

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

***ΞΕΝΟΚΡΑΤΗΣ Ο ΧΑΛΚΗΔΟΝΙΟΣ:
ΜΙΑ ΠΥΘΑΓΟΡΕΙΑ ΑΝΑΓΝΩΣΗ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΙΣΜΟΥ***

ΕΠΩΝΥΜΟ: ΣΦΑΚΙΑΝΑΚΗ
ΌΝΟΜΑ: ΑΝΤΩΝΙΑ
ΑΜ: 63

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ:
ΚΑΛΦΑΣ ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ

Ρέθυμνο, Ιούλιος 2004

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

A) ΕΙΣΑΓΩΓΗ

α) Πρόλογος.....	2
β) Ο άνθρωπος και ο βίος του.....	4
γ) Η Ακαδημία.....	7
δ) Περί φιλοσοφίας.....	10

B) Η ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ (ΤΟ “ΛΟΓΙΚΟΝ”) ΤΟΥ ΞΕΝΟΚΡΑΤΗ

Πρόλογος.....	13
I) Τα τρία είδη της ύπαρξης και της γνώσης.....	16
II) Οι Ιδέες είναι αριθμοί.....	27
III) Οι πρώτες αρχές.....	39
IV) Το δόγμα των αδιαίρετων γραμμών.....	53

Γ) ΕΠΙΛΟΓΟΣ60

Δ) ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Πηγές.....	63
Ξενόγλωσση.....	64
Ελληνόγλωσση.....	65

A) ΕΙΣΑΓΩΓΗ

α) Πρόλογος

Ο Ξενοκράτης ο Χαλκηδόνιος, γνωστός ως ο δεύτερος σχολάρχης της Ακαδημίας μετά το θάνατο του Πλάτωνα, είναι μια φιλοσοφική φυσιογνωμία στους περισσότερους άγνωστη στην ουσία της. Τι πίστευε και τι δίδασκε ο Ξενοκράτης είναι το ζήτημα που πραγματεύεται η παρούσα μελέτη. Το εγχείρημα είναι ένα ταξίδι στο φιλοσοφικό σύμπαν του Ξενοκράτη. Σ' αυτό το ταξίδι οι αποσκευές είναι ελάχιστες, καθώς δε διαθέτουμε κανένα αυτούσιο κείμενο του ίδιου του Ξενοκράτη, παρά μόνο μαρτυρίες τρίτων για τις θέσεις του και τη φιλοσοφία του.

Η μελέτη αυτή στηρίζεται στην έκδοση των αποσπασμάτων του Ξενοκράτη από τον Heinze Richard, *Xenokrates (Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente)*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1965, 1892© και το έργο της De Vogel, C.J., *Greek Philosophy, v.II*, E.J.Brill, Leiden, 1967³. Ακόμη λάβαμε υπόψη μας το έργο της Parente Isnardi, *Frammanti Senocrate-Ermodoro*, Bibliopolis, Napoli, 1982©. Βέβαια, όλα αυτά τα αποσπάσματα δεν είναι αποσπάσματα με την καθαρή έννοια του όρου. Όπως υποσημειώνει ο Guthrie, «ο Dörrie προειδοποιεί για την αυθεντικότητα και την αξιοπιστία των μαρτυριών αυτών».¹

Ο Ξενοκράτης είναι ο πρώτος από μια κατηγορία φιλοσόφων, που θεωρούν ότι είναι απαραίτητο να αποδείξουν ότι όλες οι δικές τους θέσεις είναι «απλά ό,τι πράγματι εννοούσε ο Πλάτων».² Όμως, είναι αλήθεια ότι η προσφορά του Ξενοκράτη θεωρείται σημαντικότερη σχετικά με το έργο του Πλάτωνα και τούτο, διότι αναγνωρίζεται ως εκείνος ο φιλόσοφος που «έγινε ο πραγματικός ιδρυτής του Πλατωνισμού ως ένα σύστημα».³

Θα γίνει φανερό στη διάρκεια της παρούσας μελέτης πως ο Ξενοκράτης μελέτησε το έργο του Πλάτωνα. Τον άκουσε να διδάσκει και προσπάθησε να συστηματοποιήσει τη διδασκαλία του. Αν και διατήρησε σε μεγάλο βαθμό τις θέσεις του

¹ Guthrie, W.K.C., *A history of Greek Philosophy, v.V*, Cambridge University Press, 1978, σ.471, υποσημ.3.

² Cherniss, Harold, *The riddle of the early Academy*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1945, σ.44.

³ Dillon, J., *The Golden Chain (Studies in the Development of Platonism and Christianity)*, Variorum, G. Britain, 1990©, σ.Π 60.

δασκάλου του, παραμόρφωσε όμως συχνά και διαστρέβλωσε πολλά σημεία της πλατωνικής διδασκαλίας, όπως αυτή μας παραδόθηκε από τους διαλόγους. Η εμφανής όμως αυτή διαφοροποίηση μπορεί να αποδοθεί στις αλλαγές που υπέστη η θεωρία του Πλάτωνα από τον ίδιο στη διάρκεια της ζωής του. Γεγονός είναι ότι παρατηρείται μια εξέλιξη στη σκέψη του. Άλλο ένα στοιχείο διαφοροποίησης προκύπτει από την πιθανή ύπαρξη μιας προφορικής διδασκαλίας του Πλάτωνα, η οποία φαίνεται να διέφερε σε βασικά σημεία από αυτήν των διαλόγων της μέσης κυρίως περιόδου.

Διερευνώντας το σύστημα του Ξενοκράτη προκύπτουν μια σειρά ζητημάτων, που πρόκειται να αποτελέσουν αντικείμενο αυτής της μελέτης. Τα σημαντικότερα είναι: α) τι είναι η τρίτη ουσία (δοξαστή και σύνθετη), η οποία αποτελεί προϊόν της σκέψης του και γιατί προβαίνει στην «κατασκευή» της, β) γιατί ο Ξενοκράτης οδηγήθηκε στην ταύτιση των Ιδεών με τους αριθμούς, γ) ποιες είναι οι πρώτες αρχές στο σύστημά του, δ) ποιος ο ρόλος της δυάδας και τέλος ε) τι πρεσβεύει το δόγμα των αδιαίρετων γραμμών, το οποίο υποστηρίζει. Όλα αυτά ιδωμένα υπό το πρίσμα του Πυθαγορισμού και πιο συγκεκριμένα συσχετιζόμενα με τις θέσεις του Φιλολάου. Έντονη η επίδραση του Πυθαγορισμού διατρέχει ολόκληρο το σύστημα του Ξενοκράτη. Οι απαρχές αυτής της επίδρασης πρέπει να αναζητηθούν στη σχέση του Πλάτωνα με τον Πυθαγορισμό και την επιστήμη των μαθηματικών. Βέβαια δεν είναι δυνατόν να εξαντλήσουμε αυτό το ευρύτατο θέμα στην παρούσα μελέτη. Αυτό που επιχειρούμε είναι μια διαφορετική ανάγνωση του πλατωνικού συστήματος, όπως αυτό κατανοήθηκε από τον Ξενοκράτη.

Η μελέτη αυτή θα επικεντρωθεί στον τομέα της Διαλεκτικής και τούτο διότι, αν και τα ενδιαφέροντα του Ξενοκράτη εκτεινόταν σε όλο το φάσμα της φιλοσοφίας (Φυσική, Ηθική), στον τομέα της Διαλεκτικής παρουσιάζονται ευκρινέστερα οι θέσεις του για την ουσία (ύπαρξη) και το ρόλο των μαθηματικών που ουσιαστικά αποτελούν τον κορμό του συστήματός του. Σ' αυτόν τον τομέα μπορεί να εντοπιστεί και να διερευνηθεί η σχέση του Ξενοκράτη με τη μαθηματική επιστήμη και οι διασυνδέσεις των θέσεών του με τον Πυθαγορισμό.

β) Ο άνθρωπος και ο βίος του

Ο «Ξενοκράτης Ἀγαθήνορος Χαλκηδόνιος» γεννήθηκε περίπου το 395/396 π.Χ. στη Χαλκηδόνα του Βοσπόρου και πέθανε στην Αθήνα το 314 π.Χ. Δύο είναι τα γεγονότα που καθόρισαν την πορεία της ζωής και της σκέψης του. Το πρώτο είναι ότι ο Ξενοκράτης υπήρξε μαθητής του Πλάτωνα (427-347 π.Χ.) από νεαρή ηλικία στην πλατωνική Ακαδημία και το δεύτερο γεγονός είναι ότι μετά τον Σπεύσιππο έγινε ο ίδιος σχολάρχης της Ακαδημίας. Ο Ξενοκράτης λοιπόν έζησε ολόκληρη τη ζωή του μέσα στους κόλπους της Ακαδημίας είτε ως μαθητής είτε ως δάσκαλος. Επομένως, η φιλοσοφία του είναι φυσικό να αντανακλά τις θέσεις και το πνεύμα της Ακαδημίας εκείνης της εποχής.

Ο Ξενοκράτης μαθήτευσε κοντά στον Πλάτωνα και φαίνεται από τις μαρτυρίες ότι οι δυο τους είχαν προσωπική σχέση. Αυτό είναι αναμενόμενο, εφόσον οι θέσεις του Πλάτωνα για τη σχέση μαθητή-δασκάλου και τη σημασία του προφορικού λόγου σ' αυτήν τη σχέση είναι γνωστές.⁴ Σύμφωνα με τις μαρτυρίες για την προσωπικότητα του Ξενοκράτη, ο Πλάτων πρέπει να αναγνώρισε στο πρόσωπό του έναν ενάρετο και συνετό άνδρα, κι ακόμη ένα συνομιλητή ικανό να κατανοεί και να συνδιαλέγεται με το δάσκαλό του ως ίσος προς ίσο.

Ο Πλάτων με τη διαθήκη του ανέθεσε τη διεύθυνση της Ακαδημίας στο Σπεύσιππο (405-339 π.Χ.), γιο της αδελφής του. Ο Σπεύσιππος παρέμεινε στη θέση του σχολάρχη για οκτώ χρόνια περίπου (347-339 π.Χ.). Μετά το θάνατο του Σπεύσιππου το 338/339 π.Χ., τη διεύθυνση της Ακαδημίας ανέλαβε ο Ξενοκράτης, αν και δεν ήταν ούτε συγγενής του Πλάτωνα αλλά ούτε Αθηναίος πολίτης. Ο Ξενοκράτης παρέμεινε στη θέση του σχολάρχη για εικοσιπέντε χρόνια.⁵ Από το *Academi-corum Index* πληροφορούμαστε ότι εκλέχτηκε σχολάρχης από τα μέλη της Ακαδημίας έχοντας μικρή διαφορά ψήφων από τον Ηρακλείδη τον Ποντικό και τον Μενέδημο⁶ κι αυτό συνέβη, γιατί οι Ακαδημεικοί εκτιμούσαν τη σωφροσύνη του. Από το Διογένη το Λαέρτιο πληροφορούμαστε πως ο Ξενοκράτης ήταν ιδιαίτερα

⁴ Πλάτων, 7^η *Επιστολή* και *Φαίδρος* 275c κ.ε.

⁵ De Vogel, απόσπ. 751-d: Διογένης Λαέρτιος IV,2, 14.

⁶ Ο Guthrie υποσημειώνει ακόμα ότι αυτή η αναφορά του Index δεν συμφωνεί με την αναφορά του Διογένη ότι ο Σπεύσιππος λίγο πριν πεθάνει είχε καλέσει τον Ξενοκράτη και του είχε ζητήσει να αναλάβει τη διεύθυνση της Ακαδημίας. Guthrie[1978], σ.470, υποσημ.3.

αξιόπιστος, ώστε κατέθετε στα δικαστήρια χωρίς να ορκίζεται, αν και η ανωμοτί μαρτυρία απαγορευόταν.⁷

Αυτήν την εποχή στην Ακαδημία οι επιρροές των Πυθαγορείων είναι εμφανέστατες γεγονός που μαρτυρείται και από τους αρχαίους συγγραφείς. Ο Ιάμβλιχος σημειώνει ότι ο Ξενοκράτης γνώριζε τις θέσεις των Πυθαγορείων και περισσότερο το έργο του Φιλολάου.⁸ Σ' αυτήν τη μαρτυρία με τον όποιο βαθμό αμφισβήτησης αυτή μπορεί να εμπεριέχει στηρίζουμε την συσχέτιση των θέσεων του Ξενοκράτη μ' αυτές του Φιλολάου. Στόχος μας είναι να καταδείξουμε ότι ο Ξενοκράτης κατανόησε τις θέσεις του Πλάτωνα υπό το πρίσμα των θέσεων του Πυθαγόρειου Φιλολάου.

Η σχέση του Ξενοκράτη με τους Πυθαγορείους και ιδιαίτερα με το Φιλόλαο αποτελεί ένα ενδιαφέρον και εξαιρετικής σημασίας ζήτημα. Καθώς θα διαπιστώσουμε ότι ο Ξενοκράτης φαίνεται να γνωρίζει τόσο καλά το έργο του Φιλολάου και να μεταχειρίζεται τις θέσεις του με τέτοιο τρόπο, ώστε κατορθώνει να τις συνδυάζει και τις επεξεργάζεται παράλληλα προς την πλατωνική φιλοσοφία, η οποία σε αρκετά σημεία δεν είναι άσχετη προς τις θέσεις του Φιλολάου. Στο ερώτημα ποιος επηρέαστηκε πρώτος, ο Πλάτων ή ο Ξενοκράτης, από τις θέσεις του Φιλολάου δεν είμαστε σε θέση να απαντήσουμε με βεβαιότητα, ωστόσο εμφανέστερες επιδράσεις εντοπίζουμε στις θέσεις του Ξενοκράτη. Άλλωστε, ο Πλάτων έχει το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό ακόμη κι όταν λαμβάνει σοβαρά υπόψη του τις θέσεις προγενέστερων, αυτές να φιλτραρίζονται από τον ίδιο με έναν ξεχωριστό τρόπο. Μια σημαντική πληροφορία για τη σχέση του Πλάτωνα και του Φιλολάου δίδει ο Έρμιππος, ο οποίος παραδίδει τη φήμη ότι ο Πλάτων αντέγραψε τον *Τίμαιο* βασιζόμενος στο ένα και μοναδικό βιβλίο του Φιλολάου.⁹ Βέβαια, ο ίδιος ο Πλάτων αναφέρει το όνομα του Φιλολάου μία φορά στο διάλογό του *Φαίδωνα*.¹⁰

Από το Διογένη το Λαέρτιο συλλέγουμε διάφορες πληροφορίες για το χαρακτήρα και τη δράση του Ξενοκράτη. Πιο συγκεκριμένα, ο Διογένης γράφει ότι ο Πλάτων, συγκρίνοντας τον Ξενοκράτη με τον Αριστοτέλη, χαρακτηρίζει τον Ξε-

⁷ De Vogel, απόσπ.751-a: Διογένης Λαέρτιος IV 6, 7-8.

⁸ De Vogel, απόσπ.752-a.

⁹ Burkert [1972], σ.226.

¹⁰ Ο Αριστοτέλης, ο οποίος αναφέρεται συχνά στην Πυθαγόρεια παράδοση τον κατονομάζει μία φορά στα *Ηθικά Νικομάχεια*.

νοκράτη «*ἠὲ ὡς πρὸς τὴ φύσιν αὐτοῦ, ὁ Πλάτων ἐπισημαίνει ὅτι ὁ Ξενοκράτης χρειάζεται μια «αλογόμυγα» (οἴστρο-ἐμπνευση), ἐνῶ ἀντίθετα ὁ Ἀριστοτέλης χρειάζεται χαλινάρι*».¹¹ Φαίνεται λοιπὸν ὅτι ὁ οἰστρὸς Πλάτων εἶχε ἐντοπίσει τὶς ἀδυναμίες καὶ τῶν δύο μαθητῶν αὐτοῦ. Συχνὰ θὰ διαπιστώσουμε ὅτι οἱ θέσεις τοῦ Ξενοκράτη, ὅπως ἔχουν φτάσει σὲ μᾶς, χαρακτηρίζονται ἀπὸ μιὰ ἰδιαίτερη τυποποίηση καὶ ἕναν ἰδιότυπο φορμαλισμὸ. Ὁ Ξενοκράτης δὲν μπορεῖ νὰ χαρακτηριστεῖ ἄλλωστε ἕνας πραγματικὰ ἐμπνευσμένος φιλόσοφος, κάτι ποὺ ὁ δάσκαλός αὐτοῦ τὸ εἶχε νωρὶς ἐντοπίσει.

Αναφορικὰ μὲ τὴν προσωπικότητα τοῦ Ξενοκράτη, ὁ Διογένης γράφει ὅτι ἦταν «*σεμνὸς...καὶ σκυθρῶπὸς αἰεὶ*», ὥστε ὁ Πλάτων συχνὰ ἀστειευόμενος μαζί αὐτοῦ, τὸν παρακινούσε νὰ τιμᾷ περισσότερο τὶς Χάριτες.¹² Μέσα ἀπ' αὐτὲς τὶς μαρτυρίες φαίνεται ἀπ' τὴ μιὰ πλευρὰ ἡ στενὴ σχέση τοῦ Πλάτωνα μὲ τὸν Ξενοκράτη καὶ ἀπ' τὴν ἄλλη ἡ ποιότητα τοῦ χαρακτήρα αὐτοῦ.

Ακόμη καὶ ἀνὰ τὸν ἔλειπε ὁ οἴστρος, σὲ καμιά περίπτωση δὲν τοῦ ἔλειπε ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀρετὴ, καὶ ἀκόμα ἡ ἐργατικότητα καὶ ἡ συστηματικὴ ἐπιμέλεια ἐν τῇ δουλειᾷ αὐτοῦ. Ὅμως, δὲν εἶναι λίγες οἱ ἀναφορὲς ἀπὸ σύγχρονους ἐρευνητὲς γιὰ τὸ ἔργο καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ Ξενοκράτη, σύμφωνα μὲ τὶς ὁποῖες ὁ φιλόσοφος αὐτὸς δε διακρίνεται γιὰ τὴν πρωτοτυπία τῆς σκέψης αὐτοῦ καὶ τὴν ἰδιαίτερη φιλοσοφικὴ του ἰκανότητα. Ὁ Lesky τὸν χαρακτηρίζει «*αυστηρὸ στα ἤθη, ἀλλὰ σημαντικό ἀνθρώπο*», ὁ Jackson τὸν χαρακτηρίζει εὐγενικό «*μοραλιστὴ*», ποὺ ὅμως δὲν κατάλαβε τὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνα καὶ ὁ Field θεωρεῖ πὺς ἦταν ἕνας ἐξαιρετὸς χαρακτήρας, ἀλλὰ οἱ ἐπιδόσεις αὐτοῦ ἐν τῇ φιλοσοφίᾳ εἶναι λιγότερο ἐντυπωσιακές.¹³

Αὐτὲς ὡστόσο οἱ ἀναφορὲς βρῖσκονται κυρίως ἐν τῇ δευτερεύουσᾳ βιβλιογραφίᾳ, ἡ ὁποία συχνὰ τείνει νὰ υποβαθμίζει τὴν προσφορά καὶ τὸ ἔργο τῶν διαδόχων τοῦ Πλάτωνα, μὲ ἀπώτερη ἐπιδίωξη νὰ ἐνισχυθεῖ ἡ ἀξία τοῦ ἔργου τοῦ δασκάλου. Μία ἀκόμη αἰτιολόγηση αὐτῆς τῆς στάσης ἀπέναντι τῶν Ξενοκράτη εἶναι ἡ τάση ὀρισμένων μελετητῶν νὰ θεωροῦν αὐτὸν καὶ τοὺς ἄλλους διαδόχους τοῦ Πλάτωνα ὑπεύθυνους γιὰ τὴν σύγχυση ποὺ προκλήθηκε γύρω ἀπὸ τὶς θέσεις αὐτοῦ καὶ ἰδιαίτερα σχετικὰ μὲ τὴν προφορικὴ διδασκαλία αὐτοῦ, τὰ λεγόμενα *Ἄγραφα Δόγματα*.

¹¹ De Vogel, ἀπόσπ. 751a.

¹² De Vogel, ἀπόσπ. 751a.

Ο Διογένης ο Λαέρτιος παραδίδει έναν μακρύ κατάλογο με τίτλους έργων, τα οποία αποδίδει στον Ξενοκράτη.¹⁴ Από το πλήθος των τίτλων και την ποικιλία των θεμάτων φαίνεται πως ο Ξενοκράτης ήταν πολυγραφότατος και με ευρύ φάσμα ενδιαφερόντων, αφού υπάρχουν εργασίες για τη φύση, τη λογική, τη ρητορική, τη μεταφυσική, την ψυχή, τη γεωμετρία, τους αριθμούς, την αστρονομία, την πολιτική και ακόμα πραγματείες για θέματα ηθικής.

Κανένα από αυτά δε σώθηκε. Οτιδήποτε μπορούμε να γνωρίζουμε σήμερα για τις θέσεις του Ξενοκράτη βρίσκεται διάσπαρτο σε διάφορους άλλους συγγραφείς από τον Αριστοτέλη (384-322 π.Χ.) ως τον Πρόκλο (410-485 μ.Χ.), οι οποίοι μεταφέρουν τις θέσεις του φιλοσόφου. Υπάρχουν μόνο αποσπασματικές πληροφορίες, σκόρπια θραύσματα μιας ζωής και πλούσιου έργου πολλών δεκαετιών για τον Ξενοκράτη. Αυτά δύσκολα μπορούν να δώσουν μια ολοκληρωμένη εικόνα για τη ζωή και κυρίως για το έργο του. Το ζήτημα δυσκολεύει περισσότερο, καθώς επιχειρούμε να ανασυγκροτήσουμε τις φιλοσοφικές του θέσεις.

γ) Η Ακαδημία

Η ζωή και το έργο του Ξενοκράτη υπήρξαν αναπόσπαστα συνδεδεμένα με την Ακαδημία του Πλάτωνα. Ο ρόλος και η λειτουργία της Ακαδημίας τόσο στα χρόνια που τη διεύθυνση είχε ο ίδιος ο ιδρυτής της, αλλά και μετά το θάνατό του αποτελεί απαραίτητο εργαλείο στη μελέτη των θέσεων του Ξενοκράτη, καθώς ο τελευταίος πέρασε το σύνολο της ζωής του στα πλαίσια της σχολής και το σύστημά του αντικατοπτρίζει τις θέσεις της Ακαδημίας στη μετά Πλάτωνα εποχή.

Ο Πλάτων ίδρυσε το 387 π.Χ. την Ακαδημία.¹⁵ Η Ακαδημία ήταν κατ' αρχήν «ένας θρησκευτικός σύλλογος (θίασος) αφιερωμένος στη λατρεία των Μουσών», το πρότυπο του Πλάτωνα για την Ακαδημία αποτέλεσε ο Πυθαγόρειος σύλλογος.¹⁶ Βέβαια, η Ακαδημία ξεκίνησε ως «μια πολιτική οργάνωση, που συγκέντρωνε αριστοκρατικούς νέους από την Αθήνα και ολόκληρο τον ελληνικό κόσμο και παράλληλα λειτουργούσε ως κέντρο επιστημονικής έρευνας, το οποίο αποτελούσε

¹³ Guthrie [1978], σ.470, υποσημ.1.

¹⁴ Heinze [(1892),1965 επανέκδ.], σ.157

¹⁵ Πήρε το όνομά της από τον κήπο, το οποίο είχε αγοράσει ο Πλάτων και ήταν αφιερωμένος στον ήρωα Ακάδημο. Vegetti, M., *Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας*, μτφρ. Δημητρακόπουλος, Γ., εκδ. Τραυλός, Αθήνα, 2000, σ.154.

σημείο αναφοράς όχι μόνο για φιλοσόφους, αλλά και για μαθηματικούς, αστρονόμους, επιστήμονες». ¹⁷ Ο πολιτικός χαρακτήρας της σχολής μπορεί εύκολα να ερμηνευθεί, αν αναλογιστούμε ότι ο Πλάτων είναι εκείνος ο φιλόσοφος που θεωρεί την ιδανική λειτουργία της πόλης ως αποτέλεσμα συνδυασμού της δράσης του φιλοσόφου και του πολιτικού άνδρα.

Ο ίδιος ο Πλάτων «θεωρούσε το έργο του οργανωτή της Ακαδημίας πολύ σπουδαιότερο από τη συγγραφή διαλόγων». ¹⁸ Ο Taylor παρατηρεί ότι, όταν ο Αριστοτέλης χαρακτηρίζει τη διδασκαλία του Πλάτωνα στην Ακαδημία ως «άγραφη διδασκαλία μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ο Πλάτων δεν είχε καν χειρόγραφα για τις διαλέξεις του. Αυτό όμως είχε ως συνέπεια ήδη στην επόμενη γενιά να υπάρχουν παραλλαγές των θέσεων του και ιδιαίτερα της περίφημης διάλεξης «για το Αγαθό», μια διάλεξη, η οποία μάλλον περιείχε την πιο ρητή περιγραφή που έδωσε ποτέ ο Πλάτων για τη φιλοσοφία του». ¹⁹

Στη διάρκεια της μελέτης αυτής συχνά θα αναφερθούμε διεξοδικά στα ζητήματα που πιθανώς πραγματευόταν αυτός ο λόγος και θα εξετάσουμε τα προβλήματα που προέκυψαν από τις μαρτυρίες όσων τον άκουσαν. ²⁰

Η Ακαδημία χαρακτηριζόταν από τον κοινό βίο των μαθητών και των δασκάλων. Εκεί, διανοούμενοι της εποχής διαβίωναν με γνώμονα την αλλαγή στην κοινωνία, μια αλλαγή που θα στηριζόταν στη φιλοσοφική και επιστημονική γνώση. Η Ακαδημία έχοντας το διπλό αυτό ρόλο της σχολής και του πολιτικού κέντρου καθοδηγούσε τα μέλη της στο να παρακολουθούν ένα ευρύ φάσμα σπουδών που περιλάμβανε μαθηματικά, γεωμετρία, αστρονομία και μουσική, το οποίο συμπληρωνόταν με τη συζήτηση των θεμελιωδών αρχών αυτών των επιστημών. Ως πολιτικό κέντρο η Ακαδημία φιλοδοξούσε να γίνει «η οργάνωση που θα επιτύχανε την παρέμβαση του αληθινού φιλοσόφου στον κόσμο όλων των ανθρώπων, παρέμβαση η οποία θα βασιζόταν στην αποκλειστική κατοχή της βαθύτερης σημα-

¹⁶ Τσέλλερ-Νέστλε, *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, μτφρ. Θεοδωρίδης, Χ., Αθήνα, 1980©, σ.150.

¹⁷ Vegetti [2000], σ.154.

¹⁸ Taylor A.E., *Πλάτων: ο άνθρωπος και το έργο του*, μτφρ. Αρζόγλου, ΜΙΕΤ, Αθήνα, 1992, σ.568.

¹⁹ Taylor [1992], ό.π.

²⁰ Πληροφορίες για το λόγο «περί Αγαθού» μεταφέρουν ο Σιμπλίκιος, *Φυσικά* 151, 10, *Περί Ψυχής* 28,7, ο Φιλόπονος, *Φυσικά* 521,10. Την πιο διεξοδική όμως πληροφόρηση γι' αυτά τα μαθήματα τη βρίσκουμε στο *Περί Αρμονίας* (*Στοιχεία Αρμονικά*,45,5) του Αριστόξενου του Ταραντίνου, ο οποίος επαναλαμβάνει όσα άκουσε να διηγείται ο Αριστοτέλης.

σίας και αξίας των επιστημών και η οποία θα αποσκοπούσε στην εγκαθίδρυση τάξης και δικαιοσύνης στην κοινωνία». ²¹

Ο πολιτικός ρόλος της Ακαδημίας λίγο πριν και λίγο μετά το θάνατο του Πλάτωνα ήταν αξιόλογος. Όμως μετά το θάνατο του δασκάλου, «η τροπή που πήραν τα πολιτικά πράγματα στην Ελλάδα στερήσε την πολιτική πλευρά της Ακαδημίας από το ίδιο το αντικείμενό της, η εδραίωση της μακεδονικής μοναρχίας στην Ελλάδα και η αυτοκρατορία του Αλέξανδρου θέτουν τέλος στις κοινωνικές συγκρούσεις των ελληνικών πόλεων και δίνουν στις υπάρχουσες πολιτικές δομές μια σταθερότητα που δεν εξασφαλιζόταν από την καθοδήγηση των σοφών, αλλά από τη δύναμη του μονάρχη». ²² Μέσα στη νέα κατάσταση που είχε διαμορφωθεί ο φιλόσοφος, σαν σύμβουλος του μονάρχη, δεν είχε πλέον καμιά δυνατότητα δράσης. Έτσι, η Ακαδημία έχασε τελείως την πολιτική της διάσταση, ο μόνος ρόλος που της απόμεινε ήταν αυτός της σχολής που διαδίδει μια θεωρία και έτσι θα παραμείνει ως το 529 μ.Χ., όταν θα την κλείσει ο Ιουστινιανός. ²³

Στα πλαίσια της Ακαδημίας, μετά το θάνατο του ιδρυτή της, η θεωρία του πέρασε στα χέρια των διαδόχων του, οι οποίοι παρουσιάζονταν ως οι γνήσιοι ερμηνευτές του δασκάλου. Όμως, εφόσον η Ακαδημία έχασε τον πολιτικό της ρόλο και περιορίστηκε σε μια «θεωρητική» δράση, πολλά σημεία της πλατωνικής φιλοσοφίας έχασαν τη δυναμική τους. Η θεωρητική αυτή δράση της Ακαδημίας είχε ένα σαφή προσανατολισμό προς τα μαθηματικά. ²⁴ Γεγονός που ήταν αναμενόμενο, καθώς στους κόλπους της υπήρξαν και ανέπτυξαν τις θεωρίες τους τα φωτεινότερα μυαλά της εποχής στον τομέα των μαθηματικών, όσο ζούσε ακόμα ο Πλάτων αλλά και μετά το θάνατό του. Στην Ακαδημία «ο Θεαίτητος συμπλήρωσε το οικοδόμημα της στοιχειώδους στερεομετρίας με την ανακάλυψη της εγγραφής του οκτάεδρου και του εικοσαέδρου στη σφαίρα. Αυτός, ο Εύδοξος και άλλοι θεμελίωσαν τη θεωρία των ασύμμετρων αριθμών που βρίσκεται επεξεργασμένη στον Ευκλείδη (Στοιχ.Ι΄). Ο Εύδοξος εφεύρε τη μέθοδο της προσέγγισης του μήκους και της επιφάνειας των καμπυλών με «εξάντληση» και έδωσε σε ολόκληρη τη διδα-

²¹ Vegetti [2000], σ.193.

²² Vegetti [2000], σ.194.

²³ Vegetti [2000], ό.π.

²⁴ Vegetti [2000], σ.196.

σκαλία των λόγων και αναλογιών τη μορφή που αυτή εμφανίζει σήμερα στον Ευκλείδη (Στοιχεία Ε'), με σκοπό να την καταστήσει εφαρμόσιμη στις «ασυμμετρίες». Εύλογα περιμένουμε στη διδασκαλία του Πλάτωνα ίχνη του ιδιαίτερου αυτού, χαρακτηριστικά ακαδημεικού, ενδιαφέροντος για τη φιλοσοφία των μαθηματικών», όπως σημειώνει ο Taylor.²⁵

Η διαλεκτική, όπως εμφανίζεται στους πλατωνικούς διαλόγους, ιδιαίτερα στο *Σοφιστή*, *Φίληβο* και *Παρμενίδη* ως επιστήμη του Αγαθού και των σχέσεων του με τις ίδιες τις Ιδέες,²⁶ δεν υφίσταται στους διαδόχους του Πλάτωνα. Γι' αυτούς η διαλεκτική μπορεί να υπάρξει ως θεωρία πλέον μόνο στη σχέση των «διαλεκτικών» (φιλοσόφων) μεταξύ τους και η θεωρία της Ακαδημίας προσανατολίζεται προς τις καθαρές αναγωγικές διαδικασίες των μαθηματικών. Σ' αυτήν τη νέα κατάσταση που έχει διαμορφωθεί στην Ακαδημία εντάσσεται το σύστημα του Ξενοκράτη και, όπως θα διαφανεί, η θεωρία του παρουσιάζει πάρα πολλά προβληματικά στοιχεία, αν επιχειρηθεί μια εφαρμογή της στην πράξη.

δ) Περί φιλοσοφίας

Ο Ξενοκράτης θεωρούσε ακολουθώντας τον Πλάτωνα πως η «μουσική», η γεωμετρία και η αστρονομία, δηλαδή τα μαθηματικά εν γένει, αποτελούν απαραίτητη προπαιδεία για την εισαγωγή στη φιλοσοφία και την κατανόησή της. Ο Heinze συγκεντρώνει αρκετά αποσπάσματα, από τα οποία προκύπτει ότι ο Ξενοκράτης επιμένει στη σημασία και στο ρόλο της μαθηματικής παιδείας προκειμένου κάποιος να εισέλθει στο χώρο της φιλοσοφίας. Από αυτές τις μαρτυρίες διαφαίνεται ότι ο Ξενοκράτης θεωρούσε τα μαθηματικά την αφορμή για κάθε φιλοσοφική ενασχόληση.

Ο Πλούταρχος παραδίδει πως ο Ξενοκράτης έλεγε ότι «τα μαθηματικά είναι αφορμές (λαβές)²⁷ για τη φιλοσοφία, όπως είναι οι εμπειρίες (πάθη) για τους νέους ανθρώπους».²⁸ Συμπληρώνοντας αυτήν τη θέση του Ξενοκράτη για το ρόλο της μαθηματικής παιδείας παραθέτουμε ένα περιστατικό, όπως το καταγράφει ο

²⁵ Taylor [1992], σ.569-570.

²⁶ Vegetti [2000],σ.176.

²⁷ Suidas: "λαβαί φιλοσοφίας ἀριθμητική καὶ γεωμετρική", Heinze, απόσπ.2.

²⁸ Heinze απόσπ. 2: Πλούταρχος, *Περί ἠθικῆς ἀρετῆς*, 12.

Διογένης, σύμφωνα με το οποίο ο Ξενοκράτης απευθυνόμενος σε κάποιο νέο που ήθελε να φοιτήσει κοντά του, αλλά δεν είχε μάθει ούτε μουσική ούτε γεωμετρία ούτε αστρονομία, του είπε ότι δεν έχει «αφορμές» για φιλοσοφία και ότι ο ίδιος νομίζει πως το «*μαλλί δεν γνέφεται*». Εννοούσε προφανώς ότι, αν κάποιος δε διαθέτει την κατάλληλη μαθηματική παιδεία, δηλαδή δεν έχει περάσει από το στάδιο της «επεξεργασίας, προετοιμασίας», που παρέχει η μαθηματική παιδεία, δεν μπορεί να φιλοσοφήσει.²⁹ Αυτές οι μαρτυρίες επιβεβαιώνουν όσα παραπάνω αναφέρθηκαν για τη λειτουργία και τους στόχους της Ακαδημίας. Οι μαθηματικές διαδικασίες και οι μαθηματικοί τρόποι είναι το υπόβαθρο πάνω στο οποίο ο Ξενοκράτης κτίζει το οικοδόμημά του. Βέβαια, το δρόμο για τη σημασία των μαθηματικών στη φιλοσοφία τον είχε ανοίξει ο ίδιος ο Πλάτων. Ας αναλογιστούμε μόνο τούτο ότι την είσοδο της Ακαδημίας κοσμούσε μια επιγραφή που έλεγε:

«*ἀγεωμέτρητος μηδείς εἰσίτω*».³⁰

Όσον αφορά στον απώτερο σκοπό της φιλοσοφίας όπως τον αντιλαμβανόταν ο Ξενοκράτης διαβάζουμε σε απόσπασμα, από την *Ιστορία της Φιλοσοφίας*, που αποδίδεται στο Γαληνό: "*Αἰτία δὲ φιλοσοφίας εὐρέσεώς ἐστι κατὰ Ξενοκράτην τὸ παραχῶδες ἐν τῷ βίῳ καταπαῦσαι τῶν πραγμάτων*."³¹ Ο πρακτικός σκοπός της φιλοσοφίας, λοιπόν, είναι η εξασφάλιση της ηρεμίας, της ισορροπίας στη ζωή του ανθρώπου.

Η *ἀταραξία* (ψυχική ηρεμία), που προκύπτει ως τελική κατάσταση απ' τα διαδοχικά βήματα: 1) *ἰσοσθένεια λόγων* (ισοδυναμία αντίθετων επιχειρημάτων) 2) *ἐποχή* (αδυναμία να εξαχθεί οποιοδήποτε συμπέρασμα), 3) *ἀταραξία*, αποτελεί το στόχο στη θεωρία των Σκεπτικών.

Στον πυθαγόρειο τρόπο ζωής σκοπός είναι «να λυτρωθούν οι άνθρωποι από τον κύκλο των γεννήσεων και να ξαναμπούν στη χαμένη θεϊκή μακαριότητα με την κάθαρση από το αισθησιακό, τη στροφή από το γήινο».³² Η μακαριότητα, η ηρεμία λοιπόν είναι το ζητούμενο στις θεωρίες των Σκεπτικών και των Πυθαγο-

²⁹ Heinze, απόσπ. 2: Διογένης Λαέρτιος, IV 2, 10

³⁰ Βλέπε σχετικά Fowler, D.H, *The mathematics of Plato's Academy*, Oxford University Press, New York, 1987, σ.197.

³¹ Heinze, απόσπ.4.

³² Τσέλλερ-Νέστλε [1980], σ.40.

ρείων. Ο Ξενοκράτης και η Ακαδημία φαίνεται ότι δέχτηκαν σοβαρές επιδράσεις από αυτά τα φιλοσοφικά ρεύματα. Άλλωστε η Ακαδημία κατέληξε την εποχή του Αρκεσίλαου (265 π.Χ.) να προωθεί τις θέσεις των Σκεπτικών.³³

Το χωρίο του Γαληνού σχετικά με το τι πίστευε ο Ξενοκράτης για το σκοπό της φιλοσοφίας μπορεί να συσχετιστεί με το ανέκδοτο που θέλει τον Πλάτωνα να υποστηρίζει, πως το κέρδος από τη φιλοσοφία είναι το «να κάθομαι στη σιγουριά της στεριάς και να βλέπω τους ανθρώπους να παραδέρνουν στη φουρτουνιασμένη θάλασσα».³⁴ Αν και οι δυο παραπάνω πηγές μπορούν να κριθούν αυστηρά για την εγκυρότητά τους, δε φαίνεται να βρίσκονται μακριά από αυτό, που ο Πλάτων, αλλά και ο μαθητής του, Ξενοκράτης θεωρούσε πως είναι ο πρακτικός σκοπός της φιλοσοφίας, δηλαδή η ισορροπία στη ζωή που εξασφαλίζει ηρεμία.

Ο Ξενοκράτης προχώρησε στην τριμερή διάκριση της φιλοσοφίας. Ο Σέξτος ο Εμπειρικός (απόσπ.1, Heinze) αναφέρει πως ο Ξενοκράτης, όπως ο Πλάτων που θεωρείται αρχηγός αυτής της διάκρισης, διακρίνει τρεις ενότητες στην φιλοσοφία («φυσικόν», «ηθικόν», «λογικόν»), δηλαδή τη Φυσική, την Ηθική και τη Διαλεκτική. Σ' αυτή τη διάκριση θα στηριχθούμε και θα ασχοληθούμε με το «λογικό» κομμάτι της φιλοσοφίας του Ξενοκράτη. Βέβαια, όπως θα διαπιστώσουμε ο *Λόγος* στη σκέψη του κινείται στα πλαίσια της Μεταφυσικής.

³³ Long, A.A., *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία (Στωϊκοί-Επικούρειοι-Σκεπτικοί)*, μτφρ. Δημόπουλος & Δραγώνα-Μονάχου, ΜΙΕΤ, Αθήνα, 1990, 1987©.

³⁴ Ζυγκόν, Ο., *Βασικά προβλήματα της Αρχαίας Φιλοσοφίας*, μτφρ. Σκουτερόπουλος, εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1991, σ.26.

B) Η ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ («ΤΟ ΛΟΓΙΚΟΝ») ΤΟΥ ΞΕΝΟΚΡΑΤΗ

Πρόλογος

Η μελέτη του έργου του Ξενοκράτη παρουσιάζει ενδιαφέρον, όχι μόνο από τη σκοπιά της ιστορίας της φιλοσοφίας, αλλά και από τη σκοπιά της καθαρής φιλοσοφικής σκέψης. Καθώς οι θέσεις του, όπως θα επιχειρήσουμε να τις ανασυγκροτήσουμε, διακρίνονται από έναν αρκετά υψηλό βαθμό πρωτοτυπίας και από μια ξεχωριστή διανοητική λάμψη. Ένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της σκέψης του Ξενοκράτη είναι η ικανότητά του να συνδυάζει θέσεις άλλων στοχαστών για να δημιουργήσει τις δικές του. Βέβαια, βασικό υλικό γι' αυτήν του τη δραστηριότητα αποτελεί η θεωρία του Πλάτωνα, την οποία επεξεργάστηκε υπό το πρίσμα των θέσεων του Πυθαγόρειου Φιλολάου.

Αν και σε γενικές γραμμές, ο Ξενοκράτης ακολουθεί τον τρόπο του δασκάλου του, σε κάποια βασικά σημεία παρεκκλίνει από την πλατωνική σκέψη και τελικά παραγάγει πρωτότυπες ιδέες στα πλαίσια της οντολογίας και της γνωσιολογίας. Όμως, ακόμη κι όταν δεν παρεκκλίνει από τις θέσεις του Πλάτωνα καταφέρνει μ' έναν ξεχωριστό τρόπο να παρουσιάζει και να αναπτύσσει την πλατωνική διαλεκτική. Σ' αυτήν του την προσπάθεια εξετάζει την πλατωνική διαλεκτική (θεωρία των Ιδεών) επιχειρώντας μια συστηματοποίηση συγκεκριμένη και καθ' όλα προσδιορισμένη κάτι που ο ίδιος ο Πλάτων απέφυγε να πράξει. Προκειμένου να μελετήσουμε τις θέσεις του Ξενοκράτη απαραίτητη προϋπόθεση αποτελεί η παράλληλη εξέταση των αντίστοιχων θέσεων του Πλάτωνα. Αυτήν τη μεθοδολογική πορεία θα ακολουθήσουμε στη διάρκεια της μελέτης.

Ο Πλάτων ακολούθησε τη διαλεκτική μέθοδο³⁵ στην προσέγγιση της γνώσης. Ξεκίνησε από τη σκέψη ότι ο άνθρωπος φτάνει στις ανώτερες αλήθειες (γενικές έννοιες) αφορμώντας από τις αισθήσεις, π.χ.: στην έννοια του ωραίου οδηγούμαστε κλιμακωτά από τα ωραία πράγματα που βλέπουμε και θαυμάζουμε, έπειτα

³⁵ Ο όρος διαλεκτική διατηρεί τη σημασία της πλατωνικής θεώρησης (Διαλέγομαι= συνομιλώ και διαλέγω, ξεδιαλώνω). Ο Πλάτων γράφει: «*Τόν δε έρωτάν καί άποκρίνεσθαι έπιστάμενον άλλο τι συ καλεῖς ή διαλεκτικόν;*» (Κρατύλος 390c), γι' αυτόν επομένως διαλεκτική είναι η φιλοσοφία. Θεοδωρίδης, Χ., *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα, 1955², σ.224. Όπως είδαμε στην Εισαγωγή (Περί Φιλο-

αναγνωρίζουμε τις ωραίες πράξεις και τέλος καταλήγουμε στην γενική έννοια του ωραίου, η οποία βρίσκεται έξω από την αισθητή πραγματικότητα (*Συμπόσιο*). Η νόηση είναι αυτή που μπορεί να προσφέρει την απόλυτη αλήθεια (επιστήμη) και μέσω αυτής οδηγούμαστε στις γενικές έννοιες, ενώ οι αισθήσεις προσφέρουν μέσω των παραστάσεων μόνο γνώμες (δόξα). Μόνο με την επεξεργασία των εννοιών κατακτάται η αλήθεια. Στη διαλεκτική νόηση τα μαθηματικά προσφέρουν σημαντική βοήθεια ως ένα είδος προάσκησης.³⁶

Αν και σε κανένα από τα αποσπάσματα που αφορούν τον Ξενοκράτη δεν εντοπίζεται ο όρος διαλεκτική ως φιλοσοφία, όπως εμφανίζεται στους μέσους (*Κρατύλος*) πλατωνικούς διαλόγους. Η διαλεκτική («λογικόν») του Ξενοκράτη, όπως επιλέξαμε να ονομάσουμε τον κεντρικό κορμό αυτής της μελέτης, αναπτύσσεται στους γενικούς άξονες της πλατωνικής διαλεκτικής. Αν και η διαλεκτική του Ξενοκράτη είναι η αναζήτηση της αλήθειας, της γνώσης σ' ένα πυραμιδικό σύστημα με τη χρήση των μαθηματικών τρόπων, όπου οι αριθμοί τελικά είναι αυτοί που οδηγούν στη γνώση, όπως θα δείξουμε.

Η σχέση της αλήθειας με την γνώση για τον Ξενοκράτη εμφανίζεται καινοτομική σε ορισμένα σημεία. Ένα σημαντικό σημείο διαφοροποίησης προς την πλατωνική θεώρηση έγκειται στο οντολογικό επίπεδο, δηλαδή στα είδη των ουσιών. Σύμφωνα με την ξενοκράτεια θεώρηση, οι ουσίες είναι τρεις: α) νοητή, β) αισθητή και γ) δοξαστή-σύνθετη. Ένα εξίσου σημαντικό σημείο στη διαλεκτική του Ξενοκράτη αφορά την ταύτιση των Ιδεών με τους αριθμούς.

Ήδη αναφερθήκαμε στην υποβάθμιση της διαλεκτικής από τους Ακαδημεικούς, όπως επισημαίνει ο Vegetti. Αυτή η υποβάθμιση της διαλεκτικής συνίσταται κυρίως στην ενοποίηση της γνώσης, στην οποία προχωρούν οι Ακαδημεικοί, οι οποίοι θεωρούν ότι κάθε επιμέρους γνώση δεν έχει το χαρακτήρα της δόξας, αλλά το χαρακτήρα της επιστήμης. «Η ενοποίηση του συνόλου των γνώσεων επιτυγχάνεται μέσω της συστηματικής χρήσης αναγωγικών διαδικασιών, που έχουν ως πρότυπο τις μεθόδους των μαθηματικών, τα πράγματα της καθέκαστον εμπειρίας

σοφίας), ο Ξενοκράτης διακρίνει τη φιλοσοφία σε «λογικόν», «ηθικόν», «φυσικόν», για να αποδώσουμε το «λογικόν» του τον όρο διαλεκτική.

³⁶ Τσέλλερ-Νέστλε [1980], σ.163.

ανάγονται σε στοιχειώδεις δομές χώρου, αυτές σε αριθμούς και αυτοί με τη σειρά τους, σε πολύ γενικά στοιχεία και αρχές.»³⁷

Ο Vegetti εξηγεί μ' αυτόν τον τρόπο την αντικατάσταση των δύο οντολογικών πλατωνικών επιπέδων από μια πολλαπλότητα βαθμίδων, η οποία δομείται πυραμιδικά. Σ' αυτό το πλαίσιο εντάσσεται και το σύστημα του Ξενοκράτη και θα διαπιστωθεί ότι πράγματι η πυραμίδα είναι το στοιχείο που περιγράφει το οντολογικό σύστημά του, καθώς και ότι η καθαρή θεωρητική κατεύθυνση της σκέψης στην Ακαδημία είναι αυτή που χαρακτηρίζει τις θέσεις του.

Η συστηματική μελέτη της γνωσιοθεωρίας και οντολογίας του Ξενοκράτη θα αναδείξει τον κορμό της φιλοσοφικής του θεώρησης, με σκοπό να ανασυγκροτηθεί το φιλοσοφικό του σύστημα. Σ' αυτήν την προσπάθεια διερεύνησης του φιλοσοφικού συστήματος του Ξενοκράτη θα διαπιστώσουμε τελικά ότι η διαλεκτική του Ξενοκράτη είναι Μεταφυσική. Σε ένα δρόμο που φαίνεται να χάραξε ο ίδιος ο Πλάτων.

³⁷ Vegetti [2000], σ.197.

1) Τα τρία είδη της ύπαρξης και της γνώσης

Σ' αυτήν την ενότητα θα πραγματευτούμε το ζήτημα των ειδών (κατηγοριών) της ουσίας και της γνώσης, καθώς και τη μεταξύ τους σχέση. Μπορούμε, λοιπόν, να ξεκινήσουμε με την πεποίθηση ότι ο Ξενοκράτης διατήρησε μια στενή σχέση εξάρτησης ανάμεσα στην ουσία (ύπαρξη) και τη γνώση ακολουθώντας το παράδειγμα του δασκάλου του. Ο Ξενοκράτης, σύμφωνα με το απόσπ.5 (Heinze), φαίνεται να θεωρεί ότι υπάρχουν τρία είδη ουσιών. Αυτό σημαίνει ότι προχώρησε στην τριμερή ιεράρχηση του όντος, ακολουθώντας μια «κοσμολογική θεώρηση»,³⁸ λαμβάνοντας υπόψη του κατά κύριο λόγο τον κόσμο, δηλαδή όσα υπάρχουν πάνω στη γη κι όσα φαίνονται πάνω από αυτήν.

Το απόσπ. 5, το οποίο αποτελεί τη βασική πηγή των θέσεων του Ξενοκράτη σχετικά με το ζήτημα, το αντλούμε από το έργο του Σέξτου του Εμπειρικού με τίτλο, *Προς Δογματικούς Α': Προς Λογικούς Α' (Προς Μαθηματικούς VII)*.³⁹ Σ' αυτό το βιβλίο ο Σέξτος πραγματεύεται τις θέσεις των «δογματικών» (λογικών και διαλεκτικών) σχετικά με την αλήθεια και το κριτήριό της.

Ο Σέξτος ακολουθεί έναν πολύ συγκεκριμένο τρόπο έκθεσης των θέσεων των προγενέστερων φιλοσόφων κάθε φορά. Αντιπαραβάλλει προς αυτές τις θέσεις των Σκεπτικών και ασκεί παράλληλα κριτική στις θέσεις των προγενέστερων προκειμένου να αναδείξει την ορθότητα των θέσεων των Σκεπτικών. Ο Σέξτος, ακολουθώντας λοιπόν τη χρονολογική σειρά, παραθέτει τη θέση του Πλάτωνα. Σύμφωνα λοιπόν με το κείμενο (*Προς Δογματικούς Α'*, 141-143): «Ο Πλάτων στον *Τίμαιο* διακρίνοντας τα πράγματα στα νοητά και στα αισθητά και λέγοντας ότι με το λόγο μπορούν να συλληφθούν τα νοητά, ενώ τα αισθητά αποτελούν αντικείμενο (υποκειμενικής) γνώμης («δοξαστά»), καταφανώς όρισε κριτήριο για τη γνώση της πραγματικότητας το λόγο, μολονότι συμπεριλαμβάνει σε αυτόν και την ενάργεια, που προκύπτει μέσω της αίσθησης. Το διατυπώνει ως εξής: «τι είναι αυτό που είναι πάντα, αλλά δεν έχει γένεση, και τι αυτό που γίνεται αλλά δεν είναι ποτέ; το ένα μπορεί και αγκαλιάζει η νόηση μαζί με λόγο, το άλλο η γνώμη μαζί με αίσθηση». Οι Πλατωνι-

³⁸ Guthrie [1978], σ.471.

³⁹ Σχετικά με τους τίτλους και τη διαίρεση των έργων του Σέξτου σημειώνουμε ότι τα πέντε βιβλία με τίτλο *Προς Δογματικούς Α-Ε* και τα 6 με τίτλο *Προς Μαθηματικούς* (που αναφέρονται στους δασκάλους των εγκυκλίων μαθημάτων) έχουν περάσει στην παράδοση και με τον τίτλο *Προς Μαθηματικούς I-XI*.

κοί υποστηρίζουν ότι λόγος περιληπτικός στον Πλάτωνα καλείται αυτός που συνδυάζει την ενάργεια και την αλήθεια». ⁴⁰ Ο Σέξτος παρακάτω (Προς Δογματικούς Α' 144) επισημαίνει ότι: «Για να έρθει σε επαφή ο λόγος με την ενάργεια και να διακρίνει επιπλέον το αληθές που αυτή περικλείει χρειάζεται ο λόγος συνεργό την αίσθηση, διότι, δεχόμενος μέσω αυτής την παράσταση, παράγει τη νόηση και τη γνώση του αληθούς, οπότε ο λόγος αγκαλιάζει τόσο την ενάργεια όσο και την αλήθεια, πράγμα που ισοδυναμεί με το να αντιλαμβάνεται με βεβαιότητα (καταληπτικόν)». ⁴¹ Μ' αυτόν τον τρόπο ο Σέξτος πολύ συνοπτικά παρουσιάζει την οντολογική θεώρηση του Πλάτωνα και των Πλατωνικών, η οποία συνίσταται στην διττή υπόσταση της ουσίας με εμφανέστατη την υπεροχή της νοητής ουσίας.

Κατόπιν, ο Σέξτος καταγράφει τη θέση του Σπεύσιππου, ο οποίος διαδέχτηκε τον Πλάτωνα στη διεύθυνση της Ακαδημίας και του οποίου οι θέσεις διαφοροποιούνται απ' αυτές του δασκάλου του. «Ο Σπεύσιππος», γράφει ο Σέξτος (Προς Δογματικούς Α', 145), «εφόσον από τα πράγματα άλλα είναι αισθητά, άλλα είναι νοητά, των νοητών κριτήριο είπε ότι είναι ο επιστημονικός λόγος, ενώ των αισθητών η επιστημονική αίσθηση» ⁴². Έπειτα, ο Σέξτος αναφέρει δύο παραδείγματα για να εξηγήσει τη σημασία της παρουσίας του λόγου στην «επιστημονική αίσθηση».

Ο Ταράν στην εμπειριστατωμένη μελέτη του σχολιάζοντας το συγκεκριμένο χωρίο, το οποίο αναφέρεται στο Σπεύσιππο, σημειώνει ότι η χρήση του όρου «επιστημονική αίσθηση» προκειμένου να περιγραφθεί το κριτήριο της αλήθειας για τα αισθητά μπορεί να παραπέμπει στην ορολογία των Στωικών και η χρήση αυτού του όρου να μην αφορά τη θέση του Σπεύσιππου, αλλά να προέρχεται από τον ίδιο

⁴⁰ «Πλάτων τσίνυν έν τσῷ Τίμαιω διεόμενος τά πράγματα εἰς τε τα νοητά και αἰσθητά, και εἰπόν περιληπτικά μέν λόγῳ εἶναι τά νοητά, δοξαστά δε τυγχάνειν τά αἰσθητά, προδήλως κριτήριον ᾤρισε τῆς τῶν πραγμάτων γνώσεως τον λόγον, συμπεριλαβόν αὐτῶ και την διά τῆς αἰσθήσεως ενάργειαν. λέγει δε οὕτως· «τι τό ὄν αἰεί, γένεσιν δέ οὐκ ἔχον, και τι το γινόμενον μέν, ὄν δε οὐδέποτε; το μέν δὴ νοήσει μετά λόγου περιληπτόν, το δε δόξη μετά αἰσθήσεως» περιληπτικόν δε καλεῖσθαι φασι λόγον παρ' αὐτῶ οἱ Πλατωνικοί τον κοινόν τῆς ενάργειας και τῆς ἀληθείας.» (Προς Δογματικούς Α', 141-143).

⁴¹ «εις μέντοι το επιβάλλειν τῇ ενάργειᾳ και το εν ταύτῃ ἀληθές διακρίνειν πάλιν συνεργῶ δεῖται ὁ λόγος τῆς αἰσθήσεως· διά ταύτης γάρ την φαντασίαν παραδεχόμενος ποιεῖται την νόησιν και την ἐπιστήμην τᾶληθοῦς, ὡστε περιληπτικόν αὐτον ὑπάρχειν τῆς τε ενάργειας και τῆς ἀληθείας, ὅπερ ἴσον ἐστὶ τῶ καταληπτικόν.»(Προς Δογματικούς Α' 144).

⁴² «Σπεύσιππος Δε, ἐπεὶ τῶν πραγμάτων τα μεν ἐστιν αἰσθητά, τα δε νοητά, τῶν μεν νοητῶν κριτήριον ἔλεξεν εἶναι τον ἐπιστημονικόν λόγον, τῶν αἰσθητῶν την ἐπιστημονικὴν αἰσθησιν.»(Προς Δογματικούς Α', 145).

τον Σέξτο και την πηγή που χρησιμοποίησε για να ανασυγκροτήσει τις θέσεις του Σπεύσιππου.⁴³ Ο Tarán υποσημειώνει, ακόμα, ότι ο ίδιος αμφιβάλλει για τη χρήση της «επιστημονικής αίσθησης» απ' τον ίδιο το Σπεύσιππο και υιοθετεί τη σκέψη ότι ο Σπεύσιππος μίλησε απλά για «αίσθησιν».⁴⁴

Ο Σέξτος, αφού ολοκληρώνει την παρουσίαση των θέσεων του Σπεύσιππου, προχωρά στην καταγραφή των θέσεων του Ξενοκράτη, ο οποίος έπεται χρονικά του Σπεύσιππου στη διαδοχή της Ακαδημίας:

«Ξενοκράτης δὲ τρεῖς φησὶν οὐσίας εἶναι, τὴν μὲν αἰσθητὴν τὴν δὲ νοητὴν τὴν δὲ σύνθετον καὶ δοξαστήν, ὧν αἰσθητὴν μὲν εἶναι τὴν ἐντὸς οὐρανοῦ, νοητὴν δὲ πάντων τῶν ἐκτὸς οὐρανοῦ, δοξαστὴν δὲ καὶ σύνθετον τὴν αὐτοῦ τοῦ οὐρανοῦ. ὁρατὴ μὲν γὰρ ἐστὶ τῇ αἰσθήσει, νοητὴ δὲ δι' ἀστρολογίας. τούτων μέντοι τοῦτον ἔχόντων τὸν τρόπον, τῆς μὲν ἐκτὸς οὐρανοῦ καὶ νοητῆς οὐσίας κριτήριον ἀπεφαίνετο τὴν ἐπιστημὴν, τῆς δὲ ἐντὸς οὐρανοῦ καὶ αἰσθητῆς τὴν αἴσθησιν, τῆς δὲ μικτῆς τὴν δόξαν· καὶ τούτων κοινῶς τὸ μὲν διὰ τοῦ ἐπιστημονικοῦ λόγου κριτήριον βέβαιόν τε ὑπάρχειν καὶ ἀληθές, τὸ δὲ διὰ τῆς αἰσθήσεως ἀληθές μὲν, οὐχ οὕτω δὲ ὡς τὸ διὰ τοῦ ἐπιστημονικοῦ λόγου, τὸ δὲ σύνθετον κοινὸν ἀληθοῦς τε καὶ ψευδοῦς ὑπάρχειν τῆς γὰρ δόξης τὴν μὲν τινα ἀληθῆ εἶναι τὴν δὲ ψευδῆ. ὅθεν καὶ τρεῖς Μοίρας παραδεδόσθαι, Ἄτροπον μὲν τὴν τῶν νοητῶν, ἀμετάθετον οὖσαν, Κλωθῶ δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν, Λάχεσιν δὲ τὴν τῶν δοξαστῶν.»⁴⁵

Σύμφωνα, λοιπόν, με το Σέξτο, ο Ξενοκράτης αποδέχεται την ύπαρξη τριών ουσιών: α) την αισθητή, β) τη νοητή και γ) τη σύνθετη και δοξαστή. Προτού αναφερθεί στο κριτήριο της καθεμιάς, σημειώνει τη σχέση της καθεμιάς με τον ουρανό. Διαπιστώνουμε έτσι αυτό που εισαγωγικά αναφέρθηκε ότι, δηλαδή η «κοσμο-

⁴³ Tarán, Leonardo, *Speusippus of Athens (A critical study with a collection of the related texts and commentary)*, Leiden, 1981, σ.432.

⁴⁴ Tarán [1981], σ.433, υποσημ.254.

⁴⁵ «Ο Ξενοκράτης λέει ότι υπάρχουν τρεις ουσίες, η αισθητή, η νοητή και η σύνθετη και δοξαστή, απ' τις οποίες αισθητή είναι αυτή που βρίσκεται εντός του ουρανού, νοητή έξω από τον ουρανό κι η δοξαστή κι σύνθετη είναι η ουσία του ίδιου του ουρανού. Διότι είναι ορατή με την αίσθηση και νοητή μέσω της αστρονομίας. Εφόσον έτσι έχουν τα πράγματα, για την εκτός ουρανού και νοητή ουσία κριτήριο αποφασίστηκε η επιστήμη, για την εντός ουρανού και αισθητή κριτήριο είναι η αίσθηση και για την μεικτή η γνώμη. Απ' αυτά γενικά το κριτήριο που προσφέρεται από τον επιστημονικό λόγο είναι σίγουρο και αληθές, το κριτήριο από την αίσθηση αληθές βέβαια, αλλά όχι έτσι όπως αυτό που προσφέρεται από τον επιστημονικό λόγο, ενώ το σύνθετο είναι ανάμεσα στην αλήθεια και το ψεύδος, διότι η γνώμη άλλοτε είναι αληθής και άλλοτε ψευδής. Γι' αυτό η παράδοση λέει για τρεις μοίρες την Άτροπο των νοητών, επειδή είναι αμετάθετη, την Κλωθώ των αισθητών και τη Λάχεσι των όντων της δόξας(γνώμης).»Σέξτος ο Εμπειρικός, *Άπαντα τ. 3*, μτφρ Καραστάθη Μ-Α., Κάκτος, Αθήνα, 1998.

λογική θεώρηση» διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο στο σύστημα του Ξενοκράτη, όπως αυτό παρουσιάζεται από τον Σέξτο.

Στη σκέψη του Ξενοκράτη κυρίαρχη θέση κατέχει το θείο, επομένως δε πρέπει να μας προβληματίζει το τελευταίο τμήμα του αποσπάσματος, το οποίο αναφέρεται στις Μοίρες (μυθικές θεότητες συνδεδεμένες με τη ζωή και το θάνατο του ανθρώπου). Σύμφωνα λοιπόν με τη μυθολογία η Άτροπος (= αναπότρεπτη), η Κλωθώ (= συνεχώς γυρίζει, κλώθει) και η Λάχεσις (= κλήρωση) είναι οι θεότητες που καθορίζουν τη ζωή του ανθρώπου.⁴⁶

Η πρώτη συμβολίζει τα σταθερά και αμετάβλητα, όσα δεν υπάρχει περίπτωση ποτέ να αλλάξουν, η δεύτερη τα μεταβλητά και συνεχώς εναλλασσόμενα και η τρίτη όσα τυχαίνουν. Αυτά τα τελευταία είναι εκείνα που μπορούν άλλοτε να αλλάζουν κι άλλοτε να παραμένουν αμετάβλητα. Όπως θα διαπιστώσουμε στη συνέχεια, οι τρεις αυτές θεότητες με τους ιδιαίτερους συμβολισμούς τους ταιριάζουν απόλυτα στην τριμερή ιεράρχηση της ύπαρξης, όπως την καθόρισε ο Ξενοκράτης. Στη σχέση του Ξενοκράτη με το θείο θα επανέλθουμε στη συνέχεια, καθώς η θεολογία του διαμορφώνεται και διαμορφώνει την οντολογία του.

Οι ουσίες για τον Ξενοκράτη είναι: α) Η αισθητή ουσία, στην οποία ανήκουν αυτά που υπάρχουν μέσα στον ουρανό, δηλαδή ό,τι βρίσκεται κάτω από το ουράνιο στερέωμα κι αυτά είναι τα αντικείμενα της αίσθησης. β) Η νοητή ουσία, στην οποία ανήκουν όσα βρίσκονται έξω από τον ουρανό, δηλαδή πέρα από το ουράνιο στερέωμα, «εκεί», όπου μόνο ο νους μπορεί να φτάσει και ουσιαστικά δεν καταλαμβάνει έναν πραγματικό-υλικό χώρο, εκεί βρίσκονται τα αντικείμενα της διάνοιας. Και τέλος γ) η δοξαστή και σύνθετη ουσία, η οποία ταυτίζεται με τον ίδιο τον ουρανό κι η οποία συνδυάζει την αισθητή και νοητή ουσία. Η καινοτομία του Ξενοκράτη είναι αυτή ακριβώς η δημιουργία της τρίτης ουσίας, για την οποία φαίνεται να κάνει νύξη ο Αριστοτέλης στα *Μετά τα Φυσικά* (1028b25) : «...μέχρι προς την του ουρανού ουσίαν και τα αισθητά».

Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι ο Ξενοκράτης ακολουθεί τη διάκριση του Πλάτωνα ανάμεσα σε νοητή και αισθητή ουσία, όπως και ο Σπεύσιππος, σε γενικές γραμ-

⁴⁶ Burkert, W.H., *Αρχαία Ελληνική Θρησκεία*, μτφρ. Μπεζαντάκος & Αβαγιανού, Καρδαμίτσας, Αθήνα, 1993, σ. 368.

μές. Ωστόσο, ο Ξενοκράτης προσθέτει κάτι καινούριο και αυτό είναι ο ορισμός της τρίτης ουσίας, αυτής του ουρανού.

Κατ' αρχάς πρέπει να διευκρινίσουμε τι είναι ο ουρανός. Τον ουρανό λοιπόν αποτελούν όλα όσα βρίσκονται πάνω από τη γη και αιωρούνται, δηλαδή οι πλανήτες, τα άστρα, όλα τα μετέωρα εν γένει. Θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε το σύγχρονο όρο του σύμπαντος για να περιγράψουμε τι είναι αυτό που αντιπροσωπεύει ο ουρανός. Ο Ξενοκράτης φαίνεται ότι επιλέγει τον ουρανό ως την τρίτη ουσία, που συνδυάζει την αισθητή και τη νοητή, διότι όπως φαίνεται στη συνέχεια του αποσπάσματος 5, το κριτήριο της αλήθειας για τον ουρανό βασίζεται εξίσου και στους δύο χώρους, αυτόν της αίσθησης και τον άλλο της νόησης.

Η «δοξαστή» ουσία, λοιπόν, γίνεται αντιληπτή μέσω της όρασης και αυτή είναι η σχέση της με την αισθητή ουσία, ενώ ταυτόχρονα γίνεται αντιληπτή και μέσω της αστρονομίας και έτσι προσδιορίζεται η σχέση της με τη νοητή ουσία. Αυτό το σημείο χρειάζεται κάποιες διευκρινίσεις. Η άποψη μου είναι ότι το αισθητό τμήμα της σύνθετης ουσίας έγκειται στα αισθητηριακά δεδομένα της όρασης του ανθρώπου, δηλαδή, η αισθητή υπόσταση της δοξαστής ουσίας σημαίνει απλά: «*βλέπω τον έναστρο ουρανό τη νύκτα, βλέπω τον ήλιο στη διάρκεια της ημέρας*».

Σχετικά με το νοητό τμήμα της σύνθετης ουσίας αυτό προσδιορίζεται από τη μελέτη και την παρατήρηση του ουρανού, μ' αυτές τις μεθόδους η αστρονομία επιτελεί το έργο της. Εδώ πρέπει να επισημάνουμε ότι η αστρονομία για τον Πλάτωνα είναι μαθηματικά. Η νοητή υπόσταση της σύνθετης ουσίας σχετίζεται με τα καθαρά μαθηματικά, με τη διάνοια. Επομένως, ο άνθρωπος προκειμένου να γνωρίσει την τρίτη ουσία, αυτήν του ουρανού χρειάζεται να επιστρατεύσει και τις αισθήσεις του αλλά και τη νόησή του.

Η οντολογία διαπλέκεται με τη γνωσιολογία στη σκέψη του Ξενοκράτη. Τι υπάρχει (ουσία) και το κριτήριο της αλήθειας για την ουσία αναπτύσσονται ταυτόχρονα. Έτσι, με βάση τα είδη των ουσιών διακρίνουμε στο επίπεδο της γνώσης ότι ισχύουν τα εξής: i) στα πράγματα έξω από τον ουρανό αντιστοιχούν τα αντικείμενα της διάνοιας («*νοητήν ούσίαν*») και όπως είπαμε γι' αυτά κριτήριο είναι η «*έπιστήμη*», δηλαδή, η γνώση με το μέγιστο, τον απόλυτο βαθμό βεβαιότητας (ορθός λόγος), ii) στα πράγματα, που υπάρχουν μέσα στον ουρανό αντιστοιχούν

τα αντικείμενα της αίσθησης «*αίσθητην ούσίαν*» και γι' αυτά κριτήριο είναι η «*αἴσθησις*», δηλαδή η αισθητηριακή αντίληψη, οι αισθήσεις. Μέχρι εδώ, το σχήμα φαίνεται πως ανταποκρίνεται στο γενικότερο δυϊστικό σύστημα του Πλάτωνα (Ιδέες/νοητή ουσία – Αισθητά/αισθητή ουσία).

Η παρέκκλιση του Ξενοκράτη ως προς τις θέσεις του Πλάτωνα, όπως αυτές καταγράφονται στα έργα του, εμφανίζεται, όταν παρουσιάζει iii) τον ίδιο τον ουρανό ως "*δοξαστήν*" και "*σύνθετον ούσίαν*", δηλαδή, ως ύπαρξη και των αισθητών και των νοητών, στην οποία αντιστοιχούν τα αντικείμενα της πίστης ή της γνώμης ("*δόξας*"), όπου τα μεν αισθητά γίνονται αντιληπτά μέσω της *όρασης* και τα δε νοητά μέσω της «*αστρολογίας*». Ο Guthrie σημειώνει ότι «ο συνδυασμός της παρατήρησης των ουράνιων σωμάτων και της διάνοιας στη μελέτη ακολουθεί στενά τον Πλάτωνα (*Πολιτεία* VII, 529d-530c), αλλά η τριμερής διάκριση της γνώσης είναι καινούρια»⁴⁷ και ανήκει στον Ξενοκράτη.

Βέβαια, η έννοια της δόξας υπάρχει και στις θέσεις του Πλάτωνα. Στο έκτο βιβλίο της *Πολιτείας*, όπου γίνεται λόγος για τη Γραμμή της ύπαρξης ο Πλάτων τοποθετεί στο τμήμα της γραμμής που αντιστοιχεί στα αισθητά όντα στο πρώτο μισό την πίστη – δόξα, ενώ στο άλλο μισό την εικασία, η οποία αντιστοιχεί στην σκιά των όντων. Ο ίδιος ο Πλάτων κάνει ακόμη λόγο για την αληθή δόξα στον *Τίμαιο*, στο έργο του, το οποίο κυρίως ασχολείται με τον κόσμο και τη δομή του.

Ο Ξενοκράτης, όπως συχνά διαφαίνεται, έχει μια ιδιαίτερη σχέση με το συγκεκριμένο διάλογο του Πλάτωνα, τον *Τίμαιο*. Αρχαίοι συγγραφείς αλλά και σύγχρονοι μελετητές συσχετίζουν τόσο τον τρόπο του Ξενοκράτη όσο και τις καθ' αυτό θέσεις του με τις ιδέες που ο ίδιος ο Πλάτων διατυπώνει στον *Τίμαιο*.⁴⁸ Είναι ξεκάθαρο ότι ο Πλάτων τοποθετεί τη δόξα στο επίπεδο των αισθητών και επομένως είναι εκ προοιμίου κατώτερη σε σχέση με ό,τι βρίσκεται στο χώρο του νοητού.

Όμως, γιατί ο Ξενοκράτης οδηγείται στο να δημιουργήσει την τρίτη ουσία του ουρανού; Γιατί αποδίδει τη «δόξα» και στο επίπεδο του νοητού; Αυτή η κατασκευή του μπορεί να αιτιολογηθεί, αν θεωρήσουμε ότι προσπαθεί να συνενώσει δυο θέσεις του ίδιου του Πλάτωνα, όπως διατυπώνονται η μια στην *Πολιτεία* και η

⁴⁷ Guthrie [1978], σ.471.

⁴⁸ Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, v I, Russell & Russell, New York, 1962.

άλλη στον *Τίμαιο* όσον αφορά τη σχέση της όρασης και της αστρονομίας με τη δυνατότητα, που προσφέρουν για να αποκαλυφθεί η αλήθεια. Στον *Τίμαιο* 47b6-c2 διαβάζουμε για την τελική αιτία της όρασης και τη σχέση της με την αστρονομία: «...ο θεός την(ενν. όραση) ανακάλυψε και μας την δώρισε, για να μπορούμε να παρατηρούμε στον ουρανό τις αδιατάρακτες κυκλικές κινήσεις του νου και να τις προσαρμόζουμε στις συγγενικές αλλά παραγμένες περιφορές της δικής μας διάνοιας...».⁴⁹ Στον *Τίμαιο* (47a7-c3) η ενασχόληση με τον ουρανό (αστρονομία) βρίσκεται στο επίκεντρο και η σπουδαιότητα της όρασης τονίζεται ως ο σημαντικότερος παράγοντας στη γένεση της φιλοσοφίας («γένος φιλοσοφίας») και στην αποκάλυψη της αλήθειας.

Ενώ, αντίθετα, στην *Πολιτεία* (527d-531d) εναντιώνεται στην πρακτική των αστρονόμων και τη στάση των φιλοσόφων, που μεταχειρίζονται αυτήν την πρακτική και θεωρεί πως τα δεδομένα της παρατήρησης του ουρανού δεν προσφέρουν τίποτα στην αναζήτηση της αλήθειας. Αυτό που αντιπροτείνει είναι η «πραγματική αστρονομία», που δεν στηρίζεται στην όραση, αλλά βασίζεται αποκλειστικά στο «λόγο και τη διάνοια» και αποτελεί απαραίτητη προπαίδεια για τη διαλεκτική.

Όπως μπορούμε να διαπιστώσουμε, η όραση στον *Τίμαιο* διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο και είναι αυτή που επιτρέπει την παρατήρηση του ουρανού, μια διαδικασία που φέρνει τους ανθρώπους κοντά στην ορθή διάνοηση, ενώ στην *Πολιτεία* ο Πλάτων απορρίπτει αυτήν τη δυνατότητα της όρασης αποκόπτοντας την από μια τέτοια ύψιστη λειτουργία, την οποία αποδίδει αποκλειστικά στη δύναμη της διάνοιας, μόνο η διάνοια μπορεί να συσχετιστεί και να κατανοήσει τον ουρανό. Το ερώτημα τελικά είναι πώς ο άνθρωπος μπορεί να κατανοήσει τον ουρανό και να οδηγηθεί μέσω αυτού στην καθαρή νόηση και στην κατανόησή του, η οποία αποτελεί την πεμπουσία της γνώσης.

Ο Ξενοκράτης δίνει τη δική του απάντηση: ενώνει τη δυνατότητα της όρασης και της αστρονομίας στην ουσία του ουρανού. Ενώνει αυτές τις δύο θέσεις στην έννοια της δόξας, στην οποία και η όραση και η αστρονομία χωρούν και μπορούν να δώσουν την αλήθεια για τον ουρανό. Ο Ξενοκράτης αποδεσμευόμενος από την

⁴⁹ Πλάτων, *Τίμαιος*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Κάλφας Β., Πόλις, Αθήνα, 1995.

αρνητική απόχρωση που αποδίδει ο Πλάτων στην δόξα (γνώμη) θεωρεί τη δόξα ικανή να προσφέρει σε κάποιο βαθμό «επιστημονική» γνώση, καθώς την θεωρεί αποτέλεσμα συνδυασμού της νόησης και της αίσθησης.

Σ' αυτό σημείο οφείλουμε να επανέλθουμε στη θέση που διατυπώνει ο Vegetti σχετικά με την ολιστική θεώρηση της γνώσης που υλοποιείται στην Ακαδημία μετά το θάνατο του Πλάτωνα. Η δόξα (γνώμη) αποκτά πλέον το χαρακτήρα της επιστήμης και με τη χρήση αναγωγικών διαδικασιών οι Ακαδημεικοί περνούν στην κατασκευή μιας πυραμιδικής οντολογίας ξεκινώντας από αρχές και στοιχεία για να προχωρήσουν έπειτα στα αισθητά. Αυτόν το δρόμο φαίνεται να ακολουθεί ο Ξενοκράτης στο σύστημα του όπως αυτό παραδίνεται από τις μαρτυρίες. Η δόξα δεν είναι πια μια υποκειμενική, ευμετάβλητη γνώση, αλλά επιφορτίζεται με τη διττή δυνατότητα της νόησης και της αίσθησης.

Διαπιστώνουμε, λοιπόν, πως ο Ξενοκράτης επηρεασμένος προφανώς από δύο διαφορετικές τοποθετήσεις του δασκάλου του, μία της μέσης περιόδου και μία της ύστερης, επιχειρεί ένα συγκερασμό των δύο, δηλαδή τονίζει την αξία της όρασης και της παρατήρησης του ουρανού (αστρονομία) προκειμένου να κατακτηθεί η ενδιάμεση «δόξα». Η σχέση της αστρονομίας με τη φιλοσοφία είναι αναμφισβήτητη, γιατί η αστρονομία είναι μαθηματικά. Όμως, αυτή η προσπάθεια συνδυασμού του Ξενοκράτη, όπως θα φανεί αμέσως παρακάτω, προκαλεί κατ' αρχήν μια σειρά προβληματικών ερμηνειών για το τι ακριβώς εννοούσε με τη «δόξα» και τι αντιπροσωπεύει αυτή σε γνωσιολογικό επίπεδο.

Δε μπορούμε να παραβλέψουμε ακόμη και τις γνώσεις του στην αστρονομία, η οποία δεν μπορεί να τον άφησε αδιάφορο, καθώς ζούσε και δρούσε στην Ακαδημία. Όμως, τα προβλήματα ξεκινούν από τη στιγμή που θα αναζητήσουμε το βαθμό αλήθειας των κριτηρίων στην ενδιάμεση-σύνθετη αυτή ουσία.

Ο Σέξτος συνεχίζοντας την καταγραφή των θέσεων του Ξενοκράτη αναφέρει πως το κριτήριο του «επιστημονικού λόγου» είναι ακλόνητο και απόλυτα αληθές, αυτό της αίσθησης είναι αληθές, αλλά σε μικρότερο βαθμό από το πρώτο και η «δόξα», η ανάμεικτη είναι ανάμεσα στην αλήθεια και το ψεύδος. Σ' αυτό το σημείο συναντούμε την πρώτη σκόπελο. Γιατί σύμφωνα μ' αυτή τη θεώρηση η αστρονομία, η οποία αποτελεί προέκταση των μαθηματικών, προσφέρει άλλοτε α-

ληθή κι άλλοτε ψευδή κριτήρια, οι αισθήσεις προσφέρουν άλλοτε αληθή και άλλοτε ψευδή κριτήρια – αυτή η θεώρηση ταιριάζει περισσότερο σε έναν οπαδό της Σκέψης - ή μήπως το αληθές τμήμα της δόξας προκύπτει από την αστρονομία (μαθηματικά), ενώ το ψευδές τμήμα από την αίσθηση;

Προφανώς, η σκόπελος ξεπερνιέται αν δεχτούμε την τελευταία εκδοχή. Αν εξετάσουμε τις θέσεις του Πλάτωνα, όπως διατυπώνονται στους διαλόγους του, θα εντοπίσουμε τι ήταν αυτό που έκανε τον Ξενοκράτη να θεωρήσει ότι η ενδιάμεση, σύνθετη ύπαρξη αντιστοιχεί γνωσιολογικά στη δόξα και ακόμη πόσο σημαντικός είναι ο ρόλος της συνύπαρξης της αίσθησης και της νόησης σ' αυτήν την ενδιάμεση βαθμίδα. Καθώς θα διαπιστώσουμε πόσο σημαντικός είναι ο ρόλος των μαθηματικών στην κατάκτηση της γνώσης που περνάει μέσα από τη δόξα.

Πριν προχωρήσουμε στη διεξοδική εξέταση της δόξας, θα εξετάσουμε το κριτήριο της αλήθειας για τη νοητή ουσία. Το κριτήριο του «επιστημονικού λόγου» για τα νοητά, όπως αναφέρει ο Σέξτος, αποτελεί μέρος της ορολογίας του Σπεύσιππου. Η επιλογή και η χρήση του συγκεκριμένου όρου μπορεί να τεθεί υπό συζήτηση, καθώς δεν μπορούμε με βεβαιότητα να δεχτούμε ότι αυτός ήταν ο όρος που υιοθέτησε ο ίδιος ο Ξενοκράτης επηρεασμένος από τον Σπεύσιππο.⁵⁰ Ο Σπεύσιππος διακρίνει τα αντικείμενα της γνώσης σε αισθητά και νοητά, στα νοητά κριτήριο είναι ο «επιστημονικός λόγος», ενώ στα αισθητά κριτήριο είναι η «επιστημονική αίσθηση». Σύμφωνα λοιπόν μ' αυτό και η αίσθηση μπορεί να συμμετέχει στην αλήθεια του λόγου. Για τον Ξενοκράτη το κριτήριο της αίσθησης είναι αληθές, αλλά όχι όσο αυτό του επιστημονικού λόγου, σ' αυτό το σημείο και οι δύο σχολάρχες φαίνονται να ακολουθούν τη διδασκαλία του Πλάτωνα. Προφανώς «επιστημονικός» σημαίνει ότι και δύο, δηλαδή ο λόγος και η αίσθηση, μπορούν να προσφέρουν βέβαιη γνώση. Ο Guthrie σημειώνει ότι «σ' αυτό ο Σπεύσιππος βρίσκεται κοντά στον Αριστοτέλη, ο οποίος πράγματι ταύτιζε την αίσθηση με το *νοῦ*, δηλαδή την ικανότητα, η οποία διαθέτει τη διαισθητική κατανόηση της αλήθειας».⁵¹

⁵⁰ Βλέπε παραπάνω υποσημ. 43.

⁵¹ Guthrie[1978], σ.466.

Μπορούμε μετά από όλα αυτά να συμπεράνουμε ότι η χρήση του «επιστημονικού λόγου» στο σύστημα του Ξενοκράτη (απόσπ. 5, Heinze) ανάγεται στη χρήση του όρου από τον Σπεύσιππο, με όποιες επιφυλάξεις μπορούμε να διατηρήσουμε. Ο βαθμός αληθείας του «επιστημονικού λόγου» είναι η απόλυτη αλήθεια. Τίποτα δεν μπορεί να κλονίσει τον «επιστημονικό λόγο». Ό,τι συμπεριλαμβάνεται στη νοητή ουσία χαρακτηρίζεται από την απόλυτη αλήθεια και βεβαιότητα και ακόμα παραμένει σταθερή και αμετάβλητη (Ιδέες). Όλα τα παραπάνω αποτελούν τον κορμό της πλατωνικής θεωρίας.

Για να στηρίξουμε την πεποίθηση ότι οι διάδοχοι του Πλάτωνα ακολουθούν σε γενικές γραμμές τον δάσκαλό τους παραθέτουμε την αναφορά του ίδιου σχετικά με την ιεράρχηση της ύπαρξης και της γνώσης. Στην *Πολιτεία* (509d) ο Πλάτων λέει: «...πως το αγαθό και ο ήλιος είναι, καθώς λέμε, δύο βασιλιάδες, ο ένας του νοητού κόσμου και ο άλλος του ορατού, για να μην πω του ουρανού και νομίσσεις πως θέλω να παίζω με τη λέξη.» Χωρίζει, λοιπόν, την ύπαρξη σε δύο μέρη στο νοητό και στο ορατό (αισθητό) επίπεδο και προχωρεί στη διαίρεση του πρώτου μέρους σε δύο άνισα μέρη: α) αρχή του Παντός και β) Ιδέες, αντίστοιχα διαίρει το δεύτερο μισό στα α') όντα και β') σκιές των όντων. Σ' αυτά τα τέσσερα μέρη της ύπαρξης αντιστοιχεί τέσσερα είδη γνώσης, όπως διαβάζουμε στο χωρίο που ακολουθεί (510e): «Και πάρε για τα τέσσερα αυτά τμήματα τις τέσσερις αυτές ενέργειες που διαθέτει η ψυχή, το νου για το ανώτατο, τη διάνοια για το δεύτερο, απόδωσε στο τρίτο την πίστη και στο τελευταίο την εικασία και κατάταξέ τις αναλόγως, έχοντας υπόψη σου ότι έχουν τόση κάθε μία τους σαφήνεια όση είναι και η σχέση που έχουν με την αλήθεια τα αντίστοιχα τμήματά τους.» Ο νους και η διάνοια αντιστοιχούν στην απόλυτη, καθαρή αλήθεια, ενώ η πίστη είναι μια εικόνα της αλήθειας και αυτό σημαίνει ότι μπορεί να είναι και ψευδής και τέλος η εικασία είναι η εικόνα της εικόνας, άρα είναι βέβαια ψευδής.

Στο σχήμα του Πλάτωνα το καθετί έχει μια θέση και τον αντίστοιχο βαθμό αλήθειας, έτσι διαπιστώνουμε ότι τα «ενδιάμεσα μαθηματικά» τοποθετούνται στη δεύτερη βαθμίδα ανάμεσα στις Ιδέες και τα αισθητά. Εξετάζοντας παράλληλα το πλατωνικό σχήμα μ' αυτό του Ξενοκράτη θα μπορούσε να μας δημιουργηθεί η εντύπωση ότι η «ενδιάμεση δόξα» μπορεί να ταυτιστεί με τα «ενδιάμεσα μαθημα-

τικά». Όμως σχετικά μ' αυτό ο Guthrie υποσημειώνει, όταν κάνει λόγο για τις βαθμίδες της ύπαρξης και της γνώσης στον Ξενοκράτη ότι: «Τα μαθηματικά "ενδιάμεσα" σχηματίζουν κατά μία έννοια μια τρίτη τάξη, αλλά αυτά ακόμη ανήκουν στον νοητό κόσμο (στο επάνω μισό της Γραμμής *Πολιτεία* 509d), ενώ στον Ξενοκράτη ανήκει η ιδέα του ουρανού ως ένα ξεχωριστό αντικείμενο της "δόξας"». ⁵² Όπως δείξαμε παραπάνω η ενδιάμεση δόξα ανήκει ταυτόχρονα και στους δύο κόσμους.

Ο Guthrie συνεχίζει επισημαίνοντας πως «ο Ασκληπιός σε σχόλιο του (απόσπ.34, Heinze) λέει ότι στη δεύτερη θέση μετά τις Ιδέες ο Ξενοκράτης τοποθετεί τα αντικείμενα της διάνοιας, ό,τι ανήκει στα μαθηματικά δηλαδή, γραμμές και σχήματα, και μετά τελευταία τα φυσικά αντικείμενα. Αν και τα δύο χωρία είναι σωστά, παραμένει σκοτεινό πως αυτό το σχήμα συσχετίστηκε με το άλλο, που περιέγραψε ο Σέξτος (απόσπ.5, Heinze).» ⁵³

Τα αντικείμενα της διάνοιας σύμφωνα με το απόσπ.34 τοποθετούνται αμέσως μετά τις Ιδέες. Τα αντικείμενα της διάνοιας ανήκουν στην σύνθετη ουσία. Είναι αυτά που μπορούν να γίνουν αντιληπτά μέσω της όρασης, δηλαδή οι πλανήτες, τα άστρα γίνονται αντιληπτά από τον άνθρωπο με την όραση ως αντικείμενα της αίσθησης μπορούν να δίνουν ψευδείς εντυπώσεις (γνώμες). Καθώς η αίσθηση δεν διαθέτει την απόλυτη αλήθεια. Παράδειγμα: βλέπω την Αφροδίτη να κινείται στο ουράνιο στερέωμα και αποκτώ την εντύπωση ότι κινείται πολύ γρήγορα. Αυτή όμως η εντύπωση είναι εσφαλμένη.

Τα αντικείμενα της διάνοιας όμως γίνονται αντιληπτά και μέσω της αστρονομίας η οποία συνίσταται από την διαδικασία της νόησης και επομένως εξασφαλίζεται η απόλυτη αλήθεια. Παράδειγμα: μελετώντας τις τροχιές της Αφροδίτης διαπιστώνω ότι η Αφροδίτη κινείται αργά. Αυτή η διαπίστωση είναι αληθής, διότι η νόηση δεν ξεγελά.

Οι δύο διαφορετικές απαντήσεις στο ερώτημα του Πλάτωνα: πώς ο άνθρωπος μπορεί να αποκτήσει την γνώση που κρύβει ο ουρανός; Με την όραση ή με τη

⁵² Guthrie [1978], σ.471, υποσημ.6.

⁵³ Guthrie [1978], ό.π.

νόηση; Ο Ξενοκράτης κάνει το άλμα. Και προχωρά στον συγκερασμό των δύο απόψεων. Με την όραση στο αισθητό τμήμα και με τη νόηση στο νοητό τμήμα.

Έτσι μπορεί να εξηγηθεί, γιατί η «δόξα» δίνει άλλοτε ψευδή και άλλοτε αληθή συμπεράσματα. Η όραση μπορεί ως αίσθηση να με ξεγελάσει, δηλαδή να θεωρήσω ότι η Αφροδίτη κινείται πολύ γρήγορα (το πρωί την βλέπω στην μια άκρη του ουρανού το βράδυ στην άλλη) και αυτό να είναι ψευδές. Όμως η αστρονομία- μαθηματικά δεν θα με οδηγήσουν ποτέ σε μη αληθή συμπεράσματα.

Πιστεύω ότι τα αντικείμενα της διάνοιας (σχήματα και γραμμές) μπορεί να είναι οι πλανήτες, τα αστέρια ως σχήματα και οι κινήσεις τους. Οι πλανήτες είναι σφαίρες, και οι κινήσεις τους (τότε) θεωρούνταν κυκλικές γραμμές! Κατέληξα σ' αυτό το συμπέρασμα, γιατί έτσι μπορούμε να επιχειρήσουμε μια πληρέστερη αντιστοίχιση ανάμεσα στις βαθμίδες της ύπαρξης και της γνώσης, όπως παραδίδονται από τα αποσπάσματα που αφορούν τον Ξενοκράτη.

Σε καμία περίπτωση δεν μπορώ να ισχυριστώ ότι αυτό το σχήμα ανταποκρίνεται πλήρως στο σύστημα του Ξενοκράτη, όμως θεωρώ ότι προσέγγισα αρκετά το σχήμα που προκύπτει από τα αποσπάσματα.

Συνοψίζοντας όλα αυτά, συγκροτώντας μια όσο γίνεται πιο ολοκληρωμένη εικόνα για το σύστημα του Ξενοκράτη, μπορούμε να καταλήξουμε πως πίστευε ότι η ύπαρξη συγκροτείται σε τρία επίπεδα α) το νοητό, β) το αισθητό και γ) το συνδυασμό των δύο. Για τον Ξενοκράτη και η γνώση συγκροτείται σε τρία επίπεδα α) Ιδέες, β) αντικείμενα της διάνοιας και γ) αντικείμενα της αίσθησης. Ο βαθμός αλήθειας στα τρία επίπεδα λοιπόν είναι ο εξής : Οι Ιδέες είναι πάντοτε αληθείς εξαιτίας της επιστήμης (του ορθού λόγου), οι αισθήσεις είναι αληθείς, αλλά δεν διαθέτουν τον ορθό λόγο και τέλος η δόξα είναι και αληθής και ψευδής.

II) Οι ιδέες είναι αριθμοί

Σ' αυτό το δεύτερο κεφάλαιο αντικείμενο μελέτης είναι το περιεχόμενο της νοητής ουσίας, δηλαδή οι Ιδέες (τα είδη). Ο Ξενοκράτης φέρεται να ταυτίζει τις Ιδέες με τους αριθμούς. Στόχος είναι να διερευνήσουμε πρώτον, γιατί ο φιλόσοφος οδηγείται σε μια τέτοιου είδους ταύτιση και δεύτερον αν τελικά μ' αυτήν τη διαφορετική θέση του καταφέρνει να παραμείνει κοντά στη διδασκαλία του Πλάτωνα σχετικά με τις Ιδέες.

Βέβαια, σχετικά με την ποιότητα και τη λειτουργία των Ιδεών στη θεωρία του Πλάτωνα υπάρχουν δύο δρόμοι, τους οποίους θα επιχειρήσουμε να διαβούμε: ο πρώτος αφορά τις Ιδέες, όπως εμφανίζονται στους πλατωνικούς διαλόγους και ο δεύτερος αφορά τις Ιδέες, όπως αυτές παρουσιάζονται κυρίως στους τελευταίους πλατωνικούς διαλόγους και στα «άγραφα δόγματα».

Στους διαλόγους η πλατωνική θεωρία είναι μια θεωρία που βασίζεται κατ' αρχάς στο ότι υπάρχει μια απόλυτη αλήθεια, η οποία σαφώς και ευκρινώς διακρίνεται από τις «δόξεις» (υποκειμενικές γνώμες). Βέβαια, καθώς ο Πλάτων ωριμάζει, μέσα του ωριμάζει και η έννοια της Ιδέας, γι' αυτό υπάρχουν διαφοροποιήσεις σχετικά με την έννοια της Ιδέας στους διαλόγους του.⁵⁴ Ο Πλάτων επιχειρεί να πραγματώσει ένα σύστημα με βάση τη θεωρία των Ιδεών. Η Ιδέα, σ' αυτό το σύστημα, είναι μια «ουσιαστική και αμετάβλητη μορφή, της οποίας τα επιμέρους μέρη που γίνονται αντιληπτά μέσω των αισθήσεων, είναι αντίγραφα ή αναπαραγωγές».⁵⁵ Αυτή η ουσιαστική μορφή (Ιδέα) είναι κατά συνέπεια, μη εμπειρική, μη υλική και επομένως μη αντιληπτή μέσω των αισθήσεων.

Οι Ιδέες μπορούν να γίνουν γνωστές από τον άνθρωπο «είτε ενορατικά είτε μέσω μια λογικής διαδικασίας αναγωγής».⁵⁶ Με την κατάκτηση των Ιδεών ο άνθρωπος κατορθώνει να αποκτήσει τον απόλυτο βαθμό γνώσης και αλήθειας. Η κατάκτηση των Ιδεών εξασφαλίζει τη γνώση του «είναι», καθώς οι Ιδέες είναι ακριβώς το ίδιο το «είναι».

⁵⁴ Βλέπε σχετικά Τσέλλερ-Νέστλε [1980], σ.165-171.

⁵⁵ Vegetti [2000], σ.159.

Όταν ο Ξενοκράτης φέρεται να μιλάει για την πλατωνική Ιδέα, την ορίζει ως μία "αίτιαν παραδειγματική τῶν κατὰ φύσιν ἀεὶ συνεστῶτων...χωρὶς τὴν καὶ θεῖαν..." (ἀπόσπ.30, Heinze), ὅπως αναφέρει ο Πρόκλος στον σχολιασμό του για τον πλατωνικό διάλογο *Παρμενίδη*.⁵⁷ Με βάση αυτό το χωρίο του Πρόκλου η πλατωνική Ιδέα για τον Ξενοκράτη είναι το υπόδειγμα για τα αισθητά αντικείμενα. Και βέβαια καμιά νύξη ή συσχέτιση των Ιδεών με τους αριθμούς δεν μπορεί να γίνει με βάση αυτό το απόσπασμα.

Ιδιαίτερη αναφορά στους τελευταίους πλατωνικούς διαλόγους⁵⁸ γίνεται, διότι σ' αυτούς φαίνεται ότι ο Πλάτων «προσπαθεί να συνδυάσει το βασικό δόγμα των Πυθαγορείων, πως η ουσία των όντων είναι οι αριθμοί, με τη θεωρία των Ιδεών.»⁵⁹ Σ' αυτήν τη φάση ο Πλάτων χαρακτηρίζει τις Ιδέες ως αριθμούς – διαφοροποιούμενος σύμφωνα με τον Αριστοτέλη προς τη θέση των Πυθαγορείων, οι οποίοι θεωρούσαν τα όντα σα «μίμηση» των αριθμών. Ο Πλάτων προσδιορίζοντας τη σχέση των δύο (Ιδεών –αριθμών) χρησιμοποιεί την έννοια «μέθεξιν».⁶⁰

Σ' αυτό το σημείο πρέπει να διευκρινίσουμε ότι η γενική θεωρία των Πυθαγορείων μπορεί να πρεσβεύει ότι τα όντα είναι μιμήσεις αριθμών, όπως παραδίδει ο Αριστοτέλης. Όμως η συσχέτιση του Πλατωνισμού με τον Πυθαγορισμό, την οποία επιχειρούμε δεν αφορά γενικά τους τρόπους των Πυθαγορείων, αλλά συγκεκριμένα τις θέσεις του Φιλολάου. Άλλωστε, αναφορικά με τις θέσεις των Πυθαγορείων υπάρχει μια σύγχυση και ασάφεια όσον αφορά το τι πραγματικά πίστευαν και δίδασκαν ειδικά τα πρώτα χρόνια της Σχολής, καθώς δεν έχουμε γραπτές μαρτυρίες.

Η άποψη που παρουσιάζει τον Πλάτωνα να υπερασπίζεται μια «άγραφη διδασκαλία» ενισχύεται από την ιδιαίτερη προτίμηση του ίδιου προς τον προφορικό λόγο, καθώς τον θεωρεί καταλληλότερο για τη φιλοσοφία. Η επίδραση από τον Πυθαγόρα και τη στάση του σχετικά με την προφορική διδασκαλία είναι προφα-

⁵⁶ Vegetti [2000], σ.166.

⁵⁷ Ιδιαίτερο ενδιαφέρον προκάλεσε στους μελετητές το χωρίο του Πρόκλου, το οποίο εξεταζόμενο παράλληλα με το χωρίο του Διογένη του Λαέρτιου (III,77) οδήγησε σε ποικίλα και ενδιαφέροντα συμπεράσματα. Βλέπε σχετικά: Cherniss [1962], σ.257, υποσημ.167.

⁵⁸ Το έργο του Πλάτωνα διακρίνεται κατά γενική ομολογία σε τρεις φάσεις κατά βάση χρονολογικές. Στην τελευταία φάση εντάσσονται οι διάλογοι: *Σοφιστής, Πολιτικός, Τίμαιος, Κριτίας, Φίληβος, Νόμοι*. Βλ. σχετικά: Κάλφας [1995], σ.28-32.

⁵⁹ Τσέλλερ-Νέστλε [1980], σ.169.

νής. Ο Πυθαγόρας απέφευγε το γραπτό λόγο για τις αρχές του και «κατέγραφε τη διδασκαλία του μόνο στο νου των οπαδών του».⁶¹

Η εμπλοκή του Πλάτωνα με τον Πυθαγορισμό είναι αναμφισβήτητη.⁶² Όμως σε ποιο βαθμό επηρεάστηκε απ' αυτόν και σε ποια σημεία; Ο Αριστοτέλης συνδέει στενά τον Πλάτωνα με την Πυθαγόρεια παράδοση, και όπως γράφει, «η πλατωνική μελέτη ακολουθεί σε πολλά σημεία την Πυθαγόρεια παράδοση».⁶³ Ο ίδιος ο Αριστοτέλης ακόμα κάνει λόγο για την άγραφη διδασκαλία του Πλάτωνα.⁶⁴ Στα πλαίσια της άγραφης διδασκαλίας η Πυθαγόρεια παράδοση είναι διάχυτη. Χρειάζεται όμως να εντοπίσουμε τα σημαντικότερα σημεία της και τους συσχετισμούς μεταξύ των δύο, προκειμένου να κατανοήσουμε κάποιες θέσεις του Ξενοκράτη και την τελική ταύτιση των Ιδεών με τους αριθμούς, στην οποία τελικά προβαίνει.

Ο συνδυαστικός κρίκος ανάμεσα στον Πλάτωνα των άγραφων δογμάτων και τον Πυθαγορισμό φαίνεται πως είναι ένας σημαντικότερος εκπρόσωπος του Πυθαγορισμού, ο Φιλόλαος. Το «κρυσταλλογραφικό πρότυπο»⁶⁵ γένεσης των φυσικών πραγμάτων από τη μονάδα, όπως διατυπώθηκε από το Φιλόλαο συνιστά το πρότυπο για τη διαμόρφωση της άγραφης διδασκαλίας του Πλάτωνα, όπως θα διαπιστώσουμε στη συνέχεια. Ακόμη, οι θέσεις του Φιλολάου για το ρόλο των αριθμών στην κατάκτηση της γνώσης συγκλίνουν και μπορούν να οδηγήσουν στην ταύτιση της λειτουργίας των Ιδεών του Πλάτωνα με τη λειτουργία των αριθμών του Φιλολάου.

Ο Αριστοτέλης στο Α του έργου του *Μετά τα Φυσικά* 987b 18-25 λέει ότι ο Πλάτων πράγματι ονόμαζε τις ιδέες αριθμούς και υποστήριζε ότι κάθε ιδέα ή αριθμός έχει δύο συστατικά: αφενός το Ένα, που ο Αριστοτέλης το θεωρεί «αρχή ως ουσία», και αφετέρου κάτι που αποκαλεί «το μεγάλο και το μικρό» ή «αόριστη δυάδα», το οποίο ο Αριστοτέλης θεωρεί «αρχή ως ύλη». Έτσι σύμφωνα με τον Taylor «ο αριθμός είναι κάτι που προέρχεται από το γεγονός ότι το Ένα προσδιορίζει ένα προσδιοριστό (το μεγάλο και το μικρό). Αφού οι Ιδέες αποτελούν τις

⁶⁰ Τσέλλερ-Νέστλε [1980], ό.π.

⁶¹ Burkert, W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, trans. by Minar, E.L., Harvard University Press, 1972, σ.218.

⁶² Τσέλλερ-Νέστλε [1980], σελ.162. Vegetti [2000], σ.156.

⁶³ Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά* Α 987 a29.

⁶⁴ Αριστοτέλης, *Φυσικά* 209 b14.

⁶⁵ Vegetti [2000], σελ.84.

αιτίες όλων των άλλων πραγμάτων, τα συστατικά αυτά (τυπικό και ουσιαστικό) των Ιδεών αποτελούν τα θεμελιακά συστατικά του παντός, αυτό το νόημα έχει η ρήση ότι όλα τα άλλα πράγματα «μετέχουν των Ιδεών».⁶⁶

Η θεωρία αυτή, παρατηρεί ο Αριστοτέλης, μοιάζει με την Πυθαγόρεια διδασκαλία ότι «τα πράγματα είναι αριθμοί» ή «μιμήσεις αριθμών», διαφέρει όμως από εκείνη απ' τη μια λόγω της αντικατάστασης του «απεριορίστου» (απείρου), ως συστατικού των αριθμών, με τη δυάδα, απ' την άλλη λόγω της άποψης ότι τα μαθηματικά βρίσκονται στο ενδιάμεσο των αριθμών και των αισθητών πραγμάτων, ενώ οι Πυθαγόρειοι πρόσβευαν ότι οι αριθμοί είναι τα πράγματα.⁶⁷ Βέβαια, όλα τούτα αποτελούν τις ερμηνείες του Αριστοτέλη απ' τη μια στην προφορική διδασκαλία του Πλάτωνα κι απ' την άλλη στις «θεωρίες των Πυθαγορείων». Ο Αριστοτέλης δεν φαίνεται να εκτιμά ούτε τις θεωρίες των Πυθαγορείων ούτε όμως και την άγραφη διδασκαλία του Πλάτωνα, την οποία ο ίδιος παραθέτει. Ο Σταγειρίτης είναι εκείνος που κάνει λόγο για τη συγκεκριμένη θέση των Πυθαγορείων – «τα πράγματα είναι αριθμοί» – αντιπαραβάλλοντάς την με τη θέση του Πλάτωνα διαστρέφοντας όμως, τη θέση των Πυθαγορείων.⁶⁸

Αν όμως εξετάσουμε τις θέσεις του Φιλόλαου⁶⁹ σχετικά με το τι είναι οι αριθμοί, θα διαπιστώσουμε ότι ο Φιλόλαος δεν ισχυρίζεται σε κανένα από τα σωζόμενα αποσπάσματά του ότι τα πράγματα είναι αριθμοί. Φαίνεται όμως να πιστεύει ότι όσα οι άνθρωποι μπορούν να γνωρίσουν γίνονται γνωστά μέσω των αριθμών. Στο απόσπ. 4, Huffman διαβάζουμε ότι: *«καί πάντα γὰρ μὲν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι. οὐ γὰρ ὀτιῶν <οἶόν>τε οὐδὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτων».*

Αντιλαμβανόμαστε λοιπόν ότι ο αριθμός στη σκέψη του Φιλόλαου διαδραματίζει έναν καθαρά γνωσιοθεωρητικό ρόλο. Η ανθρώπινη γνώση περνάει μέσα από

⁶⁶ Taylor [1992], σ.573. Ο Taylor υποσημειώνει σ' αυτό το σημείο ότι: «Αυτό σημαίνει απλώς ότι, όπως λέει ο Τίμαιος, όλα τα γνωρίσματα των 'πραγμάτων' εξαρτώνται από τη γεωμετρική δομή των σωματιδίων τους και έτσι, τελικά, από τη δομή των «τριγώνων», στα οποία μπορούν να αναλυθούν οι όψεις των σωματιδίων αυτών. Ένα τρίγωνο, πάλι, προσδιορίζεται από τρεις «αριθμούς», τα μήκη των πλευρών του.», ό.π., σ.688.

⁶⁷ Taylor [1992], σ.573.

⁶⁸ Huffman [1993], σ.64.

⁶⁹ Ο Φιλόλαος (περ. 470-399π.Χ.) συγκαταλέγεται στους Προσωκρατικούς φιλοσόφους και εντάσσεται στους κύκλους των Πυθαγορείων, γιατί στις θέσεις του διαδραματίζουν πρωταγωνιστικό ρόλο τα μαθημα-

τον αριθμό. Σε καμιά περίπτωση δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι ο Φιλόλαος με τις παραπάνω προτάσεις εννοεί ότι τα ίδια τα πράγματα είναι αριθμοί. Θεωρούμε ότι μ' αυτήν την όψη του Πυθαγορισμού ήταν εξοικειωμένοι ο Πλάτων και ο Ξενοκράτης και όχι με τους Πυθαγόρειους, όπως παρουσιάζονται από τον Αριστοτέλη.

Η τάση του Πλάτωνα, όπως διατυπώνεται από τον Αριστοτέλη, να ονομάζει τις Ιδέες αριθμούς, αν συσχετιστεί με τη θέση του Φιλολάου για τη λειτουργία των αριθμών, μπορεί να δώσει ένα βέβαιο συμπέρασμα: ότι οι αριθμοί του Φιλολάου και οι Ιδέες του Πλάτωνα έχουν την ίδια και αυτή λειτουργία, δηλαδή μπορούν να εξασφαλίσουν τη γνώση. Ο Ξενοκράτης παρουσιάζεται να ταυτίζει ρητά τις Ιδέες με τους αριθμούς. Ποιο άλλο συμπέρασμα θα μπορούσε να εξαγάγει γνωρίζοντας τις θέσεις του Πλάτωνα και αυτές του Φιλολάου, παρά να ταυτίσει Ιδέες και αριθμούς; Αυτό φαίνεται λοιπόν ότι κάνει, όπως παρουσιάζεται σε διάφορα αποσπάσματα, τα περισσότερα από τα οποία βρίσκονται στα έργα του Αριστοτέλη.

Ο Αριστοτέλης στο Z του έργου του *Μετά τα Φυσικά* πραγματεύεται το ερώτημα: τι είναι το ον. Ο Σταγειρίτης, όπως συνηθίζει, εκθέτει κατ' αρχάς το ζήτημα που θα πραγματευτεί, δηλαδή τι είναι το ον, κατόπιν προχωρά στην έκθεση των θέσεων που έχουν διατυπωθεί σχετικά μ' αυτό. Συνοπτικά και χωρίς να κατονομάζει τους φιλοσόφους παραθέτει τις θέσεις των Προσωκρατικών, διακρίνοντας τις σε δύο κυρίαρχα ρεύματα, αυτών που «δεν πιστεύουν ότι υπάρχει κάτι τέτοιο (ουσία) πέρα από τα αισθητά (υλιστές)» και στη θέση εκείνων που πιστεύουν «ότι υπάρχουν αιώνιες ουσίες περισσότερες στον αριθμό και περισσότερο πραγματικές».

Αμέσως μετά περνάει στη θέση του Πλάτωνα, τον οποίο αναφέρει ονομαστικά και για τον οποίο λέει ότι θεωρεί «τα είδη και τα μαθηματικά αντικείμενα δύο ουσίες και τρίτη την ουσία των αισθητών» (*Μετά τα Φυσικά*, 1028 b20-21). Αμέσως μετά ο Αριστοτέλης αναφέρεται στο Σπεύσιππο, ο οποίος θεωρεί ότι υπάρχουν «περισσότερες ουσίες και αρχές κάθε ουσίας, άλλη για τους αριθμούς, άλλη για τα

τικά και η μουσική. Τα αποσπάσματα που αφορούν τις θέσεις του συγκεντρώθηκαν από τον Huffman, C.A., *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*, Cambridge University Press, 1993.

μεγέθη και στη συνέχεια για την ψυχή και μ' αυτό τον τρόπο επαυξάνει τις ουσίες» (Μετά τα Φυσικά 1028 b22-24).

Σ' αυτό το σημείο ο Σταγειρίτης ακολουθώντας τη χρονική διαδοχή των θέσεων αναφέρει μια τρίτη θέση, η οποία είναι η θέση του Ξενοκράτη, χωρίς όμως να τον κατονομάζει. Αναφέρεται σ' αυτήν την τρίτη θέση χρησιμοποιώντας πληθυντικό αριθμό γεγονός που υποδηλώνει προφανώς ότι υπήρχαν πολλοί υποστηρικτές αυτής της θέσης. Αυτό είναι λογικό και αναμενόμενο, αφού ο Ξενοκράτης ήταν σχολάρχης, άρα θα είχε και οπαδούς-υποστηρικτές των θέσεών του. Όμως, ποιοι ήταν αυτοί και γιατί οι θέσεις τους δεν διασώθηκαν, παραμένουν αναπάντητα ερωτήματα.

Σχετικά με τα όσα καταγράφει ο Αριστοτέλης για τον Πλάτωνα και τους διαδόχους του αναφορικά με τη θέση των αριθμών στη φιλοσοφία τους, ο Cherniss θεωρεί ότι «στη θεωρία των ιδεών-αριθμών, την οποία ο Αριστοτέλης αποδίδει στον Πλάτωνα, σ' αυτή τη θεωρία οι μη-πρόσθετοι αριθμοί είναι αυτές, δηλαδή οι Ιδέες των αριθμών στη θεωρία των διαλόγων, με τις οποίες όλες οι άλλες ιδέες υποθετικά ταυτίστηκαν. Ενώ αυτό είναι απλά ένα είδος αριθμού, το οποίο ο Σπεύσιππος και ο Ξενοκράτης δεν διατήρησαν, αν και οι δύο προώθησαν αριθμούς ενός είδους ως απόλυτες και ανεξάρτητες οντότητες, είναι ασφαλές να συμπεράνουμε τουλάχιστον ότι κανείς από αυτούς δεν κατάλαβε την αληθινή σημασία των μη-μαθηματικών αριθμών του Πλάτωνα».⁷⁰ Βέβαια, αυτή η θέση του Cherniss διαπιστώνει κάτι που εκ πρώτης όψεως φαίνεται ορθό, αλλά καταρρίπτεται, αν θεωρηθεί ότι οι αριθμοί που ταυτίζει ο Ξενοκράτης με τις Ιδέες είναι οι αριθμοί του Φιλολάου και όχι οι μαθηματικοί αριθμοί του Πλάτωνα.

Σε πολλά χωρία ο Αριστοτέλης κάνει λόγο για τη θεωρία εκείνου – χωρίς να τον ονομάζει – που ταυτίζει τις Ιδέες με τους αριθμούς (1083 b2 :«*τρίτος τρόπος, τὸ εἶναι τὸν αὐτὸν ἀριθμὸν τὸν τῶν εἰδῶν καὶ τὸν μαθηματικόν*»). Γράφει ακόμη στα *Μετά τα Φυσικά Z* 1028 b24 (ἀπόσπ.34, Heinze): «*ἐνιοὶ δὲ τὰ μὲν εἶδη καὶ τοὺς ἀριθμοὺς τὴν αὐτὴν ἔχειν φασὶν φύσιν, τὰ δὲ ἄλλα ἐχόμενα, γραμμὰς καὶ ἐπίπεδα, μέχρι πρὸς τὴν τοῦ οὐρανοῦ οὐσίαν καὶ τὰ αἰσθητά*». Υπάρχουν μια σειρά από αποσπάσματα του Σταγειρίτη σχετικά με τον τρίτο τρόπο

πο, αυτόν που ταυτίζει τις Ιδέες με τους αριθμούς: *Μετά τα Φυσικά* 1069 a33, 1076 a19, 1080 b21(απόσπ. 34, Heinze).

Ο «*τρίτος τρόπος*», δηλαδή η ταύτιση των Ιδεών με τους αριθμούς αποδίδεται στον Ξενοκράτη και χαρακτηρίζεται από τον Αριστοτέλη ως «ο χειρότερος από τους τρεις τρόπους» (1083 b3-8). Ο Αριστοτέλης ασκεί αυστηρή κριτική στην ταύτιση των Ιδεών με τους αριθμούς του Ξενοκράτη. Ο Σταγειρίτης θεωρεί ότι αυτό, δηλαδή η ταύτιση Ιδεών- αριθμών είναι χειρότερο ακόμη κι απ' τους ιδεατούς, μη-μαθηματικούς αριθμούς του Πλάτωνα και από την χωριστή ύπαρξη μαθηματικών αριθμών του Σπεύσιππου, γιατί αυτή η θέση καταστρέφει την καθαρή φύση των μαθηματικών αριθμών (1083b1-3, 1086a5-11, 1090b20-32).⁷¹ Ο Ασκληπιός (απόσπ.34, Heinze) επιβεβαιώνει πως η αναφορά σχετίζεται με τον Ξενοκράτη, ότι, δηλαδή, αυτός που ταύτισε τις Ιδέες με τους αριθμούς ήταν ο Ξενοκράτης.

Έμμεση αναφορά στη θέση του Ξενοκράτη για την ταύτιση Ιδεών-αριθμών κάνει ο Φιλόπονος (αποσπ.29, Heinze), ο οποίος σχολιάζοντας το *Περί ψυχής* του Αριστοτέλη αναφέρει πως ο Ξενοκράτης, όπως και οι Πυθαγόρειοι, θεωρούσε τους αριθμούς "άσωμάτους". Οι Ιδέες-αριθμοί, που εξασφαλίζουν τη γνώση δε θα μπορούσαν βέβαια να έχουν υλική υπόσταση. Αυτή η έμμεση αναφορά του Φιλόπονου θεωρώ ότι επιβεβαιώνει την ταύτιση των αριθμών του Πυθαγόρειου Φιλολάου με τις Ιδέες του Πλάτωνα, την οποία υποστηρίζει ο Ξενοκράτης.

Η διάκριση σε ειδητικούς αριθμούς και μαθηματικούς αριθμούς του Πλάτωνα, δηλαδή σε Ιδέες-αριθμούς και πραγματικούς-μαθηματικούς αριθμούς είναι το ζήτημα, το οποίο προκαλεί την όλη σύγχυση επί του θέματος. Οι ειδητικοί αριθμοί του Πλάτωνα, επειδή είναι Ιδέες, μπορούν να προσφέρουν γνώση. Οι αριθμοί του Φιλολάου είναι το μέσον με το οποίο ο ανθρώπινος νους μπορεί να γνωρίσει τα πράγματα. Επομένως, ο Ξενοκράτης ορθά φαίνεται ότι προχωρά στην ταύτιση «πλατωνικών» ειδητικών αριθμών και αριθμών του Φιλολάου. Το ζήτημα που προκύπτει από την ταύτιση Ιδεών-αριθμών, όπως αυτή παρουσιάζεται από τον

⁷⁰ Cherniss [1945], σ.37.

⁷¹ Tarán [1981], σ.19.

Αριστοτέλη, είναι η ταύτιση των ειδητικών με τους μαθηματικούς αριθμούς, την οποία αποδίδουν στον Ξενοκράτη.

Στο βιβλίο Λ 1069 a32-35 των *Μετά τα Φυσικά* συνεχίζοντας τη μελέτη του όντος και ερευνώντας τις αρχές και τα αίτια των όντων ο Αριστοτέλης εκθέτει τις θέσεις των Προσωκρατικών για τις ουσίες. Έπειτα αναφέρεται στους εκπροσώπους της Ακαδημίας λέγοντας ότι «ορισμένοι λένε ότι η ουσία είναι χωριστή, μερικοί την διαιρούν στα δυο (ενν. Πλάτων) άλλοι θεωρούν συναφή τα είδη και τα μαθηματικά αντικείμενα (ενν. Ξενοκράτης) και κάποιοι τρίτοι τέλος που από τα δύο αποδέχονται μόνο τα μαθηματικά (ενν. Σπεύσιππος)».

Στο Μ βιβλίο ο Αριστοτέλης, όπως εξηγεί, θα εξετάσει την ύπαρξη και την ποιότητα των ακίνητων και αιώνιων ουσιών. Επισημαίνει πως υπάρχουν δύο γνώμες, η πρώτη δέχεται την ύπαρξη τέτοιων ουσιών (ακίνητες και αιώνιες), ενώ η άλλη δεν αποδέχεται την ύπαρξη τους. Στην πρώτη κατηγορία ανήκουν ο Πλάτων και οι διάδοχοι του, χωρίς να τους κατονομάζει, προφανώς θεωρεί ότι οι θέσεις και οι υποστηρικτές τους έχουν ξεκαθαριστεί σε προηγούμενες αναφορές. Σημειώνει λοιπόν ότι «μερικοί (ενν. Πλάτων και Πλατωνικοί) υποστηρίζουν ότι τα μαθηματικά αντικείμενα είναι ουσίες, για παράδειγμα οι αριθμοί, οι γραμμές και τα συναφή προς αυτά, αλλά επίσης και οι ιδέες. Επειδή, λοιπόν, κάποιοι θεωρούν ότι αυτά, οι ιδέες και οι μαθηματικοί αριθμοί, είναι δύο διαφορετικά γένη και άλλοι ότι και τα δύο έχουν την ίδια φύση, ενώ κάποιοι άλλοι λένε πως οι μαθηματικές ουσίες υπάρχουν.» (*Μετά τα Φυσικά*, 1076 a1921)». Γι' αυτό και ο ίδιος ο Αριστοτέλης θα εξετάσει κατ' αρχάς τα μαθηματικά αντικείμενα χωριστά από όλες αυτές τις θέσεις και αφού μιλήσει για τα καθ' αυτά μαθηματικά θα στρέψει την προσοχή του στο αν οι Ιδέες είναι αριθμοί (κεφάλαια 6-9).

Σύμφωνα λοιπόν με τον Αριστοτέλη, ο Πλάτων φαίνεται πως διαχωρίζει τους ειδητικούς από τους μαθηματικούς αριθμούς, ο Σπεύσιππος αναγνωρίζει μόνο μαθηματικές οντότητες και τέλος ο Ξενοκράτης δεν διαχωρίζει τους μαθηματικούς αριθμούς από τους ειδητικούς. Ο Guthrie προσπαθώντας να εξηγήσει την ταύτιση των Ιδεών με τους αριθμούς του Ξενοκράτη τονίζει πως «πήρε από τον Πλάτωνα τη σύλληψη των ιδεατών αριθμών ως “χωριστή ύπαρξη και την πρώτη αρχή του Είναι” και γι' αυτό το λόγο οι αριθμοί αυτοί δεν είναι αμοιβαία ισοδύ-

ναμοι ή προσθετοί, όπως οι μαθηματικοί αριθμοί, και τροποποίησε αυτή τη θέση με το να μην κάνει καμιά διάκριση ανάμεσα στα δύο είδη του αριθμού (μαθηματικούς και ειδητικούς), ή με του όρους, που χρησιμοποιούνται από τον Αριστοτέλη για τον Πλάτωνα, ανάμεσα στις Ιδέες και τα "ενδιάμεσα"...».⁷²

Ο Tarán σημειώνει ότι «οι ιδεατοί αριθμοί του Πλάτωνα είναι η υποστασιοποίηση της σειράς των φυσικών αριθμών. Δυστυχώς, αυτή η σημαντική σύλληψη των αριθμών δεν κατανοήθηκε απ' το Σπεύσιππο, τον Ξενοκράτη και τον Αριστοτέλη ούτε από τους αρχαίους γενικά».⁷³ Ο Tarán θεωρεί πως οτιδήποτε είναι κοινό στις θέσεις του Σπεύσιππου, του Ξενοκράτη και του Αριστοτέλη σχετικά με τους αριθμούς είναι ότι όλοι κατανοούν πως οι αριθμοί είναι «άθροισμα μονάδων».⁷⁴

Ο Cherniss σημειώνει πως ο Ξενοκράτης οδηγήθηκε σε αυτήν την ταύτιση των Ιδεών με τους αριθμούς, επειδή δεν κατάλαβε τίποτα από τους ειδητικούς αριθμούς του Πλάτωνα.⁷⁵ Ο Tarán προσπαθώντας να δώσει μια εξήγηση για την ταύτιση των Ιδεών με τους αριθμούς, στην οποία προχώρησε ο Ξενοκράτης θεωρεί ότι «πιθανότατα ο Ξενοκράτης προσπαθεί να προσφέρει έναν συμβιβασμό ανάμεσα στις λογικά διαφορετικές θέσεις του Πλάτωνα και του Σπεύσιππου για τους αριθμούς. Διαφορετικά, λέει ο Tarán, δεν μπορεί να υπάρξει λογική εξήγηση για το γιατί υποστηρίζει ότι αριθμοί τέτοιοι είναι μαθηματικοί αριθμοί και επίσης Ιδέες-αριθμοί».⁷⁶

Στο σύνολο τους οι σύγχρονοι μελετητές θεωρούν ότι οι ειδητικοί αριθμοί του Πλάτωνα δεν κατανοήθηκαν από τον Ξενοκράτη κι αυτή του η αδυναμία τον οδήγησε στην ταύτιση Ιδεών-αριθμών. Θεωρώ ότι δείξαμε ευκρινώς ότι αυτή η ταύτιση είναι λογική συνέπεια που προέρχεται από το συνδυασμό των θέσεων του Πλάτωνα και του Φιλολάου και ότι η ταύτιση Ιδεών και αριθμών γίνεται στο επί-

⁷² Guthrie[1978], σ.473.

⁷³ Tarán [1981], σ.15.

⁷⁴ Tarán [1981], σ.16, υποσημ.78.

⁷⁵ Ο Cherniss στηριζόμενος στο απόσπ.33 του Heinze θεωρεί πως ο Ξενοκράτης διάβασε στον *Τίμαιο* τη δική του δημιουργία των ιδεών-αριθμών, οι οποίες ήταν πολλαπλότητες των εννοτήτων, εξήγησε ότι αυτή η γένεση ήταν μόνο μία μορφή της έκθεσης, που χρησιμοποιείται για την ανάμειξη της εξήγησης με τον ίδιο τρόπο όπως στις γεωμετρικές αναλογίες. Cherniss [1962], σ.52.

⁷⁶ Tarán[1981], σ.19. Στα συμπεράσματά του ο Tarán καταλήγει να πιστεύει ότι στην περίπτωση του Ξενοκράτη το δόγμα του για την ταύτιση των ιδεών με τους μαθηματικούς αριθμούς είναι μια προσπάθεια να

πεδο των ειδητικών αριθμών του Πλάτωνα και των αριθμών που εξασφαλίζουν τη γνώση για το Φιλόλαο. Η πεποίθησή μας είναι ότι ο Ξενοκράτης ταυτίζει Ιδέες (Πλάτων) και αριθμούς (Φιλόλαος) και όχι ειδητικούς και μαθηματικούς πλατωνικούς αριθμούς.

Ας δεχτούμε πως ο Ξενοκράτης επηρεάστηκε σε μεγάλο βαθμό από τον *Τίμαιο* στο σύνολό του και πιο συγκεκριμένα από το χωρίο, όπου ο Πλάτων παρουσιάζει έναν «Δημιουργό», ο οποίος δρα ως καθαρά μαθηματικός νους, μπορούμε να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι πράγματι ο Ξενοκράτης είχε λόγους να θεωρήσει ότι οι πλατωνικές θέσεις αντανακλούν την Πυθαγόρεια διδασκαλία. Ο Δημιουργός έχει, βέβαια, ως Πρότυπό του το Έμβιο Όν (*Τίμαιος*, 30c-d), «που περιλαμβάνει το σύνολο των έμβιων νοητών όντων», όμως για να «συγκροτήσει» τον κόσμο από υλικά που ήδη υπήρχαν χρησιμοποιεί ως κύρια μέσα-εργαλεία, τους γεωμετρικούς-μαθηματικούς τρόπους. Η συγκρότηση του σώματος του κόσμου γίνεται με την γεωμετρική αναλογία (31c-32c) και η συγκρότηση της κοσμικής ψυχής επιτυγχάνεται με τη χρήση των αρμονικών μουσικών αναλογιών (35b-36c). Προς αυτήν την κατεύθυνση συνηγορεί η άποψη του Burkert, ο οποίος σημειώνει ότι ο Ξενοκράτης κατανόησε τις Ιδέες που περιέχονται στους πλατωνικούς διαλόγους και ιδιαίτερα στον *Τίμαιο* ως τη διδασκαλία του Πυθαγόρα.⁷⁷

Αν συσχετίσουμε την ταύτιση των Ιδεών-αριθμών με τις θέσεις του Φιλολάου θα διαπιστώσουμε πως, αν πράγματι ο Ξενοκράτης γνώριζε το έργο του Φιλολάου, γεγονός που δεν έχουμε λόγο να αμφισβητούμε, τότε η απάντηση στο γιατί ταυτίζει τις Ιδέες με τους αριθμούς βρίσκεται στη θεωρία του Φιλολάου.

Ο Φιλόλαος ισχυρίζεται ότι όσα οι άνθρωποι μπορούν να γνωρίσουν γίνονται γνωστά μέσω των αριθμών (Απόσπασμα 4, 7, Huffman). Έχουμε ήδη κάνει λόγο για την στενή σχέση εξάρτησης ανάμεσα στη γνώση και την ύπαρξη στο σύστημα του Ξενοκράτη. Λαμβάνοντας υπόψη μας αυτή τη θέση του Φιλολάου μπορούμε να συμπεράνουμε πως ο Ξενοκράτης ταυτίζοντας τις Ιδέες με τους αριθμούς τείνει να συμβιβάσει τον Πλατωνισμό με τον Πυθαγορισμό στα δύο κορυφαία σημεία τους.

γεφυρωθεί το χάσμα ανάμεσα στη θεωρία των ιδεών του Πλάτωνα και τη χωριστή ύπαρξη μαθηματικών αριθμών του Σπεύσιππου «υπό το φως της κριτικής του Αριστοτέλη και στους δύο», σ.110.

⁷⁷ Burkert [1972], σ.64-65.

Μόνο με τα καθόλου (Ιδέες) του Πλάτωνα ο άνθρωπος μπορεί να κατακτήσει τη γνώση-αλήθεια. Ο ανθρώπινος νους έχει πρόσβαση μόνο μέσω των αριθμών, λέει ο Πυθαγορισμός του Φιλολάου. Τελικά, ο Ξενοκράτης αποδέκτης και των δύο θεωριών καταλήγει να ταυτίζει τα καθόλου με τους αριθμούς.

Ο Ξενοκράτης, όντας μαθητής του Πλάτωνα, στο χώρο του νοητού τοποθετεί τις Ιδέες. Μελετώντας τις θέσεις του διαπιστώνουμε πως ο Ξενοκράτης οικοδόμησε το οντολογικό του «σύστημα» ακολουθώντας σε γενικές γραμμές τους Πυθαγόρειους τρόπους και όπως αρκετοί μελετητές διαπιστώνουν ο Ξενοκράτης κατανόησε την πλατωνική διδασκαλία υπό το πρίσμα του Πυθαγορισμού. Ακολουθώντας αυτή τη γραμμή ο Ξενοκράτης προβάλλει την πρωτοκαθεδρία της Μονάδας και της Διάδας, από τις οποίες παράγονται οι Ιδέες-αριθμοί, όπως θα διαπιστώσουμε στο επόμενο κεφάλαιο.

III) Οι πρώτες αρχές

Στο σύστημα του Ξενοκράτη οι πρώτες αρχές βρίσκονται στην κορυφή της πυραμίδας της ύπαρξης και είναι δύο, η Μονάδα και η Δυάδα. Η αφετηρία αυτής της σκέψης του Ξενοκράτη βρίσκεται στην επίδραση της Πυθαγόρειας παράδοσης, όπως αυτή φιλτραρίστηκε μέσα από την πλατωνική φιλοσοφία και κυρίως από την άγραφη διδασκαλία. Βέβαια, οι δύο αυτές αρχές σε καμία περίπτωση δεν πρέπει να συγχέονται με τους αριθμούς ένα και δύο.

Ο Πλάτων των «άγραφων δογμάτων» στην κορυφή της ύπαρξης φέρεται να τοποθετεί δύο αρχές, ένα ζευγάρι αρχών: το Ένα και τη Δυάδα (αόριστη), η οποία αποκαλείται «το μέγα και το μικρό». Αυτές είναι οι αρχές όλων των πραγμάτων, ακόμη και των Ιδεών. Η αλήθεια είναι ότι ο ίδιος ο Πλάτων σε κανέναν από τους διαλόγους του δεν αποκαλεί το Ένα και τη Δυάδα αρχές του Παντός. Αυτή η κατασκευή για τις «πλατωνικές» πρώτες αρχές προέκυψε από τις μαρτυρίες που έχουμε για το λόγο του «περί του Αγαθού». Σ' αυτόν φαίνεται ότι έδωσε τις απαντήσεις σχετικά με το πώς γεννιούνται οι Ιδέες από αυτές τις πρώτες αρχές. Όσα είπε και δίδαξε σ' αυτόν το λόγο του ο Πλάτων τα κατέγραψαν και διατήρησαν πολλοί μαθητές του. Οι μαρτυρίες γι' αυτόν το λόγο αποτελούν την πηγή προέλευσης των «άγραφων δογμάτων».

Το ζήτημα των «άγραφων δογμάτων» αποτελεί ένα τεράστιο κεφάλαιο στην πλατωνική βιβλιογραφία. Είναι όμως για μας απαραίτητο να σταθούμε για λίγο σ' αυτό, καθώς οι θέσεις του Ξενοκράτη φαίνεται να προσομοιάζουν στην άγραφη διδασκαλία. Βέβαια, υπάρχουν και οι αντίθετες απόψεις για τη μη ύπαρξη των «άγραφων δογμάτων». Έτσι, ο Cherniss θεωρεί πως ό,τι θεωρείται ως απόδειξη της υποτιθέμενης «άγραφης διδασκαλίας» του Πλάτωνα βασίζεται είτε σε αδυναμία του Αριστοτέλη να καταλάβει το δάσκαλό του είτε σε σφάλματα του ίδιου του Αριστοτέλη. Σύμφωνα με τον Cherniss ο πραγματικός Πλάτωνας βρίσκεται στους διαλόγους.⁷⁸

Ο Krämer οδηγήθηκε στο συμπέρασμα, ότι υπάρχει μια εσωτερική διδασκαλία που προοριζόταν για συζήτηση στην Ακαδημία. Στο πλαίσιο αυτής της θεώρησης ο Krämer ισχυρίζεται ότι τα μαθήματα (διαλέξεις) «για το Αγαθό» δεν αποτελούν

⁷⁸ Cherniss [1945], σ.33.

ούτε ένα και μοναδικό μάθημα του Πλάτωνα ούτε ένα μάθημα των τελευταίων του χρόνων, αλλά απλά αποτελούν μια άλλη έκφραση για την εσωτερική φιλοσοφία του Πλάτωνα.⁷⁹

Ο Krämer θεωρεί ότι η ουσία και το κέντρο της εσωτερικής διδασκαλίας του Πλάτωνα είναι το Ένα, που είναι ταυτόχρονα το Αγαθό, σαν απόλυτη αιτία της ύπαρξης. Έτσι, ο Krämer τοποθετεί τον Πλάτωνα πιο στέρεα στην παράδοση που ξεκινά από τον Παρμενίδη και συνεχίζεται με τη σειρά των στοχαστών που προσπαθούν να βρουν την πρώτη «αρχή». Προσπερνώντας τον Παρμενίδη, ο Πλάτων στην αρχή του Ενός αντιθέτει μια άλλη, την αρχή της δυνάδας, της αντιθετικότητας (το μέγα και το μικρό), και με την αλληλοδιείσδυση των δύο αρχών ερμηνεύει τον κόσμο με την πολλαπλότητά του.

Το Ένα στην πλατωνική διδασκαλία συχνά αποκαλείται και το Αγαθό. Στον αντίποδα του Ενός βρίσκεται η Δυάδα «με τη διπλή λειτουργία του πολλαπλασιασμού και του μερισμού, του διπλασιασμού και της διχοτόμησης... το Ένα παρουσιάζεται σαν περίληψη ολόκληρου του κόσμου, που ο χωρισμός του τελειώνει με το αχώριστο, 'το άτμητο είδος'». ⁸⁰ Το Ένα περικλείει μέσα του όλες τις οι Ιδέες και με τη βοήθεια της Δυάδας που μπορεί να πολλαπλασιάζει και να διαιρεί προέρχονται όλα τα υπόλοιπα, αριθμοί και φυσικά αντικείμενα.

Ο Ξενοκράτης, έχοντας υπόψη του την προφορική διδασκαλία του Πλάτωνα και τις θέσεις των Πυθαγορείων ή καλύτερα του «πιο γνήσιου εκπροσώπου του Πυθαγορισμού, του Φιλολάου», ⁸¹ διατύπωσε τις δικές του θέσεις σύμφωνα με τις οποίες πρώτες αρχές είναι η μονάδα και η δυάδα, οι οποίες γεννούν τα πάντα.

Ο Αέτιος (απόσπ.15, Heinze) αναφέρει για τον Ξενοκράτη ότι θεωρούσε «την μονάδα και δυάδα θεούς». Φαίνεται πως αποδίδει στις αρχές αυτές θεϊκή υπόσταση και τις τοποθετεί στην κορυφή της πυραμίδας στη διαδικασία παραγωγής της ύπαρξης. Στο ίδιο απόσπασμα διαβάζουμε ότι ο Ξενοκράτης θεωρούσε τη Μονάδα ανώτερο αρσενικό θεό, πατέρα, αιτία, που ρυθμίζει τα θέματα του ουρανού και φέρεται να την αποκαλεί Δία, Νου και «περιττό». Η Δυάδα είναι το θηλυκό, η

⁷⁹ Krämer, H. J., *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Άμστερνταμ, 1967.

⁸⁰ Τσέλλερ-Νέστλε [1980], σ.170.

⁸¹ Burkert [1972], σ.230.

μητέρα των θεών και ο τόπος κυριαρχίας της βρίσκεται κάτω από τους ουρανοί, όσα βρίσκονται σ' αυτόν το χώρο «εμψυχώνονται» από αυτήν, όπως η ψυχή του παντός. Τα χαρακτηριστικά που προσδιορίζουν σ' αυτό το απόσπασμα τις πρώτες αρχές του Ενός και της Διάδας παραπέμπουν ευθέως στην Πυθαγόρεια παράδοση και στα αντιθετικά ζεύγη: ένα-δύο, πατέρας-μητέρα, αρσενικό-θηλυκό, πάνω-κάτω, περιττός-άρτιος, άπειρο-περατό,⁸² τα οποία αποτελούν αρχές για τους Πυθαγορείους.

Βέβαια, στο απόσπασμα 7 του Huffman για τον Φιλόλαο διαβάζουμε: «*τὸ πρῶτον ἀρμοσθέν, τὸ ἐν ἐν τῷ μέσῳ τᾶς σφάιρας, ἐστία καλεῖται*». Ο Huffman θεωρεί ότι ο Αριστοτέλης διαστρέφει τη θέση του Φιλόλαου, όταν αναφέρει ότι οι Πυθαγόρειοι ταυτίζουν τη γένεση του κόσμου με τη γένεση της σειράς των αριθμών.⁸³ Ο Αριστοτέλης σχολιάζοντας τις θέσεις των Πυθαγορείων αναφέρει πρώτα ότι μέρδευαν την αριθμητική ενότητα με ένα υλικό μέγεθος και έπειτα βάλλει εναντίον της θέσης τους ότι, δηλαδή, το ένα γεννάται ή δημιουργείται και στη συνέχεια τους σαρκάζει για το ότι δεν είναι ικανοί να πουν τι είναι αυτό που δημιουργείται.

Το χωρίο στα *Μετά τα Φυσικά* 987 a113 αποκαλύπτει συγκεκριμένα την πραγματέυση του Αριστοτέλη στη σχέση μεταξύ του ενός, του πέρατος και του απείρου. Εκεί ο Σταγειρίτης γράφει: «*Οι Πυθαγόρειοι, τώρα, ενώ υποστήριζαν κατά τον ίδιο τρόπο ότι οι αρχές είναι δύο, πρόσθεσαν και κάτι ακόμα, το οποίο είναι και ιδιαίτερο γνώρισμά τους: το πεπερασμένο και το άπειρο δεν τα εξέλαβαν ως ξεχωριστές φύσεις, σαν το νερό ή τη γη ή κάποιο παρόμοιο, αλλά θεώρησαν ότι το ίδιο το ένα και το ίδιο το άπειρο αποτελούν την ουσία εκείνων των πραγμάτων στα οποία αποδίδονται ως κατηγορήματα, και επομένως, ότι ο αριθμός είναι η ουσία των πάντων*».⁸⁴

Ενώ ο Αριστοτέλης μιλάει σ' αυτό το χωρίο για δύο αρχές, φαίνεται αταίριαστο ότι προχωράει στην καταγραφή τριών τελικά αρχών: το πεπερασμένο, το άπειρο και το Ένα. Βέβαια, στο αρχαίο κείμενο η φράση «και τό έν» βρίσκεται μέσα σε εξοβελιστικές αγκύλες, γεγονός που σημαίνει πιθανότατα ότι κάποιος αντι-

⁸² Βλ. σχετικά Cherniss [1962], σ.125-128.

⁸³ Huffman [1993], σ.202.

γραφέας πρόσθεσε τη συγκεκριμένη φράση. Αν ανατρέξουμε στο κείμενο του Αλέξανδρου του Αφροδισιέα θα διαπιστώσουμε ότι ο συγγραφέας διαβάζει «και το έν» έστω και αν, όπως επισημαίνει ο Burkert, αυτό θα ήταν φυσικό για ένα ύστερο Πλατωνιστή να εξισώνει το ένα με το πέρας.

Ο Huffman σημειώνει ότι «είναι δυνατό να διαβάσουμε το χωρίο ως παράδειγμα της καταλογοποίησης του Αριστοτέλη στο πρωταρχικό ζευγάρι αρχών που χρησιμοποιούσαν οι Πυθαγόρειοι (πέρας-άπειρο) για να τους προσαρμόσει στα χαρακτηριστικά των Προσωκρατικών που είχαν αναπτύξει μόνο δύο αρχές, αλλά ακόμη προχωράει στην καταγραφή άλλων αρχών που χρησιμοποιούσαν οι Πυθαγόρειοι, όπως το ένα και οι αριθμοί».⁸⁵

Οι διευκρινίσεις σχετικά με τις θέσεις των Πυθαγορείων για τις πρώτες αρχές είναι απαραίτητες προκειμένου να προχωρήσουμε στη διερεύνηση του θέματος στο σύστημα του Ξενοκράτη και να αναζητήσουμε τις διασυνδέσεις και τα σημεία επαφής ανάμεσα στο ξενοκράτειο σύστημα και τον Πυθαγορισμό του Φιλολάου.

Σε αρκετά αποσπάσματα γίνεται λόγος για τη θεολογία του Ξενοκράτη (αποσπ.15-22). Το βέβαιο συμπέρασμα είναι ότι ο φιλόσοφος τοποθετεί το θεϊκό στοιχείο σε κυρίαρχη θέση στο σύστημά του. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Θεόφραστος (αποσπ.26, Heinze), όταν κάνει λόγο γι' αυτούς, που ξεκινούν την «ιεραρχία της ύπαρξης» από το ένα και την *αόριστη δυάδα*, από αυτές τις δύο οντότητες γεννιούνται οι αριθμοί, τα επίπεδα και τέλος τα φυσικά σώματα. Ο Θεόφραστος διευκρινίζει πως μόνο ο Ξενοκράτης, ακολουθώντας αυτή τη σειρά, «τελικά δίνει στο καθετί μία θέση στον κόσμο είτε αυτό είναι κάτι αισθητό είτε νοητό είτε μαθηματικό, ακόμη κι αν είναι κάτι θεϊκό».

Η διαδικασία παραγωγής της ύπαρξης ξεκινάει από τη Μονάδα και τη Δυάδα (ή την Αόριστη Δυάδα), έπειτα ακολουθούν οι αριθμοί, «που πηγάζουν από την επιβολή του ορίου πάνω στην απροσδιόριστη πολλαπλότητα υπό τη βοήθεια της μονάδος και έτσι συνεχίζεται».⁸⁶ Γίνεται ακόμη πιο εμφανής η επίδραση των Πυθαγορείων, όταν η παραγωγή των φυσικών αντικειμένων γίνεται από τους μαθηματικούς αριθμούς και τα σχήματα: «από το σημείο(1) έρχεται η γραμμή(2), απ'

⁸⁴ Η μετάφραση από τα *Μετά τα Φυσικά* Α είναι του Β. Κάλφα, υπό έκδοση.

⁸⁵ Huffman [1993], σ.205.

⁸⁶ Guthrie [1978], σ.472.

αυτήν η επιφάνεια(3), από την επιφάνεια το στοιχειώδες στερεό[τετράεδρο](4) και από αυτό με αδιάσπαστη συνέχεια ο φυσικός, αισθητός κόσμος». Όπως επισημαίνει ο Guthrie, τα παραπάνω σε μεγάλο βαθμό ακολουθούνται κι από τον ίδιο τον Πλάτωνα τουλάχιστον στην τελευταία του και «*πιο πυθαγορική φάση*».⁸⁷

Ο Αέτιος γράφει: «Ξενοκράτης συνεστάναι τὸ πᾶν ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ τοῦ ἀένανου, ἀένανον τὴν ὕλην αἰνιττόμενος διὰ τοῦ πληθους.» Οι ὅροι που χρησιμοποιεί ο Αέτιος «το ένα και το αέναο» για να περιγράψει τις πρώτες αρχές του Ξενοκράτη διαφοροποιούνται από το ένα και τη δυάδα για τις οποίες κάνει λόγο ο Θεόφραστος (απόσπ. 26, Heinze). Ο ὅρος «ύλη» για την δυάδα χρησιμοποιείται και από τον Θεοδώρητο (απόσπ. 28, Heinze), ἄρα μπορούμε να συμπεράνουμε ότι η δυάδα λέγεται και ύλη. Ἄλλωστε, η δεύτερη αρχή είχε αρκετές ονομασίες: δυάς, ἀόριστος δυάς, το μέγα και το μικρό, ύλη. Η ίδια η Δυάδα αποτελεί ένα δεύτερο ζευγάρι και μάλιστα ένα ζευγάρι αντιθέτων.

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη η πιο θεμελιώδης διαφορά ανάμεσα στον Πυθαγορισμό και τον Πλατωνισμό είναι ο *χωρισμός*, η ανακάλυψη και ο ορισμός μιας πνευματικής, ασώματης κυριαρχίας της ύπαρξης, για την οποία οι Πυθαγόρειοι δεν ἤξεραν τίποτε. Ο Burkert σημειώνει ότι «σύμφωνα με την πλατωνική ανάπτυξη μιας ιεραρχίας της ύπαρξης ακολούθησε μια ορολογική διαφοροποίηση ανάμεσα στο Ἐν και τη μονάδα, ὅμως με δύο διαφορετικούς τρόπους. Ενώ ο Σπεύσιππος πάντοτε αποκαλούσε το Ἐν την ὑψιστη αρχή και την διαχώριζε από την *μονάδα* στο βασίλειο των αριθμών, η «Πυθαγόρεια» παράδοση θεωρούσε τη *μονάδα* ως την βασική αρχή και εξόρισε το ένα στο βασίλειο των αριθμών και της αισθητηριακής αντίληψης».⁸⁸ Ενώ δηλαδή στην Ακαδημία του Σπεύσιππου το Ἐνα είναι η ὑψιστη αρχή, για τους Πυθαγορείους το Ἐνα είναι ἕνας αριθμός, το ίδιο ισχύει και για τη *Δυάδα*, η οποία κατά την ἄγραφη διδασκαλία είναι η δεύτερη αρχή, για τους Πυθαγορείους είναι απλά αριθμοί.

Ο Cherniss θεωρεί πως ο Ξενοκράτης, ὅπως και ο Σπεύσιππος, κληρονόμησαν την ἔννοια της Ἀόριστης Δυάδας από τον Πλάτωνα,⁸⁹ αν και υπάρχουν μελε-

⁸⁷ Guthrie [1978], ὁ.π.

⁸⁸ Burkert[1972], σ.230.

⁸⁹ Cherniss [1962], σ.85.

τητές, οι οποίοι διατύπωσαν διαφορετική άποψη.⁹⁰ Σύμφωνα με την προσέγγιση του Cherniss στο χωρίο των *Φυσικών* 191b35 -192a34, η έννοια της «δυάδας» αποδίδεται στον Πλάτωνα από τον Αριστοτέλη.⁹¹ Ο Σταγειρίτης εξισώνει την ουσία, που ονομάζει «το μεγάλο και το μικρό»⁹² με την δική του 'ύλη' και με τις φυσικές αρχές των Προσωκρατικών, ως την ουσία της φαινομενικής ύπαρξης. Ερμηνεύει την πλατωνική ύλη (το μεγάλο και το μικρό) ως ένα ζευγάρι αντιθέτων (*Φυσικά*, 187a16-20), αν και στο 191b35-192a34 προσπαθεί να δείξει ότι αυτή η ουσία είναι για τους πλατωνικούς μια λογική και αριθμητική ενότητα.

Ο Cherniss συμπεραίνει, όπως ο Αριστοτέλης επιμαρτυρεί, ότι ο Πλάτων αποκαλούσε την υλική αρχή «το μεγάλο και το μικρό», ότι την ταύτιζε με την μη-ύπαρξη και ότι γι' αυτήν την αρχή χρησιμοποιούνταν η λέξη «δυάς».⁹³ Όταν αναφερόμαστε στην δυάδα εννοούμε τη δεύτερη αρχή, την οποία ο Αριστοτέλης αποκαλεί «το μέγα και το μικρό» και ο Ξενοκράτης ύλη. Το βέβαιο είναι ότι η δυάς αποτελεί μία από τις πρώτες αρχές και συνίσταται από ένα αντιθετικό ζεύγος, είναι αυτή που μπορεί να επεξεργαστεί με ποικίλους τρόπους ο υλικό που προσφέρει το Ένα.

Ο Cherniss διαπιστώνει ακόμα πως το «μεγάλο και το μικρό» του Πλάτωνα ταυτίζεται από τον Αριστοτέλη (192a11-14) με την «Υποδοχή» του *Τίμαιου*. Ο Πλάτων εισάγει την έννοια της «Υποδοχής» στον *Τίμαιο* 49a-51b σε ένα σημείο, όπου δε φαίνεται η περιγραφή της να εξυπηρετεί τον κοσμολογικό χαρακτήρα του κειμένου, έχουμε πια ξεφύγει από τη Φυσική και κινούμαστε στο πεδίο της Οντολογίας.⁹⁴ Ο Πλάτων στον *Τίμαιο* εισάγοντας την καινούρια έννοια της «Υποδοχής» ως μία τρίτη οντότητα ανάμεσα στις Ιδέες και τα Αισθητά, φαίνεται να δίνει απάντηση στην κριτική, που ασκεί ο ίδιος στο διάλογό του *Παρμενίδη*, όπου επισημαίνει τις αδυναμίες της οντολογίας του.

⁹⁰ Taylor, A. E., *A Commentary on Plato's Timeaus*, Oxford, 1928, «Τίποτα δεν αναφέρεται στον *Τίμαιο* (ή σε οποιοδήποτε άλλο πλατωνικό διάλογο για την 'αόριστη δυάδα'. Η μόνη δυάς, την οποία ακούμε στους διαλόγους είναι ο ακέραιος αριθμός δύο (2)», σ.136.

⁹¹ Cherniss [1962], σ.85-86.

⁹² Ο Συμπλίκιος παρατηρεί ότι ο Πλάτων στον προφορικό λόγο του για το Αγαθό αποκάλυψε το δεκτικό (receptive) υλικό με το όνομα το «μεγάλο και το μικρό». Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics, v I*, Oxford University Press, 1924© [1975], σ.lvii.

⁹³ Cherniss [1962], σ.85-86.

⁹⁴ Κάλφας [1995], σ.129-145.

Η περιγραφή της «Υποδοχής» στον *Τίμαιο* με διάφορες μεταφορές, όπως *μητέρα* (50b3), *τροφός* (49a6), *εκμαγείο* (50c2) και με γενικούς χαρακτηρισμούς ως *αόρατη και άμορφη*(51a6), «*χωρίς μεσολάβηση των αισθήσεων*»(52b), *αιώνιο*(52b). όλοι αυτοί οι προσδιορισμοί που αποδίδονται στην «Υποδοχή» μπορούν να παραπέμψουν στην «*Αόριστη δυάδα*», όπως αυτή περιγράφεται από το Θεόφραστο "*τόπος και κενόν και άπειρον*" (απόσπ. 26, Heinze). Αυτή η κοινή ορολογία και ο παρόμοιος τρόπος προσδιορισμού της «Υποδοχής» και της Δυάδας μας επιτρέπουν να συσχετίσουμε τις δύο έννοιες.

Όμως δε μπορούμε να προχωρήσουμε σε μια απόλυτη ταύτιση των δύο εννοιών, γιατί η «Αόριστη δυάδα» λειτουργεί μέσα στις Ιδέες και σχετίζεται ουσιαστικά μόνο μαζί τους, ενώ η «Υποδοχή» λειτουργεί «μεταξύ» των Ιδεών και των Αισθητών, ως ο ενδιάμεσος «*χώρος*», ο οποίος δεν επιτρέπει στις δύο οντότητες να έρθουν σε άμεση επαφή. Η «Υποδοχή» φαίνεται από την περιγραφή του Πλάτωνα στον *Τίμαιο* να ομοιάζει περισσότερο στον ουρανό και στην δοξαστή-σύνθετη ουσία του Ξενοκράτη, τα χαρακτηριστικά της οποίας διερευνήσαμε στο πρώτο κεφάλαιο. Εκεί, καταλήξαμε στο συμπέρασμα ότι η δοξαστή ουσία σχετίζεται και έρχεται σε επαφή και με τους δύο χώρους, αυτόν της νόησης και τον άλλον της αίσθησης.

Φαίνεται πως ο Ξενοκράτης χρησιμοποίησε την έννοια της «*Αόριστης Δυάδας*» επιδιώκοντας να εξασφαλίσει απόλυτο κύρος για τις θέσεις του από την όποια χρήση της έννοιας στη διδασκαλία του Πλάτωνα και επιθυμώντας να υπερασπιστεί την έννοια αυτή εναντίον της κριτικής του Αριστοτέλη. Ακόμη οφείλουμε να σταθούμε στη σχέση των πυθαγόρειων τρόπων με την Ακαδημία στην εποχή του Σπεύσιππου και του Ξενοκράτη. Υποθέτουμε πως πρέπει να δημιουργήθηκε έντονη συζήτηση γύρω από το θέμα ανάμεσα στους διαδόχους του Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη σχετικά με το τι τελικά αντιπροσωπεύει η «*Αόριστη Δυάδα*».⁹⁵

Στο σύστημα του Ξενοκράτη το ζεύγος Μονάδα-Δυάδα ως αρχές του Παντός πρέπει να εξεταστεί με ιδιαίτερη προσοχή, καθώς το ζεύγος αυτό αποτελεί προϊόν της Πυθαγόρειας παράδοσης και όπως ήδη αναφέραμε, αν και δεν υπάρχει ως ξεκάθαρη θέση στους διαλόγους του Πλάτωνα. Βέβαια, οφείλουμε να διευκρινί-

⁹⁵ Cherniss [1962], σ.88.

σουμε ότι η άγραφη διδασκαλία δεν αφορά μόνο τον ίδιο τον Πλάτωνα, αλλά και άλλα μέλη της Ακαδημίας. Έτσι, ιδιαίτερη προσοχή πρέπει να δοθεί στην τάση του Αριστοτέλη να μην κατονομάζει ρητά το πρόσωπο, του οποίου την θεωρία αναφέρει. Έτσι, δεν μπορούμε να βεβαιώσουμε ότι, όταν κάνει λόγο για την αόριστη δυάδα, το *μέγα και το μικρό* αναφέρεται σε θέσεις του Πλάτωνα ή σε θέσεις του Ξενοκράτη ή κάποιου άλλου μέλους της Ακαδημίας.

Η αλήθεια είναι πως ο ίδιος ο Πλάτωνας δεν χρησιμοποιεί σε κανέναν από τους διαλόγους του τον όρο *μέγα και μικρό* ή *δυάδα* προκειμένου να περιγράψει αυτό που εννοεί ο Αριστοτέλης, όταν γράφει: «*ὡς μὲν οὖν ὕλη τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ εἶν*» (*Μετά τα Φυσικά*, 987b 20-21). Ο Ross επιχειρώντας να φωτίσει τη σημασία του δόγματος, παραθέτει το χωρίο 206 b27 από τα *Φυσικά* του Αριστοτέλη και σημειώνει ότι «η αόριστη ή υλική αρχή παρουσιάζεται ως ‘το μέγα και το μικρό’, γιατί είναι πλήρως αόριστη ως προς την ποσότητα (μέγεθος) και μπορεί να εκτείνεται σε μια άπειρα μεγάλη και μια άπειρα μικρή έκταση (βαθμό). Ο Αριστοτέλης διαμαρτύρεται (209 b30) ότι ο Πλάτωνας δεν εξαντλεί τη χρήση της αρχής για όσο αξίζει· δεν υπάρχει απείρως μικρός αριθμός, ενώ το 1 είναι το μικρότερο, και ο Πλάτωνας δεν αναγνωρίζει απείρως μεγάλο αριθμό, αλλά κάνει το 10 το μεγαλύτερο».⁹⁶

Βέβαια, η μοναδική αναφορά σε ζεύγος αντιθέτων που μπορεί να συσχετιστεί με το *μέγα και μικρό* βρίσκεται στο *Φίληβο* 24a, όπου γίνεται λόγος για το *μάλλον τε καὶ ἥττον* και χρησιμοποιείται μια σειρά αντιθέτων για να περιγραφεί το άπειρο. Κανείς από τους μεταγενέστερους σχολιαστές ούτε ο Αριστοτέλης, ούτε ο Αλέξανδρος Αφροδισιάας, ούτε ο Σιμπλίκιος δεν σχετίζουν το «*μέγα και μικρό*» με κάποιον από τους πλατωνικούς διαλόγους, ο μόνος που προχωράει σε μια τέτοιου είδους συσχέτιση είναι ο Πορφύριος, ο οποίος σχολιάζοντας τα *Φυσικά* του Σιμπλίκιου 453.30 συνδέει το «*μέγα και το μικρό*» με τον πλατωνικό *Φίληβο*.⁹⁷

Ωστόσο, σύγχρονοι μελετητές επισημαίνουν τη συσχέτιση και την αναπτύσσουν περαιτέρω. Έτσι, ο Ross σημειώνει πως, όταν ο Πλάτων στο *Φίληβο* περιγράφει το άπειρο ως το *μάλλον τε καὶ ἥττον* μπορούμε σ’ αυτήν την έκφραση να

⁹⁶ Ross [1975], σ.169.

⁹⁷ Ross [1975], σ.170.

αναγνωρίσουμε την περιγραφή του «μεγάλου και μικρού», βέβαια σε μια αρχική μορφή, την οποία αργότερα ο ίδιος ο Πλάτων επεξεργάστηκε περισσότερο, ώστε να καταλήξει στην προφορική του διδασκαλία να το αποκαλεί «το μεγάλο και το μικρό» σύμφωνα με τις μαρτυρίες.⁹⁸

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η μελέτη του *Φίληβου*, όπου ο Πλάτων, ενώ πραγματεύεται το ζήτημα της ηδονής, δεν παραλείπει να εκθέσει τις απόψεις του για το ένα και τα πολλά, το πεπερασμένο και το άπειρο, με τον τρόπο που επιλέγει ο πλατωνικός Σωκράτης για να παρουσιάσει το πρόβλημα της ηδονής. Το ζήτημα του ενός και των πολλών φαίνεται ότι διατρέχει έντονα ολόκληρο το πλατωνικό έργο, ωστόσο το ζήτημα αυτό αποκτά ξεχωριστή βαρύτητα στους ύστερους διαλόγους και δε λείπει από κανέναν διάλογο, ακόμη κι αν το θέμα του διαλόγου δεν σχετίζεται άμεσα μ' αυτό, όπως συμβαίνει και με το *Φίληβο*.

Είναι απαραίτητο σ' αυτό το σημείο να συνοψίσουμε τις βασικές θέσεις του πλατωνικού *Φίληβου*, ώστε να εντοπίσουμε το πλαίσιο, στο οποίο εντάσσεται το θέμα του ενός και των πολλών, καθώς και το αντιθετικό ζεύγος *μάλλον τε και ἥττον*. α) Η ευτυχισμένη ζωή δεν είναι η ζωή της άμικτης ηδονής ούτε της φρόνησης μονάχα, αλλά ένας συνδυασμός των δύο (11a-23b), β) στην ανάμειξη των δύο (ηδονής και φρόνησης) προηγείται η νόηση (23c-31b), γ) στη μικτή ζωή θα συμπεριλάβουμε όλες τις γνώσεις, αλλά όχι όλες τις ηδονές παρά μόνο τις καθαρές (όσες δηλαδή έχουν αλήθεια, μέτρο και ομορφιά). Σ' αυτό το γενικό σχήμα διερευνάται α) η φύση της ηδονής και της λύπης (31b-55c), της νόησης και της γνώσης (55c-59c), β) το ζήτημα του ενός και των πολλών, του απείρου και του πεπερασμένου (14c-18d), γ) η διαίρεση των όντων σε i) άπειρο, ii) πεπερασμένο, iii) συνδυασμό των δύο και iv) αιτία του συνδυασμού αυτού (23c-27c).

Το πρόβλημα του ενός και των πολλών εισάγεται αναγκαστικά στη συζήτηση για να δοθεί απάντηση στην απόλυτη τοποθέτηση του Φίληβου ότι η ηδονή είναι μία και αδιαίρετη. Ο Σωκράτης δείχνει ότι από το ένα προς τα πολλά και από το πεπερασμένο στο άπειρο περνάμε διαμέσου ορισμένης ποσότητας. Ο Σωκράτης

⁹⁸ Ross [1975], ό.π.

καταλήγει σε μια κατάταξη και διαίρεση των όντων σε τέσσερις κατηγορίες (γέννη), α) το γένος του απείρου, β) το γένος του πεπερασμένου, γ) το μικτό και δ) την αιτία της μείξης των δύο πρώτων γενών.

Ο Gadamer μελετώντας τα τέσσερα είδη του *Φίληβου* και προσπαθώντας να προσδιορίσει το γένος του απείρου και του πέρατος γράφει: «... Ό,τι υπάγεται στο είδος του απείρου γίνεται θερμότερο – όχι μια οντότητα που έχει την ποιότητα του να είναι θερμότερη, αυτό σημαίνει, ότι ορίζεται ως μια οντότητα μόνο ως «θερμότερη από...», αλλά περισσότερο απ' τα είδη αυτής της ίδιας της αοριστίας (απροσδιοριστίας). Ομοίως, ό,τι υπάγεται στην ενότητα του πέρατος δεν είναι μια οντότητα που είναι πάντα ορισμένη, και έτσι δίνει την προσδιοριστικότητα, ως μια οντότητα *περισσότερο*, απ' αυτό είναι μια καθαρή ποιότητα της παρεχόμενης προσδιοριστίας. Η απροσδιοριστία και το μέτρο αποκλείουν το ένα το άλλο, έτσι όπου ένα ορισμένο μέτρο φαίνεται μέσα σε μια οντότητα, αυτό δεν είναι μακρύτερα από κάτι αόριστο. Αυτό σταματά να είναι οριζόμενο ως «θερμότερο από...», όταν αυτό οριστεί σαν να είχε μια ορισμένη θερμοκρασία. Αυτό δεν σημαίνει ξεκάθαρα ότι η οντότητα έχει αλλάξει στην ουσιαστικής της φύση. Όταν κάτι αόριστο ορίζεται, από το μέτρο και τον αριθμό, η οντότητα δεν αλλάζει, αλλά κυρίως αλλάζει ο υπαρξιακός της χαρακτήρας. Σταματώντας κάτι να είναι αόριστο, γίνεται κάτι ορισμένο, καθιερωμένο. Έτσι, η ίδια οντότητα μπορεί να μας παρουσιάζεται με έναν περισσότερο ή λιγότερο αόριστο χαρακτήρα και επίσης ως κάτι ορισμένο σε σχέση με το μέτρο και τον αριθμό». ⁹⁹ Έτσι, λοιπόν διαπιστώνουμε ότι ο ρόλος του μέτρου και του αριθμού είναι καθοριστικός προκειμένου να προσδιοριστεί το αόριστο και να καταστεί περατό το άπειρο.

Αν ανατρέξουμε στους διαλόγους της τελευταίας συγγραφικής φάσης του Πλάτωνα θα διαπιστώσουμε ότι σε όλους τους διαλόγους ένα από τα κεντρικά ζητήματα που απασχολούν το φιλόσοφο είναι οι έννοιες του απείρου και του πεπερασμένου και μια πιθανή διαδικασία μείξης τους. Έτσι, εντοπίζουμε δείγματα μιας διαδικασίας μείξης, ανάμειξης υλικών τέτοιων, ¹⁰⁰ ώστε κάθε φορά να προκύπτει

⁹⁹ Gadamer, H. G., *Plato's Dialectical Ethics (Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus)*, trans. R. M. Wallace, Yale University Press, 1991, σ.132.

¹⁰⁰ Τα στοιχεία που αναμειγνύονται κάθε φορά είναι ζεύγη αντιθέτων (πέρας-άπειρο, διαιρετό-αδιαίρετο, ταυτό-έτερο).

κάτι διαφορετικό και ανώτερο, δεν θα σφάλαμε, αν ισχυριζόμασταν ότι αυτό που προκύπτει κάθε φορά είναι το μέτρο ή ακόμη καλύτερα η αρμονία, η εξισορρόπηση των δύο άκρων-αντιθέτων που αναμειγνύονται.

Σ' αυτό το σημείο υπεισέρχεται ο συσχετισμός του Πλατωνισμού με τον Πυθαγορισμό του Φιλολάου. Η αρμονία είναι μια από τις βασικές έννοιες στη φιλοσοφία του Φιλολάου.¹⁰¹ Ο Φιλόλαος γνωρίζοντας το ρόλο της αρμονίας στα μαθηματικά, στη μουσική, αλλά και στην ιατρική της εποχής του, καθώς και το ρόλο της σε άλλους προσωκρατικούς φιλοσόφους (Ηράκλειτο, Εμπεδοκλή), θεωρεί την αρμονία ως μία δύναμη, η οποία εξασφαλίζει την ισορροπία μεταξύ των περατών και των απείρων και διατηρεί την τάξη του κόσμου. Η ύπαρξη της δρα σταθεροποιητικά και αποτελεί βασική προϋπόθεση για την ευταξία. Είναι αλήθεια ότι ο Φιλόλαος ταυτίζει την αρμονία με αριθμητικό μέγεθος (με αριθμό) (απόσπ.6, Huffman) σε αντίθεση προς τα περατά και τα άπειρα, τα οποία σε καμιά περίπτωση δεν ταυτίζονται με τους αριθμούς. Αυτό μπορεί να μας οδηγήσει σε ποικίλα συμπεράσματα.

Μπορούμε λοιπόν να συμπεράνουμε ότι, εφόσον η αρμονία ταυτίζεται με τον αριθμό και οι αριθμοί είναι αυτοί που εξασφαλίζουν την γνώση (απόσπ.4, Huffman), τότε και η αρμονία μπορεί να προσφέρει γνώση. Ακόμα μπορούμε να θεωρήσουμε ότι η αρμονία στο σύστημα του Φιλολάου που συνδιαλέγεται και εξισορροπεί τα περατά και τα άπειρα μπορεί να σχετίζεται με την δυνάδα στην πλατωνική διδασκαλία, όπου και εκεί η δυνάδα, όπως είδαμε εξισορροπεί τα άκρα του ζεύγους από το οποίο συνίσταται.

Επιστρέφοντας στη μελέτη των πλατωνικών διαλόγων και στην έννοια των αντιθετικών ζευγών, τα οποία εμφανίζονται και για τα οποία το ζητούμενο είναι εκ μέρους του Πλάτωνα η ισορροπία μεταξύ τους, θα εξετάσουμε συγκεκριμένα παραδείγματα προκειμένου να φωτιστεί αυτή η θέση. Στον *Πολιτικό*, όπου ο λόγος είναι παραβολικός, ο υφαντής είναι αυτός που πρέπει να υφάνει χρησιμοποιώντας τις σκληρότερες ίνες του στημονιού και τις μαλακότερες του υφαδιού προκειμέ-

¹⁰¹ Τα βασικά σημεία στη σκέψη του Φιλολάου, όπως τα συνοψίζει ο Huffman, είναι τα εξής: α) δεν ταυτίζει τα περατά και τα άπειρα με τους αριθμούς, β) δε θεωρεί τα περατά και τα άπειρα ως ξεχωριστές αρχές, χωρισμένες από τον κόσμο, αλλά ως προφανή χαρακτηριστικά του κόσμου, γ) τα περατά και τα άπειρα δεν επαρκούν για να εξηγήσουν την τάξη του κόσμου, αυτό που συμπληρώνει την εξήγηση ως μια τρίτη «αρχή» είναι η αρμονία, δηλαδή το συνταίριασμα των άλλων δύο. Βλέπε σχετικά Huffman[1993], σ.39-41.

νου να φτιάξει το καλύτερο ύφασμα. Αντίστοιχα, καθώς υπάρχουν δύο ειδών ανθρώπινες φύσεις α) οι «σκληρότερες», τυχοδιωκτικές, ορμητικές, αρρενωπές και β) οι ηρεμότερες, πραότερες, ο καλός πολιτικός άνδρας οφείλει να αναγνωρίσει αυτές τις φύσεις και αποφεύγοντας τα άκρα των δύο, δηλαδή τους βίαιους και παράφορους απ' τη μια και τους μαλθακούς και αδρανείς από την άλλη, πρέπει να «υφάνει» με καλό και επιδέξιο τρόπο τους «σκληρότερους» με τους «μαλακότερους» προκειμένου να επιτύχει την ιδανική συγκρότηση της πολιτείας. Βέβαια, και στην πολιτεία ισχύει η ύπαρξη των δύο άκρων με βάση τα οποία η πολιτεία καθίσταται ιδανική, όταν υπάρξει ανάμειξη και τελικά εξισορρόπηση μεταξύ των άκρων, ενώ οδηγείται σε ακραίες και ολέθριες γι' αυτήν καταστάσεις, αν παρασυρθεί από το ένα απ' τα δύο άκρα.

Ακόμη, στον *Τίμαιο* ο δημιουργός με μια γεωμετρική διαδικασία (δρώντας ως μαθηματικός νους) αναμειγνύει την αδιαίρετη ουσία με την διαιρετή ουσία των σωμάτων για να «φτιάξει» ένα τρίτο είδος ενδιάμεσης ουσίας, έπειτα ενώνει την αδιαίρετη με την διαιρετή Ταυτότητα και την αδιαίρετη με την διαιρετή Ετερότητα και τα μείγματα που προέκυψαν τα ένωσε μαζί με την ενδιάμεση ουσία για να κατασκευάσει τελικά την κοσμική ψυχή (35a-b).

Επιστρέφοντας στην έννοια του απείρου και του πεπερασμένου, όπως παρουσιάζονται στον *Φίληβο*, ας σημειώσουμε την τοποθέτηση του Ross, ο οποίος επισημαίνει πως «με το απεριόριστο ο Πλάτων εννοεί αυτό που είναι ποσοτικά αόριστο, αν και ποιοτικά ορισμένο π.χ. η θερμοκρασία ή ο ήχος, με το όριο εννοεί τον ποσοτικό ορισμό. Το ζεστό και το κρύο ή το υψηλό και το χαμηλό στις νότες, δεν θεωρούνται προφανώς ως διαφορετικοί βαθμοί του ίδιου πράγματος, αλλά ως χωριστές και αντίθετες ποιότητες, γιατί ο ποιοτικός καθορισμός περιγράφεται ως ο λόγος ανάμεσα στο ζεστό και το κρύο, το υψηλό και το χαμηλό...».¹⁰²

Ο Taylor προχωράει σε μια πιο εντυπωσιακή θεώρηση και ισχυρίζεται πως «ό,τι εμείς ονομάζουμε «συνεχές σύνολο» ο Πλάτων το αποκαλεί «ό,τι απεριόριστα επιδέχεται το περισσότερο και το λιγότερο» και συνεχίζει «βλέπουμε λοιπόν αμέσως, γιατί ο Πλάτων χαρακτήρισε «μεγάλο και μικρό» ή «δυάδα» ό,τι οι Πυθαγό-

¹⁰² Ross [1975], σ.171.

ρειοι ονόμαζαν άπειρο: πρόκειται για δυάδα, γιατί επιδέχεται απεριόριστη μεταβολή προς την μια ή την άλλη από δύο κατευθύνσεις».¹⁰³

Όπως γράφει ο Αριστοτέλης, είναι μια κατασκευή του Πλάτωνα το ότι «στη θέση του απείρου ως μια ενότητα δημιούργησε την δυάδα και το άπειρο από το μεγάλο και το μικρό» (Μετά τα Φυσικά 987 b25-26). Ο Αλέξανδρος ο Αφροδισιέας σχολιάζοντας το συγκεκριμένο χωρίο αναφέρει πως ο «Πλάτων δημιούργησε τη δυάδα, εννοώντας μ' αυτήν το υποκείμενο», δηλαδή αυτό που βρίσκεται από κάτω, και το άπειρο, καθόσον δε δημιουργεί Ιδέες το ίδιο, γιατί το μέγα και μικρό είναι και «υπεροχή» (αφθονία) και «έλλειψις» (έλλειμμα), διότι σ' αυτά βρίσκεται η φύση του απείρου, αυτό που ήταν η υλική αιτία για τον Πλάτωνα» (Alexandri in Metaphysicorum A6, 987 b25). Και ο σχολιαστής συνεχίζει «δεν ταυτίζονται ως προς την ουσία τους το μέγα και μικρό, ούτε η υπεροχή και η έλλειψη, γιατί είναι αντίθετα(«ενάντια») κι όχι ένα». Ο Αλέξανδρος τονίζει ότι για τον Πλάτωνα οι αριθμοί υπάρχουν έξω από τα αισθητά, ότι οι αριθμοί είναι η υλική αιτία, αλλά δεν τους θεωρούσε ο Πλάτων αιτίες με τον τρόπο που το έκαναν οι Πυθαγόρειοι.

Μέχρι εδώ έχει ήδη γίνει κατανοητό ότι η δυάδα των «άγραφων δογμάτων» δεν είναι βέβαια ο αριθμός δύο (2) και σε καμιά περίπτωση στους κόλπους της Ακαδημίας δεν φαίνεται να ταυτίζεται ή να αντικαθιστά ο αριθμός δύο το άπειρο. Η δυάς των άγραφων δογμάτων είναι ένα ζεύγος αντιθέτων και η λέξη δυάς χρησιμοποιείται ως συνώνυμο του ζεύγους αυτού. «Το μέγα και το μικρό» αποτελούν δύο άκρα, δύο όρια. Η δυάδα αντιπροσωπεύει την ισορροπία ανάμεσα στα δύο άκρα, είναι «μια στιγμή που πάγωσε».

Στο σύστημα του Ξενοκράτη λοιπόν δύο αρχές, ένα ζεύγος βρίσκεται στην κορυφή της ύπαρξης, η Μονάδα-Δυάδα. Οι επιδράσεις απ' τον Πλατωνισμό των άγραφων δογμάτων και τον Πυθαγορισμό του Φιλολάου παρουσιάστηκαν ευκρινώς. Έτσι, συνοψίζοντας μπορούμε να πούμε ότι το Ένα του ξενοκράτειου συστήματος μπορεί να είναι η ύψιστη αρχή του Αγαθού, όπως παραδίδεται στα άγραφα δόγματα. Και η Αόριστη Δυάδα, το ζευγάρι των αντιθέτων είναι αυτό που γεννά την αρμονία, το μέτρο και εξασφαλίζει την αρμονική συνύπαρξη στον κόσμο και τον συνδημιουργεί με το Ένα.

¹⁰³ Taylor [1992], σ.574.

Οι αρχές του Ξενοκράτη δείξαμε ότι έχουν τις ρίζες τους τόσο στην προφορική διδασκαλία του Πλάτωνα περί αρχών, όσο και στην Πυθαγόρεια παράδοση των αριθμών και της έννοιας της αρμονίας, όπως αυτή ξεκίνησε από τον Φιλόλαο και πέρασε στον Πλάτωνα. Κατανοούμε ότι το ζήτημα δεν μπορεί να εξαντληθεί εδώ, ωστόσο προτείνουμε μια πιθανή ερμηνεία για την πορεία της εξέλιξης των αρχών από τον Φιλόλαο ως τον Ξενοκράτη σε μια προσπάθεια να αναγνώσουμε τον Πλατωνισμό του Ξενοκράτη υπό το πρίσμα της πυθαγόρειας παράδοσης.

IV) Το δόγμα των αδιαίρετων γραμμών

Σ' αυτό το κεφάλαιο στόχος μας είναι να διερευνήσουμε το δόγμα των αδιαίρετων γραμμών, υποστηρικτής του οποίου φέρεται να ήταν και ο Ξενοκράτης. Αν θέλαμε να συνοψίσουμε το περιεχόμενο του δόγματος αυτού θα μπορούσαμε να το κάνουμε λέγοντας ότι ο Ξενοκράτης «διακρίνοντας το χώρο από τα αισθητά πίστευε πως κύρια στοιχεία του χώρου είναι οι άτμητες ευθείες».¹⁰⁴

Αν θεωρήσουμε πως το δόγμα των αδιαίρετων γραμμών του Ξενοκράτη αντιπροσώπευε κάτι τέτοιο, προσεγγίζουμε τη θέση του υπό το πρίσμα της δημοκρίτειας φιλοσοφίας των ελάχιστων σωματιδίων. Βέβαια, «αρκετοί σχολιαστές τον συνδέουν με τον Δημόκριτο», όπως σημειώνει ο Guthrie, «και φαίνεται σαν να είχε μια θεωρία των φυσικών ατόμων ως τα μικρότερα μέρη της στοιχειώδους μάζας (απόσπ. 50-51, Heinze)».¹⁰⁵

Όμως μια τέτοια συσχέτιση απομακρύνει κατά πολύ τις θέσεις του Ξενοκράτη απ' το δάσκαλό του και τον φέρνει εγγύτερα στο Δημόκριτο. Σ' αυτό το σημείο πρέπει να επισημάνουμε πως ο ίδιος ο Πλάτων εναντιώνεται στη φιλοσοφία του Δημόκριτου χωρίς βέβαια να το δηλώνει ευθέως.¹⁰⁶ Ο Ξενοκράτης προφανώς γνώριζε τις θέσεις του Δημόκριτου περί ατόμων σωματιδίων.

Το δόγμα των αδιαίρετων γραμμών εντάσσεται στο πλαίσιο της μαθηματικής θεωρίας της εποχής του Ξενοκράτη στους κόλπους της Ακαδημίας. Εφόσον, οι γραμμές είναι τα στοιχειώδη συστατικά των σωμάτων και των στερεών, αυτές θα πρέπει να μην προέρχονται από τίποτε άλλο, επομένως να μην υποδιαιρούνται. Η μεγάλη συζήτηση του είδους και του γένους ανοίγει σ' αυτό το σημείο. Θα διαπιστώσουμε ότι και οι αρχαίοι σχολιαστές, υποστηρικτές της ύπαρξης των αδιαίρετων γραμμών, αλλά και αντίθετοι προς αυτήν, καθώς και οι σύγχρονοι μελετητές, οι οποίοι ερεύνησαν το ζήτημα καταλήγουν στο να διερευνούν τη σχέση του γένους και του είδους και να αναζητούν τη λύση του προβλήματος σ' αυτή τη σχέση.

¹⁰⁴ Μακρής, Ν., *Οι Έλληνες Φιλόσοφοι της Αρχαιότητας και η Φιλοσοφία, τ. Α*, εκδ. Σμπίλιας, Αθήνα, 1995, σ.484.

¹⁰⁵ Guthrie[1978], σ.477.

¹⁰⁶ Βλέπε σχετικά Κάλφας [1995], σ.164.

Ο Heinze παραθέτει μια σειρά από αποσπάσματα (41-49) με τον γενικό τίτλο: *Οι αδιαίρετες γραμμές*. Σ' αυτά περιλαμβάνονται κατά βάση χωρία απ' τα έργα του Αριστοτέλη και των σχολιαστών του (Αλέξανδρο Αφροδισιέα, Σιμπλίκιο, Φιλόπονο κ.α.). Από αυτήν τη σειρά αποσπασμάτων ξεχωρίζει το απόσπ. 42, το οποίο προέρχεται από ένα έργο με τίτλο *Περί Ατόμων Γραμμών*, το οποίο αποδίδεται στον Αριστοτέλη και το οποίο βάλλει εναντίον της θέσης του Ξενοκράτη για την ύπαρξη των αδιαίρετων γραμμών χωρίς όμως να τον κατονομάζει. Σχετικά με την συγγραφική προέλευση του συγκεκριμένου έργου οι μελετητές υποστηρίζουν πως συγγραφέας δεν είναι ο Αριστοτέλης, αλλά ένας οπαδός της Περιπατητικής Σχολής.¹⁰⁷

Θα ξεκινήσουμε, λοιπόν, τη διερεύνηση του δόγματος των αδιαίρετων γραμμών αφορμώντας από τη συγκεκριμένη πραγματεία και στη συνέχεια, αφού γνωρίσουμε τις βασικές θέσεις του δόγματος, θα εξετάσουμε τη σχέση του Ξενοκράτη μ' αυτό και τις συνέπειες αυτής της τοποθέτησής του στο γενικότερο πλαίσιο του συστήματός του. Ακολουθώντας τη μέθοδο που μέχρι τώρα αξιοποιήσαμε θα στρέψουμε την προσοχή μας κατ' αρχάς στον Πλάτωνα και τη σχέση του με το συγκεκριμένο δόγμα.

Ο Αριστοτέλης παραδίδει το δόγμα των αδιαίρετων γραμμών και ως θέση του Πλάτωνα. Έτσι, στα *Μετά τα Φυσικά*, Α 992 a20 ο Αριστοτέλης γράφει: «τούτῳ μὲν οὖν τῷ γένει καὶ διαμάχεται Πλάτων ὡς ὄντι γεωμετρικῷ δόγματι, ἀλλ' ἐκάλει ἀρχὴν γραμμῆς-τούτο δὲ πολλάκις ἐτίθει-τὰς ἀτόμους γραμμάς». Ο Furley γράφει σχετικά μ' αυτό ότι «είναι η μόνη ευθεία απόδοση της θεωρίας των αδιαίρετων γραμμών στον Πλάτωνα».¹⁰⁸ Σημαντικότερη είναι η παρατήρηση του Furley σχετικά με το δόγμα των αδιαίρετων γραμμών στην Ακαδημία, ότι δηλαδή πρόκειται για μια θεωρία, η οποία «θεωρητικά αποδίδει στις αδιαίρετες γραμμές την ιδιότητα να έχουν έκταση μέσα στο χώρο κι ακόμη ότι ήταν

¹⁰⁷ «Εναντίον της γνησιότητας του έργου *Περί Ατόμων Γραμμών*, που παραδόθηκε στο corpus του Αριστοτέλη, έχουν προβληθεί πολύ σοβαρά επιχειρήματα. Βλ. Hirsch, W, *Die pseudo-Aristoteles Schrift de lineis insecabilibus*, διδακτ. Διατριβή, Χαϊδελβέργη, 1953.», Düring, I., *Ο Αριστοτέλης: Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, τομ. Α', μτφρ Κοτζιά-Παντελή, ΜΙΕΤ, Αθήνα, 1991, σ.420, υποσημ.146. Μ' αυτό συμφωνούν οι περισσότεροι μελετητές: Hett, W. S., *Aristotle: Minor Works*, Harvard University Press, 1963, σ.415. Guthrie [1978], σ.477. Ross [1928], σ.204.

¹⁰⁸ Furley, D. J., *Two studies in the Greek Atomists: Study I Indivisible Magnitudes*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1967, σ.104.

μια θεωρία ανθρώπων που ήταν σε επαφή με τους καλύτερους μαθηματικούς της εποχής τους».¹⁰⁹

Στο σχολιασμό του Σιμπλίκιου στα *Φυσικά* (I, 3) του Αριστοτέλη¹¹⁰ διαβάζουμε ότι «για τον Πλάτωνα τα πρώτα και ελάχιστα σώματα είναι τα επίπεδα, για τον Ξενοκράτη οι γραμμές, αδιαίρετες ως προς την μικρότητα, διαιρετές οι ίδιες στη φύση». Ο Ξενοκράτης φέρεται να υποστηρίζει πως υπάρχουν αδιαίρετα μεγέθη (απόσπ. 37 και 38), δηλαδή μεγέθη ιδεατά και γι' αυτό αδιαίρετα. Ο Ξενοκράτης ακολουθώντας το δάσκαλό του, ο οποίος στον *Τίμαιο*, όταν μιλάει για τα πρωταρχικά στοιχεία του κόσμου, γράφει (53c4-8): «Κατ' αρχάς, χωρίς αμφιβολία είναι σε όλους φανερό ότι η φωτιά, το νερό, η γη και ο αέρας είναι σώματα και, ακόμη, ότι κάθε σώμα έχει και τη διάσταση βάθους. Το βάθος, πάλι, περικλείεται κατ' ανάγκη από επιφάνειες, και όσες από τις επιφάνειες είναι επίπεδες αποτελούνται από τρίγωνα». Οι επιφάνειες αποτελούνται από τρίγωνα, λοιπόν, όμως τα τρίγωνα από τι αποτελούνται; Προφανώς φαίνεται πως τα τρίγωνα είναι αδιαίρετα, όπως και οι γραμμές του Ξενοκράτη. Αν και στον *Τίμαιο*, όταν ο Πλάτων περιγράφει τη δομή των πρωταρχικών σωμάτων αναφέρει πως κατασκευάστηκαν από δύο βασικά τρίγωνα (53c). Δεν αναφέρει όμως τίποτα ξεκάθαρο για την αδιαιρετότητα αυτών των τριγώνων.

Σ' αυτό το σημείο αξίζει να παραθέσουμε όσα αναφέρει ο Πλούταρχος (απόσπ. 23, Heinze), ο οποίος παραδίδει ότι ο Ξενοκράτης παρομοίαζε τις διάφορες μορφές ύπαρξης, δηλαδή τους θεούς, τους δαίμονες και τους θνητούς, με τρίγωνα. Οι τρεις αυτές βαθμίδες έχουν ως τόπο κατοικίας, αντίστοιχα το χώρο πάνω από τον ουρανό, τον ίδιο τον ουρανό και κάτω απ' τον ουρανό(γη).¹¹¹ Οι θεοί συγκρίνονται με τα ισόπλευρα τρίγωνα, οι δαίμονες με τα ισοσκελή και οι θνητοί με τα σκαληνά. Βέβαια το συγκεκριμένο χωρίο δεν αποδεικνύει τίποτα σχετικά με τη μη-διαιρετότητα των τριγώνων. Ωστόσο συνδέει την ύπαρξη με τα μαθηματικά και αποδεικνύει ότι ο Ξενοκράτης το «λογικόν» κομμάτι της φιλοσοφίας του το ταυτίζει με το μεταφυσικό. Το βέβαιο συμπέρασμα που μπορούμε να βγάλουμε είναι ότι οι θεοί κατέχουν την τέλεια αρμονία (όλες οι πλευρές του τριγώνου είναι

¹⁰⁹ Furley [1967], ό.π.

¹¹⁰ De Vogel, απόσπ.758-a.

¹¹¹ Βλέπε σχετικά κεφάλαιο Ι)τα τρία είδη της ύπαρξης και της γνώσης.

ίσης), οι δαίμονες μετέχουν και στο θείο και στο ανθρώπινο εξίσου (δύο πλευρές είναι ίσες), ενώ τους ανθρώπους τους χαρακτηρίζει η ασυμμετρία (καμιά πλευρά του σκαληνού δεν είναι ίση με άλλη).

Στην πραγματεία *Περί Ατόμων Γραμμών*, όπου αναφέρονται οι λόγοι για τους οποίους κάποιοι στοχαστές υιοθέτησαν το δόγμα – ανάμεσα τους και ο Ξενοκράτης – δεν υπάρχει κάποια συγκεκριμένη απόδειξη για τη θέση του Πλάτωνα και γι' αυτό ο Ross σημειώνει ότι «η απόδοση σ' αυτόν κάποιου από αυτούς τους λόγους πρέπει να θεωρηθεί εικασία, αλλά μια εικασία μπορεί να αποδειχθεί αληθινή». ¹¹² Ο Guthrie σημειώνει ότι ο Ξενοκράτης «ακολουθώντας τον Πλάτωνα πιστευε στις ελάχιστες αδιαίρετες γραμμές», αν και ο ίδιος ο μελετητής διατηρεί κάποια επιφύλαξη όσον αφορά την απόδοση αυτής της θέσης στον Πλάτωνα από τον Αριστοτέλη. ¹¹³ Υπάρχουν λοιπόν αρκετές επιφυλάξεις σχετικά με το αν η αδιαιρετότητα των γραμμών αποτελούσε ένα δόγμα, το οποίο υπερασπιζόταν ο ίδιος ο Πλάτων.

Στην πραγματεία *Περί Ατόμων Γραμμών* ο συγγραφέας ξεκινάει με την απαρίθμηση των λόγων εξαιτίας των οποίων ορισμένοι στοχαστές οδηγήθηκαν στην πίστη για την ύπαρξη τέτοιου είδους αδιαίρετων γραμμών, μπορούμε να συνοψίσουμε αυτούς τους λόγους με τον ακόλουθο τρόπο: 1. Αν αυτό που επιτρέπει έναν άπειρο αριθμό διαιρέσεων είναι μεγάλο, ό,τι είναι μικρό θα επιτρέπει μόνο έναν πεπερασμένο αριθμό διαιρέσεων (968a2-9). 2. Αν η Ιδέα της γραμμής είναι η πρώτη απ' όλες τις γραμμές, αυτή δεν μπορεί να έχει μέρη· γιατί αν αυτή είχε μέρη, αυτά θα έπρεπε να προηγούνται της γραμμής (968a9-14). 3. Αν τα στοιχεία είναι τα πράγματα απ' τα οποία τίποτε δεν προηγείται, και τα μέρη προηγούνται του όλου, τα στοιχεία δεν μπορούν να έχουν μέρη (968a14-18). 4. Η θέση του Ζήνωνα: (1) Αν ένα κινούμενο σώμα κατά μήκος μιας γραμμής πρέπει να φτάσει στη μέση πριν φτάσει στο τέλος, τότε ένα κινούμενο σώμα θα πρέπει να αγγίζει έναν άπειρο αριθμό από σημεία σ' έναν ορισμένο χρόνο εκτός κι αν υπάρχουν αδιαίρετες γραμμές (18-23). (2) Ακόμη κι αν είναι έτσι, υπάρχει μια δυσκολία ότι ακόμη και η πιο γρήγορη κίνηση θα έρθει σε επαφή με μια απειρία αντικειμένων,

¹¹² Ross [1928], σ.204.

¹¹³ Guthrie[1978], σ.476 και 439.

έτσι θα μετρήσει τα άπειρα σε έναν ορισμένο χρόνο, πράγμα που είναι αδύνατον (23-b4). 5. Αν υποθέσουμε ότι όλες οι σύμμετρες γραμμές είναι πράγματι μετρήσιμες, θα υπάρξει ένα μήκος με το οποίο όλες αυτές θα μετρούνται και αυτό πρέπει να είναι αδιαίρετο, εφόσον η μονάδα θα πρέπει να είναι διπλάσια (b5-14).¹¹⁴

Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι υπάρχουν συγκεκριμένοι λόγοι: λογικά συμπεράσματα που στηρίζονται σε μαθηματικά δεδομένα της εποχής, εξαιτίας των οποίων η πίστη στην ύπαρξη αδιαίρετων γραμμών μπορούσε να βασιστεί. Ο Furley σημειώνει ορθά ότι «όλες αυτές οι θέσεις, με εξαίρεση την τρίτη (3), σχετίζονται με την μη φυσική, αλλά με τη θεωρητική διαιρετότητα».¹¹⁵ Και αυτή η θεωρητική διαιρετότητα είναι ένας λόγος να στρέψουμε την προσοχή μας στους θεωρητικούς της σκέψης (ιδεαλιστές) και να απομακρυνθούμε από τους υλιστές (Δημόκριτο).

Ο συγγραφέας της πραγματείας στοχεύει ευθέως προς τον Ξενοκράτη.¹¹⁶ Ας δούμε όμως παράλληλα με τα υπόλοιπα χωρία πως διαμορφώνεται η πίστη του Ξενοκράτη και τι εν τέλει είχε στο μυαλό του, όταν έκανε λόγο για την ύπαρξη αδιαίρετων γραμμών. Όσοι υποστήριζαν τη θέση του Ξενοκράτη θεώρησαν ότι η μη-διαιρετότητα της γραμμής αναφέρεται στην ιδέα της γραμμής, η οποία είναι η γραμμή, όπως την συνέλαβαν οι μαθηματικοί. Άρα, όταν αναφέρεται στη μη-διαιρετότητα της γραμμής, εννοεί την μη-διαιρετότητα της ιδεατής γραμμής. Έτσι, στο απόσπ. 46 (Heinze) ο Πρόκλος αναφερόμενος αρχικά στη θέση του Πλάτωνα για τη φύση της γραμμής καταλήγει να υπερασπίζεται τη θέση του Ξενοκράτη λέγοντας ότι «*το να πιστεύει σ' ένα αδιαίρετο μέγεθος είναι άτοπο, αλλά ξεκάθαρα ο Ξενοκράτης θεωρούσε ότι πρέπει να αποκαλεί (αδιαίρετη) την «ουσιώδη» γραμμή*». Προφανώς, ο Πρόκλος μιλώντας για «ουσιώδη» γραμμή εννοεί την ιδεατή γραμμή.

Ο Ξενοκράτης, εφόσον κάνει λόγο για αδιαίρετες γραμμές, μπορεί να μιλήσει για αδιαίρετα σχήματα και μεγέθη επηρεασμένος σ' αυτό απ' τον ίδιο τον Πλάτωνα. Βέβαια, όπως επισημαίνει ο Πρόκλος (απόσπ.46), τα αδιαίρετα μεγέθη είναι μια άτοπη θέση. Γι' αυτό προσπαθεί ο ίδιος ο Πρόκλος να «διασώσει» τον

¹¹⁴ Για τη σύνοψη των θέσεων βλ. Ross [1928], σ.204 και Furley [1967], σ.105.

¹¹⁵ Furley [1967], σ.105.

¹¹⁶ Ross [1928], σ.204.

Ξενοκράτη, και ουσιαστικά τον Πλάτωνα, μιλώντας για την *αδιαιρετότητα της Ι-δεατής γραμμής*, επομένως και των ιδεατών μεγεθών.

Στο ίδιο πνεύμα κινείται και ο Πορφύριος (απόσπ.45, Heinze), όταν γράφει ότι: «οι γύρω από τον Ξενοκράτη πρόσφεραν το πρώτο συμπέρασμα, ότι δηλαδή αν είναι ένα το ον θα είναι και αδιαίρετο, αλλιώς δεν θα είναι αδιαίρετο, διότι ούτε ένα μόνο ον υπάρχει, αλλά περισσότερα. Ωστόσο, η διαίρεση του δεν γίνεται στο άπειρο, αλλά σταματάει σε κάποια άτομα (αδιαίρετα). Αυτά λοιπόν είναι αδιαίρετα υπό την έννοια ότι δεν έχουν μέρη (αμερή) και ότι είναι ελάχιστα ως προς την ποσότητα, όπως είναι η ύλη, ως προς το είδος είναι άτομα και πρώτα, έτσι θεώρησε ότι πρώτες είναι οι άτομες γραμμές απ' αυτές παράγονται τα επίπεδα και τα πρώτα στερεά. Γιατί ο Ξενοκράτης θεώρησε ότι το πρόβλημα της διχοτόμησης και γενικά της άπειρης διαιρετότητας λύθηκε, όταν εισήγαγε τις αδιαίρετες γραμμές και τα αδιαίρετα μεγέθη γενικά, έτσι αποφεύγοντας το δίλημμα ότι, αν ό,τι υπάρχει είναι αδιαίρετο, διαλύεται και εξαφανίζεται μέσα σ' ό,τι δεν υπάρχει, ενώ οι αδιαίρετες γραμμές έξω από τις οποίες υπάρχουν τα πράγματα, παραμένουν γραμμές άτμητες και αδιαίρετες.» Οι Ιδέες, τα καθόλου μπορούν να είναι αδιαίρετες άλλωστε μια βασική ιδιότητα της Ιδέας είναι η αδιαιρετότητά της.

Βέβαια, εκτός από τον ίδιο τον Αριστοτέλη, ο οποίος ευθέως εμφανίζεται αντίθετος προς το δόγμα των αδιαίρετων γραμμών αποσπάσματα 41, Heinze (*Φυσικά* VI 2,233b 15, *Περί Ουρανού* III 1,299a6, *Μετά τα Φυσικά* XIII 8, 1084a37, *Φυσικά* I 3,187a 1), υπάρχουν και πολλοί άλλοι, οι οποίοι κατακρίνουν αυτό το δόγμα, όπως ο Θεμιστιος¹¹⁷, ο οποίος κατηγορεί τον Ξενοκράτη ότι μ' αυτό το δόγμα καθιστά «το ίδιο πράγμα ένα μέγεθος και ένα μη-μέγεθος»(απόσπ. 44, Heinze). Οι αντιτιθέμενοι προς το δόγμα θεωρούν ότι όσοι το υποστηρίζουν δεν διακρίνουν το ένα από τα πολλά, δηλαδή το γένος από τα είδη.

Σημαντική είναι η πληροφορία που μας παρέχει ο Guthrie, ο οποίος αναφέρει ότι: «Ένα απόσπασμα του Ξενοκράτη σωσμένο στα αραβικά και επικυρωμένο ονομαστικά¹¹⁸ εκτείνει αυτό (δηλαδή ότι τα μέρη οντολογικά προηγούνται του ό-

¹¹⁷ Ο Θεμιστιος (317-388) από τη Βιθυνία «θαύμαζε τον λογικό Αριστοτέλη, από τον οποίο ψάχνει να βρει τη γέφυρα για τον Πλάτωνα, τον οποίο παραθέτει συχνά». Leski, A., *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, μτφρ. Τσοπανάκης Αγ, εκδ. Κυριακίδη, Αθήνα, 1990, σ. 1190-91.

¹¹⁸ Πρώτη δημοσίευση 1947, μεταφρασμένο και σχολιασμένο από τον S.Pines, *Trans.Amer. Philos. Soc.*, vol. LI pt 2 91961) 3-34 (6), Guthrie [1978], σ.478.

λου, ότι ένα μέρος μπορεί να υπάρχει χωρίς το όλον, αλλά το όλον δεν μπορεί να υπάρχει χωρίς τα μέρη που το συνθέτουν) στη σχέση των ειδών με τα γένη: τα είδη είναι μέρη του γένους, ένα μέρος προηγείται του όλου, επομένως τα είδη προηγούνται του γένους. Αυτό αναφέρεται απ' τον Αλέξανδρο Αφροδισιέα (απόσπ.44, Heinze), ο οποίος προχωρά στην αναίρεση του. Εδώ ο Ξενοκράτης, που ακολουθεί το δάσκαλό του σε πάρα πολλά πράγματα, πηγαίνει αντίθετα προς αυτόν. Για τον Πλάτωνα, τα είδη ήταν μέρη των γενικών ειδών και μόνο τα *infima species* είναι αδιαίρετα (Σοφιστής 229d), αλλά η ύψιστη και η πιο καθολική Ιδέα οντολογικά προηγείται του είδους». ¹¹⁹

Όπως υποσημειώνει ο Guthrie, το ζήτημα που ανακύπτει είναι η θέση του Ξενοκράτη για τη σχέση των ειδών και των γενών. Απ' τη μια ο Guthrie θεωρεί ότι στους ύστερους διαλόγους του Πλάτωνα ο ίδιος ο φιλόσοφος κάνει σαφές πως τα είδη και τα γένη διακρίνονται οντολογικά, δηλαδή η Ιδέα του ζώου μπορεί να υπάρχει χωρίς την Ιδέα του σκύλου. Απ' την άλλη ο Cherniss φαίνεται ότι θεωρεί πως ο Πλάτων δεν διακρίνει γένος και είδος οντολογικά. ¹²⁰

Το ζήτημα για την αδιαιρετότητα των γραμμών στη σκέψη του Ξενοκράτη αντιμετωπίζει πολλά προβλήματα. Υπάρχουν πολλές αναφορές σύμφωνα με τις οποίες ο Ξενοκράτης φαίνεται να πίστευε σ' αυτό το δόγμα, έτσι δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι είναι μια κατασκευή που του αποδίδεται αβάσιμα. Όμως, όπως φάνηκε, το δόγμα των αδιαίρετων γραμμών δεν συνάδει με την θεωρητική, μαθηματική δυνατότητα του Ξενοκράτη.

¹¹⁹ Guthrie [1978], σ. 477-478.

¹²⁰ Cherniss [1962], σ.46.

Γ) ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Σ' αυτή τη μελέτη επιχειρήθηκε η ανασυγκρότηση του φιλοσοφικού συστήματος του Ξενοκράτη στον τομέα της γνωσιολογίας και της οντολογίας. Το εγχείρημα αυτό είχε εξ' αρχής αρκετές δυσκολίες, καθώς σήμερα δεν έχουμε στα χέρια μας τα ίδια τα κείμενα του Ξενοκράτη, αλλά βασιζόμαστε στις μαρτυρίες τρίτων για τις θέσεις του. Στις περισσότερες απ' αυτές τις μαρτυρίες η τάση είναι να υποτιμηθούν οι θέσεις του φιλοσόφου. Συχνά ασκείται έντονη κριτική στις θέσεις του. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα έντονης κριτικής είναι τα κείμενα του Αριστοτέλη, ο οποίος φαίνεται ότι δεν εκτιμά τις θέσεις του Ξενοκράτη και αυτή του τη στάση δεν την κρύβει.

Πολλές μπορεί να είναι οι αιτίες αυτής της στάσης του Αριστοτέλη απέναντι στον Ξενοκράτη. Είτε η δυσαρέσκεια του πρώτου για την επιλογή του δεύτερου ως σχολάρχη της Ακαδημίας –ας μην ξεχνάμε ότι αναφερόμαστε βέβαια σε λαμπρά πνεύματα της φιλοσοφίας, που όμως δεν έπαυαν να είναι άνθρωποι και ως τέτοιοι είχαν «θνητές» αδυναμίες (φιλοδοξίες, όνειρα). Είτε η προσπάθεια του Ξενοκράτη να συστηματοποιήσει την πλατωνική διδασκαλία με τρόπο διαφορετικό απ' αυτόν του Σταγειρίτη. Όμως δεν μπορούμε να δώσουμε ιδιαίτερο βάρος σε καμιά απ' αυτές τις εικασίες. Ας σταθούμε απλά σε μια βασική διαφορά τους, όπως την εντόπισε ο ίδιος ο Πλάτων. Ο Αριστοτέλης χρειαζόταν «χαλινάρι», ενώ ο Ξενοκράτης μια «αλογόμυγα», όπως είδαμε στην *Εισαγωγή* αυτής της μελέτης.

Το σύστημα του Ξενοκράτη κινείται σε δύο κεντρικούς άξονες, όπως δείξαμε. Απ' τη μια πλευρά βρίσκεται ο Πλατωνισμός, οι διάλογοι και οι προφορικές διαλέξεις του Πλάτωνα και απ' την άλλη στέκεται ο Πυθαγορισμός, με τη μυστική διδασκαλία του Πυθαγόρα και τις σωζόμενες θέσεις του Φιλολάου. Στην διάρκεια της μελέτης αυτής επιχειρήσαμε να δείξουμε ότι ο Ξενοκράτης εμφανίζεται σε μια προσπάθεια να συμβιβάσει τον Πλατωνισμό και τον Πυθαγορισμό στις κορυφαίες τους στιγμές. Σ' αυτήν την προσπάθειά μας αναδείχθηκε μια άλλη διάσταση του Πλατωνισμού, η Πυθαγόρεια, όπως την αφομοίωσε ο Ξενοκράτης.

Συχνά στη διάρκεια της μελέτης διαπιστώσαμε ότι αυτή η τάση του Ξενοκράτη να κατανοήσει και να ερμηνεύσει τον Πλατωνισμό υπό το πρίσμα του Πυθαγορισμού οδηγεί σε παρεκκλίσεις και παρερμηνείες της πλατωνικής διδασκαλίας, ό-

πως αυτή παραδίδεται κυρίως από τους διαλόγους. Αυτές οι Παρεκκλίσεις απ' την πλατωνική διδασκαλία είναι αυτές που εξεγείρουν αντιδράσεις απ' τους αρχαίους συγγραφείς, φιλοσόφους, αλλά και απ' τη μεριά των σύγχρονων μελετητών για το σύστημα του Ξενοκράτη.

Η αδιαμφισβήτητη σχέση του Ξενοκράτη με τον Πλάτωνα και την πλατωνική διδασκαλία, καθώς και η ομολογημένη σχέση του με τον Πυθαγορισμό του Φιλόλαου συγκροτούν τον πυρήνα της σκέψης του. Οι τρεις ουσίες στο σύστημα του Ξενοκράτη: α) νοητή, β) αισθητή και γ) σύνθετη-δοξαστή αποτελούν την πλέον βέβαιη απόδειξη του εγχειρήματός του να συγκεράσει τα δύο φιλοσοφικά ρεύματα, εφόσον τις θεωρούσε και τις δύο σπουδαίες και φέρεται να τις γνώριζε εξίσου καλά. Ο ουρανός ως χώρος της τρίτης ουσίας μαρτυρεί τη σχέση του με την αστρονομία. Ο συνδυασμός της νοητής και της αισθητής ουσίας στην τρίτη αποδείχθηκε ότι δεν είναι μια αυθαίρετη κατασκευή του Ξενοκράτη, αλλά αποτελεί προϊόν επεξεργασίας των θέσεων του ίδιου του Πλάτωνα, σε μια εποχή, όπως είδαμε, οπότε και η Ακαδημία έχει πλέον μόνο θεωρητικό περιεχόμενο και χαρακτηριστήρα.

Οι αριθμοί, όπως τους κατανόησε ο Φιλόλαος, είναι εκείνοι που έχουν τη μοναδική ικανότητα να προσφέρουν γνώση. Πηγή γνώσης είναι και οι Ιδέες στη θεωρία του Πλάτωνα. Ο Ξενοκράτης ταυτίζει τις Ιδέες με τους αριθμούς και προφανώς έχει στο μυαλό του τη βασική αυτή ιδιότητα των Ιδεών του Πλάτωνα που ταυτίζεται με τη βασική ιδιότητα των αριθμών του Φιλόλαου. Οι Ιδέες-αριθμοί του Ξενοκράτη αποτελούν το πιο χαρακτηριστικό δείγμα της Πυθαγόρειας άγνοιας του Πλατωνισμού εκ μέρους του. Μπορεί στο σχήμα της οντολογίας του, όπως αυτό ανασυγκροτήθηκε, να μην μπορούμε να εντάξουμε απόλυτα τις Ιδέες-αριθμούς είτε στο χώρο του νοητού είτε στο χώρο της σύνθετης ουσίας, αλλά αυτό συμβαίνει, διότι ο χώρος της σύνθετης ουσίας συνίσταται από δύο διαφορετικά πράγματα, τη νόηση και ταυτόχρονα την αίσθηση. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι αποτελεί έναν τόπο συνάντησης δύο άκρων και αυτή η σκέψη φαίνεται κατά τη γνώμη μου να αντιπροσωπεύει επακριβώς το πνεύμα του Ξενοκράτη. Δεν υπάρχουν στεγανά, όλα επικοινωνούν με όλα και ο δρόμος που κυριαρχεί σ' αυτήν την περίοδο της φιλοσοφικής σκέψης είναι η σύνθεση και η παραγωγή των σημα-

ντικότερων προγενέστερων στιγμών. Η ολιστική θεώρηση της γνώσης που χαρακτηρίζει την Ακαδημία μετά το θάνατο του Πλάτωνα εντοπίζεται ευδιάκριτα στο σύστημα του Ξενοκράτη. Όλα σχετίζονται με όλα, τα τρίγωνα με τις μορφές ύπαρξης, οι Ιδέες με τους αριθμούς! Το ζητούμενο είναι η ισορροπία, η αρμονία του κόσμου.

Οι Ιδέες-αριθμοί γεννιούνται από δύο αρχές, τη Μονάδα και τη Δυάδα που βρίσκονται στην κορυφή της πυραμίδας της ύπαρξης. Η επίδραση του Πυθαγορισμού σ' αυτήν την κατασκευή είναι πρόδηλη. Η δεύτερη αρχή αυτή της Δυάδας (στην άγραφη πλατωνική διδασκαλία) αποτελείται η ίδια από ένα αντιθετικό ζεύγος. Αυτό εντοπίζεται στους τελευταίους πλατωνικούς διαλόγους με εμφανή την πρόθεση του Πλάτωνα να δώσει μέσα από την ανάμειξη των αντιθέτων την αρμονία. Η αρμονία ως ζητούμενο στο έργο του Πλάτωνα μπορεί να σχετιστεί με την αρμονία του Φιλολάου, στη σκέψη του οποίου η αρμονία είναι μια δύναμη που διατηρεί την ισορροπία ανάμεσα στα δύο αντίθετα (περατά-άπειρα) που αποτελούν τις αρχές στο σύστημα του Φιλολάου.

Ο Ξενοκράτης διατηρεί τις βασικές πλατωνικές θέσεις, προχωράει όμως ένα βήμα παραπέρα διαμορφώνοντας τις θέσεις του δασκάλου του τραβώντας στα άκρα τις Πυθαγόρειες προεκτάσεις τους. Ο τρίτος σχολάρχης της Ακαδημίας εντάσσει στο σύστημά του ό,τι κατανόησε απ' την πλατωνική διδασκαλία υπό το πρίσμα του πυθαγόρειου Φιλολάου.

Το σύστημα του Ξενοκράτη, όπως ανασυγκροτήθηκε στην παρούσα μελέτη, αποδεικνύει ότι ο Ξενοκράτης ήταν ένας φιλόσοφος προσαρμοσμένος στα δεδομένα της εποχής του, ικανός να συνδυάζει και τελικά να δημιουργήσει τη δική του θεωρία. Η αλήθεια είναι ότι οι ερμηνείες θέσεων εκ μέρους μας πάντα διατρέχουν τον κίνδυνο να απέχουν κατά πολύ από αυτά που πραγματικά σκέφτηκαν και επεξεργάστηκαν οι φιλόσοφοι. Όμως, ευελπιστούμε ότι δεν παραμορφώσαμε και δεν διαστρέψαμε σε υπερβολικό βαθμό τις θέσεις του Ξενοκράτη.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Πηγές

1. Αριστοτέλης, *Πρώτη Φιλοσοφία, Τα Μετά τα Φυσικά*, εισαγωγή-ερμηνεία, Γεωργούλης Κ.Δ., Φιλοσοφική & Παιδαγωγική Βιβλιοθήκη, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 1973².
2. *Aristotle: Minor Works*, Hett, W. S., Harvard University Press, 1963.
3. Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά Α*, μτφρ. Κάλφας Β., υπό έκδοση.
4. Αριστοτέλης, *Φυσικά*, επιμ. Ross W.D., Oxon II, 1985.
5. *Commentaria in Aristotelem graeca*, Alexander Aphrodisias, G.Reimeri, 1882-1909.
6. Heinze Richard, *Xenokrates (Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente)*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1965, 1892©.
7. Πλάτων, *Τίμαιος*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Κάλφας Β., εκδ. Πόλις, Αθήνα, 1995.
8. Platonis Opera, *Φαίδων, Θεαίτητος*, τομ.Ι, επιμέλεια Ioannes Burnet, Oxford Classical Texts, 1961.
9. Platonis Opera, *Φίληβος, Σοφιστής*, τομ.ΙΙ, επιμέλεια Ioannes Burnet, Oxford Classical Texts, 1964.
10. *Platonis Res Publica, Πολιτεία*, επιμέλεια Ioannes Burnet, Oxford Classical Texts, 1965.
11. *Plutarch's Moralia vol.v 351c-438e*, Babbitt Frank Cole, Masschusetts Harvard University Press 1969, 1936©.
12. Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics, v I*, Oxford University Press, 1924©, [1975].
13. Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics, v I*, Oxford University Press, 1975, 1924©.
14. Σέξτος ο Εμπειρικός, *Απαντα τ.3*, μτφρ. Καραστάθη Μ.Α., Κάκτος, Αθήνα, 1998.

Ξενόγλωσση βιβλιογραφία

1. Burkert, W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, trans. in English: Minar, E., L., Harvard University Press, 1972.
2. Cherniss, Harold, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy, v I*, Russell & Russell, New York, 1962.
3. Cherniss, Harold, *The riddle of the early Academy*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1945.
4. Cherniss, Harold, *Selected Papers*, edit. Leonardo Tarán, E.J.Brill, Leiden, 1977.
5. Crombie, I.M., *An Examination of Plato's doctrines, v.II*, Routledge & Kegan Paul. New York: the humanities Press, London, 1971. 1963©.
6. De Vogel, C. J., *Greek Philosophy, v II*, E.J.Brill, Leiden, 1967³.
7. Dillon, J.M, *The Golden Chain (Studies in the Development of Platonism and Christianity)*, Variorum, G. Britain, 1990©.
8. Dillon, J.M, *The Great Tradition (Further Studies in the Development of Platonism and Early Christianity)*, Ashgate Variorum, G.Britain, 1997©.
9. Gadamer, H. G., *Plato's Dialectical Ethics (Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus)*, trans. R. M. Wallace, Yale University Press, 1991.
10. Graeser, A., *Mathematics and Metaphysics in Aristotle = Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles: Akten des X. Symposium Aristotelicorum Sigriswil 6-12 Sempte.1984*, Bern:P.Haupt,1987©.
11. Guthrie, W.K.C., *A history of Greek Philosophy, v.V*, Cambridge University Press, 1978.
12. Huffman, C.A., *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*, Cambridge University Press, 1993.
13. Fowler, D.H, *The mathematics of Plato's Academy*, Oxford University Press, New York, 1987.
14. Furley, D.J., *Two studies in the Greek Atomists: Study I Indivisible Magnitudes*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1967.
15. Krämer, H. J., *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Άμστερνταμ 1967.

16. Nails, D., *Agora, academy and the conduct of philosophy*, Kluwer Academic publishers, 1995.
17. Tarán, Leonardo, *Speusippus of Athens (A critical study with a collection of the related texts and commentary)*, Leiden, 1981.
18. Taylor, A. E., *A Commentary on Plato's Timeaus*, Oxford University Press, 1928©.
19. Vlastos, Gr., *Platonic Studies*, Princeton: Princeton University Press, 1973.

Ελληνόγλωσση βιβλιογραφία

1. Burkert, W.H., *Αρχαία Ελληνική Θρησκεία*, μτφρ. Μπεζαντάκος & Αβαγιανού, Καρδαμίτσας, Αθήνα, 1993.
2. Düring, I., *Ο Αριστοτέλης: Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του, τομ. Α΄*, μτφρ.Κοτζιά-Παντελή Π., ΜΙΕΤ, Αθήνα, 1991.
3. Ζηγκόν, Ο., *Βασικά προβλήματα της Αρχαίας Φιλοσοφίας*, μτφρ. Σκουτερόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 1991.
4. Θεοδωρίδης, Χ., *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα, 1955².
5. Leski, A., *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, μτφρ. Τσοπανάκης Αγ, εκδ. Κυριακίδη, Αθήνα, 1990.
6. Μακρής, Ν., *Οι Έλληνες Φιλόσοφοι της Αρχαιότητας και η Φιλοσοφία, τ. Α*, εκδ. επιχ. Κ & Π Σμπίλιας ΑΕΒΕ, Αθήνα, 1995.
7. Long, A. A., *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία (Στωϊκοί-Επικούρειοι-Σκεπτικοί)*, μτφρ. Δημόπουλος & Δραγώνα-Μονάχου, ΜΙΕΤ, Αθήνα, 1990, 1987©.
8. Taylor, A.E., *Πλάτων: ο άνθρωπος και το έργο του*, μτφρ. Αρζόγλου, ΜΙΕΤ, Αθήνα, 1992².
9. Taylor, Th., *Η θεωρητική αριθμητική των Πυθαγορείων*, μτφρ. Οικονομοπούλου Μ., Ιάμβλιχος, Αθήνα, 1995.
10. Τσέλλερ-Νέστλε, *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, μτφρ. Θεοδωρίδης, Χ., Αθήνα, 1980©.
11. Vegetti, M., *Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας*, μτφρ. Δημητρακόπουλος, Γ., εκδ. Τραυλός, Αθήνα, 2000.

