτει τις προϋποθέσεις του ορισμού, εισάγει τη μέθοδο της απαγωγής και της απόρριψης⁶⁶, προσδιορίζει το κριτήριο της αλήθειας: τη συμφωνία του νοήματος και της εκφοράς του, δηλαδή του λόγου περί του όντος με το ον. Και πάλι όμως κριτής της συμφωνίας αυτής, όπως και της μεθόδου που εφαρμόζεται είναι ο ίδιος ο άνθρωπος, η νόηση του ανθρώπου⁶⁷.

⁶⁴ Η δοξασία μοιάζει με την αλήθεια και γι' αυτό είναι απατηλή (B 8.52). Βλ. Α. Φ. Μουρελάτος, 'Απατηλές λέξεις...', ό.π., σελ. 428.

⁶⁵ Ο Μουρελάτος (*Οδοί της Γνώσης και της Πλάνης*, ό.π. σελ. 243) επισημαίνει ότι στην πραγματικότητα δεν υπάρχει επιλογή (B 8.16). Ο νους και ο λόγος είναι δεσμευμένα στην πραγματικότητα. Ανάλογα ο Kurt Von Fritz, «Νους, νοείν και τα παράγωγά τους», ό.π., σελ. 74.

⁶⁶ Κατά τον Kurt Von Fritz (ό.π., σελ. 81-82) ο Παρμενίδης κατέκτησε μια κυρίαρχη θέση στη φιλοσοφία, γιατί ήταν ο πρώτος που συνειδητά περιέλαβε στις λειτουργίες του νου το συλλογισμό, προκειμένου να συναγάγει και να αποδείξει την αλήθεια. Ο Α.Φ. Μουρελάτος (*Οδοί της Γνώσης και της Πλάνης*, ό.π., σελ. 148-149) τονίζει ότι ο Παρμενίδης μετέθεσε το θεωρητικό – κοσμολογικό ερώτημα στο κριτικό ή μετά – επιστημονικό επίπεδο· με τη φιλοσοφία καθόριζε και οριοθετούσε την έννοια της πραγματικότητας, συμβάλλοντας έτσι αποφασιστικά στην ανάπτυξη της φιλοσοφίας και της επιστήμης.

⁶⁷ Στο απ. 7, 5-6 ο ίδιος ο «αποκαλυπτικός» και «δογματικός» λόγος της θεάς τίθεται υπό την κρίση του Κούρου. Η θεά τον παρακινεί : «κρίναι δε λόγω πολύδηνιν έλεγχον εξ εμέθεν ρηθέντα». Ο Α.Φ.

3.2 Ο Αλκμαίων

Ο Αλκμαίων μπορεί να θεωρηθεί ως ο πρώτος εμπειριστής φυσιολόγος. Ο Διογένης ο Λαέρτιος (VIII, 83) αναφέρει ότι κατά τη μαρτυρία του Φαβωρίνου στην *Παντοδαπή Ιστορία* (FHG III 25) ο Αλκμαίων πρώτος έγραψε «*Φυσικό Λόγο*». Σ' αυτόν συμμεριζόταν το σκεπτικισμό του Ξενοφάνη και πιθανότατα του Παρμενίδη για τη δυνατότητα του ανθρώπου να δώσει μεταφυσικές εξηγήσεις. Όπως ο Ξενοφάνης, και ο Αλκμαίων θεωρούσε ότι «σε ό,τι αφορά τα αόρατα οι θεοί βλέπουν ξεκάθαρα, αλλά όσο μπορούν να συμπεράνουν οι άνθρωποι...» (Διογ. Λ. VIII, 83). Πίστευε ότι ο εμπειρισμός μπορεί να οδηγήσει στη γνώση, ότι από τις συγκεκριμένες δόξες μπορεί να οδηγηθεί ο άνθρωπος σε μια γενικευτική, καθολική πίστη (*Αριστ. Μετά τά Φυσ. Α1* και *Αναλυτικά Ύστερα 100 α6*)⁶⁸. Μάλιστα τις απόψεις του για τη λειτουργία των αισθήσεων τις εξήγαγε ως συμπεράσματα εμπειρικών παρατηρήσεων και πιθανότητα ανατομικών επεμβάσεων (απ. Α 10)⁶⁹.

Μουρελάτος (*Οδοί της Γνώσης και της Πλάνης*, ό.π., σελ. 239) παρατηρεί ότι ο Παρμενίδης κινείται προς το επίπεδο όχι απλώς της αυτοσυνείδησης αλλά της αυτοκριτικής.

⁶⁸ Όπως αναφέρεται στα *Αναλ. Ύστερα 100 α6*, όταν οι ποικίλες παρόμοιες εμπειρίες ησυχάζουν, μπορεί να παραχθεί καθολική γνώση. Η πίστη ότι Α είναι Β, εφόσον αποδειχτεί ότι όλα τα Α είναι Β, οδηγεί στη γνώση. Παρόμοια άποψη συναντάμε στον Πλάτωνα, αναφερόμενη προφανώς και στον Αλκμαίωνα: όταν η μνήμη και η πίστη ηρεμούν, αναδύεται η γνώση (*Φαίδων*, 96b). Κατά τον J. Barnes, *The Presocratic Philosophers, Vol. 1*, σελ. 150-151, Routledge and Kegan Paul, London, Henley and Boston, 1979 ο Αλκμαίων θεμελίωσε μια εμπειριστική επιστημολογία. Μπορεί να αγνόησε προβλήματα που σήμερα εξετάζονται, αλλά τότε δεν είχαν τεθεί.

⁶⁹ Ο Δ.Ζ. Ανδριόπουλος (ό.π., σελ. 61) σημειώνει ότι το «τεκμαίρεσθαι» δεν πηγάζει στον Αλκμαίωνα από λογική διαδικασία όπως στους Πυθαγόρειους αλλά από την παρατήρηση που παρέχει τεκμήρια από το φυσικό οργανισμό. Και στο G.S. Kirk – J.E. Raven – M. Schofield (*Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι*, μεταφρ. Δ. Κούρτοβικ, γ' έκδοση, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας, σελ. 446) επισημαίνεται ότι οι Έλληνες στοχαστές από τον Αλκμαίωνα και τον Εμπεδοκλή μέχρι το Διογένη Λαέρτιο χρησιμοποίησαν τη δομή του ανθρώπινου σώματος που μπορούσε να προσδιοριστεί πιο εύκολα ως κλειδί για την κατανόηση της δομής ολόκληρου του κόσμου. Ανάλογα και ο Gr. Vlastos, "Isonomia", *American Journal of Philology*, τ. 79 (1956), σελ. 364.

Επηρεασμένος από τους Πυθαγόρειους θεώρησε ότι δύο είναι οι αρχές των όντων, οι εναντιότητες (Αριστοτέλης, *Μετά τά Φυσικά* A5 986 a 22), οι αντιθέσεις (Schol. Basil. Ed. Pasquali n. 3)⁷⁰. Ανάλογα ο ανθρώπινος οργανισμός συντίθεται από αντίθετες και ίσες δυνάμεις. Συναρτούσε μάλιστα την υγεία από την «ισονομία», την ισορροπία των αντίθετων δυνάμεων του υγρού και του ξηρού, του ψυχρού και του θερμού, του πικρού και του γλυκού και των υπόλοιπων και την αρρώστια από την επικράτηση μιας από αυτές λόγω εξωτερικών αιτιών (DK 24b4)⁷¹. Από την αλληλεπίδραση των εναντίων ερμήνευε και τις αισθήσεις (Θεοφρ., *Περί Αισθήσεων*, 25 f).

Ο Αλκμαίων πρώτος διέκρινε με σαφήνεια την αίσθηση από την νόηση, το «φρονειν» - «ξυιέναι» από το «αισθάνεσθαι», χωρίς όμως και να ερμηνεύει αυτή τη διαφορά επαρκώς. Ο Θεόφραστος (*Περί Αισθήσεων*, 25 f) αναφέρει ότι ο Αλκμαίων πρώτος προσδιόρισε και τη διαφορά μεταξύ ανθρώπου και ζώων· ο άνθρωπος μόνο νοεί, ενώ τα ζώα αισθάνονται αλλά δεν νοούν.

⁷⁰ Για πρώτη φορά η έννοια των φυσικών αντίθετων εννοιών χρησιμοποιήθηκε στην κοσμογονία από τον Αναξίμανδρο. Οι κύριες αντίθετες ουσίες κατ' αυτόν ήταν η θερμή και η ψυχρή (φωτιά – αέρας), από τις οποίες παράγονταν οι κύριες κοσμολογικές αντιθέσεις : ξηρότητα – υγρασία στις οποίες οφείλονταν οι αλλαγές στον κόσμο. Αυτές δεχόταν και ο Ηράκλειτος ως κύριες αντιθέσεις (απ. 126) και ο Εμπεδοκλής τις εξύψωσε σε σταθερά, μη αναγώγιμα στοιχεία (Κ. R.S., ό.π., σελ. 128-129).

⁷¹ Ο Gr. Vlastos (ό.π., σελ. 60) υποθέτει ότι ο Αλκμαίων είχε μεταφέρει την έννοια της ισονομίας στην ιατρική από την κοσμολογία ή την πυθαγόρεια έννοια της αρμονίας. Ο Δ. Ζ. Ανδριόπουλος (ό.π. σελ. 61) πιστεύει ότι προέκυψε κυρίως επαγωγικά από τις έρευνες του Αλκμαίωνα στη φυσιολογία.

Κέντρο των αισθήσεων θεώρησε τον εγκέφαλο. «Απάσας δε τας αισθήσεις συνηρτήσθαι πως προς τον εγκέφαλον» (Θεοφρ., *Περί Αισθ.*, 26). Ο Πλάτωνας όμως πίστευε ότι ο Αλκμαίονας συσχέτιζε τον εγκέφαλο μόνο με τις αισθήσεις της όρασης, της ακοής και της όσφρησης. Από αυτές προερχόταν η μνήμη και η δόξα και από αυτές, όταν ηρεμούσαν, η επιστήμη (*Φαίδων*, 96 b)⁷². Σύμφωνα με τον Ιπποκράτη (*Περί Ιερας νούσου*, 14) ο Αλκμαίων συνέδεε τη λειτουργία της νόησης με την ηρεμία του εγκεφάλου : «οκόσον δ' αν ατρεμήση ο εγκέφαλος χρόνον, τοσούτον και φρονει άνθρωπος»⁷³. Είναι προφανής η αντιστοιχία με το «ατρεμές ητορ» της αλήθειας στον Παρμενίδη και με τη θαυμάσια σύλληψη των κύκλων του ταυτού και του ετέρου στον πλατωνικό *Τίμαιο*. Σαφής αναφορά στην αιτία της παραχής του εγκεφάλου δεν βρίσκεται στα σωζόμενα αποσπάσματα του Αλκμαίονα. Είναι όμως πολύ πιθανό να τη συσχέτιζε, όπως ο Παρμενίδης, με την επίδραση των αισθήσεων. Οπότε θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι με τον Παρμενίδη και τον Αλκμαίονα εισάγεται – για ν' αποτελέσει στη συνέχεια κοινό τόπο – η αντίληψη ότι οι αισθήσεις, επομένως και η όραση προκαλούν παραχή, ενώ η νοητική γνωστική διαδικασία απαιτεί νηφαλιότητα και ηρεμία.

Την ευκρίνεια των αισθήσεων και, επομένως, την ακρίβεια της γνώσης που προέκυπτε ο Αλκμαίονας συναρτούσε από την καλή κατάσταση των αισθητηρίων οργάνων και του εγκεφάλου (Θεόφραστος, *Περί αισθήσεων*, 26). Υποστήριζε ότι,

⁷² Ανάλογα μαρτυρεί και ο Αριστοτέλης (*Μικρά Φυσικά*, 469 α 22-23). Ο Β. Νέστλε (*Από τον Μύθο στον Λόγο*, μεταφρ. Άννας Γεωργίου, εκδ. Γνώση, Αθήνα 1999, τ. Α' σελ. 164) παρατηρεί σχετικά ότι ο Αλκμαίονας, συνδέοντας την αίσθηση και τη νοητική δραστηριότητα με ένα όργανο του σώματος, υπονόμωσε την τόσο εξωτερική σύνδεση ψυχής και σώματος που προϋπέθετε η διδασκαλία των Πυθαγόρειων για τη μετεμψύχωση. Γι' αυτό και ο Αλκμαίονας την απέρριψε. Δεχόταν όμως την αθανασία της ψυχής εξαιτίας της αέναης κίνησης που πίστευε ότι τη χαρακτήριζε, όπως και τα άστρα, που τα θεωρούσε γι' αυτό το λόγο θεότητες (Αριστ. *Περί Ψυχής*, Α 2. 405 α 29).

⁷³ Ανάλογη μαρτυρία συναντάμε και στον Αριστοτέλη (*Αναλυτικά Ύστερα*, Β 19.100α 3 ff).

αν ο εγκέφαλος διαταραχτεί ή υποστεί οποιαδήποτε μεταβολή, «πυρώνεται»⁷⁴. Από αυτόν προσβάλλονται και οι «πόροι» των αισθήσεων και παρεμποδίζεται η λειτουργία τους. Έτσι όμως παρεμποδίζεται και η νοητική γνωστική διαδικασία, καθώς την πρόσληψη των ερεθισμάτων της αίσθησης ακολουθεί η αναγνώρισή τους με βάση προφανώς για τον εμπειριστή Αλκμαίωνα και την προηγούμενη εμπειρία⁷⁵. Για τον Αλκμαίωνα, επομένως, μπορεί τα δεδομένα των αισθήσεων να μην έπρεπε να γίνονται ανεπιφύλακτα δεκτά ως αληθή, αλλά η αίσθηση και η εμπειρία αποτελούσαν την προϋπόθεση της γνώσης. Εισηγήθηκε έναν υγιή εμπειρισμό⁷⁶ που μπορεί να υποβάθμιζε τη σημασία της αφηρημένης σκέψης και να απέτρεπε την ενασχόληση με μεταφυσικά ερωτήματα, αλλά συνέβαλε αποφασιστικά στον παραμερισμό των δεισιδαίμωνων αντιλήψεων. Υπογράμμισε επίσης τη δυνατότητα της γνώσης ως κοινή δυνατότητα όλων, εφόσον αυτή εδράζεται στις αισθήσεις.

3.3 Ο Εμπεδοκλής

Ο Εμπεδοκλής επεχείρησε επίσης να υπερασπιστεί τον κόσμο της εμπειρίας και των αισθήσεων, υποστηρίζοντας ότι το (Παρμενίδειο) «όλο» δεν μπορεί κανείς να το δει, ούτε να τ' ακούσει, ούτε να το αδράξει με το νου. Η διάνοια του θνητού δεν μπορεί να φτάσει ως εκεί (Απ. 2, Σέξτος, *Προς Μαθημ.* VII, 123). Υποστήριξε επίσης ότι όλες οι αισθήσεις είναι «πέρασμα» για τη νόηση. Ο άνθρωπος δεν θα έπρεπε να

⁷⁴ Κατά τον Αλκμαίωνα (Αέτιος V, 30, 1) οι μεταβολές θερμότητας ή ψύχους που επηρεάζουν την «ισονομία» των δυνάμεων στον οργανισμό ή άλλα εξωτερικά αίτια προσβάλλουν το αίμα ή τον μυελό ή τον εγκέφαλο.

⁷⁵ Απ. Α5 και Θεοφράστου *Περί Αισθήσεων*, 25, 10-13. Ανάλογα και Πλουτάρχου *Επιτομή*, IV. 18 και απ. Α4.

⁷⁶ Βίλχελμ Νέστλε, ό.π., σελ. 165.

θεωρεί καμία ανώτερη, αλλά θα έπρεπε ν' αρπάξει καθετί όπως φανερώνεται (απ. 3, Σέξτος, *Προς Μαθημ.* VII, 125)⁷⁷.

Αφετέρου προσπάθησε, όπως και ο Αναξαγόρας και οι Ατομιστές, να εξηγήσει τα φαινόμενα. Η γένεση και η φθορά, κάθε είδους μεταβολή είναι αποτέλεσμα της συνένωσης και του διαχωρισμού τεσσάρων πρωταρχικών στοιχείων, «ριζωμάτων»: της φωτιάς, του αέρα, του νερού και της γης (απ. 6). Τα τέσσερα αυτά στοιχεία διατηρούν τα χαρακτηριστικά του «εόντος» του Παρμενίδη, είναι αιώνια, αμετάβλητα, αγέννητα και άφθαρτα, ομοιογενή. Έτσι ο Εμπεδοκλής εμμένει στην οντολογία του Παρμενίδη που αρνείται το «γίγνεσθαι» για το ον, όπως και τη γένεση εκ του μηδενός, αλλά την τροποποιεί έτσι ώστε να εξηγήσει το εμπειρικό γεγονός της μεταβολής και της ποικιλίας του αισθητού κόσμου⁷⁸. Η «γένεση» οφείλεται στην ανάμειξη των «ριζωμάτων» χάρη στη Φιλότητα, ενώ ο «όλεθρος» στο διαχωρισμό τους από το Νεικος (B, 8-9 και απ. 17, 1-13)⁷⁹.

⁷⁷ Ο Εμπεδοκλής όχι μόνο εμπιστευόταν τις αισθήσεις αλλά και τις θεωρούσε προϋπόθεση της γνώσης. Βλ. Kirk – Raven – Schofield, *Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι*, ΜΙΕΤ, γ' έκδ. Αθήνα 1998, σελ. 292 – 293.

⁷⁸ Κατά τον Α.Α. Long («Ο Κοσμολογικός κύκλος του Εμπεδοκλή», *οι Προσωκρατικοί*, Συλλογή κριτικών δοκιμίων, επιμ. Α. Φ. Μουρελάτος, Εκπαιδευτήρια «Κωστής – Γείτονα», Ευρωσπουδή, Αθήνα, τομ. Β, σ. 556) ο Εμπεδοκλής συμφωνεί με τον Παρμενίδη ότι «αυτό που είναι», το «όλον» δεν υπόκειται σε γένεση ούτε σε κατάλυση (απ. 11-14). Δεν συμφωνεί όμως ότι «αυτό που είναι» δεν είναι δυνατόν να μεταβάλλεται. «Αυτό που είναι» περικλείει και το ένα και τα πολλά. Η αέναη εναλλαγή (από το ένα στα πολλά και από τα πολλά στο ένα) είναι η αιτία της προσωρινότητας των συστατικών της πραγματικότητας αλλά και η επιβεβαίωση της συνέχειάς τους, καθώς η παρουσία των τεσσάρων στοιχείων είναι σταθερή μέσα στον κοσμολογικό κύκλο.

⁷⁹ Η γένεση των όντων άλλοτε συμβαίνει «κατά τύχη» (Απ Β 59 – 63, 73-76, απ. Α 72, Α 48, Β 103), άλλοτε «κατ' ανάγκη» (Απ. Α 32, 38) και άλλοτε «αυτομάτως» (*Αριστ. Φυσ.* II 7, 198b 29 κε). Ο J. Barnes, *ό.π.*, ν. II, σ. 9, θεωρεί ότι ο κύκλος του Εμπεδοκλή είναι ανορθολογικός, δεν στηρίζεται από κανένα επιχείρημα, απαγωγικό ή επαγωγικό. Πουθενά δεν εξηγεί γιατί η Φιλότητα και το Νεικος είναι οι δύο ενεργητικές αρχές στον κόσμο. Θεωρεί επίσης ότι κατά τον Εμπεδοκλή υπάρχουν περίοδοι πλήρους επικράτησης της Φιλότητας, ενώ η επικράτηση του Νεικος έχει στιγμιαία διάρκεια (ό.π. σελ. 7). Ο Solmsen ("Love and strife in Empedocles' Cosmology", *Phronesis* 10, 1965, σσ. 138-140)

Κάθε στοιχείο έχει τη δική του «φύση», τις ιδιαίτερες ξεχωριστές ιδιότητές του (απ. 17, 28). Οι ιδιαίτερες αυτές ιδιότητες είναι, μάλιστα, αντιληπτές και μέσω των αισθήσεων στα αισθητά (απ. 21). Και τα τέσσερα στοιχεία είναι προικισμένα με φρόνηση, έχουν ιδιαίτερο «ήθος» και «τιμή», ισότητα μεταξύ τους (απ. 17, 27)⁸⁰. Οι παρατηρούμενες ποιοτικές μεταβολές στα αισθητά οφείλονται στη μεταβολή της αναλογίας των τεσσάρων πρωταρχικών στοιχείων που μετέχουν στη σύνθεσή τους (απ. 21).

Οι επιμέρους μεταβολές διέπονται από σταθερούς απαρασάλευτους κοσμικούς νόμους. Έτσι η σταθερότητα του Παρμενίδειου «εόντος» συμβιβάζεται με τις αισθητές μεταβολές που γίνονται αντικείμενο εμπειρικής παρατήρησης και μελέτης. Η κίνηση και η μεταβολή του κόσμου των φαινομένων διέπεται από αιώνιες κανονικότητες (Απ. 17, 12-13 και 27-29).

Για τον Εμπεδοκλή ο δρόμος για τη γνώση περνά μέσα από τη μελέτη της φύσης. Οι αλλαγές και οι κινήσεις που συμβαίνουν αποκαλύπτονται στις αισθήσεις που γίνονται όργανα για την ανακάλυψη της αλήθειας αλλά και την πιστοποιούν. Τα φαινόμενα έχουν αντικειμενική ύπαρξη και οι αισθήσεις που τα προσλαμβάνουν το μαρτυρούν. Ανάλογα, κάθε θεωρητική υπόθεση που εξηγεί τα φαινόμενα θα πρέπει να επιβεβαιώνεται από τις αισθήσεις.

υπογραμμίζει ότι ο Φιλότητα δημιουργεί τους ζώντες οργανισμούς, ενώ το Νείκος κατασκευάζει το κοσμολογικό πλαίσιο της συμπαντικής διάταξης. Κατά το Ν. Αυγελή (ό.π., σελ. 78) ο Εμπεδοκλής εισάγει ένα «δυϊσμό δύναμης και ύλης», καθώς οι δυνάμεις που κινούν δεν ενυπάρχουν στα στοιχεία. Οι δύο δυνάμεις είναι κατά πάντα ίσες. Διαφέρουν μόνο ως προς τη λειτουργία τους, καθώς έχει καθεμία το δικό της «ήθος» (βλ. και D. Furley, *The Greek Cosmologists*, Cambridge University Press, 1987, σελ. 91 – 94).

⁸⁰ Για τα τέσσερα στοιχεία, βλ. και Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, ν. II, Cambridge 1965, σσ. 138-159. Ο Εμπεδοκλής στην Κοσμογονία του παρουσιάζει μια κίνηση από τα πολλά στα πολλά (ό.π. σελ. 140)

Οι αισθήσεις υπάγονται στους νόμους της μηχανιστικής φυσικής αιτιότητας που κυβερνούν τον κόσμο. Όλες τις αισθήσεις τις εξηγεί με όμοιο τρόπο (Θεόφραστος, *Περί Αισθήσεων* 7). Η θεωρία του για τις αισθήσεις αναφέρεται και από τον Πλάτωνα στο *Μένονα* 76c. Τρεις είναι οι παράγοντες της αίσθησης : οι απορροές, που προέρχονται από την επιφάνεια των αισθητών αντικειμένων και είναι υλικές αλλά μη ορατές⁸¹. Οι πόροι των αισθητηρίων οργάνων⁸², που είναι σύμμετροι με τις ιδιαίτερες για την κάθε αίσθηση απορροές, ώστε να γίνονται αντιληπτές και η ομοιότητα μεταξύ των προσλαμβανομένων και των προσλαμβανόντων.

Οι απορροές διαφέρουν κατά τρόπο που δεν διευκρινίζεται σαφώς και προκαλούν τις πέντε διαφορετικές αισθήσεις. Οι διαφορές τους είναι μάλλον ποσοτικές· αφορούν το μέγεθος και την πυκνότητά τους. Η φύση τους είναι υλική (αέρας, φωτιά, νερό και γη) και ομοιογενής για κάθε αίσθηση. Τα αισθητήρια όργανα είναι διαμορφωμένα με τέτοιο τρόπο ώστε να επιτρέπουν την είσοδο μόνο στις απορροές που έχουν το σχήμα και το μέγεθος που ταιριάζει σ' αυτά (Θεόφραστος 7,2). Για να ολοκληρωθεί η αίσθηση θα πρέπει το όμοιο να συνενωθεί με το όμοιο στο εσωτερικό του οργάνου⁸³. Με τη γη βλέπομε τη γη, με ύδωρ το

⁸¹ Οι «απορροές» του Εμπεδοκλή οδήγησαν στα «δείκελα» του Δημόκριτου.

⁸² Πρώτος ο Αλκμαίων ανέφερε τους «πόρους». Αλλά οι «πόροι» του Αλκμαίωνα οδηγούν από τα αισθητήρια στον εγκέφαλο (Θεόφραστος, *Περί Αισθ.* 26), ενώ στον Εμπεδοκλή οδηγούν από την επιφάνεια του σώματος στο εσωτερικό του αυτιού ή του οφθαλμού (Barnes, ό.π. σ. 178).

⁸³ Ο Α.Α. Long (*Οι Προσωκρατικοί*, ό.π., σ. 555), όπως και ο Solmsen (ό.π., σ. 134) δέχονται ότι η αρχή της έλξης των ομοίων είναι ουδέτερη, δεν συνδέεται με τη Φιλότητα.

ύδωρ, με αέρα τον αέρα και με τη φωτιά τη φωτιά (απ. 109, Αριστ. *Μετ.* Β 4, 1000 b6). Συνεπώς για τον Εμπεδοκλή η αίσθηση είναι μια φυσική διαδικασία⁸⁴.

Ωστόσο, σύμφωνα με τη θεωρία του Εμπεδοκλή, με τις αισθήσεις αντιλαμβανόμαστε μόνον την εξωτερική όψη των αντικειμένων, όχι τη βαθύτερη δομή των όντων. Τα τέσσερα πρωταρχικά στοιχεία μπορούμε να τα αντιληφθούμε μόνο όταν ένα επικρατήσει εμφανώς των άλλων. Γι' αυτό η αισθητήρια αντίληψη πρέπει να συμπληρωθεί και να διορθωθεί από τη σκέψη.

Με τον ίδιο φυσικό, μηχανιστικό τρόπο που ερμηνεύει τις αισθήσεις εξηγεί ο Εμπεδοκλής και τη νόηση.⁸⁵ Ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι για τους αρχαίους στοχαστές αίσθηση και σκέψη ήταν το ίδιο (Β. 106). Ανάλογη είναι η μαρτυρία του Θεόφραστου (*Περί Αισθ.* 9, 9· 13, 4· 15, 10): κατά τον Εμπεδοκλή «ως η ταυτόν η παραπλήσιον ον τη αισθήσει την φρόνησιν»⁸⁶. Η διαφορά και η υπεροχή της νόησης ίσως οφείλονταν κατά τον Εμπεδοκλή στο γεγονός ότι ο νους ήταν ο αποδέκτης όλων των δεδομένων των αισθήσεων ώστε να τα «κρίνει» (Θεοφρ. *Περί*

⁸⁴ Οι Kirk – Raven (ό.π., σσ. 319 – 320) δεν δέχονται ότι θα μπορούσαν κατά τον Εμπεδοκλή να αισθάνονται τα στοιχεία ή να σκέφτεται το αίμα. Κατά τη γνώμη τους πρέπει να δοθεί προσοχή και ιδιαίτερη βαρύτητα στη χρήση του α' πληθ. προσώπου στο απ. 109 («γαίη μὲν γάρ γαιαν οπώπαμεν...») και στο (ενν.) αυτοί στο απ. 107 («... και τούτοις φρονέουσιν...»). Δεν αισθάνονται ούτε νοούν τα στοιχεία αλλά εμείς, όταν η μίξη τους είναι ισόρροπη. Γι' αυτό θεωρούν (ό.π., σ. 331) ότι η ψυχολογία του Εμπεδοκλή στο *Περί Φύσεως* δεν είναι άτεγκτα υλιστική, μολονότι δεν ξεκαθαρίζει τι είναι το «εγώ» που σκέφτεται και αισθάνεται μέσω των στοιχείων.

⁸⁵ Ο Hamlyn, *Sensation and Perception: A History of the Philosophy of Perception*, Routledge and Kegan Paul, London, 1961, θεωρεί ότι ο Εμπεδοκλής ταυτίζει την αίσθηση και τη φρόνηση. Αντίθετα ο Ανδριόπουλος, *ό.π.*, σσ. 78-79, θεωρεί ότι παρά τις αναλογίες μεταξύ των δύο (ομοιότητα, συμμετρία στοιχείων) η αίσθηση διακρίνεται από τη νόηση. Προκειμένου για την αίσθηση η μείξη των στοιχείων συντελείται μόνο στα αισθητήρια όργανα, ενώ η νόηση προϋποθέτει την αίσθηση και είναι μια ανώτερη διαδικασία που συντελείται στο περικάρδιο και δίνει σύνθετα γνωστικά αποτελέσματα.

⁸⁶ Και ο Barnes (ό.π., σ. 183) θεωρεί ότι ο Εμπεδοκλής ισχυρίζεται πως η σκέψη είναι «όπως» η αίσθηση, δεν την ταυτίζει με αυτήν.

Αισθ. 7) και να τα συνθέτει (απ. 3). Γι' αυτό και η «ανθρώπινη σκέψη αυξάνει καθώς έρχεται σε συνάντηση με ό,τι είναι παρόν [στις αισθήσεις]» (απ. 106).

Και η νόηση, όπως η αίσθηση, λειτουργεί με βάση την αρχή της ομοιότητας. «Η νόηση αφορά τα όμοια, η άγνοια τα ανόμοια» (Θεόφραστος, *Περί Αισθ.*, 9). Είναι δηλαδή και η νόηση μια φυσική διαδικασία της υλικής φύσης του σώματος.⁸⁷ Τα εξωτερικά αντικείμενα μέσω των αισθήσεων επενεργούν, αναμειγνύοντας τα συστατικά τους με τα συστατικά της ανθρώπινης φύσης μας⁸⁸. Ο Θεόφραστος (ό.π. 11, 1-4) αναφέρει ότι κατά τον Εμπεδοκλή αυτοί στους οποίους, η αναλογία παρουσιάζεται απόλυτα συμμετρική είναι οι σοφοί (Θεόφραστος, ό.π. 10-11)⁸⁹.

Θεωρεί ότι η αίσθηση και η νόηση επηρεάζονται και μεταβάλλονται ανάλογα με τις ποσοτικές αλλαγές που συμβαίνουν στην ανάμιξη των πρωταρχικών

⁸⁷ Κέντρο των αισθήσεων και έδρα της νοητικής μας δύναμης θεωρούσε την καρδιά. «[Στην καρδιά] τη θρεμμένη στη θάλασσα του αγαλήνευτου αίματος, εκεί περιστρέφεται προπάντων ό,τι οι άνθρωποι ονομάζουν σκέψη, γιατί το αίμα που κυλάει γύρω απ' την καρδιά είναι για τους ανθρώπους η σκέψη» (απ. 105). Το αίμα έχει για τον Εμπεδοκλή αυτό τον προνομιούχο ρόλο γιατί σ' αυτό, τα στοιχεία βρίσκονται στην πιο τέλεια αναλογία (B 98 και 107). Με βάση την αναλογία των τεσσάρων στοιχείων που είναι αναμειγμένα στα αισθητήρια όργανα και στο αίμα προσπάθησε ο Εμπεδοκλής να εξηγήσει τις διαφορές στην αίσθηση και την αντίληψη που παρατηρούνται μεταξύ των ανθρώπων, ζήτημα που είχε τεθεί αλλά δεν είχε επιχειρηθεί να εξηγηθεί από τους προγενέστερους του (Θεόφραστος, *Περί Αισθ.* 11.2, 12.5, 15.7, 13.3, 8.16). Ο Barnes (ό.π. σ. 183) παρατηρεί ότι για τον Εμπεδοκλή η καρδιά είναι ο «τόπος» όπου σκεφτόμαστε. Δεν σκέφτεται η ίδια.

⁸⁸ Δες σχετικά Charles H. Kahn, «Θρησκεία και Φυσική Φιλοσοφία στην Εμπεδοκλεία θεωρία για την ψυχή» στο *Οι Προσωκρατικοί*, ό.π., σ. 582.

⁸⁹ Κατά τον Εμπεδοκλή όλες οι διαφορές νοοτροπίας (νωθρότητα, παρορμητισμός κ.α.) αλλά και ταλέντου (άλλοι είναι αγαθοί ρήτορες, άλλοι τεχνίτες κ.λ.π.) εξηγούνται από τις διαφορές στη φυσιολογία του οργανισμού, δηλαδή το μέγεθος και την πυκνότητα στη μείξη των στοιχείων αλλά και την περιοχή του σώματος (χέρια, γλώσσα κ.λ.π.) όπου εντοπίζεται η άριστη μείξη (δηλαδή η μεγαλύτερη συμμετρία) Απ 11 και απ. 15. Δες σχετικά και Δ.Ζ. Ανδριόπουλος, ό.π., σελ. 79-82.

στοιχείων, μεταβάλλοντας και την ανθρώπινη φύση : «όσον <γ> αλλοιοι μετέφυν, τόσον αρ' σφίσιν αιεί και το φρονειεν αλλοια παρίσταται...» (απ. 108).⁹⁰

Οι θεωρίες αυτές του Εμπεδοκλή μπορεί να στερούνται ορθολογικής θεμελίωσης αλλά συνέβαλαν στον επαναπροσδιορισμό της λογικής σχέσης μεταξύ της οδού της αλήθειας και της οδού της δόξας σύμφωνα με την κοινή αίσθηση⁹¹ και στη συγκρότηση μιας ενιαίας εικόνας για τον κόσμο.

4. ΟΙ ΝΕΟΤΕΡΟΙ ΙΩΝΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΙ

4.1 Ο Αναξαγόρας

Ο «φυσικώτατος» Αναξαγόρας, σύμφωνα με το Σέξτο (*Προς μαθηματικούς*, VII 90, 1-3), ήταν επίσης σκεπτικιστής απέναντι στις αισθήσεις. Τις κατηγορούσε ότι εξαιτίας της αδυναμίας τους («δι' αφαιρότητος αυτών») δεν μπορούμε να κρίνουμε την αλήθεια. Ως προς αυτό φαίνεται να συμφωνεί και ο Σιμπλίκιος (*Εις Φυσ.* 27, 2). Κατά τον Αναξαγόρα οι αισθήσεις μας απατούν. Όλα τα «ομοιομερή», όπως το νερό ή η φωτιά ή ο χρυσός, φαίνονται να γεννιούνται ή να χάνονται, ενώ στην πραγματικότητα είναι αγέννητα και άφθαρτα· η γέννηση και η καταστροφή τους οφείλονται στη «σύγκριση» και τη «διάκριση».

Σε όλα ενυπάρχουν όλα τα άλλα και το καθένα χαρακτηρίζεται από το στοιχείο που επικρατεί στην αναλογία του μίγματος. «Χρυσός» φαίνεται εκείνο στο οποίο υπάρχει περισσότερο από αυτό το στοιχείο, αν και σε αυτό ενυπάρχουν και όλα τα άλλα. Ο Αναξαγόρας, δηλαδή, υποστήριζε ότι με τις αισθήσεις δεν μπορούμε να

⁹⁰ Ο Εμπεδοκλής πρώτος επίσης ανέφερε τη σημασία της προσοχής, του ενδιαφέροντος (επιθυμίας), της μάθησης και της άσκησης για την ανάπτυξη της νόησης και την αύξηση της γνώσης. Θεωρούσε ότι, αντιθέτως, άλλου είδους επιθυμίες, η ενασχόληση με σκέψεις μιανές, λανθασμένες, αμβλύνουν το νου, επιφέρουν την απώλεια των γνώσεων και την εγκατάλειψή μας από την αλήθεια (απ. 110). Για να αναπτυχθεί η φιλοσοφική σκέψη και να καρποφορήσει η φιλοσοφική διδασκαλία απαιτείται συνεχής άσκηση της σκέψης και ειλικρινές ενδιαφέρον.

⁹¹ D. O' Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, Cambridge, 1969, σελ. 244.

προσλάβομε τη βαθύτερη δομή των όντων. Τα αισθητά φαίνονται διαχωρισμένα, φαίνονται να γεννιούνται και να καταστρέφονται⁹², ενώ στην πραγματικότητα «εν παντί παντός μοιρα ένεστι» και το καθένα χαρακτηρίζεται από το στοιχείο που υπερέχει «οτων πλειστα ενι, ταύτα ενδηλότατα εν εκαστον εστι και ην» (B 12, Σιμπλ. *Εις Φυσ.* 28). Την άδηλη πραγματικότητα μόνο ο νους μπορεί να διακρίνει.

Όσον αφορά τις απόψεις του Αναξαγόρα γι' αυτήν την «άδηλη» πραγματικότητα, οι μελετητές διαφωνούν ως προς τις βασικές ιδέες του συστήματός του⁹³. Σε αντίθεση με τον Παρμενίδη και διαφοροποιούμενος από τον Εμπεδοκλή ο Αναξαγόρας θεώρησε ότι το «είναι» αποτελεί κοινό κτήμα όλων των πραγμάτων (Αριστ. *Μετά Τα Φυσ.* 984 α8 κε)⁹⁴. Όπως υποστηρίζει ο Γρ. Βλαστός, ο Αναξαγόρας δεχόταν επίσης ότι το είναι και η ανάμιξη δεν είναι ασυμβίβαστα μεταξύ τους όπως στον Παρμενίδη και τον Εμπεδοκλή αλλά συμπληρωματικά, καθώς συνυπάρχουν στα «σπέρματα»⁹⁵, τις μη αισθητές λόγω της μικρότητας του μεγέθους τους μονάδες ύλης από τις οποίες συγκροτείται ο κόσμος. Κάθε σπέρμα είναι συγκέντρωση άλλων όμοιων μ' αυτό σπερμάτων, καθώς δεν υπάρχει το «ελάχιστο» αλλά η διαίρεση (η τομή) είναι δυνατή επ' άπειρον (απ. 3)⁹⁶.

⁹² (Απ. 17) Σιμπλίκιος, *Εις Φυσικά*, 163, 20.

⁹³ Για τις διαφορετικές ερμηνείες των μελετητών βλ. Γρ. Βλαστός, «Η φυσική του Αναξαγόρα», στο *Οι Προσωκρατικοί*, Επιμ. Α.Φ.Δ. Μουρελάτος, Εκπαιδευτήρια «Κωστέα – Γείτονα». Ευρωσπουδή, Αθήνα 1998, τομ. Β' σελ. 608 κε.ε.

⁹⁴ ό.π., σελ. 618.

⁹⁵ Στα σπέρματα κατά τον Αναξαγόρα ενυπάρχουν όλα τα στοιχεία και όλες οι ποιότητες. Από αυτά δημιουργούνται και τα φυτά και τα ζώα. Βλ. σχετικά David Furley «Anaxagoras in Response to Parmenides», *Canadian Journal of Philosophy, Suppl. Vol II* (1976), σ. 67.

⁹⁶ Ο Ch. H. Kahn («Η ιστορική τοποθέτηση του Αναξαγόρα», *Ιωνική φιλοσοφία*, Επιμ. Κ. Ι. Βουδούρη, Αθήνα 1990, σελ. 66) παρατηρεί ότι για τον Αναξαγόρα η βαθιά δομή της ύλης είναι απλώς η επιφανειακή δομή αναχθείσα σε πάρα πολύ μικρή ώστε να μην είναι ορατή. Γι' αυτό κατά τη γνώμη του ο Αναξαγόρας δεν πέτυχε να κατασκευάσει μια θεωρία στοιχείων όπως ο Εμπεδοκλής και οι Ατομικοί. Στο σύστημά του δεν υπάρχει μια μονάδα που να χρησιμεύει ως βάση για την πλειονότητα,

Τα πράγματα του αισθητού κόσμου αναδύθηκαν με τη δημιουργική επενέργεια του νου από το αρχικό μείγμα όπου ενυπήρχαν σε μια αρχική απόλυτη ομοιογένεια, όχι όμως και ομοιομορφία. Όλα όμως εξακολουθούν να περικλείουν «σπέρματα όλων των πραγμάτων», όπως το αρχικό άπειρο. Τα «πεπερασμένα» εμπεριέχουν το άπειρο⁹⁷. Έτσι κατά τον Αναξαγόρα, παρατηρεί ο Γρ. Βλαστός, «ο κόσμος ενυπάρχει επίσης σε κάθε τμήμα αυτού του κόσμου»⁹⁸. Δυο πράγματα, όσο μικρά και αν είναι, είναι ίδια, αφού εμπεριέχουν μέρη από κάθε πράγμα, και διαφορετικά, αν περιέχουν σε άνισες ποσότητες αυτά τα μέρη⁹⁹.

Κανένα σπέρμα δεν είναι δυνατόν ούτε να γεννηθεί ούτε να χαθεί. (Σιμπλ. Φυσ. 27, 6). Έτσι εξασφαλίζεται η αιωνιότητα, η μονιμότητα και η σταθερότητα του φυσικού κόσμου¹⁰⁰ που αποκτά μια βαθύτερη εσωτερική συνοχή¹⁰¹.

Ο σκεπτικισμός του απέναντι στις αισθήσεις φαίνεται να ενισχύεται και από το απ. Β4 (Σιμπλίκιος, *Εις Φυσικά*, 34, 29) «τουτων δε ουτως εχόντων χρή δοκειν

μια μικροσκοπική δομή ως βάση για μια επεξηγηματική έκθεση των μακροσκοπικών φαινομένων (ό.π. σελ. 69). Ανάλογα και στο Κ.Ρ.Σ., *Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι*, ΜΙΕΤ, 1948, σελ. 373 – 374.

⁹⁷ Γρ. Βλαστός, ό.π., σελ. 621. Βλ. σχετικά και σελ. 619, 628.

⁹⁸ Απ. Β1, Β3, Β6. Κατά το Γρ. Βλαστό (ό.π. σελ. 620 – 621) η ιδέα του σπέρματος του Αναξαγόρα αποτέλεσε το θεωρητικό «προβολέα», ο οποίος φώτισε έναν ολόκληρο νέο κόσμο εννοιολογικών δυνατοτήτων. Η ιδέα της συνέχειας (που εξασφαλίζεται με την άπειρη ποικιλία του είναι που ενυπάρχει σε κάθε τμήμα αυτού του κόσμου, του οποίου δεν υπάρχει το ελάχιστο) αποτελούσε το λογικό «όχημα» με τη βοήθεια του οποίου ο Αναξαγόρας μπορούσε να εξερευνήσει αυτές τις νέες περιοχές και να δείξει πώς θα μπορούσαν να ενταχθούν στο «χάρτη» της ορθολογικής αλήθειας.

⁹⁹ Ό.π., σελ. 621.

¹⁰⁰ Οποιαδήποτε ουσία μπορεί να αναπτυχθεί μέσα από οποιαδήποτε ουσία αν αφομοιώσει από αυτήν το συγκεκριμένο είδος σπέρματος. Οτιδήποτε μπορεί να γεννηθεί από οτιδήποτε άλλο. «Οτιουν εξ ουου γινόμενον» (Αρ. Φυσ. 203 a 24) και «παν εκ παντός εκκρίνεται» (Σιμπλ. *Εις Φυσ.* 164, 20-21 και 461.7). Κατά το Βλαστό (ό.π. σελ. 641) ο Αναξαγόρας μ' αυτό τον τρόπο ισοπεδώνει την προνομιακή θέση που κατείχαν στο σύστημα του Εμπεδοκλή τα τέσσερα στοιχεία. Επίσης καθιστά «απλά στοιχεία» αυτά που ο Εμπεδοκλής θεωρούσε «συμπλέγματα». Αυτό επισημαίνεται αρχικά από τον Αριστοτέλη, *Περί Ουρανού*, Γ 3, 302 a 28 κ.ε.

¹⁰¹ ό.π., σελ. 629.

ενειναι πολλά τε και παντοία εν πάσι τοις συγκρινομένοις και σπέρματα πάντων χρημάτων και ιδέας παντοίας έχοντα και χροιάς και ηδονάς...». Σε όλα όσα συνενώνονται ενυπάρχουν πολλά πράγματα κάθε λογής, σπέρματα όλων των πραγμάτων με όλα τα είδη σχημάτων, χρωμάτων και γεύσεων. Την απέραντη αυτή ποικιλία οι αισθήσεις δεν μπορούν να διακρίνουν. Αναγνωρίζουν μόνο τα στοιχεία που επικρατούν.

Αδυνατούν επίσης οι αισθήσεις να κρίνουν τη σταδιακή μεταβολή των ποιοτήτων. Στο *Πρός μαθηματικούς*, VII 90 του Σέξτου, το οποίο προαναφέρθηκε, καταγράφεται η παρατήρηση του Αναξαγόρα ότι αν πάρουμε δύο χρώματα, μαύρο και λευκό, και τα αναμιγνύουμε ανά σταγόνα, η όραση δεν θα μπορέσει να διακρίνει τις ανεπαίσθητες σταδιακές μεταβολές που στην πραγματικότητα συμβαίνουν. Όμως στο απόσπασμα αυτό, πέρα από το σκεπτικισμό του Αναξαγόρα για την αξιοπιστία των αισθήσεων, μπορούμε να διαπιστώσουμε το ιδιαίτερο ενδιαφέρον του για τη μελέτη τους, καθώς και το ενδιαφέρον του για την εμπειρική παρατήρηση και την εκτέλεση ακόμη και πειραμάτων.

Αντίθετα με τον Παρμενίδα που τόνιζε τη δυσκολία να διακρίνουν οι άνθρωποι το ένα, το «εόν», που υπόκειται της πολλότητας του αισθητού κόσμου και κατηγορούσε τις αισθήσεις γι' αυτό, ο Αναξαγόρας τονίζει την αδυναμία γνώσης του είναι στο σύνολό του λόγω ακριβώς της απειρίας του. «Ούτε με λόγια ούτε με έργα μπορούμε να γνωρίζουμε το άπειρο πλήθος των πραγμάτων που διαχωρίζονται» ανέφερε (B7: ώστε των αποκρινομένων μη ειδέναι το πλήθος μήτε λόγω μήτε έργω).

Όμως τα φαινόμενα είναι η επίφαση των αδήλων (Απ. 21 α, Σέξτος, *Πρός μαθηματικούς* VII, 140 : «όψις γαρ των αδήλων τα φαινόμενα»). Η απειρία, η πολλότητα και η ποικιλία του φαίνεσθαι καθιστά επομένως εφικτή τη γνώση της

βαθύτερης δομής του κόσμου. «Ο κόσμος συνίσταται από ένα μείγμα που το συναποτελούν όλα τα αντιληπτικά συστατικά αυτού του κόσμου» παρατηρεί και ο Kerferd¹⁰². Έτσι από τα αισθητά μπορούμε να οδηγηθούμε στη γνώση της υποκείμενης δομής των όντων. Άλλωστε τα πράγματα είναι αυτό που φαίνονται ότι είναι, επειδή μέσα τους κυριαρχεί αυτό το στοιχείο που φαίνονται να είναι (απ. 12, Σιμπλίκιος, *Εις Φυσικά*, 164, 24 και 156, 13: «έτερον δε ουδέν εστίν όμοιον ουδενί, αλλ' οτων πλειστα ενι, ταυτα ενδηλότατα εν εκαστόν εστι και ην»). Και τα πράγματα που αναμειγνύονται και διαφοροποιούνται και διαιρούνται («και τα συμμισγόμενά τε και αποκρινόμενα και διακρινόμενα») όλα τα γνωρίζει ο Νους¹⁰³.

Οι αισθητές ποιότητες δεν είναι το αποτέλεσμα μιας επιγένεσης, ούτε της αλληλεπίδρασης των αισθητηρίων οργάνων και των πραγμάτων. Έχουν πραγματική ύπαρξη, ενυπάρχουν και μάλιστα συνυπάρχουν με τα αντίθετά τους σε όλα τα σπέρματα, αφού είναι αδύνατον κάτι να δημιουργηθεί από κάποιο άλλο που δεν υπάρχει.¹⁰⁴ Μάλιστα, όπως παρατηρεί ο Αριστοτέλης (*Φυσ.* Α4, 187a23 κ.ε.), τα αντίθετα «προέρχονται το ένα από το άλλο»¹⁰⁵. Θα συμφωνούσαμε δηλαδή με τον Γρ. Βλαστό ότι το ψυχρό και το θερμό, το υγρό και το ξηρό, το αραιό και το πυκνό, το φωτεινό και το σκοτεινό ο Αναξαγόρας τα αντιλαμβάνεται ως «πράγματα – ποιότητες» ή ως «μορφές ενέργειας και δύναμης που στόχο έχουν να μεταβάλλουν

¹⁰² G. B. Kerferd, «Ο Αναξαγόρας και η προ – αριστοτελική έννοια της ύλης», στο *Οι Προσωκρατικοί*, Συλλογή κριτικών δοκιμίων, επιμέλεια Α. Φ. Δ. Μουρελάτος, τομ. Β, σ. 648.

¹⁰³ Πρβλ. Αριστοτέλη, *Φυσικά* 187a 36 κ.ε.

¹⁰⁴ «Τίποτα δεν είναι εξολοκλήρου άσπρο ή μαύρο ή γλυκύ ή σάρκα ή κόκκαλο, αλλά ... η φύση ενός πράγματος καθορίζεται από εκείνο το οποίο περιέχει σε μεγαλύτερη ποσότητα». (Αριστ. *Φυσ.* Α 4, 187 α 23 κε). Το ίδιο τονίζει και ο Σιμπλίκιος (*Εις Φυσικά*, 175, 12 και 176, 29–απ. 8) «ου κεχώρισται αλλήλων τα εν τω ενί κόσμω ουδέ αποκέκοπται πελέκει ουτε το θερμόν από του ψυχρού ούτε το ψυχρόν από του θερμού».

¹⁰⁵ Kirk –Raven – Schofield, ό.π., σελ. 375 – 377.

άλλα πράγματα και να τα προσαρμόσουν σε αυτό που είναι τα ίδια, εκτός αν περιοριστούν ή εξουδετερωθούν από τα αντίθετά τους»¹⁰⁶.

Σαν μεταβολή τέτοιου είδους θα πρέπει να εννοηθεί και η αισθητηριακή αντίληψη. Από το Θεόφραστο (*Περί Αισθ.* 27 κε.) μαθαίνουμε ότι κατά τον Αναξαγόρα η αίσθηση οφείλεται στα αντίθετα, γιατί κατά τη γνώμη του τα όμοια δεν επηρεάζονται από τα όμοια. Ως προς αυτό διαφέρει επομένως ριζικά από τους υπόλοιπους φυσιολόγους. Την άποψή του αποδεικνυε με βάση την εμπειρία: όταν κάτι είναι το ίδιο ζεστό ή ψυχρό όσο εμείς, δεν μας ζεσταίνει, ούτε μας κρυώνει όταν μας πλησιάζει. Επομένως γνωρίζουμε το ψυχρό από το θερμό, το ξινό από το γλυκό, ανάλογα με το πόσο μας λείπει από το καθένα, αφού όλα υπάρχουν ήδη μέσα μας. Και στα αισθητήρια όργανα δηλαδή υπάρχουν όλα τα αντίθετα ζεύγη δυνάμεων, όπως εξάλλου σε όλα τα σπέρματα. Αλλά οι αναλογίες τους είναι διαφορετικές από αυτές που υπάρχουν στα αισθητά. Ανάμεσα στις αναλογίες των ιδιοτήτων που υπάρχουν στα αισθητήρια όργανα και στα αισθητά υπάρχει σχέση ανομοιότητας. Αυτή η διαφορά της κυρίαρχης ποιότητας μεταξύ προσλαμβάνοντος και προσλαμβανομένου δημιουργεί την έλξη και επιφέρει την αλληλεπίδραση.

Την αισθητηριακή αντίληψη ακολουθεί η «αλλοίωση» του αισθητηρίου οργάνου. (Αριστ. *Περί Αισθήσεως*, VI. 446a 7-15). Γι' αυτό κάθε αίσθηση συνοδεύεται κατά τον Αναξαγόρα από πόνο, επειδή το ανόμοιο προκαλεί με την επαφή του πόνο (Θεοφρ. *Περί Αισθήσεων*, 29). Ο Αριστοτέλης διευκρινίζει ότι η όραση προκαλεί πόνο, η ακοή λύπη (*Ηθικά Νικομάχεια*, Η 15. 1154b7). Ο πόνος

¹⁰⁶ Γρ. Βλαστός, ό.π., σελ. 622. Αντίθετα ο J. Barnes (ό.π., σελ. 237) θεωρεί μειονέκτημα του συστήματος του Αναξαγόρα την αντίληψή του ότι το χρώμα είναι εγγενής ιδιότητα των πραγμάτων, ανεξάρτητη από κάθε παρατηρητή, όπως και το ότι θεώρησε το χρώμα συνεχές και δεν αντιλήφθηκε ότι η διαβάθμιση των χρωμάτων συμβαίνει με ποιοτικά άλματα.

όμως αυτός γίνεται αντιληπτός όταν διαρκεί πολύ ή όταν η αίσθηση είναι πολύ οξεία (Θεοφρ. ό.π. μτφρ. KR)¹⁰⁷.

Την ευαισθησία στα ερεθίσματα συναρτά από το μέγεθος των ζώων και των αισθητηρίων οργάνων τους. Τα μεγαλόσωμα ζώα που έχουν μεγάλα αισθητήρια όργανα αντιλαμβάνονται μεγάλα ερεθίσματα από μεγάλες αποστάσεις, ενώ τα μικρόσωμα ζώα αντιλαμβάνονται καλύτερα σε σχέση με τα μεγάλα τα μικρά ερεθίσματα που προέρχονται από κοντινές αποστάσεις (Θεοφρ. ό.π., 29-30).

Στον ισχυρισμό αυτό ο Θεόφραστος ασκεί κριτική (ό.π., 34-35), κατηγορώντας τον Αναξαγόρα ότι εν προκειμένω ακολουθεί «τυφλά» την αρχή του Εμπεδοκλή ότι τα ερεθίσματα πρέπει να εναρμονίζονται με το μέγεθος των πόρων των αισθητηρίων οργάνων προκειμένου να γίνουν αντιληπτά.

Αντίθετα ο Γρ. Βλαστός εξαιρεί τη συνολικότερη θεωρία του Αναξαγόρα, κρίνοντας ότι του επιτρέπει «να εξηγήσει ακόμη και τις πιο λεπτεπίλεπτες αποχρώσεις διαφοράς μεταξύ δύο οποιωνδήποτε δειγμάτων του ίδιου είδους»¹⁰⁸. Ο J. Barnes, πάλι, κατηγορεί τον Αναξαγόρα ότι «εναγκαλιζόμενος» τα φαινόμενα και καταφεύγοντας στον αναλογικό συλλογισμό για την προσέγγιση των αδήλων μέσω των φαινομένων υποβαθμίζει την αφηρημένη λογική σκέψη¹⁰⁹.

4.2 Ο Δημόκριτος

Ο Δημόκριτος προσπαθεί να ερμηνεύσει την πραγματικότητα συνεχίζοντας την ορθολογιστική παράδοση των Ιώνων φιλοσόφων. Η ροϊκότητα των εμπειρικών φαινομένων, η συνεχής μεταβολή, αύξηση και ελάττωση, γένεση και φθορά δεν μπορούν ν' αποτελέσουν και γι' αυτόν απόδειξη της γένεσης εκ του μηδενός ή της

¹⁰⁷ Βλ. σχετικά G. M. Stratton, *Theophrastus and the Greek Physiological Psychology Before Aristotle*, London, Allen – Unwin, 1917, σελ. 39-41, και Δ. Ζ. Ανδριόπουλος, ό.π., σελ. 91-93.

¹⁰⁸ Γρ. Βλαστός, ό.π., σελ. 626. Ανάλογη παρατήρηση κάνει και ο Διογένης (B5), ότι δηλαδή παρατηρούμε άπειρο πλήθος διαφορών στη γεύση και το χρώμα.

¹⁰⁹ J. Barnes, ό.π., vol. II, σελ. 237.

πιθανότητας πλήρους εξαφάνισης του όντος· η φύση των πραγμάτων και η βαθύτερη συνοχή τους είναι κρυμμένες.

Δεν μπορεί να αγνοήσει τις απόψεις του Παρμενίδη ότι αυτό που πράγματι υπάρχει είναι αγέννητο και ανώλεθρο, αιώνιο και απαθές, όπως και οι Εμπεδοκλής και Αναξαγόρας. Δεν δέχεται όμως ότι είναι ένα συνεχόμενο όλο, αδιαίρετο και ακίνητο, γιατί σ'αυτό αντιμαρτυρεί η εμπειρία. Έτσι οδηγείται στην αντίληψη ότι αυτό που όντως υπάρχει δεν είναι ένα, αλλά πολλά. Αναγνωρίζοντας επίσης τις αδυναμίες και τα αδιέξοδα στα οποία οδηγούσαν οι απόψεις του Εμπεδοκλή και του Αναξαγόρα για τα άφθαρτα, αιώνια, αναλλοίωτα «ριζώματα» ή «σπέρματα» υποστηρίζει ότι η υλική πραγματικότητα αποτελείται από άτομα αιώνια και αδιαίρετα (γιατί είναι συμπαγή), αναλλοίωτα (γιατί τίποτα δεν μπορεί να εισχωρήσει σ' αυτά ώστε να τα μεταβάλλει, καθώς απουσιάζουν οι προϋποθέσεις μιας τέτοιας εισχώρησης, δηλαδή το κενό) και απείρως μικρά, γι' αυτό και δεν είναι ορατά.

Οι μόνες ιδιότητές των ατόμων που απαντούν σε μια άπειρη ποικιλία είναι το σχήμα (μορφή), το μέγεθος και η συνεχής κίνηση προς κάθε κατεύθυνση. Αυτές δεν γίνονται άμεσα αντιληπτές λόγω του μικρότατου μεγέθους των ατόμων. Αλλά μπορούν να γίνουν κατανοητές από τις ιδιότητες των αισθητών σωμάτων που σχηματίζονται με τις συνενώσεις των ατόμων. (A 38)¹¹⁰.

Τα σώματα σχηματίζονται από τις συγκρούσεις και συσσωματώσεις των ατόμων κατά τη συνεχή κίνησή τους στο κενό που τα περιέχει. Μεταβάλλονται εξαιτίας αυτής ακριβώς της συνεχούς κίνησης των ατόμων που τα αποτελούν και αποσυντίθενται εξαιτίας ισχυρότερων εξωτερικών επιδράσεων που τους ασκούνται από άλλα άτομα και στις οποίες δεν μπορούν ν' αντισταθούν (A 37).

Όλα, λοιπόν, συμβαίνουν «κατ' ανάγκη», τίποτε τυχαία. Επομένως, όλα μπορούν να ερμηνευτούν ορθολογικά και μηχανιστικά, εφόσον γίνει κατανοητή η πραγματική φύση των όντων και ερμηνευτούν οι κινήσεις και οι αλληλεπιδράσεις τους που συγκροτούν τη «σταθερή φυσική αναγκαιότητα» (A 39)¹¹¹. Στο σύστημα

¹¹⁰ Η αρίθμηση των αποσπασμάτων γίνεται σύμφωνα με την έκδοση του H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1912.

¹¹¹ Fr. Enriques – M. Mazzioti, *Οι θεωρίες του Δημόκριτου του Αβδηρίτη*, σ. 109. Επίσης ο Terence Irwin, *Classical Thought*, σελ. 50, αναφέρει ότι κατά τον Δημόκριτο η αποδοχή σκοπών και στόχων για τα ζώα και τον άνθρωποι είναι λάθος της κοινής αίσθησης. Τα άτομα δεν έχουν σκοπούς και

του Δημόκριτου το τυχαίο ή οποιεσδήποτε τελολογικές σκοπιμότητες δεν έχουν θέση (A 66, A70).

Η πραγματικότητα, δηλαδή τα άτομα, οι ιδιότητές τους και το κενό, είναι αφανής, μη αισθητή· αλλά μπορεί να γίνει γνωστή μέσω της νόησης¹¹². Για το Δημόκριτο, άλλωστε, κριτήριο ότι υπάρχει κάτι είναι η δυνατότητα να γίνει νοητό, να το συλλάβει ο νους. Γνώση είναι η αληθινή γνώμη, «η οργάνωση σε ένα παραγωγικό σύστημα των αιτιών και η αποκάλυψη των αμοιβαίων δεσμών τους».¹¹³

Η γνώση των αιτιών που εξηγούν τα φαινόμενα παράγεται ακριβώς από την ερμηνεία των φαινομένων από τη νόηση (B 118).¹¹⁴ Η αληθινή γνώμη («γνησίη») επιβάλλει, επομένως, τη σωτηρία των φαινομένων προκειμένου αυτά να ερμηνευτούν λογικά. Η εμπειρία και η εμπειρική παρατήρηση είναι αναγκαίες για τη σύλληψη της πραγματικότητας που λανθάνει πίσω από τα φαινόμενα, ενώ τα ίδια τα φαινόμενα ερμηνεύονται μέσω υποθέσεων που κατοχυρώνονται από τις συνέπειές τους.

στόχους. Ανάλογα ο Ed. Hussey, *The Presocratics*, σελ. 148, επισημαίνει ότι η αναγκαιότητα δεν τείνει προς το καλύτερο. Κατά το Δημόκριτο ο κόσμος κυβερνάται από ένα πανίσχυρο, πάντα παρόντα, αιώνιο και ουδέτερο νόμο (σελ. 154). Αντίθετα ο J. Barnes, Πρακτικά Α' Διεθνούς Συνεδρίου για το Δημόκριτο, θεωρεί ότι το απ. B2 δεν έρχεται σε αντίφαση με κάποια τελολογική ερμηνεία.

¹¹² Για την «αρχή του επαρκούς λόγου» βλέπε Enriques σελ. 116-123.

¹¹³ Ό.π., σελ. 118.

¹¹⁴ Ό.π., σελ. 123, ο Gr. Vlastos, "Cornford's Principium Sapientiae" στο *Studies in Presocratic Philosophy*, σελ. 50-53 μέμφεται τον Cornford, γιατί επηρεασμένος από τα σύγχρονα δεδομένα εξετάζει τους προσωκρατικούς με τρόπο αναχρονιστικό. Θεωρώντας ότι οι αρχές τους δεν προέρχονται από μια «αθώα παρατήρηση της Φύσης», αδυνατεί να κατανοήσει τόσο το πρωτόγονο στάδιο των τεχνικών τους για την παρατήρηση των εμπειρικών δεδομένων, όσο και τα επιδέξια εργαλεία εμπειρικής έρευνας με τα οποία τους εφοδίαζαν οι θεωρίες τους. Ο Marx (*Η Διαφορά της Δημοκρατίας και Επικούρειας Φυσικής Φιλοσοφίας*, σελ. 75) παρατηρεί ότι ο Δημόκριτος αντιπαραθέτει στην πραγματικότητα των ατόμων τον «πραγματικό και μεστό περιεχομένου κόσμο της αισθητήριας αντίληψης... (που) όντας το μόνο πραγματικό αντικείμενο, έχει σαν τέτοιο αξία και σημασία.... Έτσι ο Δημόκριτος ωθείται στην εμπειρική παρατήρηση....ρίχνεται στην αγκαλιά της θετικής γνώσης.

Οι απόψεις του Δημόκριτου για την αίσθηση και τη γνώση είναι παρεμφερείς με τις απόψεις του Πλάτωνα. Και ο Δημόκριτος, όπως ο Πλάτωνας, διακρίνει δυο είδη γνώσεις: τη «σκοτή» που αντιστοιχεί στις αισθήσεις και τη «γνησίη». Η «γνησίη» γνώση αποκτάται με τη διάνοια που είναι ένα λεπτότερο αντιληπτικό όργανο, ικανό να αντιλαμβάνεται λεπτότερα ζητήματα, προχωρώντας πέρα από τα αντιληπτικά όρια των αισθήσεων και την πλάνη στην οποία αυτές συχνά μας οδηγούν, αποκαλύπτοντας την αλήθεια (B11).

Με τις αισθήσεις αντιλαμβανόμαστε τα σώματα που μας περιβάλλουν, τα οποία είναι αποτέλεσμα των συναθροίσεων και των συνενώσεων των ατόμων (A37), όπως συμβαίνει στον *Τίμαιο* με το σχηματισμό των σωμάτων από τα τέσσερα στοιχεία και αυτών από τα πρωταρχικά τρίγωνα. Τα άτομα λόγω της μικρότητάς τους διαφεύγουν των αισθήσεών μας (B9). Και στον *Τίμαιο* τα δομικά γεωμετρικά στοιχεία που απαρτίζουν τα υλικά σώματα δεν είναι ορατά αλλά νοητά. Όπως και στον *Τίμαιο* ο Δημόκριτος θεωρεί ότι οι αισθήσεις μπορεί να μας παραπλανήσουν να νομίσουμε ότι το μόνο που υπάρχει είναι τα αισθητά όπως τα αντιλαμβανόμαστε (A42), ενώ αυτά υπάρχουν μόνο ως προσωρινά αποτελέσματα των συγκρίσεων των αιωνίων, άφθαρτων και αναλλοίωτων ατόμων. Στον Πλάτωνα όμως τέτοια οντολογική υπόσταση έχουν οι ασώματες ιδέες.

Για το Δημόκριτο, όπως και για τους προγενέστερους του φυσιολόγους και τον Πλατωνικό *Τίμαιο*, τα αισθητηριακά δεδομένα είναι κατ' ανάγκην αληθή, γιατί είναι αποτέλεσμα φυσικών γεγονότων. Αυτά, άλλωστε, αποτελούν τα δεδομένα βάσει των οποίων η νόηση διαλογίζεται. Χωρίς αυτά θα αδυνατούσε να φτάσει στην αλήθεια (Λευκ. A30). Για τον Πλάτωνα όμως, όσα συμβαίνουν στο φυσικό κόσμο συμβαίνουν σε μια υποβαθμισμένη και εκφυλισμένη πραγματικότητα, την πραγματικότητα των εικόνων των «όντως όντων».

Αντιθέτως ο Δημόκριτος θεωρεί ότι όλα συμβαίνουν ως αποτέλεσμα αποκλειστικά των κινήσεων και των αλληλεπιδράσεων των ατόμων. Επομένως, όλα μπορούν να ερμηνευτούν ορθολογικά και μηχανιστικά, ως απόρροια της «σταθερής φυσικής αναγκαιότητας» (A39). Στο σύστημα του Δημόκριτου τελεολογικές σκοπιμότητες δεν έχουν θέση (A66, A70)¹¹⁵. Η γνώση των αιτίων που προκαλούν (ή εξηγούν) τα φαινόμενα παράγεται από την ερμηνεία των φαινομένων από τη νόηση. Επομένως επιβάλλεται η «σωτηρία των φαινομένων» προκειμένου αυτά να ερμηνευτούν λογικά. Η εμπειρία και η εμπειρική παρατήρηση είναι απαραίτητες για τη σύλληψη της πραγματικότητας που λανθάνει πίσω από τα φαινόμενα, ενώ τα ίδια τα φαινόμενα ερμηνεύονται μέσω υποθέσεων που κατοχυρώνονται από τις συνέπειές τους¹¹⁶.

Με αυτήν την έννοια οι αισθήσεις μας δεν στερούνται αλήθειας. Διαφέρουν από τη γνήσια γνώση ως προς το βαθμό αλήθειας. Αυτά που αντιλαμβανόμαστε με

¹¹⁵ Ο T. Irwin, *Classical Thought*, σελ. 50, αναφέρει ότι κατά το Δημόκριτο η αποδοχή σκοπών και στόχων για τα άτομα είναι λάθος της κοινής αίσθησης που επηρεάζεται από την ανθρώπινη εμπειρία. Τα «άτομα» δεν έχουν σκοπούς. Επίσης ο Ed. Hyssey, *The Presocratics*, σελ. 148, επισημαίνει ότι η αναγκαιότητα δεν τείνει προς το καλύτερο. Για το Δημόκριτο ο κόσμος κυβερνάται από ένα πανίσχυρο, πάντα παρόντα, αιώνιο και ουδέτερο νόμο (σ. 154). Αντίθετα ο J. Barnes, *Πρακτικά Α' Διεθνούς Συνεδρίου για το Δημόκριτο*, θεωρεί ότι το απ. Β2 δεν έρχεται σε αντίφαση με κάποια τελεολογική ερμηνεία.

¹¹⁶ Αντίστοιχα ο Πλάτωνας υιοθετεί την ύπαρξη τριών τύπων αντίληψης κατά τον Ανδριόπουλο (ό.π., σ. 137): (1) Την αντίληψη ως φυσική αλληλεπίδραση υποκειμένου – φυσικού περιβάλλοντος που βασίζεται στις φτωχές και αναξιόπιστες πληροφορίες τις οποίες παρέχουν τα αισθητήρια όργανα. Οι ιδέες δεν σχετίζονται με αυτήν την καθαρά αισθητηριακή φυσιοκρατική αντίληψη.

(2) Την αντίληψη που ξεκινώντας από τις αισθήσεις παρέχει τα ερεθίσματα για να θυμηθεί ο άνθρωπος τις ιδέες που είχε γνωρίσει πριν τη γέννηση, κατά την προσωπική περίοδο της ζωής του.

(3) Την αντίληψη που ξεκινώντας από τη γνώση των Ιδεών τελειώνει με τη διάκριση των φυσικών αντικειμένων και συμβάντων. Σ' αυτή την περίπτωση η γνώση των Ιδεών αποτελεί προϋπόθεση της αντιληπτικής πράξης, που είναι αντίστροφη της προηγούμενης. Η ουσιαστική διαφορά βρίσκεται στον υλισμό του Δημόκριτου και τον ιδεαλισμό του Πλάτωνα.

τις αισθήσεις, τα φαινόμενα, συνιστούν την αλήθεια της υποκειμενικής αντίληψης, την οποία όπως είδαμε ο Δημόκριτος, καθώς και ο Πρωταγόρας δεν αμφισβητούσε. Θεωρούσε όμως ότι η αίσθηση και η «φαντασία» που προέρχεται από αυτήν παραμένει προσηλωμένη στην επιφανειακή, ρευστή και μεταβαλλόμενη πραγματικότητα ως δεσμευμένη από αυτήν. Στη σταθερότερη αλήθεια που αφορά τη βαθύτερη δομή του κόσμου μόνο ο νους μπορεί να φτάσει.

Υποκείμενο της αίσθησης και της νόησης είναι η ψυχή. Αλλά για το Δημόκριτο η ψυχή είναι υλική, συνίσταται από λεπτότατα, ευκίνητα, σφαιροειδή, θερμά άτομα, όπως και η φωτιά. Είναι η αιτία της ζωής, της αίσθησης και της νόησης και διακρίνεται σε δυο μέρη: το λογικό και το άλογο (A 105, 101, 102, 130, 107). Το άλογο είναι διεσπαρμένο σε όλο το σώμα, σαν ένα άλλο σώμα μέσα σ' αυτό. Το λογικό, το όργανο της αληθούς γνώσης, εδράζεται στον εγκέφαλο¹¹⁷. Για το Δημόκριτο, όπως και για τον Πλάτωνα, νόηση και αίσθηση, αποτελούν δυνατότητες της ψυχής και προέρχονται από μια και την ίδια δύναμη (A105).

Επομένως, τόσο για τον Πλάτωνα, όσο για το Δημόκριτο, παράγοντες της αίσθησης είναι: (1) το εξωτερικό αντικείμενο, που οι ιδιότητές του διεισδύουν στον οργανισμό και προκαλούν τα «πάθη», (2) το σώμα με τα αισθητήρια όργανά του και (3) Η ψυχή, που για μεν το Δημόκριτο είναι υλική και θνητή, ενώ για τον Πλάτωνα αθάνατη και άυλη, το θεϊκό μέρος του ανθρώπου.

5. Συμπεράσματα

Συμφωνα με όσα προαναφέρθηκαν θα είχαμε να παρατηρήσουμε ότι :

¹¹⁷ Και στον Πλατωνικό *Τίμαιο* (69 κ.ε.) αναφέρεται ότι η ψυχή αποτελείται από διαφορετικά μέρη. Εδώ όμως έχουμε το θνητό (επιθυμητικό και θυμοειδές, που εδράζονται στο σώμα – θώρακα και κοιλιά – και δέχονται τα ερεθίσματα των αισθήσεων και των παθών) και το αθάνατο (λογιστικό) που εδρεύει στο κεφάλι, προφανώς στον εγκέφαλο.

α) Όλοι οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι παρά τις επιμέρους διαφορές τους διαχωρίζουν τα φαινόμενα, όπως αυτά τα προσλαμβάνει ο άνθρωπος με τις αισθήσεις του, από την αληθινή φύση των πραγμάτων και τις πραγματικές διεργασίες που συμβαίνουν στο υπόστρωμα των φαινομένων ή σε απόσταση χώρου και διαστάσεις του χρόνου που υπερβαίνουν τις ατομικές ανθρώπινες αισθητικές - αντιληπτικές ικανότητες.

β) Τις αισθήσεις αποδίδουν στις κινήσεις και αλληλεπιδράσεις των πρωταρχικών υλικών στοιχείων που συνιστούν τη βαθύτερη δομή του κόσμου.

γ) Μόνη αλήθεια και αντικείμενο της γνώσης θεωρούν τη σταθερή δομή της φύσης που υπόκειται στις συνεχείς μεταβολές. Για τους περισσότερους ταυτίζεται με τα αιώνια και άφθαρτα δομικά υλικά συστατικά, για τον Ηράκλειτο με το σταθερό λόγο που συνέχει όλες τις μεταβολές αλλά για τον Παρμενίδη με το ένα, συνεχές, άχρονο και αδιαίρετο «εόν».

δ) Όλοι δέχονται ότι η ανακάλυψη της αλήθειας είναι μια σύμφυτη δυνατότητα του ανθρώπου, μια δυνατότητα της ζωής, μια ικανότητα της υλικής του ύπαρξης, δηλαδή της ίδιας της ύλης. Για τους προσωκρατικούς ο νους συλλαμβάνει την αλήθεια όταν «αντανακλά» την παγκόσμια αρμονία και τάξη, όταν εναρμονίζεται με την κίνηση που υπάρχει στη βαθύτερη δομή της ύλης, με τις κανονικότητες που υποκρύπτονται στα φαινόμενα και τα ερμηνεύουν.

ε) Οι περισσότεροι από αυτούς (Ξενοφάνης, Ηράκλειτος, Δημόκριτος) πιστεύουν ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί ούτε ποτέ θα κατακτήσει την απόλυτη ή πλήρη αλήθεια: πάντα κάτι θα υπολείπεται, υπερβαίνοντας τις γνωστικές δυνατότητές του. Άλλοι, όπως ο Παρμενίδης, ο Εμπεδοκλής και ο Αναξαγόρας πιθανώς θεωρούν ότι είναι εφικτή η ανακάλυψη όλης της αλήθειας.

στ) Συμφωνούν ότι η προσέγγιση της αλήθειας εμποδίζεται από τις γνώμες (το «δόκο») που σχηματίζουν οι άνθρωποι για την εξωτερική πραγματικότητα με βάση τις αισθήσεις τους. Ο σκεπτικισμός τους δηλαδή αφορά το βαθμό αλήθειας της αισθητηριακής αντίληψης που είναι οριοθετημένη και γι' αυτό θεωρούν ότι μειονεκτεί. Όμως – με εξαίρεση τον Παρμενίδη – θεωρούν τις αισθήσεις προϋπόθεση και αφετηρία της γνώσης. Πιστεύουν, μάλιστα, ότι καμία θεωρία δεν ισχύει, αν σ' αυτήν αντιμαρτυρούν τα φαινόμενα. Την αλήθεια επιχειρούν να συλλάβουν μέσω υποθέσεων τις οποίες η εμπειρία γεννά και στη συνέχεια τις ελέγχουν καταφεύγοντας πάλι στην εμπειρία (αρχή «επαρκούς λόγου»).

Επομένως, ο σκεπτικισμός τον οποίο εκφράζει ο Πλάτωνας απέναντι στις αισθήσεις αντλεί από το σκεπτικισμό των προσωκρατικών. Συμμερίζεται τη βασική τους θέση ότι η αλήθεια δεν ταυτίζεται με το μεταβαλλόμενο αισθητό κόσμο. Για τον Πλάτωνα όμως η αλήθεια δεν αφορά τη βαθύτερη δομή των όντων και την ερμηνεία της φυσικής αναγκαιότητας που διέπει τις μεταβολές που συμβαίνουν στο φυσικό κόσμο αλλά τη σταθερή, αμετάβλητη, άχρονη πραγματικότητα των ιδεών που προϋπάρχουν και αποτελούν το λόγο ύπαρξης των αισθητών και συγχρόνως το υπόδειγμα της δημιουργίας.

Τα κατηγορήματα της αιώνιας και άφθαρτης υλικής πραγματικότητας των προσωκρατικών αποδίδει στις ιδέες, οι οποίες έχουν την ίδια εγκυρότητα για όλα τα υποκείμενα αλλά και για όλα τα αντικείμενα που οφείλουν το είναι τους σε αυτές. Διαφωνώντας με τον Παρμενίδη ο οποίος θεωρεί ότι το όντως ον είναι αιώνιο και ακίνητο αλλά και με τον Ηράκλειτο που ταυτίζει το είναι με το γίνεσθαι, διαχωρίζει τις ιδέες από την υλική πραγματικότητα, ταυτόχρονα όμως τις συνδέει με αυτήν μέσω της «μέθεξης» και της «ομοίωσης» των αισθητών προς αυτές. Έτσι επιτυγχάνει να ενοποιήσει την πολλαπλότητα του κόσμου.

Είναι προφανείς οι επιδράσεις που ο Πλάτωνας έχει δεχτεί από τους προσωκρατικούς. Ο Παρμενίδης στο α' μέρος του ποιήματός του, ισχυριζόμενος ότι η σκέψη αναφέρεται στο Είναι, προετοιμάζει τον ιδεαλισμό του Πλάτωνα. Από το Δημόκριτο αντλεί τόσο την ιδέα της «τιθήνης» (την απειρία της αδιαμόρφωτης ύλης ως το «πάσχον» και το «γινόμενον») όσο και τις κυκλικές κινήσεις των ουράνιων σωμάτων. Ο θεϊκός νους ως ποιητικό αίτιο προέρχεται από το νου του Αναξαγόρα.

Όμως ο Πλάτωνας είναι αντίθετος με τη μηχανιστική εξήγηση του κόσμου από τους προσωκρατικούς και γι' αυτό εισάγει το ποιητικό και το τελικό αίτιο. Με την ποιητική δράση του Δημιουργού αποδεικνύει τη δυνατότητα συνεργασίας αιτίων – συναιτίων. Παράλληλα, θεωρεί ότι σκοπός του ανθρώπου είναι η θέαση των ιδεών. Θα πρέπει ξεφεύγοντας από τη σύγχυση που προκαλεί ο υλικός κόσμος της αίσθησης να ταυτιστεί με τις τροχιές της ψυχής του κόσμου και να πραγματώσει, ατελώς έστω, το αιώνιο μες στο χρόνο.

Διαφωνεί επίσης με τον εμπειρισμό που χαρακτηρίζει τους προσωκρατικούς γιατί καθορίζεται από την αναγκαιότητα. Είναι χαρακτηριστικό ότι αρνείται να ονομάσει την εμπειρική έρευνα γνώση. Αποδέχεται ότι η ικανότητα της γνώσης ενυπάρχει σε όλους τους ανθρώπους, αλλά δεν την συναρτά από τη φυσική κατάσταση του ανθρώπου, την ισορροπία ή όχι των φυσικών στοιχείων στον οργανισμό του, αλλά από την ψυχή, που είναι διαχωρισμένη από το σώμα. Η ψυχή είναι η ενδιάμεση οντότητα που συνδέει τους δύο κόσμους, των αισθητών και των υπεραισθητών, επικοινωνεί και γι' αυτό κατανοεί και τους δύο κόσμους.

Η αίσθηση, όπως προαναφέρθηκε, ανήκει στους «κύκλους του ετέρου», συνιστά μία διαταραχή. Η νόηση ανήκει στον «κύκλο του ταυτού» που χαρακτηρίζεται από κανονικότητα και ηρεμία. Ενώ για τους προσωκρατικούς η

γνώση είναι το προϊόν μιας ερευνητικής διαδικασίας που απλώς υπερβαίνει τις αφελείς ερμηνείες των φαινομένων, για τον Πλάτωνα είναι μια κλιμάκωση που ξεκινά από την αισθητηριακή εμπειρία, ανάγεται στην επιστήμη και κορυφώνεται στη σοφία και στην αρετή.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα ως προς αυτό αποτελεί η ερμηνεία του της όρασης. Σ' αυτήν ενσωματώνει όλες τις θεωρίες της οπτικής της εποχής του, εισάγοντας παράλληλα το τελικό αίτιο. Γι' αυτό είναι χρήσιμο να ξεκινήσουμε την εξέτασή μας από τις αντίστοιχες θεωρίες των προσωκρατικών.

II. Ο ΟΦΘΑΛΜΟΣ ΚΑΙ Η ΟΡΑΣΗ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΟΥΣ

1. Ο Αλκμαίων

Για πρώτη φορά σαφέστερη αναφορά στη φυσιολογία της όρασης και την κατασκευή (ανατομία) του ματιού γίνεται από τον Αλκμαίωνα. Λέγεται, μάλιστα, ότι οι παρατηρήσεις του οφείλονται σε ανατομική επέμβαση που πρώτος εκείνος επεχείρησε (απ. Α 10).

Ο Θεόφραστος (*Περί Αισθ.* 26, 1-9) αναφέρει :

«οφθαλμούς δε οραν δια του περιξ υδατος, ότι δ' έχει πυρ δηλον είναι· πληγέντος γάρ εκλάμπειν. οραν δε τω στίλβοντι και τω διαφανει, όταν αντιφαίνη και όσον αν καθαρώτερον η μάλλον. απάσας δε τας αισθήσεις συνηρτήσθαι πως προς τον εγκέφαλον· διό και πυρουσθαι κινουμένου και μεταλλάπτοντος την χώραν· επιλαμβάνειν γάρ τους πόρους, δι' ων αι αισθήσεις. περί δε αφης ουκ ειρηκεν ουτε πως ούτε τίνοι γίνεται. [αλλ'] Αλκμαίων μεν ουν επί τοσουτον αφώρικεν».

Από το απόσπασμα αυτό συνάγεται ότι στο κέντρο των οφθαλμών κατά τον Αλκμαίωνα υπάρχει φωτιά. Η αντίληψη αυτή συνάδει με την παράδοση της εποχής του, καθώς και με την άποψη των Πυθαγόρειων για την ύπαρξη οφθαλμικών «ακτίνων»¹¹⁸. Καθώς όμως η ύπαρξη της φωτιάς δεν θα μπορούσε να διαπιστωθεί κατά τη διάρκεια μιας ανατομικής επέμβασης, ο Θεόφραστος τεκμηριώνει την άποψή του στην εμπειρική παρατήρηση ότι, όταν χτυπηθεί το μάτι, η περιεχόμενη φωτιά «εκλάμπει». Η φωτιά αυτή περιβάλλεται από το οφθαλμικό υγρό, το οποίο προέρχεται, όπως ο Αριστοτέλης (*Περί ζώων γενέσεως* Β6.744α8) μας πληροφορεί, από το υγρό που περιβάλλει τον εγκέφαλο. Το καθαρότερο από αυτό εκρέει («αποκρίνεται») μέσω των πόρων που φαίνονται να οδηγούν προς τη μήνιγγα που βρίσκεται κοντά στον εγκέφαλο.

¹¹⁸ Αριστοτέλης, *Μετά τά Φυσ.* Ι5, 486α 26.

Σύμφωνα με τον Vgl. Ιππ. *Περί σαρκων*, 17 (VIII 606 L) ο Αλκμαίων διαπίστωνε ότι ο οφθαλμός περιβάλλεται («προ του ορέοντος») από πολλές διαφανείς μεμβράνες («δέρματα»). Από τον Θεόφραστο αναφέρονται και οι «πόροι» μέσω των οποίων λειτουργούν οι αισθήσεις. Δεν είναι φανερό αν ο Αλκμαίων αναφερόταν σε πόρους που βρίσκονται στο εξωτερικό τμήμα του οργάνου ή στο εσωτερικό του. Από τα συμφραζόμενα εξάγεται ότι μάλλον αναφέρεται στους «πόρους» που συνδέουν το όργανο εσωτερικά με τον εγκέφαλο.

Ο αποσπασματικός τρόπος με τον οποίο διασώθηκε η άποψη του Αλκμαίωνα για την όραση δεν επιτρέπει να γνωρίζουμε αν είχε συγκροτήσει κάποια θεωρία της όρασης. Θα μπορούσαμε όμως να υποθέσουμε ότι κατ' αυτόν η όραση οφειλόταν στο φως. Το εξωτερικό φως εισέδουε μέσω των διαφανών μεμβράνων που περιβάλλουν τον οφθαλμό και «έλαμπε», αντανακλώντας στο διαφανές οφθαλμικό υγρό. Γι' αυτό ο Θεόφραστος συγκαταλέγει τον Αλκμαίωνα σ' αυτούς που αποδίδουν την αίσθηση στα ανόμοια, θεωρώντας προφανώς ότι ερμήνευε την όραση ως αντανάκλαση.

Μια τέτοια άποψη όμως δεν είχε εκφραστεί ακόμη στην εποχή του και θα είχε σχολιαστεί, αν εκείνος πρώτος την εισηγούνταν, αν θεωρούσε δηλαδή πράγματι την όραση ως αντανάκλαση. Αλλά έστω ότι την εισηγήθηκε. Τότε ποιος θα ήταν ο ρόλος του φωτός που ενυπάρχει κατά τη γνώμη του στο μάτι, όπως μαρτυρείται¹¹⁹; Η άποψή μου είναι ότι στο «ανταυγει» του ιπποκρατικού corpus θα πρέπει να

¹¹⁹ Ο Beare (*Greek Theories of Elementary Cognition*, Oxford, 1909, σελ. 13) συσχετίζει την «αντίλαμψη» με το ενυπάρχον στο μάτι φως που αντιλάμπει και συνενώνεται με το εισερχόμενο φως. Αντίθετα ο Δ. Ζ. Ανδριόπουλος (ό.π. σσ 62-63) θεωρεί την αναφορά για την ύπαρξη φωτιάς στο εσωτερικό του οφθαλμού προσθήκη του Θεόφραστου ή άλλων σχολιαστών, ακόμη και μεταφορική τη χρήση του όρου προκειμένου να τονιστεί ο ενεργητικός χαρακτήρας της όρασης. Πιστεύει ότι η «αντίλαμψη» δεν σχετίζεται με αυτήν αλλά με την αντανάκλαση του ειδώλου στο οφθαλμικό υγρό σαν σε καθρέπτη.

αποδοθεί η σημασία του «λαμποβολεί», «λάμπει», «μαρμαίρει» και έτσι γίνεται φανερό, «αντιφαίνη» όπως αναφέρει ο Θεόφραστος. Διαπερνά το διαυγές, το διαφανές οφθαλμικό υγρό και συνενώνεται με το εσωτερικό φως. Στη συνέχεια μέσω του «στίλβοντος» υγρού που συνδέει το εσωτερικό των οφθαλμών με την περιοχή του εγκεφάλου μεταφέρεται στον εγκέφαλο. Ανήκει δηλαδή και ο Αλκμαίων κατά τη γνώμη μου σ' εκείνους που απέδιδαν την όραση στα όμοια.

Επομένως το οφθαλμικό υγρό έχει το ρόλο του μέσου που επιτρέπει τη λειτουργία της όρασης. Από την καθαρότητά του, την καλή δηλαδή φυσική του κατάσταση, εξαρτάται η σαφήνεια και η ευκρίνεια της οπτικής εικόνας. Έτσι στην πιστότητα της όρασης παρεμβάλλει ο Αλκμαίων και ένα υποκειμενικό παράγοντα που αφορά την υγεία του προσλαμβάνοντα οργανισμού. Συμφωνεί, επομένως, με τους υπόλοιπους φιλόσοφους, προγενέστερους ή σύγχρονους του, που δείχνονται σκεπτικιστές απέναντι στην εγκυρότητα των αντιληπτικών δεδομένων των αισθήσεων, τεκμηριώνοντας τους ενδοιασμούς του στη φυσιολογία.

2. Ο Εμπεδοκλής

Ανάλογη με την περιγραφή του ματιού από τον Αλκμαίωνα είναι η περιγραφή του από τον Εμπεδοκλή που είχε επίσης ασχοληθεί με την ιατρική. Η περιγραφή διασώζεται από τον Αριστοτέλη (απ. 84, *Περί Αισθήσεως* 2, 437 b 23). Το μάτι παρομοιάζεται με ένα φανάρι από λινό ύφασμα που εμποδίζει το χειμωνιάτικο άνεμο να σβήσει τη φλόγα της λαμπρής φωτιάς, ενώ επιτρέπει στο λεπτοφυέστερο φως να διαχέεται έξω. Στους στίχους 7 – 10 παρουσιάζεται η κατασκευή του ματιού από την «κόρη» (την Αφροδίτη) :

ως δε τοτ' εν μήνιγξιν εελμένον ωγύγιον πυρ

λεπτησιν <τ'> οθόνησι λοχεύσατο κύκλοπα κούρην

πυρ δ' έξω δίεισκον, όσον ταναώτερον ηεν.

Έτσι κι εκείνη γέννησε τότε το στρογγυλό μάτι,

φωτιά προαιώνια κλεισμένη σε μεμβράνες και φίνα υφάσματα.

Αυτά κρατούσαν έξω τα βαθιά νερά που ολόγυρα κυλούσαν,

αλλ' άφηναν να 'βγει έξω το φως το πιο ανάερο.

Το μάτι εσωτερικά περιέχει φωτιά που περιβάλλεται από νερό και εξωτερικά περικλείεται από διαφανείς μεμβράνες που αφήνουν να περνά το λεπτότερο φως, ενώ συγκρατούν το νερό. Αν δεχτούμε την ερμηνεία του Αριστοτέλη, θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι ο Εμπεδοκλής πίστευε ότι η όραση οφείλεται στη δράση των οπτικών ακτίνων, όπως οι Πυθαγόρειοι. Κάτι τέτοιο όμως κατά τον M. Schofield¹²⁰ θα ήταν σε αντίφαση με τη θεωρία των «απορροών» που του αποδίδεται τόσο από τον Πλάτωνα (*Μένων* 76 c), όσο και από το Θεόφραστο (*Περί Αισθ.* 7). Κατά το Θεόφραστο ο Εμπεδοκλής θεωρούσε ότι στο κέντρο του ματιού υπάρχει φωτιά, που περιβάλλεται από γη και αέρα, μέσω των οποίων διέρχεται, λεπτοφυές καθώς είναι, το φως. Είναι δε εφοδιασμένο με πόρους φωτιάς και νερού που βρίσκονται εναλλάξ, ώστε μ' αυτούς να προσλαμβάνει τα χρώματα.

Τη λειτουργία της όρασης φαίνεται ότι ερμήνευε με βάση την αρχή της έλξης και αλληλεπίδρασης των ομοίων (Θεόφραστος, *Περί Αισθ.* 7), την αρχή της εξισορρόπησης της αναλογίας των στοιχείων (ό.π. 8, 5-8) και την αρχή της συμμετρίας απορροών και πόρων (ό.π. 12, 9-10).

Η αίσθηση της όρασης – όπως και οι υπόλοιπες – στηρίζεται στις «απορροές» που εκπέμπονται από όλα τα σώματα. Οι προσφυείς στην όραση απορροές είναι οι απορροές των χρωμάτων. Αξιοπρόσεκτη είναι και η αναφορά στο *Μένωνα* (76 c) του Πλάτωνα: «εστιν γαρ χροά απορροή σχημάτων όψει σύμμετρος και αισθητη».

¹²⁰ Kirk – Raven – Schofield, *Οι Προσωκρατικοί*, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1998, σελ. 485

Σύμφωνα με αυτήν από το χρώμα αντιλαμβανόμαστε κατά τον Εμπεδοκλή το σχήμα. Για να γίνουν αντιληπτές οι απορροές των χρωμάτων θα πρέπει να ταιριάζουν στους πόρους του ματιού. Κατά το Θεόφραστο ο Εμπεδοκλής έλεγε ότι με τους πόρους της φωτιάς αντιλαμβανόμαστε τα λευκά χρώματα, ενώ με τους πόρους του νερού τα μελανά. Για το πώς αντιλαμβανόμαστε τα υπόλοιπα χρώματα ο Εμπεδοκλής δεν έδινε καμία ερμηνεία. Γι' αυτό στον Εμπεδοκλή μάλλον παρά στον Αναξαγόρα θα ταίριαζε η σχετική κριτική του Θεόφραστου¹²¹, εφόσον ο Αναξαγόρας προβλέπει την ύπαρξη όλων των χρωμάτων στα σπέρματα.

Την καλύτερη όραση θεωρούσε ότι διαθέτουν οι οφθαλμοί που έχουν την καλύτερη «κράσι», δηλαδή την καλύτερη ισορροπία και αναλογία μεταξύ των δύο αυτών στοιχείων.

Τις διαφορές στην όραση μεταξύ των διαφόρων ζώων απέδιδε ο Εμπεδοκλής στη διαφορετική κατασκευή των ματιών τους. Σε μερικά ζώα η φωτιά βρίσκεται στο κέντρο των ματιών τους, ενώ σε άλλα προς το εξωτερικό τους τοίχωμα. Γι' αυτό, έλεγε, άλλα ζώα βλέπουν καλύτερα την ημέρα και άλλα τη νύχτα. Όσα περιέχουν στα μάτια τους λιγότερη φωτιά βλέπουν καλύτερα την ημέρα, γιατί τότε εξισώνεται το εσωτερικό τους φως από το [εισερχόμενο] εξωτερικό. Αντίθετα, όσα έχουν λιγότερο νερό, βλέπουν καλύτερα τη νύχτα, οπότε συμπληρώνεται η έλλειψή τους [από το υπερβάλλον εξωτερικό σκοτάδι].

Επίσης βλέπουν οξύτερα όσα έχουν περίσσεια φωτός. Γιατί, επαυξανόμενο με το φως της ημέρας, καλύπτει και καταλαμβάνει τους πόρους του νερού. Ανάλογα συμβαίνει και με εκείνα που στους οφθαλμούς τους υπερέχει το νερό, οπότε βλέπουν καλύτερα τη νύχτα. Αυτό συμβαίνει μέχρις ότου αποχωριστεί το νερό από το εξωτερικό φως (προφανώς με το ξημέρωμα). Το αντίθετο συμβαίνει –

¹²¹ Θεόφραστος, *Περί Αισθήσεων*, 17, 5-7.

προκειμένου για την πρώτη περίπτωση. Βλέπουν καλύτερα, μέχρις ότου το εσωτερικό φως αποκοπεί από το εξωτερικό από τον αέρα που προφανώς νοτίζεται από το νυχτερινό σκοτάδι. Γιατί ο Εμπεδοκλής θεωρούσε «ιασι» σε κάθε περίπτωση την αντίθετή της.

Η κριτική του Θεόφραστου στις απόψεις του Εμπεδοκλή για την όραση απορρέει από το μηχανιστικό τρόπο ερμηνείας των αισθήσεων που εφαρμόζει, την αμέλειά του δηλαδή να προσδιορίσει το υποκείμενο της αίσθησης και να εξηγήσει επαρκώς γιατί αισθάνονται τα έμψυχα¹²². Η βασική παρατήρησή του για την όραση αφορά τους «πόρους». Αν αυτοί είναι πλήρεις, θα έπρεπε να βλέπομε συνεχώς. Θα μπορούσαμε δηλαδή να υποθέσουμε ότι βλέπομε ακόμη και όταν κοιμόμαστε, πράγμα που δεν συμβαίνει. Επίσης, αν οι πόροι δεν είναι πλήρεις, τότε θα υπάρχει σ' αυτούς κενό, την ύπαρξη του οποίου ο Εμπεδοκλής δεν αποδέχεται.

Τον κατηγορεί επίσης ότι αντιφάσκει όταν αναφέρεται στην εξισορρόπηση των εσωτερικών στοιχείων στον οφθαλμό από τα αντίστοιχα στο εξωτερικό περιβάλλον, θεωρώντας ότι η αρχή της εξισορρόπησης των στοιχείων είναι αντίθετη με την αρχή της ομοιότητας. Αν από τους πόρους εισέρχεται άλλοτε αέρας και άλλοτε φως, τότε γιατί ο Εμπεδοκλής θεωρούσε ότι η όραση προϋποθέτει την αρχή της ομοιότητας; Παρέβλεψε όμως το γεγονός ότι ο Εμπεδοκλής αναφέρεται στην αναπλήρωση του ελλείποντος στοιχείου από το όμοιο μέσω των αντίστοιχων πόρων. Οι ενδοιασμοί του πηγάζουν μάλλον από την εμμονή του στη θεωρία που ο ίδιος αποδέχεται και τη δυσκολία του να κατανοήσει μια διαφορετική ερμηνεία, παρά οφείλονται σε μια εσωτερική ασυνέπεια του συστήματός του Εμπεδοκλή.

¹²² Ο J. Barnes (ό.π. τομ. II, σελ. 181) αμφισβητεί αν μπορούμε να διαχωρίσουμε την πτυχή της «εμπειρίας» της αίσθησης από την «φυσική» πλευρά της. Θεωρεί, μάλιστα, ότι οι σύγχρονοι υλιστές που αρνούνται να εξηγήσουν το καθαρά υποκειμενικό στοιχείο της αίσθησης μέσω της φυσιολογίας ακολουθούν στο βάθος του Εμπεδοκλή.

3. Ο Αναξαγόρας

Ο Αναξαγόρας θεωρούσε, επίσης, αντικείμενο της όρασης το χρώμα. Ερμήνευε όμως την όραση, όπως και τις άλλες αισθήσεις από την αλληλεπίδραση των εναντίων. Στο *Περί Αισθήσεων* του Θεόφραστου αναφέρεται «οραν μὲν γὰρ τὴν ἐμφάσει τῆς κόρης» (27, 3) και ότι είναι «το φως συναίτιον τῆς ἐμφάσεως» (27,8). Γι' αυτό τα περισσότερα ζῶα βλέπουν καλύτερα τὴν ἡμέρα, καθὼς τότε εἶναι τὸ διαφορετικὸ χρώμα, ἐνὼ μερικὰ βλέπουν καλύτερα τὴ νύχτα. Θεωρούσε ὅτι τὸ σκοτάδι τῆς νύχτας εἶναι περισσότερο ομόχρωμο με τοὺς οφθαλμούς (ὁ.π. 27).

Ὅπως προαναφέρθηκε σε σχέση με τὴν αἴσθηση, τὴν οξύτητα τῆς αἴσθησης συναρτούσε ἀπὸ τὸ μέγεθος τῶν αἰσθητηρίων ὀργάνων. Αὐτὴ ἡ ἀντίληψη, μάλιστα, τοῦ Αναξαγόρα συνιστοῦσε μιὰ καινοτομία. Προκειμένου γιὰ τὴν ὄραση, υποστήριζε ὅτι ὅσα ζῶα ἔχουν μεγάλους, καθαρὸς και λαμπροὺς οφθαλμούς βλέπουν τὰ μεγάλα και τὰ μακρινὰ, ἐνὼ ὅσα ἔχουν μικροὺς, τὸ ἀντίθετο (ὁ.π. 29, 7-9). Γι' αὐτὸ τὸ λόγο θεωρούσε ὅτι εἶναι και οἱ ὑμένες τῶν οφθαλμῶν λεπτοὶ (δηλαδὴ διαφανεῖς) και λαμπροὶ (ὁ.π. 37, 8-10). Συμφωνοῦσε, ἐπίσης, με τὸν Ἐμπεδοκλή ὅτι οἱ πόροι θα πρέπει να εἶναι σύμμετροι με τὰ αἰσθητὰ (ὁ.π. 35, 9-11).

Ἀξιοπρόσεκτη εἶναι ἡ κοινὴ πεποίθηση ὅτι ὁ Αναξαγόρας ἀπέδιδε τὴν αἴσθηση στὴν αλληλεπίδραση τῶν ἐναντίων. Ἀφοῦ ὅμως ὁ Αναξαγόρας θεωρούσε ὅτι σε κάθε σπέρμα ἐνυπάρχουν ὅλα τὰ στοιχεῖα και ὅλες οἱ ποιότητες ἀπλῶς σε διαφορετικὲς ἀναλογίες, πῶς μπορεῖ να γίνεταῖ λόγος γιὰ «ἐναντιότητα»; Μάλλον γιὰ διαφορετικὴ ἀναλογία στὴν σύνθεση πρόκειται, ὄχι γιὰ πλήρη ἀντίθεση, ἀφοῦ αὐτὴ ἐξαρχῆς ἀποκλείεταῖ¹²³. Ὡς πρὸς τὴν ὄραση ὁ Θεόφραστος ἀναφέρει : «τὴν δε χρόαν τὴν κρατοῦσαν μάλλον εἰς τὴν ἐτέραν ἐμφαίνεσθαι αἰεὶ» (ο.π. 27, 9 – 28, 1).

¹²³ Τὴν ἀποψη ὅτι ἡ «ἐναντιότης» ἀναφέρεταῖ στις ιδιότητες μάλλον παρά στα «σπέρματα» που ἀποτελοῦν τὸ ὑπόστρωμα στο ὁποῖο προσαρτῶνται οἱ ιδιότητες ἐκφράζει και ὁ Ἀνδριόπουλος (ὁ.π. σ. 89).

Αν σ' αυτή τη φράση το επίρρημα «μάλλον» συνδέσουμε με την «κρατούσαν», τότε θα μεταφράσουμε ότι το επικρατέστερο χρώμα φαίνεται πάντοτε στο διαφορετικό. Αν όμως θεωρήσουμε ότι το «μαλλον» αναφέρεται στο «εμφαίνεσθαι», τότε η φράση σημαίνει ότι το χρώμα που επικρατεί φαίνεται περισσότερο στο διαφορετικό. Και αυτή η ερμηνεία είναι η πιο εύλογη, καθώς η μετοχή «κρατούσαν» δεν χρειάζεται πρόσθετο ποσοτικό προσδιορισμό.

Από αυτήν την ερμηνεία προκύπτει ότι ούτως ή άλλως τα χρώματα αναγνωρίζονται από την όραση, εφόσον από τη φύση τους είναι σύμμετρα προς τους πόρους των οφθαλμών, απλώς γίνονται ευκρινέστερα αντιληπτά, όταν η αναλογία τους στη σύνθεση των σπερμάτων που προσλαμβάνει το μάτι αναπληρώνει τις ελλείψεις που υπάρχουν σ' αυτό με βάση την αρχή της εξισορρόπησης. Με αυτή την έννοια δεν έχει νόημα και η κριτική του Θεόφραστου ότι με τη θεωρία του Αναξαγόρα δεν εξηγείται πώς βλέπομε τα μεικτά χρώματα, ούτε γιατί κάποια ζώα βλέπουν καλύτερα την ημέρα ενώ άλλα τη νύχτα.

Την άλλη δε ευρύτατα αποδεκτή πλάνη, ότι κατά τον Αναξαγόρα η αίσθηση συνοδεύεται πάντα από πόνο εφόσον οφείλεται στην επαφή αντιθέτων, διαλύει ο ίδιος ο Θεόφραστος. Αυτό συμβαίνει μόνο όταν το μέγεθος των αισθητών είναι υπερβολικό, δηλαδή η ένταση του ερεθίσματος και η διάρκεια της επίδρασής του μεγάλη (ό.π. 29)¹²⁴. Πόνο στα μάτια προκαλεί το υπερβολικά έντονο φως· η απευθείας θέαση λ.χ. του ίδιου του ήλιου, ή του φαινομένου της ηλιακής έκλειψης.

Επίσης ο Αναξαγόρας παρατηρεί ότι η αίσθηση βρίσκεται από τη φύση της σε συμμετρία και εξισορρόπηση προς το αισθητό. Γι' αυτό και το ασθενές ερέθισμα δεν το αισθανόμαστε, ενώ το υπερβολικό προκαλεί λύπη και καταστρέφει. «Παρά

¹²⁴ Με την άποψη αυτή, ότι δηλαδή η «υπερβολή» στο «παρά φύσιν» αναφέρεται στην υπερβολή ενός ιδιαίτερου χαρακτήρα του ερεθίσματος που προκαλεί και τον πόνο, συμφωνεί και ο Stratton (ό.π., σελ. 39-41).

φύσιν» είναι η υπερβολή που σπάνια συμβαίνει. Και αυτό το ασυνήθιστο ανήγαγε κατά τη γνώμη του Θεόφραστου ο Αναξαγόρας σε κύριο αίσθημα που συνοδεύει γενικά την αίσθηση. Πράγμα αμφίβολο, καθώς δεν συνάδει με τη γενικότερη φυσική θεωρία του. Εφόσον το «ελλειπον» έρχεται με την ανάμιξή του να αποκαταστήσει την ισορροπία, γιατί αυτό θα προκαλούσε πόνο;

4. Ο Δημόκριτος

Ο αποσπασματικός τρόπος με τον οποίο διασώθηκε η θεωρία του Δημόκριτου καθιστά προβληματική την κατανόηση και την ολοκληρωμένη ανασυγκρότησή της. Οι σχετικές αναφορές που περιλαμβάνονται στα έργα των αρχαίων σχολιαστών διαφοροποιούνται και δημιουργούν σύγχυση. Η χρονική απόσταση ή η επιπόλαιη καταγραφή τους συχνά έχει ως αποτέλεσμα οι απόψεις του Δημόκριτου να συγχέονται με τις απόψεις του Λεύκιππου ή με άλλες νεότερες θεωρίες και ερμηνείες. Στη δημιουργία λανθασμένων εντυπώσεων μπορεί να παρασύρει και η κριτική που του ασκείται, καθώς συχνά οφείλεται σε ελλιπή κατανόηση του έργου του, ενώ άλλοτε φαίνεται να αποβλέπει στη σκόπιμη στρέβλωση ή μείωση των απόψεών του προς όφελος άλλων θεωριών.¹²⁵

¹²⁵ Ο Hussey (*The Presocratics*, σελ. 151) θεωρεί ότι ο Αριστοτέλης στην κριτική που ασκεί στους προγενέστερους άλλοτε κάνει λάθη που οφείλονται σε απλούς αναχρονισμούς, άλλοτε τους μεταχειρίζεται άδικα, μη κριτικά, εξαιτίας των φιλοσοφικών του προκαταλήψεων. Την τακτική του ακολουθεί και ο Θεόφραστος. Ο Mc Diarmid, «Theophrastus on the Presocratic Causes» στο *Studies in Presocratic Philosophy*, σελ 178-238), παρότι αναγνωρίζει, όπως ο Zeller και άλλοι, τις επιδράσεις που ο Θεόφραστος έχει δεχτεί από την περιπατητική Σχολή, γενικά τον θεωρεί πιο αξιόπιστο.

Κατά τον Baldes, «Two theories or one?», σελ. 97-105, η κριτική του Θεόφραστου στο Δημόκριτο προκειμένου για την όραση είναι συνολική και μεθοδική. Επηρεασμένος, βέβαια, από την Αριστοτελική ερμηνεία επιχειρεί να εντοπίσει τα αδιέξοδα και τις αντιφάσεις του Δημόκριτου και σταδιακά να αποδείξει ότι η θεωρία του για την όραση δημιουργεί ένα μηχανισμό που περισσότερο την περιπλέκει, παρά την ερμηνεύει.

Αντίθετα ο Stratton (*Theophrastus and the Greek Physiological Psychology before Aristotle*, σελ. 60-61) υποστηρίζει ότι ο Θεόφραστος εντοπίζει κενά και ερμηνευτικές αδυναμίες στις θεωρίες των προγενεστέρων του, αλλά δεν είναι αμερόληπτος και έτσι αποτυγχάνει στην κριτική του. Θεωρεί ότι «αρπάζεται από τις λέξεις» και προκειμένου για τη θεωρία του Δημόκριτου για την όραση, την αντιμετωπίζει μόνο λογικά, αγνοώντας τη φυσική διάστασή της.

Το πρώτο ερώτημα που προβάλλει είναι αν για το Δημόκριτο η αίσθηση συνεπώς και η όραση, είναι αλλοίωση («πάθος») που οφείλεται στην επίδραση των αντιθέτων ή είναι απλώς μια μεταβολή που οφείλεται στα όμοια. Ο «Αέτιος» (Λευκ. Α 30) θεωρεί ότι για το Δημόκριτο (όπως και για το Λεύκιππο) οι αισθήσεις και η νόηση είναι «ετεριώσεις» του σώματος. Ο Θεόφραστος στο Α 135, 49 θεωρεί ότι ο Δημόκριτος δεν προσδιορίζει αν η αίσθηση οφείλεται στην επίδραση των ομοίων ή των αντιθέτων, αλλά προσπαθεί να την αποδώσει και στα δύο.¹²⁶ Όμως στο Α 135, 50 δέχεται ότι κατά το Δημόκριτο «τὰ γὰρ ὁμόφυλα μάλιστα ἕκαστον γνωρίζειν». Απάντηση στο ερώτημα αυτό θα επιχειρηθεί να δοθεί παρακάτω.

Το δεύτερο ερώτημα αφορά την αιτία (ενεργητικό παράγοντα) και το αντικείμενο της όρασης. Ο «Αέτιος» (Λευκ. Α 29 και Α 30) αναφέρει ως αιτία της όρασης τα «είδωλα» τα οποία προσπίπτουν στο μάτι. Ο Αλέξανδρος ο Αφροδισιεύς (Λευκ. Α 29) αποδίδει στο Δημόκριτο την άποψη ότι όραση είναι η πρόσληψη της έμφασης που προέρχεται από τα αντικείμενα της όρασης. Επεξηγεί ότι «έμφασεις» είναι η μορφή («είδος») που παρουσιάζεται στην κόρη του οφθαλμού αλλά και σε οποιοδήποτε διαφανές σώμα (προφανώς εννοεί τα κάτοπτρα και την επιφάνεια του νερού). Αιτία της όρασης, δηλαδή του σχηματισμού αυτής της μορφής (εικόνας), είναι τα είδωλα που συνεχώς απορρέουν από τα διάφορα σώματα, ομοιόμορφα προς αυτά, και πέφτοντας στο μάτι προκαλούν την όραση.

Ο Πλούταρχος (Α 77) αποδίδει στο Δημόκριτο την άποψη ότι οι αισθήσεις οφείλονται στα είδωλα που προέρχονται από όλα τα αντικείμενα, ιδίως από τα ζώα λόγω της θερμότητας και της κινητικότητάς τους, και εισχωρούν στα σώματα των ανθρώπων από τους πόρους, γνωστοποιώντας τους – εφόσον είναι εναργή όταν ο αέρας είναι λείος και η κίνησή τους γρήγορη και ανεμπόδιστη - όχι μόνο τη μορφή των όντων από τα οποία προέρχονται αλλά – προκειμένου για τα έμψυχα – και τις ψυχικές κινήσεις, τις σκέψεις, τις γνώμες, τις διαθέσεις τους.¹²⁷ Στο κείμενό του γίνεται επίσης αναφορά, αν και όχι σαφής, στις «εμφάσεις».

¹²⁶ Ανάλογη η άποψη του και στο Α 135 § 54 (βλέπουμε τα όμοια – αλλά η «έμφασεις» σχηματίζεται από τα «αλλόχρα»).

¹²⁷ Την άποψη ότι τα συναισθήματα, τις σκέψεις και τις διαθέσεις των προσώπων μπορούμε να αντιληφθούμε από τις αλλαγές στην όψη τους υποστήριξε και ο Wittgenstein (*Φιλοσοφικές Έρευνες*, σ. 276, 277, 283). Αυτό συμβαίνει κατά τη γνώμη του χάρη στη μνήμη, την εμπειρία και τα γλωσσικά

Ο Αριστοτέλης στο *Περί Αισθήσεως* (A 121) αναφέρει ότι για το Δημόκριτο όραση είναι η έμφαση, άποψη με την οποία ο ίδιος διαφωνεί, γιατί τη θεωρεί ανεπαρκή να εξηγήσει το μηχανισμό της όρασης και να ερμηνεύσει γιατί βλέπει μόνο το μάτι και όχι οτιδήποτε άλλο στο οποίο εμφανίζονται τα είδωλα (λ.χ. οι καθρέπτες). Αναγνωρίζει, βεβαίως, ότι στην εποχή του Δημόκριτου δεν είχε διατυπωθεί θεωρία για τον αντικατοπτρισμό και την ανάκλαση και επικυρώνει την άποψή του ότι το όργανο της όρασης (το μάτι) είναι νερό. Παρατηρεί επίσης (A 119) ότι για το Δημόκριτο, όπως και για τους υπόλοιπους φυσιολόγους, όλα τα αισθητά είναι «απτά» και συνεπώς κάθε αίσθηση είναι κάποιου είδους αφή.

Από τα προηγούμενα συμπεραίνουμε ότι αποδίδονται στο Δημόκριτο δύο διαφορετικές θεωρίες της όρασης:

1. Η όραση οφείλεται σε «απορροές» από τα αντικείμενα, ομοιόμορφες προς αυτά («είδωλα»).

2. Η όραση οφείλεται στις «εμφάσεις» που εισέρχονται στον οφθαλμό.

Την αναλυτικότερη και επαρκέστερη απόδοση των απόψεων του Δημόκριτου για την όραση παρέχει ο Θεόφραστος στο *Περί Αισθήσεων* (A 135). Σύμφωνα με αυτήν αιτία της όρασης είναι οι απορροές που εκπέμπονται συνεχώς από τα σώματα. Ο Αλέξανδρος Αφροδισιάς, επίσης, αποδίδει στο Δημόκριτο την ερμηνεία της όρασης με τη συνεχή απορροή ομάδων ατόμων ομοιόμορφων προς τα σώματα από τα οποία προέρχονται. (*Περί Αισθήσεων*, 24.14). Οι απορροές αυτές εκπέμπονται κατά κύματα συνεχώς από τα σώματα και κινούνται μέσω του αέρα.

Αυτό το οποίο όμως βλέπουμε δεν είναι οι απορροές αλλά ένα τύπωμα στον αέρα, ομοιόμορφο με το αντικείμενο. Καθώς οι λεπτότατες μεμβράνες που αποκολλώνται από την επιφάνεια του αντικειμένου αντικρούονται στον αέρα από τις ανάλογης υφής απορροές που προέρχονται από το μάτι, ο αέρας που βρίσκεται ανάμεσά τους πιέζεται και δημιουργείται ένα πυκνό αποτύπωμα της μορφής του

παιχνίδια στα οποία έχουμε εξοικειωθεί. Για το Δημόκριτο όμως είναι μάλλον το αποτέλεσμα των κινήσεων και αλληλεπιδράσεων των ατόμων, κάτι σαν τηλεπάθεια. Φυσικά δεν μπορούμε να αποκλείσουμε την ερμηνεία τους με την παρέμβαση της νόησης και τη σύγκρισή τους με διατηρούμενες μνημονικές εικόνες. Εξάλλου στην καταβύθιση των ειδώλων στα σώματα, τη διατήρηση και την ανάδυσή τους κατά τον ύπνο αποδίδει ο Δημόκριτος τα όνειρα σύμφωνα με τον Πλούταρχο.

αντικειμένου από το οποίο προέρχονται. Αυτό το «τύπωμα» στον αέρα είναι η «έμφασις». Αυτή εισέρχεται τελικά στο μάτι του παρατηρητή. Επειδή όμως έχουμε διαδοχικά κύματα απορροών, σχηματίζονται αλληπάλληλες «εμφάσεις», που φτάνουν και αυτές ως κύματα στην όψη, «κατ' είδος» όμοιες με το αντικείμενο από το οποίο προέρχονται αλλά όχι «κατ' αριθμόν» ίδιες.

Τη λειτουργία της όρασης επιτρέπει και διευκολύνει η κατασκευή του ματιού όπως περιγράφεται στο συγκεκριμένο απόσπασμα: το μάτι εξωτερικά περιβάλλεται από ένα χιτώνα λεπτότατο (πιθανόν για να είναι δυνατόν να διαπερνάται από τα εισερχόμενα άτομα) αλλά και πυκνότατο, πιθανόν, όπως συμβαίνει και με τον εξωτερικό υμένα που περιβάλλει τον κόσμο, για να παρεμποδίζει τις απορροές από το μάτι συγκρατώντας τόσο τα άτομα που κινούνται συνεχώς από το σώμα προς τα έξω, όσο και τις «εμφάσεις» που εισέρχονται σ' αυτό, εμποδίζοντας παράλληλα τη διείσδυση απορροών που δεν είναι συμφυείς με το όργανο της όρασης. Ως προς αυτό ο Δημόκριτος συμφωνεί με την άποψη του Εμπεδοκλή που πρώτος επεσήμανε ότι η αίσθηση προκαλείται από όσα ταιριάζουν στους πόρους (υποδοχείς) κάθε αίσθησης. (Θεοφράστου, *Περι Αισθήσεων*, 7).

Ο Baldes θεωρεί ότι ο εξωτερικός αυτός χιτώνας θα εμπόδιζε και τις «εμφάσεις» να εισχωρήσουν στο μάτι και υποθέτει ότι το εμπόδιο αυτό υπερβαίνεται, αν θεωρήσουμε ότι κατά το Δημόκριτο οι σωληνώσεις («φλέβες») που αναφέρονται στην αποτύπωση των εμφάσεων στο εσωτερικό του ματιού, διαπερνούσαν τον εξωτερικό χιτώνα. Αυτές οι φλέβες – αγωγοί θα ήταν προφανώς της ίδιας υφής με τις εμφάσεις και έτσι θα προσλάμβαναν τις οπτικές εικόνες, γιατί κατά το Δημόκριτο κάθε όργανο αναγνωρίζει εκείνα που του ταιριάζουν. Γι' αυτό βλέπουμε τα χρώματα και όχι μυρωδιές ή ήχους, των οποίων οι απορροές δεν γίνονται δεκτές. Γι' αυτό το λόγο (την έλξη των ομοίων από τα όμοια) βλέπουμε μόνο από το μάτι και όχι απ' όλο το σώμα. Και αυτή θεωρεί ότι είναι η απάντηση στην κριτική απορία που εξέφρασαν τόσο ο Αριστοτέλης (A 121), όσο και ο Θεόφραστος αργότερα (A 135, 54, 4-5), αν δηλαδή αιτία της όρασης είναι τα όμοια ή τα αντίθετα.

Στο εσωτερικό του όμως το μάτι είναι όσο το δυνατόν πιο αραιό και κενό από πυκνή σάρκα. Εκεί υπάρχει το υγρό μέρος του οφθαλμού, παχύ και λιπαρό, ίσως για να είναι ευκολότερη η διείσδυση των «εμφάσεων» και να αποτρέπεται η διάχυση ή

η αλλοίωσή τους. Κατά μια άλλη εκδοχή το υγρό στο εσωτερικό του ματιού ίσως συνδέεται με την αντανάκλαση των εμφάσεων στις «φλέβες» των ματιών. Στις «φλέβες», σωληνώσεις ευθείες και στεγνές, αποτυπώνονται ξανά τα σχήματα των αντικειμένων της όρασης. Έτσι τα μόρια της ψυχής αναγνωρίζουν τα όμοια με αυτά κατά τη φύση τους εισερχόμενα ομοιώματα των σωμάτων.

Εξαιτίας των διαφορετικών εκδοχών που προβάλλονται στα προαναφερόμενα αποσπάσματα για την ερμηνεία της όρασης από το Δημόκριτο στα νεότερα χρόνια προβλήθηκε από το Guthrie¹²⁸ η άποψη ότι ο Δημόκριτος είχε διατυπώσει δύο θεωρίες: μία πρώιμη, σύμφωνα με την οποία η όραση ήταν το αποτέλεσμα της αντανάκλασης των απορροών που εισέρχονταν στο μάτι, και μία μεταγενέστερη, στην οποία πρόσθεσε μια «οπτική ακτίνα» που εξερχόμενη από το μάτι συμβάλλει στη δημιουργία της αποτύπωσης στον αέρα, δηλ. της έμφασης. Απ' όσα γνωρίζουμε, δεν υπάρχει κανείς λόγος να υιοθετήσουμε μια τέτοια άποψη. Ο Rich. W. Baltes στο "Democritus on Visual Perception: two theories or one?" θεωρώντας ότι το κομβικό σημείο από το οποίο ξεκινά η λανθασμένη κατ' αυτόν εκτίμηση του Guthrie είναι το σημείο όπου σχηματίζεται η έμφαση. Εκτιμά ότι η φράση του Θεόφραστου "ἅπαντος γὰρ γίνεσθαι τινα ἀπορροήν" (A 13, 50, 3-4) δεν αναφέρεται σε κάποια ιδιαίτερη απορροή από το μάτι. Κατά συνέπεια υποστηρίζει ότι η τύπωση του αέρα δεν γίνεται κάπου ενδιάμεσα αλλά μπρος στο μάτι.

Κατά τη γνώμη μου η άποψή του δεν ευσταθεί, όχι μόνο γιατί «βιάζει» το κείμενο του Θεόφραστου, αλλά και γιατί παραβλέπει βασικές αρχές της θεωρίας του Δημόκριτου (λ.χ. το A 106: τα άτομα που συνιστούν την ψυχή συνεχώς αναπληρώνονται μέσω της αναπνοής από άλλα που περιέχονται στον περιβάλλοντα αέρα). Όπως από παντού συμβαίνουν απορροές, προφανώς το ίδιο συμβαίνει και από τα μάτια. Εξάλλου τα επιχειρήματα που χρησιμοποιεί για να ενισχύσει την άποψή του προσπαθώντας να αποδείξει ότι, αν δεχτούμε πως οι εμφάσεις σχηματίζονται μπρος στο μάτι, αίρονται οι ενδοιασμοί που εκφράζει ο Θεόφραστος, δεν αποκλείουν την εμφάνιση των ίδιων ακριβώς προβλημάτων σε σχέση με τις

¹²⁸ Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge 1965, vol. 2, σελ. 442-444. Ο Mugler, "Les theories de la vie et la conscience chez Democrite" in *Revue de Philologie*, 33, 1959, σελ. 22, υποσ.3, αντικρούει αυτή την άποψη ως «αντίθετη με τα φαινόμενα».

απορροές: σύγκρουση και σύγχυσή τους, αδυναμία αντιστροφής ειδώλου, καταστροφή της όρασης.

Μάλλον ο Λεύκιππος, θεμελιωτής της ατομικής θεωρίας, θα πρέπει να είχε ερμηνεύσει την όραση με βάση τις απορροές που πλήττουν το αισθητήριο όργανο αποτυπώνοντας την οπτική παράσταση, υιοθετώντας στο συγκεκριμένο ζήτημα τις απόψεις του προγενέστερου του Εμπεδοκλή.¹²⁹

Ο Δημόκριτος, έχοντας επεξεργαστεί σχολαστικότερα την ατομική θεωρία στις λεπτομέρειές της, θα πρέπει να ερμήνευσε την όραση με ένα αυστηρότερα ορθολογικό και αιτιοκρατικό τρόπο, συνεπέστερο προς τις αρχές του.¹³⁰ Στις απόψεις του για τη συνεχή κίνηση των ατόμων, τις συγκρούσεις τους και τα αποτελέσματά τους, τις απόψεις του για την ψυχή, την υλική της υπόσταση, τις ιδιότητες των ατόμων που τη συναποτελούν (άτομα φωτιάς, σφαιρικά, λεπτότατα όσον αφορά το μέγεθος και την υφή, τα κατεξοχήν κινητικά και ασώματα από τα άτομα) και τη συνεχή εκροή και αναπλήρωσή τους από το περιβάλλον αντιστοιχεί εκείνη από τις εκδοχές που ταυτίζει την όραση με την έμφαση. Η περιγραφή των αισθητηρίων οργάνων από το Θεόφραστο και η «τύπωση» στις φλέβες φαίνεται να βρίσκεται σε αρμονία τόσο με την άποψή του για την έλξη των ομοίων, όσο και με τις απαιτήσεις για μια συνεπή μηχανιστική ερμηνεία και ορθολογική αιτιολόγηση της όρασης κατά παραγωγικό τρόπο.

Η αναφορά των «ειδώλων» ως αιτίων της όρασης μάλλον οφείλεται σε αναχρονισμό, καθώς η πατρότητά τους ανήκει στον Αριστοτέλη. Ο ίδιος ο Αριστοτέλης κρίνοντας το Δημόκριτο αναγνωρίζει ότι ο δεύτερος δεν γνώριζε επαρκώς τον κατοπτρισμό και την αντανάκλαση. Από τις πληροφορίες που υπάρχουν («Αέτιος», Λευκ. Α 31) αλλά και από τον κατάλογο των έργων που παραδίδει ο Θράσυλλος (*Περί ειδώλων* ή *Περί Προνοίας*) διαφαίνεται η πιθανότητα να ασχολήθηκε ο Δημόκριτος με τον αντικατοπτρισμό. Δεν μου φαίνεται όμως πιθανό να εντάσσεται στη συνολική του θεωρία μια ερμηνεία της όρασης με βάση τον αντικατοπτρισμό και τα είδωλα, ανάλογη της θεωρίας του Αριστοτέλη για την

¹²⁹ Βλέπε σχετικά το *Περί Αισθήσεων* του Θεόφραστου (D.K. 31a 86 και D.K. 31a 92).

¹³⁰ Ο Αριστοτέλης (*Περί Γενέσεως και Φθοράς* I. 8, 324 b. 35-325 a. 1) εκθειάζει τη συστηματικότητα και συνέπεια της θεωρίας του Δημόκριτου.

όραση. Νομίζω ότι ο ρόλος της αντανάκλασης για το Δημόκριτο ήταν διαφορετικός, όπως θα εκτεθεί παρακάτω. Η λέξη «εἶδωλα», αν δεχτούμε ότι θα μπορούσε να απαντά στο λεξιλόγιο του Δημόκριτου, μόνο στις απορροές και την ομοιότητά τους με τα αντικείμενα από τα οποία προέρχονται θα μπορούσε να αναφέρεται.¹³¹

Αναμφίβολα, ιδιαίτερο ρόλο θα πρέπει να διαδραμάτιζε στη θεωρία του Δημόκριτου για την όραση το φως και η αντανάκλασή του. Ποιον ακριβώς δεν είναι προφανές. Είναι άγνωστος ακόμη και στον ίδιο το Θεόφραστο, ο οποίος στο *Περί Αισθήσεων*, § 54 θεωρεί πιθανό ο σχηματισμός της «εμφάσεως» να οφείλεται στον ήλιο που οδηγεί το φως ως ακτίνα στο μάτι. Στη συνέχεια αναφέρει μια άποψη του Δημόκριτου, την οποία μάλιστα θεωρεί άτοπη, ότι ο ήλιος πυκνώνει τον αέρα, απωθώντας και χτυπώντας τον από μόνος του. Ο D. Furley υποστηρίζει ότι το φως, ως σύνθεση ατόμων, προκαλεί κάποια αναδιάταξη στην επιφάνεια των σωμάτων.¹³² Ανάλογη επίδραση ασκεί προφανώς και στον αέρα. Τα άτομα του φωτός ως πιο κινητικά και δεισδυτικά διαχωρίζουν και απωθούν τον αέρα.

Σχετικά με το ρόλο του φωτός θα πρέπει επίσης να αξιολογήσουμε τη διαβεβαίωση του Θεόφραστου ότι για το Δημόκριτο τα χρώματα δημιουργούνται από το φως.

Ο Richard Baldes στο "Democritus on the nature and perception of 'black' and 'white' " επιχειρεί μια υποθετική μεν, αλλά εξαιρετικά πειστική αναπαραγωγή και ανασύνθεση της θεωρίας του Δημόκριτου για την όραση. Βασίζεται ιδιαίτερα στα

¹³¹ Αυτή είναι η άποψη και του Baldes ("Democritus on the nature and perception of 'black' and 'white' ", σελ. 97, υποσημ. 3. Με αυτή την έννοια αναφέρεται και από τον Επίκουρο («*Επιστολή πρώτη προς Ηρόδοτο*», §46.7). Ανάλογα η «φαντασία», την οποία ο Αλέξανδρος ο Αφροδισιεύς αναφέρει ως αποτέλεσμα της όρασης (Λευκ. Α 29), απαντά επίσης στον Επίκουρο (ό.π., § 50 2κε.). Στο Β 123 αποδίδεται στο Δημόκριτο η λέξη «δείκελον» προκειμένου για τις απορροές, τις «κατ' είδος» όμοιες προς τα πράγματα.

¹³² Furley, « Democritus and Epicurus on sensible qualities» στο *Passions and perceptions*, σελ. 83-84 και 87-89.

χωρία του Θεόφραστου που αναφέρονται στα χρώματα (A 135, 73 – 83.2) και τις παρατηρήσεις του για το ρόλο του αέρα και του φωτός.

Με βάση τις απόψεις του Δημόκριτου για τις αποχρώσεις του λευκού χρώματος ο Baldes παρατηρεί ότι στις απορροές θα έπρεπε κατά το Δημόκριτο να διατηρούνται τα κενά που υπήρχαν στις συνενώσεις μεταξύ των διαφορετικού σχήματος ατόμων στην επιφάνεια των σωμάτων. Έτσι θα διατηρούνται και στην αποτύπωση που σχηματίζεται στον αέρα. Ακολουθώντας το Θεόφραστο, δέχεται ότι ο ενεργητικός παράγοντας σ' αυτή τη διαδικασία είναι ο ήλιος και προτείνει την εξής ερμηνεία: ο ήλιος δίνει φως με τη μορφή ατόμων φωτιάς· αυτά πλήττουν την επιφάνεια του αντικειμένου και ανακλώνται, ακολουθώντας και αυτά κατά κύματα τα κύματα των απορροών που αποσπώνται από την επιφάνεια των σωμάτων.

Η αποτύπωση σχηματίζεται καθώς ο αέρας ωθείται, πυκνώνεται και τυπώνεται με την ενίσχυση που προσφέρουν τα κύματα του φωτός στις ατομικής υφής επιφάνειες των απορροών. Θεωρεί επίσης ότι από την πίεση του ανακλώμενου φωτός διατηρείται η συνοχή των εμφάσεων και ασκείται η ώθηση που απαιτείται για να κατευθυνθούν προς το μάτι και ν' αποτυπωθούν τελικά στα τοιχώματα των φλεβών.

Η ερμηνεία του Baldes ισχύει ακόμη και όταν δεχτούμε την ύπαρξη απορροών από το μάτι, που εκείνος δεν δέχεται. Η ώθηση των απορροών και στη συνέχεια των εμφάσεων από τα ανακλώμενα κύματα φωτός που προστίθενται στη δική τους κίνηση αρκεί για να εξηγήσει την είσοδό τους στον οφθαλμό.¹³³

Στο φως εξάλλου οφείλεται ο σχηματισμός της οπτικής εντύπωσης των χρωμάτων σε συσχετισμό με τη δομή της επιφάνειας των ορατών σωμάτων (δηλ. το σχήμα, τη θέση, τη διάταξη των ατόμων και τα μεταξύ τους διάκενα). Τα αποσπάσματα του Θεόφραστου για τα χρώματα, ιδίως τα σχετικά με την αίσθηση του λευκού και του μελανού, μας βοηθούν να ερμηνεύσουμε τη λειτουργία της όρασης και αυτή, αντίστροφα, να κατανοήσουμε τις απόψεις του Δημόκριτου για τα χρώματα. Τρεις είναι οι παράγοντες που δημιουργούν την αίσθηση των απλών

¹³³ Ο Ανδριόπουλος ερμηνεύει την είσοδο των «ειδώλων» στο μάτι (δεν κάνει λόγο για «εμφάσεις») με την έλξη που ασκούν σ' αυτά τα όμοια άτομα της ψυχής. Θεωρεί ότι έχουν αυτή την ελκτική δύναμη, γιατί η ψυχή είναι πιο συγκροτημένη, ενώ τα άτομα των απορροών συνδέονται πιο χαλαρά (ό.π., σ. 101).

χρωμάτων¹³⁴: το σχήμα και η διάταξη των ατόμων που βρίσκονται στην επιφάνεια των σωμάτων και της προσδίνουν και την ιδιαίτερη υφή της, οι πόροι (διάκενα) που σχηματίζονται ανάμεσά τους και το φως.

Λευκά (A 135, 73) φαίνονται τα σώματα που είναι λεία και συνεπώς αντανακλούν περισσότερο φως.¹³⁵ Αν τα άτομα που οι συνενώσεις τους σχηματίζουν την επιφάνεια των σωμάτων είναι σκληρά, ομαλά και τα μεταξύ τους διάκενα είναι ευθύτρυπα, τα σώματα φαίνονται λαμπερά. Αν τα άτομα αυτά έχουν μια αυστηρά ομοιόμορφη διάταξη και σχήμα, έχουν μικρές επαφές ανάμεσά τους και συνεπώς είναι αραιά, καθώς αφήνουν μεγαλύτερα διάκενα, είναι επίσης λεία και πλατιά, τότε το χρώμα τους φαίνεται λευκότερο. Ο Θεόφραστος σχολιάζει ότι για το Δημόκριτο το λείο είναι λευκό, ενώ το λείο και ταυτόχρονα σκληρό και εύκολα διαπερατό (όταν οι απορροές είναι ευθύτρυπες) είναι λαμπερό.

Κατά τον Baldes η διαφορά, μεταξύ των δύο αυτών χρωμάτων εξαρτάται κυρίως από τους πόρους τους. Τα λαμπερά είναι ευθύτρυπα. Έτσι το φως διαπερνά εύκολα τους πόρους τους που ευθυγραμμίζονται στις διαδοχικές απορροές. Τα λευκότερα είναι πιο θαμπά, αφού δυσχεραίνεται η διέλευση του φωτός από τους μη ευθείς πόρους τους. Η ερμηνεία αυτή απορρέει από τη δήλωση του Θεόφραστου (A 135, 80, 10) ότι ο Δημόκριτος αποδίδει τη δημιουργία του λευκού περισσότερο στο φως παρά σε κάτι άλλο. Όταν λοιπόν το φως (που αποτελείται από άτομα φωτιάς που διεισδύουν ευκολότερα και θέτουν ευκολότερα σε κίνηση τα άλλα) διαπερνά

¹³⁴ Υπενθυμίζω ότι κατά το Δημόκριτο τα άτομα δεν έχουν ποιότητες. Η εντύπωση των χρωμάτων, των οσμών κλπ. είναι «συμβεβηκότα» ποιότητες μεταβαλλόμενες, που παρουσιάζονται συμπτωματικά σε σχέση με κάτι άλλο (λ.χ. την ύπαρξη φωτός κατά τη διάρκεια της ημέρας, την απουσία του κατά τη νύχτα, προκειμένου για τα χρώματα) και πάντα σε σχέση με τον παρατηρητή: η αίσθηση διαφέρει ανάμεσα στους ανθρώπους και τα ζώα, τους υγιείς και τους ασθενείς, ανάλογα με την κατάσταση του ίδιου του παρατηρητή. Ο Επίκουρος και ο Λουκρήτιος, δέχονται επίσης ότι χωρίς φως δεν υπάρχει χρώμα. Αλλά ο Επίκουρος αποδίδει το χρώμα στα είδωλα (*Επιστολή προς Ηρόδοτο*, § 49· "τῶν τῦπων ἐπεισιόντων. . . ὁμοχρῶν τε καὶ ὁμοιομόρφων") ενώ ο Δημόκριτος όχι. Για το Λουκρήτιο η ομοιότητα υπάρχει επειδή οι απορροές πηγάζουν και από το εσωτερικό του σώματος· γι' αυτό η οσμή, η γεύση, η θερμότητα κλπ. ανήκουν στο σώμα. (Λουκρ. "*De rerum natura*", IV 72 – 89 και IV 90-92 και IV 218 – 224).

¹³⁵ Κατά τον Von Fritz "Η θεωρία της όρασης στο Δημόκριτο» στο *Science, Medicine and History*, Oxford, 1953, vol. 1, 83-99, ο Θεόφραστος αναφέρεται στην εξωτερική επιφάνεια των σωμάτων, όχι στο σχήμα των ατόμων που την απαρτίζουν.

ευκολότερα ή σε μεγαλύτερες ποσότητες τα κενά των απορροών, η έμφαση είναι λεπτότερη και κινείται ταχύτερα. Έτσι παράγεται η αίσθηση του λευκού.

Μελανά, αντίθετα, φαίνονται τα σώματα που τα άτομα στην επιφάνειά τους είναι τραχιά, τεθλασμένα και ανόμοια, ώστε να δημιουργούν σκιά, που οι πόροι τους δεν είναι ευθείς και εύκολα διαπερατοί, οι απορροές τους δυσκίνητες και ταραχώδεις, γιατί στους πόρους τους εγκλωβίζεται αέρας επηρεάζοντας την κίνησή τους.

Κατά τον Baldes, το φως που προσπίπτει σε τέτοιες επιφάνειες ανακλάται σε μικρότερες ποσότητες και δεν μπορεί να ωθήσει, ούτε να διαχωρίσει και να κατευθύνει τις απορροές, που έτσι είναι «νωθείς και ταραχώδεις» (A 135, 74). Κατά το σχηματισμό της εμφάσεως, υπάρχει λιγότερο φως για να πιέσει τον αέρα που αποτυπώνεται ώστε να είναι λεπτός. Ο αέρας λοιπόν παραμένει παχύτερος και δίνει την αίσθηση του μελανού, αφού οι «έπαλλάττοντες» πόροι των διαδοχικών απορροών δεν επιτρέπουν τελικά σε ακτίνες φωτός να διεισδύσουν. Ο εγκλωβισμός του αέρα μεταξύ των ατόμων που σχηματίζουν την έμφαση¹³⁶ παρουσιάζεται και στο μάτι, όταν σχηματίζεται η οπτική εντύπωση ως αποτύπωση. Γι' αυτό κατά τη γνώμη του ο Δημόκριτος συσχετίζει το μελανό χρώμα με την παχύτητα του αέρα της εισερχόμενης έμφασης και με την ταραχή του ματιού (A 135, 81). Γι' αυτό, επίσης, ο Θεόφραστος παρατηρεί ότι ο Δημόκριτος δεν αντιλαμβάνεται το μελανό χρώμα να σχηματίζεται μόνο προσθετικά, όταν στο λευκό προστεθεί σκιά.

Σύμφωνα με αυτά, η «τύπωση» όπως παραδίδεται από το Θεόφραστο, δεν ευσταθεί. Καταρχήν δεν μαρτυρείται από τους περισσότερους σχολιαστές. Για πρώτη φορά η ιδέα της «αποτύπωσης» ως αποτέλεσμα της αίσθησης απαντά στον Πλάτωνα (*Θεαίητος*, 191d) και στη συνέχεια στον Αριστοτέλη. Έπειτα, είναι νομίζω φανερό ότι η όραση για το Δημόκριτο είναι αποτέλεσμα της αλληλεπίδρασης που συμβαίνει μεταξύ των συνενώσεων των ατόμων του φωτός. Σύμφωνα με τη θεωρία του Δημόκριτου τα άτομα κινούνται συνεχώς, ολοένα συγκρούονται και συνενώνονται με τα όμοιά τους. Προκειμένου λοιπόν για την όραση αυτά που συνενώνονται, όπως ήδη δείχτηκε, είναι οι απορροές φωτός - δηλαδή οι λεπτές

¹³⁶ Ανάλογη είναι η ερμηνεία του χωρίου από τον Stratton στο "*Theophrastus and the Greek Physiological Psychology before Aristotle*" και τον C.W. Taylor, "Pleasure, Knowledge and Sensation in Democritus" *Phronesis* 5, σελ. 12, 1967.

μεμβράνες από χαλαρές συνενώσεις ατόμων φωτιάς που προέρχονται από την επιφάνεια των σωμάτων - όμοιες «κατ'είδος» προς αυτά με τα άτομα της ψυχής, άτομα φωτιάς που εξέρχονται από το μάτι. Τα άτομα του αέρα που μεσολαβούν και οποιαδήποτε άλλα κύματα ατόμων που κινούνται στο χώρο προφανώς εκτοπίζονται από τις απορροές του φωτός.

Η «τύπωση» του αέρα θα συνέβαινε, αν ο αέρας ήταν συνεχής, όπως τον θεωρούν ο Αριστοτέλης¹³⁷ και οι Θεόφραστος και Αλέξανδρος Αφροδισιάς, επηρεασμένοι από αυτόν. Στο *Περί Ψυχής Β*, 419a27-33 ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι κανένα ερέθισμα δεν κινεί την αίσθηση αγγίζοντας το αισθητήριο. Η αίσθηση συμβαίνει μόνο όταν το ερέθισμα κινεί το ενδιάμεσο και αυτό τα αισθητήρια. Προκειμένου για την όραση θεωρεί αναγκαίο να κινηθεί το διαφανές, δηλαδή ο αέρας που η εντελέχειά του είναι το φως, για να δούμε το χρώμα.¹³⁸ Βλέπομε, όταν η αίσθηση πάσχει. Ο Αριστοτέλης όμως θεωρεί αδύνατον η όραση να πάσχει από το χρώμα που βλέπει. Υποθέτει λοιπόν ότι πάσχει από το ενδιάμεσο, που γι'αυτό το λόγο είναι αναγκαίο.¹³⁹

Αλλά για τον Δημόκριτο συμπαγής, και επομένως συνεχής, είναι μόνο η μάζα των ατόμων. Οπουδήποτε αλλού μεσολαβεί το κενό που επιτρέπει την κίνηση των ατόμων. Άρα «τύπωση» του αέρα δεν δικαιολογείται. Αυτό που συμβαίνει και προσλαμβάνει το υποκείμενο της αίσθησης είναι η «έμφασις», το αποτέλεσμα δηλαδή της προσβολής των εξερχόμενων ατόμων φωτιάς της ψυχής που αισθάνεται και νοεί από τις απορροές που προέρχονται από τα σώματα που μας περιβάλλουν. Κατά τη συνένωσή τους η μορφή των απορροών που προέρχονται από τα εξωτερικά αντικείμενα μεταδίδεται στην ψυχή που έτσι σχηματίζει την οπτική παράσταση. Στην πραγματικότητα δηλαδή δεν έχουμε δύο διαφορετικές θεωρίες αλλά μία, η οποία διασώζεται πληρέστερα, παρά τις παρερμηνείες της, από τον Θεόφραστο και τον Αλέξανδρο.

Ο σχηματισμός της «εμφάσεως» έξω απ'τον παρατηρητή, συνεπής προς τη θεωρία του, είναι το καινούργιο που πρόσθεσε ο Δημόκριτος στις ερμηνείες της

¹³⁷ Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής Β* 419a14-16.

¹³⁸ Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής Β* 419a1-16.

¹³⁹ ό.π. Β 419a19-23.

όρασης από τους προγενέστερους του, άποψη την οποία υιοθέτησε και ο Πλάτωνας, όπως θα δειχτεί παρακάτω.

Ο Ανδριόπουλος¹⁴⁰ ερμηνεύοντας τις απόψεις του Θεόφραστου στο Α. 135 υποστηρίζει ότι η αίσθηση είναι αποτέλεσμα της αλληλεπίδρασης μιας ομάδας ατόμων Α που απαρτίζουν τα είδωλα του αντικειμένου που γίνεται αντιληπτό και μιας ομάδας ατόμων Α' της ψυχής. Τα άτομα των ομάδων Α και Α' είναι όμοια μεταξύ τους γιατί είναι λεπτά και σφαιρικά. Συγχρόνως είναι διαφορετικά, γιατί τα πρώτα έχουν διαφορετικό σχεδιασμό, ανάλογο του φυσικού αντικειμένου από το οποίο προέρχονται, ενώ τα δεύτερα ανήκουν στην ψυχή και προσιδιάζουν στα συγκεκριμένα αισθητήρια όργανα. Η διαφορά καταργείται όταν οι ψυχικές ιδιότητες αναχθούν σε φυσικές. Επίσης η Κ. Freeman¹⁴¹ υποστηρίζει ότι μόνο τα όμοια επηρεάζουν τα όμοια· τα ανόμοια «φαίνεται» να επηρεάζουν (Β 164, Α 38, Α 63).

Καινούργιο στοιχείο επίσης αποτελεί η «τύπωση» στις φλέβες, τους πόρους δηλαδή της αίσθησης. Καταρχήν δεν είναι βέβαιο ότι αποτελεί άποψη του Δημόκριτου και όχι αναχρονισμό ή παρανόηση. Αν όντως ο Δημόκριτος πρότεινε μια τέτοιου είδους τύπωση, θα απέβλεπε στην ερμηνεία της μνημονικής λειτουργίας και των ονείρων μέσω της διατήρησης των οπτικών παραστάσεων. Σύμφωνα με το απ. Α 77 τα είδωλα εγκαταβυθίζονται μέσω των πόρων στα σώματα και «επαναφερόμενα» προκαλούν τις «όψεις» στα όνειρα.

Επομένως, η λειτουργία της όρασης εξηγείται από το Δημόκριτο κατά ένα ορθολογικό τρόπο, ως αναγκαία συνέπεια της θεωρίας του για το κενό, τα άτομα και τη συνεχή κίνησή τους. Η ψυχή, σφαιρικά άτομα διάσπαρτα σ' όλο το σώμα, κινητοποιείται από την «έμφαση», η οποία σχηματίζεται με την πρόσκρουση των σύμμετρων προς αυτήν ατόμων που έρχονται απ' έξω. Η όραση δηλαδή είναι αποτέλεσμα της επαφής των απορροών που προσπίπτουν στο σώμα και των «αντικρουόντων», των εξερχόμενων ατόμων φωτιάς της ψυχής, ακολούθως και των κινούμενων μέσα στο σώμα ατόμων της ψυχής. Με αυτή την έννοια είναι «αφή» (Α 119).

¹⁴⁰ Ανδριόπουλος, ό.π., σελ. 100 – 101.

¹⁴¹ Kathleen Freeman, *Ancilla to the Presocratic Philosophers*, Oxford 1966, σελ. 302.

Συμπερασματικά, κατά το Δημόκριτο «ενεργητικός παράγοντας» στην αίσθηση της όρασης είναι το φως. Ο Δ. Ζ Ανδριόπουλος¹⁴² θεωρεί στηριγμένος στον Αριστοτέλη (*Μετά τά Φυσικά*, 1009b, 17-19 και στο *Περί Ψυχής*, 406b 15) ότι μάλλον τα είδωλα είναι ο ενεργητικός παράγοντας και τα άτομα στο αισθητήριο όργανο είναι παθητικά. Ο Baldes "Democritus on the nature and perception of black and white" θεωρεί ενεργητικό παράγοντα το φως.

Το γεγονός ότι δεν «τυπώνεται» ο αέρας δεν σημαίνει ότι δεν επηρεάζει την λειτουργία της όρασης. Για το Δημόκριτο η ύπαρξη του αέρα στο περιβάλλον του ανθρώπου είναι δεδομένη, προϋπόθεση της αναπνοής και της ζωής αλλά και της όρασης.¹⁴³ Σύμφωνα με το A 77 οι οπτικές παραστάσεις είναι ευκρινείς όταν η κίνηση των απορροών είναι ανεμπόδιστη και γρήγορη μέσα από λείο αέρα. Όταν όμως ο αέρας είναι ανώμαλος και τραχύς, όπως ο φθινοπωρινός, διαστρέφει και εκτρέπει προς πολλές κατευθύνσεις τα είδωλα. Παρεμποδίζοντας την κίνησή τους, αμαυρώνει και εξασθενεί την ενάργειά τους, με αποτέλεσμα η οπτική παράσταση να είναι ασαφής, συγκεχυμένη. Ο αέρας επίσης συμμετέχει στην αντίληψη των χρωμάτων, όπως προαναφέρθηκε. Εγκλωβιζόμενος στα διάκενα των απορροών που προέρχονται από τα «μελανά» σώματα επιβραδύνει την ταχύτητά τους και δυσχεραίνει τη διέλευση του ηλιακού φωτός και εκείνου που προέρχεται από το μάτι του παρατηρητή, με αποτέλεσμα να παρεμποδίζεται η συνένωσή τους και έτσι να προκύπτει η αίσθηση του «μελανού» χρώματος.

Δύο ακόμη προβλήματα σχετίζονται με την ερμηνεία της όρασης από τον Δημόκριτο: α) πώς οι εμφάσεις που προέρχονται από απορροές από σώματα μεγάλου μεγέθους εισέρχονται στη μικρού μεγέθους κόρη του οφθαλμού και β) πώς ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται την απόσταση.

¹⁴² Δ. Ζ Ανδριόπουλος, *ό.π.*, σελ. 101-2.

¹⁴³ Αν το ειρωνικό σχόλιο του Αριστοτέλη (A 122) ότι κατά το Δημόκριτο στο κενό θα βλέπαμε ένα μυρμήγκι στον ουρανό, υπονοεί ότι η ερμηνεία της όρασης από το Δημόκριτο δεν απαιτεί τη μεσολάβηση του αέρα, δεν ευσταθεί. (Δες και R. Baldes, *Democritus on Visual Perception ...σελ. 98*). Μάλλον όμως αποβλέπει στην ενίσχυση της θεωρίας του των ειδώλων που είναι αριθμητικά τα ίδια προς τα θεωρούμενα αντικείμενα, ενώ η θεωρία των εμφάσεων προβλέπει να είναι κατ' είδος μόνο ίδιες με τα αντικείμενα, αλλά όχι αριθμητικά ίδιες.

Όσον αφορά το πρώτο, ο Avotins¹⁴⁴ βασιζόμενος σε δύο αποσπάσματα του Αλέξανδρου του Αφροδισιά (Περὶ Αἰσθήσεων 56.6 – 58.22 και Μάντισσα 134.28 – 136.28) θεωρεί ότι στο μάτι εισέρχονται εμφάσεις ισομεγέθεις προς την κόρη του οφθαλμού, προερχόμενες από απορροές που αφορούν διαφορετικά τμήματα του εξωτερικού αντικειμένου (“οὐχὶ αἰεὶ τὸ αὐτὸ”). Αυτές ανασυντίθενται μες στο μάτι κι έτσι επιτυγχάνεται η ομοιότητα με το εξωτερικό αντικείμενο και η αντίληψή του ως όλου. Με την ερμηνεία αυτή συμφωνεί και ο Giussani, βασισμένος στο Λουκρήτιο.¹⁴⁵ Ο Avotins υποστηρίζει ότι τα εἰδῶλα αυτά δεν γίνονται αντιληπτά μεμονωμένα, ώστε να ἔχομε συνείδηση της αποσπασματικότητάς τους, εξαιτίας της ταχύτητάς τους που μας εμποδίζει να αντιληφθούμε τα χρονικά διαλείμματα που μεσολαβούν μεταξύ των διαδοχικών αφίξεών τους.

Όμως ο Σέξτος Εμπειρικός (Πρὸς Μαθημ. 7. 208f) θεωρεί ότι η σμίκρυνση συμβαίνει κατά τη διαδρομή των απορροών από τα αντικείμενα μέχρι τον οφθαλμό. Ανάλογα θα μπορούσε να ερμηνευτεί πιθανόν και η φράση του Επικούρου «πύκνωμα και εγκατάλειμμα του εἰδῶλου» (Επιστολή προς Ηρόδοτο, 50.8). Έτσι ο Bailey¹⁴⁶ υποστηρίζει ότι τα εἰδῶλα υφίστανται μια διαδοχική σμίκρυνση για να εισχωρήσουν στην κόρη. Ο Ow. Burkert¹⁴⁷ πιστεύει ότι σύμφωνα με το απ. του Θεόφραστου (A 153, 50) «τόν ἀέρα τυποῦσθαι συστελλόμενον ὑπὸ τοῦ ὀρωμένου καὶ ὀρώοντος» η σμίκρυνση θα πρέπει να συμβαίνει στον αέρα κατά τη μεταφορά της εμφάσεως προς το μάτι. Μια τέτοια ερμηνεία δεν φαίνεται να ευσταθεί, όπως παρατηρεί και ο Avotins, καθώς το «συστελλόμενον» σχετίζεται με το τύπωμα του αέρα. Ούτε όμως η άποψη του Avotins και άλλων ερμηνευτών για την τμηματική πρόσληψη του αντικειμένου της όρασης και την αναδόμηση της συνολικής του εικόνας στο μάτι φαίνεται να ανταποκρίνεται στη θεωρία του Δημόκριτου.

¹⁴⁴ Ivars Avotins, “Alexander of Afrosias on Vision in the Atomists”, *The Classical Quarterly*, 30, 1980.

¹⁴⁵ Giussani, T. Lucreti, *Cari de Rerum Natura, Excursus I, Book IV*, p. 285, Turin 1897. Με τις απόψεις αυτές, ότι δηλ. κατά το Δημόκριτο βλέπουμε sense – data, διαφωνεί και ο Baldes, πολύ περισσότερο καθώς αδυνατούν να εξηγήσουν πώς θα γινόταν η σύνθεσή τους. (“Democritus on Visual Perception; Two theories or one?”, σελ. 99).

¹⁴⁶ Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford 1928, σελ. 412-413.

¹⁴⁷ Ow. Burkert, “Air imprints or eidola: Democritus aetiology of vision” *ICS* 2, 1977, 99-101.

Εξάλλου ο Δημόκριτος πιθανότατα είχε μελετήσει την προοπτική, όπως δέχονται και οι Fed. Enriques και Manlio Mazzioti¹⁴⁸ υιοθετώντας την άποψη των Diels & Frank ότι τα έργα του Δημόκριτου *Ακτινογραφία* (B 15b) και *Εκπετάσματα* (B 11a) θα πρέπει να αναφέρονταν σ' αυτό ακριβώς το θέμα. Αν ο Δημόκριτος είχε πράγματι μελετήσει την προοπτική, θα είχε προφανώς ερμηνεύσει και τον τρόπο που σχηματίζεται η παράσταση αντικειμένων μεγάλου μεγέθους και αποκτάται η αντίληψη της απόστασης.

Ο Δημόκριτος επίσης δεχόταν ότι η όραση μπορεί κάποτε να μας οδηγήσει σε ψευδαισθήσεις, όπως φαίνεται στο A 92. Σύμφωνα με αυτό ο Δημόκριτος παρατήρησε ότι όταν συμπίπτει η τροχιά των πλανητών Κρόνου, Δία, Αφροδίτης, Άρη και Ερμή, φαίνονται ως ένα άστρο. Το φαινόμενο αυτό ονόμασε «σύμφασιν». Παρατηρούμε, επομένως, ότι απέδιδε ακόμη και τις ψευδαισθήσεις και τις παραισθήσεις σε γεγονότα που συμβαίνουν στον αντικειμενικό κόσμο. Γι' αυτό και υποστήριζε ότι πάντα υπάρχει η δυνατότητα να συνάγουμε από μια εντύπωση τη μορφή των ατόμων που την προκάλεσαν και να την ερμηνεύσουμε.¹⁴⁹ Κριτήριο της αλήθειας σ' αυτές τις περιπτώσεις θεωρούσε την έννοια (απ. 111).¹⁵⁰

Η όραση, όπως κάθε αίσθηση, μας δίνει πληροφορίες για τα φυσικά όντα, αλλά η πληροφόρηση αυτή κατά το Δημόκριτο είναι «φτωχή, αβέβαιη και αναξιόπιστη¹⁵¹». Φτωχή, γιατί δεν βλέπουμε αυτό που πράγματι υπάρχει, δηλαδή τα άτομα και το κενό, αλλά μόνο τα «συμβεβηκότα», τα χρώματα και τα σχήματα των «συγκρίσεων» των ατόμων, δηλαδή των εμφανών σωμάτων. Ο Δημόκριτος θεωρεί ότι «φύσει» δεν υπάρχει κανένα χρώμα. Τα άτομα είναι άχρωμα, «ἄποια». Τα σύνθετα σώματα χρωματίζονται ανάλογα με τη «διαταγή», το «ρυθμό» και την «προτροπή» (την τάξη, το σχήμα και τη θέση) των ατόμων. Δηλαδή από τα χωρίς

¹⁴⁸ Federico Enriques & Manlio Mazzioti, *Οι θεωρίες του Δημόκριτου του Αβδηρίτη*, σ. 291. Σ' αυτή την περίπτωση η κριτική που ο Θεόφραστος ασκεί στο Δημόκριτο στις § 53-54 και η ανάλογη του Αλέξανδρου του Αφροδισιέα θα έπρεπε να κριθεί άτοπη ή οφειλόμενη σε άγνοια και ελλιπή κατανόηση της θεωρίας του Δημόκριτου.

¹⁴⁹ Kurt von Fritz, "Νοῦς, νοεῖν και τα παράγωγά τους στην προσωκρατική φιλοσοφία", σελ. 121.

¹⁵⁰ Στο απόσπασμα A 111 ο Δημόκριτος αναγνωρίζει την ύπαρξη τριών κριτηρίων: α) των φαινομένων για τα «ἄδηλα», β) της έννοιας για την έρευνα και γ) των παθών για τις προτιμήσεις.

¹⁵¹ Δ. Ζ. Ανδριόπουλος, ό.π., σελ. 134 – 135.

αισθητές ιδιότητες στοιχεία, που γίνονται αντιληπτά μόνο από το νου, δημιουργούνται οι αισθητές παραστάσεις (A 125).¹⁵² Η όραση είναι αβέβαιη, γιατί οι αισθητές ιδιότητες είναι προσωρινές. Οι αισθητές ποιότητες, και προκειμένου για την όραση το σχήμα και το χρώμα, υπάρχουν μόνο ως ποσοτική σχέση των ατόμων και επίσης μεταβάλλονται λόγω της συνεχούς κίνησής τους. Γι' αυτό ο Δημόκριτος υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος «έτεης (γνώμης) ἀπήλλακται» (B6, B8). Είναι επίσης η όραση αναξιόπιστη, γιατί εξαρτάται από τον παρατηρητή (αν είναι ζώο ή άνθρωπος, την υγεία και τη διάθεσή του, A112), αλλά και από το «διάμεσο» (την ύπαρξη ή όχι ηλιακού φωτός, την κατάσταση του αέρα). Μπορεί επίσης να μας παραπλανήσει να νομίσουμε ότι το μόνο που υπάρχει είναι τα αισθητά όπως τα αντιλαμβανόμαστε, ενώ στην πραγματικότητα υπάρχουν μόνο τα άτομα και το κενό.

Αυτό δεν σημαίνει ότι ο Δημόκριτος αμφιβάλλει για την ύπαρξη της αισθητής πραγματικότητας. Θεωρεί απλώς ότι τα αισθητά όντα υπάρχουν μόνο ως προσωρινά αποτελέσματα των «συγκρίσεων» των αιώνιων, άφθαρτων και αναλλοίωτων ατόμων. Οι αισθητές, δευτερεύουσες ιδιότητες τις οποίες πράγματι αντιλαμβανόμαστε (παρά τις τυχόν επιμέρους υποκειμενικές διαφορές, A 112), «φαίνεται» να ανήκουν στα σώματα και εμείς «νόμω» τις αποδίδουμε στα αισθητά (B9, B117 και A49). Με το λόγο, με τη γλώσσα, ονομάζουμε κάτι σαν να υπάρχει καθαυτό, ενώ στην πραγματικότητα δεν υπάρχει ανεξάρτητα από εμάς.

Όμως η όραση για το Δημόκριτο α) είναι μία πραγματική φυσική διαδικασία που μπορεί να μην οδηγεί άμεσα στη γνώση της βαθύτερης και παντοτινής δομής της ύλης και της συνεχούς κίνησής της αλλά μας πληροφορεί για τον αισθητό κόσμο μες στον οποίο ζούμε. β) Οι άμεσες αντιλήψεις είναι αληθείς και αδιάψευστες, όσο διαρκεί η αντιληπτική πράξη. Το ίδιο αντικείμενο αναγνωρίζεται λ.χ. ως κόκκινο από όλους, εκτός αν στερούνται (σε παθολογικές περιπτώσεις) την

¹⁵² Όπως παρατηρεί ο F. Enriques (ό.π. σελ. 123) ο Δημόκριτος παράγει τα αισθητά χαρακτηριστικά από λογικές υποθέσεις (λ.χ. το σχήμα των ατόμων).

αντιληπτική ικανότητα.¹⁵³ Το «λάθος» παρεισφρύει, όταν η οπτική εντύπωση εκλαμβάνεται από το υποκείμενο ως αυθεντική.¹⁵⁴

Συνεπώς η «νόθη» γνώση κατά το Δημόκριτο δεν αντιτίθεται στη γνήσια.¹⁵⁵ Στο απ. A113 ισχυρίζεται: «Το αληθές και το φαινόμενον ταυτόν ἐστι, καί ουδέν διαφέρειν τήν αληθείαν καί τό τη αισθήσει φαινόμενον».

Η θεωρία του Δημόκριτου για την όραση θα μπορούσε να κατηγορηθεί ως αυστηρά μηχανιστική. Αλλά στην αρχαιότητα συζητήθηκε και σχολιάστηκε όσο λίγες. Αυτό αποδεικνύει εν μέρει την αξία και τη σημασία της. Γιατί, σύμφωνα με τον Popper, οι θεωρίες της γνώσης υπερέχουν εφόσον εξηγούν περισσότερα και αν ελέγχονται καλύτερα, δηλαδή αν συζητιούνται περισσότερο ολοκληρωμένα και περισσότερο κριτικά.¹⁵⁶ Ο Δημόκριτος μπορεί να μην πρόσφερε οριστικές, τελειωτικές απαντήσεις στα ζητήματα τα οποία έθεσε, αλλά ο ίδιος υποστήριξε ότι είναι ανέφικτη η απόλυτη γνώση, ότι μόνο τα ουσιώδη μπορούμε να γνωρίσουμε (B₆, B₁₁)¹⁵⁷. Υπέδειξε ότι η αισθητηριακή αντίληψη είναι ένα στάδιο της γνωστικής διαδικασίας, η οποία ποτέ δεν τελειώνει, γιατί η γνώση δεν είναι ποτέ οριστική¹⁵⁸. Απέδειξε ότι τα φαινόμενα δεν είναι ψευδαίσθηση, αλλά είναι το πραγματικό αποτέλεσμα των «συγκρίσεων» των ατόμων· ότι οι συνεχείς μεταβολές οφείλονται στην αδιάκοπη κίνηση των ατόμων, χάρη στην οποία εμφανίζονται και οι αισθητές ποιότητες (A 57, A 58, B 26, B 11) και ότι η σκέψη στηρίζεται στην αισθητηριακή

¹⁵³ Βλ. D. Furley, "Democritus and Epicurus on sensible qualities", σελ. 82.

¹⁵⁴ Gisela Stricker, "Epicurus on the Truth of Sense Impressions", σελ. 139.

¹⁵⁵ Σύμφωνα με το απ. 102, οι ιδέες είναι «σύγκριμα εκ των θεωρητών τω λόγω». Δηλαδή η νόηση είναι μια αίσθηση πιο εκλεπτυσμένη, απαλλαγμένη από τις πλάνες της ατομικής αίσθησης, όπως παρατηρούν οι F. Enríques και M. Mazziotti, ό.π. σελ. 116. Η γνώση στρέφεται προς την αισθητή πραγματικότητα ερμηνεύοντάς την λογικά ως φαινόμενο μιας υποκείμενης νοητής πραγματικότητας, ό.π. σελ. 121.

¹⁵⁶ Karl Popper, *Back to the Presocratics, Conjectures and Refutations*, σελ. 151.

¹⁵⁷ K. Freeman, ό.π., σελ. 310

¹⁵⁸ Δ.Ζ. Ανδριόπουλος, *Αρχαία Ελληνική Γνωσιοθεωρία*, σελ. 105 – 109, Gr. Vlastos, Transactions of the American Philological Association, 82, σ. 77, Olof Grigon "Democrite: Possibilities et impossibilities le la connaissance philosophique" στα Πρακτικά του Α' Διεθνούς Συνεδρίου για το Δημόκριτο.

αντίληψη (A 111)¹⁵⁹. Μπορεί οι εξηγήσεις που ο Δημόκριτος έδωσε για τη λειτουργία των αισθήσεων «να είναι από φυσική άποψη απλοϊκές και από φυσιο – ψυχολογική άποψη ανεπαρκείς, αλλά ο Δημόκριτος διέκρινε ό,τι πιο αληθινό υπάρχει στην κοινή αίσθηση και την ατομική και προσπάθησε να διορθώσει τα σφάλματα της εμπειρικής γνώσης χρησιμοποιώντας γενικές έννοιες» όπως αναγνωρίζουν και οι Enríques και Mazziotti¹⁶⁰, δημιουργώντας έτσι νέες προϋποθέσεις για την επέκταση της γνώσης.

¹⁵⁹ K. Freeman, ό.π., σελ. 309

¹⁶⁰ Enríques & Mazziotti, ό.π., σελ. 154.

III. Η ΟΡΑΣΗ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ

Στο 64d3 – 64e4 ο Πλάτωνας διευκρινίζει ότι η κατ' εξοχήν ευαίσθητη αίσθηση είναι η όραση, γιατί τα αισθητήρια όργανά της είναι τα περισσότερο ευκίνητα και επομένως μεταδίδουν με τη μεγαλύτερη ευκολία και ακρίβεια τους ερεθισμούς που δέχονται από το εξωτερικό περιβάλλον. Καθώς μάλιστα οι αλλοιώσεις που υφίσταται το οπτικό ρεύμα (τομές ή καύσεις) δεν προκαλούν πόνο ούτε ακολουθούνται από ηδονή κατά την αποκατάστασή του στην αρχική κατάσταση, γιατί δεν χρησιμοποιείται η παραμικρή βία, οι αισθήσεις είναι πιο έντονες και ευκρινείς.

Στο 64b5-6 διευκρινίζεται ότι τα ερεθίσματα που προσλαμβάνονται από τέτοια ευκίνητα όργανα, μεταδίδονται επακριβώς και ταχύτατα παντού στο σώμα και φτάνουν, τέλος, στο «φρόνιμο». Θα συμφωνούσαμε επομένως με τον Solmsen που παρατηρεί ότι τα οπτικά και ηχητικά σήματα φτάνουν στο αθάνατο μέρος της ψυχής και αναγνωρίζονται από αυτό, αντίθετα με τα ερεθίσματα που δέχονται τα πιο «δυσκίνητα» αισθητήρια και τα μεταβιβάζουν στο θνητό μέρος της ψυχής (*Τίμαιος* 65a5)¹⁶¹. Η ιδιαίτερη αυτή ευαισθησία και ακρίβεια της αίσθησης της όρασης είναι προφανώς ένας από τους λόγους για τους οποίους ο Πλάτωνας της αναγνωρίζει μια προτεραιότητα σε σχέση με τις άλλες αισθήσεις.

1. Η ΚΑΤΑΣΚΕΥΗ ΤΟΥ ΜΑΤΙΟΥ

Η περιγραφή της κατασκευής του ματιού, εφόσον ανήκει στον αισθητό κόσμο, γίνεται σύμφωνα με την αρχή της εύλογης εξήγησης (44c4-d2)¹⁶². Το σχέδιο

¹⁶¹ Κάλφας, *Τίμαιος*, σελ. 464, υποσ. 420.

¹⁶² Το αισθητό γίνεσθαι είναι μια εικόνα, μια ομοιότητα. Ο μύθος είναι εικόνα αυτής της εικόνας, παρατηρεί ο Derrida (*Χώρα*, σελ. 50).

συνέλαβαν και εκτέλεσαν οι κατώτεροι θεοί, μιμούμενοι το σχέδιο που εφάρμοσε ο Δημιουργός για την κατασκευή του τελειότερου δυνατού, μοναδικού κόσμου (58c5-8).

Το φως, απαραίτητο για την όραση, και η γη, απαραίτητη λόγω της στερεότητάς της για την αφή, αποτέλεσαν για το Δημιουργό τα πρωταρχικά στοιχεία για την κατασκευή του σώματος του κόσμου, που θα έπρεπε να είναι ορατός και απτός. Κατά τρόπο ανάλογο κατασκευάστηκαν από τους θεούς τα μάτια που βλέπουν. Περιέχουν φως («φωσφόρα συνετεκμήναντο όμματα», 45b3) και μάλιστα το ήμερο είδος της φωτιάς που δεν καίει αλλά φωτίζει.

Το φως αυτό επέτρεψαν να ρέει δια μέσου των ματιών καθαρό, λείο και πυκνό¹⁶³. Στο 67d3-4 διευκρινίζεται ότι το φως αυτό δεν συνίσταται από τα μικρότερα μέρη φωτιάς.

Το κέντρο των ματιών (η «κόρη») πλάστηκε ιδιαίτερα πυκνοπλεγμένο για να λειτουργεί ως φίλτρο, παρεμποδίζοντας την έξοδο σε όλα τα άλλα, τα παχύτερα υλικά του ματιού, επιτρέποντας τη διόδο μόνο στο καθαρό φως.

Η σύνταξη της φράσης «το γαρ εντός ημών ... εποίησαν ... ρείν λείον και πυκνόν όλον μεν, ... μάλιστα δε το μέσον συμπιλήσαντες των ομμάτων, ώστε το μεν άλλο όσον παχύτερον στέγειν πάν, το τοιούτον δε μόνον αυτό καθαρόν διηθείν» υποδεικνύει ότι αυτά που εμποδίζονται να εξέλθουν είναι τα υπόλοιπα υλικά του ματιού. Θα μπορούσαμε, δηλαδή, να συμπεράνομε, όπως υποδεικνύει και η εμπειρία, ότι το μάτι περιέχει και άλλα υλικά εκτός της φωτιάς. Η φωτιά όμως είναι το στοιχείο μέσω του οποίου συντελείται η όραση. Το στοιχείο της φωτιάς

¹⁶³Ο Taylor (*A Commentary ...*, σ. 277) θεωρεί ότι το φως είναι αραιό («μανόν», όχι «πυκνόν»). Νομίζω όμως ότι το «πυκνόν» αφορά μάλλον τη σύνδεση, τη διαπλοκή των μορίων φωτιάς στο οπτικό ρεύμα, όχι τον όγκο του. Αν δεν ήταν «πυκνό», θα διαχεόταν, δεν θα μπορούσε να αποτελέσει «ρεύμα».

είναι το πιο μικρό, το πιο ευκίνητο, το πιο κοφτερό και οξύ από τα τέσσερα στοιχεία και έχει το σχήμα πυραμίδας. Αυτές ακριβώς οι ιδιότητές του εξασφαλίζουν στην όραση τα ιδιαίτερα πλεονεκτήματά της ως αίσθησης.

Επανερχόμενοι στον εξωτερικό χιτώνα και το πλέγμα της κόρης του ματιού, θα μπορούσαμε, νομίζω, να υποθέσουμε ότι λειτουργούν και αντίστροφα: δεν επιτρέπουν ούτε την είσοδο στο μάτι – υποδοχέα άλλων στοιχείων εκτός του φωτός, εφόσον όλες οι αισθήσεις λειτουργούν με βάση την αρχή της έλξης του ομοίου από το όμοιο.

2. Η ΦΥΣΙΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΟΡΑΣΗΣ

Σχετικά με το ζήτημα αυτό έχουν παρουσιαστεί ερμηνευτικά προβλήματα που οδήγησαν τους μελετητές στη διατύπωση διαφορετικών εκδοχών τόσο σχετικά με την αντίληψη του Πλάτωνα για τη λειτουργία της όρασης, όσο και για τις επιδράσεις άλλων προσωκρατικών που ενδεχομένως είχε υιοθετήσει ή από τις απόψεις των οποίων είχε διαφοροποιηθεί.

Το πρώτο ερώτημα που προβάλλει είναι αν ο Πλάτωνας είχε αποδεχτεί τη θεωρία των «απορροών» ή θεωρούσε ότι η όραση είναι αντανάκλαση.

Το δεύτερο: αν δεχόταν τις απορροές, τότε ποιο ρόλο επεφύλασσε στο ημερήσιο φως και πώς θεωρούσε ότι συντελείται η συνένωση του οπτικού ρεύματος με τις απορροές φωτιάς που εκπέμπονται από την επιφάνεια των σωμάτων.

Το τρίτο: πού κατά τη γνώμη του συνέβαινε αυτή η αφομοίωση; Στο μάτι του παρατηρητή, στην επιφάνεια του παρατηρούμενου αντικειμένου ή κάπου ενδιάμεσα;

Το τέταρτο: πώς κατά τον Πλάτωνα αντιλαμβανόμαστε τις ορατές ποιότητες και ιδιότητες των σωμάτων;

Τέλος: Είναι η όραση «πάθηση» για τον Πλάτωνα και κατά ποια έννοια; Ποιο είναι το ενεργητικό στοιχείο της όρασης;

Προκειμένου να απαντηθούν αυτά τα ζητήματα νομίζω ότι θα πρέπει να συνεξεταστούν οι πληροφορίες που δίνουν τα χωρία 45b2-46c6 και 67c4-68d7, καθώς οι φαινομενικά αντιφατικές – όπως πιστεύω ότι θα δείξω – πληροφορίες που παρέχουν αποτελούν τη βάση για την εμφάνιση των διαφορετικών ερμηνειών.

Ως προς το πρώτο ερώτημα, ο Friedländer επισημαίνει την ποικιλία των επιρροών που έχει δεχτεί ο Πλάτωνας. Ο Düring θεωρεί ότι στον *Τίμαιο* συνδυάζει και τις δυο θεωρίες, δηλαδή και τη θεωρία του Αναξαγόρα για την όραση ως αντανάκλαση και τη θεωρία του Εμπεδοκλή για τις απορροές¹⁶⁴. Ο Taylor¹⁶⁵ θεωρεί άγνωστο αν ο Πλάτωνας υιοθετούσε κάποια από τις θεωρίες της όρασης και εκτιμά ότι χρησιμοποιεί κατά περίπτωση την πιο πρόσφορη. Πιστεύει ότι δεν έχει επηρεαστεί από την θεωρία του Δημόκριτου που βασίζεται στην «έμφαση» και την «τύπωση» και θεωρεί λανθασμένη την άποψη του Archer – Hind, ο οποίος αρνείται ότι ο Πλάτωνας υιοθετεί την άποψη του Εμπεδοκλή για το χρώμα¹⁶⁶.

Πράγματι, στο απ. 45b2-46c6, το οποίο κυρίως αναφέρεται στη λειτουργία της όρασης, δεν φαίνεται να γίνεται κάποια αναφορά σε απορροές. Η όραση θεωρείται

¹⁶⁴ Λάμπρος Σπηλιόπουλος, «Η φυσιολογία της όρασης στον Τίμαιο», στο *Δευκαλίωνα*, σελ. 255, σημ. 21.

¹⁶⁵ Taylor, *A commentary ...*, σελ. 281.

¹⁶⁶ Ο.π., σελ.480

αποτέλεσμα της συνένωσης του εξωτερικού φωτός¹⁶⁷ με το φωτεινό ρεύμα που εξέρχεται από το μάτι, σύμφωνα με την αρχή της έλξης των ομοίων («εκπίπτον ὅμοιον προς ὅμοιον, συμπαγές γενόμενον, ἐν σώμα οικειωθέν συνέστη»). Αν προσέξουμε όμως, το κείμενο στη συνέχεια αναφέρει ότι η συνένωση αυτή συμβαίνει προοπτικά στο σημείο όπου το εξερχόμενο από το μάτι φως συναντά στην ευθεία των ματιών το εξωτερικό φως. Προσδιορίζει μάλιστα με ιδιαίτερα λεπτολόγο διάθεση ότι αυτό συμβαίνει εκεί ακριβώς όπου το εξερχόμενο φως θα συναντήσει και θα αντικρούσει «ο των ἔξω». Είναι σαφές ποιο είναι αυτό το οποίο συναντάται και συνενώνεται: το φως¹⁶⁸. Το φως το οποίο προέρχεται από εμάς

¹⁶⁷ Η φράση «το δε παρέχειν φως ἡμερον, οικειον εκάστης ημέρας σώμα εμηχανήσαντο γίγνεσθαι» (45b5-6), που σχετίζεται με το ημερήσιο φως, έχει προκαλέσει διαφορετικές ερμηνείες: οι Madvig, Archer-Hind και Cornford θεωρούν ότι το ἡμερο φως έγινε «οικειον σώμα εκάστης ημέρας». Ο Cornford θεωρεί ότι κάθε μέρα, καθώς ακολουθεί τη νύχτα, έχει το δικό της (οικειον) σώμα, που αποτελείται από το ηλιακό φως, το διασκορπισμένο στον αέρα. Το φως αυτό «απέρχεται» τη νύχτα, ακολουθώντας τον ήλιο που δύει. Αυτό το σώμα είναι στην πραγματικότητα το ημερήσιο φως, δεν «μοιάζει» με το ημερήσιο φως, ούτε είναι «συγγενές» με αυτό, όπως ερμηνεύει το «οικειον» ο Archer-Hind. Κατά τον Cornford το «οικειον» υποδεικνύει ότι είναι «ἡμερον», το φως που προσιδιάζει στην «ημέραν». Τη μετάφραση του υποστηρίζει με το αιτιολογικό «γαρ» της φράσης που ακολουθεί και δηλώνει το λόγο που οι θεοί έκαναν το φως της ημέρας από ένα κατάλληλο είδος φωτός, ώστε να είναι ορατό, γιατί ήθελαν να βλέπομε. Ανάλογα ρύθμισαν το εσωτερικό φως, να είναι ὅμοιο, και επομένως ικανό να συνενώνεται με το ημερήσιο φως.

Ο Β. Κάλφας (*Τίμαιος*, σελ. 105 και 407-409) συμφωνεί με τον Α.Ε. Taylor. Θεωρεί ότι ο ρόλος των θεών περιορίζεται στην κατασκευή των ματιών, των βλεφάρων και του οπτικού ρεύματος, το οποίο έκαναν οικείο προς το ημερήσιο φως. (όλες οι υπόλοιπες διαδικασίες της όρασης γίνονται αυτομάτως με βάση τη μηχανική ανάγκη). Πράγματι, στο 39b1-c1 ο Πλάτωνας έχει αναφέρει ότι ο θεός άναψε ένα φως στη δεύτερη τροχιά πάνω από τη γη, το οποίο οι άνθρωποι ονόμασαν ήλιο, με σκοπό να φωτίζεται ο ουρανός και να υπάρχει ένα εμφανές μέτρο για τον υπολογισμό της βραδύτητας και ταχύτητας των περιφορών των πλανητών, ώστε να γνωρίσουν οι άνθρωποι τους αριθμούς και να έρθουν σε επαφή με τον κύκλο του ταυτού. Έτσι γεννήθηκαν η μέρα και η νύχτα. Ο Taylor επίσης υποστηρίζει ότι το φως είναι ήδη σώμα, το φως που δεν καίει είναι ήδη το φως του ήλιου. Στο 28b ο ουρανός είναι ήδη από τη στιγμή που δημιουργήθηκε αισθητός, απτός, έχει σώμα. Άρα και η ημέρα έχει σώμα (ό.π. σ. 111).

είναι αυτό που διηθείται από την κόρη των ματιών, το οπτικό ρεύμα. Δεν είναι σαφές όμως ποιο είναι το φως «των έξω»: είναι το φως του ήλιου που αντανακλάται στα σώματα που μας περιβάλλουν ή είναι οι απορροές φωτός από την επιφάνεια των σωμάτων¹⁶⁹; Η γνώμη μου είναι ότι αναφέρεται στο φως των απορροών από τα αντικείμενα της όρασης.

Στο χωρίο 67c5-7 αναφέρεται με σαφήνεια ότι «χρώματα έχομε ονομάσει τη φλόγα που απορρέει από κάθε σώμα και που έχει μόρια σύμμετρα προς το οπτικό ρεύμα, ώστε να γίνει αισθητή». Δεν έχομε κάποιο ιδιαίτερο λόγο να θεωρήσομε ότι ο Πλάτωνας φανερώνεται ασυνεπής, αποδεχόμενος ευκαιριακά εκείνη τη θεωρία που εξυπηρετεί κάθε φορά τις ερμηνευτικές ανάγκες του θέματος που εξετάζει. Νομίζω ότι θα πρέπει να θεωρήσομε δεδομένη γι' αυτόν την ύπαρξη απορροών φωτός από τα αντικείμενα της όρασης. Το ερώτημα είναι γιατί δεν αναφέρει σαφώς τις απορροές στο προηγούμενο χωρίο. Η γνώμη μου είναι ότι απλώς τις υπονοεί, όπως έδειξα. Το θέμα που τον ενδιαφέρει στο συγκεκριμένο σημείο είναι να εκθέσει τις απόψεις του για τη λειτουργία της όρασης και να την ερμηνεύσει. Περιορίζεται, επομένως στις απολύτως αναγκαίες πληροφορίες, πολύ περισσότερο που δεν τον απασχολεί μια ακριβής, φυσική ερμηνεία της όρασης. Όταν όμως αργότερα επιχειρεί να ερμηνεύσει τις αισθητές ποιότητες των χρωμάτων, εκθέτει το ρόλο των απορροών. Νομίζω, επομένως, ότι πρέπει κατ' αρχήν να δεχτούμε ότι η όραση είναι αποτέλεσμα της συνάντησης και συνένωσης του οπτικού ρεύματος με τις

¹⁶⁸ Η αναφορική αντωνυμία «ο» είναι σαφέστατο ότι δεν αναφέρεται στα εξωτερικά σώματα, ώστε να εννοήσομε τη γενική «των έξω» διαιρετική. Βλέπομε γιατί το εσωτερικό φως ενώνεται εξερχόμενο με το φως που προέρχεται από τα αντικείμενα.

¹⁶⁹ Ο Taylor (*A commentary ...* σελ. 286) θεωρεί ότι η συνένωση γίνεται ανάμεσα στο οπτικό ρεύμα και οποιοδήποτε εξωτερικό φως, είτε της ημέρας, είτε το φως που ανακλάται από τα αντικείμενα.

απορροές φωτός που προέρχονται από την επιφάνεια των εξωτερικών αντικειμένων.

Τότε ποιος θα ισχυριζόμαστε ότι είναι ο ρόλος του ημερήσιου φωτός; Είναι απλώς προϋπόθεση της όρασης ή ενεργητικός παράγοντας και με ποιο τρόπο;

Στο πρώτο από τα προαναφερόμενα αποσπάσματα ο Πλάτωνας εξηγεί ότι βλέπομε μόνο την ημέρα, όταν ο αέρας που μας περιβάλλει περιέχει μόρια φωτός που, προφανώς, προέρχονται από τον ήλιο¹⁷⁰. Θεωρεί αναγκαίο να διευκρινίσει ότι το ημερήσιο φως φωτίζει αλλά δεν καίει. Αν ήταν φλόγα, το είδος δηλαδή της φωτιάς που καίει, όχι μόνο θα καταστρεφόταν η αίσθηση της όρασης, αλλά προφανώς θα ήταν αδύνατη και η ίδια η ζωή, αφού η φωτιά, το κατεξοχήν ευκίνητο και διεισδυτικό από τα τέσσερα πρωταρχικά στοιχεία, αποσυνθέτει και μεταστοιχειώνει τα υπόλοιπα (56c8-e2). Τυχόν επικράτησή της θα είχε απρόβλεπτες καταστροφικές συνέπειες. Τότε ή ο Δημιουργός δεν θα ήταν αγαθός ή θα είχε αποτύχει ή το Υπόδειγμα δεν θα ήταν τέλειο. Αλλά όλα αυτά είναι άτοπα.

Σύμφωνα με τον εικότα λόγο ο Θεός έπλασε το σώμα του καλύτερου δυνατού κόσμου συνθέτοντας τα τέσσερα στοιχεία με τον πιο ωραίο δεσμό, αυτόν που εξασφαλίζει την καλύτερη δυνατή αναλογία και συμμετρία, όπως ο Πλάτωνας έχει προεκθέσει. Έτσι, μόνο το ήμερο φως της ημέρας προσιδιάζει στην όραση. Σύμμετρο προς αυτό σκέφτηκαν οι θεοί να κάνουν το φως της όρασης που βρίσκεται μέσα μας, προφανώς για τους ίδιους λόγους. Αυτό λοιπόν «εκπίπτει» την ημέρα, συναντά το όμοιο προς αυτό εξωτερικό φως και συνενώνεται με αυτό σε ένα σώμα. Το εσωτερικό φως προσοικειώνεται το εξωτερικό και συνιστούν ένα σώμα συμπαγές, το οποίο πια αποτελεί το όργανο της όρασης.

¹⁷⁰ Σχετικά, Archer-Hind, ό.π., σελ. 155-156 και A.E. Taylor ό.π., σελ.277-278. Στην *Πολιτεία* (5, 507e-509e) το φως είναι απαραίτητο όχι μόνο για τη λειτουργία της όρασης αλλά και για την παραβολή της όρασης με τη γνώση και του ήλιου με το Αγαθό.

Αυτό το συμπαγές σώμα συναντά τις ανάλογης υφής απορροές από τα εξωτερικά αντικείμενα. Είναι εύλογο να υποθέσουμε ότι μια αντίστοιχη διαδικασία θα πρέπει να συμβαίνει σχετικά και με αυτές. Οι απορροές είναι κατά τον Πλάτωνα η αιτία, οι φορείς του χρώματος των σωμάτων. Είναι εμπειρικά γνωστό ότι τη νύχτα τα χρώματα δεν φαίνονται ή μεταβάλλονται. Γι' αυτό όλοι οι φυσιολόγοι τα είχαν συσχετίσει με το φως. Θα μπορούσαμε λοιπόν να υποθέσουμε ότι, όταν οι απορροές φωτός εκπέμπονται την ημέρα, συναντούν κάτι όμοιο, το ημερήσιο φως¹⁷¹. Συνενώνονται με αυτό και συνεχίζουν την κίνησή τους, ως ότου συναντήσουν το φως της όρασης το οποίο έχει γίνει συμπαγές με τα μόρια του φωτός που συνάντησε στον αέρα εξερχόμενο από τα μάτια. Η συνάντηση γίνεται πάντα κατά την «ευθυωρία» και μπορεί να συμβεί οπουδήποτε το εξερχόμενο από τα μάτια φως αντικρούσει (αντερείδη) και συναντήσει το φως των απορροών: είτε στην επιφάνεια των αντικειμένων, είτε μπρος στα μάτια ή κάπου ενδιάμεσα. Τότε γίνεται όλο ένα και ομοιοπαθές, αποκτά δηλαδή τις ίδιες ποιότητες και επιστρέφει, μεταφέροντας τα πάθη του στην ψυχή.

Τη νύχτα, που το συμπαγές προς το φως της όρασης φως του ήλιου χάνεται, το ρεύμα της όρασης αποκόβεται¹⁷². Βγαίνοντας από τα μάτια, συναντά κάτι ανόμοιο, αλλοιώνεται και σβήνει. Εφόσον ο αέρας που το περιβάλλει δεν περιέχει φωτιά, δεν μπορεί να συνενωθεί με αυτόν. Σταματά λοιπόν να βλέπει και φέρνει τον ύπνο.

¹⁷¹ Δες Κάλφα *Τίμαιος*, σελ. 117, υποσ. 16: Κατά τον Πλάτωνα η ομοιότητα μιας ομάδας αισθητών ανάγεται στην ύπαρξη της αντίστοιχης ιδέας. Σύμφωνα με την πλατωνική φυσική του *Τίμαιου*, η ομοιότητα δυο σωμάτων καθορίζεται από την κοινή μοριακή τους δομή.

¹⁷² Ο Εμπεδοκλής φαίνεται να πίστευε ότι γύρω από τη γη περιστρέφονται δυο ημισφαίρια, της ημέρας και της νύχτας. Το πρώτο συντίθεται από φωτιά, το δεύτερο από μίγμα αέρα και λίγη φωτιά (Ps. Plut., Strom, 10).

Η αίσθηση της όρασης, επομένως, οφείλεται στην ομοιότητα του ερεθίσματος με το αισθητήριο μέσο: είναι και τα δύο φως. Ο μηχανισμός της όρασης όμως προϋποθέτει τρεις δέσμες φωτός: α) το οπτικό ρεύμα, β) τις φωτεινές απορροές από τα αντικείμενα και γ) το ημερήσιο φως που εκπέμπει ο ήλιος. Άρα ο ενεργητικός παράγοντας της όρασης είναι το φως¹⁷³. Η απουσία οποιουδήποτε από τους τρεις αυτούς παράγοντες θα απέκλειε την όραση.

Ένα ερώτημα που θα μπορούσε να δημιουργηθεί είναι πώς μεταδίδονται πίσω στο μάτι αυτά τα ερεθίσματα. Ο Πλάτωνας διευκρινίζει (45d1-3) ότι η όραση είναι το αποτέλεσμα της μετάδοσης στην ψυχή των κινήσεων που συμβαίνουν, όταν δυο «ρεύματα φωτιάς» (το οπτικό ρεύμα και το ρεύμα των φωτεινών απορροών από την επιφάνεια των σωμάτων) συνενωθούν με τη μεσολάβηση ενός άλλου ρεύματος φωτιάς, εκείνου των ακτινών του ηλιακού φωτός. Το οπτικό ρεύμα είναι ένα ρεύμα σωματιδίων φωτιάς. Κατά την πρόσκρουσή του στο ρεύμα των απορροών από τα σώματα ως όμοιο προς όμοιο, γίνεται ένα σώμα με αυτό, συμπαγές και ομοιοπαθές. Οικειώνεται δηλαδή τις ιδιαίτερες ποιότητες των οποίων φορέας είναι το ρεύμα των

¹⁷³ Δες Λ. Σπηλιόπουλος, *Δευκαλίων* 15/2, σελ. 254, υποσ. 20 για τις προσωκρατικές θεωρίες σχετικά με το θέμα του ενεργητικού – παθητικού παράγοντα της όρασης: άλλοτε παρουσιάζεται το μάτι ως ο ενεργητικός παράγοντας, γιατί στέλνει ακτίνες φωτιάς στο αντικείμενο, άλλοτε παθητικός, γιατί δέχεται τις ακτινοβολίες (απορροές – είδωλα) από το αντικείμενο, άλλοτε είναι εξίσου ενεργητικοί παράγοντες οι απορροές από το αντικείμενο και το μάτι. Ο R. Baltes, στο "Democritus on the nature and perception of "black" and "white", *Phronesis* 23,6. 87-100, υποστηρίζει ότι προκειμένου για την όραση στο Δημόκριτο ο ενεργητικός παράγοντας είναι ο ήλιος. Επειδή όμως τόσο στο Δημόκριτο, όσο και στον Πλατωνικό *Τίμαιο* τα μόρια φωτιάς που καθιστούν εφικτή την όραση και συνεισφέρουν σ' αυτήν ενυπάρχουν τόσο στα αντικείμενα και τις απορροές τους, όσο και στο οπτικό ρεύμα, θεωρώ ότι ο ενεργητικός παράγοντας είναι το φως. Το ημερήσιο φως είναι παράγοντας ενεργητικός και προϋπόθεση της όρασης, εξίσου όμως ενεργητικοί παράγοντες είναι και ο παρατηρητής και το αντικείμενο, οι απορροές του οποίου κατά κύριο λόγο καθορίζουν και τις αισθητές ποιότητες. Ο Archer-Hind θεωρεί τη φωτιά του οφθαλμού ενεργητικό στοιχείο της όρασης (ό.π., σ. 157). Ανάλογα ο Taylor (ό.π.,σελ. 277) θεωρεί ενεργητικό στοιχείο της όρασης το μάτι, δηλαδή το φως του οπτικού ρεύματος.

απορροών. Αυτές μεταδίδονται σε όλα τα σωματίδια του οπτικού ρεύματος και διαμέσου όλου του σώματος στην ψυχή¹⁷⁴.

Με αυτήν την έννοια η όραση είναι «πάθος»¹⁷⁵, γιατί το φως της όρασης υφίσταται μεταβολή από τα όμοιας υφής αλλά διαφορετικού μεγέθους, δομής, ταχύτητας σωματίδια των απορροών, όπως φαίνεται και από τη θεωρία του Πλάτωνα για τα χρώματα που θα εξετάσουμε παρακάτω. Σε αυτή τη διαδικασία το φως της ημέρας και το οπτικό ρεύμα φαίνεται να είναι ενεργητικοί μεν, αλλά ουδέτεροι παράγοντες. Ο καθοριστικός παράγοντας είναι οι απορροές από τα σώματα. Γι' αυτό και η όραση μας πληροφορεί για τον εξωτερικό κόσμο.

Αποδέκτης αυτών των ερεθισμάτων είναι η ψυχή. Αν, εξάλλου, τα ερεθίσματα αυτά δεν φτάσουν στην ψυχή δεν έχουμε αίσθηση (44d2-5 και 64a6), όπως προαναφέρθηκε. Η επισήμανση από τον Πλάτωνα ότι οι κινήσεις της αίσθησης μεταδίδονται μέσω όλου του σώματος στην ψυχή υπονοεί προφανώς ότι αποδέκτης είναι η αισθητική ψυχή¹⁷⁶. Σε αυτό συνηγορεί και η εξήγηση που δίνει ο Πλάτωνας για τα «όνειρα», στην οποία θα αναφερθούμε στη συνέχεια. Η αισθητική ψυχή

¹⁷⁴ Στην *Πολιτεία* (IV 435c), όπως και στο *Φαίδωνα* (69d-72d) η ψυχή είναι τριμερής. (Ανάλογα και στον *Τίμαιο*, 69c6-71a3). Στο 42A5-B2 αναφέρεται ότι το επιθυμητικό και το βουλευτικό της μέρος υπήρξαν αναγκαίο επακόλουθο της «ενσωμάτωσής» της. Πρακτικοί λόγοι, που βασίζονται σε εμπειρικές διαπιστώσεις, οδήγησαν τον Πλάτωνα κατά το Robinson (Plato's psychology, Phoenix,... σελ. 106) σε συγκεκριμένο εντοπισμό των μερών της ψυχής. Την άποψή του ενισχύει το χωρίο που εξετάζουμε: οι ερεθισμοί του οπτικού ρεύματος μεταδίδονται σε όλο το σώμα (45d1-3). Βέβαια, κατά το Robinson η ψυχή εδρεύει κυρίως στο μυελό, ο νους στον εγκέφαλο, τα άλλα τμήματα στο νωτιαίο μυελό και το μυελό των οστών γενικά (*Τίμαιος* 73b, 74b1, 75a3). Ίσως όμως ο εντοπισμός του θυμοειδούς στο θώρακα και του επιθυμητικού στον κοιλιακό χώρο να συνδέεται με τη λειτουργία των οργάνων που υπάρχουν εκεί, ενώ η αθάνατη ψυχή θα πρέπει να προκαλεί τη λειτουργία του εγκεφάλου.

¹⁷⁵ Ο Ανδριόπουλος (*ό.π.*, σελ. 134) θεωρεί ότι η ενεργητική κινητική φύση των δυο ρευμάτων (του φωτός και του ρεύματος της όρασης) που συγχωνεύονται δεν συμβιβάζεται με το σχήμα ποιείν – πάσχειν.

¹⁷⁶ Σχετικά δες: Κάλφας, *Τίμαιος*, σελ 467.

διαθέτει, βεβαίως, γνωστικές λειτουργίες και κινητοποιούμενη, αναγνωρίζει τα ερεθίσματα: αποφαινεται για την ταυτότητα και διαφορά του ορατού αντικειμένου με τα άλλα. Αποφαινεται σε τι είναι κάτι όμοιο ή σε τι διαφέρει από κάποιο άλλο, με ποιο τρόπο, πού, πώς και πότε συμβαίνει κάτι ή παθαίνει σε σχέση με τα άλλα, όσα μεταβάλλονται (δηλαδή τα ορατά, τα αισθητά). Τα αισθητηριακά ερεθίσματα μεταβιβάζονται στη «σταθερή τροχιά του κύκλου του Διαφορετικού σε όλο το πλάτος της ψυχής» και τότε προκύπτουν «γνώμες και πεποιθήσεις βέβαιες και αληθείς» (37b3-8).

Όπως όμως είδαμε, στο 64b5-6 αναφέρεται ότι το αισθητήριο της όρασης είναι ιδιαίτερα ευκίνητο και οι κινήσεις του μεταδίδονται άμεσα και στο «λογιστικό» που εδρεύει στον εγκέφαλο¹⁷⁷. Τότε γίνεται αντικείμενο της λογικής σκέψης, τα ερεθίσματα μεταδίδονται στην ομαλή τροχιά του ταυτού και προκύπτει η έγκυρη και έλλογη γνώση. Μ' αυτό τον τρόπο ο Πλάτωνας διαχωρίζει τους δυο κόσμους της αίσθησης και της νόησης και επιβεβαιώνει το διαφορετικό βαθμό βεβαιότητας και αλήθειας των κρίσεων μας γι' αυτούς. Η γνώμη μεταβάλλεται ακόμη και με την πειθώ. Η γνώση είναι ασφαλής, σταθερή, αμετάβλητη, γιατί αφορά όσα συμβαίνουν στη σφαίρα των αιωνίως αμεταβλήτων, δηλαδή των ιδεών (37a5-b3), είναι επομένως ο «τόπος» της ομοφωνίας και της συναίνεσης, εφόσον οι τέτοιου είδους κρίσεις είναι αδιάψευστες και αληθείς και συνεπώς έχουν γενική ισχύ.

Αυτές οι διακρίσεις που γίνονται στο πλατωνικό κείμενο αφενός εξυπηρετούν την ανάδειξη της προτεραιότητας της αθάνατης ψυχής και της ικανότητάς της να

¹⁷⁷ Ο R. Demos, *The philosophy of Plato*, σελ. 88, υποστηρίζει ότι κατά τον Πλάτωνα η συνένωση του σώματος με την ψυχή αφορά τη θνητή ψυχή και περιορίζεται σε συγκεκριμένες φυσικές λειτουργίες. Όμως αναγνωρίζει ότι η αίσθηση κινητοποιεί το λόγο (ό.π., σελ. 279), γεγονός που αποτελεί και το τελεολογικό αίτιο της όρασης: να δούμε την πραγματική τάξη στον ουρανό.

ελέγχει και να υποτάσσει τη «θνητή ψυχή»¹⁷⁸ εφόσον ο άνθρωπος δεν παραπλανηθεί από τις αισθήσεις, οπότε θα νομίσει ότι τα πράγματα είναι έτσι όπως φαίνονται, ή από τα πάθη του, οπότε η αθάνατη ψυχή αδρανεί και αδυνατεί να επιβληθεί. Αφετέρου υπηρετούν ένα άλλο σκοπό του κειμένου: να υποδειχθεί ότι προϋπόθεση για την ανθρώπινη ευδαιμονία είναι να μην χρησιμοποιεί ο άνθρωπος ως γνώμονα για τις επιλογές και τις πράξεις του τις επισφαλείς και μεταβαλλόμενες γνώμες, αλλά να αναζητεί την αληθή γνώση των πραγμάτων που είναι αντικείμενο της νόησης¹⁷⁹ και να στηρίζεται σ' αυτήν.

3. ΤΑ ΟΝΕΙΡΑ ΚΑΙ ΤΑ ΚΑΤΟΠΤΡΑ

Σε συνάρτηση με τη λειτουργία της όρασης ο Πλάτωνας επιδιώκει να εξηγήσει το μηχανισμό των ονείρων και τη λειτουργία των κατόπτρων.

Τη νύχτα, που το φως της ημέρας χάνεται από την ατμόσφαιρα και ο αέρας που περιβάλλει τον άνθρωπο γίνεται ανόμοιος προς το φως της όρασης, αυτό αποκόβεται και κινδυνεύει να καταστραφεί. Προκειμένου να μη συμβεί αυτό οι θεοί

¹⁷⁸ Η εγκυρότητα της εξήγησης που δίνεται από το λογιστικό είναι ενδεικτική της δυνατότητας κυριαρχίας του νου στην ψυχή (Σπηλιόπουλος, *ό.π.*, σελ. 259 και υποσ. 33, 34).

¹⁷⁹ Ο Crombie, *ό.π.*, σελ. 63, θεωρεί ότι στον Τίμαιο, ο Πλάτωνας θέλει μεταξύ άλλων να αποδείξει πως ο κόσμος είναι ένα «γνώσιμο» σύστημα. Ο Κάσιπερ (Ο Μύθος του Κράτους, σελ. 111) επισημαίνει ότι ήδη στο *Φίληβο* (16d κε) ο Πλάτωνας τονίζει ότι καθετί συνίσταται από δυο διαφορετικά, αντίθετα στοιχεία: το ένα και τα πολλά, το πέρας και το άπειρο. Η διαλεκτική είναι αυτή που γεφυρώνει το χάσμα: ορίζει το αόριστο, θέτει όρια στο άπειρο. Έτσι και ο Πλάτωνας έχει την τάση να ενοποιεί το πολλαπλό, να οδηγεί το χάος των σκέψεων, επιθυμιών και παθών μας, την πολιτική και κοινωνική ζωή σε κόσμο, σε τάξη και σε αρμονία. Ο Gadamer (*Dialogue and Dialectic*, σελ. 161-162) υποστηρίζει ότι κατά τον Πλάτωνα η πιθανότητα να αποκτήσουμε κάποια γνώση για τον κόσμο σαν οργανωμένο σύνολο βρίσκεται στη σταθερή νοητική τάξη που υπόκειται της επιφάνειας, του «γίγνεσθαι». Ο κόσμος είναι ορατός, γιατί είναι δημιουργήμα. Συγχρόνως όμως είναι και μίμηση του Υποδείγματος. Έτσι ό,τι προσλαμβάνομε, ό,τι βλέπομε δεν είναι μόνο το «συνεχώς μεταβαλλόμενο», αλλά συγχρόνως και το πρότυπο εκείνου, το οποίο είναι σταθερό και βέβαιο. Ανάλογη είναι η άποψη και του W. Prior, *Unity and Development*, σελ. 122.

επινόησαν και κατασκεύασαν τα βλέφαρα για την προστασία της όρασης. Κλείνοντας, φυλακίζουν το φως στο εσωτερικό τους. Οι κινήσεις του εξομαλύνονται σταδιακά, καθώς διαχέονται, και επέρχεται ο ύπνος. Αν επικρατήσει απόλυτη γαλήνη, ο ύπνος είναι ήρεμος με ελάχιστα όνειρα. Αν όμως παραμείνουν κάποιες κινήσεις, ανάλογα με το είδος τους και τον τόπο όπου απόμειναν ο άνθρωπος βλέπει όνειρα («φαντάσματα») που τα θυμάται όταν ξυπνήσει (43e3-46a2)¹⁸⁰.

Η διαδικασία, επομένως, των ονείρων ερμηνεύεται με τρόπο φυσικό. Οφείλονται στη διέγερση εικόνων που έχουν αφομοιωθεί και ενεργοποιούνται από τις εσωτερικές κινήσεις που παραμένουν κατά τη διάρκεια του ύπνου. Ο λόγος που η αναφορά στα όνειρα προηγείται της ερμηνείας των κατόπτρων είναι ότι κατά τον Πλάτωνα οι εικόνες των ονείρων προβάλλονται στο συκώτι που γοητεύεται από τα είδωλα και λειτουργεί ως κάτοπτρο. Επειδή το επιθυμητικό μέρος της ψυχής πέφτει θύμα των ειδώλων και των φαντασμάτων, το λογιστικό χρησιμοποιεί το συκώτι για την παραπλάνηση του επιθυμητικού και την πειθάρχησή του. Στον καθρέφτη του συκωτιού προβάλλει τις σκέψεις με τη μορφή οπτικών ειδώλων (71a3-b5). Το συκώτι επίσης λειτουργεί ως μαντείο του σώματος κατά τον ύπνο, όταν ο νους κοιμάται. Τις εικόνες των ονείρων που προβάλλονται στον καθρέφτη του συκωτιού θυμάται ο άνθρωπος όταν ξυπνήσει και προσπαθεί να τις ερμηνεύσει. Έτσι η ερμηνεία των ονείρων από τον Πλάτωνα διαφοροποιείται ριζικά από τις παραδοσιακές απόψεις.

Στη συνέχεια ο Πλάτωνας παραθέτει μια εκτεταμένη εξήγηση της λειτουργίας των κατόπτρων, επίπεδων και κοίλων, κατακόρυφων ή οριζόντιων. Ο εγκιβωτισμός αυτής της ερμηνείας στη ροή της αφήγησης της δημιουργίας του ανθρώπου

¹⁸⁰ Σχετικά δες: Β. Κάλφας, *Τίμαιος*, σελ. 409, Λ. Σπηλιόπουλος, *Δευκαλίων* σ. 259-260, Archer-hind, *The Timaeus of Plato*, σελ. 158, Taylor, *A. Commentary...*, σελ. 281-85.

δημιουργεί μια απόκλιση από τον άξονα του λόγου. Στην πραγματικότητα δίνει στον Πλάτωνα την ευκαιρία να εκθέσει τις γνώσεις του για τον κατοπτρισμό και την ανάκλαση, ερμηνεύοντας τόσο το μηχανισμό τους, όσο και τις μεταβολές που τα διαφορετικά κάτοπτρα προκαλούν στο εμφανιζόμενο είδωλο και στην όραση¹⁸¹. Επιπλέον, ορμώμενος από την εμπειρική παρατήρηση και γνώση αυτών των φαινομένων ενισχύει την μηχανιστική ερμηνεία της όρασης ως πάθους «εκ των ομοίων», ως αποτέλεσμα της συνένωσης του οπτικού φωτός με το ανακλώμενο στην επιφάνεια του κατόπτρου φως των απορροών από το ορώμενο αντικείμενο.

Ο Βλαστός¹⁸² θεωρεί ότι ο Πλάτωνας αναφέρεται στα όνειρα και τα κάτοπτρα επειδή αποτελούν περιπτώσεις σύγχυσης ή αντιστροφής του πραγματικού και του φαινομενικού, αλλά είναι εξηγήσιμες. «Πάντα τα τοιαύτα εξ ανάγκης εμφανίζεται» τονίζει ο Πλάτωνας (46b1). Η όραση είναι μια αντικειμενική φυσική διαδικασία εξηγήσιμη, κατά τον «εικότα λόγο» βεβαίως. Έτσι η θεωρία της όρασης που αναπτύσσεται «σώζει τα φαινόμενα».

Έτσι ο Πλάτωνας δέχεται τις απορροές, όπως ο Εμπεδοκλής, ο Λεύκιππος και ο Δημόκριτος, παραλείπει όμως την «έμφαση» και την τύπωση στις φλέβες, για τις οποίες δεν κάνει καθόλου λόγο, αντίθετα με τον Δημόκριτο και τον Εμπεδοκλή. (Ανάλογοι με τις «φλέβες» του Δημόκριτου είναι οι «πόροι» της θεωρίας του Εμπεδοκλή). Τονίζει το ρόλο του ηλιακού φωτός και ιδιαίτερα τη συνένωση όλων των δεσμών του φωτός που συμμετέχουν στην όραση σε ένα συμπαγές και ομοιοπαθές σώμα, το οποίο και βλέπομε. Σε όλη αυτή τη διαδικασία όμως δεν υπεισέρχεται άλλος διαφορετικής φύσης παράγοντας εκτός από το φως. Έτσι η όραση είναι πάθος από την αμοιβαία επίδραση «ομοίων».

¹⁸¹ Συζήτηση προκάλεσε η φράση «του πυρός ... πολλαγή μεταρρυθμισθέντος». Τόσο ο Archer-Hind (ό.π., σελ. 159) όσο και ο Taylor (ό.π., σ. 287) θεωρούν ότι σχετίζεται με τις διαφορετικές γωνίες ανάκλασης και τις αλλαγές κατεύθυνσης εξαιτίας των καθρεπτών.

¹⁸² Vlastos, *Plato's Universe*, σελ. 112.

4. ΟΙ ΟΡΑΤΕΣ ΑΙΣΘΗΤΕΣ ΠΟΙΟΤΗΤΕΣ – ΤΑ ΧΡΩΜΑΤΑ

Σύμφωνα με τον Πλάτωνα τα χρώματα δημιουργούνται από την επίδραση που οι απορροές φωτός οι προερχόμενες από τα ορατά σώματα ασκούν στο φως της όρασης. Για τον Πλάτωνα, όπως και για το Δημόκριτο, το χρώμα είναι φως¹⁸³.

Ο Πλάτωνας διακρίνει τέσσερα βασικά χρώματα, όπως και ο Εμπεδοκλής και ο Δημόκριτος. Όμως γι' αυτόν τα βασικά χρώματα είναι το λευκό, το μελανό, το λαμπρό και το ερυθρό. Τα υπόλοιπα τα θεωρεί παράγωγα. Αντί για το λαμπρό ο Εμπεδοκλής αναφέρει το «ωχρόν» και ο Δημόκριτος το «χλωρόν». Ο Taylor και ο Cornford θεωρούν ότι ο Πλάτωνας είναι ασαφής όσον αφορά την παραγωγή των βασικών και των παράγωγων χρωμάτων. Πιστεύουν ότι ερμηνεύει τα βασικά χρώματα ως ακτίνες φωτός, ενώ τα παράγωγα ως μείξη χρωμάτων στην παλέτα ενός ζωγράφου.

Ο Πλάτωνας συναρτά τη δημιουργία της αίσθησης των διαφορετικών χρωμάτων από τη διαφορά του μεγέθους των μορίων των απορροών και από τη διαφορά της ταχύτητάς τους¹⁸⁴. Όταν τα μόρια των απορροών είναι ισομεγέθη με τα μόρια του οπτικού ρεύματος, τότε δεν συμβαίνει καμιά μεταβολή σ' αυτό, δεν γίνονται αισθητά και τα ονομάζομαι διαφανή. Όταν τα απορρέοντα μόρια είναι μεγαλύτερα από τα μόρια του οπτικού ρεύματος και το συστέλλουν, το χρώμα αυτό το ονομάζομε «μελανό». Όταν τα μόρια των απορροών είναι μικρότερα από εκείνα

¹⁸³ Είναι σαφείς οι επιδράσεις του Εμπεδοκλή (ό.π., Β 89 και Β 109) στον Πλάτωνα. Ο Εμπεδοκλής θεωρεί ότι «χρώμα είναι ... το τοις πόροις της όψεως εναρμόττον». Ανάλογη είναι η άποψη του Δημόκριτου. Στο *Μένονα* του Πλάτωνα αναφέρεται «εστί γαρ χρώα απορροή σχημάτων όψει σύμμετρος και αισθητή» (76d4-5).

¹⁸⁴ Η Κατ. Ιεροδιακόνου (*Δευκαλίων* 15/2, σελ.279) θεωρεί ότι δεν είναι σαφές αν η διαφορά των χρωμάτων αποδίδεται από τον Πλάτωνα μόνο στη διαφορά μεγέθους των μορίων των απορροών ή και στη διαφορά της ταχύτητας με την οποία κινούνται.

του οπτικού ρεύματος, το διασπών. Την αισθητή ποιότητα που παράγεται ονομάζομε «λευκό» χρώμα. Επισημαίνει ότι τα χρώματα σχηματίζονται κατά τρόπο ανάλογο με αυτόν που λειτουργούν οι αισθήσεις της γεύσης και της αφής, δηλαδή με συστολή («σύγκρισις») ή διάσπαση («διάκρισις») των μορίων του υποδοχέα από τα προσπίπτοντα μόρια¹⁸⁵.

Το αστραφτερό («λαμπρόν» και «στίλβον») προέρχεται από την πρόσκρουση στα μόρια του οπτικού ρεύματος μορίων φωτιάς μικρότερου μεγέθους (όπως και στην περίπτωση του λευκού) που όμως κινούνται με πολύ μεγαλύτερη ταχύτητα και το διασπών με οξύτητα ως τις διεξόδους των ματιών. Αυτές πιέζονται βίαια και υγροποιούνται, χύνοντας δάκρυα, δηλαδή συσσωρευμένη φωτιά και νερό. Τα μόρια φωτιάς που περιέχονται στο δάκρυ εκτινάσσονται σαν αστραπή και συναντούν εκείνα που προσέρχονται. Από το ανακάτεμα του εξερχόμενου με το εισερχόμενο φως μες στο νερό των δακρύων παράγονται κάθε είδους χρώματα, που δημιουργούν το φαινόμενο της «μαρμαρυγής» και του «στίλβοντος» και «λαμπερού»¹⁸⁶.

Το κόκκινο φαίνεται να δημιουργείται από άτομα ενδιάμεσου μεγέθους που θα πρέπει όμως να κινούνται ταχύτερα από τα μόρια που δημιουργούν το λευκό, ώστε πλήττοντας το οπτικό ρεύμα να παράγουν υγρό (δάκρυ). Η ταχύτητά τους όμως δεν θα πρέπει να είναι τόση, ούτε το μέγεθός τους τόσο μικρό όσο εκείνων των μορίων που παράγουν το λαμπρό και έτσι δεν δημιουργείται το φαινόμενο της

¹⁸⁵ Η «σύγκρισις» και η «διάκρισις» απαντούν και στα απ. 58b2-c1, 60a6, 61d7, 62a2, 65c5 του *Τίμαιου*, στο 243b5-6 του *Σοφιστή*, στο 46e5 του *Φίληβου*, στο 71b6 και 72c3 του *Φαίδωνα*.

¹⁸⁶ Στην περίπτωση αυτή το φως αναλύεται στο δάκρυ και παράγει τα χρώματα του ουράνιου τόξου, διαφέρει όμως η ταχύτητα της κίνησης, η οξύτητα του φαινομένου και ο τόπος που συμβαίνει: στις διεξόδους του ματιού και όχι στην ατμόσφαιρα.

μαρμαρυγής. Πάλι όμως το φως ακτινοβολεί στην υγρασία του οφθαλμού και παράγεται χρώμα όμοιο με το χρώμα του αίματος, το «κόκκινο».

Ο σχηματισμός των υπόλοιπων «μικτών» λεγόμενων χρωμάτων από την ανάμειξη των πρωταρχικών δεν θα μας απασχολήσει εδώ. Είναι άλλωστε γνωστές οι δυσκολίες συσχετισμού των αρχαίων ονομάτων των χρωμάτων με τα σημερινά. Όσον αφορά το ζήτημα, αν προκειμένου για τα μικτά χρώματα ο Πλάτωνας εξακολουθεί να έχει υπόψη του τις επιδράσεις του φωτός των απορροών στο φως της όρασης ή παραπέμπει στην ανάμειξη χρωμάτων στην παλέτα ενός ζωγράφου, νομίζω ότι δείχθηκε επαρκώς από την Κ. Ιεροδιακόνου (*Δευκαλίων* 15/2 σελ. 267-287) ότι η ερμηνεία του υπακούει σε σταθερά κριτήρια και είναι συνεπής. Όταν ο Πλάτωνας μιλά για ανάμειξη χρωμάτων, αναφέρεται στο συνδυασμό μες στις απορροές μορίων φωτιάς μικρότερου ή μεγαλύτερου μεγέθους που κινούνται με ταχύτερο ή βραδύτερο ρυθμό. Οι συνδυασμοί απαντούν σε μεγάλη ποικιλία, καθώς μπορούν να συνδυαστούν μόρια που θα παρήγαγαν βασικά χρώματα με άλλα που επίσης θα παρήγαγαν βασικά, βασικά με μικτά, μικτά με μικτά που προέρχονται άμεσα από την ανάμειξη βασικών ή με μικτά δευτερογενή κλπ.

Ενδιαφέρουσα είναι η έμφαση που δίνει ο Πλάτωνας στο γεγονός ότι εμείς «ονομάζομε» το χρώμα λευκό, μαύρο, λαμπρό κλπ. Οι αισθήσεις μας αντιλαμβάνονται τα σώματα ως ψυχρά – θερμά, βαριά – ελαφριά, σκληρά – μαλακά, τραχέα ή λεία, με συγκεκριμένη γεύση, οσμή, χρώμα. Κατονομάζοντας όμως αυτές τις αισθητές ποιότητες, τις αποδίδουμε στα αντικείμενα, ενώ είναι το αποτέλεσμα της «συναλλαγής» μας με τα πράγματα. Στο Θεαίτητο επίσης αναφέρει ότι κάθε χρώμα δεν είναι ούτε το «προσβάλλον» ούτε το «προσβαλλόμενον», αλλά το ιδιαίτερο αποτέλεσμα της αλληλεπίδρασής τους (153e5-154a4, 156d3-e7).

Ο Ανδριόπουλος παρατηρεί ότι τα χρώματα είναι «κάτι μεταξύ». Δεν ανήκουν απόλυτα ούτε στο αντικείμενο, ούτε στο υποκείμενο. Η ύπαρξή τους δεν είναι σταθερή, περιορίζεται στο χρόνο της συνένωσης και της αλληλεπίδρασης των δυο ρευμάτων. Όμως τη στιγμή της αντιληπτικής πράξης, σε ορισμένο μέρος και για το συγκεκριμένο πρόσωπο, τα αισθητηριακά δεδομένα είναι αντικειμενικά. Το φυσικό αντικείμενο δεν «φαίνεται» απλώς να είναι αυτό που φαίνεται, αλλά «είναι» πραγματικά αυτό που φαίνεται¹⁸⁷. Αντίθετα, ο Nicholas White¹⁸⁸ πιστεύει ότι οι εξηγήσεις ιδιοτήτων όπως η θερμότητα, η φωτεινότητα, η σκληρότητα (61d, 62c, 63e-4a), όπως η ηδονή και ο πόνος (64a κ.ε.), τα χρώματα, οι οσμές κλπ, δεν είναι απλώς εξηγήσεις των φαινομένων, αλλά αναγνώριση αισθητών ή ημι-αισθητών ιδιοτήτων που εξαρτώνται από τη μικροδομή των φυσικών σωμάτων σε εντοπισμένη χρονικότητα.

Θα συμφωνούσαμε ότι το χρώμα δεν «ανήκει» στην επιφάνεια των αντικειμένων της όρασης. Αλλά δεν θα έπρεπε να παραβλέψουμε το γεγονός ότι κάθε χρώμα, όπως αυτό γίνεται αισθητό, εξαρτάται κατά κύριο λόγο από τις απορροές που προέρχονται κάθε φορά από το δεδομένο αντικείμενο και που στις ίδιες συνθήκες επιδρούν με τον ίδιο τρόπο στο οπτικό ρεύμα των παρατηρητών. Δεν είναι άλλωστε τυχαία η έκφραση που επιλέγει ο Πλάτωνας για να χαρακτηρίσει τις αισθήσεις: «πάθος». Επιπλέον είναι σαφής η άποψή του για την επίδραση που ασκούν τα εξωτερικά ερεθίσματα στο οπτικό ρεύμα: άλλοτε το «συγκρίνουν» και άλλοτε το «διακρίνουν». Μπορεί η διάθεση η οποία συνοδεύει ή ακολουθεί την

¹⁸⁷ Ανδριόπουλος, *ό.π.*, σ. 134-135. Με αυτήν την άποψη συμφωνούν και η Κ. Ιεροδιακόνου (*Δευκαλίων* 15/2, σ. 286), ο R. Demos (*The Philosophy of Plato*, σελ. 275) κ.α. Αντίθετα ο J. Beare, ο K. Prantl, ο Taylor (*A commentary...* σελ. 429) θεωρούν ότι τα παθήματα είναι ποιότητες που εξαρτώνται από το αντικείμενο της αίσθησης, όχι από το υποκείμενο που απλώς τα προσλαμβάνει.

¹⁸⁸ Nicholas White, "Perceptual and Objective Properties in Plato", *Nature, knowledge and virtue...* σελ. 63.

αίσθηση να είναι διαφορετική μεταξύ διαφορετικών παρατηρητών (παρότι ακόμη και αυτή είναι αληθής και ένα πραγματικό γεγονός), μπορεί η μετα-ερμηνεία να είναι υποκειμενική, αλλά η αναγνώριση του χρώματος σε δεδομένο χρόνο και συνθήκες επιβάλλεται από τις ίδιες τις «κινήσεις» που προκαλούν την αίσθηση.

Ο Πλάτωνας επίσης θεωρούσε ότι αδυνατούμε να γνωρίσουμε με ακρίβεια το σχηματισμό των χρωμάτων και να μιλήσουμε με βεβαιότητα γι' αυτόν. Κατά συνέπεια η αναφορά σ' αυτό το θέμα γίνεται «επιεικεί λόγω», κατά τον «εικότα μύθον». Αρνείται μάλιστα κατηγορηματικά τη δυνατότητα «έργω» να εξετάσει κάποιος και να επιβεβαιώσει τη σύνθεσή τους (67d1-2, 68b-68c7, 68d2-7). Μόνο ο Θεός γνωρίζει, γιατί μόνο αυτός έχει τη δύναμη να συγκερνά τα πολλά σε ένα και από ένα να παράγει πολλά.

Τα αποσπάσματα αυτά θεωρήθηκαν ως απόρριψη από τον Πλάτωνα της δυνατότητας πειραματικού ελέγχου των θεωρητικών απόψεων.

Άλλοι, όπως ο Archer-Hind, αποδίδουν αυτή τη θέση στην πρόθεση του Πλάτωνα να αντιδιαστείλει την δύναμη της απεριόριστης και απόλυτης θεϊκής γνώσης από την περιορισμένη ανθρώπινη γνώση και πράξη. Άλλοι, όπως ο Taylor και ο Cornford, την αποδίδουν στην ασάφεια που διακρίνουν στις απόψεις του Πλάτωνα για το σχηματισμό των χρωμάτων. Άλλοι τη θεωρούν μη επαληθεύσιμη, γιατί είναι πολύ γενική (Vlastos) ή γιατί απορρέει από τους γενικούς νόμους της φύσης (Crombie). Η Κ. Ιεροδιακόνου επισημαίνει ότι αυτές οι θέσεις απορρέουν από την αντίληψη του Πλάτωνα ότι η απόλυτη γνώση και ο αληθής λόγος ανήκουν στο Θεό. Τα δεδομένα της εμπειρίας αποτελούν εικόνα της θεϊκής αλήθειας. Κατά συνέπεια ο άνθρωπος μόνο εύλογες εξηγήσεις μπορεί να δίνει γι' αυτά,

αδυνατώντας να τις επιβεβαιώσει με έλεγχο («βάσανο»). Αν αυτό ήταν εφικτό, δεν θα ήταν άνθρωπος, αλλά θεός¹⁸⁹.

5. ΤΑ ΑΙΤΙΑ ΚΑΙ ΤΑ ΣΥΝΑΪΤΙΑ

Αφού πια ο Πλάτωνας έχει ολοκληρώσει τη φυσική – μηχανιστική ερμηνεία της όρασης, αποκαλύπτει τον πραγματικό λόγο για τον οποίο την εξέθεσε: να καταδείξει ότι οι φυσικές αιτίες οι οποίες καθορίζουν τις κινήσεις που συνιστούν την όραση είναι απλώς «δεύτερες» αιτίες, γιατί υπόκεινται και υπηρετούν τις πρώτες που συνδέονται με την έλλογη φύση. Οι δεύτερες αιτίες, τα «συναίτια», συνδέονται με την ύλη και, στερημένες από φρόνηση, προκαλούν τυχαία και άτακτα αποτελέσματα. Οι πρώτες αιτίες, τα «αίτια», προέρχονται από την αόρατη και αθάνατη, έλλογη ψυχή και δημιουργούν ωραία και αγαθά έργα.

Τα «συναίτια», τη μηχανική αιτιότητα που ρυθμίζει τη λειτουργία (τις «κινήσεις») της μεταβαλλόμενης υλικής πραγματικότητας, τα αντιλαμβάνονται οι άνθρωποι χάρη στις αισθήσεις τους. Αν όμως παραπλανηθούν και τα θεωρήσουν ως τα μόνα αίτια, θα τους έχει διαφύγει η αρχή της κίνησης, το πρώτο αίτιο: η αγαθή βούληση του Δημιουργού να δημιουργήσει τον καλύτερο δυνατό κόσμο, «εικόνα» του τέλει υποδείγματός του, των αίδιων ιδεών, αναγκάζοντας τη μηχανική αιτιότητα, τα «συμμεταίτια»¹⁹⁰, να συνεργαστούν.

¹⁸⁹ Δες Κάλφας, *Τίμαιος*, σελ. 468. Σημειώνομε ότι στον *Τίμαιο* δεν γίνεται αναφορά στο σχήμα των ορατών σωμάτων. Προφανώς θεωρείται δεδομένη η άποψη που εκφράζεται στο *Μένονα*, ότι το χρώμα καθορίζει τα όρια της επιφάνειας και προσδιορίζει το σχήμα της (74b3-77a2).

¹⁹⁰ Ο όρος «συμμεταίτια» απαντά μια και μοναδική φορά στο 46e6. Ο Cornford (ό.π., σελ. 157, υποσ. 2) θυμίζει την αντίστοιχη φράση από την *Αντιγόνη* του Σοφοκλή, στ. 537 «και συμμετίσχω και φέρω της αιτίας», δηλαδή και στην πράξη θα συμμετέχω και θα μοιραστώ την ευθύνη. Είναι πιθανόν δηλαδή ο όρος «συμμεταίτια» να αφορά τα συναίτια που έχουν πειστεί να συνεργαστούν και φέρουν μέρος της ευθύνης.

Ο Πλάτωνας είναι πεπεισμένος για την υπεροχή του νου που φαίνεται να διέπει όλες τις αλλαγές στις ανθρώπινες κοινωνίες, τις ορθολογικές επιλογές και αποφάσεις, τις ιεραρχήσεις και επανιεραρχήσεις. Και υποκινημένος από τη σφοδρή αντίθεσή του προς τους υλιστές φυσιολόγους, τους ατομικούς, που υποστήριζαν ότι όλα γίνονται «αυτόματα», υπαγορευμένα από μια πανίσχυρη και αδιάφορη φυσική αναγκαιότητα που αποκλείει την ελευθερία βούλησης, αποδίδει στο Λόγο, το Νου, το σχέδιο, την τάξη και την αρμονία. Έτσι στον *Τίμαιο* η τελεολογική αιτιότητα συνδέεται με το νου ή το πνεύμα και σχετίζεται αποκλειστικά με την δράση και την προσφορά του θεϊκού νου, του Δημιουργού, (46c-e και 69c κε) σε σχέση με τα Είδη (τις Ιδέες), όχι με τα ίδια τα Είδη¹⁹¹.

Ο Πλάτωνας διαφωνεί επίσης με τον Αναξαγόρα και τον Εμπεδοκλή που θεωρούσαν ότι όλα καθορίζονται από έλλογες κοσμικές δυνάμεις (το Νου ο Αναξαγόρας, τη Φιλότητα, και το Νείκος ο Εμπεδοκλής), γιατί υποτίμησαν τη σημασία του υλικού παράγοντα. Έτσι εισάγει την Ανάγκη, την «πλανώμενη αιτία» ως παράγοντα που συμμετέχει στη δημιουργία και τη λειτουργία του κόσμου¹⁹².

Η Ανάγκη χαρακτήριζε τον κόσμο πριν την επέμβαση του Δημιουργού. Για να δημιουργήσει τον κόσμο ο Θεός, χρησιμοποίησε τα υλικά που προϋπήρχαν στη «Χώρα». Είχαν συγκεκριμένη μορφή και άτακτη κίνηση. Στη δημιουργία του κόσμου, επομένως συνεργάστηκαν δυο αρχές: ο Νους και η Ανάγκη.

Για πολλούς¹⁹³ η Ανάγκη συμβολίζει το προκοσμικό χάος, μια άβυσσο την οποία ο Νους έβαλε σε τάξη. Ο Archer-Hind¹⁹⁴ την ταύτισε με το φυσικό νόμο και

¹⁹¹ Gr. Vlastos, *Reasons and Causes*, σελ. 148.

¹⁹² Archer-Hind, ό.π.. σελ. 159. Δες και Κάλφας, *Τίμαιος*, σελ. 100.

¹⁹³ Cornford, ό.π. σελ. 159. Ανάλογα ο Robinson, *Plato's Psychology*, σελ. 99, παρατηρεί ότι τα "συναίτια" είναι οι μηχανικοί δεσμοί που συνδέουν τις "αιτίες" με τα "αποτελέσματα. Απαντούν στο "πώς" συμβαίνουν τα πράγματα, όχι στο "γιατί" εξηγούν τη λειτουργία, όχι τους σκοπούς των πραγμάτων.

τη θεώρησε «πλανώμενη αιτία» στο βαθμό που είναι ανεξερεύνητη. Ο Taylor¹⁹⁵ θεώρησε ότι ο Πλάτωνας ονόμασε «Ανάγκη» την αιτία που φαίνεται άσκοπη και ανεύθυνη, επειδή μας διαφεύγει ο μηχανισμός της. Ο Cornford¹⁹⁶ πιστεύει ότι Ανάγκη είναι οι περιορισμοί και η αντίσταση που προβάλλει η ύλη στους σκοπούς του Δημιουργού προκαλώντας ανεπιθύμητα αποτελέσματα. Τα «συναίτια» δηλαδή εισάγουν το «άλογο» στοιχείο στο κοσμικό πνεύμα. Όπως και ο Cornford, ο Glen Morrow¹⁹⁷ ταυτίζει την Ανάγκη με ένα κόσμο στον οποίο ειδικές αιτίες προκαλούν κανονικές συνέπειες αλλά στον οποίο τα συνολικά τελικά αποτελέσματα είναι απροσχεδίαστα.

Σ' αυτό τον κόσμο ο Νους προσέδωσε τάξη, συντονίζοντας και ιεραρχώντας τις δυνάμεις που ήδη δρούσαν, ώστε να προκύψουν τα καλύτερα δυνατά αποτελέσματα. Ο Gadamer¹⁹⁸ παρατηρεί ότι ο Δημιουργός βάζει σε τάξη κάτι που ήταν ήδη «προ-τακτοποιημένο». Τα στοιχειωδέστατα συστατικά της ύλης ήταν «ιδανικά» τρίγωνα, τα πρωταρχικά στοιχεία είχαν μορφή κανονικών στερεών, ήταν ήδη δεκτικά σε κίνηση, λειτουργούσε η έλξη των ομοίων. Οπότε ο Θεός οργανώνει με αναλογίες αυτό που ήταν ήδη μαθηματικά οργανωμένο.

Η Ανάγκη μπορεί να μην έχει σκοπούς, όπως ο Δημιουργός που επιδιώκει τη δημιουργία του ωραιότερου δυνατού κόσμου, αλλά είναι όμορφη και η ίδια και

¹⁹⁴ Archer-Hind, ό.π. σελ. 166 κε.

¹⁹⁵ A.E. Taylor, ό.π., σελ. 300-301

¹⁹⁶ Cornford, ό.π. σελ. 162-167

¹⁹⁷ Glen Morrow, "Necessity and Persuasion ...", *Studies in Plato's Metaphysics*,...σελ. 427-436.

¹⁹⁸ Gadamer, *Plato's Unwritten Dialectic*, σελ. 186-187 και 139. Κατά το Gadamer η αναζήτηση των αιτιών στο *Φίληβο* και πολύ περισσότερο στον *Τίμαιο* αποσκοπεί στη γεφύρωση του κόσμου της εμπειρίας με την ιδεατή κοσμική τάξη. Η Β. Νικολαΐδου – Κυριανίδου (στο Derrida, *Χώρα*) κρίνει ότι επιδιώκεται η υπαγωγή των μηχανιστικών κινήσεων των σωμάτων στη μορφή που καθορίζει τον τρόπο δόμησης και λειτουργίας του αισθητού κόσμου.

ενεργεί σαν να επιθυμεί το ωραίο, γι' αυτό «εκούσα ... υπείκην». Προκειμένου να υποχωρήσει η ανάγκη και να συνεργαστεί ο Δημιουργός χρησιμοποίησε την «πειθώ», δηλαδή «μια διαδικασία συμφιλίωσης δυνάμεων που προηγουμένως ήταν αδιάφορες και συχνά αντιτιθέμενες μεταξύ τους, για να επιτύχει μια σταθερότερη βάση για υψηλότερους στόχους και ένα εγγενές καλό»¹⁹⁹.

¹⁹⁹ Glen Morrow, ό.π., σελ. 436.

IV. ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Είναι προφανείς οι αναλογίες και οι ομοιότητες της ερμηνείας της όρασης στους προσωκρατικούς φιλοσόφους και οι επιδράσεις που έχει δεχτεί ο Πλάτωνας από αυτούς τόσο στην περιγραφή του ματιού όσο και στη λειτουργία της όρασης. Ωστόσο, ενώ οι προσωκρατικοί περιγράφουν μια φυσική διαδικασία που οφείλεται στην άλογη αιτιότητα, ο Πλάτωνας βρίσκει την ευκαιρία να αποδείξει μέσω της ερμηνείας του για την όραση ότι η αίσθηση κυριαρχείται από το τελικό αίτιο. Αφορμώμενος από τη θέση ότι η φύση είναι έλλογη, έργο του Νου και της Ανάγκης, εξηγεί, γιατί μέσω της όρασης ο άνθρωπος ανακαλύπτει το σύμπαν ως αρμονία και τάξη και έτσι η ψυχή οδηγείται από το μεταβαλλόμενο κόσμο προς το ον.

Αναπόσπαστο τμήμα του φυσικού κόσμου ο άνθρωπος κατά τον Πλάτωνα, υφίσταται και ο ίδιος τις συνεχείς επιδράσεις άλογων παραγόντων: οι αισθήσεις, τα πάθη, οι ηδονές διαταράσσουν τις τροχιές της ψυχής του. Ο Λόγος είναι ισχυρός, αλλά όχι παντοδύναμος, όπως ο ίδιος έδειξε. Οι τακτικές κινήσεις του Νου είναι πιθανόν να ηττηθούν από την επιθυμία, γιατί τα κίνητρα της δράσης του ανθρώπου δεν είναι μόνο λογικά αλλά και σωματικά. Εδώ ακριβώς έγκειται η ιδιαίτερη σημασία και η υπεροχή της όρασης. Η όραση μπορεί να βοηθήσει το Λόγο να επιβληθεί στη θνητή ψυχή, γιατί κινητοποιεί το νου.

Γι' αυτό η όραση είναι το «δώρο» του Θεού στον άνθρωπο, η αιτία της μεγαλύτερης ωφέλειας. Τα συναίτια καθιστούν εφικτή την όραση, αλλά το τελικό της αίτιο είναι να οδηγηθεί ο άνθρωπος από την ενατένιση των ουράνιων σωμάτων και την παρατήρηση των κινήσεών τους στη διερεύνηση των νόμων που τα διέπουν, στην ανακάλυψη των αριθμών και τη διατύπωση των μαθηματικών αναλογιών που ρυθμίζουν τις αστρικές κινήσεις. Έτσι θα οδηγηθούν οι «εραστές της γνώσης και του νου» στη φιλοσοφία, αναζητώντας τις αιτίες που συνδέονται με

την «έλλογη φύση» που δημιουργεί τα ωραία και αγαθά έργα, διακρίνοντάς τις από τις αιτίες που χωρίς φρόνηση προκαλούν κάθε φορά το τυχαίο και το άτακτο.

Χάρη στην ομοιότητά τους με το αιώνιο πρότυπό τους, τις Ιδέες, θα αναγνωριστούν οι πλανήτες ως «αισθητός θεός». Γνώστης πια ο άνθρωπος των ουράνιων, αδιατάρακτων κυκλικών κινήσεων του κοσμικού Νου, όταν εξοικειωθεί με αυτές, θα μπορέσει να προσαρμόσει σ' αυτές τις παραγμένες εσωτερικές κινήσεις της δικής του ψυχής. Έτσι θα τις διορθώσει και θα τις εναρμονίσει με το ρυθμό της παγκόσμιας έλλογης ψυχής (46c7-47c4). Έτσι ο Νους ως θεός – Δημιουργός και ως ένοικος του σύμπαντος (κοσμική ψυχή) συνδέει το μακρόκοσμο με το μικρόκοσμο με βάση μια σχέση αναλογίας. Μέσω της ορθής διαπαιδαγώγησης γίνεται δυνατή η «ομοίωση» του ανθρώπου με το προσχεδιασμένο έμψυχο σύμπαν. Το μέσο της «υλοποίησης αυτής της μέθεξης είναι ο αριθμός» επισημαίνει η Β. Νικολαΐδου – Κυριανίδου.

Συμπερασματικά, ο Πλάτωνας «διασώζει τα φαινόμενα» και τα αναβαθμίζει όσον αφορά το βαθμό συγγενειάς τους με τη σφαίρα των όντως όντων. Παράλληλα αναβαθμίζει τη σημασία της γνώσης τους. Η όραση δόθηκε στον άνθρωπο (όπως και η ακοή) για να οδηγήσει τη νόηση στην αστρονομία και τα μαθηματικά. Αυτά θα του προσφέρουν το μέτρο της εξομοίωσης με την ψυχή του κόσμου, ώστε, ελέγχοντας τα πάθη του να επιβληθεί στο θνητό μέρος της ψυχής του, να διορθώσει τις τροχιές της και να κατακτήσει την ευδαιμονία. Γιατί η ευδαιμονία δεν εξαρτάται από εξωτερικές, τυχαίες περιστάσεις, αλλά από τη συμμετρία και την αρμονία στην ίδια την ύπαρξη του ανθρώπου.

Πηγές

1. Diels, H. και Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6^η έκδοση, τομ.1-3, Βερολίνο, 1951-2.
2. Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1912.
3. Δημόκριτος, *Άπαντα*, τ.1-2, Αρχαία Ελληνική Γραμματεία «Οι Έλληνες», Κάκτος, Αθήνα, 1995.
4. Αριστοτέλης, *Περί ψυχής*, κείμενο-μετάφραση-σημειώσεις Α. Παπαθεοδώρου, Άπαντα Αρχαίων Ελλήνων Συγγραφέων, εκδ. Πάπυρος, χ.χ.
5. Αριστοτέλης, *Πρώτη Φιλοσοφία, Τα Μετά τα Φυσικά*, εισαγωγή και ερμηνεία Κ.Δ.Γεωργούλης, β' έκδ., Φιλοσοφική & Παιδαγωγική Βιβλιοθήκη, τ.3, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 1973.
6. Αριστοτέλης, *Φυσικά*, επιμ. W. D. Ross, Οχον II, 1985.
7. Θεόφραστος, *Περί Αισθήσεων*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια G. M. Stratton, Amsterdam, 1964.
8. Πλάτων, *Τίμαιος*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Βασ. Κάλφας, εκδ. Πόλις, 1995.
9. Platonis Opera, *Φαίδων, Θεαίτητος*, τομ.Ι, επιμέλεια Ioannes Burnet, Oxford Classical Texts, 1961.
10. Platonis Opera, *Φίληβος, Σοφιστής*, τομ.ΙΙ, επιμέλεια Ioannes Burnet, Oxford Classical Texts, 1964.
11. Platonis Opera, *Μένων*, τομ.ΙΙΙ, επιμέλεια Ioannes Burnet, Oxford Classical Texts, 1965.
12. Platonis Res Publica, *Πολιτεία*, επιμέλεια Ioannes Burnet, Oxford Classical Texts, 1965.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. Ανδριόπουλος Δημ. Ζ., *Αρχαία Ελληνική Γνωσιοθεωρία*, γ' έκδοση, Βιβλιοπωλείο της «Εστίας», Αθήνα 1995.
2. Archer-Hind R. D., *The Timaeus of Plato*, Reprint of the 1888 ed, New York, Arno Press 1973.
3. Αυγελής Ν., *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, β' έκδοση, Κώδικας, Θεσ/νίκη 1998.
4. Avotins Ivars, "Alexander of Aphrodisias on Vision in the Atomists", *The Classical Quarterly*, 30, σελ.429-454, 1980.
5. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford 1928.
6. Baldes Rich., "Democritus on Visual Perception: Two Theories or One?", *Phronesis* 20, pp. 93 – 105.
7. Baldes Rich W., "Democritus on the Nature and Perception of 'black' and 'white'", *Phronesis* 23, σ. 87-100.
8. Barnes J., *The Presocratic Philosophers, vol. 1-2*, Routledge & Kegan Paul, London, Henley and Boston, 1979.
9. Beare John I., *Greek Theories of Elementary Cognition, from Alcmaeon to Aristoteles*, Oxford, Clarendon Press, 1909.
10. Burkert W., "Air imprints or 'eidola': Democritus aetiology of vision", *Illinois Classical Studies* 2, σελ. 97 – 109, 1997.
11. Βλαστός Γρ. «Η φυσική του Αναξαγόρα», στο *Οι Προσωκρατικοί*, Α.Φ.Δ. Μουρελάτος, Εκπαιδευτήρια «Κωστέα – Γείτονα», Ευρωσπουδή, Αθήνα 1998.
12. O'Brien D., *Empedocles' Cosmic Cycle: A reconstruction from the fragments and secondary sources*, Cambridge, 1969.
13. Βουδούρης Κ., *Προσωκρατική Φιλοσοφία*, εκδ. Ιωνία, Αθήνα 1991.
14. Cornford F.M., *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*. London, Routledge & Kegan Paul, 1937.

15. Cornford F.M., *Principium Sapientiae: the origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge University Press, 1952.
16. Crombie I. M., *An examination of Plato's Doctrines, vol. II, Platon knowledge and Reality*, London, Routledge & Kegan Paul, 1969.
17. Demos Raphael, *The Philosophy of Plato*, Harvard University, 1939.
18. Derrida Jacques, *Χώρα*, Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2000.
19. Enriques Federico and Manlio Mazzioti, *Οι θεωρίες του Δημόκριτου του Αβδηρίτη*, εκδ. Διεθνούς Δημοκρίτειου Ιδρύματος, Ξάνθη 1982.
20. Fränkel H., "Ο Εμπειρισμός του Ξενοφάνη και η γνωσιολογική του κριτική (απ. Β34)" στο *Οι Προσωκρατικοί*, Συλλογή κριτικών δοκιμίων, επιμ. Α.Φ.Δ. Μουρελάτος, τόμ. Α, Εκπαιδευτήρια «Κωστέα – Γείτονα».
21. Kathleen Freeman, *Ancilla to the Presocratic Philosophers*, Oxford 1966.
22. Kurt Von Fritz, "Νοῦς, νοεῖν και τα παράγωγά τους στην προσωκρατική φιλοσοφία» στο «*Οι προσωκρατικοί*», Συλλογή κριτικών δοκιμίων, τομ. Α', Εκπαιδευτήρια «Κωστέα – Γείτονα», 1998.
23. Friedeänder, P., *Plato*, Λονδίνο-Νέα Υόρκη, 1958.
24. Furley David, J. and R. E. Allen ed., *Studies in Presocratic Philosophy, vol.1*, Routledge & Kegan Paul, N. Y., 1970.
25. Furley David, "Anaxagoras in Response to Parmenides", στο *Canadian Journal of Philosophy*, Suppl. Vol. II, 1976.
26. Furley David, "Democritus and Epicurus on Sensible qualities", in J. Brunschwig and M. C. Nussbaum eds., *Passions and Perceptions*, Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum, Cambridge, σ. 72-94.
27. Furley D. J., "Anaxagoras in response to Parmenides" στο *Essays in Ancient Greek Philosophy*, ed. John P. Anton and Ant. Preus, vol. 2, σ. 70 – 92, State University of New York Press, Albany, 1983.

28. Gadamer Hans-Georg, *Dialogue and dialectic, eight Hermeneutical Studies on Plato*, translated and with an introduction of P. Christopher Smith, Yale University Press, New Haven and London, 1980.
29. Gadamer H.G., *Plato In Dialog*, Tübingen, 1991.
30. Grigon Olof, "Democrite: Possibilities et impossibilités de la Connaissance Philosophique" στα Πρακτικά του Πρώτου Συνεδρίου για το Δημόκριτο.
31. Guthrie W. K. C., *A History of Greek Philosophy, vol. II*, Cambridge University Press, 1965.
32. Guthrie W. K. C., *Οι Έλληνες Φιλόσοφοι από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, μτφρ. Α.Η. Σακελλαρίου, Αθήνα 1978.
33. Hackforth R., "Notes on some passages of Plato's Timaeus", στο *Classical Quarterly* 38, 1944.
34. Hackforth R., "Plato's Cosmology, Timaeus 27dff", στο *Classical Quarterly*, vol. 9, σελ. 17-22, May 1959.
35. Hamlyn D.W., *Sensation and Perception: A History of the Philosophy of Perception*, Routledge and Kegan Paul, London, 1961.
36. Hölscher Uno, "Παράδοξο, παρομοίωση και γνωμικό στον Ηράκλειτο", στο *Οι Προσωκρατικοί*, επιμ. Α.Φ.Δ. Μουρελάτος, Επαιδευτήρια «Κωστέα – Γείτονα», Ευρωσπουδή, τομ. Α'.
37. Hussey Edward, *The Presocratics*, London Duckworth, U.S.A. 1995.
38. Θανασάς Παν., *Ο πρώτος "δευτερος πλους", Είναι και Κόσμος στο ποίημα του Παρμενίδη*, Πανεπ. Εκδ. Κρήτης, Ηράκλειο, 1998.
39. Θανασάς Παν., «Από την προϊστορία του Λόγου», στο *Φιλοσοφία του Λόγου*, επιμ. Κ. Βουδούρη, Αθήνα 1996.
40. Ιεροδιακόνου Κατερίνα, «Τέσσερα Χρώματα: λευκόν, μέλαν, λαμπρόν, ερυθρόν (Τίμαιος 67c4- 68d7)». Στο *Ο Πλατωνικός Τίμαιος, Δευκαλίων*, τ.15/2. Δεκ.1997, εκδ. Στιγμή, Αθήνα.

41. Irwin T. H., "Plato: The Intellectual background", στο *The Cambridge Companion to Plato*, ed. by Rich. Kraut, Cambridge University Press, 1992.
42. Κάλφας Β., Πλάτων, *Τίμαιος*, Πόλις 1995.
43. Kahn Charles H., "Η ιστορική τοποθέτηση του Αναξαγόραν", στο *Ιωνική Φιλοσοφία*, επιμ. Κ. Βουδούρη, Αθήνα 1990.
44. Kahn Charles H., "Θρησκεία και Φυσική Φιλοσοφία στην Εμπεδόκλεια θεωρία για την ψυχή", στο *Οι Προσωκρατικοί*, επιμ. Α.Φ.Δ. Μουρελάτος, Εκπαιδευτήρια «Κωστέα – Γείτονα», Ευρωσπουδή, Αθήνα, 1998.
45. Κάσιρερ Έρνεστ, *Ο Μύθος του Κράτους*, εκδ. Γνώση, Αθήνα 1991.
46. Kerferd G. B., "Ο Αναξαγόρας και η προ-αριστοτελική έννοια της ύλης", στο *Οι Προσωκρατικοί*, Συλλογή κριτικών δοκιμίων, επιμ. Α.Φ.Δ. Μουρελάτος, τομ. Β.
47. Kirck G. S., – J. E. Raven – M. Schofield, *Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, γ' έκδοση, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθν. Τραπέζης, Αθήνα 1998.
48. Long A. A., "Ο Κοσμολογικός κύκλος του Εμπεδοκλή", στο *Οι Προσωκρατικοί*, Συλλογή κριτικών δοκιμίων, επιμ. Α.Φ.Δ. Μουρελάτος, Εκπαιδευτήρια «Κωστέα – Γείτονα», Ευρωσπουδή, τομ. Β, Αθήνα.
49. Μανιάτης Γ. Ν., «Γνωσιοθεωρία και γλώσσα στον Ηράκλειτο», στο *Ελληνική Φιλοσοφία και Γνωσιοθεωρία*, επιμ. Κ. Βουδούρης, εκδ. Ιωνία, Αθήνα 2001.
50. Μαραγγιανού Ευ., "Η έννοια της δόξας στον Ξενοφάνη, τον Πλάτωνα και τον Karl Popper" στο *Ελληνική Φιλοσοφία και Γνωσιοθεωρία*, επιμ. Κ. Βουδούρης, Αθήνα 2001.
51. Μάρξ Καρλ, *Η Διαφορά της Δημοκρατίας και Επικούρειας Φυσικής Φιλοσοφίας*, εκδ. Γνώση, Αθήνα 1983.

52. Mc Diarmid J. B., "Theophrastus on the Presocratic Causes" στο *studies in Presocratic Philosophy vol.I, The beginning of Philosophy*, ed. By David J. Furley and R. E. Allen, Routledge and Kegan Paul, σελ. 178 – 238, N.Y. 1970.
53. Morrow Glen R., "Necessity and Persuasion" 1950 στο *Studies in Plato's Metaphysics*, R.E. Allen (επιμ), London, Routledge & Kegan Paul, N.Y. γ' έκδοση, 1968, σ. 421-437.
54. Μουρελάτος Α. Φ., «Απατηλές λέξεις στη 'Δοξασία' του Παρμενίδη», στο *Οι Προσωκρατικοί*, Συλλογή κριτικών δοκιμίων, επιμ. Α.Φ.Δ. Μουρελάτος, Εκπαιδευτήρια «Κωστήα – Γείτονα», Ευρωσπουδή, Αθήνα.
55. Μουρελάτος Α. Φ., "Είναι το Χ πράγματι Ψ; Οι Ιωνικές απαρχές ενός προτύπου σκέψεως", στο *Ιωνική Φιλοσοφία*, επιμ. Κ. Ι. Βουδούρη, Αθήνα 1990.
56. Μουρελάτος Α. Φ., *Οδοί της γνώσης και της πλάνης*, μτφρ. Σπ. Α. Μοσχονάς, Πανεπιστήμιο Κρήτης, Ηράκλειο 2002.
57. Mueller Jan, "Joan Kung's Reading of Plato" σ. 1-27, στο *Nature, Knowledge and Virtue*, ed. by Terry Penner and Rich. Kraut, Apeiron, vol XXII, N.4, December 1989.
58. Mugler C., "Les theoties de la vie et la consience chez Democrite" στο *Revue de Philologie*,σελ.7-38, 1959.
59. Νέστλε Βίλχελμ, *Από το μύθο στο λόγο*, τομ. Α', εκδ. Γνώση, Αθήνα 1999.
60. Παπαδής Δημ., "Αισθητική και νοητική γνώση στον Ηράκλειτο", στο *Ιωνική Φιλοσοφία*, επιμ. Κ. Ι. Βουδούρη, Αθήνα 1990.
61. Παπαδής Δ., "Η έννοια της αλήθειας στον Παρμενίδη" στο *Ελληνική Φιλοσοφία και Γνωσιοθεωρία*, εκδ. Ιωνία, Αθήνα 2001.
62. Popper K. R., "Back to the Presocratics", στο *Conjectures and Refutations*, London and Henley, Routledge and Kegan Paul, 1976.

63. Prior William J., *Unity and Development in Plato's Metaphysics*, Illinois, Great Britain, 1985.
64. Reesor Margaret F., "Anaxagoras and Epicurus", στο *Passions and Perceptions*, Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum, J. Brunschwig and M.C. Nasshaum eds., Cambridge, σελ. 93-106
65. Reinhardt Karl, «Η σχέση ανάμεσα στα δύο μέρη του ποιήματος του Παρμενίδη», στο *Οι Προσωκρατικοί*, επιμ. Α.Φ.Δ. Μουρελάτος, τομ. Α', Εκπαιδευτήρια «Κωστέα – Γείτονα».
66. Robinson T. M., "Plato's Psychology", *Phoenix, Suppl. Vol VII*, σ. 59-111, Univ. of Toronto Press.
67. Robinson J. V., The Tripartite Soul in the Timaeus, *Phronesis* 35, σελ. 103 – 110, 1990.
68. Sensazono K., "Does Heraclitus Demonstrate? " *Metalogicon*, 1990 (3), n.1.
69. Solmsen F., "Love and strife in Empedocles' cosmology", *Phronesis* 10, σελ.123-145, 1965.
70. Solmsen F., "Plato and Science", στο *Interpretations of Plato*, επιμ. H. North, σελ. 86 – 105, Leiden, 1977.
71. Σπηλιόπουλος Λ., "Η φυσιολογία της όρασης στον Τίμαιο του Πλάτωνος", στο Ο Πλατωνικός Τίμαιος, *Δευκαλίων*, τ.15/2, Δεκ. 1997, εκδ. Στιγμή, Αθήνα.
72. Stenzel Julius, *Plato's method of dialectic*, translated and edited by D.J. Allan, Arno Press, New York, 1973.
73. Stratton G. M., *Theophrastus and the Greek Physiological Psychology before Aristotle*, London, Allen – Unwin, 1917, reprinted Chicago Argonaut, 1965.
74. Stricker Gisela, "Epicurus on the Truth of Sense Impressions" στο *Archiv für Geschichte der Philosophie*, τομ. 59, 1977.
75. Taylor A.E., Πλάτων, *Ο άνθρωπος και το έργο του*, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1990.

76. Taylor A. E., *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1928.
77. Taylor C.W., "Pleasure, Knowledge and Sensation in Democritus" *Phronesis* 5, 12 , 1967.
78. Vlastos Gr., "Isonomia", στο *American Journal of Philosophy*, τ. 79, 1956.
79. Vlastos Gr., *Plato's Universe*, Oxford, Clarendon Press, 1975.
80. Vlastos Gr., "Reason and Causes in the Phaedo", στο *Plato, A collection of Critical Essays, vol. I, Metaphysics and Epistemology*, σελ. 132-167, Gr. Vlastos (ed), University of Notre Dame, Indiana, 1978.
81. Vlastos Gr., "The Role of Observation in Plato's Conception of Astronomy" στο *Science and the Sciences in Plato*, J.P. Allen (ed), σελ 1-33, N.York, 1980.
82. White Nicholas P., "Perceptual and Objective Properties in Plato", στο *Nature, knowledge and Virture*, ed. by Terry Penner and Rich Kraut, *Apeiron*, vol XXII, n.4, σελ. 45 – 65, December 1989.