

Πανεπιστήμιο Κρήτης.
Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών.
Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Ειδίκευσης στη Φιλοσοφία.
Διπλωματική εργασία της Κανιτσάκη Χρυσούλας.
Α. Μ. : 68.
Επιβλέπων Καθηγητής: Β. Κάλφας.

ΘΕΜΑ:

«ΠΛΑΤΩΝ ΚΑΙ ΑΚΑΔΗΜΕΙΚΟΣ ΣΚΕΠΤΙΚΙΣΜΟΣ.»

Ρέθυμνο, Σεπτέμβριος 2004.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ.

Εισαγωγή.	Σελ. 1
Η έννοια της <i>Σκέψεως</i> .	5
Το ιστορικό πλαίσιο, οι Πρωταγωνιστές, τα βασικά «δόγματα».	13
α) <i>Ο Αρκεσίλαος</i> .	14
β) <i>Ο Καρνεάδης</i> .	17
γ) <i>Ο Φίλων ο Λαρισαίος- ο Αντίοχος ο Ασκαλωνίτης</i> .	20
Οι Πηγές: Αναφορές στον Πλάτωνα σε σχέση με την Νέα Ακαδημία.	24
Μεθοδολογία. Σωκρατική διαλεκτική- Οι πρώτοι διάλογοι.	29
Οι Σοφιστές.	35
α) <i>Ο Πρωταγόρας</i> .	37
β) <i>Ο Γοργίας</i> .	38
Οι Ύστεροι διάλογοι. <i>Ο Θεαίτητος – Ο Παρμενίδης</i> .	42
Το πρόβλημα της γνώσης.	47
Επίλογος- Συμπεράσματα.	53
Βιβλιογραφία.	55

Εισαγωγή.

Παράλληλα με τον Στωικισμό και τον Επικουρισμό, ο Σκεπτικισμός αποτέλεσε αναμφίβολα μια από τις τρεις κορυφαίες φιλοσοφικές σχολές, οι οποίες «σημάδεψαν» την πνευματική ζωή του αρχαίου κόσμου κατά την ελληνιστική περίοδο¹. Ως ιδρυτής του σκεπτικισμού – με την τεχνική τουλάχιστον σημασία του όρου- αναγνωρίζεται ο Πύρρων από την Ήλιδα (365 - 270 π.Χ.), αν και οφείλουμε να αναγνωρίσουμε ότι σκεπτικιστικές ή και αντί- ρεαλιστικές τάσεις, είναι δυνατόν να διακρίνουμε στη σκέψη και άλλων προγενέστερων του φιλοσόφων, όπως για παράδειγμα του Ξενοφάνη, του Ηράκλειτου, του Παρμενίδη, του Δημόκριτου, του Εμπεδοκλή και του Αναξαγόρα². Εάν πάντως, θα θέλαμε να δώσουμε έναν γενικό ορισμό του ιδιαίτερα σημαντικού αυτού φιλοσοφικού κινήματος, θα πρέπει να ανατρέξουμε στην μαρτυρία του Σέξτου Εμπειρικού, ο οποίος στο πρώτο βιβλίο του συγγράμματός του *Πυρρώνειοι Υποτυπώσεις* αναφέρει:

«Εστι δε η σκεπτική δύναμις αντιθετική φαινομένων τε και νοουμένων καθ' οιονδήποτε τρόπον, αφ' ης ερχόμεθα δια την εν τοις αντικειμένοις πράγμασι και λόγοις ισοσθένειαν το μεν πρωτον εις εποχήν, το δε μετα τουτο εις αταραζίαν.»(Σέξτ., *Πυρρώνειοι Υποτυπώσεις*. I.8).

Σύμφωνα με την μαρτυρία αυτή του Σέξτου, στον πυρήνα του Πυρρώνειου Σκεπτικισμού εντοπίζεται η ικανότητα να βρίσκει κανείς αντιθέσεις στα φαινόμενα και στις κρίσεις, η οποία, με την σειρά της, μας οδηγεί, διαδοχικά στην ισοδυναμία των επιχειρημάτων, στην *εποχή* και εν τέλει, στην κατάκτηση της ψυχικής ηρεμίας. Εντούτοις, οι σκεπτικοί φιλόσοφοι του 3^{ου} και του 2^{ου} προχριστιανικού αιώνα, με κορυφαίους εκπροσώπους τους τον Αρκεσίλαο και τον Καρνεάδη, φαίνεται να αποποιούνται με σθεναρότητα οποιοδήποτε σύνδεση ή και ακόμα πνευματική οφειλή τους στον αποκαλούμενο αυτό Πυρρωνισμό. Αντιθέτως, αναγνώριζαν ως μοναδικό ιδρυτή, αλλά και εμπνευστή τους τον ίδιο τον Πλάτωνα. Δεν θα πρέπει άλλωστε να

¹ Με τον όρο «ελληνιστικός» αναφερόμαστε στον ελληνικό, και στη συνέχεια, στον ελληνορωμαϊκό πολιτισμό, ο οποίος συμβατικά καλύπτει το χρονικό φάσμα από το θάνατο του Μεγάλου Αλεξάνδρου (332π.Χ.) έως την ήττα του Μάρκου Αντώνιου από τον Οκταβιανό στην ναυμαχία του Ακτίου, το 31π.Χ. Βλ. Long, (1987), 17.

² Βλ. Groarke, (1990), 31-48.

ξεχνάμε, ότι το κίνημα του Σκεπτικισμού επικράτησε, κατά τους ελληνιστικούς χρόνους, ουσιαστικά ως μια εξέλιξη της σχολής του μεγάλου Αθηναίου φιλοσόφου, υιοθετώντας την ονομασία της Νέας Ακαδημίας ή αλλιώς του Ακαδημεικού Σκεπτικισμού³. Σε ένα πρωταρχικό βέβαια επίπεδο προσέγγισης, η οποιαδήποτε αναγωγή ή και σύνδεση του κινήματος αυτού του Σκεπτικισμού με τον δογματικό – όπως έχει καθιερωθεί στην ιστορία της φιλοσοφίας – Πλάτωνα είναι δυνατόν να χαρακτηριστεί ως άτοπη, ατυχής ή και ακόμα ως μια ολοκληρωτική παρερμηνεία- αν όχι διαστρέβλωση- της γνήσιας⁴ πλατωνικής διδασκαλίας. Ωστόσο, δεν μπορούμε παρά να μην αναρωτηθούμε ποίο ήταν το στοιχείο εκείνο, ο συνδετικός εκείνος κρίκος, ο οποίος επέτρεψε στον Αρκεσίλαο να καθιερωθεί ως ο κορυφαίος Πλατωνικός της εποχής του, αλλά και στον Κικέρωνα να αναφέρει χαρακτηριστικά στο έργο του *Academica* :

« (5) Αυτός (ο Αρκεσίλαος) συνήθιζε να ενεργεί με συνέπεια προς αυτήν την φιλοσοφία και με το να επιχειρηματολογεί ενάντια στις απόψεις όλων, απομάκρυνε τους περισσότερους ανθρώπους από τις δικές τους (απόψεις), έτσι ώστε όταν βρίσκονταν αιτιολογήσεις ίσης βαρύτητας σε αντίθετες πλευρές του ίδιου θέματος, η ευκολότερη οδός θα ήταν να αρνηθούμε την συγκατάθεση και στις δύο πλευρές. (6) Ονομάζουν αυτή την Ακαδημία νέα, αν και νομίζω ότι είναι παλιά αν υπολογίσουμε τον Πλάτωνα σαν έναν της παλιάς Ακαδημίας. Στα βιβλία του τίποτα δεν συμπεραίνεται, ενώ υπάρχουν πολλά επιχειρήματα υπέρ και κατά, τα πάντα ερευνούνται και τίποτα δεν ορίζεται ως βέβαιο.»(Cicero, Acad. I.45-46, 452-454)

Το παραπάνω απόσπασμα αποκτάει, αναμφισβήτητα, ιδιαίτερη σπουδαιότητα για την έρευνά μας, καθώς όχι μόνο φαίνεται να αρνείται τον διαχωρισμό ανάμεσα σε μια παλιά και σε μια νεότερη φάση της Ακαδημίας, αλλά, πρωτίστως, διότι κατονομάζει ρητά τον Πλάτωνα ως τον πρωταρχικό «ιδρυτή» του Σκεπτικισμού των ελληνιστικών χρόνων. Ταυτόχρονα, γίνεται κατανοητό πως μια ανάλογη προσέγγιση

³ Ωστόσο σε σχέση με την ονομασία της σχολής, οφείλουμε εδώ να διευκρινίσουμε ότι η χρήση του όρου σκεπτικισμός δεν αποτελεί παρά έναν αναχρονισμό του Αρκεσίλαου, δάνειο από τον μεταγενέστερο Πυρρωνισμό. Ο συνήθης χαρακτηρισμός τον οποίον χρησιμοποιούσε ο ίδιος ο Αρκεσίλαος, καθώς και η σχολή του γενικότερα ήταν «αυτοί που αρνούνται να εκφέρουν την κρίση τους για οτιδήποτε». Βλ. Long and Sedley, Volume 1, (1987), 446.

⁴ Σημειώνουμε βέβαια, ότι, μετά τον θάνατο του Πλάτωνα, οι διάδοχοί του στην Ακαδημία, δεν κατόρθωσαν να πετύχουν ένα consensus, όσον αφορά την ερμηνεία της διδασκαλίας του. Βλ. Long and Sedley, Volume 1, (1987), 445.

και ερμηνεία του Πλάτωνα, δεν θα μπορούσε βέβαια να στηρίζεται πάνω στην διαμορφωμένη πλέον και εν τέλει δογματική διδασκαλία των ύστερων έργων του, αλλά κυρίως σε μία ανάλυση των πρώιμων απορητικών σωκρατικών διαλόγων, όπως ο *Ευθύφρων*, ο *Πρωταγόρας*, ο *Λάχης* και ο *Χαρμίδης*, οι δύο *Ιππίαι* και φυσικά η *Απολογία*, η οποία συνιστά, ίσως, και το πιο έγκυρο πλατωνικό κείμενο που έχουμε, σε σχέση με τον ιστορικό Σωκράτη. Όπως και να έχει, πιστεύουμε ότι θα άξιζε να διερευνήσουμε σε βάθος την όποια αυτή σχέση μπορεί να υπάρχει ανάμεσα στην πλατωνική σκέψη και στον Ακαδημεικό Σκεπτικισμό, και εν τέλει να επιχειρήσουμε να αναδείξουμε τον μεταξύ τους διάλογο.

Σημειώνουμε βέβαια, ότι η προσπάθειά μας αυτή δυσχεραίνεται αναμφίβολα, σε σημαντικό βαθμό, τόσο από το γεγονός ότι δεν μας έχουν διασωθεί κάποια αυθεντικά συγγράμματα του Αρκεσίλαου⁵ και του Καρνεάδη, με αποτέλεσμα να πρέπει να στηριζόμαστε σε δευτερεύουσες και συχνά αποσπασματικές μαρτυρίες-αναφέρουμε χαρακτηριστικά τον Σέξτο τον Εμπειρικό, τον Διογένη Λαέρτιο και κυρίως τον Κικέρωνα- όσο και από τη σημαντική δυσκολία, την οποία συναντάμε, όταν επιχειρούμε να κάνουμε λόγο για την γνήσια διδασκαλία του Σωκράτη ως ιστορικού προσώπου⁶. Βέβαια, αν και αναγνωρίζουμε την σπουδαιότητα του παραπάνω προβλήματος, ωστόσο στην παρούσα εργασία, κρίνεται σκόπιμο να υιοθετήσουμε την «παραδοσιακή» εξελικτική θεωρία, η οποία αφενός διακρίνει τρεις διαφορετικές φάσεις του πλατωνικού έργου και αφετέρου παρουσιάζει τον Σωκράτη ως το προσωπίο του Πλάτωνα · ενός Πλάτωνα, που – στους πρώιμους, αν μη τι άλλο, διαλόγους- παραμένει υπό την επίδραση της σκέψης του δασκάλου του⁷.

⁵ Για τον Αρκεσίλαο συγκεκριμένα, μας διασώζεται η πληροφορία ότι, στην πραγματικότητα, δεν έγραψε κανένα βιβλίο. (Διογ. Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων*, 4.32). Το ίδιο θα πρέπει να υποθέσουμε και για τον Καρνεάδη. Ωστόσο, όσον αφορά στον δεύτερο, η γνώση μας των απόψεων του σαφώς υπερτερεί, κυρίως χάρη στην μαρτυρία του μαθητή του Κλειτόμαχου. Αφοσιωμένος συνεργάτης του Καρνεάδη, ο Κλειτόμαχος τον διαδέχτηκε στην διεύθυνση της σχολής, ενώ φημιολογείται ότι έγραψε περισσότερες από τετρακόσιες πραγματείες. (Διογ. Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων*, 4.67). Παρ' όλα αυτά, ο ίδιος δεν διακρίθηκε για κάποια προσωπική του συμβολή στην ιστορία της φιλοσοφίας, καθώς θεώρησε ως το πρωταρχικό του έργο την διάσωση, διάδοση και συστηματοποίηση της φιλοσοφικής μεθόδου του δασκάλου του. Βλ. Long, (1987), 158 και 176.

⁶ Αν και η παρουσία του Σωκράτη κυριαρχεί στο έργο του Πλάτωνα, παρουσιάζοντάς τον, όχι απλώς ως ένα *dramatis persona*, αλλά ουσιαστικά, ως το ύψιστο φιλοσοφικό του πρότυπο, εντούτοις, είναι δυνατόν να συλλέξουμε πληροφορίες γι' αυτόν και από άλλες πηγές, κυρίως από τον Ξενοφώντα και τον Αριστοτέλη. Ωστόσο, ο Kahn στο έργο του *Plato and the Socratic Dialogue* αντιμετωπίζει με κριτικό και επιφυλακτικό πνεύμα αμφότερες τις μαρτυρίες αυτές, αντιπροτείνοντας μια ελάχιστη προσέγγιση (a minimal view) του ιστορικού Σωκράτη, βασισμένη κατ' αποκλειστικότητα στο έργο του Πλάτωνα. Βλ. Kahn, (1996), 75-93.

⁷ Θα άξιζε πάντως να αναφερθούμε εδώ και στην σύγχρονη τάση στην πλατωνική έρευνα, η οποία τείνει πλέον να απορρίψει ολοκληρωτικά την παραδοσιακή αυτή τριμερή διαίρεση του πλατωνικού corpus. Ο Charles Kahn, για παράδειγμα, υποστηρίζει ότι η εξελικτική προσέγγιση του πλατωνικού

Αφήνοντας ωστόσο στο περιθώριο το σωκρατικό αυτό πρόβλημα, αναγνωρίζουμε ότι το κεντρικό ερώτημα, το οποίο θα πρέπει να διατρέχει την εργασία μας αυτή, θα πρέπει να είναι μάλλον, όχι το κατά πόσο μπορούμε να κάνουμε λόγο για έναν «σκεπτικιστή» Πλάτωνα, αλλά, κυρίως, το αν είναι, εν τέλει, δυνατόν να δικαιολογηθεί μια σκεπτική ανάγνωση των έργων του. Με άλλα λόγια, πώς- εάν όντως- μπορεί να γεφυρωθεί το χάσμα, τόσο όσον αφορά στον τρόπο ζωής, όσο και στις ιδέες, ανάμεσα στις δύο αυτές διαφορετικές – στην ουσία, αν και όχι στην ονομασία τους- σχολές, ανάμεσα, δηλαδή, στην Ακαδημία επί Πλάτωνος και στον Ακαδημεικό Σκεπτικισμό ;

Προκειμένου λοιπόν να επιχειρήσουμε να απαντήσουμε στα παραπάνω θεμελιώδη ερωτήματα, κρίνεται σκόπιμο, να αναφερθούμε εν συντομία στην ιστορία, αλλά και στις κεντρικές «θέσεις» του Ακαδημεικού Σκεπτικισμού και, εν συνεχεία, να αναζητήσουμε τις αρχαίες εκείνες μαρτυρίες, στις οποίες αναφέρεται ρητά το όνομα του Πλάτωνα- ή και ακόμα εκείνο του Σωκράτη- σε άμεση συνάρτηση προς την *Νεότερη* αυτή Ακαδημία. Πριν όμως ακόμα ξεκινήσουμε την παραπάνω ερεύνα, πιστεύουμε ότι θα άξιζε, σ' ένα πρώτο επίπεδο, ν' αναφερθούμε συνοπτικά στη σημασιολογία της λέξης και, κατ' επέκταση, της έννοιας της «σκέψης», όπως αυτή παρουσιάζεται στην αρχαία ελληνική γραμματεία, από τον Όμηρο έως τον Αριστοτέλη. Σημειώνουμε βέβαια, ότι το κέντρο βάρους της ανάλυσής μας θα δοθεί στη λεπτομερειακή εξέταση και φυσικά στην αντιπαράθεση τόσο της μεθοδολογίας όσο και της γνωσιοθεωρίας Σκεπτικισμού και Πλατωνισμού. Αν θα θέλαμε πάντως να προϊδεάσουμε τον αναγνώστη μας, αναφέρουμε ότι, παρά τις όποιες γνήσιες δυσκολίες εμπλέκονται στην έρευνά μας, η τελική μας τοποθέτηση είναι μάλλον ευνοϊκή απέναντι στην προσπάθεια των Νεότερων Ακαδημαϊκών ν' αναδείξουν έναν Πλάτωνα Scepticus.

έργου, σαφώς υποτιμάει την συγγραφική επιδεξιότητα και επινοητικότητα του φιλοσόφου. Σύμφωνα δε με τον μελετητή, ο πρωταρχικός σκοπός του Πλάτωνα στους πρώιμους διάλογους του, δεν υπήρξε βέβαια να μας δώσει κάποιες αληθινές προτάσεις, αλλά να σαηγνεύσει τους αναγνώστες του και να δημιουργήσει ένα όσο το δυνατόν ευρύτερο κοινό. Στη συνέχεια μέσω του απορητικού του στυλ, θα κατόρθωνε να προκαλέσει το κοινό του, κυρίως όμως να αλλάξει τον τρόπο σκέψης του, έτσι ώστε να το προετοιμάσει για να αποδεχτεί ευκολότερα τα περισσότερα αντικομοφορμιστικά έργα του, όπως το *Συμπόσιο*, ο *Φαίδωνας* και κυρίως η *Πολιτεία*. Βλ. Kahn, (1996), xiv-xvi.

Η έννοια της Σκέψεως .

Πώς νοήθηκε λοιπόν, η «σκέψη» κατά την αρχαιότητα, πριν ακόμα δώσει το όνομά της και συνεπώς συνδεθεί οριστικά πλέον με το κίνημα του Σκεπτικισμού – Πυρρρώνειου και Ακαδημεικού- κατά τους ελληνοιστικούς χρόνους; Διότι βεβαίως, όπως θα πρέπει να τονιστεί με έμφαση, οι Σκεπτικοί δεν υπήρξαν ταυτόχρονα και οι πρώτοι Έλληνες διανοητές, οι οποίοι χρησιμοποίησαν τον όρο *σκέψις*. Κεντρικό ωστόσο στην έρευνά μας αυτή προβάλλει και το ερώτημα, γιατί η *σκέψις* έλαβε την πιο γνωστή και εξειδικευμένη σημασιοδότησή της με τους Σκεπτικούς, ενώ, κατά τους προγενέστερους χρόνους διατήρησε ένα διαφορετικό- και ίσως απλούστερο- νόημα, αν και χρησιμοποιήθηκε συστηματικά.

Όπως παρατηρεί πάντως και ο Α. Κουλουμπαρίτης στο άρθρο του “La Problématique Sceptique d’un impensé: Η skepsis ” η αρχαιότερη σημασία του ρήματος σκέπτομαι ταυτίζεται αναμφίβολα μ’ εκείνη «ενός προσεκτικού βλέμματος προς δύο ή περισσότερες πιθανές κατευθύνσεις»⁸. Ειδικότερα στον Όμηρο, το συγκεκριμένο ρήμα χρησιμοποιείται ταυτόσημα μ’ εκείνο του κοιτάω προς όλες τις μεριές προκειμένου να παρατηρήσω προσεκτικότερα. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον, παρουσιάζει το γεγονός ότι ήδη στην πρώιμη αυτή σύλληψη της *σκέψεως*, είναι δυνατόν ν’ ανακαλύψουμε ψήγματα της μεταγενέστερης σημασιοδότησής της από τον Πλάτωνα, αλλά και ακόμα και από τον Αριστοτέλη, καθώς ήδη εμπεριέχεται σε αυτήν η έννοια του σκέφτομαι με αφετηρία το λιγότερο δύο διαφορετικές πιθανότητες. Στον Σοφοκλή πάλι, η διττή αυτή σημασία, στην οποία μόλις αναφερθήκαμε, προβάλλει ακόμα πιο έντονα, καθώς το ίδιο ρήμα σημαίνει άλλοτε κοιτάω και άλλοτε σκέφτομαι⁹.

Στον Πλάτωνα δε οι δύο έννοιες του ρήματος σκέπτομαι συχνά συγκλίνουν, ενώ, κατά κανόνα, η *σκέψις* μάς φέρνει μπροστά στο δίλημμα της επιλογής – μετά από προσεκτικό έλεγχο και εκτίμηση- ανάμεσα σε δύο διαφορετικές και συχνά αντιτιθέμενες απόψεις. Η ειδική αυτή σημαντική της σκέψεως, όπως προβάλλει πάντα μέσα από τον πλατωνικό διάλογο, γίνεται ακόμα πιο έντονη μέσα από την συχνή χρήση της ερωτηματικής αντωνυμίας *πότερον* ...ή. Χαρακτηριστικά, παραθέτουμε το ακόλουθο απόσπασμα από τον *Πρωταγόρα*:

⁸ Couloubaritsis, (1990), 17.

⁹Βλ. Couloubaritsis, (1990), 17-18. Βλέπε, για παράδειγμα, *Οιδίπους Τύραννος*, στίχοι 584- 593.

«Ϊθι δῆ μοι ἀποκαλύψας καὶ τὰ στήθη καὶ τὸ μεταφρενον ἐπιδειξὼν , ἵνα ἐπισκέψωμαι σαφέστερον · καὶ ἐγὼ τοιοῦτον τι ποθῶ πρὸς τὴν σκεψίν· θεασάμενος ὅτι οὕτως ἔχεις πρὸς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἡδὺ ὡς φησ, δέομαι τοιοῦτόν τι εἰπεῖν · ἴθι δῆ μοι, ὦ Πρωταγόρα, καὶ τόδε τῆς διανοίας ἀποκάλυψον · πῶς ἔχεις πρὸς ἐπιστήμην ; Πότερον καὶ τοῦτό σοι δοκεῖ ὡσπερ τοῖς πολλοῖς ἀνθρώποις, ἢ ἄλλως;» (Πρωταγόρας, 352 b)

Ἐπιθυμῶντας νὰ μάθει τις ἀπόψεις τοῦ Πρωταγόρα γιὰ τὴν ἐπιστήμη, ὁ Σωκράτης θέτει μπροστά στο Σοφιστὴ δυο ξεχωριστές ἐναλλακτικές, δηλαδή, νὰ ἐκφέρει εἴτε κάποια γνώμη, σύμφωνη πρὸς ἐκείνη τῶν πολλῶν ἀνθρώπων, εἴτε κάποια ἐντελῶς διαφορετικὴ πρὸς τὸ κοινὸ αἶσθημα. Κατανοοῦμε ἐπομένως ὅτι, γιὰ τὸν Πλάτωνα, ὁ τελικὸς στόχος τῆς διαδικασίας τοῦ σκέπτεσθαι εἶναι ἀκριβῶς αὐτὴ ἡ σαφὴς ἐπιλογή τῆς καλύτερης ἀνάμεσα στις ἐξεταζόμενες ἀντιπαρατιθέμενες ἐναλλακτικές.

Ὡστόσο στο σημεῖο αὐτό, δὲν μπορούμε παρά νὰ ἀναγνωρίσουμε ὅτι σε ὀρισμένους διάλογους, ἡ σκέψη παίρνει μιὰ δεύτερη διαφορετικὴ διάσταση, κατὰ τὴν ὁποία ἡ διάνοια ἀδυνατώντας νὰ λάβει μιὰ ὀριστικὴ ἀπόφαση, καταλήγει, ἐν τέλει, στὴν ἀπορία. Ἡ ἐναλλακτικὴ αὐτὴ σημασία τῆς ἐννοίας τῆς *σκέψεως* στὸν Πλάτωνα, τὸνίζεται, ὅπως εἶναι εὐλόγο, ἰδιαίτερα στους πρῶτους ἀπορητικούς διάλογους. Ἀλλὰ καὶ σε μεταγενέστερα ἔργα, ὅπως γιὰ παράδειγμα στὴν *Πολιτεία*, ἡ διαδικασία τῆς νόησης εἶναι δυνατόν νὰ μᾶς ὀδηγήσει σε ἀδιέξοδο καὶ, κατὰ συνέπεια, στὴν ἀναγνώριση τῆς ἀγνοίας μᾶς¹⁰. Συγκεκριμένα στο χωρίο 354b-c ὁ Σωκράτης ἐρευνώντας μαζί με τὸν Θρασύμαχο τὴν φύση τῆς δικαιοσύνης, καταλήγει στὴν ὀλοκληρωτικὴ ἀποκήρυξη κάθε σοφίας ἢ γνώσης σε σχέση με τὰ πρωταρχικά ἐρωτήματα τοῦ διαλόγου:

«...καὶ ἐγὼ μοι δοκῶ οὕτω, πρὶν ὁ το πρῶτον ἐσκοποῦμεν εὐρεῖν, τὸ δίκαιον ὅτι ποτ' ἐστίν, ἀφέμενος ἐκείνου ὀρμησαὶ ἐπὶ τὸ σκέψασθαι περὶ αὐτοῦ εἴτε κακία ἐστίν καὶ ἀμαθία, εἴτε σοφία καὶ ἀρετὴ, καὶ ἐμπεσόντος αὐ ὕστερον λόγου, ὅτι λυσιτελέστερον ἢ ἀδικία τῆς δικαιοσύνης, οὐκ ἀπεσχόμεν τὸ μὴ οὐκ ἐπὶ τοῦτο ἐλθεῖν ἀπ' ἐκείνου, ὥστε μοι / νυνὶ γέγονεν ἐκ τοῦ διαλόγου μὴδὲν εἰδέναι · ὁπότε γὰρ τὸ δίκαιον μὴ οἶδα, ὁ ἐστίν,

¹⁰Βλ. Couloubaritsis, (1990), 18-20.

σχολη είσομαι είτε αρετή τις ουσια τυγχάνει είτε και ού, και πότερον ο έχων αυτό ουκ ευδαίμων εστιν ή ευδαίμων.»

«..όμοια θαρρώ, και εγώ, πρώτου ακόμα βρω αυτό που αρχικά αναζητούσαμε, δηλαδή τι είναι το δίκαιο, το παράτησα και άρχισα να συλλογίζομαι αν το δίκαιο συνδέεται με την ανημποριά και με την άγνοια ή με την σοφία και την αρετή, κι' όταν πάλι, έπειτα υποστηρίχθηκε ότι η αδικία αποφέρει μεγαλύτερη ωφέλεια από την δικαιοσύνη δεν κρατήθηκα ώστε να μην πάω από το ένα στο άλλο, με αποτέλεσμα να μην έχω τώρα τίποτα αποκομίσει από την συζήτηση. Γιατί ,όσο δεν γνωρίζω τι είναι το δίκαιο, δύσκολά θα ξέρω αν είναι κάποιας λογής αρετή ή όχι, και αν αυτός που την έχει αυτή την αρετή είναι ευτυχισμένος ή δεν είναι ευτυχισμένος.»

Η παραπάνω βέβαια χρήση της έννοιας της σκέψης, αλλά και όλων των σχετικών όρων δεν μπορεί παρά να μας παραπέμψει στην Σκεπτική Ακαδημία και στην περίφημη στάση της εποχής, η οποία έρχεται ως το φυσικό αποτέλεσμα της ισοδυναμίας των αντιτιθέμενων λόγων. Εντούτοις, όπως παρατηρεί εύστοχα και ο Λ. Κουλουμπάριτσης : «Στον Πλάτωνα όλες αυτές οι περιπτώσεις είναι μεμονωμένες, και θα πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι η χρήση της *σκέψεως* που αυτός κάνει, συνήθως δεν παρουσιάζει αυτή την άποψη της απορίας, η οποία πιστοποιεί την άγνοια.»¹¹.

Ωστόσο, απ' όλα τα παραπάνω μας είναι πολύ εύκολο να κατανοήσουμε το πώς οι Νεότεροι Ακαδημεικοί, κατά την ερμηνεία τους των Πλατωνικών διαλόγων, εστίασαν την προσοχή τους στην αντιπαράθεση διαφορετικών οδών και ιδεών, παραβλέποντας εξ ολοκλήρου το γεγονός ότι, όσον αφορά τον μεγάλο διαλεκτικό, αυτή (η αντιπαράθεση) καταλήγει σχεδόν πάντοτε σε μια μοναδική τελική επιλογή. Όπως και να έχει, είναι πιθανόν ακριβώς στο σημείο αυτό να βρίσκεται ήδη μια πρώτη απάντηση στο αρχικό μας ερώτημα, στο πώς, δηλαδή, θα ήταν δυνατόν να δικαιολογηθεί η – φαινομενικά αυθαίρετη- ανακήρυξη του Πλάτωνα από τον Αρκεσίλαο και τους διαδόχους του ως βασικού προδρόμου του Ακαδημεικού Σκεπτικισμού.

Στον Αριστοτέλη απ' την άλλη, η σημασιολογία της σκέψης κατέχει αναμφίβολα, μια λιγότερο σημαντική θέση σε σχέση μ' εκείνη, την οποία λαμβάνει στον Πλάτωνα. Ο μη- διαλογικός άλλωστε χαρακτήρας του έργου του Σταγειρίτη,

¹¹ Couloubaritsis, (1990), 20.

καθιστά ιδιαίτερα δύσκολη την οποιαδήποτε άμεση σύνδεσή του με το κίνημα του Σκεπτικισμού. Οι ίδιοι οι Σκεπτικοί ουδέποτε επιχείρησαν να αναδείξουν κοινούς τόπους ανάμεσα στη διδασκαλία τους και σε εκείνη του Αριστοτέλη, ενώ στο φιλοσοφικό του έργο ανατρέχουν μόνο μέσα στο πλαίσιο της ευρύτερης πολεμικής τους απέναντι σε κάθε δογματικό¹². Και πράγματι, μελετώντας το αριστοτελικό corpus, διαπιστώνουμε ότι δεν υπάρχει πουθενά χώρος για την *εποχή* ή έστω για την διατύπωση μιας *απορίας*, η οποία τελικά να μένει χωρίς λύση. Τελικός στόχος άλλωστε της φιλοσοφίας, για τον μεγάλο διανοητή, συνιστά η κατάκτηση κάποιας θετικής γνώσης- και εν τέλει βεβαίως, της ίδιας της σοφίας- στην οποία οδηγούμαστε μέσω μια ακριβούς και κριτικής μεθόδου¹³. Χαρακτηριστικά, στα *Μετά τα Φυσικά*, ο Αριστοτέλης αναφέρει: «έστι δε η διαλεκτική πειραστική περι των η φιλοσοφία γνωριστική, η δε σοφιστική φαινομένη, ουσια δ' ού»(Γ, 1004 b 25-26). Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο λοιπόν και η διαλεκτική ορίζεται σαφώς ως η μέθοδος εξέτασης όλων των προβλημάτων, για όσα η φιλοσοφία θεμελιώνει τελικά μια θετική γνώση.

Στο σημείο πάντως αυτό, θα άξιζε ν' αναφερθούμε – έστω και συνοπτικά- στην μέθοδο αυτή εξέτασης των αποριών του Σταγειρίτη, καθώς συνιστά αναμφίβολα, ένα άριστο παράδειγμα κριτικού συστήματος, όπως αυτό είναι δυνατόν ν' αναπτυχθεί μέσα στους κόλπους μιας καθαρά δογματικής διδασκαλίας. Γιατί δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι στον Αριστοτέλη, η κριτική και κατά συνέπεια, η ιστορική θεώρηση των προγενεστέρων του, αποσκοπεί τελικά στην δικαίωση του ατομικού του δόγματος, μέσα από την συστηματοποίηση των «ενδόξων» και φυσικά την διόρθωση των προηγούμενων του φιλοσοφικών συστημάτων¹⁴.

¹² Η θεώρηση αυτή του Αριστοτέλη ως ενός καθαρά δογματικού στοχαστή μας δίνεται και από τον Σέξτο, σύμφωνα με τον οποίο ο δογματικός ορίζεται ως κάποιος «ο οποίος στις φιλοσοφικές του έρευνες νομίζει ότι έχει ανακαλύψει την αλήθεια» (*Πυρρώνειοι Υποτιπώσεις* I. 32). Αναφορικά πάντως με την σχέση Αριστοτέλη και Σκεπτικισμού, οι σύγχρονοι μελετητές εμφανίζονται διχασμένοι. Έτσι από την μία πλευρά, έχουμε ερευνητές όπως ο M. F. Burnyeat, οι οποίοι υποστηρίζουν ότι ο φιλόσοφος, στο έργο του, αγνοεί πλήρως την σκεπτική προβληματική, ενώ, από την άλλη, καταξιωμένοι θεωρητικοί, όπως ο W. D. Ross και ο A. A. Long, τάσσονται υπέρ της αντίθετης άποψης, σύμφωνα με την οποία ο Σταγειρίτης, όχι μόνο γνώριζε, άλλα επιχείρησε και να δώσει απαντήσεις σε βασικά σκεπτικά επιχειρήματα. Ο Γ. Αναγνωστόπουλος, με τη σειρά του, υποστηρίζει ότι ακόμα και αν δεχτούμε την δεύτερη υπόθεση- συγκεκριμένα αναφέρεται στις θεωρίες του Αριστοτέλη για την ακρίβεια των αισθήσεων και για την συνάφεια ανάμεσα στις γνωστικές μας ικανότητες και στα αντίστοιχα αντικείμενά τους- εντούτοις, δεν είναι δυνατόν να γνωρίζουμε το βαθμό, στον οποίο τα επιχειρήματα αυτά θα ανταποκρίνονταν επιτυχώς στην σκεπτική πρόκληση. Βλ. G. Anagnostopoulos, (1998), 63-65 και 84-87.

¹³ Βλ. Couloubaritsis, (1992), 401.

¹⁴ Με τα παραπάνω, συνδέεται βέβαια και η προβληματική της λέξης «δόξα», η οποία, στην αρχαία ελληνική γλώσσα, χαρακτηρίζεται για την αμφισημία της, καθώς δηλώνει τόσο την γνώμη, την προσωπική άποψη, όσο και την δόξα, υπό την έννοια της υστεροφημίας και του κλέους. Όπως λοιπόν ακριβώς στον Όμηρο, η ύψιστη δόξα για τον ήρωα έρχεται μέσα από τον θάνατο του εχθρού του, κατ'

Η κριτική λοιπόν, αυτή μέθοδος του Αριστοτέλη, μας δίνεται, κατά κύριο λόγο, υπό την μορφή θεωρίας- αν και κάπως συνοπτικά- στο β' βιβλίο των *Μετά τα Φυσικά*. Σχετικές αναφορές βέβαια, συναντάμε και στα *Φυσικά* του, όπου και θεμελιώνονται οι αρχές της φυσικής του επιστήμης, καθώς επίσης και σε πολλά άλλα κείμενα, ποτέ, όμως, με τόσο συστηματικό τρόπο όσο στα *Μεταφυσικά*. Έτσι, με αφετηρία την πρώτη μεγάλη απορία (*Μετά τα Φυσικά*, I , 6, 189b 27-29), το πόσες, δηλαδή, και ποιές είναι οι αρχές, ο φιλόσοφος περνάει στο αμέσως επόμενο στάδιο της «απορητικής» του μεθόδου, το οποίο ονομάζεται «διαπορία» και κατά το οποίο εξετάζονται όλες οι πιθανές απαντήσεις στο παραπάνω πρωταρχικό μας ερώτημα. Κατ' αρχάς, ο Αριστοτέλης παραθέτει όλες τις πιθανές οδούς, μέσα από τις οποίες θα μπορούσαμε να βρούμε μια λύση στο θεωρητικό μας αδιέξοδο, συνδέοντας ταυτόχρονα την καθεμία από αυτές με μια συγκεκριμένη φιλοσοφική δόξα, διατυπωμένη από κάποιον από τους προγενέστερους του διανοητές. Ειδικότερα, αναφέρει ότι οι αρχές μπορεί να είναι μία ή πολλές και επομένως αν είναι μία θα είναι κινητή ή ακίνητη, ενώ αν είναι πολλές, θα είναι πεπερασμένες ή άπειρες. Σ' ένα δεύτερο επίπεδο, επιχειρεί, μέσα από τον έλεγχο και την πειραστική μέθοδο, ν' αναδείξει τις αδυναμίες, οι οποίες διακρίνουν τα προηγούμενα αυτά φιλοσοφικά οικοδομήματα και να καταλήξει, εν τέλει, στην *ευπορία*, στην οριστική, με άλλα λόγια, λύση της αρχικής μας απορίας¹⁵.

Στο Β' των *Μεταφυσικών*, όλη η παραπάνω ερευνητική διαδικασία αποδίδεται οπτικά και πρακτικά, μέσα από την εικόνα- το παράδειγμα του λυσίματος ενός κόμπου. Χαρακτηριστικά ο φιλόσοφος αναφέρει: «έστι δε τοις ευπορησαι βουλομένοις προύργου το διαπορησαι καλως· η γαρ ύστερον ευπορία λύσις των πρότερον

ανάλογο τρόπο και στο πεδίο της φιλοσοφίας, ο φιλόσοφος «δοξάζει» - διατυπώνει την θεωρία του- και ταυτόχρονα «δοξάζεται» μέσα από τον συμβολικό θάνατο του συνομιλητή του, μέσα, δηλαδή, από την ανασκευή, καθώς επίσης και την υπέρβαση των απόψεων των θεωρητικών του αντιπάλων. Το στοιχείο αυτό της «disputatio» είναι δυνατόν να εντοπιστεί και στον Αριστοτέλη, είτε αυτός αναλαμβάνει τον ρόλο του ιστορικού της φιλοσοφίας, είτε εκείνον του πρωτότυπου διανοητή. Ωστόσο, ο Σταγειρίτης διαφοροποιείται ριζικά, π.χ. από τους Σοφιστές, οι οποίοι ενδιαφέρονται αποκλειστικά για την νίκη (*εριστική*), καθώς γι' αυτόν η *αγωνιστική*, το πνεύμα της άμιλλας με το οποίο αντιμετωπίζει τα ενδοξα των προγενεστέρων του, στοχεύει τελικά στην προώθηση της γνήσιας γνώσης και φυσικά της αλήθειας. Βλ. σημειώσεις από παράδοση του Λ. Κουλουμπάριτση.

¹⁵ Βλ. L. Couloubaritsis, (1992), 417 και 421. Για λεπτομέρειες βλέπε επίσης Couloubaritsis " La Physique d' Aristote", (1997), 103-122, 142-162 και 163-218.

Στο πρώτο βιβλίο των *Φυσικών*, ο Αριστοτέλης καταλήγει στο συμπέρασμα ότι οι πρώτες αυτές αρχές είναι είτε δύο (η ύλη και το είδος), είτε τρεις (η ύλη, το είδος και η στέρηση). Εντούτοις, στο δεύτερο βιβλίο των *Φυσικών*, η στέρηση εγκαταλείπεται, ενώ στις δύο πρώτες αρχές - οι οποίες επαναπροσδιορίζονται- προστίθεται το ποιητικό αίτιο και το τέλος, γεγονός το οποίο οδηγεί τον Β. Κάλφα στην υιοθέτηση της άποψης ότι δεν υπάρχει καμία οργανική σύνδεση ανάμεσα στα δύο βιβλία. Βλ. Κάλφας, (1990), 15-16.

απορουμένων εστι, λύειν δ' ουκ έστιν αγνοουντας τον δεσμόν» (σε εκείνους που θέλουν να ξεπεράσουν τις απορίες πολύ ωφέλιμο είναι το να δουλέψουν μέσα στις απορίες καλά· γιατί η ύστερη ευπορία είναι λύση αυτών που έστεκαν απέναντι μας πρωτύτερα ως απορίες, δεν είναι όμως δυνατή η λύση εάν δεν γνωρίζουμε τον δεσμό- τον κόμπο. Μετά τα Φυσικά, Β Ι 995 a 27-30), ενώ, παρακάτω συμπληρώνει: « η γαρ απορει, ταύτη παραπλήσιον πέπονθε τοις δεδεμένοις· αδύνατον γαρ αμφοτέρως προελθειν εις το πρόσθεν.» (γιατί όπου η σκέψη βρίσκεται σε απορία, εκεί παθαίνει κάτι παρόμοιο με τους δεμένους · γιατί και στις δύο περιπτώσεις είναι αδύνατον να προχωρήσουμε προς τα εμπρός. Μετά τα Φυσικά, Β Ι 995 a 31-33)). Όπως υπογραμμίζει, δηλαδή, ο Σταγειρίτης μάς είναι αδύνατον να λύσουμε τον κόμπο – και κατ' επέκταση την εκάστοτε απορία μας- αν δεν κατανοήσουμε κατ' αρχάς την φύση του, αν δεν διερευνήσουμε, με άλλα λόγια, όλες τις σχετικές δυσκολίες, καθώς και όλες τις πιθανές ερευνητικές οδούς.

Μελετώντας λοιπόν την *πειραστική* αυτή μέθοδο του Αριστοτέλη, κρίνεται σκόπιμο να υπογραμμίσουμε, για ακόμα μία φορά, ότι, στο αριστοτέλειο έργο, η *απορία* βρίσκει πάντα την λύση της, αρχικά μέσω της *διαπορίας* και στην συνέχεια μέσω της *ευπορίας*. Πρόκειται επομένως για ένα φιλοσοφικό σύστημα, το οποίο χαρακτηρίζεται για την κριτική θεώρηση των προγενεστέρων του, ωστόσο διαφέρει καταλυτικά από την σοφιστική «εριστική» και τον σκεπτικό τρόπο σκέψης, ο οποίοςς αποφεύγει τη *δόξα* και στηρίζεται αντιθέτως, στο «*αδόξαστον*».

Για να επανέλθουμε όμως, στον αρχικό μας προβληματισμό σε σχέση με την σημασιολογία του όρου «*σκέψις*», οφείλουμε να αναγνωρίσουμε ότι ακόμα και στον Αριστοτέλη, είναι δυνατόν ν' ανακαλύψουμε τα ίχνη μιας σκεπτικής ανάλυσης, η οποία να φαίνεται να προσομοιάζει- έστω και σε μικρό βαθμό- σ' εκείνη του Πλάτωνα¹⁶. Συγκεκριμένα, στο δεύτερο βιβλίο των *Μετά τα Φυσικά*, κατά την ανάλυση της τέταρτης και πέμπτης απορίας, συναντάμε μια ορολογία (πότερον...ή), η οποία μας θυμίζει έντονα την καθιερωμένη χρήση του όρου *σκέψις*:

« και πότερον αι αρχαι καθόλου εισιν ή ως τα καθ' έκαστα των πραγμάτων, και δυνάμει η ενεργεία· έτι πότερον άλλως ή κατα κίνησιν· και γαρ ταυτα απορίαν αν παράσχοι πολλήν. προς δε τούτοις πότερον οι αριθμοι και τα μήκη και τα σχήματα και αι στιγμαι ουσίαι τινές εισιν ή ού, καν ει ουσίαι πότερον κεχωρισμέναι των αισθητων ή

¹⁶ Βλ. Couloubaritsis, (1990), 22.

ενυπάρχουσαι εν τούτοις; περι γαρ τούτων απάντων ου μόνον χαλεπον το ευπορησαι της αληθείας αλλ' ουδε το διαπορησαι τω λόγω ράδιον καλως. Πρωτον μεν ουν περι ων πρωτον είπομεν, πότερον μιας ή πλειόνων εστιν επιστημων θεωρησαι πάντα τα γένη των αιτίων.» (B I 995b 9-20).

«και ποίο από τα δύο, αν οι αρχές είναι καθολικές ή σαν τα ατομικά ξεχωρισμένα πράγματα και αν είναι δυνάμει ή ενεργεία· ακόμα ποίο από τα δύο, αν είναι, δηλαδή, κατά κάποιο άλλο τρόπο ή ως κινητικές αιτίες παρμένες (οι αρχές)· γιατί και αυτό το ζήτημα μπορεί να γεννήσει μεγάλη απορία κοντά σ' αυτά, ποίο από τα δύο, δηλαδή, αν οι αριθμοί και τα μήκη και τα σχήματα και οι στιγμές είναι κάποιες ουσίες ή όχι, και αν είναι ουσίες, ποιο από τα δύο θα είναι χωρισμένες από τα αισθητά αντικείμενα ή θα υπάρχουν μέσα σ' αυτά; Για όλα αυτά βέβαια, όχι μόνο το να βρει κανείς λύσεις για να επιτύχει την αλήθεια είναι δύσκολο, αλλά ούτε και να διερευνήσει καλά τις απορίες, μέσω του λόγου είναι εύκολο. Και πρώτο (πρόβλημα), για το οποίο πρώτο μιλήσαμε, αν είναι δουλειά μιας ή περισσότερων επιστημών να θεωρήσουν όλα τα γένη των αιτιών.»

Απ' όλα τα παραπάνω καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι η προβληματική της Σκέψεως, αν και σίγουρα δεν κατέχει μια κεντρική θέση στην ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας – τουλάχιστον μέχρι την εμφάνιση του «κινήματος» του Σκεπτικισμού κατά τους ελληνιστικούς χρόνους- ωστόσο, αναμφίβολα, δεν απουσιάζει από τα κλασσικά κείμενα. Αντιθέτως, τόσο στον Αριστοτέλη, όσο και κυρίως στον Πλάτωνα, συνδέεται άμεσα με την ιδέα της εξέτασης αντιτιθέμενων πιθανοτήτων, η οποία, με την σειρά της, μας οδηγεί – απρόβλεπτα ίσως- στην ισοσθένεια και εν τέλει στην εποχή του μετέπειτα Σκεπτικισμού.

Όσον αφορά δε στην αρχική μας προβληματική σε σχέση ακριβώς με αυτήν την διαφορά στην σημασία της έννοιας του σκέπτεσθαι ανάμεσα στην σκεπτική σχολή και στα προγενέστερά της φιλοσοφικά κινήματα, κυρίως σ' εκείνα του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, θυμίζουμε ότι ο Σκεπτικισμός ήρθε ουσιαστικά ως μία απάντηση προς τον ως τότε δογματισμό. Κατ' ανάλογο τρόπο, και η νέα χρήση της σκέψεως από την Σκεπτική Ακαδημία – αλλά και από τον Σκεπτικισμό γενικότερα- έρχεται ως απάντηση στην «δογματική» της χρήση από την πλατωνική διαλεκτική και από την αριστοτελική απορητική. Τόσο ο Πλάτωνας, όσο και ο Αριστοτέλης ανέπτυξαν τις δικές τους προβληματικές, τις οποίες θα «τολμήσει» να θέσει υπό

αμφισβήτηση η νέα αυτή μορφή «Σκέψης», η οποία και θα αναπτυχθεί κατά την ελληνιστική φιλοσοφία.

Το ιστορικό πλαίσιο, οι Πρωταγωνιστές, τα βασικά «δόγματα».

Κλείνοντας την παραπάνω αναδρομή, επιστρέφουμε τώρα στο χώρο της Νεότερης Ακαδημίας και των βασικών της εκπροσώπων, οι οποίοι και θα μας απασχολήσουν στην ενότητα αυτή. Όπως προαναφέρθηκε λοιπόν και στην εισαγωγή, η Σκεπτική Ακαδημία ήκμασε στον ελλαδικό χώρο, κατά τους ελληνοιστικούς χρόνους, σε μια περίοδο, δηλαδή, κατά την οποία συντελέστηκαν ιδιαίτερα σημαντικές ιστορικές, αλλά και κοινωνικό- πολιτικές αλλαγές. Πράγματι, με την επικράτηση της δυναστείας των Μακεδόνων, ανατράπηκε πλέον οριστικά το παραδοσιακό μοντέλο της πόλης- κράτους, ενώ, στη θέση του καθιερώθηκε ένα, πρωτόγνωρο για τα τότε δεδομένα, κοσμοπολίτικο περιβάλλον.

Οι παραπάνω αλλαγές, σε συνδυασμό πάντα με τον κλονισμό της πίστης σε μια παραδοσιακή σύλληψη της θρησκείας, δεν θα ήταν βέβαια δυνατόν, να μην έχουν τον αντίκτυπό τους και στην πνευματική ζωή του νέου αυτού αρχαίου κόσμου και φυσικά στον τρόπο του φιλοσοφικού σκέπτεσθαι και πράττειν. Καθώς οι επιμέρους επιστήμες αυτονομούνται, το κέντρο του φιλοσοφικού ενδιαφέροντος μετατοπίζεται πλέον στο πεδίο του ατομικού βίου και της ηθικής διδασκαλίας. Έτσι, οι ελληνοιστικές φιλοσοφικών σχολών φαίνεται να προσφέρουν ουσιαστικά μια *φιλοσοφία του βίου*, αναζητώντας πιθανώς να δώσουν λύσεις, αλλά και διεξόδους στα αισθήματα της αβεβαιότητας και της ανασφάλειας, τα οποία γέννησαν οι νέες αυτές κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες¹⁷. Απ' όλα τα παραπάνω, καταδεικνύεται σαφώς, η μεγάλη διαφορά, η οποία υπάρχει ανάμεσα στην φιλοσοφία των ελληνοιστικών χρόνων και σε εκείνη της κλασσικής εποχής του 4^{ου} και 5^{ου} π. Χ αιώνα, μια διαφορά που δεν θα πρέπει ποτέ να ξεχνάμε κατά την διερεύνησή μας αυτή της σχέσης Πλατωνισμού και Σκέψης.

¹⁷ Σημειώνουμε βέβαια και την άποψη του D. N. Sedley, σύμφωνα με την οποία δεν θα πρέπει να αποδίδουμε τις συνθήκες της φιλοσοφίας κατά την ελληνοιστική περίοδο, σε κάποιο αίσθημα αβεβαιότητας, προερχόμενο από τα τότε πρόσφατα ιστορικά γεγονότα. Θα πρέπει μάλλον να μιλάμε για την δημιουργία ενός ευρύτερου κοινού, για μια μεγαλύτερη ζήτηση, η οποία, με τη σειρά της, ενόησε την άνθηση αυτή των ελληνοιστικών φιλοσοφικών σχολών. Βλ. Sedley στο *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic epistemology*, (1979), 3-4.

α) Ο Αρκεσίλαος.

Λαμβάνοντας υπόψη μας το παραπάνω ιστορικό και φιλοσοφικό πλαίσιο, αναφέρουμε, κατ' αρχάς, τον μαθητή του Κράντωρα, Αρκεσίλαο, ως τον ιδρυτή και ουσιαστικά ως έναν από τους δύο σημαντικότερους ηγέτες του Ακαδημεικού Σκεπτικισμού. Ο Αρκεσίλαος γεννήθηκε στην Πιτάνη της Αιτωλίας γύρω στο 315 π.Χ., ενώ η νεότητα, καθώς και η μέση ηλικία του, συμπίπτουν με το δεύτερο μισό της ζωής του Πύρρωνα. Όπως παρατηρεί και ο John Dillon, ο φιλόσοφος αναλαμβάνει την ηγεσία της Ακαδημίας- αφού παραιτείται για χάρη του ένας ονομαζόμενος Σωκρατίδης- γύρω στο 265 π.Χ., σε μία εποχή δηλαδή, όπου ο Στωικισμός παρουσιάζεται ως «η λογική εξέλιξη και ο γνήσιος διανοητικός διάδοχος του Πλατωνισμού»¹⁸. Ανάμεσα λοιπόν, στις δύο προοπτικές, οι οποίες ανοίγονται μπροστά του, είτε δηλαδή ν' ακολουθήσει πιστά πίσω από το Ζήνωνα, είτε ν' αμφισβητήσει τις βάσεις κάθε δογματισμού, επιστρέφοντας στο «γνήσιο» πνεύμα των σωκρατικών διαλόγων, ο Αρκεσίλαος επιλέγει την δεύτερη.

Ασπαζόμενος την πλατωνική διαλεκτική, ο φιλόσοφος στρέφεται με δριμύτητα εναντίον των Στωικών και ιδιαίτερα του Ζήνωνα. Μέσα δε από την κριτική του αυτή θα προκύψει και μια από τις βασικές αρχές, πάνω στις οποίες εδράζεται ο αρχαίος Σκεπτικισμός, ότι, δηλαδή, τίποτα δεν μπορεί να γίνει καταληπτό. Συγκεκριμένα, ο Αρκεσίλαος υποστήριξε ότι η στωική *καταληπτική φαντασία* δεν μπορεί να ισχύσει ως κριτήριο της αληθείας, καθώς, πρώτον, δίνουμε την συγκατάθεσή μας σε μια πρόταση και όχι σε μια εντύπωση και δεύτερον, «*δεν μπορεί να υπάρξει αληθής εντύπωση τέτοια, ώστε να μην είναι δυνατόν ν' αποδειχτεί ψευδής*», με άλλα λόγια διότι δεν διαθέτουμε τα (διανοητικά) μέσα, έτσι ώστε να μπορούμε να διακρίνουμε τις ψευδείς από τις αληθείς φαντασίες. Αν όμως δεν υπάρχει γνωστική παράσταση (για τους λόγους που μόλις αναφέραμε), τότε, δεν θα υπάρχει και η κατάληψη, η οποία ορίζεται ως η συγκατάθεση που δίνεται στις γνωστικές φαντασίες. Κατά συνέπεια, αν η κατάληψη αποκλειστεί, τότε όλα τα πράγματα θα πρέπει να είναι μη- αντιληπτά, μη καταληπτά¹⁹.

¹⁸Dillon, (2003), 236-7. Σύμφωνα με τον J. Dillon, η στροφή αυτή του Αρκεσίλαου είναι ενδεικτική της εντυπωσιακής ευελιξίας, γενικότερα, της Ακαδημαϊκής παράδοσης.

¹⁹ Βλ.Α. Α. Long, (1987), 152 και Σέξτος Εμπειρικός, *Προς Λογικούς*, 7. 154-155. Ένα άλλο επιχείρημα μέσω του οποίου οι Σκεπτικοί συνήθιζαν να επιτίθενται στην στωική έννοια της καταληπτικής φαντασίας ως κριτηρίου της αληθείας, υπήρξε η ίδια η θεωρία των Στωικών ότι την

Αν θα θέλαμε πάντως να προσεγγίσουμε τον πυρήνα της φιλοσοφίας του Αρκεσίλαου και φυσικά της σκεπτικής διδασκαλίας, εν γένει, αυτός θα συνίστατο αναμφίβολα στην περίφημη «θεωρία» της *εποχής*, στην άρνηση, με άλλα λόγια, του φιλοσόφου να δώσει την συγκατάθεσή του στην αντικειμενικότητα της αλήθειας οποιουδήποτε λόγου. Όσον αφορά στον Πυρρώνειο Σκεπτικισμό, ο Σέξτος μάς ξεκαθαρίζει ότι το επιχείρημα πίσω από την συγκεκριμένη στάση του σκεπτικού φιλοσόφου, δεν είναι άλλο από την *ισοσθένεια*, όπως αυτή υποστηρίζεται μέσα από τους περίφημους δέκα Τρόπους²⁰, αλλά και από τις μακροσκελείς συζητήσεις αντιτιθέμενων θεωριών σε συγγράμματα, όπως το έργο του ίδιου του Σέξτου *Προς Μαθηματικούς*.

Αναφορικά δε στην εφεκτική διδασκαλία του Ακαδημεικού Σκεπτικισμού, ο οποίος και μας ενδιαφέρει εδώ, το ζήτημα σαφώς περιπλέκεται. Μπορούμε, ωστόσο, να εντοπίσουμε δύο βασικούς λόγους για την *εποχή* αυτή: πρώτον τις *εναντιοτητας των λογων*, των αντιτιθέμενων, δηλαδή, επιχειρημάτων- οι οποίες βέβαια δεν συνιστούν παρά μια ακόμα μορφή *ισοσθένειας*- και δεύτερον την *ακαταληψία* ή αλλιώς τη θέση ότι τίποτα δεν μπορούμε να γνωρίζουμε, η οποία, όπως ήδη αναφέραμε, προέκυψε μέσα από την κριτική που άσκησε ο Αρκεσίλαος στην Στοά²¹.

Πιο συγκεκριμένα τώρα στον Αρκεσίλαο, η *εποχή* αυτή παρουσιάζεται ως ένα απόλυτο αίτημα του φιλοσοφικού σκέπτεσθαι : « *(ο ίδιος) πίστευε ότι όλα είναι κρυμμένα στο σκοτάδι και ότι δεν υπάρχει τίποτα που να μπορούμε να το αντιληφθούμε*

κατάληψη την μοιράζονται από κοινού και οι σοφοί και οι φαύλοι. Τότε όμως, όπως επισημαίνει ο σκεπτικός φιλόσοφος, στην περίπτωση του σοφού αυτή θα ταυτίζεται με τη γνώση, ενώ αντιθέτως, στην περίπτωση του φαύλου, με την δόξα. Επομένως, η *κατάληψις* δεν αποδεικνύεται παρά μια σκέτη λέξη (*Προς Λογικούς*, 7.153).

²⁰ Οι δέκα τρόποι συνιστούν αναμφίβολα, ένα από τα κεντρικότερα σημεία της Πυρρώνειας διδασκαλίας και κατά πάσα πιθανότητα διαμορφώθηκαν, για πρώτη φορά, από τον Αινησίδημο, κατά τον πρώτο προχριστιανικό αιώνα. Ακολουθώντας την αρίθμηση και την κατάταξη του Σέξτου (*Πυρρώνειοι Υποτυπώσεις*, I. 35-9), αναφέρουμε ότι αυτοί είναι: πρώτον, αυτός που εξαρτάται από την ποικιλία των ζώων, δεύτερον, αυτός που προκύπτει από τις διαφορές ανάμεσα στους ανθρώπους, τρίτον, αυτός που συνδέεται με την διαφορετική κατασκευή των αισθητηριακών οργάνων, τέταρτον, αυτός που εξαρτάται από τις περιστάσεις, πέμπτον, αυτός που έχει σχέση με τις θέσεις, τα διαστήματα και τους τόπους, έκτον, αυτός που εξαρτάται από τις αναμίξεις, έβδομον, αυτός που εξαρτάται από τις ποσότητες και τις διατάξεις των πραγμάτων που υπόκεινται, όγδοο, αυτός που πηγάζει από την σχετικότητα, ένατο, αυτός που εξαρτάται από τις συχνές ή αντιθέτως, τις σπάνιες συναντήσεις και τέλος, δέκατον, αυτός που προκύπτει από τους νόμους, τον τρόπο ζωής, την πίστη σε μύθους και τις δογματικές υποθέσεις. Από αυτούς, οι τέσσερις πρώτοι συνδέονται με την υποκειμενική κρίση, ο 7^{ος} και ο 10^{ος} συνδέονται με την αντικειμενική κρίση, ενώ οι υπόλοιποι συνδυάζουν και τους δύο. Για περισσότερες λεπτομέρειες πάνω στους δέκα Τρόπους, παραπέμπω στο βιβλίο *The Modes of Scepticism*, (1985) της J. Annas και του J. Barnes και συγκεκριμένα στο κεφάλαιο “The Ten Modes”, 19-30.

²¹ Βλ. Striker, (1979), 59.

ή να το κατανοήσουμε· γι' αυτό το λόγο δεν πρέπει κάνεις ούτε να ισχυρίζεται, ούτε να διακηρύσσει, ούτε να επιδοκιμάζει κάτι επιμένοντας σ' αυτό» (*Academica* 1.45)²².

Στο σημείο βέβαια αυτό, ανακύπτει και ένα άλλο ιδιαίτερα σημαντικό πρόβλημα, στο οποίο εστιάζει και ένα μεγάλο μέρος της κριτικής, την οποία δέχτηκε η Σκέψη από τους διανοητικούς της αντιπάλους. Γιατί βέβαια, αν δεχτούμε την στάση της εποχής, τότε, αναπόφευκτα δεν μπορούμε παρά να οδηγηθούμε στην απραξία, όσον αφορά στον καθημερινό βίο. Ως απάντηση στην παραπάνω κριτική, ο Αρκεσίλαος υποστηρίζει ότι θα πρέπει να ρυθμίζουμε τις πράξεις μας, σύμφωνα με το κριτήριο του ευλόγου, εννοώντας πιθανόν αυτό που μπορεί να αιτιολογηθεί ικανοποιητικά, χωρίς όμως, να είναι απολύτως βέβαιο και το οποίο θα μπορούσε να οδηγήσει τον σεμνό και προσεκτικό άνθρωπο στην ευδαιμονία ²³: «...φησιν ο Αρκεσίλαος, ότι ο περι πάντων επέχων κανονίζει τας αιρέσεις και φυγας και κοινως τας πράξεις τω ευλόγω, κατα τουτό τε προερχόμενος το κριτήριον κατορθώσει...ο προσέχων ουν τω ευλόγω κατορθώσει και ευδαιμονήσει.» (Σέξτος, *Προς Μαθηματικούς*, 7.158)

Δυστυχώς, οι πληροφορίες μας για τον Αρκεσίλαο είναι πολύ περιορισμένες. Γνωρίζουμε πάντως, ότι επρόκειτο για έναν σπουδαίο διαλεκτικό, ο οποίος κατόρθωσε να επαναφέρει, σε κάποιο βαθμό, το χαμένο κύρος της Ακαδημίας, αλλά και κυρίως να αναζωπυρώσει το πνεύμα της φιλοσοφικής κριτικής, το οποίο κινδύνευε πλέον να εκλείψει.

Μετά τον Αρκεσίλαο, η ηγεσία της Ακαδημίας πέρασε στον Λακύδη, στον Τηλεκλή, στον Έυανδρο και εν συνεχεία στον Ηγισίνο. Αν και γνωρίζουμε πολύ λίγα

²² Αρκετοί πάντως από τους μελετητές του Αρκεσίλαου, αρχαίοι αλλά και σύγχρονοι, φαίνεται να διακρίνουν δύο διαφορετικές εικόνες του ίδιου φιλοσόφου, με πρώτη, δηλαδή, εκείνη ενός απλού διαλεκτικού, ο οποίος περιορίζεται μόνο στο να αντικρούει τα στωικά δόγματα και δεύτερη εκείνη ενός διαλεκτικού, χαρακτηριζόμενου ωστόσο, από κάποιου είδους αφοσίωσης στην αρχή της εποχής. Αν δεχτούμε πάντως την δεύτερη εκδοχή, η οποία προβάλλει και ως η πιθανότερη και την οποία υιοθετούμε και εμείς, τότε αναπόφευκτα ερχόμαστε αντιμέτωποι με μια ιδιαίτερα σημαντική δυσκολία: γιατί αν ο Αρκεσίλαος ασπάζεται και ο ίδιος την εποχή, τότε η αρχή αυτή δεν θα πρέπει να εφαρμόζεται και στον ίδιο τον εαυτό της; Με αλλά λόγια, ο φιλόσοφος, προκειμένου να φανεί συνεπής απέναντι στην ίδια του την διδασκαλία, δεν θα πρέπει να επέχει όσον αφορά ακόμα και αυτήν την ίδια την εποχή; Τότε όμως, δεν οδηγείται στην αυτοαναίρεση; Ο Frede –αν και η πρόθεσή του είναι ν' αποδείξει ότι ο Αρκεσίλαος ήταν ένας απλός διαλεκτικός- επιχείρησε ν' ανασκευάσει την δυσκολία αυτή, προτείνοντας την διάκριση ανάμεσα σε δύο διαφορετικά είδη συγκατάθεσης και υποστηρίζοντας ότι ο Αρκεσίλαος συγκατατίθεται στην εποχή μ' έναν καθαρά παθητικό τρόπο. Εντούτοις, ο C. Shields στο άρθρο του "Socrates among the Sceptics", αναδεικνύει τα προβλήματα στην θεωρία αυτή του Frede, ενώ προτείνει και ο ίδιος μια δική του λύση, σύμφωνα με την οποία η εποχή χαρακτηρίζεται ως μια κανονιστική αρχή, η οποία όμως, εφαρμόζεται μόνο σε μη- κανονιστικές προτάσεις και παραστάσεις. Ωστόσο, όποια λύση και αν δεχτούμε ή και αν προτείνουμε το πρόβλημα παραμένει, καθώς, δυστυχώς, δεν έχουμε κάποια σαφή γραπτή μαρτυρία για το πώς πιθανόν ν' αντιμετώπισε ο ίδιος ο Αρκεσίλαος το πρόβλημα αυτό. Βλ. Shields στο *The Socratic Movement*, (1994), 350-354.

²³ Βλ Long, (1987), 155.

για τις απόψεις των παραπάνω φιλοσόφων, ωστόσο, θα ήταν εύλογο να θεωρήσουμε ότι, ως επί το πλείστον, ακολουθούσαν την διδασκαλία του Αρκεσίλαου.

β) Ο Καρνεάδης.

Ο δεύτερος σημαντικότερος ηγέτης στην ιστορία της Σκεπτικής Ακαδημίας υπήρξε αναμφίβολα, ο Καρνεάδης (214-129 π.Χ.), ο οποίος και σηματοδότησε την πιο εξελιγμένη ίσως, φιλοσοφικά, φάση της. Ο Καρνεάδης ανέλαβε την ηγεσία της Ακαδημίας γύρω στο 156 π.Χ. και έχουμε κάθε λόγο να πιστεύουμε ότι συμερίζονταν τις γνωσιοθεωρητικές αμφιβολίες του προκατόχου του Αρκεσίλαου. Γνωρίζουμε ότι και ο ίδιος άσκησε δριμύτατη κριτική στα στωικά δόγματα, τελειοποιώντας τα σχετικά αντεπιχειρήματα της σκεπτικής σχολής.

Εντούτοις, η σημαντικότερη συμβολή του στην ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας, συνδέεται, ως επί το πλείστον, με μια άλλη πτυχή της φιλοσοφικής του διάνοιας. Πιο συγκεκριμένα, ο Καρνεάδης, θα προχωρήσει πέρα από την στάση της *εποχής* του προκατόχου του Αρκεσίλαου και θα αναπτύξει, με ιδιαίτερη επιμέλεια, μια θεωρία πιθανότητας, την οποία, όπως σχολιάζει και ο Α. Α. Long, «θα μπορούσαμε να τη χαρακτηρίσουμε ως γνωσιολογική θεωρία, αρκεί να αναγνωρίσουμε ότι δεν διεκδικεί τη βεβαιότητα - στην πραγματικότητα την αρνιέται ρητά.»²⁴. Η «γνωσιοθεωρία» αυτή του Καρνεάδη, οδήγησε τον φιλόσοφο στην αναγνώριση ενός καθαρά υποκειμενικού κριτηρίου, το οποίο αποδίδεται πιστά, μέσα από την ακόλουθη μαρτυρία του Σέξτου του Εμπειρικού (*Προς Λογικούς*, 7.181-83) :

«(3) της δε απερισπάστου φαντασίας πιστοτέρα μαλλόν εστι και τελειοτάτη η ποιουσα την κρίσιν, η συν τω απερίσπαστος είναι έτι και διεξωδευμένη καθέστηκεν. τις δε εστι και ο ταύτης χαρακτήρ, παρακειμένως υποδεικτέον. επι μεν γαρ της απερισπάστου ψιλον ζητείται το μηδεμίαν των εν τη συνδρομη φαντασιων ως ψευδη ημας περισπαν, πασας δε είναι αληθεις τε και φαινομένας και μη απιθάνους· επι δε της κατα την περιωδευμένην συνδρομης εκάστην των εν τη συνδρομη επιστατικως δοκιμάζομεν, οποιόν τι γίνεται και εν ταις εκκλησίαις, όταν ο δημοσ έκαστον των

²⁴Long, (1987), 159. Για την ίδια «θεωρία» η Gisela Striker, υποστηρίζει ότι θα πρέπει να της αποδώσουμε το κύρος μιας τυπικής επιστημονικής υπόθεσης και όχι ενός αδιαπραγμάτετου δόγματος. Κατά συνέπεια, σύμφωνα με την συγγραφέα, η διατύπωση της συγκεκριμένης υπόθεσης από τον Καρνεάδη, δεν θα πρέπει να χρησιμοποιηθεί ως ένα επιχείρημα προκειμένου να υποστηριχθεί η μη-αφοσίωση του φιλοσόφου στην στάση της *εποχής*. Βλ. Striker, (1979), 54-83.

μελλόντων άρχειν ή δικάζειν εξετάζει ει άξιός εστι του πιστευθηναι την αρχήν <ή> την κρίσιν.»

«Πιο αξιόπιστη και ολοκληρωμένη από την ακλόνητη παράσταση είναι αυτή που μας βοηθά να σχηματίσουμε μια κρίση, όντας -εκτός από ακλόνητη- πλήρως ελεγμένη. Αμέσως παρακάτω θα πρέπει να δείξουμε ποιος είναι ο χαρακτήρας της. Στην περίπτωση της ακλόνητης παράστασης, το μόνο ζητούμενο είναι, καμία από τις συρρέουσες άλλες παραστάσεις με τις οποίες συνδυάζεται να μη μας κλονίζει ως ψευδής · όλες να φαίνονται αληθείς και πειστικές. Και βέβαια, όταν εξετάζουμε επιμελώς ένα συνδυασμό παραστάσεων, τότε περνούμε από έλεγχο την κάθε μία παράστασή του· όπως στις συνελεύσεις, όταν ο λαός εξετάζει τον καθένα από όσους πρόκειται να γίνουν άρχοντες ή δικαστές, να δει αν είναι άξιος να του εμπιστευτούν την εξουσία ή την δικαστική κρίση.»

Μελετώντας το παραπάνω απόσπασμα, διαπιστώνουμε ότι η έννοια του ελέγχου και της διεξοδικής έρευνας, κατέχει μια ιδιαίτερα αξιοπρόσεχτη θέση και στο «γνωστικό σύστημα» του μεγάλου Ακαδημαϊκού του 2^{ου} μεταχριστιανικού αιώνα.. Όπως λοιπόν, οι Αθηναίοι συνήθιζαν να εξετάζουν δημόσια, στην εκκλησία του δήμου τα προσόντα των υποψήφιων δικαστών και αρχόντων τους, έτσι ακριβώς και ο φιλόσοφος θα πρέπει να υποβάλει επισταμένα σε αυστηρό έλεγχο όλες τις διαφορετικές παραμέτρους που καθορίζουν την κάθε του εντύπωση, έτσι ώστε να μπορέσει να καταλήξει σε μια πιθανή, διαυγή και αξιόπιστη *φαντασία*, την οποία ο σοφός θα ήταν απόλυτα δικαιολογημένος να αποδεχτεί ως φαινομενικά αληθινή - ακόμα και αν η αλήθεια ή και αντιθέτως, το ψεύδος της, δεν θα μπορούσε ποτέ να θεμελιωθεί με βεβαιότητα. Σημειώνουμε δε ότι η θεωρία αυτή των *probabilia* του Καρνεάδη είναι δυνατόν να εφαρμοστεί σε κάθε κρίση, τόσο θεωρητική, όσο και πρακτική. Φυσικά, οφείλουμε ν' αναγνωρίσουμε ότι, όσον αφορά στις απλές αποφάσεις της καθημερινής ζωής, δεν θα χρειαζόταν ν' ακολουθεί κανείς συνειδητά όλους τους κανόνες της πιθανότητας, τους οποίους καθόρισε ο μεγάλος Ακαδημαϊκός.(Σέξτος Εμπειρικός, *Προς Λογικούς*, 7.184)

Πέρα όμως από την θεωρία αυτή των πιθανοτήτων, ο Καρνεάδης ανέπτυξε ταυτόχρονα, όπως ήδη προαναφέρθηκε, και ορισμένες, ιδιαίτερα αξιόλογες θρησκευτικές και ηθικές απόψεις, πάντα, βέβαια μέσα στο πλαίσιο της πολεμικής του απέναντι σε κάθε δογματική αντιμετώπιση της φιλοσοφίας. Όσον αφορά, στη θρησκεία, ο φιλόσοφος αντιτάχθηκε στον στωικό πολυθεϊσμό, χρησιμοποιώντας την

μέθοδο του σωρίτη (Σέξτος Εμπειρικός, *Προς Μαθηματικούς*, 9.182-4). Παράλληλα, αντέκρουσε την στωική αντίληψη ότι όλα συμβαίνουν ως αποτέλεσμα του πεπρωμένου, αφενός υποστηρίζοντας την ανθρώπινη ελεύθερη βούληση (Cicero, *Fat.*, 14,31.) και αφετέρου υιοθετώντας μια λεπτή διάκριση ανάμεσα στη λογική και την αιτιακή αναγκαιότητα. Αλλά και στο πεδίο της Ηθικής, ο Καρνεάδης άφησε την ιδιαίτερη σφραγίδα του, κυρίως μέσα από τις συζητήσεις του περί δικαιοσύνης, αρετής και ευτυχίας. Συγκεκριμένα, διαχώρισε αυστηρά την δικαιοσύνη από την φύση, αλλά και κυρίως την αρετή από την ευτυχία, αναγνωρίζοντας ότι πρόκειται για δύο ξεχωριστούς ανθρώπινους στόχους, οι οποίοι δεν ταυτίζονται, όπως το ήθελε η ως τότε δογματική παράδοση. Ο Jeanne Croissant μάλιστα στο άρθρο του “La Morale de Carneade”, θα αναλύσει την Ηθική αυτή του Καρνεάδη, δίνοντας έμφαση στο όποιο θετικό υπόβαθρο της, κατά τ’ άλλα, σκεπτικής του φιλοσοφίας και φτάνοντας εως το σημείο να υποστηρίξει ότι ο νεότερος αυτός Ακαδημαϊκός «θα πρέπει να θεωρείται ως ένας πρωτότυπος ηθικός φιλόσοφος»²⁵.

Κατανοούμε επομένως πως η εξαιρετική ευστροφία, αλλά και πειστικότητα, με τις οποίες, ο Καρνεάδης επιχειρηματολόγησε υπέρ ορισμένων θρησκευτικών και ηθικών απόψεων, υπήρξαν τέτοιες, ώστε να οδηγήσουν πολλούς αρχαίους, αλλά και σύγχρονους μελετητές του στο να υποστηρίξουν ότι, στην πραγματικότητα, ο φιλόσοφος ενστερνίζονταν ορισμένες από αυτές και τις αποδέχονταν ως αληθινές. Στο *Academica* του Κικέρωνα (2.131), διασώζεται μάλιστα, ακόμα και ένας προφανώς θετικός ορισμός του Καρνεάδη σε σχέση με το υπέρτατο αγαθό (*summum bonum*), συμφωνά με τον οποίο θα πρέπει: «να απολαμβάνουμε τα πράγματα που η φύση μας παραχώρησε ως πρωταρχικά». Φυσικά, όπως παρατηρεί εύστοχα και ο A. A. Long, το να αποδώσουμε στον Ακαδημαϊκό την υιοθέτηση θετικών θέσεων, θα ισοδυναμούσε με μια αναίρεση της, κατά κοινή ομολογία, σκεπτικής προσέγγισής του των προβλημάτων. Αντιθέτως, όπως επισημάναμε και παραπάνω, οι σχετικές πηγές, θα πρέπει να ερμηνεύονται μάλλον, μέσα στο πλαίσιο της σφοδρής πολεμικής των Σκεπτικών εναντίον των αντιπάλων τους- κατά κανόνα των Στωικών²⁶. Ακόμα και σε σχέση με τον προαναφερθέντα ορισμό του ύψιστου αγαθού, ο διάδοχος του Καρνεάδη, Κλειτόμαχος αναφέρει, ότι, εν τέλει, τότε δεν

²⁵ J. Croissant, 231.

²⁶ Βλ. Long, (1987), 165-166.

κατόρθωσε να καταλάβει τι ακριβώς αποδέχονταν στην πραγματικότητα ο δάσκαλός του²⁷.

Όπως και να έχει, μια διεξοδική συζήτηση, για το αν ο Καρνεάδης αποδέχονταν εν τέλει, μια ηπιότερη μορφή σκεπτικισμού, ξεπερνάει σαφώς τις προθέσεις της συγκεκριμένης σεμιναριακής εργασίας²⁸ - αν και βέβαια στο μείζον αυτό ζήτημα, του προβλήματος, δηλαδή, της γνώσης στο πλαίσιο της Σκεπτικής Ακαδημίας, θα επανέλθουμε και σε επόμενη ενότητα. Το σημαντικότερο πάντως είναι ότι ο Καρνεάδης υπήρξε ένας πρωτότυπος και εμπνευσμένος διανοητής, υπό την ηγεσία του οποίου η Σκεπτική Ακαδημία διένυσε την ενδοξότερη, ίσως, περίοδό της.

Τελευταίος αρχηγός της «σχολής», θεωρείται ο μαθητής και σύντροφος του Καρνεάδη Κλειτόμαχος. Η ιστορία του Ακαδημεικού Σκεπτικισμού των Ελληνιστικών χρόνων τελειώνει με τον Φίλωνα τον Λαρισαίο (περίπου 148-77 π.Χ.) και κυρίως με τον μαθητή του, τον Αντίοχο τον Ασκαλωνίτη (130-69 π.Χ.), ο οποίος και εγκαινιάζει έναν κατ' εξοχήν δογματικό τρόπο σκέψης, ακυρώνοντας, κατά συνέπεια, τον σκεπτικό, μέχρι τότε, χαρακτήρα της σχολής.²⁹

γ) Ο Φίλων ο Λαρισαίος- Ο Αντίοχος ο Ασκαλωνίτης.

Τόσο ο Φίλων, όσο και ο Αντίοχος άφησαν την προσωπική τους σφραγίδα στην ιστορία της ελληνιστικής φιλοσοφίας, αν και σίγουρα η συμβολή τους υπήρξε μικρότερη σε σύγκριση με εκείνη του Αρκεσίλαου ή του Καρνεάδη. Ωστόσο, με βάση το γεγονός ότι σηματοδοτούν το τέλος³⁰ μιας τόσο σημαντικής σχολής, όσο η (σκεπτική) Ακαδημία, πιστεύουμε ότι θα άξιζε ν' αναφερθούμε αναλυτικότερα και στην δική τους διδασκαλία .

²⁷ Παραθέτουμε το σχετικό απόσπασμα: [*Ομιλητής ο Κικέρωνας εκπροσωπώντας την Νέα Ακαδημία*] «Ο Καρνεάδης συνήθιζε να υπερασπίζεται την άποψη του Καλλίφωνα με τέτοιο ζήλο, ώστε φαίνονταν ακόμα και να την αποδέχεται · ωστόσο, ο Κλειτόμαχος συνήθιζε να υποστηρίζει ότι ποτέ δεν μπόρεσε να καταλάβει τι δεχόταν όντως ο Καρνεάδης» (Cicero, *Academica*, 2.139). Σε σχέση με τον ίδιο ορισμό, ο Κικέρωνας αναφέρει αλλού (*Fin.* 5,20), ότι δόθηκε *προς χάριν εριστικής* (disserendi causa).

²⁸ Για μια επισκόπηση του συγκεκριμένου ζητήματος βλ. το κεφάλαιο “Sceptical Strategies” της Gisela Striker στο *Doubt and Dogmatism*.

²⁹ Βλ. Groarke, (1990), 99 και Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων*, 4.60

³⁰ Όσον αφορά στο οριστικό τέλος της σχολής- αν βέβαια μπορούμε ακόμα να μιλάμε για σχολή- οφείλουμε ν' αναφέρουμε ότι, ενώ ο Αντίοχος βρισκόταν στην Συρία, την θέση του ανέλαβε ο αδελφός του Άριστος, στην οποία και παρέμεινε ως το 46 π.χ. Τον Άριστο δε διαδέχτηκε ο Θεόμνεστος της Ναυκράτης, ο οποίος ωστόσο θα χαρακτηριστεί περισσότερο ως σοφιστής και λιγότερο ως φιλόσοφος. Μετά τον Θεόμνεστο, το κέντρο της έρευνας σε σχέση με τις πλατωνικές σπουδές, μεταφέρεται πλέον στην Αλεξάνδρεια. Βλ. Dillon, (1996), 61.

Όσον αφορά στον Φίλωνα τον Λαρισαίο, όπως παρατηρεί και ο Bernard Besnier, συχνά στο πρόσωπό του δεν βλέπουμε παρά τον φιλόσοφο εκείνο, ο οποίος δεν στάθηκε ικανός να διασφαλίσει, στο πλαίσιο της Ακαδημίας, την συνέχιση της σκεπτικής παράδοσης του Αρκεσίλαου και κυρίως του Καρνεάδη- του οποίου υπήρξε ο καλύτερος ερμηνευτής κατά την νεότητά του³¹. Η βασική του θέση δε υπήρξε η ενότητα του Πλατωνισμού, ένα είδος δηλαδή, συγχρωτισμού ανάμεσα στο δογματισμό και στον σκεπτικισμό, όπως αυτοί αναπτύχθηκαν διαδοχικά μέσα στους κόλπους της Ακαδημαϊκής σχολής. Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με τον Φίλωνα, η μόνη ουσιαστική διαφορά, η οποία υπάρχει ανάμεσα στο δογματισμό και στη θεωρία των πιθανοτήτων (όπως αυτή διατυπώθηκε από τον Καρνεάδη) είναι ότι ο οπαδός της δεύτερης προβαίνει σε κάποια ενέργεια, ακολουθώντας ένα πιθανολογικό κριτήριο, χωρίς, όμως, και να αποδέχεται την αλήθεια του, ενώ, αντιθέτως, ο οπαδός της πρώτης πιστοποιεί την αλήθεια αυτή, χωρίς να σκέφτεται την πιθανότητα³².

Από την άλλη πλευρά, ο Αντίοχος θα καταφερθεί με ιδιαίτερη δριμύτητα εναντίον του δασκάλου του και ειδικότερα της θέσεώς του για την αναγκαία ενότητα της Ακαδημεικής παράδοσης. Ο ίδιος θα απορρίψει την παραπάνω φιλοσοφική τοποθέτηση, ερμηνεύοντας τον Σκεπτικισμό ως μια παρέκκλιση, ως μια προδοσία ουσιαστικά του γνήσιου πλατωνισμού, ενώ, ταυτόχρονα θα αποδεχτεί μια σαφή διάκριση ανάμεσα στους «αρχαίους» - συμπεριλαμβανομένων του Πλάτωνα, του Σπεύσιππου, του Ξενοκράτη, του Πολέμωνα, ακόμα και του Αριστοτέλη και του Θεόφραστου- και στους «νεότερους», αναφερόμενος φυσικά στους Σκεπτικούς, με πρώτο τον Αρκεσίλαο³³.

Αν θα θέλαμε πάντως να δώσουμε μια σκιαγράφιση των βασικών φιλοσοφικών ζητημάτων, τα οποία απασχόλησαν την σκέψη του Ασκαλωνίτη, δεν έχουμε παρά να παραπέμψουμε στο ακόλουθο απόσπασμα από τα *Academica Priora* του Κικέρωνα :

³¹ Βλ. Besnier, (1993), 85.

³² Βλ. Couloubaritsis, (1998), 423.

Σύμφωνα πάντως και με ορισμένες αρχαίες πηγές, ο Φίλων εμφανίζεται να έχει κάνει κάποια βήματα, τα οποία να τον έχουν απομακρύνει από έναν απόλυτο και κατηγορηματικό σκεπτικισμό. Για παράδειγμα, ο Νουμήνιος (fgmt 28 Des Places) αναφέρει ότι ο Λαρισαίος είχε ήδη αποδυναμώσει τις απαιτήσεις της *εποχής*, αφήνοντας τον εαυτό του να παρασυρθεί από την ιδέα ότι υπήρχε μια απόδειξη και μια συμφωνία ανάμεσα στα πάθη. Από την άλλη πλευρά, σύμφωνα με τον Σέξτο (*Πυρρώνειοι Υποτυπώσεις*, I. 235), ο Φίλωνας παραδεχόταν ότι κάποια πράγματα στη φύση είναι «καταληπτά» - αν και όχι υπό την στωική έννοια. Όπως πάντως σημειώνει ο B. Besnier, δεν είμαστε υποχρεωμένοι να ερμηνεύσουμε τις αρχές αυτές μαρτυρίες ως μια ένδειξη για παραχώρηση του Φίλωνα απέναντι στο στωικό κριτήριο. Βλ. Besnier, (1993), 118-119.

³³ Βλ. Couloubaritsis, (1998), 423-4.

« Τα δύο σημαντικότερα πράγματα στην φιλοσοφία είναι το κριτήριο της αληθείας και το τέλος αγαθόν και κανείς άνθρωπος δεν μπορεί να είναι σοφός, ο οποίος ν' άγνοει την ύπαρξη είτε μιας αρχής της διαδικασίας της γνώσης, είτε ενός τέλους (σκοπού) της ορέξεως και ο οποίος συνεπώς να μην ξέρει από ποίο σημείο ξεκινάει ή σε ποίο θα πρέπει να φτάσει.» (Ac. Pr. 29)

Από το παραπάνω απόσπασμα γίνεται επομένως κατανοητό, ότι η θέση εκείνη του Αντίοχου, μέσω της υιοθέτησης της οποίας θα πραγματοποιηθεί η αναβίωση του δογματισμού μέσα στα πλαίσια της πλατωνικής παράδοσης, υπήρξε η σύνθεση της διδασκαλίας της παλιάς Ακαδημίας μ' εκείνη της Στοάς³⁴: «αλλά και ο Αντίοχος την Στοαν μετήγαγεν εις την Ακαδημίαν, ως και ειρησθαι επ' αυτω ότι εν Ακαδημία φιλοσοφει τα Στωικά· επεδείκνυε γαρ ότι παρα Πλάτωνι κειται τα των Στωικων δόγματα. » (Σέξτος Εμπειρικός, *Πυρρώνειοι Υποτυπώσεις*, I.235) Πρόκειται για την δεύτερη σημαντικότερη αρχή της φιλοσοφίας του Ασκαλωνίτη, με πρώτη την αναγκαία επίσης ταύτιση ανάμεσα στους αρχαίους Ακαδημεικούς και στην Περιπατητική σχολή³⁵.

Συγκεκριμένα, ο Αντίοχος θ' αποδεχτεί το στωικό δόγμα της γνωστικής βεβαιότητας, της καταληπτικής, με άλλα λόγια, φαντασίας. Η βασική επιστημολογική θέση του Ασκαλωνίτη δίνεται πιθανότατα στο σύγγραμμά του *Κανονικά*, αν και η κύρια πηγή μας, σε σχέση με την κατανόηση των φιλοσοφικών του απόψεων, είναι τα έργα του Κικέρωνα. Σύμφωνα με τον J. Dillon, η γνωσιολογική θέση, η οποία

³⁴ Γνωρίζουμε ωστόσο, ότι ο Αντίοχος παρέμεινε ένα, ως επί το πλείστον, «ορθόδοξο» μέλος της Ακαδημίας του Αρκεσίλαου και του Καρνεάδη – όπως αυτή τροποποιήθηκε από τον Φίλωνα- για περίπου είκοσι χρόνια. Οι λεπτομέρειες της ρήξεώς του με τον Φίλωνα μας παραδίδονται από τον Κικέρωνα (*Academica Priora* ii f.f), ο οποίος, όμως, βασίζεται πιθανότατα, στον διάλογο του ίδιου του Αντίοχου «*Σώσος*» και αφορούν στην κυκλοφορία ενός καινούργιου βιβλίου του Φίλωνα, το οποίο και προκάλεσε την αγανάκτηση του μαθητή του. Όπως πάντως, παρατηρεί και ο J. Dillon, δεν θα πρέπει ν' αποδώσουμε την στροφή αυτή του Αντίοχου σε κάποια προσωπική του αντιπαλότητα προς τον Φίλωνα, αλλά μάλλον σε μια « σταδιακά αυξανόμενη δυσαρέσκεια για την στείριότητα του Ακαδημεικού Σκεπτικισμού, ο οποίος χωρίς να στηρίζεται από την μεγαλοφυΐα του Καρνεάδη, θα πρέπει να είχε γίνει ιδιαίτερα μη- ικανοποιητικός για οποιονδήποτε με θετικές και δογματικές τάσεις». J. Dillon, (1996), 53.

Σχετικές πληροφορίες γύρω από το ζήτημα της ρήξεως του Αντίοχου και του Φίλωνα μας δίδονται επίσης, από τον Πλούταρχο στις αναφορές του στον Κικέρωνα (4, 1-2) και στον Λούκουλλο (42, 3-4). Σε σχέση με τα προβλήματα, τα οποία εγείρονται από τις συγκεκριμένες μαρτυρίες, αλλά και από τις αντίστοιχες του Κικέρωνα (*Lucullus* 4 και 69-70) παραπέμπω στον J. Glucker, (1978), ενότητα “Antiochus’ succession from Philo”, 15-21.

³⁵ Σύμφωνα με τον J. Dillon, το κλειδί για την κατανόηση και των δύο αυτών αρχών της σκέψης του Αντίοχου, υπήρξε ο Πολέμων, του οποίου το όνομα ο φιλόσοφος επανειλημμένα το συνδέει με εκείνο του Αριστοτέλη. Βλ. Dillon, (1996), 57-8.

υιοθετείται, τόσο από τον Αντίοχο, όσο και από τους Στωικούς, είναι δυνατόν να χαρακτηριστεί ως Γνωσιολογικός Ρεαλισμός. Σε άμεση αντίθεση, δηλαδή, προς τον Αρκεσίλαο και τον Καρνεάδη, αποδέχονταν την ιδέα πως είναι δυνατόν να υπάρξει μια αλάνθαστη διάκριση, άμεσα προφανής στο μυαλό, ανάμεσα σε ορισμένες φαντασίες και σε εκείνες που χαρακτηρίζονται ως αναμφίβολες και ψευδείς, με άλλα λόγια, πως μπορούμε να έχουμε ένα, αν μη τι άλλον, υποκειμενικό αίσθημα βεβαιότητας³⁶. Πάνω στη στωική αυτή γνωσιολογία τέλος, θα στηρίξει επίσης ο Αντίοχος τις βασικές αρχές τόσο της Φυσικής, όσο και της Ηθικής του, προσφέροντάς μας ένα σύστημα, το οποίο επιχειρεί να συνδυάσει τη στωική διδασκαλία, με μια στροφή στο *γνήσιο*, δογματικό πνεύμα των πλατωνικών διαλόγων.

Θα πρέπει πάντως να υπογραμμίσουμε, για ακόμα μία φορά, ότι, όπως είναι προφανές, όλοι οι παραπάνω φιλόσοφοι συνδέονται, με τον ένα ή με τον άλλο τρόπο με το κίνημα του Στωικισμού. Έτσι από την μια πλευρά, ο Αρκεσίλαος και ο Καρνεάδης επικέντρωσαν την φιλοσοφική τους προσπάθεια, ως επί το πλείστον, σε μια «πολεμική» εναντίον των στωικών τους αντιπάλων, κυρίως του Ζήνωνα και του Χρυσίππου³⁷. Χρησιμοποιώντας, τόσο την στωική ορολογία, όσο και τις στωικές θέσεις, στα επιχειρήματά τους, προσπάθησαν να αντιτείνουν μια εναλλακτική φιλοσοφική στάση, απέναντι στον κυρίαρχο δογματισμό της εποχής τους. Από την άλλη πάλι πλευρά, ο Αντίοχος θα αφομοιώσει τα στοιχεία της στωικής διδασκαλίας, μετατρέποντάς την, κατ' αυτόν τον τρόπο, σε αναπόσπαστο κομμάτι της δικής του φιλοσοφίας.

³⁶ Βλ. J. Dillon, (1996), 64-65.

³⁷ Η σπουδαιότητα αυτή του φιλοσοφικού διαλόγου ανάμεσα στις δύο σχολές καταδεικνύεται σαφώς και μέσα από το ακόλουθο ευφυολόγημα του Καρνεάδη, το οποίο μας διασώζει ο Διογένης Λαέρτιος(4.62): «Χωρίς τον Χρυσίππο δεν θα υπήρχε ο Καρνεάδης». Θυμίζουμε βέβαια, ότι η παραπάνω φράση δεν αποτελεί παρά παράφραση του εξίσου γνωστού ρητού «Χωρίς τον Χρυσίππο δεν θα υπήρχε Στοά». Βλ. Long, (1987), 157.

Οι Πηγές:

Αναφορές στον Πλάτωνα σε σχέση με τη Νέα Ακαδημία.

Πέρα όμως, από την παραπάνω, σύντομη επισκόπηση της ιστορίας, αλλά και της βασικής διδασκαλίας της Σκεπτικής Ακαδημίας, θα άξιζε να αναζητήσουμε τις αρχαίες εκείνες πηγές, στις οποίες έχουμε κάποια ρητή αναφορά στο όνομα του Πλάτωνα (και δευτερευόντως σ' εκείνο του Σωκράτη) και οι οποίες, πιστεύουμε ότι θα μπορούσαν, κατ' επέκταση, να μας βοηθήσουν να φωτίσουμε περισσότερο την σχέση αυτή του Αθηναίου στοχαστή με την ελληνιστική Σκέψη.

Έτσι λοιπόν, στους *Βίους Φιλοσόφων* του Διογένη Λαέρτιου, ο Αρκεσίλαος παρουσιάζεται ως ο καινοτόμος εκείνος ιδρυτής της Μέσης Ακαδημίας, ο οποίος παρέλαβε την πνευματική κληρονομιά του Πλάτωνα και πρώτος επανέφερε στο διανοητικό προσκήνιο της εποχής του την διαλεκτική μέθοδο του μεγάλου φιλοσόφου, την οποία και έκανε εριστικότερη, μέσω των ερωταποκρίσεων. Συγκεκριμένα αναφέρεται:

«ουτός εστιν ο της μέσης Ακαδημείας κατάρξας, πρώτος επισχων τας αποφάσεις δια τας εναντιότητας των λόγων· πρώτος δε και εις εκάτερον επεχείρησε, και πρώτος τον λόγον εκίνησε τον υπο Πλάτωνος παραδεδομένον και εποίησε δι' ερωτήσεως και αποκρίσεως εριστικώτερον.»(4.28).

Σε ένα άλλο πάλι σημείο του ίδιου έργου (*Βίοι Φιλοσόφων*, 4.32-3) αναφέρεται επίσης, ότι ο Αρκεσίλαος φαίνεται να θαύμαζε τον Πλάτωνα και να είχε αποκτήσει τα βιβλία του³⁸, καθώς και ότι ο Αρίστων ο Χίος έλεγε για αυτόν : *«πρόσθε Πλάτων, όπιθεν Πύρρων, μέσσοσ Διόδωροσ»*. Εντούτοις στο σημείο αυτό, οφείλουμε να σημειώσουμε ότι, αν και στο Διογένη Λαέρτιο ο Αρκεσίλαος παρουσιάζεται σαφώς ως ο διάδοχος και ο συνεχιστής του Πλάτωνα, ωστόσο, στην αντίστοιχη αναφορά στον Καρνεάδη - η οποία άλλωστε, χαρακτηρίζεται για την συντομία και για το, ως επί το πλείστον, ανεκδοτολογικό της περιεχόμενο- δεν γίνεται καμία σχετική αναφορά, είτε στο όνομα του Πλάτωνα ή έστω και σε εκείνο του Σωκράτη.

³⁸ Παραθέτουμε και το σχετικό απόσπασμα: *«εώκει δη θαυμάζειν και τον Πλάτωνα και τα βιβλία εκέκτητο αυτου»*.

Από την άλλη πάλι πλευρά, στον Πλούταρχο, η όποια πνευματική οφειλή, την οποία φαίνεται να αναγνώριζε ο Αρκεσίλαος στο πρόσωπο του μεγάλου Αθηναίου φιλοσόφου, αποδίδεται, εν τέλει, στην μετριοφροσύνη του ίδιου του Σκεπτικού, καθώς και στην άρνησή του να θεαθεί από τους συγχρόνους του ως ένας καινοτόμος στοχαστής, ο οποίος δεν όφειλε τίποτα στην φιλοσοφική παράδοση των προγενεστέρων του:

« ο δ' Αρκεσίλαος τοςουτον απέδει του καινοτομίας τινα δόξαν αγαπαν και υποποιεισθαί <τι> των παλαιων, ώστε εγκαλειν τους τότε σοφιστάς, ότι προστρίβεται Σωκράτει και Πλάτωνι και Παρμενίδη και Ηρακλείτω τα περι της εποχης δόγματα και της ακαταληψίας ουδεν δεομένοις, αλλ' οιον αναγωγήν και βεβαίωσιν αυτων εις άνδρας ενδόξους ποιούμενος.»(Πλούταρχος, *Πρός Κολώτην*, Π21f-Π22a)

Ωστόσο, η σημαντικότερη, ίσως, αρχαία μαρτυρία που έχουμε για τη Σκεπτική Ακαδημία μάς δίνεται από τον Κικέρωνα και κυρίως μέσα από το έργο του *Academica*³⁹. Υπενθυμίζουμε, για ακόμα μία φορά, το βασικό εκείνο απόσπασμα, στο τέλος του πρώτου βιβλίου (*Academica*, I.46), -το οποίο παραθέσαμε και στην εισαγωγή μας- σύμφωνα με το οποίο, για τον Λατίνο συγγραφέα, η Αρχαία και η Νεότερη Ακαδημία ταυτίζονταν. Αλλά και σε άλλα έργα του, όπως στο *De Oratore*, στο *De Finibus*, αλλά και στο *De Natura Deorum*⁴⁰, ο Κικέρωνας δίνει ιδιαίτερη έμφαση στην σύνδεση του Σωκράτη και του Πλάτωνα με τον Αρκεσίλαο:

«Ο Αρκεσίλαος πρώτος άντλησε αυτό το συγκεκριμένο δόγμα, κυρίως από τα διάφορα βιβλία του Πλάτωνα και από τους διάλογους του Σωκράτη ότι τίποτα δεν μπορεί να κατανοηθεί με βεβαιότητα είτε από τις αισθήσεις είτε από το μυαλό· και

³⁹ Το *Academica* απαρτίζονταν αρχικά, από δύο βιβλία, τα οποία ονομάζονταν *Catulus* και *Lucullus* αντίστοιχα, με βάση τους δύο βασικούς ομιλητές στο καθένα από αυτά. Ο ίδιος ο Κικέρωνας αναφερόταν στην πραγματεία του αυτή ως “*Plam* Ακαδημικην σύνταξιν”. Όσον αφορά τώρα στο περιεχόμενό του, το έργο ανήκει στο πεδίο της γνωσιολογίας. Έτσι, στο πρώτο βιβλίο, γίνεται λόγος για τον Σκεπτικισμό του Καρνεάδη και τη θεωρία του της πιθανότητας, ενώ στο δεύτερο, ο Λούκουλλος επιτίθεται στον Σκεπτικισμό (προκειμένου να υπερασπιστεί τις θέσεις του Αντιόχου, του παλιού μαθητή του Φίλωνα), του οποίου την υπεράσπιση αναλαμβάνει ο ίδιος ο Κικέρωνας. Φυσικά, αργότερα, ο Λατίνος συγγραφέας αναθεώρησε το σημαντικότερο αυτό έργο του, το οποίο δεν παύει να αποτελεί για μας πολύτιμη πηγή πληροφόρησης για την ιστορία του Ακαδημεικού Σκεπτικισμού. Βλ. Rackham, (1972), 399-401.

⁴⁰ Στο *De Natura Deorum* γίνεται αναφορά στο όνομα του Σωκράτη και συγκεκριμένα ο Κικέρωνας, αιτιολογώντας την προσήλωσή του στην Σκεπτική φιλοσοφία, σχολιάζει (I. 11): «Αυτό, αφού δημιουργήθηκε από τον Σωκράτη, ξαναζωντάνεψε από τον Αρκεσίλαο και ενισχύθηκε από τον Καρνεάδη, έχει ανθίσει μέχρι και τη δική μας εποχή». Το σχετικό απόσπασμά (2. 2) από το *De Finibus*, παρατίθεται ολόκληρο στην ακόλουθη ενότητα.

λέγεται ότι αυτός χρησιμοποίησε ένα εξαιρετικά ελκυστικό στυλ συζήτησης, απορρίπτοντας εντελώς τις νοητικές και αισθητικές κρίσεις, καθώς και ότι ξεκίνησε την πρακτική - η οποία στην πραγματικότητα είναι καθαρά Σωκρατική- να μην εκφράζει τις δικές του απόψεις αλλά να επιχειρηματολογεί ενάντια στις απόψεις που υποστηρίζονταν από όλους τους άλλους». (*De Oratore* 3.67).

Τέλος στο σημείο αυτό, οφείλουμε να παραθέσουμε και την ακόλουθη, αντίθετη και μάλλον παράδοξη, μαρτυρία του Σέξτου Εμπειρικού, σύμφωνα με την οποία η σχέση Πλατωνισμού και αρχαίου Σκεπτικισμού, λαμβάνει μια εντελώς διαφορετική διάσταση. Ενώ, δηλαδή, σε όλα τα προηγούμενα αποσπάσματα, συναντήσαμε κάποια αναφορά- έμμεση ή άμεση- σε έναν Πλάτωνα Scepticus, αντιθέτως στις *Πυρρώνειες Υποτυπώσεις* (I.232-4) γίνεται λόγος για έναν δογματικό Αρκεσίλαο, ο οποίος, κρυμμένος πίσω από το «ένδυμα» μιας απορητικής διδασκαλίας, μετέφερε, στην πραγματικότητα, τα γνήσια πλατωνικά δόγματα στους πιο μνημένους από τους μαθητές του⁴¹. Παρόμοια μαρτυρία μ' αυτήν του Σέξτου μας διασώζεται και από τον Δικαιοκλή τον Κνίδιο (στο βιβλίο του *Διατριβές*) και παραδίδεται από τον Ευσέβιο (Νουμήνιος, Ευσέβιος, *Ευαγγελική προπαρασκευή*, ι 4.6. 4-6). Σύμφωνα δε μ' αυτήν, ο Αρκεσίλαος προσποιούνταν, έτσι ώστε να μην αποκαλύπτει καμία δογματική άποψη, μόνο εξαιτίας του φόβου του για τους Θεοδωριανούς και για τον Βίωνα⁴² και επομένως χρησιμοποιούσε την εποχή καθαρά ως ένα μέσο προστασίας απέναντι στην κριτική τους. Φυσικά, δεν μπορούμε να γνωρίζουμε, κατά πόσο, οι συγκεκριμένες πηγές μπορούν να θεωρηθούν αξιόπιστες. Ακόμα και αν δεχτούμε την πιθανότητα ύπαρξης μιας εσωτερικής διδασκαλίας μέσα στους κόλπους της Σκεπτικής Ακαδημίας, ωστόσο, δεν έχουμε λόγους να υποθέσουμε ότι η συγκεκριμένη διδασκαλία αφορούσε στα θετικά πλατωνικά δόγματα, ή και ακόμα πιο συγκεκριμένα στην θεωρία των Ιδεών.

⁴¹ Παραθέτουμε και το σχετικό χωρίο: «(5) ει δε δει και τοις περι αυτου λεγομένοις πιστεύειν, φασιν ότι κατά μεν το πρόχειρον Πυρρώνειος φαίνεται είναι, κατα δε την αλήθειαν δογματικός ην· και επει των εταίρων απόπειραν ελάμβανε δια της απορητικής, ει ευφως έχουσι προς την ανάληψιν των Πλατωνικών δογμάτων, δόξει αυτον απορητικον είναι, τοις μέντοι γε ευφύσει των εταίρων τα Πλάτωνος παρεχειρειν.» Μετάφραση αποσπάσματος: «Αν πρέπει κανείς να δίνει πίστη στα όσα λέγονται γι' αυτόν, λένε ότι με την πρώτη ματιά, φαινόταν να είναι Πυρρώνειος, στην πραγματικότητα όμως ήταν δογματικός. Επίσης, επειδή εφάρμοζε στους συντρόφους του την απορητική μέθοδο για να ελέγξει αν έχουν από την φύση τους το χάρισμα να δεχθούν τα πλατωνικά δόγματα, έδωσε (λένε) την εντύπωση ότι είναι απορητικός, ωστόσο μεταβίβαζε στους συντρόφους που ήταν από την φύση τους προικισμένοι τα δόγματα του Πλάτωνα»

⁴² Ο Βίων αναφέρεται ως σοφιστής, ο οποίος μαθήτευσε στον Θεόδωρο, στοχαστή που κήρυττε την αθεΐα. Βλ. Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων*, 4. 46-58.

Σημειώνουμε άλλωστε, ότι η πλειοψηφία των σύγχρονων μελετητών τοποθετείται αρνητικά απέναντι στην ιδέα ενός δογματικού Αρκεσίλαου. Ο Β. Besnier, για παράδειγμα, στο άρθρο του “ La Nouvelle Académie, selon le point de vue de Philon de Larisse”, αναφέρεται στο συγκεκριμένο ζήτημα και ειδικότερα στην σχετική μαρτυρία του Άγιου Αυγουστίνου, η οποία μας δίνεται στο τέλος του τρίτου βιβλίου του *Contra Academicos* (III, 37-43) και επαναλαμβάνεται αργότερα στην επιστολή του υπ’ αριθμόν 118 προς τον Διόσκουρο. Συγκεκριμένα, ο Αυγουστίνος, βασιζόμενος ταυτόχρονα στην ενθουσιώδη, αλλά μάλλον περιορισμένη γνώση του, ορισμένων έργων του Πλωτίνου και του Πορφυρίου, φαντάζεται ότι η όποια «εσωτερική» διδασκαλία απηύθυναν ο Αρκεσίλαος και οι διάδοχοί του σ’ ένα περιορισμένο κοινό, δεν ήταν άλλη παρά το πλατωνικό δόγμα της διάκρισης ανάμεσα στις νοητές ιδέες και στον αισθητό κόσμο. Όπως πάντως αποδεικνύει ο Besnier, τα παραπάνω δεν συνιστούν παρά μια προσωπική υπόθεση του Άγιου Αυγουστίνου και μάλιστα μια υπόθεση η οποία δεν στηρίζεται πάνω σε κάποια σαφή μαρτυρία⁴³.

Ο J. Glucker πάλι, αποδίδει την γένεση, αλλά και την διάδοση της συγκεκριμένης παράδοσης, είτε – από ψυχολογικής απόψεως- στην αδυναμία ορισμένων αρχαίων στοχαστών ν’ αποδεχτούν την ιδέα ενός αμιγώς Σκεπτικού φιλοσόφου, είτε πράγματι, στην ύπαρξη μιας τέτοιας εσωτερικής διδασκαλίας. Συγκεκριμένα, ο Glucker μάς παραπέμπει σε δύο σχετικά αποσπάσματα από τον Νουμήνιο (*Ευαγγελική προπαρασκευή*, XIV, 8, 12 και 14), τα οποία αφορούν στον Καρνεάδη. Ωστόσο, υπογραμμίζει με έμφαση ότι ακόμα κι’ αν δεχτούμε την δεύτερη αυτή υπόθεση, η σχετική διδασκαλία θα αφορούσε μάλλον στην «αποκάλυψη» των *probabilia* του Καρνεάδη και όχι κάποιων άλλων καθαρά δογματικών πλατωνικών θέσεων⁴⁴.

Κλείνοντας την ενότητα αυτή, τονίζουμε ότι όλες οι παραπάνω μαρτυρίες, αν και βέβαια σχετικά περιορισμένες σε αριθμό, αποδεικνύονται, αναμφίβολα, απόλυτα επαρκείς, προκειμένου να καταδείξουν την βεβαιότητα, με την οποία οι αρχαίοι συγγραφείς συσχέτιζαν το πλατωνικό φιλοσοφικό σύστημα με την μεταγενέστερη Σκέψη των ελληνοιστικών χρόνων. Πράγματι, με εξαίρεση, ίσως, μόνο τις μαρτυρίες

⁴³ Βλ. Β. Besnier στο *Scepticisme et Exégèse*, (1993), 86-96.

⁴⁴ Βλ. J. Glucker, (1978), 296-306. Αναφέρουμε τέλος, και την αντίθετη άποψη του Gigon, σύμφωνα με την οποία, ο Αρκεσίλαος χρησιμοποιούσε τις σκεπτικές του μεθόδους απλά ως ένα μέσο προκειμένου ν’ αντικρούσει τις δογματικές στωικές θέσεις, ενώ, στην πραγματικότητα, η ελληνοιστική Σκέψη ουδέποτε απέρριψε τα θετικά Πλατωνικά δόγματα..

του Σέξτου του Εμπειρικού και του Δικαιοκλή, όλα τα υπόλοιπα χωρία, κάνουν λόγο, σε μεγαλύτερο ή σε μικρότερο βαθμό, για μια φιλοσοφική μέθοδο, η οποία, με αφετηρία τον Σωκράτη και τον Πλάτωνα, διατηρήθηκε και υποστηρίχθηκε- πάντα μέσα στους κόλπους της Ακαδημίας-, από τον Αρκεσίλαο έως τον Καρνεάδη. Και αν στην πλειοψηφία των σχετικών αποσπασμάτων, γίνεται αναφορά μόνο στο όνομα του Αρκεσίλαου, αυτό δεν συνεπάγεται, σε καμία περίπτωση, ότι η Πλατωνική επίδραση δεν διαδραμάτισε εξίσου σημαντικό ρόλο και για την διαμόρφωση της φιλοσοφικής «persona» και των διαδόχων του πρώτου αυτού ιδρυτή της Νεότερης φάσης της Ακαδημίας .

Βέβαια, στο σημείο αυτό, οφείλουμε να σημειώσουμε ότι η περίπτωση του Καρνεάδη παρουσιάζει ορισμένες ιδιαίτερες δυσκολίες. Πράγματι, κάθε προσπάθειά μας να εντοπίσουμε κάποια αρχαία πηγή, η οποία να περιγράφει ρητά τον Καρνεάδη ως διάδοχο ή έστω ως μελετητή του Πλάτωνα, αποδεικνύεται μάταιη. Αντιθέτως, οι μόνες σχετικές μαρτυρίες που μας διασώζονται, θα μπορούσαν, ίσως, να μας οδηγήσουν στο συμπέρασμα ότι ο Ακαδημεικός, διακρινόταν για μια θεώρηση του Πλάτωνα εντελώς διαφορετική σε σχέση με εκείνη του Αρκεσίλαου. Συγκεκριμένα, όταν ο Σέξτος (*Προς Μαθηματικούς*, VII, 159) αναφέρει ότι ο Καρνεάδης αμφισβήτησε το κριτήριο, όχι μόνο των Στωικών, αλλά και όλων των προγενεστέρων του, σίγουρα δεν έχουμε λόγους να υποθέσουμε ότι από την δήλωση του αυτή εξαιρούνταν ο Πλάτωνας. Αλλά και στο απόσπασμα- το οποίο παραθέτουμε σε επόμενη ενότητα- σε σχέση με την δεύτερη ομιλία του φιλοσόφου στην Ρώμη, δηλώνεται σαφώς: «ut Aristotelem refelleret ac Platonem, iustitiae patronos» (Με σκοπό ν' αντικρούσει τον Αριστοτέλη και τον Πλάτωνα, τους υποστηρικτές της δικαιοσύνης. Lactantius, *Divine institutes*, 5. 14. 3-5).

Πώς θα πρέπει λοιπόν, να ερμηνευθούν τα παραπάνω αποσπάσματα; Όχι πάντως, ως μια επιβεβαίωση ότι, κατά την ηγεσία του Καρνεάδη, η Νεότερη Ακαδημία εγκαταλείπει πλέον την ιδέα ενός Πλάτωνα Scepticus. Αντιθέτως σύμφωνα και με τον John Glucker, έχουμε κάθε λόγο να πιστέψουμε ότι η μελέτη των πλατωνικών διαλόγων και, το σημαντικότερο, η σκεπτική τους προσέγγιση, υιοθετήθηκε και διατηρήθηκε και από τον σημαντικότερο, ίσως, αυτόν εκπρόσωπο του Ακαδημεικού Σκεπτικισμού⁴⁵.

⁴⁵ Βλ. J.Glucker, (1978), 49-52.

Μεθοδολογία.

Σωκρατική διαλεκτική-Οι πρώιμοι διάλογοι.

Μετά την επισκόπηση των πηγών, οι οποίες συνδέουν τον Πλάτωνα με το κίνημα του Ακαδημεικού Σκεπτικισμού, κρίνεται αναγκαίο, στο σημείο αυτό, να περάσουμε σε μια διερεύνηση των πρώιμων σωκρατικών διάλογων σε σχέση με την μεθοδολογία του Αρκεσίλαου και του Καρνεάδη. Όπως πάντως παρατηρεί χαρακτηριστικά ο Leo Groarke στο έργο του *Greek Scepticism. Anti – realist Trends in Ancient Thought*, οι σκεπτικιστικές τάσεις του Σωκράτη και κατ' επέκταση του Πλάτωνα, έχουν υποτιμηθεί, συχνά σε υπερβολικό βαθμό⁴⁶. Παρ' όλα αυτά, η σωκρατική διαλεκτική, με την συστηματική χρήση της *απορίας* και του *ελέγχου*, ως μέσων προκειμένου να αναδειχτεί η άγνοια και η αστάθεια των γνώσεών μας, δεν μπορεί παρά να μας θυμίσει αντίστοιχες πρακτικές της Σκεπτικής Ακαδημίας. Ιδιαίτερα βοηθητικό αποδεικνύεται το ακόλουθο απόσπασμα από τον Κικέρωνα, όπου αναλύεται η σωκρατική μέθοδος :

«Μέσω της διεξοδικής έρευνας και των ερωτήσεων, συνήθιζε (ο Πλάτωνας) να φέρνει στην επιφάνεια τις απόψεις αυτών με τους οποίους συνδιαλεγόταν, προκειμένου να δηλώσει την δική του θέση ως απόκριση στις δικές τους απαντήσεις. Αυτή η πρακτική δεν συνεχίστηκε από τους διαδόχους του· αλλά ο Αρκεσίλαος την αναβίωσε και συνιστούσε ότι όσοι ήθελαν να τον ακούσουν, δεν θα έπρεπε να θέτουν στον ίδιο ερωτήσεις, αλλά να δηλώνουν τις δικές τους απόψεις. Όταν το έκαναν αυτό, εκείνος επιχειρηματολογούσε εναντίον τους. Αλλά, οι συνομιλητές του, στο βαθμό βέβαια που μπορούσαν, υπερασπίζονταν τις δικές τους απόψεις.»(Cicero, De Fin.2.2).

Όπως προκύπτει και από το παραπάνω απόσπασμα, στους πρώιμους πλατωνικούς διαλόγους, στους οποίους και πρωταγωνιστεί, ο Σωκράτης παρουσιάζεται να βρίσκεται σε μια διαδικασία διαρκούς αναζήτησης της γνώσης. Έτσι, στην αρχή κάθε διαλόγου, τίθεται ένα βασικό ερώτημα, σε σχέση με τον προσδιορισμό κάποιας, κατά κανόνα, ηθικής έννοιας, στο οποίο και καλείται να

⁴⁶ Βλ. Groarke, (1990),66.

απαντήσει ένας από τους συνομιλητές του⁴⁷. Ως επί το πλείστον δε, το πρωταρχικό αυτό ερώτημα λαμβάνει τη μορφή «Τι είναι το χ;». Στην συνέχεια της τυποποιημένης αυτής πορείας κάθε διαλόγου, ακολουθεί η διαδικασία του ελέγχου, κατά την οποία ο Σωκράτης ανασκευάζει τις απόψεις του συνομιλητή του, *εκμαιεύοντας* τις αντιφάσεις των θέσεών του ή και ακόμα συχνά οδηγώντας τον στην παραδοχή απόψεων, τις οποίες αρχικά είχε απορρίψει. Ο διάλογος συνήθως, κλείνει χωρίς να μας δίνεται κάποιος θετικός ηθικός ορισμός ή εν τέλει κάποια ουσιαστική απάντηση στο αρχικό μας ερώτημα⁴⁸.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα της πλατωνικής αυτής διαλεκτικής συνιστά ο *Ευθύφρων*, όπου συζητάται το πρόβλημα της ευσέβειας, με αφορμή την απόφαση του Αθηναίου μάντη να οδηγήσει στο δικαστήριο τον ίδιο του τον πατέρα. Συγκεκριμένα, στο έργο αυτό οι απόψεις του Ευθύφρονος ανασκευάζονται σε τέτοιο βαθμό από τον Σωκράτη, ώστε αυτός να διαμαρτύρεται χαρακτηριστικά ότι οι απόψεις του κινούνται σε ένα κύκλο, αρνούμενες να μείνουν σταθερές («*Αλλ', ω Σώκρατες, ουκ έχω έγωγε όπως σοι είπω ό νοω. περιέρχεται γαρ πως ημιν αι ό αν προθώμεθα, και ουκ εθέλει μένειν όπου αν ιδρυσώμεθα αυτό.*» (11b 5-7)), ενώ στο τέλος του διαλόγου, ο αναγνώστης παραμένει σε μια κατάσταση αβεβαιότητας, καθώς και πάλι δεν μας παρέχεται κανένας άλλος εναλλακτικός ορισμός της ευσέβειας από τον ίδιο τον φιλόσοφο⁴⁹.

Πέρα όμως από το αβέβαιο τέλος, ιδιαίτερη εντύπωση μας προξενεί και η απίστευτη ευκολία- αν όχι επιπολαιότητα- με την οποία ο Πλάτωνας ανασκευάζει ή και απορρίπτει, σε ορισμένες περιπτώσεις, τις απόψεις των συνομιλητών του, σε

⁴⁷ Η πρακτική αυτή του Σωκράτη μας παραπέμπει στην χρήση του *ad hominem* επιχειρήματος, σύμφωνα με το οποίο ο συλλογισμός ξεκινάει πάντα από τις απόψεις του συνομιλητή μας και όχι τις δικές μας. Ωστόσο, οφείλουμε εδώ να σημειώσουμε, ότι, κατά την Julia Annas, το είδος αυτό της μεθοδολογίας δεν συνιστά τον κανόνα για όλους τους πρώιμους πλατωνικούς διαλόγους. Βλ. Annas στο *The Socratic Movement*, (1994), 315-320.

⁴⁸ Βλ. Groarke, (1990), 66-67.

⁴⁹ Χαρακτηριστικά, στο τέλος του έργου, ο Σωκράτης αναφέρει : «*Οια ποιεις, ω εταιρε· απ' ελπίδος με καταβαλων μεγάλης απέρχει, ήν ειχον, ως παρα σου μαθων τα τε όσια και μη και της προς Μέλιτον γραφης απαλλάξομαι, ενδειξάμενος εκείνω ότι σοφος ήδη παρ' Ευθύφρονος τα θεια γέγονα και ότι ουκέτι υπ' αγνοίας αυτοσχεδιάζω ουδε καινοτομω περι αυτά, και δη και τον άλλον βίον ότι άμεινον βιωσοίμην.*» (Αχ, τι είναι αυτό που κάνεις φίλε μου; Φεύγεις και μου σβήνεις την μεγάλη ελπίδα που είχα ότι θα μάθαινα από εσένα τι είναι όσιο και τι δεν είναι και ότι θα ζέμπλεκα από την καταγγελία του Μελήτου, αφού θα του έδειχνα ξεκάθαρα πως χάρη στον Ευθύφρονα έχω γίνει σοφός στα ζητήματα της θρησκείας και ότι η άγνοια δεν με παρασύρει πια σε αυτοσχεδιασμούς και καινοτομίες- πάνω απ' όλα όμως, μου σβήνεις την ελπίδα ότι θα ζούσα, την υπόλοιπη ζωή μου πιο σωστά.)

Αλλά και σε άλλους πλατωνικούς διαλόγους, όπως ο *Λύσης*- ο οποίος τυπικά εντάσσεται στην δεύτερη- μεταβατική περίοδο του έργου του φιλοσόφου-, διατηρείται το ίδιο απορητικό ύφος : «*Έχουμε γίνει καταγέλαστοι, εσείς οι δύο και εγώ, γέρος άνθρωπος. Όλοι αυτοί οι άνθρωποι, καθώς φεύγουν, θα λένε ότι θεωρούμε τους εαυτούς μας- γιατί θεωρώ και τον εαυτό μου έναν από εσάς- φίλους, αλλά δεν έχουμε καταφέρει ως τώρα να βρούμε τι είναι φίλος.*»

κάποιους από τους πρώιμους αυτούς διάλογους. Στο *Χαρμίδη*, για παράδειγμα, ο Σωκράτης απορρίπτει τους αρχικούς, καθ' όλα έλλογους, ορισμούς της σωφροσύνης, οι οποίοι μας δίνονται από τον νεαρό Αθηναίο, χρησιμοποιώντας μια σειρά από επιχειρήματα, τα οποία αδυνατούν να μας πείσουν. Έτσι, η «πολεμική» διάθεση του Πλάτωνα προβάλλει ιδιαίτερα έντονη, όταν ο Σωκράτης, απορρίπτει αρχικά τον πρώτο ορισμό του Χαρμίδη, ερμηνεύοντας την *ησυχιότητα* ως βραδύτητα, ενώ στην συνέχεια, αρνείται εξίσου σθεναρά την οποιαδήποτε ταύτιση της σωφροσύνης με το αίσθημα της αιδούς. Εντούτοις, η εντύπωση αυτή του αναγνώστη ότι, δηλαδή, η συζήτηση διεξάγεται κάτω από όρους που μας παραπέμπουν σαφώς στην σκεπτική διαλεκτική μέθοδο, γίνεται ακόμα πιο έντονη, όταν ο Πλάτων αρνείται να δεχτεί και τον τρίτο ορισμό του Χαρμίδη, σύμφωνα με τον οποίο η σωφροσύνη ταυτίζεται με «*το τα εαυτου πράττειν*».(*Χαρμίδης*, I 61b). Θυμίζουμε ωστόσο, ότι η παραπάνω φράση συναντάται αργότερα και στην *Πολιτεία*, και συγκεκριμένα στον πλατωνικό ορισμό της δικαιοσύνης, ο οποίος δίνεται στο έργο αυτό. Κατανοούμε, επομένως, πως θα ήταν δυνατόν να δικαιολογηθεί, στο σημείο αυτό, μια σκεπτικιστική ανάγνωση του πλατωνικού *Χαρμίδη*.

Ανάλογα βέβαια παραδείγματα με το παραπάνω, είναι δυνατόν να εντοπίσουμε και σε πολλούς άλλους από τους πρώιμους πλατωνικούς διαλόγους. Έτσι, στον *Λάχη* απορρίπτεται η καθ' όλα έλλογη απάντηση του έμπειρου στρατηγού Νικία ότι *την ανδρείαν επιστήμην δεινων τε και θαρραλέων είναι* (195A), ενώ στον *Ευθύφωνα* καταρρίπτονται διαδοχικά οι ορισμοί του ομώνυμου συνομιλητή του Σωκράτη, ότι, πρώτον η ευσέβεια είναι «η υπηρεσία στους θεούς» (12E-13C) και δεύτερον «η επιστήμη του να δίνεις και να παίρνεις από αυτούς»(14 D). Ακραία δε περίπτωση του ίδιου μοτίβου των νεανικών αυτών διαλόγων συνιστά αναμφίβολα, ο *Ιππίας ελάσσω*⁵⁰, έργο στο οποίο ο Σωκράτης εμφανίζεται να οδηγεί τον συνομιλητή του, τον ομώνυμο σοφιστή, στο καταφανώς λανθασμένο συμπέρασμα ότι ο αγαθός άνθρωπος είναι αυτός που κάνει κακό με τη θέλησή του (376b). Αντιλαμβανόμαστε ότι θα ήταν μάλλον απίθανο ο Σωκράτης ν' αποδεχόταν, όντως, μια τέτοια άποψη ως ορθή, όπως και ο ίδιος άλλωστε παραδέχεται στο τέλος του διαλόγου. Ωστόσο, η μόνη εξήγηση, την οποία περιορίζεται να μας δώσει για την παράδοξη αυτή κατάληξη του διαλόγου, είναι απλώς πως το ίδιο το επιχείρημα τους οδήγησε σ'

⁵⁰ Σημειώνουμε πάντως ότι η γνησιότητα του συγκεκριμένου διαλόγου αμφισβητείται.

αυτήν⁵¹. Κατανοούμε επομένως, πως, η ιδιαίτερη αυτή δριμύτητα, με την οποία ο Σωκράτης «επιτίθεται», στους διάλογους αυτούς, στους εκάστοτε συνομιλητές του, θα μπορούσε να υπερτονιστεί από κάποιον με σκεπτικές τάσεις, έτσι ώστε να δοθεί ένα σκεπτικό προφίλ του Αθηναίου διανοητή, αγνοώντας, τις, κατά πάσα πιθανότητα, παιδαγωγικές προθέσεις του αυστηρού του ελέγχου.

Κατ' αναλογία πάλι προς την παραπάνω σωκρατική διαλεκτική και σύμφωνα πάντα με την προαναφερθείσα μαρτυρία του Κικέρωνα (*De Fin* ,2.2), ο Αρκεσίλαος συνήθιζε και αυτός, με τη σειρά του, να επιχειρηματολογεί με ρητορική δεινότητα ενάντια στις θέσεις των εκάστοτε συνομιλητών του, προκειμένου αφενός να καταδείξει την ανθρώπινη άγνοια (αλλά και ταυτόχρονα την ακαταληπτότητα των αισθητικών και των νοητικών μας παραστάσεων) και αφετέρου να αποδείξει την ορθότητα της σκεπτικής πρακτικής, συμφώνα με την οποία ο σοφός θα πρέπει να *επέχει* από το να δώσει την συγκατάθεσή του σε οποιαδήποτε δογματική θέση. Σύμφωνα δε με τον Α. Α. Long, η φιλοσοφική μέθοδος του Αρκεσίλαου δεν είναι άλλη από «τη σωκρατική τεχνική εκσυγχρονισμένη, έτσι ώστε να λαμβάνει υπόψη της την κατάσταση της φιλοσοφίας τον 3^ο αιώνα π.Χ.⁵²»

Από την άλλη πάλι πλευρά, ο Καρνεάδης, ο σημαντικότερος ηγέτης της Νέας Ακαδημίας, αν και κατέφευγε συχνά και ο ίδιος στην χρήση του επιχειρήματος *pro* και *contra* , ωστόσο, σε αντιδιαστολή προς τον Αρκεσίλαο, δεν φαίνεται να χρειαζόταν την συνδρομή κάποιου συνομιλητή, αλλά ήταν σε θέση να επιχειρηματολογήσει ο ίδιος υπέρ και κατά της ίδιας θέσης. Χαρακτηριστικά αναφέρουμε, τις αγορεύσεις του - ρητορικές ή μη- υπέρ και κατά της έννοιας της δικαιοσύνης, κατά την παραμονή του ως πρεσβευτή στην Ρώμη:

«Όταν αυτός (ο Καρνεάδης) στάλθηκε από την Αθήνα σαν πρεσβευτής στη Ρώμη, πραγματεύτηκε την δικαιοσύνη, σε μια μακρά ομιλία του μπροστά στον Γάλβα και στον Κάτωνα τωω Τιμητή, τους σημαντικότερους ρήτορες της εποχής. Την επόμενη μέρα, ανέτρεψε την ίδια του την ομιλία, με μία ομιλία υπέρ της αντίθετης πλευράς και υπονόμωσε την δικαιοσύνη, την οποία είχε επαινέσει την προηγούμενη ημέρα, όχι με

⁵¹ Και για άλλα σχετικά παραδείγματα βλέπε Rudebusch στο *Plato. Critical Assessments*, 351. Ο G Rudebusch πάντως, υποστηρίζει ότι οι νεανικοί αυτοί απορητικοί διάλογοι γράφτηκαν από τον Πλάτωνα με τον παιδαγωγικό στόχο να βοηθήσει τους συνομιλητές τους να κατανοήσουν καλύτερα την ίδια την θέση την οποία προέβαλλαν.

⁵² Long, (1987), 150.

την σοβαρότητα ενός φιλοσόφου, του οποίου οι απόψεις θα πρέπει να είναι σίγουρες και σταθερές, αλλά υπό την μορφή μιας ρητορικής άσκησης, κατά την οποία το επιχείρημα δίνεται υπέρ και κατά...Με σκοπό να αντικρούσει τον Αριστοτέλη και τον Πλάτωνα, υποστηρικτές της δικαιοσύνης, ο Καρνεάδης, στην πρώτη του ομιλία, συγκέντρωσε όλα τα επιχειρήματα υπέρ της δικαιοσύνης έτσι ώστε να μπορέσει να τα ανατρέψει, όπως και έκανε... όχι επειδή πίστευε ότι θα έπρεπε να υποτιμήσουμε την δικαιοσύνη, αλλά προκειμένου να δείξει ότι οι υποστηρικτές της δεν είχαν κανένα σίγουρο ή ισχυρό επιχείρημα, σε σχέση με την έννοια αυτή.» (Lactantius, *Divine institutes*. 5.14.3-5 και *Epitome*.50.8)

Όπως παρατηρούν εύστοχα και οι A. A. Long και D. N. Sedley, η διαφορά αυτή, την οποία μπορούμε να διακρίνουμε ανάμεσα στους δύο αυτούς σημαντικότερους εκπροσώπους του Ακαδημεικού Σκεπτικισμού, είναι δυνατόν να αποδοθεί στο γεγονός ότι ο Καρνεάδης πιθανόν να ακολουθούσε το πρότυπο διαλόγων, όπως ο *Μένων* και ο *Θεαίτητος*, στους οποίους ο Σωκράτης παρουσιάζεται αρχικά να υπερασπίζεται και εν συνεχεία ο ίδιος να καταρρίπτει την συγκεκριμένη θέση⁵³.

Συμπερασματικά, θα λέγαμε ότι δεν θα μας ήταν δυνατόν να παραγνωρίσουμε τις σημαντικές αυτές ομοιότητες, οι οποίες παρουσιάζονται ανάμεσα στην μέθοδο του Αρκεσίλαου και του Καρνεάδη και σ' εκείνη του Πλάτωνα των πρώιμων διαλόγων. Οι νεανικοί άλλωστε, αυτοί διάλογοι θα πρέπει να συνιστούσαν και την βάση, πάνω στην οποία, οι Νεότεροι Ακαδημεικοί πιθανότατα στήριζαν, ως επί το πλείστον, την όποια πνευματική τους συγγένεια με τον μεγάλο Αθηναίο φιλόσοφο. Αν και όπως είδαμε, ο Διογένης Λαέρτιος αναφέρει ρητά ότι ο Αρκεσίλαος είχε τα βιβλία του Πλάτωνα, ωστόσο, δεν μας προσδιορίζει ποιά ακριβώς, ενώ όλες οι σχετικές μαρτυρίες που διαθέτουμε μας παραπέμπουν εμμέσως σε μια πιο συστηματική μελέτη των σωκρατικών διαλόγων μέσα στους κόλπους της Σκέψης. Η διαλεκτική πάντως δύναμη του πλατωνικού Σωκράτη, η κριτική διάθεση προσέγγισης των συνομιλητών του, ο αυστηρός έλεγχος των υποστηριζόμενων απόψεων και εν συνεχεία η συχνά απρόσμενη ανασκευή τους, επιπλέον, η σθεναρή του άρνηση να

⁵³ Βλ. Long and Sedley, Volume 1, (1987), 448. Σε σχέση με το ίδιο ζήτημα, οι μελετητές σχολιάζουν επίσης, ότι η μέθοδος του Καρνεάδη υπερτερεί εκείνης του Αρκεσίλαου, καθώς θεωρείται ικανή να μας οδηγήσει ευκολότερα στην *εποχή*, χωρίς ταυτόχρονα να μας δημιουργήσει την υπόνοια ότι ο φιλόσοφος, κατά βάθος, υποστηρίζει την μια από τις δύο αντιτιθέμενες απόψεις.

μας δώσει απόλυτους και κυρίως δογματικούς ορισμούς, η πολεμική απέναντι στην *εν αγνοία άγνοια* των συμπολιτών του και φυσικά η ακούραστη προσπάθεια για την αποφυγή του λάθους, όλα αυτά δεν συνιστούν παρά κοινά σημεία αναφοράς, αδιαμφισβήτητους, συνδετικούς κρίκους ανάμεσα στους εκπροσώπους της Νεότερης Ακαδημίας και στην σωκρατική- πλατωνική παράδοση.

Οι Σοφιστές.

Στο σημείο βέβαια αυτό κρίνεται σκόπιμο να τονίσουμε, ότι η μεθοδολογία αυτή των Ακαδημεικών, την οποία αναλύσαμε στην προηγούμενη ενότητα, δεν συνδέεται μόνο με τον σωκρατικό διάλογο, αλλά, ταυτόχρονα μας παραπέμπει σαφώς και στο Σοφιστικό κίνημα. Δεν θα πρέπει άλλωστε να ξεχνάμε ότι η σωκρατική φιλοσοφική και παιδαγωγική προβληματική αναπτύχθηκε μέσα στο πλαίσιο του ίδιου κοινωνικό-πολιτικού περιβάλλοντος, μέσα στο οποίο πραγματοποιήθηκε και το σοφιστικό πείραμα⁵⁴.

Αν και θα ήταν λάθος να αναφερόμασταν στους Σοφιστές ως τα μέλη ενός αυστηρά συγκροτημένου και ομοιογενούς φιλοσοφικού κινήματος, ωστόσο δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η σοφιστική σκέψη και επιχειρηματολογία, ήταν εκείνη η οποία ευνόησε την καλλιέργεια της *αντιθέσεως*, ενώ ταυτόχρονα προετοίμασε το έδαφος για την εμφάνιση του «συστηματικού» πλέον Σκεπτικισμού των Ελληνιστικών χρόνων. Με άλλα λόγια, δεν θα ήταν λάθος αν χαρακτηρίζαμε τους Σοφιστές, κυριολεκτικά, ως τους προδρόμους των μεταγενέστερων Ακαδημαϊκών⁵⁵.

Το πιο αντιπροσωπευτικό ίσως, δείγμα σοφιστικής επιχειρηματολογίας, συνιστά το έργο *Δισσοί Λόγοι*, μια ανώνυμη πραγματεία, προσαρτημένη στα συγγράμματα του Σέξτου Εμπειρικού⁵⁶. Πράγματι, πρόκειται για μια «περίτεχνη παρουσίαση αντιθέσεων»⁵⁷. Ιδιαίτερο δε ενδιαφέρον παρουσιάζουν τα τμήματα εκείνα, τα οποία πραγματεύονται διάφορες αξιακές κρίσεις. Έτσι, το πρώτο μέρος της πραγματείας είναι αφιερωμένο σε μία υπεράσπιση της θέσης ότι το καλό και το κακό είναι το ίδιο, ενώ, στη συνέχεια, το επιχείρημα μεταστρέφεται υπέρ της ακριβώς

⁵⁴ Τόσο ο Σωκράτης, όσο και οι Σοφιστές κλήθηκαν να αντιμετωπίσουν τα ίδια ζητήματα, κατά κανόνα πολιτικής ή ηθικό-πρακτικής υφής, ενώ ταυτόχρονα απευθύνονταν στο ίδιο κοινό, στους νεαρούς, δηλαδή, Αθηναίους ευγενείς, οι οποίοι αναζητούσαν μια ανώτερη μόρφωση. Αναφέρεται μάλιστα, ότι ο Σωκράτης ήταν φίλος με τους σπουδαιότερους Σοφιστές. Βλ. Vegetti (2001), 139-141.

⁵⁵ Βλ. Groarke, (1990), 49-52 και 57-64.

⁵⁶ Αν και ορισμένοι μελετητές αποδίδουν την πραγματεία σε κάποιον από τους οπαδούς του Πρωταγόρα, ωστόσο ο Groarke απορρίπτει την άποψη αυτή : 49-50. Σύμφωνα πάλι με τον Guthrie, το έργο πρόκειται, είτε για μαθητικές σημειώσεις, από τα μαθήματα κάποιου δασκάλου, ο οποίος ακολουθούσε τις μεθόδους του Πρωταγόρα, είτε για κάποιου είδους διδακτικού εγχειριδίου. Το ίδιο το σύγγραμμα, προφανώς ατελές, δεν έφερε καμία ένδειξη ούτε ως προς τον συγγραφέα ούτε ως προς τον τίτλο του. Ο Στέφανος το ονόμασε *Διαλέξεις*, ενώ, έως σήμερα είναι γνωστό με τον τίτλο *Δισσοί Λόγοι*, λόγω των δύο αυτών λέξεων, που επαναλαμβάνονται στην φράση « Δύο επιχειρήματα υποστηρίζονται σχετικά με...», στην αρχή αρκετών από τα κεφάλαιά του. Βλ. Guthrie, (1989), 381-2.

⁵⁷ Groarke, (1990), 50.

αντίθετης άποψης. Σε ένα άλλο πάλι τμήμα των *Δισσων Λόγων*, ο συγγραφέας συζητάει τους όρους «ευπρεπής» και «επονείδιστος», δίνοντας έμφαση στην σχετικότητα των εννοιών αυτών και κατ' επέκταση στην αδυναμία μας να τους ορίσουμε με ακρίβεια. Αυτό που για κάποιους λαούς χαρακτηρίζεται ως θεμιτό, για κάποιους άλλους απορρίπτεται ως απρεπές και ανάρμοστο (13-14).

Εκτός από τα παραπάνω όμως, το έργο αποκτάει ιδιαίτερη αξία και ως μια παράλληλη μαρτυρία, για την αυθεντικότητα των απόψεων του Πρωταγόρα, όπως αυτές παρουσιάζονται από τον Πλάτωνα, στον ομώνυμο διάλογο. Μελετώντας το έκτο κεφάλαιο των *Δισσων λόγων* -το οποίο τιτλοφορείται «Σχετικά με την σοφία και την αρετή, αν μπορεί να διδαχτεί»- παρατηρούμε ότι πολλές από τις απαντήσεις που δίνει ο συγγραφέας του έργου, ταυτίζονται με τις αντίστοιχες, τις οποίες αποδίδει ο ίδιος ο Πλάτωνας στον μεγάλο Σοφιστή. Αποδεχόμενοι επομένως την υπόθεση ότι οι *Δισσοί Λόγοι* γράφτηκαν πριν από τον *Πρωταγόρα*, δεν μπορούμε παρά να οδηγηθούμε στο εύλογο συμπέρασμα, ότι και τα δύο έργα στηρίζονται σε κάποιο κοινό, ιδιαίτερα γνωστό υλικό, από σύγχρονες και προγενέστερες φιλοσοφικές συζητήσεις⁵⁸.

Αναμφίβολα, η σοφιστική αυτή εριστική συνδέεται άμεσα με τους σκεπτικούς τρόπους του επιχειρήματος, σε τέτοιο βαθμό μάλιστα ώστε ο Maccol, να παρατηρεί σε σχέση με την προαναφερθείσα μαρτυρία για τον Καρνεάδη και τις διαλέξεις του στη Ρώμη: « μοιάζει περισσότερο με μια σελίδα από την ζωή του Γοργία τον πέμπτο αιώνα π.Χ., παρά με μια από τη ζωή του Καρνεάδη τον δεύτερο.»(*The Greek Sceptics*, 41).

Σίγουρα πάντως η προσπάθειά μας να διερευνήσουμε την σχέση Σοφιστών και Ακαδημεικού Σκεπτικισμού, δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί ολοκληρωμένη, αν δεν κάναμε και μια ιδιαίτερη αναφορά στο φιλοσοφικό προβληματισμό του Πρωταγόρα και του Γοργία.

⁵⁸ Βλ. Guthrie, (1989), 383-385.

α) Ο Πρωταγόρας.

Ο Πρωταγόρας υπήρξε ο γνωστότερος και πιθανότατα, ο αρχαιότερος από τους επαγγελματίες Σοφιστές . Κατ' αρχάς, αναφέρουμε την μαρτυρία του Διογένη Λαέρτιου (*Βίοι Φιλοσόφων*, 9.51), σύμφωνα με την οποία ο Σοφιστής: «υπήρξε ο πρώτος, ο οποίος είπε ότι υπάρχουν δύο λόγοι (επιχειρήματα) σε σχέση με το καθετί, ο ένας από τους οποίους αντιτιθέμενος στον άλλον.». Καθώς όμως, τα σχετικά αυτά έργα⁵⁹ δεν μας έχουν σωθεί, δεν είμαστε σε θέση να προσδιορίσουμε με ακρίβεια το είδος των αντιθέσεων, τις οποίες πραγματεύτηκε ο Πρωταγόρας. Σαφής είναι όμως, και η σχετική μαρτυρία του Κλήμεντα του Αλεξανδρινού: « *Ελληνές φασι Πρωταγόρου προκατάρξαντος παντι λόγω λόγον αντικεισθαι*»(Diels, VS 80, A 20= Κλημ., Στρωμ. II 464.)⁶⁰.

Από την άλλη πάλι πλευρά, ιδιαίτερη σπουδαιότητα για την έρευνά μας, αποκτάει η θεμελιώδης θέση, η οποία εντοπίζεται στον πυρήνα κάθε πρωταγόρειας σκέψης, ότι, δηλαδή, δεν υπάρχει αντικειμενική και απόλυτη γνώση της πραγματικότητας. Αν και ο Πρωταγόρας σίγουρα δεν φτάνει στο «ακραίο» σημείο να υποστηρίξει- μαζί με τους Σκεπτικούς- την αναγκαιότητα της *εποχής*, εντούτοις πιστεύει σαφώς ότι καμία γνωστική διαδικασία δεν μπορεί να φτάσει στην αντικειμενική φύση των πραγμάτων. Αντιθέτως, η μόνη έγκυρη μορφή γνώσης που υπάρχει είναι η υποκειμενική –« *Χρημάτων απάντων μέτρον άνθρωπος, των μεν όντων ως έστιν, των δε ουκ όντων ως ουκ έστιν.*»- και υπό αυτή την έννοια, «δεν είναι δυνατόν να πούμε κάτι ψευδές». Όπως παρατηρεί και ο M. Vegetti, για τον Σοφιστή, « κάθε λόγος αντιστοιχεί σε μια υποκειμενική εμπειρία, που είναι από πλευράς

⁵⁹ Πρόκειται για τα δύο βιβλία των *Αντιλογιών*. Σύμφωνα πάντως με τον Πλάτωνα και τον Σέξτο, ο Πρωταγόρας μίλησε για τις αντιθέσεις που υπάρχουν ανάμεσα στους ανθρώπους και τα άλλα είδη, αλλά και για τις διαφορετικές απόψεις που έχουμε όταν είμαστε νέοι και γέροι, κοιμισμένοι και ξύπνιοι, υγιείς και άρρωστοι αντίστοιχα. Σύμφωνα πάλι με την μαρτυρία του Αριστοτέλη, ο σοφιστής ασχολήθηκε με το ίδιο είδος αντιθέσεων, το οποίο πραγματεύθηκε και ο Δημόκριτος. Βλ Groganke, (1990), 58. Ο W. Guthrie πάλι κάνει λόγο για δύο κύριες πραγματείες, την *Αλήθεια* – γνωστή στους μεταγενέστερους και με τον αγωνιστικό όρο *Καταβάλλοντες* ή *Επιχειρήματα* για να συντρίψεις έναν αντίπαλο- και την *Αντιλογία* ή αλλιώς *Αντίθετα επιχειρήματα*. Αναφέρεται επίσης στο *Περί των θεων*, το οποίο φαίνεται να αποτελούσε μια ξεχωριστή πραγματεία, αλλά και σε ένα *Μέγαν Λόγον*, ο οποίος ίσως να ταυτίζεται με την *Αλήθεια*. Βλ. Guthrie, (1989), 322.

⁶⁰ Παραθέτουμε επίσης, και την αντίστοιχη μαρτυρία του Αριστοτέλη: «*και το τον ήττω δε λόγον κρείττω ποιειν τουτ'έστιν. και εντευθεν δικαίως εδυσχέραινον οι άνθρωποι το Πρωταγόρου επάγγελμα*»- «*Και ότι τον χειρότερο λόγο έκανε καλύτερο και στο σημείο αυτό δίκαια οι άνθρωποι κατηγορούσαν το επάγγελμα του Πρωταγόρα*». (Ρητ., 1402^a 23).

αλήθειας ισοδύναμη με όλες τις άλλες»⁶¹. Η *ισοσθένεια* αυτή των αντιτιθέμενων λόγων και επιχειρημάτων, αναδεικνύεται επομένως, σε ένα ιδιαίτερα σημαντικό κοινό τόπο ανάμεσα στον Πρωταγόρα και τους Σκεπτικούς, με τη διαφορά βέβαια, ότι ο πρώτος οδηγείται στην αποδοχή της αλήθειας όλων των απόψεων, ενώ οι δεύτεροι, αντιθέτως, στην άρνησή τους να συγκατατεθούν σε οποιοδήποτε θετικό δόγμα. Στον Πλάτωνα⁶² οι σχετικές απόψεις του Πρωταγόρα διασώζονται στο ομώνυμο έργο του *Πρωταγόρας*, αλλά και στον *Θεαίτητο*, όπου ο γνωστός Σοφιστής εμφανίζεται να υποστηρίζει ότι « όπως το κάθε πράγμα παρουσιάζεται σε μένα, έτσι είναι για μένα, και όπως παρουσιάζεται σε εσένα, έτσι είναι για σένα.»(386a).

Σχετικά, αναφέρουμε τέλος, τον θρησκευτικό αγνωστικισμό του Πρωταγόρα, σύμφωνα με τον οποίο δεν μπορούμε να γνωρίζουμε είτε αν υπάρχουν θεοί, είτε αν δεν υπάρχουν, καθώς πολλά είναι αυτά που μας παρεμποδίζουν απ' το να μάθουμε, όπως η ασάφεια του ζητήματος και η συντομία της ανθρώπινης ζωής : « *Περι των θεων ουκ έχω ειδέναι, ουδ' ως εισίν, ουδ' ως ουκ εισίν, ουδ' οποιοι τινες εισίν ιδέαν· πολλα γαρ τα κωλύοντα ειδέναι, ή τα' αδηλότης και βραχυς των ο βίος του ανθρώπου.*». Η παραπάνω άποψη του Πρωταγόρα, σαφώς αντιτίθεται σε κάθε παραδοσιακή σύλληψη του θείου, καθώς αναγνωρίζει την ανθρώπινη αδυναμία να γνωμοδοτήσει, με απόλυτο τρόπο, σε σχέση με ύψιστα ηθικά, πολιτικά και θρησκευτικά ζητήματα⁶³.

β) Ο Γοργίας.

Αλλά και ο Γοργίας φαίνεται ότι είχε αναπτύξει μια ρητορική μέθοδο, η οποία βασιζόταν και αυτή, σε αντιτιθέμενες θέσεις, σε μία σκεπτικιστική, δηλαδή, φιλοσοφία, παρόμοια προς εκείνη του Πρωταγόρα. Στη διδασκαλία αυτή του Γοργία, η ρητορική, η τέχνη, με άλλα λόγια, της πειθούς, κατείχε κεντρική θέση, καθώς θεωρούνταν ως η βασίλισσα των επιστημών. Χαρακτηριστικά δείγματα της

⁶¹ Vegetti, (2001), 131.

⁶² Όπως παρατηρεί και ο Guthrie, ένα μεγάλο μέρος των πληροφοριών που έχουμε για την σκέψη του Πρωταγόρα, το αντλούμε από τους διάλογους του Πλάτωνα. Σύμφωνα με τον μελετητή, αν και ποτέ δεν θα μπορούσαμε να γνωρίσουμε με απόλυτη ακρίβεια τον βαθμό, στον οποίο ο Πλάτων αποδίδει με αντικειμενικότητα τη διδασκαλία του Πρωταγόρα, ωστόσο δεν θα πρέπει να απορρίψουμε την αξία της μαρτυρίας του. Τόσο στον *Πρωταγόρα*, όσο και στον *Θεαίτητο*, ο μεγάλος Σοφιστής παρουσιάζεται με έναν, ως επί το πλείστον, θετικό τρόπο, ως ένας άνθρωπος ευγενικός, με υψηλό κριτήριο ηθικών αισθημάτων, αλλά και κυρίως ως ένας άξιος και ικανός συνομιλητής. Βλ. Guthrie, (1989), 322-324.

⁶³ Σημειώνουμε ότι η αγνωστικιστική αυτή θέση του Πρωταγόρα, οδήγησε στην συνέχεια, τον Κριτία στην υιοθέτηση ορισμένων ακραίων θέσεων, οι οποίες πιθανόν να ξεπερνούσαν τις αρχικές προθέσεις των Σοφιστών. Συγκεκριμένα, ο Κριτίας υποστήριζε μια ιδιαίτερα πολιτική χρήση της θρησκείας, σύμφωνα με την οποία οι θεοί δεν είναι τίποτα άλλο παρά μια επινόηση των κυβερνώντων, προκειμένου να «αστυνομεύσουν» ευκολότερα τους υποτελείς τους. Βλ. Vegetti, (2001), 133-134.

ρητορικής του δεινότητας συνιστούν, αναμφίβολα, και τα σωζόμενα *Ελένης εγκώμιον* και *Υπερ Παλαμήδους απολογία*. Οι δύο αυτοί λόγοι, κατά πάσα πιθανότητα, περιλαμβάνονταν στο γενικότερο έργο του *Τέχνη*, ένα εγχειρίδιο ρητορικής διδασκαλίας, το οποίο, στο μεγαλύτερο μέρος του, θα πρέπει να απαρτιζόταν από πρότυπα προς αποστήθιση από τους μαθητές του.

Εντούτοις, ο πυρήνας του φιλοσοφικού προβληματισμού του Γοργία, εντοπίζεται μάλλον, στην ειρωνική του πραγματεία *Περί του μη όντος* ή *Περί φύσεως*, όπου αποδεικνύεται, σε άμεση αντίθεση προς τη θέση του Παρμενίδη, ότι τίποτα δεν υπάρχει και ότι αν ακόμα υπήρχε, θα μας ήταν αδύνατον να το προσεγγίσουμε και να το προσδιορίσουμε με ακρίβεια⁶⁴ - πόσο μάλλον να το μεταδώσουμε στους συνανθρώπους μας. Η πολεμική αυτή του γνωστού Σοφιστή, εστιάζεται, κυρίως, ενάντια στην ελεατική αντίληψη ότι υπάρχει ένα μοναδικό και αμετάβλητο *όν*, αντιτιθέμενο προς τον μεταβλητό κόσμο των φαινομένων και της γνώμης, καθώς μια τέτοια παραδοχή, θα συνεπάγονταν ταυτόχρονα και την ύπαρξη μιας αμετάβλητης πραγματικότητας ως το σταθερό αντικείμενο της ανθρώπινης γνώσης. Ωστόσο, σύμφωνα με τον Γοργία, μια τέτοια γνώση, βασισμένη, δηλαδή, πάνω σε μια απόλυτη απόδειξη, δεν υπάρχει, αναδεικνύοντας, κατά συνέπεια, την υποκειμενική γνώμη, την ατομική *δόξα*, ως το ύψιστο ανθρώπινο κριτήριο:

« *Αν ο καθένας είχε μνήμη όλων των περασμένων, αντίληψη του τι συμβαίνει στο παρόν και πρόγνωση του μέλλοντος...Αλλά στην πραγματικότητα δεν υπάρχει εύκολος τρόπος είτε για να αναπολήσουμε το παρελθόν είτε για να προβλέψουμε το μέλλον, έτσι ώστε στα περισσότερα θέματα, οι πιο πολλοί άνθρωποι δεν μπορούν να προσφέρουν στο νου ως σύμβολο παρά μόνο την γνώμη· και η γνώμη είναι σφαλερή και ασταθής.*» (Ελ. 11)⁶⁵.

Από όλα τα παραπάνω προκύπτουν σαφώς οι έντονες σχετικιστικές ή και ακόμα αντι- ρεαλιστικές τάσεις των Σοφιστών, οι οποίες, όπως προαναφέρθηκε, τους συνδέουν άμεσα με την Σκεπτική Ακαδημία - και έμμεσα με τον πλατωνικό διάλογο. Ωστόσο, κρίνεται σκόπιμο να υπογραμμίσουμε εδώ ότι κάθε προσπάθειά μας να ερμηνεύσουμε την σοφιστική αυτή σκέψη, θα πρέπει να γίνεται πάντα υπό το πρίσμα της ρητορικής διδασκαλίας και πρακτικής των εκπροσώπων της. Πράγματι, μας είναι

⁶⁴ Βλ. Groarke, (1990), 51.

⁶⁵ Βλ. Guthrie (1989), 331-333.

ιδιαίτερα δύσκολο να προσδιορίσουμε με ακρίβεια τον βαθμό εκείνο στον οποίο ορισμένες απόψεις των Σοφιστών αντανακλούν γνήσιες φιλοσοφικές τους θέσεις ή απλώς πρόκειται για κάποιου είδους ασκήσεων ρητορικής επιδεξιότητας. Στο σημείο αυτό, άλλωστε, εντοπίζεται και ένα σημαντικό στοιχείο διαφοροποίησης ανάμεσα στους Σοφιστές και στους εκπροσώπους της Νεότερης Ακαδημίας. Ενώ, δηλαδή, η σοφιστική εριστική εστιάζει, κατά κύριο λόγο, στις λεκτικές νίκες και στο θρίαμβο του επιχειρήματος, οι Σκεπτικοί αναμφίβολα, δίνουν μεγαλύτερη έμφαση στην επίτευξη μιας «κατάστασης αβεβαιότητας και αποκήρυξης της επιθυμίας»⁶⁶, χωρίς βέβαια αυτό να συνεπάγεται ότι και οι ίδιοι δεν διακρίνονταν για τις σημαντικές ρητορικές τους ικανότητες⁶⁷.

Στο τελευταίο αυτό σημείο βέβαια εστιάζει και η βασική κριτική του Πλάτωνα- και εν μέρει του Αριστοτέλη- απέναντι στο σοφιστικό κίνημα. Θυμίζουμε ότι στο πλατωνικό corpus, η αντιλογική μέθοδος (η οποία διακρίνει τους Σοφιστές) αντιμετωπίζεται μ' ένα πνεύμα έντονης αποδοκιμασίας, καθώς, σε αντίθεση προς την διαλεκτική, δεν ενδιαφέρεται για την ανεύρεση της αλήθειας, αλλά για την τελική επικράτηση του ενός συνδιαλεγόμενου⁶⁸. Αντιθέτως, ο σωκρατικός έλεγχος, ως η κυρίαρχη μέθοδος των πρώιμων διαλόγων, διαφοροποιείται σε σχέση με την σοφιστική αυτή εριστική, καθώς δεν συνιστά αυτοσκοπό, αλλά ούτε και αποσκοπεί σε κάποια καθαρά θεωρητική ή ρητορική νίκη του ενός συνομιλητή. Στον αντίποδα μιας τέτοιας προσέγγισης, η *διαλεκτική* αντιμετωπίζεται από τον Πλάτωνα ως η κατ'

⁶⁶ Groarke, (1990), 51.

⁶⁷ Οι A. A. Long και D. N. Sedley, παρατηρούν ότι σε σχέση με τον Πυρρωνισμό, ο οποίος «αποκηρύσσει» κάθε είδους θεωρητικές αντιπαραθέσεις, προς χάριν της διατήρησης της αταραξίας μας, οι Ακαδημεικοί σκεπτικοί, αντιθέτως, *επιδίδωκαν* τις θεωρητικές αυτές αντινομίες, προς χάριν της διανοητικής και φιλοσοφικής ακεραιότητας. Όπως άλλωστε παρατηρούν οι μελετητές, είναι ακριβώς αυτός ο έντονα διαλεκτικός- και εν μέρει ρητορικός- χαρακτήρας της Νεότερης Ακαδημίας, που τη συνδέει με την Πλατωνική της κληρονομιά. Βλ. Long and Sedley, Volume 1, (1987), 447.

⁶⁸ Σε σχέση με το παραπάνω ζήτημα, ο G. Br. Kerferd, στο σύγγραμμά του *Le mouvement Sophistique*, υποστηρίζει ότι, στην πραγματικότητα, οι ρίζες της εχθρότητας του Πλάτωνα απέναντι στους Σοφιστές εντοπίζονται όχι τόσο στο ότι είχαν εξ ολοκλήρου άδικο ή στο ότι δεν ενδιαφέρονταν για την αλήθεια, όπως ο ίδιος την όριζε, αλλά στο ότι αδιαφορούσαν για την αλήθεια, όπως οι ίδιοι την αντιλαμβάνονταν.

Στην ίδια μελέτη, ο Kerferd μας δίνει και μια σαφή διάκριση των όρων *εριστική*, *αντιλογία* και *διαλεκτική*, όπως αυτοί σηματοδοτούνται μέσα στα έργα του Πλάτωνα. Σύμφωνα με τον μελετητή, σε αντίθεση προς την καθιερωμένη αντίληψη, η *εριστική* και η *αντιλογική* μέθοδος – αν και συχνά παραπέμπουν αμφότερες στα ίδια άτομα και στην ίδια «τεχνική» διαδικασία- εντούτοις δεν ταυτίζονται όσον αφορά τουλάχιστον στον σπουδαίο Αθηναίο διαλεκτικό. Έτσι, η *αντιλογία* τοποθετείται μεταξύ *εριστικής* (η οποία καταδικάζεται απόλυτα) και *διαλεκτικής*, ενώ δεν απορρίπτεται (εκτός του ότι χαρακτηρίζεται ως μια ανεπαρκής μέθοδος), παρά μόνο στον βαθμό που μπορεί να παρασύρει τους νέους (*Πολιτεία*, vii, 539 b 2-7) σ' ένα παιχνίδι αναιρέσεων και αμφισβήτησης, το οποίο απέχει παρασάγγας από το γνήσιο φιλοσοφείν. Βλ. Kerferd, (1999), 112-119.

εξοχήν εκείνη μορφή έρευνας, η οποία θα μας επιτρέψει να ανακαλύψουμε την αλήθεια και να οδηγηθούμε στην κατάκτηση της ουσιαστικής γνώσης. Εν τέλει, δεν θα ήταν άτοπο, αν λέγαμε, ότι για τον Αθηναίο στοχαστή, η διαλεκτική, συνιστά ουσιαστικά, το πρότυπο, την «ιδέα», με πλατωνικούς όρους, κάθε ερευνητικής μεθόδου.

Οι Ύστεροι διάλογοι.

Ο Θεαίτητος- ο Παρμενίδης.

Στο σημείο πάντως αυτό, οφείλουμε ν' αναγνωρίσουμε ότι, μέχρι τώρα η διερεύνησή μας της σχέσης Πλατωνισμού και Ακαδημεικού Σκεπτικισμού στηρίχθηκε, σχεδόν κατ' αποκλειστικότητα, πάνω σε μία επισκόπηση των πρώιμων απορητικών διαλόγων του μεγάλου Αθηναίου φιλοσόφου. Και πράγματι, μας είναι αρκετά εύκολο να δούμε πώς θα μπορούσε να δικαιολογηθεί μια τέτοια σκεπτική ανάγνωση των πρώτων αυτών έργων από τους εκπροσώπους της ελληνιστικής Σκέψης. Ωστόσο, μια σειρά από ιδιαίτερα σημαντικά ερωτήματα παραμένει, όπως, για παράδειγμα, το πώς θα ήταν δυνατόν να ερμηνευθούν, μέσα στο πλαίσιο της καθαρά σκεπτικής αυτής σχολής, τα αναμφισβήτητα θετικά δόγματα των μέσων και ύστερων διαλόγων. Όπως παρατηρεί και ο John Glucker, στο σύγγραμμά του *Antiochus and the Late Academy*, ακόμα και αν υποθέσουμε ότι ο Αρκεσίλαος και οι διάδοχοί του ερμήνευσαν την πλειοψηφία των πολιτικών και ηθικών θέσεων του Πλάτωνα ως απλώς *εύλογα*, σίγουρα δεν θα μπορούσε να συμβαίνει το ίδιο και με την περίπτωση της θεωρίας των Ιδεών, όπως αυτή κυριαρχεί στο ύστερο έργο του φιλοσόφου⁶⁹. Με άλλα λόγια, πώς θα ήταν δυνατόν να συμβιβαστεί ο σαφής πλατωνικός δογματισμός με τον ριζικό, συχνά, σκεπτικισμό των Νεότερων Ακαδημεικών;

Η απάντηση στο παραπάνω υψίστης σημασίας ερώτημα είναι, ίσως, δυνατόν να μας δοθεί μέσα από την μελέτη μεταγενέστερων έργων του Πλάτωνα, όπως, για παράδειγμα, ο *Θεαίτητος* και ο *Παρμενίδης*. Κατ' αρχάς πάντως, αναφέρουμε το σχετικό απόσπασμα από την *Πολιτεία* (354 b-c), το οποίο παραθέσαμε σε προηγούμενη ενότητα. Μια παρόμοια, όμως παραδοχή της Σωκρατικής άγνοιας συναντάμε και στον *Θεαίτητο*. Χαρακτηριστικά, ο Πλάτωνας γράφει:

« Μέγιστον δε τουτ' ένι τη ημετέρα τέχνη, βασανίζειν δυνατον είναι παντι τροπω, πότερον είδωλον και ψευδος αποτίκτει του νέου η διάνοια η γόνιμόν τε και αληθές . επει τόδε γε και εμοι υπάρχει όπερ ταις μαίαις άγονός ειμι σοφίας, και όπερ ήδη πολλοί μοι ωνείδισαν, ως τους μεν άλλους ερωτω, αυτος δε ουδεν αποφαίνομαι περι ουδενος δια το μηδέν έχειν σοφόν, αληθες ονειδίζουσιν. το δε αίτιον τούτου τόδε

⁶⁹ Βλ. J. Glucker, (1978), 39-40.

·μαιεύεσθαι με ο θεος αναγκάζει, γενναν δε απεκόλυσεν. ειμι δη ουν αυτος μεν ου πάνυ τις σοφός, ουδέ τί μοι έστιν εύρημα τοιουτον γεγονος της εμης ψυχης έκγονον.» (*Θεαίτητος*, 150 c-d)

Γνωρίζουμε ότι το παραπάνω απόσπασμα, καθώς και ορισμένα άλλα τμήματα του συγκεκριμένου διαλόγου, χρησιμοποιήθηκαν ως αποδείξεις, προκειμένου να υποστηριχθεί η ιδέα της ύπαρξης ενός Πλάτωνα Scepticus. Ειδικότερα, σε μια μεταγενέστερη πηγή, στα *Ανώνυμα Προλεγόμενα στην Πλατωνική Φιλοσοφία* - έργο το οποίο ο H. Diels και ο W. Schubart αποδίδουν σ' έναν οπαδό της σχολής του Γαίου- αναφέρεται, με αφορμή τον *Θεαίτητο* ότι: «Ο Πλάτων ήταν ένας Ακαδημεικός, καθώς ποτέ δεν δογματίζε» (54,38ff). Ενδεικτικό επίσης είναι το γεγονός ότι ο διάλογος τελειώνει χωρίς να μας δίνει κάποιο συγκεκριμένο κριτήριο της γνώσης, ένα επιχείρημα το οποίο καταλαμβάνει και το μεγαλύτερο μέρος της ανάλυσης του *Θεαίτητου* στην ίδια ανώνυμη πραγματεία⁷⁰.

Η σπουδαιότητα του πλατωνικού αυτού διαλόγου για την ύστερη Ακαδημία τονίζεται και από την Julia Annas, σύμφωνα με την οποία θα ήταν ιδιαίτερα δύσκολο, αν όχι μάλλον απίθανο, ένα τέτοιο κείμενο- αναμφίβολα ύστερο, ωστόσο εσκεμμένα σωκρατικό σε μορφή- να μείνει αναξιοποίητο στα χέρια ενός σκεπτικού, όπως ο Αρκεσίλαος. Στον *Θεαίτητο*, ο Σωκράτης ενσαρκώνει άριστα το ρόλο της στείρας μαμής, αρνούμενος να επιχειρηματολογήσει με αφετηρία ή προς κάποια δική του θετική θέση, με αποτέλεσμα η ad hominem επιχειρηματολογία, ν' αναδεικνύεται σαφέστατα σε κυρίαρχο στοιχείο της σωκρατικής μεθοδολογίας⁷¹.

Όσον αφορά τώρα, στο ζήτημα της προσέγγισης και της ερμηνείας της κεντρικής θεωρίας των Ιδεών από τους εκπροσώπους της Σκέψης, θα άξιζε, πιστεύουμε, να ανατρέξουμε σ' έναν άλλο πλατωνικό διάλογο, στον *Παρμενίδη*. Όπως σημειώνει και ο John Glucker, αν στον *Θεαίτητο* η Σκεπτική Ακαδημία βρίσκει μια επιβεβαίωση της σκεπτικής της θέασης του Πλάτωνα ως επιστημολόγου, στον

⁷⁰ Βλ. J. Glucker, (1978), 38-39. Σύμφωνα με τον J. Glucker, τα Ανώνυμα αυτά Προλεγόμενα στην Πλατωνική φιλοσοφία, θα μπορούσαν να είχαν γραφτεί μόνο κατά την περίοδο, κατά την οποία, μέσα στους κόλπους της Ακαδημίας, ο Πλάτων αντιμετωπιζόταν ως ένας κατ' εξοχήν «απορητικός» φιλόσοφος, με άλλα λόγια κατά την εποχή της Σκεπτικής Ακαδημίας.

⁷¹ Σύμφωνα με την J. Annas, ο *Θεαίτητος* μας δίνει μια πλατωνική δήλωση για την σωκρατική μέθοδο, ακόμα πιο ριζική από εκείνη των πρώιμων διαλόγων. Επιπρόσθετα, στον διάλογο, οι όποιες θετικές θέσεις του Σωκράτη αναφέρονται, θα πρέπει να αντιμετωπίζονται ως μια απλή παρέκβαση, η οποία δεν συνιστά μέρος του επιχειρήματος. Βλ. Annas στο *The Socratic movement*, (1994), σελ.317, 321-2 και 338.

Παρμενίδη θα μπορούσε ν' ανακαλύψει κάλλιστα μια αντίστοιχη σκεπτική εικόνα του φιλοσόφου ως οντολόγου⁷².

Πιο συγκεκριμένα, στον *Παρμενίδη* - έναν από τους πιο αινιγματικούς και δύσκολους στην ερμηνεία τους διάλογους- συναντάμε για πρώτη, ίσως, φορά, στο πλατωνικό corpus μια τόσο καταλυτική επίθεση εναντίον της θεωρίας των Ιδεών. Έτσι, στο πρώτο μέρος του διαλόγου, ο ομώνυμος Παρμενίδης, κατορθώνει ν' αναδείξει τις αδυναμίες και εν τέλει να «καταρρίψει» την θεωρία των Ιδεών, όπως αυτή υποστηρίζεται από έναν νεαρό Σωκράτη. Συγκεκριμένα, ο φιλόσοφος δίνει έμφαση στην πολυπλοκότητα των προβλημάτων που συνδέονται με την θεωρία των Ιδεών, καταλήγοντας ότι οποιοσδήποτε κοινός άνθρωπος θα την άκουγε, θα οδηγιόταν είτε στην ολοκληρωτική άρνηση της ύπαρξης των Ιδεών, είτε στο συμπέρασμα ότι, ακόμα και αν αυτές υπήρχαν, η πραγματική τους φύση θα παρέμενε απροσπέλαστη για την ανθρώπινη γνώση : « *Ταυτα μέντοι, ω Σώκρατες*», έφη ο *Παρμενίδης*, «*και έτι άλλα προς τούτοις πάνυ πολλα αναγκαιον έχειν τα είδη, ει εισίν αυται αι ιδεαι των όντων και οριεταιί τις αυτό τι εκαστον ειδος· ώστε απορειν τε τον ακούοντα και αμφισβητειν ως ούτε έστι ταυτα, εί τε ότι μάλιστα είη, πολλή ανάγκη αυτα ειναι τη ανθρωπίνη φύσει άγνωστα...*» (135 α)⁷³.

Αν και οφείλουμε ν' αναγνωρίσουμε ότι δεν υπάρχει κάποια σαφής αρχαία μαρτυρία, η οποία να επιβεβαιώνει την διάδοση μιας σκεπτικής ερμηνείας του συγκεκριμένου διαλόγου μέσα στους κόλπους της Νεότερης Ακαδημίας, ωστόσο θα ήταν εύλογο να υποθέσουμε ότι το συγκεκριμένο έργο αναμφίβολα, θα συνιστούσε πολύτιμο σημείο αναφοράς, τόσο για τον Αρκεσίλαο, όσο και για τους υπόλοιπους εκφραστές της σχολής. Υπενθυμίζουμε άλλωστε, ότι μια εις βάθος ανάλυση του *Παρμενίδη*, σαφώς ξεπερνάει τους στόχους της συγκεκριμένης έρευνας, κεντρικό σημείο της οποίας παραμένει η πιθανή πρόσληψη του διαλόγου από τους Σκεπτικούς και όχι η ανεύρεση των πραγματικών προθέσεων του Αθηναίου διαλεκτικού, όταν

⁷²Βλ. J. Glucker, (1978), 41.

⁷³ Προς το τέλος μάλιστα της ενότητας αυτής ο Σωκράτης αναγνωρίζει την αδυναμία του να δώσει μια ικανοποιητική απάντηση στις δυσκολίες που ανέδειξε ο Παρμενίδης(ου πάνυ μοι δοκω καθοραν έν γε τω παρόντι.-135c), ο οποίος, με τη σειρά του, επισημαίνει την ανάγκη για περαιτέρω διαλεκτική παιδείυση του νεαρού και ορμητικού φιλόσοφου. (135d)

Ο R. E. Allen πάντως, στην σχετική του μελέτη *Plato's Parmenides*, αποδέχεται την άποψη ότι ο *Παρμενίδης* θα πρέπει ν' αντιμετωπίζεται ως ένας απορητικός διάλογος, ο οποίος, όμως σε καμία περίπτωση, δεν θα πρέπει να θεαθεί ως μια απλή έκθεση πλάνεων ή θεωρητικών σφαλμάτων. Αν μιλήσουμε δε με αριστοτελικούς όρους, οι αντιρρήσεις του Παρμενίδη απέναντι στη θεωρία των Ιδεών του νεαρού Σωκράτη μοιάζουν να συνθέτουν μια μεγάλη *απορία*, η οποία μπορεί μεν να μην καταλήγει σε *ενορία* για τον ίδιο τον Αριστοτέλη, όχι, όμως και για τον Allen, ο οποίος πιστεύει ότι μπορούμε ν' αποκρυπτογραφήσουμε, ως ενός σημείου, τον διάλογο. Βλ. R. E. Allen, (1983), vii-ix.

τον έγραφε. Και πράγματι, πιστεύουμε ότι, κατά πάσα πιθανότητα, ένας διάλογος, όπως ο *Παρμενίδης*, στα χέρια των Νεότερων Ακαδημεικών, θα συνιστούσε ακλόνητη απόδειξη ότι ο Πλάτωνας- όντας, στην πραγματικότητα, και ο ίδιος ένας σκεπτικός φιλόσοφος- αμφισβητώντας την θεωρία των Ιδεών, υποσκάπτει, ουσιαστικά, τα ίδια τα θεμέλια του «δογματικού» φιλοσοφικού του συστήματος.

Η σχετική πάντως υπόθεση του John Glucker στηρίζεται πάνω σε μια ανάλυση της Δεύτερης Επιστολής⁷⁴ και ειδικότερα της ακόλουθης δήλωσης του συγγραφέα της, με την οποία αυτός, αφενός αρνείται την ύπαρξη των Πλατωνικών διαλόγων και αφετέρου, αποδίδει τα υπάρχοντα συγγράμματα σε ένα νεαρό Σωκράτη : « *δια ταυτα ουδεν πόποτ' εγω περι τούτων γέγραφα, ουδ' έστιν σύγγραμμα Πλάτωνος ουδεν ουδ' έσται, τα δε νυν λεγόμενα Σωκράτους εστιν καλου και νέου γεγονότος.*»(314 c1-4) . Σύμφωνα με τον J. Glucker, ο συγγραφέας της επιστολής βασίστηκε τόσο σε μια παρερμηνεία της 7^{ης} επιστολής, όσο και στο κείμενο του *Παρμενίδη*- του μόνου πλατωνικού διαλόγου, στον οποίο ο Σωκράτης παρουσιάζεται ως ένας νεαρός άνδρας. Η σύνδεση πάντως μεταξύ της Δεύτερης Επιστολής και του *Παρμενίδη* πετυχαίνεται ακριβώς μέσω της προαναφερθείσας φράσης, η οποίας φαίνεται ν' αντηχεί ένα αντίστοιχο απόσπασμα του πλατωνικού διαλόγου (135b), γεγονός που επιβεβαιώνει ότι, κατά την εποχή εκείνη, ο συγκεκριμένος διάλογος εξακολουθεί να κυκλοφορεί και να μελετάται, μέσα στο πλαίσιο της σκεπτικής σχολής⁷⁵.

Με βάση όλα τα παραπάνω, πιστεύουμε ότι κατορθώσαμε να δώσουμε μια αρκετά ικανοποιητική, αν και πιθανολογική, εξήγηση στον αρχικό μας προβληματισμό σε σχέση με την αντιμετώπιση των θετικών πλατωνικών δογμάτων από την ελληνιστική Σκέψη. Όπως συμπεραίνει εύστοχα και ο J. Glucker, μια παρόμοια ερμηνεία του *Παρμενίδη*: « καθιστά δυνατόν για έναν σκεπτικό, όπως ο Αρκεσίλαος, να ισχυριστεί ότι ακόμα και το βασικό δόγμα της πλατωνικής διδασκαλίας, η θεωρία των Ιδεών, υποστηρίχθηκε με σοβαρότητα, μόνο από έναν νεαρό Σωκράτη. Ο γηραιότερος Σωκράτης και ο μαθητής του Πλάτωνας...υπήρξαν

⁷⁴ Πρόκειται για μια από τις επιστολές, οι οποίες αποδίδονται στον Πλάτωνα. Ωστόσο, το ζήτημα της γνησιότητας της συγκεκριμένης επιστολής φαίνεται ότι έχει προκαλέσει την διχογνωμία των μελετητών. Ο Glucker πάντως, καθώς και πολλοί από τους σύγχρονους πλατωνιστές, έχουν σημαντικές αμφιβολίες για το αν πρόκειται όντως για ένα γνήσιο πλατωνικό κείμενο. Βλ. J. Glucker, (1978), 41.

⁷⁵ Βλ. J. Glucker, (1978), 40-47.

Όπως για τα *Ανώνυμα Προλεγόμενα*, έτσι και για την 2^η επιστολή, ο J. Glucker υποστηρίζει ότι μπορεί να γράφτηκε μόνο κατά την περίοδο που η Ακαδημία διένυε την σκεπτική της φάση.

σκεπτικοί πάνω σε μεταφυσικά ζητήματα, όπως ακριβώς υπήρξαν σκεπτικοί και στην θεωρία τους της γνώσης.»⁷⁶

Ακόμα όμως και αν δεν δεχτούμε την παραπάνω υπόθεση του Glucker, ο απορητικός χαρακτήρας τόσο του *Παρμενίδη* όσο και του *Θεαίτητου* (των μόνων «απορητικών» διαλόγων στο μεταγενέστερο έργο του Πλάτωνα) δεν μπορεί να περάσει απαρατήρητος. Σύμφωνα δε με την λιγότερο ακραία άποψη του Λ. Κουλουμπαρίτη, ο *Παρμενίδης*, αν και σίγουρα δεν μπορεί να μας προσφέρει ένα αργιογί σύστημα, ωστόσο συνιστά μια πρώτη διαλεκτική προσέγγιση, κατά την οποία ο Πλάτωνας, αναζητά και εν τέλει μας δίνει εννέα πιθανές, ανεξάρτητες μεταξύ τους, δυνατότητες του *Ενός*⁷⁷. Αν και ο φιλόσοφος, στο τέλος του έργου, δεν αποφασίζει για μια τελική απόλυτη επιλογή, ωστόσο, δέχεται και εφαρμόζει κάθε διαφορετική επιλογή, κάθε διαφορετική αντίληψη του ενός ανάλογα με την περίπτωση⁷⁸.

Όπως και να έχει, ο αναμφισβήτητα απορητικός, και εν μέρει σκεπτικός χαρακτήρας των δύο διαλόγων, τους φέρνει κοντά στην φιλοσοφία της Νεότερης Ακαδημίας, δικαιολογώντας, κατά συνέπεια, και την παραπάνω μας ανάλυση.

⁷⁶Βλ. J. Glucker, (1978), 46.

⁷⁷ Κατανοούμε επομένως, πως ο συγκεκριμένος διάλογος αποκτά ιδιαίτερη αξία, για την έρευνά μας, όχι μόνο για την άσκηση δριμύτατης κριτικής στην θεωρία των Ιδεών, στο πρώτο μέρος, αλλά και για την διαλεκτική μέθοδο, η οποία εφαρμόζεται στο δεύτερο τμήμα του ίδιου έργου. Πιο συγκεκριμένα, η εξέταση των διαφορετικών δυνατοτήτων του ενός, μας παραπέμπει σαφώς στην χρήση του επιχειρήματος υπέρ και κατά της ίδιας θέσης από τον Αρκεσίλαο και τον Καρνεάδη- την οποία και εξετάσαμε σε σχέση με τους πρώιμους σοκρατικούς διάλογους σε προηγούμενη ενότητα. Έτσι, οι συνομιλητές του *Παρμενίδη*, εμφανίζονται αρχικά να διατυπώνουν έξι υποθέσεις, στηριζόμενες πάνω στην θέση ότι το *εν* υπάρχει, ενώ στην συνέχεια ο διάλογος μεταστρέφεται, προσφέροντάς μας, αυτή τη φορά, τρεις διαφορετικές πιθανότητες υπέρ της ακριβώς αντίθετης άποψης, σύμφωνα με την οποία το *εν* δεν υπάρχει.

⁷⁸ Βλ. Couloubaritis, *Aux Origines de la Philosophie Européenne*, 4^η έκδοση, 315-16.

Το πρόβλημα της γνώσης.

Στο σημείο αυτό και σε άμεση συνάρτηση με όλα τα παραπάνω, πιστεύουμε ότι θα πρέπει να διερευνήσουμε από ακόμα πιο κοντά και σε μεγαλύτερο βάθος, το ακόλουθο ιδιαίτερα σημαντικό ερώτημα: Πώς αντιμετωπίζεται εν τέλει το ύψιστο πρόβλημα της γνώσης από τη Σκεπτική Ακαδημία ; Θυμίζουμε ότι, όπως είδαμε και σε προηγούμενη ενότητα, σε ένα πρωταρχικό επίπεδο ανάλυσης, μας δημιουργείται η εντύπωση ότι η σκεπτική «γνωσιολογία» στηρίζεται, ουσιαστικά, πάνω σε μια απόλυτη άρνηση κάθε δυνατότητας της γνώσης. Τα βασικά άλλωστε, «δόγματα»⁷⁹ της Νεότερης Ακαδημίας, δεν μας αφήνουν περιθώρια για μια διαφορετική απάντηση. Ενδεικτική αποδεικνύεται, επίσης, και η έλλειψη κάποιων θετικών θέσεων, οι οποίες να υποστηρίζονται με απόλυτη βεβαιότητα, είτε από τον Αρκεσίλαο είτε από τον Καρνεάδη. Από όλα τα παραπάνω γίνεται προφανώς κατανοητό ότι ο σκεπτικισμός της Νέας Ακαδημίας αποδεικνύεται, σε τέτοιο βαθμό, απόλυτος, ώστε οι εκπρόσωποί του να αρνούνται ακόμα και το μοναδικό είδος της γνώσης που ο Σωκράτης κρατάει για τον εαυτό του: την γνώση, δηλαδή, ότι δεν γνώριζε τίποτα⁸⁰. Με την παραπάνω προσέγγιση φαίνεται να συμφωνεί και το ακόλουθο απόσπασμα του Σέξτου, το οποίο μας δίνει και την διάκριση μεταξύ δογματικών, Σκεπτικών Ακαδημεικών και Πυρρώνειου Σκεπτικισμού:

«διόπερ ίσως και επι των κατα φιλοσοφίαν ζητουμένων οι μεν ευρηκέναι το αληθες έφασαν, οι δ' απεφήναντο μη δυνατον είναι τουτο καταληφθηναι, οι δε έτι ζητουσιν. και ευρηκέναι μεν δοκουσιν οι ιδίως καλούμενοι δογματικοί..., ως δε περι ακαταλήπτων απεφήναντο οι περι Κλειτόμαχον και Καρνεάδην και άλλοι Ακαδημαϊκοί, ζητουσι δε οι σκεπτικοί» (Σέξτος, Πυρ. Υποτ. Ι. 2-4).

⁷⁹ Πρόκειται για τα επιχειρήματα ότι «όλες οι φαντασίες είναι ακατάληπτες» και κατά συνέπεια «θα πρέπει να αρνούμαστε να εκφέρουμε την κρίση μας σε σχέση με αυτές». Διευκρινίζουμε βέβαια, για ακόμα μια φορά, ότι ο όρος δόγματα χρησιμοποιείται εδώ μέσα σε εισαγωγικά, καθώς σε καμία περίπτωση δεν δηλώνει απόψεις, οι οποίες να διεκδικούν το κύρος αδιαμφισβήτητων αληθειών, όπως συμβαίνει, παραδείγματος χάριν, με το στωικό δόγμα της καταληπτικής φαντασίας, ως του απολύτου κριτηρίου της αληθείας.

⁸⁰ Παραθέτουμε και τη σχετική πηγή : « (3) Έτσι, ο Αρκεσίλαος συνήθιζε να αρνείται ότι μπορούμε να γνωρίσουμε οτιδήποτε, ούτε ακόμα και το μοναδικό πράγμα που ο Σωκράτης είχε κρατήσει για τον εαυτό του- την γνώση ότι δεν γνώριζε τίποτα: τέτοιος ήταν ο βαθμός της σκοτεινότητας μέσα στην οποία τα πάντα ελλόχευαν, σύμφωνα με την εκτίμησή του, και δεν υπήρχε τίποτα που να μπορούμε να διακρίνουμε ή να το καταλάβουμε.»(Cicero, Acad. I.43-6)

Ερμηνεύοντας την μαρτυρία αυτή του Σέξτου Εμπειρικού, θα λέγαμε ότι, όσον αφορά στο πεδίο της γνωσιολογίας, οι Νεότεροι Ακαδημαϊκοί εμφανίζονται ως οι στοχαστές εκείνοι, οι οποίοι ενστερνίζονται την ακραία θέση της ακαταληψίας και κυρίως του απροσπέλαστου της γνώσεως, ενώ, αντιθέτως, οι Πυρρώνειοι μας δίνουν την εντύπωση ότι υιοθετούν μια πιο μετριοπαθή μορφή σκεπτικισμού, ακολουθώντας ταυτόχρονα τα έθιμα και τους κανόνες της κοινωνίας⁸¹.

Ωστόσο, προκειμένου να αποκτήσουμε μια πιο ολοκληρωμένη εικόνα του σχετικού ζητήματος, θα άξιζε να μελετήσουμε εδώ και το ακόλουθο απόσπασμα από τον Κικέρωνα : *«Επιθυμούμε ν' ανακαλύψουμε την αλήθεια, χωρίς καμία διαφωνία και επιχειρούμε να το πετύχουμε αυτό, (καταβάλλοντας) την μεγαλύτερη προσοχή και προσπάθεια. Γιατί, αν και όλη μας η γνώση μπλοκάρεται από πολλά εμπόδια, και αν και υπάρχει πολύ σκοτάδι μέσα στα ίδια τα πράγματα και αδυναμία της κρίσεως μας, έτσι ώστε, τόσο οι πιο παλιοί, όσο και οι πιο διαπρεπείς φιλόσοφοι σωστά ν' αμφισβήτησαν την ικανότητα τους ν' ανακαλύψουν αυτό που επιθυμούσαν παρ' όλα αυτά δεν υπέκυψαν, αλλά ούτε και εμείς θα εξαντληθούμε ή και θα εγκαταλείψουμε την προσπάθειά μας να ερευνούμε τα πράγματα» (Luc. 7).*

Παρόμοιες όμως, ιδέες με τις παραπάνω, είναι δυνατόν να εντοπίσουμε και σε άλλα σημεία του έργου του Κικέρωνα, όπως για παράδειγμα στο *Academica* 2.7-8, όπου αναφέρεται αντίστοιχα:

[Ομιλητής: ο Κικέρωνας εκπροσωπώντας τη Νέα Ακαδημία.] *«(1)Οι συζητήσεις μας δεν έχουν κανένα άλλο αντικειμενικό σκοπό, παρά ,αναπτύσσοντας με επιχειρήματα και τις δύο πλευρές του ίδιου προβλήματος, να καταλήξουν σε κάτι το οποίο ή είναι αλήθεια ή πλησιάζει όσο το δυνατόν πιο κοντά στην αλήθεια. (2) Και ούτε υπάρχει κάποια διαφορά ανάμεσα σε μας και σε αυτούς που νομίζουν ότι ξέρουν κάτι, εκτός του ότι αυτοί δεν έχουν καμία αμφιβολία ότι οι θέσεις τους είναι αληθινές, ενώ εμείς υποστηρίζουμε ότι πολλά πράγματα είναι πειστικά τα οποία μπορούμε εύκολα να ακολουθήσουμε στην πράξη, αλλά με δυσκολία να τα υποστηρίξουμε ως αναμφισβήτητα. Επιπλέον, υπό αυτή την έννοια, είμαστε πιο ελεύθεροι και απεριόριστοι, επειδή η κριτική μας δύναμη παραμένει αλώβητη και επειδή δεν*

⁸¹ Βλ. T. M. Olshewsky (στο *Scepticism : Inter- disciplinary approaches*), (1988) , 117.

υποχρεωνόμαστε από κάποια αναγκαιότητα να υιοθετήσουμε όλους τους κανόνες και τις τεχνητές επιταγές ορισμένων ανθρώπων.»

Κατανοούμε επομένως ότι Σκεπτικισμός των ελληνιστικών χρόνων δεν ταυτίζεται, σε καμία περίπτωση με τον αγνωστικισμό. Όπως παρατηρεί και η Πεντζοπούλου-Βαλαλά : « ο σκεπτικός δέχεται την δυνατότητα της γνώσης...και επειδή τη δέχεται, αναζητεί την γνώση και την αλήθεια. Ο σκεπτικός φιλόσοφος είναι από την φύση του “ζητητικός”»⁸². Έτσι και οι παραπάνω μαρτυρίες από τον Κικέρωνα, συνιστούν, αναμφίβολα, μια ιδιαίτερα πολύτιμη πηγή, καθώς, αναδεικνύουν την αναζήτηση – και εν τέλει, την ανέφικτη βέβαια στην πράξη, κατάκτηση- της αλήθειας ως τον τελικό στόχο της κάθε Σκεπτικής επιχειρηματολογίας⁸³. Ταυτόχρονα, μας παραπέμπουν σαφώς στα ακόλουθα αποσπάσματα από την *Απολογία*, όπου ο Σωκράτης, καλούμενος να αιτιολογήσει τον Δελφικό χρησμό που τον ήθελε τον σοφότερο όλων των ανθρώπων, συνειδητοποιεί, κατ’ αρχάς: « *προς εμαυτον δ’ ουν απιων ελογιζόμεν, ότι τούτου μεν του ανθρώπου εγω σοφώτερός ειμι· κινδυνεύει μεν γαρ ημων ουδέτερος ουδεν καλον καγαθον ειδέναι, αλλ’ ουτος μεν οίεται τι ειδέναι ουκ ειδως, εγω δε, ώσπερ ουν ουκ οίδα, ουδε οίομαι· έοικα γουν τούτου γε σμικρω τινι αυτω τούτω σοφώτερος ειναι, ότι α μη οίδα ουδε οίομαι ειδέναι.»* (*Απολογία*, 21d2-7), ενώ, λίγο αργότερα, επεξηγεί : « *και φαίνεται τουτ’ ου λέγειν τον Σωκράτη, προσκεχρησθαι δε τω εμω ονόματι, εμε παράδειγμα ποιούμενος, ώσπερ αν <ει> είποι ότι “Ουτος υμων , ω άνθρωποι, σοφώτατός εστιν, όστις ώσπερ Σωκράτης έγνωκεν ότι ουδενος άξιός εστι τη αληθεία προς σοφίαν.”»* (*Απολογία*, 23 a7-b4).

Κατανοούμε επομένως, ότι, όπως ακριβώς η «σοφία» του Σωκράτη συνίσταται ουσιαστικά στην συνειδητοποίηση της άγνοιάς του, κατ’ ανάλογο τρόπο και ο Σκεπτικός σοφός, σε αντίθεση προς τον Στωικό, υπερέχει σε σχέση με τους υπόλοιπους ανθρώπους, καθώς αρνείται να δεσμευτεί σε δογματικές απόψεις και εν

⁸² Πεντζοπούλου- Βαλαλά, (1975), σελ. 14-15. Όπως διευκρινίζει και η συγγραφέας, οι αγνωστικιστές εγκαταλείπουν κάθε ελπίδα για την απόκτηση μιας μεταφυσικής γνώσης, ενώ αντιθέτως, οι σκεπτικοί, στην ουσία, δεν παύουν ποτέ να την αναζητούν.

⁸³ Παραπέμπω σχετικά στον J. Glucker (1978), ο οποίος αναφέρει (:60) χαρακτηριστικά: «Το Ύψιστο Αγαθό (για τους Ακαδημεικούς) είναι η δραστηριότητα, η οποία δυστυχώς προορίζεται να καταλήξει σ’ αυτήν την *εποχή*: η αναζήτηση της αλήθειας», αλλά και στην J. Annas (1994: 314), κατά την οποία ο Σκεπτικός επιθυμεί ν’ ανακαλύψει την γνώση, την αλήθεια, λαμβάνοντας, όμως, υπόψη του την σοβαρότητα των δυσκολιών που εμπλέκονται σε μια τέτοια προσπάθεια, εναντιώνεται κυρίως σε κάθε «βιαστική συγκατάθεση», σε κάθε έρευνα, η οποία εγκαταλείπεται υπερβολικά γρήγορα, σε κάθε δόγμα, το οποίο γίνεται αποδεκτό υπερβολικά εύκολα.

τέλει να δώσει αβάσιμα και βεβιασμένα την συγκατάθεσή του σε θέσεις, τις οποίες αδυνατεί να αποδείξει έλλογα.

Στο σημείο αυτό βέβαια οφείλουμε να αναγνωρίσουμε ότι οποιοσδήποτε συσχετισμός ανάμεσα στην Σκεπτική Ακαδημία και στον πλατωνικό Σωκράτη, δεν θα ήταν δυνατό να πραγματοποιηθεί, αν δεν απαντήσουμε κατ' αρχάς στο ακόλουθο θεμελιώδες ερώτημα, σε σχέση με την σωκρατική αποκήρυξη της γνώσης: Όταν ο Σωκράτης των πλατωνικών διαλόγων δηλώνει ότι δεν γνωρίζει τίποτα, είναι ειλικρινής ή, στην πραγματικότητα δεν εννοεί αυτά που μας λέει; Σε σχέση με το σημαντικότερο αυτό πρόβλημα, υπήρξαν πολλοί οι μελετητές εκείνοι, οι οποίοι έκαναν λόγο για την περίφημη σωκρατική *ειρωνεία*, υποστηρίζοντας ότι ο Αθηναίος φιλόσοφος επικαλούνταν την υποτιθέμενη άγνοιά του, προκειμένου να συμπαρασύρει τους συμπολίτες του σε έναν διάλογο μαζί του και εν τέλει, να υποβάλει τις θέσεις τους στην *ελεγκτική* διαδικασία. Ωστόσο, όπως παρατηρεί και ο Γ. Βλαστός⁸⁴, όταν ο Σωκράτης, στην *Απολογία*, εκφράζει την κατάπληξή του στο άκουσμα του χρησμού του Θεού, δεν μπορούμε παρά να μην πειστούμε για την ειλικρίνειά του: « Όταν τα άκουσα αυτά, αναρωτιόμουν τα έξης: Τι θα μπορούσε να εννοεί το θεός; Τι είναι αυτό το αίνιγμα; Γιατί εγώ έχω συνείδηση ότι εγώ δεν είμαι σοφός με κανένα τρόπο, είτε μικρό είτε μεγάλο. Τι εννοεί λοιπόν, λέγοντας ότι είμαι ο σοφότερος; Γιατί σίγουρα δεν ψεύδεται· γιατί δεν θα ήταν θεμιτό γι' αυτόν να κάνει κάτι τέτοιο.» (Απολογία, 21 b 2-7).

Από την άλλη πάλι πλευρά, δεν θα ήταν θεμιτό- χωρίς πρώτα να τη διερευνήσουμε- να αποκλείσουμε και την αντίθετη εκδοχή, σύμφωνα με την οποία ο Σωκράτης, παρά τα λεγόμενά του, διεκδικεί για τον εαυτό του κάποιο είδος ουσιαστικής γνώσης. Στο ίδιο άλλωστε το κείμενο της *Απολογίας*, λίγο μετά από το προαναφερθέν απόσπασμα, εμφανίζεται να δηλώνει ρητά ότι γνωρίζει ότι είναι κακό να διαπράττουμε αδικίες, καθώς και το να δείχνουμε ανυπακοή προς τους ανωτέρους και καλύτερους μας, είτε αυτοί είναι άνθρωποι, είτε θεοί (*Απολογία.*, 29 b 6-7 : «το δε αδικειν και απειθειν τω βελτίονι, και θεω και ανθρώπω, ότι κακον και αισχρόν εστιν οίδα.»). Χωρίς αμφιβολία, στο σημείο αυτό έχουμε μια σαφή και άμεση παραδοχή μιας ηθικής αλήθειας, εκ μέρους του Σωκράτη. Αλλά και στους απορητικούς διαλόγους, είναι δυνατόν να διακρίνουμε, έμμεσα βέβαια, κάποιες ηθικές θέσεις, τις οποίες φαίνεται να αποδέχεται ως αληθείς ακόμα και ο ίδιος ο φιλόσοφος. Κατά την

⁸⁴ Βλ. Vlastos, (1995),42.

ελεγκτική διαδικασία και προκειμένου να ανατρέψει την θέση του συνομιλητή του, ο Πλάτωνας επικαλείται, κατά κανόνα, κάποιες δευτερεύουσες προκείμενες, οι οποίες εμπεριέχουν την άρνηση του αρχικού ορισμού. Έτσι, στους πρώιμους διάλογους ανακύπτουν κάποια θετικά, αν και όχι τελικά, συμπεράσματα, όπως για παράδειγμα στον *Ευθύφρων* ότι «η ευσεβής πράξη αγαπάται από τους θεούς επειδή είναι ευσεβής και όχι το αντίθετο, ότι, δηλαδή, είναι ευσεβής επειδή αγαπάται από τους θεούς.»⁸⁵.

Γιατί όμως, ο Σωκράτης να αποποιείται εμφατικά και κατ' επανάληψη κάθε είδους γνώσης, αν στην πραγματικότητα – όπως προκύπτει μέσα από την ανάλυση των διαλόγων- αποδέχεται ορισμένες, αν μη τι άλλο, ηθικές αλήθειες ; Την απάντηση στο σημαντικότερο αυτό πρόβλημα επιχείρησε να δώσει ο Βλαστός στο έργο του *Socratic Studies*, προτείνοντας μια υπόθεση, η οποία στηρίζεται ουσιαστικά πάνω στη διάκριση ανάμεσα σε δύο διαφορετικές μορφές γνώσης. Έτσι, από την μια πλευρά, έχουμε την απόλυτη, την αλάνθαστη και αναγκαία γνώση, ενώ, από την άλλη πλευρά, την λιγότερο σίγουρη, την *ανθρώπινη* γνώση, η οποία είναι δυνατόν να επιτευχθεί μέσα από την προσωπική μέθοδο έρευνας του Σωκράτη, μέσα, δηλαδή, από τον διαλεκτικό *έλεγχο*. Αν αποδεχτούμε την παραπάνω υπόθεση του Βλαστό, τότε αυτόματα αίρεται και το όποιο παράδοξο ή και αντίφαση, μπορεί να υπάρξει, σε σχέση με την πραγματική τοποθέτηση του φιλοσόφου απέναντι στο πρόβλημα της γνώσης. Έτσι λοιπόν, όταν ο Σωκράτης δηλώνει ότι δεν γνωρίζει απολύτως τίποτα, μικρό ή μεγάλο, αναφέρεται στο πρώτο είδος γνώσης, ενώ, όταν υπονοεί το αντίθετο, μας παραπέμπει σαφώς, στο δεύτερο⁸⁶.

Στο σημείο επομένως αυτό, δεν μπορούμε παρά να αναγνωρίσουμε ότι το είδος ακριβώς, εκείνο της γνώσης, το οποίο ο ίδιος ο φιλόσοφος πιθανόν να αρνείται για τον εαυτό του, δεν είναι άλλο από εκείνο που διεκδικεί και η Στωική γνωσιολογία και το οποίο βρίσκεται στο επίκεντρο της δριμύτερης σκεπτικής κριτικής. Θυμίζουμε

⁸⁵ Βλ. Vlastos, (1995), 11-12 και 44-46.

⁸⁶ Βλ. Vlastos, κεφάλαιο “Socrates’ disavowal of knowledge”, (1995), 39-66. Σε συμφωνία με τον Γ. Βλαστό, οι Brickhouse και Smith, υποστηρίζουν, με την σειρά τους, ότι δεν θα έπρεπε να επιχειρούμε να λύσουμε το παράδοξο, κάνοντας λόγο για ανειλικρίνεια του Σωκράτη, κάθε φορά που αυτός επικαλείται την άγνοιά του. Αντιθέτως, στο έργο τους *Plato’s Socrates*, οι δυο μελετητές προτείνουν, και αυτοί, την υιοθέτηση μιας διάκρισης ανάμεσα σε δύο διαφορετικά είδη γνώσης, από τα οποία το ένα καθιστά τον κάτοχό του σοφό, ενώ το άλλο όχι. Σύμφωνα δε με την παραπάνω ερμηνεία τους, η διαφορά που υπάρχει ανάμεσα στην ανώτατη Σοφία και στην απλούστερη γνώση που κατέχει και ο ίδιος ο Σωκράτης- μαζί βέβαια και με άλλους- συνίσταται ουσιαστικά στην ικανότητα του πραγματικά σοφού ατόμου να κάνει αλάνθαστες, όχι μόνο *επιμέρους*, αλλά και κυρίως *καθολικές, γενικές* κρίσεις. Βλ. Brickhouse και Smith, (1994), 30-32 και 36. Τέλος, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι μια λύση του προβλήματος παρόμοια μ’ εκείνη του Γ. Βλαστό, μας δίνεται και από μια αρχαία πηγή, τον ανώνυμο συγγραφέα των *Προλεγόμενων στην Πλατωνική Φιλοσοφία*, έργο στο οποίο αναφερθήκαμε στην προηγούμενη ενότητα.

ότι σύμφωνα με τη στωική γνωσιολογία, το ανώτερο επίπεδο στην κλίμακα της εννοιακής κατάκτησης, η *επιστήμη* ορίζεται ως η κατάσταση εκείνη της ψυχής του σοφού, κατά την οποία έχουμε « *την ασφαλή και βεβαίαν και αμετάθετον υπο λόγου κατάληψιν*» (ΣΕ Μ, 7.373 και SVF, II.56) . Και είναι ακριβώς αυτή η σύλληψη μιας ανώτερης μορφής γνώσης, η οποία δεν είναι δυνατόν να ανατραπεί ή να διαψευστεί από οποιοδήποτε είδος συλλογισμού, την οποία «πολεμούν», τόσο οι Νεότεροι Ακαδημαϊκοί, μέσω των αντιθετικών λόγων τους, όσο και ο Πλάτωνας, με την σταθερή του άρνηση να μας δώσει οποιονδήποτε θετικό ηθικό ορισμό – όσον αφορά πάντα στους πρώιμους απορητικούς του διαλόγους.

Ωστόσο, παρά τα όσα κοινά σημεία μπορέσαμε να εντοπίσουμε ανάμεσα στην σωκρατική και στη σκεπτική αντιμετώπιση του προβλήματος της γνώσης, δεν θα πρέπει ποτέ να ξεχνάμε, ότι, σε αντίθεση με τους νεότερους Ακαδημαϊκούς, ο Σωκράτης, *στην πράξη*, δεν αρνείται την δυνατότητα της κατοχής κάποιας, έστω και όχι αλάνθαστης, μορφής γνώσης. Αντιθέτως, ο σκεπτικός φιλόσοφος, αν και θεωρητικά θέτει και ο ίδιος ως τελικό του στόχο την ανεύρεση της αλήθειας, ωστόσο, στην πράξη αρνείται ουσιαστικά την δυνατότητα αυτή. Θυμίζουμε ότι στον Αρκεσίλαο το αίτημα για την αποφυγή της πλάνης και φυσικά της λανθασμένης συγκατάθεσης μάς οδηγεί συνειδητά και αναπόφευκτα στην *εποχή*. Με άλλα λόγια, όταν ο εφεκτικός ξεκινάει έναν διάλογο με τον διανοητικό του αντίπαλο, περιμένει, εκ των προτέρων, ότι αυτός δεν θα μπορέσει παρά να καταλήξει στην *εποχή*. Από την άλλη πάλι πλευρά, ο πλατωνικός Σωκράτης, σε καμία περίπτωση, δεν αναμένει, εξ αρχής, ότι ο συνομιλητής του θα οδηγηθεί, κατ' ανάγκην, στην απορία και φυσικά ουδέποτε συνιστά στους συμπολίτες του την υιοθέτηση κάποιας φιλοσοφικής στάσης, η οποία να ταυτίζεται με την *εποχή*, όπως αυτή νοήθηκε και υποστηρίχθηκε από την Νεότερη Ακαδημία⁸⁷. Στο σημείο αυτό εντοπίζεται αναμφίβολα, ένα σημαντικότατο πρόβλημα, το οποίο, ωστόσο, δεν αναιρεί τους λόγους για τους οποίους, όπως είδαμε, η Ελληνιστική Σκέψη αναζήτησε και εν τέλει, απέδωσε την αρχική της έμπνευση στον Σωκράτη και τον Πλάτωνα.

⁸⁷ Βλ. C. Shields στο *The Socratic Movement*, (1994), 363-366.

Επίλογος- Συμπεράσματα.

Απ' όλα τα παραπάνω καταλήγουμε εύλογα στο συμπέρασμα ότι τόσο σε επίπεδο μεθοδολογίας, όσο και «γνωσιοθεωρίας», είναι πολλοί οι κοινοί τόποι εκείνοι, οι οποίοι συνδέουν ουσιαστικά τον Πλάτωνα και τον Σωκράτη με την Σκεπτική Ακαδημία. Και ενώ σίγουρα δεν θα ήταν θεμιτό να κάνουμε λόγο για ένα σκεπτικιστή Πλάτωνα – ή ακόμα και για έναν σκεπτικιστή Σωκράτη-, ωστόσο, δεν θα μπορούσαμε να αρνηθούμε και έναν- το λιγότερο- αμβλυμμένο ή και υποκρύπτοντα σκεπτικισμό, ο οποίος φαίνεται να διατρέχει κυρίως το πρώιμο έργο του και κατά συνέπεια να δικαιολογεί μια σκεπτική του ανάγνωση από τους εκπροσώπους της Νεότερης Ακαδημίας.

Για να επανέλθουμε λοιπόν στο αρχικό μας ερώτημα, θα είχαμε εν τέλει άδικο, εάν καταδικάζαμε τον Αρκεσίλαο για εσκεμμένη αυθαιρεσία και παρερμηνεία, όταν αποδίδει την έμπνευση για την σκεπτική του μεθοδολογία στην πλατωνική διαλεκτική; Η απάντησή μας στο παραπάνω ερώτημα, όπως προσπαθήσαμε να καταδείξουμε και μέσα από την όλη μας ανάλυση, είναι μάλλον θετική- αν και οφείλουμε ν' αναγνωρίσουμε ότι μια απόλυτη απάντηση θα ήταν σίγουρα αδύνατον να δοθεί. Αυτό βέβαια, δεν σημαίνει ότι παραγνωρίζουμε τις πολλαπλές, γνήσιες δυσκολίες, οι οποίες εμπλέκονται στο όλο ζήτημα, ή ότι δεν καταλογίζουμε στον Αρκεσίλαο μια αποσπασματική και συχνά επιλεκτική ανάγνωση των πλατωνικών διαλόγων. Και πράγματι, μια συνολική και πιο διεξοδική ανάλυση του πλατωνικού corpus που να καλύπτει ολόκληρο το φάσμα των έργων του, πιθανώς να είχε οδηγήσει τους Νεότερους Ακαδημαϊκούς σε διαφορετικά συμπεράσματα, όσον αφορά στην απόδοση της μακρινής «πατρότητας» των δικών τους διδασκαλιών.

Ωστόσο, στον βαθμό στον οποίο, ο Αρκεσίλαος επιλέγει να επεξεργαστεί και εν συνεχεία, να επεκτείνει συγκεκριμένες σωκρατικές πρακτικές, εντάσσοντάς τες μέσα στο πλαίσιο της δικιάς του συνειδητής σκεπτικής φιλοσοφίας, τότε δεν μπορούμε παρά να δικαιώσουμε την προσπάθειά του, αλλά και να τον δικαιολογήσουμε, όταν αυτοπαρουσιάζεται ως ο διάδοχος του σπουδαίου Αθηναίου φιλοσόφου⁸⁸. Με άλλα λόγια, στον βαθμό στον οποίο ο Πλάτωνας, πάντα πίσω από το προσωπίο του δασκάλου του Σωκράτη, παρουσιάζεται αφενός να ασκεί

⁸⁸ Βλ. C. Shields στο "The Socratic Movement", (1994), 344-345.

εξονυχιστικό έλεγχο στους συνομιλητές του, μέσω της μεθόδου των ερωταποκρίσεων, αρνούμενος να συμβιβαστεί και να συγκατατεθεί σε βεβιασμένους και πρώιμους ορισμούς, και αφετέρου να εκφράζει συστηματικά τις γνωσιοθεωρητικές του αμφιβολίες (κυρίως στα πρώιμα έργα του, αλλά και, όπως είδαμε, σε μεταγενέστερα, όπως ο *Θεαίτητος* και ο *Παρμενίδης*), στο βαθμό αυτό και οι ισχυρισμοί της Σκεπτικής Ακαδημίας θα πρέπει να θεαθούν υπό ένα διαφορετικό πρίσμα, φωτίζοντας μια ακόμα μοναδική σχέση ανάμεσα στον Πλάτωνα και στην ζωντανή παράδοση που τον ακολούθησε ως τους Ελληνιστικούς χρόνους.

Βιβλιογραφία.

Πηγές:

Cicero, XIX «*De Natura Deorum, Academica*», Translated by H. Rackham, Loeb Classical Library, 1979.

Diogenes Laertius, *Lives of eminent Philosophers*, Translated by R. D. Hicks, in two Volumes, William Heinemann LTD, Harvard University Press, London, 1972.

A.A. Long & D.N. Sedley, *The Hellenistic philosophers*, Volume 1 Translations of the principal sources, with philosophical commentary and Volume 2 Greek and Latin texts with notes and bibliography, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

Σέξτος Εμπειρικός, *Προς Μαθηματικούς και Άπαντα Πυρρώνειοι υποτυπώσεις Α-Β (α'-ιβ')*, Κάκτος, 1998.

Οι Σκεπτικοί. Αναγνωστικό της αρχαίας Σκεπτικής Φιλοσοφίας. Εισαγωγή στον Κλασικό Σκεπτικισμό, Εισαγωγή Peter Suber, Επιμέλεια Γ. Αβραμίδης, Θεσσαλονίκη, ΘΥΡΑΘΕΝ ΕΚΔΟΣΕΙΣ, 2003

Δευτερεύουσα βιβλιογραφία :

Ξενόγλωσση:

G. Anagnostopoulos, "Aristotle and Scepticism" στο *Scepticism : Interdisciplinary Approaches*, Proceedings of the second International Symposium of Philosophy and Inter- disciplinary Research, Athens, 1990.

R. E. Allen, *Plato's Parmenides. Translation and Analysis*, Basil Blackwell, Oxford, 1983.

J. Annas and J. Barnes, *The modes of Scepticism*, Cambridge, Cambridge university Press, 1985.

Bernard Besnier, "La Nouvelle Académie, selon le point de vue de Philon de Larisse" στο *Scepticisme et Exégèse. Hommage a Camille Pernot*, Ecole Normale de Fontenay/ Saint- Cloud, 1993.

J. Annas, « Plato the Skeptic » στο *The Socratic Movement*, Edited by Paul A. Vander Waerdt, Cornell University Press, Ithaca and London, 1994.

- Tomas C. Brickhouse - Nicholas D. Smith, *Plato's Socrates*, Oxford University Press, 1994.
- J. Burnet, *Plato. Euthyphro, Apology of Socrates, Crito*, Edited with notes by John Burnet, Oxford at the Clarendon Press, 1977.
- L. Couloubaritsis, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures Illustres.*, (Le Collège de Philosophie) Grasset, Paris, 1998.
- _____, *La physique d' Aristote*. Deuxième édition modifiée et augmentée de l' avènement de la science Physique. , Bruxelles, Ousia, 1997.
- _____, «Problématique Sceptique d' un impensé : Η skepsis» στο *Le Scepticisme Antique* , éd. A. J. Voelke, στο “*Cahiers de la Revue de Théologie et de la Philosophie*”, 15, 1990, 9-28.
- _____, *Aux Origines de la Philosophie Européenne* , Le point Philosophique, Bruxelles, 1992.
- J. Croissant, « *Etudes de Philosophie Ancienne* », (Cahiers de Philosophie Ancienne No 4), Bruxelles, Ousia.
- J. Dillon, *The Middle Platonists. 80 BC to A. D 220*, Cornell University Press, New York, 1996.
- _____, *The heirs of Plato. A study of the Old Academy*, Clarendon Press, Oxford, 2003.
- J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Hypomnemata 56, Vandenhoeck στο Göttingen, 1978.
- Leo Groarke, *Greek Scepticism. Anti- Realist Trends in Ancient Thought.*, Québec, Mc Gill- Queen's University Press, 1990.
- Charles H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- G. Br. Kerferd, *Le Mouvement Sophistique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1999.
- T. M. Olszewsky, “The Academics and the Sceptics: Sextus against Hume” στο *Scepticism: Inter- disciplinary Approaches*, Athens, 1990.
- George Rudebusch, “Plato's Aporetic Style” στο *Plato. Critical Assessments*, Edited by Nicholas D. Smith, Volume I, Routledge, London and New York, 1998.
- D.N. Sedley, “ The Protagonists” στο *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic epistemology*, Edited by Malcolm Schofield, Myles Burnyeat and Jonathan Barnes, Oxford University Press, 1979.

Gisela Striker, “Sceptical Strategies” στο *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic epistemology*, Edited by Malcolm Schofield, Myles Burnyeat and Jonathan Barnes, Oxford University Press, 1979 ,54-83.

C. J. Shields, “Socrates amongst the Sceptics” στο *The Socratic Movement* , Edited by Paul A. Vander Waerdt, Cornell University Press, Ithaca and London, 1994.

Gregory Vlastos, *Socratic Studies*, Edited by Myles Burnyeat, Cambridge University Press, 1994.

Ελληνόγλωσση:

W.K.C. Guthrie, *Οι Σοφιστές*, Μετάφραση Δ. Τσεκουράκης, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 1989.

B. Κάλφας, *Αριστοτέλης. Περί Φύσεως*, Πόλις, Αθήνα, 1999.

A.A. Long, *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία. Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί* , Μετάφραση Στυλιανός Δημόπουλος και Μυρτώ Δραγώνα- Μονάχου, ΜΙΕΤ, Αθήνα, 1987.

Τερέζα Πεντζοπούλου- Βαλαλά, *Η έννοια της Ενάργειας στους Αρχαίους Σκεπτικούς*, Θεσσαλονίκη, 1975.

Mario Vegetti, *Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας*, Μετάφραση Γ. Α. Δημητρακόπουλος, Εκδοτικός οίκος Π. Τραυλός, Αθήνα, 2001.