

ΔΙΑΜΑΝΤΟΠΟΥΛΟΥ Κ. ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΗ

ΚΟΣΜΟΛΟΓΙΑ ΣΤΟΝ "ΤΙΜΑΙΟ"
ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΑ

ΑΘΗΝΑ 2000

ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ
ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ ΑΘΗΝΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΘΡΗΣΚΕΙΟΛΟΓΙΑΣ, ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΚΟΣΜΟΛΟΓΙΑ ΣΤΟΝ "ΤΙΜΑΙΟ"
ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΑ

ΔΙΑΜΑΝΤΟΠΟΥΛΟΥ Κ. ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΗ

Επιβλέπουσα Καθηγήτρια:

Κα ΝΙΚΟΛΙΤΣΑ ΓΕΩΡΓΟΠΟΥΛΟΥ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ	2
A. ΕΙΚΩΣ ΛΟΓΟΣ ΚΑΙ ΕΙΚΩΣ ΜΥΘΟΣ	17
I. Ο ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΣ ΔΗΜΙΟΥΡΓΟΣ (Ή Ο ΚΟΣΜΟΣ ΠΡΟΪΟΝ ΘΕΙΑΣ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑΣ	21
II. Η ΔΡΑΣΗ ΤΟΥ ΘΕΙΟΥ ΔΗΜΙΟΥΡΓΟΥ	28
III. ΘΝΗΤΟΣ ΚΑΙ ΘΕΙΟΣ ΔΗΜΙΟΥΡΓΟΣ	36
IV. ΤΟ ΚΑΛΟ ΚΑΙ ΤΟ ΚΑΚΟ ΣΤΟΝ ΚΟΣΜΟ	40
B. ΤΟ ΣΩΜΑ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ	45
V. Η ΨΥΧΗ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ	54
VI. ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΣΤΟΝ ΤΙΜΑΙΟ	65
VII. ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ ΤΩΝ ΟΝΤΩΝ	76
VIII. ΑΣΤΡΟΝΟΜΙΑ	93
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	101
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	106
A. Πηγές	106
B. Βοηθήματα	
α. Ξενόγλωσσα	107
β. Ελληνικά	109
Γ. Περιοδικά	113
Δ. Εγκυκλοπαίδειες - Επετηρίδες	113

Εισαγωγικά

Το πλατωνικό έργο στο σύνολό του αποτέλεσε κέντρο έλξης για όλα τα μετέπειτα φιλοσοφικά αλλά και θρησκευτικά συστήματα. Οι ερευνητές οδηγούνται στον Τίμαιο, αναζητώντας στον πλατωνισμό τις ρίζες του μεταγενέστερου μυστικισμού, του Χριστιανισμού ή του δυτικού ιδεαλισμού. Ο ενήμερος αναγνώστης γοητεύεται ανακαλύπτοντας πίσω από τις γραμμές του πλατωνικού κειμένου άλλοτε τον Ficino, άλλοτε τον Συμεών τον Νέο Θεολόγο και άλλοτε τον Καντ.¹

Ως το 17ο αιώνα που εισάγεται και επικρατεί το μηχανιστικό κοσμοείδωλο της φυσικής, ο Τίμαιος ήταν στην ουσία όλος ο Πλατωνισμός, ο ισχυρότερος κρίκος που συνέδεε το χριστιανισμό με την αρχαία ελληνική σκέψη. Πραγματικά η πρώτη φιλοσοφικά επεξεργασμένη ιεράρχηση των ψυχικών και γνωστικών δυνάμεων, όπως την βρίσκουμε στην Πολιτεία του Πλάτωνα (βλ. Πολιτεία 476a-480a, 509c-511e), είναι καθαρά οντολογική. Με τη σειρά της, η παραλληλότητα ψυχικών δυνάμεων και στρωμάτων του όντος σκόπευε να καταδείξει την άμεση και αναγκαία συνάφεια της ανθρώπινης νόησης με το όντως 'Ον. Η "Κοπερνίκεια στροφή" των Νέων χρόνων παραμέρισε το πρωτείο της οντολογίας και απόκοψε τους δεσμούς της ανθρώπινης νόησης με το όντως 'Ον.²

Ο Τίμαιος είναι το πρώτο πλατωνικό κείμενο στο οποίο αφιερώνονται ολόκληρα υπομνήματα ήδη από την πρώτη γενιά των απογόνων του Πλάτωνα, μάλιστα από τον ίδιο τον Αριστοτέλη. Ο Φίλων στρέφεται στον Τίμαιο, ο Θέωνας ο Σμυρναίος και ο Γαληνός τον σχολιάζουν, ο Κικέρωνας τον μεταφράζει, ο Πλούταρχος γράφει δύο έργα γι' αυτόν (: Περί της εν Τιμαίω

¹ Βλ. Β. Κάλφα, Ερμηνεύοντας τον πλατωνικό Τίμαιο, 'Ινδικτος (Ιούνιος 1996), σ. 282.

² Βλ. Π. Κονδύλη, Η Κριτική της Μεταφυσικής στη Νεώτερη Σκέψη, Αθήνα 1983, σ. 27.

Ψυχογονίας, Πλατωνικά ζητήματα), ο Πλωτίνος τον αφομοιώνει στις Εννεάδες του, ενώ ο Πρόκιος αφιερώνει ένα τεράστιο και ιδιαίτερα εύστοχο σχολαστικό σύγγραμμα.³

Η περιγραφή στον Τίμαιο της τριπλότητας της ψυχής, το γεγονός ότι η λογική ψυχή δημιουργήθηκε από τον δημιουργό από τα ίδια συστατικά με την κοσμική ψυχή, η ομοιότητα της ψυχής με το θείο άυλο κι αιώνιο βασίλειο, η παρουσία του Δημιουργού Θεού, του θείου δεξιοτέχνη, ο οποίος δημιουργεί τον μικρόκοσμο και τον μακρόκοσμο,⁴ είναι μερικές μόνο από τις κατευθύνσεις της πλατωνικής σκέψης που βρήκαν πρόσφορο έδαφος στην χριστιανική θεολογία.

Οι προσωκρατικοί, ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης δέχονται το άπειρο (χωρίς αρχή και τέλος) σύμπαν με κέντρο τη γη. Στην επιστημονική και φιλοσοφική σκέψη υπάρχει κάποιος κυκλικός δυναμισμός και μια εκλέπτυνση των μυθικών παραστάσεων. Δεσπόζει η τριώροφη διάσταση του σύμπαντος και ο γεωκεντρισμός ως συνέπεια, επειδή ο Πλάτωνας, δεν έχει ως προϋπόθεση τη δημιουργία (κατά τη βιβλική και χριστιανική έννοια), αλλά εισάγει μια κλειστή και κατά κάποιο τρόπο κατεστημένη τάξη, η οποία είναι το απαρασάλευτο "είδος" ή ένας αμετακίνητος τύπος, η πλατωνική "Ιδέα". Ο θεός για τη χριστιανική διδασκαλία δεν είναι απλώς ένας διακοσμητής μίας προϋπάρχουσας ύλης, δεν είναι απλώς ένας αρχιτέκτονας, καλλιτέχνης σχημάτων, όπως υπονοείται στον Τίμαιο, αλλά "αυτής της φύσεως των όντων δημιουργός" (Μ. Βασιλείου, Εις την εξαήμερον. PG 29,33B).⁵

Η θεότητα λοιπόν βρίσκεται μόνο στο νοητό κόσμο για την αρχαία ελληνική φιλοσοφία, εκεί που υπάρχουν τα θεία πράγματα (οι νοητοί αριθμοί για τον Πυθαγόρα ή οι ιδέες για τον Πλάτωνα). Το αισθητό στοιχείο είναι όμορφο και ρευστά κινούμενο χωρίς τάξη. Έτσι καθετί το συμμετρικό, το

³ Βλ. Β. Κάλφα, Πλάτων, Τίμαιος, Αθήνα 1998², σ. 33-34.

⁴ Βλ. Αναλυτικά, Αθ. Ζακόπουλου, Πλάτων και Παύλος περί του Ανθρώπου, Αθήνα 2000, σ. 35 εξ.

⁵ Ν. Ματσούκα, Επιστήμη, φιλοσοφία και θεολογία στην Εξαήμερο του Μ. Βασιλείου, Εκδόσεις Π. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη 1990², σ. 160-161.

εύμορφο, το ωραίο προέρχεται από τον νοητό κόσμο. Επομένως κατά την εκλεπτυσμένη αυτή διαρχία, η θεότητα είναι ο διακοσμητής και ο καλλιτέχνης του αισθητού κόσμου. Μόνο το αρχαίο ελληνικό πνεύμα, με την ιδιαιτερότητα της πρωτοτυπίας του εκλεπτύνει τη διαρχική πραγματικότητα και προσφέρει το φιλοσοφικό υπόβαθρο για την υπέρβασή του από την χριστιανική θρησκεία.⁶

Καθοριστικό λοιπόν στοιχείο της φύσης του πλατωνικού Δημιουργού είναι ότι δεν είναι παντοδύναμος - εδώ ίσως εντοπίζεται η εμφανέστερη διαφορά του από τον αντίστοιχο ιουδαϊκό ή χριστιανικό Θεό-Δημιουργό. Η κοσμολογία όμως του Πλάτωνα προϋποθέτει αναγκαία Δημιουργό του παντός, και μάλιστα θεό-δημιουργό όχι μόνο του κόσμου των γιγνομένων, αλλά και του βασιλείου των "ιδεών". Η θεμελιώδης αυτή διάσταση μεταξύ επιστημολογίας και κοσμολογίας χαρακτηρίζει το όλο πλατωνικό σύστημα.⁷ Η θεολογία στον Τίμαιο δεν υπονοείται απλά, κατοχυρώνεται. Ο τρόπος που μιλά για την Ιδέα του Αγαθού ο Πλάτωνας και η κεντρική θέση που της δίνει μέσα στην φιλοσοφία του από οντολογική, γνωσιολογική και δεοντολογική άποψη, δεν επιτρέπουν ν' αμφιβάλλουμε ότι με το ύψιστο Αγαθό εννοούσε την ίδια τη θεότητα, και ότι αυτή η περιεκτικότερη ιδέα πρέπει να ταυτιστεί με τον Δημιουργό και τον Κυβερνήτη του κόσμου.

Η πλατωνική σκέψη συνετέλεσε στη διαμόρφωση αλλά και στην εξέλιξη του ευρωπαϊκού πνεύματος. Είναι χαρακτηριστικό ότι ολόκληρη η φιλοσοφική σκέψη της Ευρώπης δομήθηκε στη βάση της πλατωνικής οντολογίας και όταν αυτή θέλησε να χειραφετηθεί από τα δεσμά της κληρονομημένης πλατωνικής μεταφυσικής, στράφηκε ενάντια στον Πλάτωνα και τη σκέψη του (:το "βαρύτερο παράπτωμα του Πλάτωνα είναι, ότι απόκοψε το ανθρώπινο πνεύμα από τον φυσικό χώρο της δρατηριότητάς του, που είναι τα ίδια τα πράγματα, για

⁶ Ν. Ματσούκα, Δογματική και Συμβολική Θεολογία. Α', Εισαγωγή στη θεολογική γνωσιολογία, Εκδόσεις Π. Πουρνάρας, Θεσσαλονίκη 1996², σ. 93-94.

⁷ Α. Μπαϊρακτάρη, Πλατωνική και Παύλειος Θεολογία, Αθήναι 1960, σ. 58.

να το στρέψει σε νεφελώδεις κατασκευές.").⁸ Γι' αυτό το λόγο λοιπόν, η μελέτη του πλατωνικού έργου καθίσταται χρήσιμη όχι μόνο για το φιλόλογο, αλλά και για τον οποιονδήποτε διανοητή, ο οποίος αποδέχεται τη διαδικασία "διαλεκτικής" (ο όρος ανάγεται στον Πλάτωνα) εξέλιξης της φιλοσοφικής σκέψης.

Ο "Τίμαιος" είναι ένας ιδιότυπος διάλογος, μία διατριβή "περί φύσεως", ένα μοναδικό έργο με αντικείμενο το φυσικό κόσμο ενός μοναδικού όσον αφορά στην εμβέλεια της σκέψης του Έλληνα φιλοσόφου του τέλους του 5ου αιώνα π.Χ. και της αυγής του 4ου αιώνα π.Χ. (427-348 π.Χ.). Δεν θα ασχοληθούμε στο σημείο αυτό με τη βιογραφία του μεγάλου φιλοσόφου, κρίνουμε όμως απαραίτητο να τονίσουμε κάποιες παραμέτρους της ζωής του, απαραίτητες για την κατανόηση της πλατωνικής σκέψης. Από τα συγγράμματά του διαφαίνεται ο βαθύς σεβασμός προς τον ηθικό χαρακτήρα και προς την άδολη προσπάθεια του δασκάλου του Σωκράτη για την αληθινή γνώση. Ο Πλάτωνας όμως δεν περιορίζει τον εαυτό του στη θέση ενός ακόμη μαθητή του Σωκράτη, γνωρίζεται στην Κυρήνη με τον έξοχο μαθηματικό Θεόδωρο τον Κυρηναίο, επισκέπτεται την Κάτω Ιταλία και συνδέεται με τους Πυθαγορείους, μεταξύ των οποίων εξαιρετική θέση είχε ο μέγας μαθηματικός και μηχανικός Αρχύτας.⁹ Εκεί μυείται περισσότερο στις διδασκαλίες των Ορφικών, οι οποίες θα ασκήσουν βαθύτατη επίδραση στην επί το μεταφυσικότερον κατεύθυνση της σκέψης του,¹⁰ και είναι πάλι εκεί, στην Κάτω Ιταλία, στον τόπο διάψευσης των πολιτικών οραματισμών του, που ο Πλάτωνας θα γνωρίσει την παρμενίδεια οντολογία (Παρμενίδης ο Ελεάτης 515-440 π.Χ.), την συμπύκνωση της ιωνικής φυσικής με τον δωρικό μυστικισμό.¹¹ Παρά ταύτα το μόνο στοιχείο σχετικά με τη ζωή του έως το 26ο έτος της ηλικίας του, για το οποίο μπορούμε να είμαστε

⁸ Bacon, *Temporis Partus Mascolos*, II, εις Π. Κονδύλη, Η Κριτική της Μεταφυσικής, Αθήνα 1983, σ. 189.

⁹ Κ. Γεωργούλη, *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, Αθήνα 1994, σ. 172.

¹⁰ Ι. Καλιτσουνάκη, "Πλάτων", ΜΕΕ, 20 (1932), σ. 293.

¹¹ Ε. Ρούσσο, *Προσωκρατικοί*, Α', Αθήνα 1999, σ. 144.

βέβαιοι, είναι ότι η επίδραση της φιλίας του με το Σωκράτη πρέπει να στάθηκε η ισχυρότερη δύναμη που διαμόρφωσε τη σκέψη του -ας προσθέσουμε ότι ο Πλάτωνας δεν ξέχασε ποτέ την Ηρακλείτεια διδασκαλία που έμαθε απ'τον Κρατύλο- αν η πληροφορία του Αριστοτέλη για τον Κρατύλο (Αριστοτέλους, Μεταφυσικά 987α, 32) δεν αποτελεί απλή συμπερασματολογία - ότι δηλαδή ο κόσμος που μας αποκαλύπτουν οι αισθήσεις μας είναι θέατρο αδιάκοπης, αστάθμητης και απρόβλεπτης μεταβολής και ποικιλομορφίας.¹²

Ύστερα από τον γυρισμό του στην Πατρίδα ο Πλάτωνας ίδρυσε την σχολή του και με αυτήν δημιούργησε μία παράδοση, η οποία επρόκειτο να κρατήσει εννέα αιώνες, έως το κλείσιμο της Ακαδημίας από τον Ιουστινιανό (529 μ.Χ.). Από την ίδρυση της Ακαδημίας μέχρι το δεύτερο τξίδι του Πλάτωνα στη Σικελία (367 π.Χ.) παρεμβάλλεται διάστημα είκοσι περίπου ετών τεράστιας πνευματικής γονιμότητας, διδακτικής και συγγραφικής δράσης και παιδευτικής ακτινοβολίας. Η Ακαδημία του Πλάτωνα επιβάλλεται ως το ενδοξότερο πνευματικό κέντρο των Αθηνών (παράλληλα προς αυτήν λειτουργούσε η ρητορική σχολή του Ισοκράτη) ως εστία πολιτικής και πνευματικής αναδημιουργίας του ελληνικού κόσμου.¹³

Η πλατωνική διδασκαλία συνδέθηκε με προσωκρατικές κατευθύνσεις της σκέψης, ιδιαίτερα με την ελεατική και πυθαγόρεια φιλοσοφία: ωστόσο η τελευταία πήρε την πρωτοκαθεδρία: στη θεωρία των ιδεών ο Πλάτωνας ανακάλυψε τη μεταφυσική θεμελίωση της Σωκρατικής ηθικής και με αυτήν απάντησε συγχρόνως στα ερωτήματα περί ορισμού των εννοιών, δηλαδή με τη διαλεκτική του δημιούργησε μίαν ασφαλή, εννοιολογική γνωσιοθεωρία. Αλλά υποστασιοποιώντας τις ιδέες σε υπεραισθητές, υπερβατικές πραγματικότητες κατέληξε σ' ένα μεταφυσικό δυϊσμό, ο οποίος αντιπαράθεσε το πνεύμα στην ύλη, τον θεό στον κόσμο, την ψυχή στο σώμα.¹⁴

¹² A. Taylor, Πλάτων, Αθήνα 1992², σ. 21.

¹³ Κ.Βουρβέρη, "Πλάτων", Εγκυκλ.Λεξικόν "Ηλίου", Αθήναι 1948 εξ. Τομ.16, σ.11.

¹⁴ Β. Νεστλε. Από τον Μύθο στον Λόγο, Β.' Αθήνα 1999, σ. 791-792.

Ο διάλογος Τίμαιος αποτελεί το μοναδικό πλατωνικό κείμενο που είναι αφιερωμένο στην κοσμολογία και τις φυσικές επιστήμες. Τα πρώτα δύο τρίτα του, σε λατινική μετάφραση και με σχόλια του Χαλκιδίου (νεοπλατωνικός φιλόσοφος του 4ου μ.Χ. αι.), υπήρξαν διαθέσιμα σε όλη τη διάρκεια του Μεσαίωνα. Γι' αυτό ο Τίμαιος, πριν βρεθούν τον 13ο αιώνα τα φυσικά και μεταφυσικά συγγράμματα του Αριστοτέλη, στάθηκε, ως το γνωστότερο τότε στη Δυτική Ευρώπη έργο της ακμής της ελληνικής φιλοσοφίας, το βασικό πλαίσιο αναφοράς για τον υλικό κόσμο.¹⁵

Ο Τίμαιος είναι ένα έργο εξαιρετικής επινοητικής δύναμης και σαν τέτοιο σώζει μία έκθεση του φυσικού σύμπαντος μέσα στο οποίο πρέπει να ζήσει ο άνθρωπος και να οικοδομήσει τις κοινωνίες του. Ο Τίμαιος, πιθανόν είναι ένα επινοημένο πρόσωπο, είναι ένας φιλόσοφος και πολιτικός από τους Λοκρούς της Κάτω Ιταλίας, που προφανώς συνήθιζε να διατυπώνει τις απόψεις ή τις εικασίες του ίδιου του Πλάτωνα, όταν δεν μπορούσαν αυτές να αποδοθούν με ταιριαστό τρόπο στον Σωκράτη.¹⁶

Είναι χαρακτηριστικό ότι τον διάλογο αυτό συνέλαβε ο Πλάτωνας σαν τον πρώτο μίας τριλογίας, η οποία θα συνεχιζόταν με τον "Κριτία", ο οποίος έμεινε ατελής, και ένα "Ερμοκράτη", ο οποίος δεν γράφτηκε καν. Το σύνολο μέσα στη μορφή της κοσμογονίας στοχεύει στην παρουσίαση μίας ιστορίας του κόσμου από την γένεση του σύμπαντος ως την εξέλιξη και τον εκφυλισμό της κρατικής ζωής, καθώς και σε μία προοπτική για την αποκατάστασή της.¹⁷ Το αντικείμενο του Τίμαιου δεν είναι αυτόνομο, αλλά εντάσσεται στο ευρύτερο σχέδιο της Τριλογίας: "Τίμαιος - Κριτίας - Ερμοκράτης". Ο Πλάτωνας στρέφεται προς τη μελέτη της φύσης, το πρωταρχικό του όμως ενδιαφέρον εξακολουθεί να εστιάζεται στον άνθρωπο. Προϊόν μίας εποχής ανάδειξης του υποκειμενισμού

¹⁵ A. Taylor, *ένθ. αν.* σ. 496.

¹⁶ P. Easterling - B. Knox, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής λογοτεχνίας*, Αθήνα 1994, σ. 650.

¹⁷ A. Lessky, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, Θεσσαλονίκη 1978, σ. 743.

στην αρχαία ελληνική κοσμοθεωρία (η σοφιστική κίνηση είχε προλειάνει ικανοποιητικά το έδαφος), θα καταδείξει την αναλογία μικρόκοσμου-μακρόκοσμου και θα γίνει το κλειδί της ηθικής και διανοητικής βελτίωσης του ανθρώπου. Δεν γνωρίζουμε γιατί ο Πλάτωνας δεν ολοκλήρωσε την προγραμματισμένη τριλογία. Διατυπώνεται συνήθως η υπόθεση ότι αποφάσισε να στραφεί στο φιλόδοξο σχέδιο της σύνταξης των Νόμων, στο οποίο αφιέρωσε τα τελευταία χρόνια της ζωής του ως τον θάνατό του, το 347 π.Χ. Η εκδοχή αυτή δεν είναι αβάσιμη, εάν ισχύουν όσα αναφέραμε για το άγραφο μέρος της τριλογίας: το αντικείμενό του -οι πραγματικοί άνθρωποι, οι πολιτικοί τους θεσμοί, και η ιστορία τους- εντάσσεται οργανικά στο ευρύτερο πρόγραμμα των Νόμων.¹⁸ Από τα προαναφερθέντα κατανοούμε τη σπουδαιότητα του πλατωνικού αυτού διαλόγου, μία σπουδαιότητα που και οι ίδιοι οι αρχαίοι Έλληνες αναγνώρισαν και οικειοποιήθηκαν. Δεν είναι τυχαίο λοιπόν ότι ο Αριστοτέλης μνημονεύει συχνά το έργο, ο γραμματικός Ερατοσθένης έγραψε υπόμνημά στον Τίμαιο, ο Σπεύσιππος και ο Ξενοκράτης συζήτησαν πολλά χωρία του Τίμαιου, οι Στωϊκοί τον μελέτησαν και ο Επίκουρος συνέταξε βιβλίο για να τον αντικρούσει.¹⁹ Και δεν είναι συμπτωματικό το λογοτεχνικό εύρημα του Πλάτωνα να βάλει στον Τίμαιο, τον πυθαγόρειο αστρονόμο, αυτόν που μόχθηκε για την "φύσιν του παντός" να ερμηνεύει τη γένεση του κόσμου και του ανθρώπου. Ο Σωκράτης ο ξακουστά αδιάφορος για τη φύση, αναπαύεται έπειτα από τη μακρά πραγματεία της "Πολιτείας" και ακροάζεται τον αστρονόμο Τίμαιο. Ο Τίμαιος έχει άπαξ και δια παντός προσανατολισθεί θεματικά στη φύση και το μυστικό της.²⁰

Ο Τίμαιος έχει θεωρηθεί ως μία από τις μεταγενέστερες συνθέσεις του Πλάτωνα. Οι Σχολιαστικοί, παραδείγματος χάριν, συμφωνούσαν όσον αφορά

¹⁸ Β. Κάλφα, ενθ. αν., σ. 24.

¹⁹ Τ. Αρβανιτάκη, Πλάτων, περί της κινήσεως, σ. 98 Χ.Τ.

²⁰ Ι. Θεοδωρακόπουλου, Εισαγωγή στον Πλάτωνα, Αθήνα 1973, σ. 188-189.

την ύστερη χρονολόγηση του διαλόγου βασιζόμενοι στην λογοτεχνική συγγένεια με τους "Νόμους". Από την άλλη πλευρά οι μορφικές ομοιότητες ανάμεσα στον Τίμαιο και τον Κριτία δηλώνουν με έμφαση ότι τα δυο έργα είναι δημιουργήματα της ίδιας περιόδου.²¹ Έως την δεκαετία του 1950 υπήρχε καθολική συναίνεση των πλατωνιστών για το χρόνο συγγραφής του Τίμαιου. Ο Τίμαιος και ο Κριτίας πρέπει να γράφηκαν μετά το τρίτο ταξίδι του Πλάτωνα στη Σικελία (361-360 π.Χ.), ακριβώς πριν από τους Νόμους, το τελευταίο πλατωνικό έργο. Το 1953 ο G. Owen προσπάθησε να δείξει ότι ο διάλογος ανήκει στη μέση περίοδο, αμέσως μετά την Πολιτεία και πριν από τον "Παρμενίδη" και τους λεγόμενους "κριτικούς διαλόγους" (Θεαίτητος, Σοφιστής, Πολιτικός).²² Σύμφωνα με το ερμηνευτικό σχήμα του Owen, ο Πλάτωνας διατυπώνει τη θεωρία των ιδεών στους μέσους διαλόγους (Φαίδων, συμπόσιο, Πολιτεία, Φαίδρος), την υποβάλλει σε κριτική στον Παρμενίδη και στο τέλος (Νόμοι, Σοφιστής, Πολιτικός, Φίληβος) την εγκαταλείπει. Όμως ο Τίμαιος εμπεριέχει μία ριζικά βελτιωμένη εικόνα του φυσικού σύμπαντος σε σχέση με τους μέσους διαλόγους, η μεταφυσική του Τίμαιου είναι βελτιωμένη εκδοχή της κλασικής πλατωνικής θεωρίας των Ιδεών και εισάγει τον ισομορφισμό ανθρώπου-κόσμου, την αναλογία μικρόκοσμου και μακρόκοσμου.²³

Ο Τίμαιος, μπορούμε να πούμε, αποτελεί ενότητα με τον Φίληβο και τους "Νόμους", μια ενότητα βασισμένη στην πρωτοκαθεδρία του μέτρου: η φύση συλλαμβάνεται ως πεδίο συνεργασίας της τελολογίας και του μηχανισμού, του Νου και της Ανάγκης· ο άνθρωπος ως μικρόκοσμος διέπεται από τις ίδιες δυνάμεις που διέπουν τον κόσμο, και η Ηθική του είναι μία μεικτή Ηθική. Συνεπώς, χρονολογικά τοποθετείται ο Τίμαιος εγγύτερα προς τον Κριτία, τον Φίληβο και τους Νόμους περί το 359-347 π.Χ.²⁴ Η κατάταξη των πλατωνικών

²¹ G. Ryle, *Plato's Progress*, Cambridge 1996, σ. 238-239.

²² G. Owen, *Logic, Science and Dialectic*, Duckworth, σ. 77 εξ.

²³ Β. Κάλφα, *ένθ. αν.* σ. 31.

²⁴ Β. Κάλφα, *ένθ. αν.* σ. 32.

διαλόγων στα νεώτερα χρόνια (είχε προηγηθεί ο Αριστοτέλης στα Πολιτικά Β.6, 1264,β, 27) γίνονται από τους Schleiermacher και Hermann (1871 και 1911 αντίστοιχα). Ο Schleiermacher προτάσσει το "Φαίδρο" ως το πρώτο πραγματικό έργο του Πλάτωνα και εντάσσει τον Τίμαιο σε ιδιαίτερη ομάδα μαζί με τον "Κριτία".²⁵ Ο Hermann, εισάγει τη θεωρία της εξέλιξης στο όλο σύστημα της πλατωνικής φιλοσοφίας και δέχεται τον "Φαίδρο" ως όψιμο έργο. Δημιουργήθηκε λοιπόν το λεγόμενο "πλατωνικό ζήτημα", στο οποίο σημαντικό ρόλο έπαιξε η "γλωσσολογική μέθοδος", δηλαδή η ενδελεχής, συστηματική εξέταση των γλωσσικών-υφολογικών λεπτομερειών. Όμως, είτε εκκινώντας από μία a priori τοποθέτηση της Πολιτείας στο κέντρο του πλατωνικού corpus, οπότε και τα υπόλοιπα έργα τοποθετούνται πριν (Πρωταγόρας, Λάχης, Κριτών κ.α.) και μετά από αυτήν (Θεαίτητος, Τίμαιος, Νόμοι, Φαίδρος κ.ά.),²⁶ είτε προσδιορίζοντας τη χρονολογία βασιζόμενοι στις εξωτερικές μαρτυρίες του διαλόγου και στις μαρτυρίες της Πολιτείας,²⁷ είτε τέλος χρησιμοποιώντας και το εξωτερικό πλαίσιο της ζωής του Πλάτωνα, οπότε ανάμεσα στο θάνατο του Σωκράτη και το πρώτο Σικελικό ταξίδι τοποθετούμε τον Λάχητα, Χαρμίδα, Ευθύφρονα, Λύσιν, Πρωταγόρα, Ελάσσονα Ιππία, Ίωνα, Μείζονα Ιππία, Απολογία, Κριτία, Γοργία, ανάμεσα στο πρώτο και το δεύτερο ταξίδι τον Μένωνα, Κρατύλο, Ευθύδμο, Μενέξενο, Συμπόσιο, Φαίδωνα, Πολιτεία, Φαίδρο, Παρμενίδα, Θεαίτητο, τότε αναμφίβολα στην όψιμη εποχή, την εποχή μετά την ακμή του Συμποσίου και του Φαίδρου, μπορούμε να τοποθετήσουμε τον Φίληβο, Τίμαιο, Κριτία, μετά τον Σοφιστή και τον Πολιτικό.²⁸

Ο Τίμαιος εμφανίζεται χαρακτηριστικά ως συνέχεια της Πολιτείας. Πραγματικά, ο Σωκράτης ανοίγει τη συζήτηση υπενθυμίζοντας τα βασικά σημεία που εξέθεσε στην ίδια συντροφιά στο διάλογό του Πολιτεία. (17α-19α)

²⁵ Κ. Βουρβέρη, ένθ. αν. σ. 15 βλ. και Α.Ρ. Ραφαηλίδη, Το ανθρώπινο Αγαθόν στο διάλογο Γοργία... , Αθήνα 1994, σ.14-15.

²⁶ Κ. Βουρβέρη, ένθ. αν. σ. 16.

²⁷ Α. Taylor, ένθ. αν. σ. 497.

²⁸ E. Lessky, ένθ. αν. σ. 719.

Η ανακεφαλαίωση αυτή συμπίπτει ακριβώς με τα περιεχόμενα της Πολιτείας Α'-Ε'. Μάλλον λοιπόν υποδηλώνεται ότι πρέπει να τοποθετήσουμε το λόγο του Τίμαιου δύο ημέρες μετά τη συζήτηση στην οικία του Πολέμαρχου. Αν η "χρονολογία δράσης" που προσδιορίζουμε για την Πολιτεία είναι σωστή, καταλήγουμε στην εποχή της Νικείας ειρήνης ή λίγο νωρίτερα, δηλαδή στο έτος 322 ή 421 π.Χ. Αυτή η χρονολογία ταιριάζει με την τοποθέτηση της παιδικής ηλικίας του Κριτία αμέσως μετά τον διωγμό των Πεισιστρατιδών από την Αθήνα. Δικαιολογεί επίσης την παρουσία δύο διακεκριμένων δημόσιων ανδρών, ενός Λοκρού και ενός Συρακουσίου. Μόλις ένα ή δύο χρόνια πριν από την ειρήνη οι Αθηναίοι είχαν στείλει απεσταλμένους στις νοτιο-ιταλικές πόλεις, ανάμεσα σ' αυτές και τους Λοκρούς, με στόχο τη δημιουργία ενός συνδέσμου ενάντια στις Συρακούσες.²⁹ Τέλος, είναι σημαντικό, ότι ο Σωκράτης παρουσιάζεται ν' ακούει με βαθύ ενδιαφέρον μία κοσμολογική διάλεξη μόλις ένα ή δύο χρόνια μετά τη διακωμώδησή του στις αριστοφανικές Νεφέλες. Η συνάφεια του Τίμαιου με την Πολιτεία εδράζεται και σε ένα ζήτημα περιεχομένου: το κυριότερο ενδιαφέρον της Πολιτείας είναι η ανθρώπινη ψυχή. Το κάθε τι άλλο που λέει ο Πλάτωνας περί της πολιτείας και της δομής της, εισάγεται απλώς για να δοθεί μία εικόνα σε μεγέθυνση της ψυχής και της δομής της.³⁰

Λιγότερο σαφής είναι η σχέση του Τίμαιου με τον σοφιστή και τον Πολιτικό. Οι κριτικοί διάλογοι ουσιαστικά δεν αναφέρονται στον αισθητό κόσμο, που αποτελεί το κύριο αντικείμενο του Τίμαιου, του Φίληβου και των Νόμων.³¹ Πιθανά να βρίσκεται μία ομοιότητα ανάμεσα στον Τίμαιο και τον Σοφιστή στη βάση της έκθεσης του Λόγου στην κοσμική ψυχή (Τιμ. 37a-c), γεγονός που ανάγκασε τον Comford να δει τον Σοφιστή ως το πλαίσιο ερμηνείας του Τίμαιου, άλλοι πάλι (ανάμεσα στους οποίους και ο Chemiss)

²⁹ A. Taylor, *ένθ. αν.* σ. 497.

³⁰ W. Jaeger, *Παιδεία*, Τόμος Β', Αθήναι 1971, σ. 263.

³¹ Β. Κάλφα, *ένθ. αν.* σ. 32.

διείδαν εννοιολογικές ομοιότητες ανάμεσα στον Τίμαιο και τον Παρμενίδα, ενώ η θεώρηση του Θεαίτητου ότι η "γένεσις" αποκλείει την "ουσία" οδήγησε πολλούς ερμηνευτές να δουν ακριβώς εδώ τη θεμελίωση της διάκρισης του Τίμαιου μεταξύ αισθητών και ιδεών. Όμως ακόμη και το πιθανό συμπέρασμα, ότι ο Τίμαιος συνδέει την τριμερή ψυχολογία της Πολιτείας με την αθανασία του Νου, όπως αυτή διδάσκεται στον Φαίδρο, ανήκει μαζί με άλλα ευλογοφανή συμπεράσματα στο πεδίο της συνεχούς επιστημονικής έρευνας.³²

Η γνώση του μικτού που έχει κάλλος, αναλογία και αλήθεια υπήρξε το πραγματικό κέντρο των τελευταίων μελετών του Πλάτωνα. Του επέτρεψε να επανέλθει στο πρόβλημα της εξήγησης των αισθητών πραγμάτων δια των ιδεών, που είχε ασφαλώς εγκαταλείψει ενώπιον των δυσκολιών που εκθέτει ο "Παρμενίδης" περί της συμμετοχής. Αυτό αποτελεί και το αντικείμενο του Τίμαιου. Για να κατανοήσουμε όμως καλά αυτήν την επάνοδο του ενδιαφέροντος για τη φυσική, πρέπει να παρατηρήσουμε ότι τα αισθητά πράγματα δεν του φαίνονται πλέον, όπως στον "Θεαίτητο", ως μία διαρκώς εξαφανιζόμενη ροή, αλλ' ως μέρη ενός κόσμου που αποτελεί το ωραιότερο των αισθητών μικτών. Εάν έτσι έχει το πράγμα, το πρόβλημα της εξήγησης του κόσμου δεν παρουσιάζει δυσκολία. Δεν αποτελεί πλέον παρά ειδική περίπτωση του γενικού διαλεκτικού προβλήματος, που σύμφωνα με τον "Φίληβο" συνίσταται στον καθορισμό του τρόπου με τον οποίον σχηματίζονται τα μικτά. Το πρόβλημα της συμμετοχής λύνεται οριστικά στον Τίμαιο.³³

Οι συζητητές του Τίμαιου είναι ο Σωκράτης, ο Τίμαιος, ο Κριτίας και ο Ερμοκράτης. Για τον Τίμαιο μπορούμε να αναφέρουμε συμπληρωματικά ότι η διδασκαλία του εμφανίζεται ως αναγνωρίσιμη παραλλαγή της πυθαγόρειας φιλοσοφίας, με τη βιολογία και την ιατρική του Εμπεδοκλή εμφυτευμένες στη βασική μαθηματική ανάλυση του Πυθαγόρα. Ο Ερμοκράτης είναι προφανώς ο διάσημος Συρακούσιος, που έμεινε γνωστός για το ρόλο που έπαιξε στην άμυνα

³² G. Owen, *ένθ. αν.* σ. 69 εξ.

³³ Em. Brehier, *Παγκόσμιος Ιστορία της Φιλοσοφίας*, Α', Αθήναι 1970, σ. 104.

των Συρακουσών στη ναυτική εκστρατεία των Αθηναίων το 415. Ο Σωκράτης (Τιμ. 20a), υπονοεί ότι αυτός ως ξένος έχει λαμπρές προοπτικές σε ό,τι αφορά τη διδασκαλία του (συνεπώς η χρονολόγηση του Ερμοκράτη πρέπει να τοποθετηθεί λίγο μετά τη συνέλευση του 425 π.Χ. στη Γέλα, όπου εδραιώθηκε η φήμη του).³⁴ Τέλος, ο Κριτίας αποκλείεται να είναι ο αποκαλούμενος "ολιγαρχικός", ο οποίος συμμετείχε στην παράνομη κυβέρνηση του 404-403 π.Χ. Έχει ήδη διακριθεί στις επιστήμες και την πολιτική (Τιμ. 20a), υπογραμμίζεται η γεροντική του ηλικία, καθώς θυμάται τα μακρινά περιστατικά της παιδικής του ηλικίας, όχι όμως μία χθεσινή συζήτηση (Τιμ 26b). Αναφέρει μάλιστα, ότι ο προπάππος του ήταν φίλος και συνεργάτης του Σόλωνα (Τιμ. 20e), του οποίου ο ίδιος - δεκάχρονος ακόμα - τραγουδούσε στίχους, που αποτελούσαν τότε καινοτομία (Τιμ. 21b). Όλα αυτά αποδεικνύουν ότι πρόκειται εδώ για τον παππού του "ολιγαρχικού", δηλαδή τον προπάππο του Πλάτωνα.³⁵

Ο Τίμαιος ονομάζεται καταχρηστικά πλατωνικός "διάλογος", αφού η διαλογική μορφή διατηρείται μόνο στον εκτενή πρόλογο του έργου, δηλαδή ώσπου να πάρει το λόγο ο ομώνυμος αφηγητής και να αναπτύξει το θέμα του χωρίς καμμία διακοπή από τους συνομιλητές του. Η τελευταία φράση του Τίμαιου, ο επίλογος της αφήγησής του, είναι η πρώτη φράση του επόμενου διαλόγου, του ημιτελούς Κριτία.³⁶

Το σχέδιο της αφήγησης προσδιορίζεται στο τέλος του προλόγου: Ο Τίμαιος θα αρχίσει την έκθεσή του από τη γέννηση του κόσμου και θα φθάσει ως τη φύση των ανθρώπων· το πρόγραμμα τηρείται συμπεριλαμβάνοντας τη γέννηση του σώματος και της ψυχής του κόσμου, τη δημιουργία των άστρων (των θεών του ουρανού), την έναρξη του κοσμικού χρόνου, τη γέννηση των ανθρώπων, την ανάλυση της δομής της ανόργανης και της οργανικής ύλης, τη ρύθμιση της ανθρώπινης φυσιολογίας και ψυχολογίας, τη δημιουργία των

³⁴ A. Taylor, *ένθ. αν. σ. 497.*

³⁵ A. Taylor, *ένθ. αν. σ. 497.*

³⁶ B. Κάλφα, *ένθ. αν. σ. 24.*

άλλων εμβίων όντων και των φυτών.³⁷ Έτσι ο Πλάτωνας θεμελιώνει στον Τίμαιο την Ηθική και την Πολιτική του επί καθαρά κοσμικής βάσης, όπως ο Δημόκριτος. Επιζητείται λοιπόν η εξήγηση του κόσμου των φαινομένων, όμως επειδή ο Πλάτωνας δεν είναι δυνατόν να αποδεχθεί, ότι υπάρχει αληθινή γνώση στην αδιάλειπτη ροή της φύσης, εκθέτει αυτήν την φυσική του διδασκαλία με μυθολογική μορφή.³⁸

Ο Τίμαιος χωρίζεται σε τρία μέρη (ή σε τέσσερα μαζί με τον εκτενή πρόλογο): 1 μέρος: 29d-42e. Έργα του Δημιουργού. 2ο μέρος: 47e-68d. Έργα της Ανάγκης. 3ο μέρος: 69d-92c. Συνδυασμένη δράση Ανάγκης και Δημιουργού. Ανάμεσα στα κύρια μέρη παρεμβάλλονται σημαντικές μεθοδολογικές παρενθέσεις: ανάμεσα στον πρόλογο και το 1ο μέρος, το οντολογικό προοίμιο που καταλήγει στον ορισμό του εικότος μύθου (27d-29d); ανάμεσα στο 1ο και το 2ο μέρος, η εμφύτευση της αθάνατης ψυχής στο ανθρώπινο σώμα, που οδηγεί στη διάκριση αιτίων και συναιτίων και στην εμφάνιση της Ανάγκης (42e-47e); τέλος, ανάμεσα στο 2ο και 3ο μέρος, μία καίρια ανασκόπηση της διαφοράς τελεολογίας και μηχανισμού (68e-69d).³⁹

Το θέμα της Πολιτείας προβάλλει στην εισαγωγή του έργου. Γίνεται αναφορά στους φύλακες και στις άλλες τάξεις πολιτών, στην κοινοκτημοσύνη των αγαθών, στις γυναίκες και τα παιδιά. Ακολουθεί ο μύθος της Ατλαντίδας και της πανάρχαιης πολιτείας της Αθήνας. Η νίκη της Αθήνας κατά της Ατλαντίδας θυμίζει τη νίκη της Αθήνας κατά των Περσών και προβάλλει την εικόνα του κόσμου, που ακολουθεί σαν μία μεγάλη πολιτεία, έμψυχη και γεμάτη τάξη.⁴⁰

Στον Τίμαιο απαντά μία εξήγηση του Πλάτωνα για τη δικαιοδοσία της μυθικής εικόνας και το ρόλο της στην έρευνα των προβλημάτων (ας θυμηθούμε το μύθο για τον αιώνα του Κρόνου (Πολιτικός 268d-274d), το δαχτυλίδι του

³⁷ Β. Κάλφα, ένθ. αν. σ. 24-25.

³⁸ Α. Καλιτσουνάκη, ένθ. αν. σ. 301.

³⁹ Β. Κάλφα, ένθ. αν. σ. 28.

Γύγη, Πολιτεία, Β', 359d-360d), αυτόν της Ατλαντίδας, (Τίμαιος 20d-26d), τη γέννηση του έρωτα, (Συμπόσιο, 203a-204c κ.α.). Ο πραγματικός κόσμος εξηγείται με εικόνες, με λόγους πιθανούς και ανάλογους προς το πράγμα, ενώ το αιώνιο, το μόνιμο και σταθερό κατανοείται με τον νου, με αμετάβλητους και ακίνητους λόγους (Τιμ. 51d-e). Ο πλατωνικός μύθος είναι η μεταφορά του ερμηνευτικού στοχασμού από τη μεταφυσική-οντολογική διάταξη στο φυσικό επίπεδο.⁴¹

Ο Τίμαιος παρουσιάζει το βασικό του πρωταγωνιστή και εκθέτει τα έργα του: ο Δημιουργός θεός δίνει την ύπαρξη στον κόσμο, υποτάσσοντας ένα άτακτο σωματικό υλικό και προσβλέποντας στην Ιδέα (Τιμ. 30cd). Σε όλο το πρώτο μέρος (29d-42e) παρακολουθούμε τη δημιουργία του κόσμου ως έργου τέχνης. Ο κόσμος είναι αποτέλεσμα της θείας πρόνοιας, προϊόν σκοπιμότητας, δημιούργημα του άριστου αιτίου (Τιμ. 29a5-6).⁴² Με τη δημιουργία των αθάνατων ανθρώπινων ψυχών και τη διασπορά τους στα άστρα, ο Δημιουργός παραδίδει τη σκυτάλη στους κατώτερους θεούς, οι οποίοι κατασκευάζουν τα θνητά μέρη της ψυχής του ανθρώπου, το σώμα του, και ρυθμίζουν τις λειτουργίες του ανθρώπινου οργανισμού. Ο Δημιουργός παρουσιάζεται στον Τίμαιο οντολογικά ταυτισμένος με το Αγαθόν-Καλόν. Αυτός ο Δημιουργός προικίζει το δημιούργημά του με χρονικότητα, αφού πριν από τη δημιουργία του κόσμου δεν υπήρχε χρόνος.⁴³ Ο ανθρώπινος οργανισμός που λειτουργεί ως μόνιμο πεδίο σύγκρουσης της αθάνατης ψυχής με το θνητό σώμα, δίνει την ευκαιρία στον Τίμαιο να εμφανίσει στο προσκήνιο, δίπλα στον Θείο Δημιουργό, τη δεύτερη κοσμική δύναμη, την Ανάγκη. Στο βασίλειο της Ανάγκης κυριαρχούν τα "συναίτια", οι μηχανικοί δηλαδή παράγοντες, οι οποίοι

⁴⁰ Κ. Μιχαηλίδη, Πλάτων. Λόγος και Μύθος, Αθήνα 1998, σ. 163.

⁴¹ Νικ. Γεωργοπούλου, Ο Πλατωνικός Μύθος της Διοτίμας, Αθήνα 1989, σ. 30-31.

⁴² T. Robinson, Plato's Psychology, σ. 61.

⁴³ Βλ. Και Ν.Ι. Μπούσουλα, Κοσμογονική Ενόρασις στους προ-σωκρατικούς και στον Πλάτωνα, Θεσσαλονίκη 1971, σ. 41-43.

στερούνται σκοπιμότητας και σχεδιασμού. Στο επίπεδο του Μύθου, η διάκριση αιτίων και συναιτίων μεταφράζεται σε αντιπαράθεση-συνεργασία Δημιουργού και Ανάγκης.⁴⁴ Αυτό που συμβαίνει στον ανθρώπινο οργανισμό, συμβαίνει και στη δομή του κόσμου όλου (ισομορφία μικρόκοσμου-μακρόκοσμου): ο κόσμος είναι το πεδίο ανταγωνισμού ψυχής-σώματος, σκοπιμότητας-τύχης, τάξης-αταξίας, Νου Ανάγκης.

Αυτό το οποίο είναι ριζοσπαστικό και αναδεικνύεται μέσα από το σύντομο σχεδιάγραμμα του περιεχομένου του Τίμαιου και αυτό που θα οδηγήσει αργότερα στην ιδιοποίηση του διαλόγου από τους χριστιανούς, είναι ότι για πρώτη φορά η εμμονή με την οποία η ιδέα ενός θεϊκού νου που κυβερνά τον κόσμο συνδέεται με τη θεϊκή πρόνοια, η οποία φροντίζει τον άνθρωπο ατομικά και προνοεί για τις ανάγκες του φαίνεται, λοιπόν, μία προϊούσα προσωποποίηση του θεϊκού στοιχείου η οποία συνεπάγεται ένα είδος προσωπικής σχέσης θεού και ανθρώπου.⁴⁵

⁴⁴ Βλ. Κάλφα, *ένθ. αν.* σ. 25-27.

⁴⁵ Μ. Δραγώνα-Μονάχου, *Πρόνοια και Ειμαρμένη στον Τίμαιο: Μία ανάγνωση του Μέσου Πλατωνισμού*. Δευκαλίων, 15/12, 1997, σ. 315.

A. Εικώς Λόγος και Εικώς Μύθος

Είναι ιδιαίτερου ενδιαφέροντος για τη δομική κατανόηση της πλατωνικής κοσμολογίας η γνωσιολογικού τύπου παρένθεση που εισάγει ο Τίμαιος στην προσπάθειά του να ξεκαθαρίσει με ποιο τρόπο πρόκειται να μιλήσει για το σύμπαν (29b2-3). Σύμφωνα με τα λεγόμενά του η εγκυρότητα της γνώσης μας είναι ανάλογη με την οντολογική τάξη του αντικειμένου της ("ό,τιπερ προς γένεσιν ουσία, τούτο προς πίστην αλήθεια", Τιμ. 29c2-3). Οι προτάσεις που αναφέρονται στο αμετάβλητο νοητό υπόδειγμα θα είναι, όπως και το ίδιο το υπόδειγμα, σταθερές, ακριβείς και ακλόνητες. Εφ' όσον όμως ο κόσμος είναι εικόνα του υποδείγματος, οι προτάσεις περί του κόσμου πρέπει να είναι εικόνες της αλήθειας, εικότες λόγοι. Ο Πλάτων επισημαίνει την κοινή ρίζα του "έοικα", της "εικόνας" και του "εικότος" (Τιμ. 29c1). Οι εικότες λόγοι αντλούν την εγκυρότητά τους από το γεγονός ότι μοιάζουν με τους αληθείς λόγους, είναι εικόνες τους και εντάσσονται στη γνωσιολογική κατηγορία της "δόξας".⁴⁶

Ο πλατωνικός "εικώς λόγος" θα μπορούσε να ειδωθεί σαν ένα νέο λογοτεχνικό είδος που συνδυάζει τους κανόνες της ακμάζουσας κατά τον 5ο και τον 4ο αιώνα επαγγελματικής ρητορικής με τις συλλογιστικές τεχνικές και την εσωτερική συνέπεια των αναδυόμενων μαθηματικών επιστημών.⁴⁷

Μπορούμε να αρκεστούμε στην απόδοση του σημαίνοντος του "εικότος λόγου" ως διαλεκτικής πιθανολογίας και μόνο,⁴⁸ ή ως μίας γνωστικής κατηγορίας "προσεγγιστικής" (στις φυσικές επιστήμες άλλωστε αρκούμαστε αναγκαστικά σε προσεγγιστικά και προσωρινά πορίσματα, οφείλουμε όμως να προσπαθούμε να καθιστούμε τις προσεγγίσεις όσο το δυνατόν ακριβέστερες, 29b-d);⁴⁹ Σίγουρα δεν πρέπει να ερμηνεύεται ο όρος από την άποψη της απλής

⁴⁶ Β. Κάλφα, *ένθ. αν.* σ. 42-43.

⁴⁷ Β. Κάλφα, *Ερμηνεύοντας τον Πλατωνικό Τίμαιο*. *Ίνδικτος* 5 (Ιούνιος 1996), σ. 290.

⁴⁸ Ι.Ε. Καλιτσουνάκη, *ένθ. αν.* σ. 301.

⁴⁹ Α.Ε. Taylor, *ένθ. αν.* σ. 500-501.

πιθανότητας (βλέπε π.χ. τη μετάφραση του "όντος δε εικόνας" με: αλλά μόνο μία ομοιότης, στον Τιμ. 29c2). Δεν υπάρχει η λέξη μόνον στην περιγραφή του Πλάτωνος, αλλά αντίθετα μία περαιτέρω ισχυρή δήλωση ότι η περιγραφή του είναι "μηδενός ήττον" (29c7) και πράγματι αυτό είναι ανάμεσα σε όλες τις περιγραφές το "μάλιστα εικός" (447c7-d1).⁵⁰ Οι "εικότες μύθοι" μπορούν και πρέπει να στηρίζονται στον λόγο. Σ' ένα σημείο της έκθεσής του ο Τίμαιος ισχυρίζεται ότι αυτά που λέει είναι σύμφωνα με τον ορθόν λόγο και τον εικότα (Τιμ. 56b). Αντίθετα οι ποιητές μιλούν για τους θεούς "άνευ τε εικότων και αναγκαίων αποδείξεων" (Τιμ. 40de). Σε τι όμως αποβλέπει η έκθεση του Τίμαιου; Την ιδέα των εικότων μύθων επιδιώκει κανείς "αναπαύσεως ένεκα τους περι των όντων αεί καταθέμενος λόγους, τους γενέσεως περι διαθεώμενος εικότας αμεταμέλητον ηδονήν κτάται, μέτριον αν εν τω βίω παιδιάν και φρόνιμον ποιούτο" (Τιμ. 59cd.).⁵¹

Θάνατος, γέννηση, θεώρηση των όντων ως "απεικασμάτων" των καταστάσεων του κόσμου: όλα αυτά είναι γνωστά από τον Πολιτικό, όπως και ο κυβερνήτης και δημιουργός και οι περιφορές του ουρανού, κατά το πρότυπο του αιωνίου. Ό,τι όμως εκεί έμενε σε μία πρώτη ώθηση, εδώ εκδιπλώνεται με ορμή. Στον Τίμαιο τελικά ο "μύθος" δεν είναι πια "παραμύθι", δεν είναι πια παρέκβαση, αντίθεση μεταξύ παιγνιδιού της μορφής και σοβαρότητας του νοήματος: για πρώτη φορά στον Τίμαιο ο μύθος, χωρίς διακοπές, γίνεται "ιερή θεωρία".⁵² Η παρουσία του μύθου είναι εκείνη που άφησε το στοχασμό του Πλάτωνα ανοιχτό ώστε να μην οδηγηθεί στο δογματισμό. Η ενασχόληση με τον οδηγεί στην αλήθεια. Ενώ η ενασχόληση με το γίνεσθαι δεν μπορεί να υψωθεί πάνω από την πίστη. Αλήθεια σημαίνει επιστήμη, ενώ πίστη είναι απλώς "δόγμα". Το άορατο και το αδημιούργητο έχει να κάνει με την επιστήμη,

⁵⁰ T.M. Robinson, Αριστοτέλης, ο Τίμαιος και η σύγχρονη κοσμολογία, εις "Αριστοτέλης, Οντολογία-Γνωσιοθεωρία-Ηθική-Πολιτική Φιλοσοφία", Αθήνα 1997, σ. 531 (σημ. 3).

⁵¹ Τ. Αρβανιτάκη, ένθ. αν. σ. 101.

⁵² Κ. Reinhardt, Ψυχής Λόγος, Αθήνα 1992, σ. 88.

ενώ στην ορατή δημιουργία υφίσταται απλή γνώμη (δόξα) χωρίς να έχουμε τη δυνατότητα διεξοδικότερης ανάλυσης.⁵³

Η δεύτερη αναφορά του "εικότος μύθου" (μετά το χωρίο 29c) βρίσκεται στο τέλος της σύντομης, αλλά ιδιαίτερα περίπλοκης ανάλυσης των χρωμάτων (Τιμ. 68cd). Σύμφωνα με το δεύτερο απόσπασμα μόνο ο Θεός μπορεί να αναγνωρίσει την ιδέα, το "έν" μέσα από τις ποικίλες απεικονίσεις της στα αισθητά αντικείμενα. Τα "πολλά" ακόμη και η μεθοδική εξέταση των φυσικών φαινομένων, και στη συγκεκριμένη περίπτωση η εξακρίβωση των αναλογιών μείξης των βασικών χρωμάτων, είναι πέρα από τις δυνατότητες της ανθρώπινης νόησης.⁵⁴

Το τρίτο σχόλιο του Τίμαιου όσον αφορά στους "εικότες μύθους" γίνεται στην έκθεση των παραλλαγών των σωμάτων που προκύπτουν από τον συνδυσμό των κανονικών οκταέδρων του νερού (βλ. Τιμ. 59cd). Βρίσκουμε εδώ, ξεκάθαρα διατυπωμένη, μία ιδέα κοινή σε πολλά άλλα σημεία του διαλόγου - ιδίως όταν γίνεται λόγος για "διάσωση" ή "διαφύλαξη" της εύλογης εξήγησης (τιμ.8d' 56a' 57d' 68d).

Εάν ο Πλάτων επιλέγει να χρησιμοποιήσει την έκφραση "εικώς μύθος" - μ' όλον τον κίνδυνο να χαρακτηριστεί η κοσμογονία του πλασθείς μύθος και όχι "αληθής λόγος" (Τιμ. 26e) και να ταυτιστεί με τις απλοϊκές παραδοσιακές θεογονίες που ο ίδιος εμφανώς ειρωνεύεται (Τιμ. 40d-41a) -, δεν το κάνει τυχαία.

Ο Πλάτων προσφέρει την πιο εύλογη, την περισσότερο αληθοφανή εξήγηση, υιοθετώντας τη συγκριτική έκφραση "μάλιστα εικός" ή "μηδενός ήττον εικός" (29c - 44d - 48d - 56d - 67d). Είναι μάλιστα χαρακτηριστικό ότι τα επίθετα που συνδέονται παρατακτικά με το "εικός" στον Τίμαιο είναι: το

⁵³ Ν. Γεωργοπούλου, ενθ. αν. σ. 30,31,32.

⁵⁴ Κατ. Ιεροδιακόνου, Τέσσερα χρώματα: Λευκόν, Μέλαν, Λαμπρόν, Ερυθρόν, εις Δευκαλίων 15/2 (Δεκέμβριος 1997) σ. 272.

"αναγκαίον" (40e - 53d), το "ορθόν" (56b), το "επεικές" (67d), το "μέτρον" (68b), το "πρέπον" (87c), όλα δηλωτικά μιας λογικής αξιολόγησης.⁵⁵

Αυτό που κατοχυρώνει την αξία της προσπάθειας προσέγγισης του ασταθούς φυσικού κόσμου είναι το "εικός", το γεγονός ότι το κάθε βήμα μας έγινε προσεκτικά, παρουσιάστηκε "λογικό", "συνεπές" και "αρμόζον", φάνηκε να προκύπτει ως εύλογη - αν όχι και αναγκαία - συνέπεια συλλογιστικών τεχνικών που προέρχονται από το χώρο των μαθηματικών επιστημών. Δεν πρέπει να είναι τυχαίο ότι στο σχετικά σύντομο τμήμα της μαθηματικής περιγραφής των τριγώνων, των κανονικών πολυέδρων και της παραγωγής των σωμάτων και των ιδιοτήτων τους έχουμε εντυπωσιακή πύκνωση εμφάνισης του όρου "εικός" (βλ. Τιμ. 53d - 55d - 56a - 56b - 57d - 59c - 59d 0 62a - 67d - 68d).⁵⁶

⁵⁵ Β. Κάλφα, Πλάτων, ένθ. αν. σ. 248.

⁵⁶ Β. Κάλφα, ένθ. αν. σ. 49.

I. Ο Πλατωνικός Δημιουργός ή

Ο κόσμος προϊόν θείας δημιουργίας

Οι αρχέγονοι πόλοι στο κοσμογονικό δράμα της "δημιουργίας" είναι το Χάος και η Ιδέα. Ως τέτοιοι δρουν στο μύθο ή στον "κόσμο", από το όλο στο μέρος ή από το περιβάλλον στην εσωτερικότητα και μάλιστα με συνεχώς απλούστερες μορφές. Η μυθική μορφή της δημιουργίας παρουσιάζει με τη διάτασή της μεταξύ κτίσης και γνώσης, Δημιουργού και ύλης, ψυχής και αναγκαιότητας την ίδια αυτή αντιθετικότητα όπως (κάτι που συγκροτεί το περιεχόμενό της) η κοσμογονία. Ο μύθος της δημιουργίας, με δύο λόγια, παρέχει τη "μυθική" απάντηση στο ερώτημα για το νόημα του κόσμου και του σώματος.⁵⁷ Αυτό είναι ένα σκέλος της στοχοθεσίας του λόγου περί δημιουργίας του Πλάτωνα, το άλλο, χωρίς να απομακρύνεται από το πρώτο, εστιάζεται στην αναζήτηση, τόσο στον Τίμαιο όσο και στον Πολιτικό, ενός κυβερνήτη, ο οποίος κατά το πρότυπο του τεχνίτη θα επιβάλει στο γίνεσθαι -κοσμικό ή πολιτικό- μία τάξη που ο ίδιος έχει συλλάβει. Είτε πρόκειται για το υλικό του κόσμου, είτε για το ανθρώπινο δυναμικό της πολιτείας, ο Πλάτων αποδεικνύει την ανάγκη επέμβασης μίας ορθολογικής δύναμης, μέσω ενός ορθολογικού φορέα -στην περίπτωση της πολιτικής, η δύναμη αυτή εκφράζεται στο πρόσωπο του ιδανικού πολιτικού ή του φιλοσόφου-βασιλιά, στην περίπτωση της φυσικής στο πρόσωπο του Δημιουργού.⁵⁸

Ο Πλάτωνας φθάνει στην έννοια του Δημιουργού μέσα από μία μακρυνή σταχυολόγηση ενός προγενέστερου υλικού. Στο μοτίβο του Δημιουργού είναι φανερή ακόμα η παρουσία του Αναξαγόρα: πρόκειται για τη Διάνοια που βάζει τάξη σε όλα, αυτόν τον Νου που -κατά τον Αριστοτέλη- δεν ασχολείται με τον

⁵⁷ K. Rienhardt, *ένθ. αν.* σ. 93.

⁵⁸ Χλόη Μπάλλα, *Κοσμική και Πολιτική τάξη τον Πλάτωνα: από τον Δημιουργό του Τίμαιου στους Κυβερνήτες της Πολιτείας και του Πολιτικού*. Παλίμψηστον 12 (1992) σ. 80.

κόσμο, αλλά είναι στραμμένος μοναδικά στον εαυτό του. Η αριστοτελική "ενδοσκοπική" ερμηνεία του Δημιουργού Νου είναι ριζικά διαφορετική από την "κινητικότητα" του Δημιουργού στον Πλάτωνα, ο οποίος σαν τον αναξαγόρειο Νού κατατάσσει τα σε κατάσταση συμφυρμού ("ομού πάντα") πράγματα.⁵⁹

Ο Αναξαγόρας, έχοντας σαν προηγούμενα την έννοια του Ξενοφάνη για τον θεό, που "νόου φρενί πάντα κραδαίνει", την γνώμη του Ηράκλειτου "οτέη εκυβέρνησε πάντα διά πάντων" και την "ιερην φρηνα" του Εμπεδοκλή, αποτελεί φιλοσοφική γέφυρα για την ιδιαίτερη κοσμολογική αρχή του Πλάτωνα.⁶⁰ Ο μαθητής του Αναξαγόρα Διογένησης ο Απολλωνιάτης θα προσαρμόσει το Νου του Αναξαγόρα στη δική του μονιστική αντίληψη και θα δείξει ότι η βασική αιτία (που είναι, σε ορισμένες μορφές της, η "νόησις") μπορεί να ελέγχει τη διαδικασία της φυσικής μεταβολής.⁶¹ Υπάρχει όμως μία βασική διαφορά ανάμεσα στις παλαιές μορφές του Δημιουργού και στον Δημιουργό του Τίμαιου. Ο πλατωνικός θεός δεν είναι εμμενής στη φύση, ο ίδιος δεν ανήκει στο σύστημα των αλληλεπιδρωσών οντοτήτων, αντίθετα δρα πάνω σε αυτό το σύστημα: η ιδέα της υπερβατικότητας αποτελεί τη ριζική τομή-διάκριση ανάμεσα στην προσωκρατική φιλοσοφία και στην πλατωνική κοσμολογική αρχή.⁶²

Εάν αφήσουμε κατά μέρος τη μελέτη της "εξωτερικής" διαδικασίας εξέλιξης της ιδέας του Δημιουργού και στραφούμε προς την "εσωτερική" του πλατωνικού corpus διαδικασία, θα δούμε στο Σοφιστή (265γ) να εκφράζεται σαφώς η άποψη ότι τα στη γη έμψυχα και άψυχα σώματα είναι δημιουργήματα της φύσης, η οποία όμως δεν γεννά αυτά "από τινός αιτίας αυτομάτης", αλλά "μετά λόγου καί επιστήμης θείας από θεου γενομένης". Η γεννώσα αυτή

⁵⁹ Jules Chaix-Ruy. Για να γνωρίσετε τη σκέψη του Πλάτωνα, Αθήνα 1980, σ. 373-374.

⁶⁰ Ε. Ρούσσου, Προσωκρατικοί. Α'. Ιστορική Εισαγωγή, Αθήνα 1999, σ. 170.

⁶¹ G. Kirk - J. Raven - M. Schofield. Οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι, Αθήνα 1990², σ. 434.

⁶² Β. Κάλφα, ένθ. αν. σ. 68.

"φύσις" αντιστοιχεί προφανώς κατά την κοσμογονία των Νόμων προς τη δημιουργούσα ψυχή του κόσμου. Αυτή η φύση εν τούτοις παραμένει υποταγμένη στη μία δύναμη του "Θεού", από τον οποίο αντλεί τη γνωστική-δημιουργική ικανότητά της.⁶³

Στο Φίληβο ο "νους εστι γένους της αιτίας πάντων" (30ε) και από την γενικότερη επιχειρηματολογία μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι αυτός ο νους είναι ο Δημιουργός τόσο της ψυχής του ανθρώπου όσο και της ψυχής του κόσμου (βλέπε 30β). Κυρίως όμως στην Πολιτεία, στο δέκατο βιβλίο της οποίας συζητείται το περίφημο παράδειγμα της "κλίνης" (595b6 - 597e5), καταφάσκει η ύπαρξη του Δημιουργού. Εκεί γίνεται λόγος για τρεις κλίνες, από τις οποίες η μία, η ιδεατή, αντιστοιχεί στο θεό, ως δημιουργό αυτής, ο οποίος μάλιστα χαρακτηρίζεται ως "όντως κλίνης ποιητήν όντως ούσης", και "φυτουργός, η δεύτερη, η αισθητή αντιστοιχεί στον κλινοποιό-κατασκευαστή και η τρίτη, η ζωγραφική απεικόνιση της δεύτερης στον ζωγράφο-μιμητή αυτής. Η παραβολική αυτή εικόνα εξασφαλίζει την αναγκαιότητα της παρέμβασης ενός Δημιουργού, ο οποίος ενεργεί με βάση συγκεκριμένους στόχους, προσδίδοντας έτσι στη φύση των αισθητών τελεολογικό χαρακτήρα.⁶⁴

Οι απόψεις των Προσωκρατικών, αλλά και η επιχειρηματολογία του Ξενοφώντα στα Απομνημονεύματά του για τον θεό δημιουργό, την τάξη του κόσμου, την αναλογία μικρόκοσμου-μακρόκοσμου, τον κοσμικό Νου,⁶⁵ όπως πολύ περισσότερο η "ηθική" εκλογίκευση των θεών από το Σωκράτη (ο Σωκράτης εκλογικεύει τους θεούς κάνοντάς τους ηθικούς. Οι θεοί του μπορούν να είναι και υπερφυσικοί και λογικοί, εφόσον είναι λογικά ηθικοί)⁶⁶ αποτελούν προπαρασκευαστικές και σαν τέτοιες ατελείς μορφές της ολοκληρωμένης εικόνας που θα παρουσιαστεί στον Τίμαιο.

⁶³ Κων/νου Αργύρη. Η κριτική του Πλάτωνος εις τας περί αρχών θεωρίας των Προσωκρατικών, εν Αθήναις 1978, σ. 235.

⁶⁴ Παύλος Καλλιγιάς. Οι Ιδέες ως εννοήματα του Δημιουργού. Δευκαλίων, 15/12 (Δεκέμβριος 1997), σ. 330-331.

⁶⁵ Β. Κάλφα, ένθ. αν. σ. 67 (σημ. 4).

Στην αφειτηρία των στοχασμών υπάρχει η απόφαση: "παν το γιγνόμενον υπ' αιτίου τινός εξ ανάγκης γίγνεσθαι" (Τιμ. 28a). Ο κόσμος που ανήκει στο γίγνεσθαι οφείλει την ύπαρξή του σ' αυτόν που ο Πλάτωνας ονομάζει "δημιουργό" (Τιμ. 41a: "δημιουργός πατήρ τε", 42e, 68a, 69c. Πρβλ. Πολιτ. Ζ' 530a, Στ' 507c, Σοφιστ. 265c), "θεό" (με το οριστικό άρθρο, για να τον αντιδιαστείλει από τις δεύτερες θεότητες: 30a,b,d - 31b - 32b - 34a - 55c - 56c - 69b - 73b), "πατέρα και γενήτορα" (41a: "ο τόδε το παν γεννήσας", 28c: "ποιητής καί πατήρ", 37c: "ο γεννήσας πατήρ").⁶⁷ Ο τεκταινόμενος" (28c6), ο "άριστος των αιτίων" (29a6), ο "συνιστάς" (29e1) εμφανίζεται να σκέφτεται ("λογίζεσθαι" 30b1, 34a8, 52d2, 55c7) να θεωρεί ("νομίζειν" 33b8\7), να προνοεί ("πρόνοια" 30c1), να επιθυμεί ("βούλεσθαι, εθέλειν, εκών" 30d1-3 - 41a4 - 30a2 - 41b4), να χαίρεται (: "ηγάσθη" 37c7) και να μιλά (41a5-6 - 41d4 - 41e3). Είναι χαρακτηριστικό ότι τον Τίμαιο ο Πλάτων χρησιμοποιεί τόσο επίμονα τη γλώσσα της θείας πατρότητας (βλέπε την αρχή του περίφημου χωρίου για τη γένεση του χρόνου: "Ως δέ κινηθέν αυτό καί ζων ενόησεν των αϊδίων θεων γεγονός άγαλμα ο γεννήσας πατήρ, ηγάσθη..." (37c), ώστε ο χριστιανισμός των μέσων χρόνων να πιστέψει ότι ξαναβρίσκει σ' αυτόν μία βιβλική έμπνευση.⁶⁸

Ο Πλάτων συλλαμβάνει την ιδέα του αληθινού θεού, του δημιουργού του κόσμου, ο οποίος διεκδικεί τη θεότητά του, λέγοντας: "Θεοί θεων, ων εγώ δημιουργός πατήρ τε έργων, δι' εμου γενόμενα άλυτα εμου γε μή εθέλοντος" (Τιμ. 41a). Η δημιουργία του κόσμου είναι αποτέλεσμα της αγαθότητας του θεού, αφού "αγαθός ην, αγαθω δέ ουδίες περί ουδενός ουδέποτε εγγίγνεται φθόνος· Τούτου, δ' εκτός ων πάντα ότι μάλιστα εβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια εαυτω... βουληθείς γάρ ο θεός αγαθά μέν πάντα, φλαυρον δε μηδέν είναι κατά δύναμιν" (Τιμ. 29e, 30a). Ο θεός είναι ο καλός δημιουργός (Τιμ. 29b) του

⁶⁶ Γρ. Βλαστός, Σωκράτης, Αθήνα 1999, σ. 247.

⁶⁷ Τ. Αρβανιτάκη, ένθ. αν. σ. 103.

κόσμου, ο μοναδικός αρχιτέκτονας και κτίστης του κόσμου, ο οποίος δημιουργεί όλα τα πράγματα από την αρχέγονη, άμορφη ύλη.⁶⁹ Όλοι οι άλλοι θεοί αποτελούν "δημιουργήματα", διότι ως αιτία της ύπαρξής τους έχουν τη θέληση του "Δημιουργού" (Τιμ. 29e - 41b), ο οποίος συνεπώς διαφέρει από αυτούς, όπως στη χριστιανική Θεολογία, ο Θεός διαφέρει από τα "πλάσματά" του. Ωστόσο, η τυπική αιτία του κόσμου δεν είναι ο θεός, αλλά το "νοητό όν", "αυτό ό έστι ζών", το οποίο ο θεός έχει ως πρότυπο του έργου του (βλ. Τιμ. 39e).

Η ύπαρξη και η δράση αυτού του "Δημιουργού θεού" έχει ανακινήσει ένα τεράστιο ζήτημα στο εάν και κατά πόσον αυτός ο θεός μπορεί να ταυτισθεί με την Ψυχή, τον Νου ή τις Ιδέες. Πραγματικά έχει υποστηριχθεί η άποψη ότι στον Πλάτωνα η Ψυχή είναι πηγή της κίνησης και, κατά συνέπειαν, Θεός (βλέπε Νομ. Ι: 896A7-10, Β,1-4. Φαίδρ. 245c). Ο καθηγητής Taylor προχωρεί πολύ περισσότερο και ταυτίζει τον Θεό με τον Δημιουργό και την 'Αριστη Ψυχή. Από την άλλη πλευρά, ο H. Cherniss, αντιπαραβάλλοντας και συνδυάζοντας διάφορα πλατωνικά χωρία, παρατηρεί σαφέστατα ότι το έργο του Δημιουργού είναι το έργο του Νου (Τιμ. 47e3-4) και ο Νους μπορεί να υπάρχει μόνο μέσα στην Ψυχή (Τιμ. 46d5-6 - 30b3 πρβλ. Φίληβ. 30c9-10, Σοφιστ. 249A), έτσι ώστε ο Δημιουργός πρέπει να είναι κάποια Ψυχή.⁷⁰

Ο καθηγητής Hackforth θα υπογραμμίσει ότι ο Νους είναι μία ανώτατη αρχή, η οποία είναι αυθύπαρκτη και εντελώς χωριστή οντότητα από την Ψυχή και ότι ο Νους και μόνον ο Νους ταυτίζεται με τον Θεό, όχι η Ψυχή ή έστω η 'Αριστη Ψυχή.⁷¹ Στον Τίμαιο (30b) ο Δημιουργός τοποθετεί τον Νου στην Ψυχή και στον Φίληβο (30e) ο Νους ανήκει στο γένος της αιτίας πάντων ως

⁶⁸ Α. Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη. Το ερωτικό στοιχείο στην πλατωνική Φιλοσοφία. Πλάτων και Freud, Αθήνα 1983, σ. 134.

⁶⁹ Αθ. Φωτεΐνη. Η Διαχρονικότητα της θεωρίας της Γνώσεως του Πλάτωνος, Θεσσαλονίκη 1998, σ. 297-298.

⁷⁰ Α. Taylor, A commentary on Plato's Timaeus, Oxford (1928), σ. 82 και H. Cherniss, Aristotle's Criticism of Plato and the Academy. I. (1944), σ. 425, εις Αθ. Ζακόπουλου, Πλάτων και Παύλος περί του ανθρώπου, Αθήνα 2000, σ. 196.

⁷¹ R.C. Hackforth, Plato's Theism. Class. Quarterly (1936) 30 σ. 7 Αθ. Ζακόπουλου, ένθ. αν. σ. 196-197.

είδος και συνεπώς δεν καλύπτει όλο το πλάτος, το γένος της αιτιότητας, παρά το γεγονός ότι στον Φίληβο πάλι (30b) ο Νους είναι δημιουργός τόσο της ψυχής του ανθρώπου όσο και της ψυχής του κόσμου και στον Τίμαιο (38a) ο Νους μεταβάλλει την ανάγκη σε κόσμο.

Φθάνουμε λοιπόν στην ταύτιση του θεού με την υπέρτατη ιδέα του Αγαθού. Στην ιδέα αυτή ενυπάρχει συνυφασμένη η γνωστική και μορφοποιούσα δύναμη, η νόηση και δημιουργική τάση, ο Νους. Αυτός επομένως δεν ταυτίζεται με την ιδέα του Αγαθού, αλλά αποτελεί στοιχείο αυτής.⁷² Ο Τίμαιος μας λέει ότι ο κόσμος "ζωνον έμψυχον έννουν τε" συστήθηκε "δια του θεού πρόνοιαν". Εδώ υποδηλώνεται, με τον πλέον λεπτό και σιωπηλό τρόπο, ότι ο δημιουργός θεός, τον οποίον ονομάζει εδώ ο Πλάτων πρόνοια (δηλαδή κάτι που προϋπάρχει του Νου) δημιούργησε τον Νου - όπως ακριβώς και το αγαθό της Πολιτείας, το όν, του οποίου ο νους είναι πρεσβύτερος (βλ. Πολιτεία, 509b).⁷³ Η αιτία, το κάλλιστο και το άριστο, ο ενεργός Νους, ο πατήρ και πλάστης, ο Θεός δεν μπορεί να διακριθεί από την αρχή του καθορισμού -η οποία πάλι ταυτίζεται όχι προς τις ιδέες, αλλά προς την ιδέα- με την έννοια ότι αυτή ως υπάρχουσα έξω από τις ιδέες ως διακεκριμένη ουσία, αντιτίθεται προς αυτές τις ιδέες, στις οποίες και μόνο προσβλέπουσα έπλασε τον κόσμο. Η ιδιότητα της Αιτίας, η οποία στον Φαίδωνα είχε αποδοθεί στην Ιδέα, αφαιρείται από αυτή στον Τίμαιο και μεταβιβάζεται σε άλλη ανεξάρτητη των Ιδέων αρχή.⁷⁴

Όλα αυτά μας οδηγούν στο περιεχόμενο της ιδέας του Αγαθού ως υπ'έρτατης, θεϊκής εξουσίας: είναι η σύνθεση και ολοκλήρωση των σκοπών, η αρχική πηγή του Είναι και η πρώτη από όλες προϋπόθεση του γινώσκειν. Όταν ο Πλάτων ήθελε να βάλει αυτή την υπέρτατη αρχή να παρεμβαίνει στο κοσμικό γίνεσθαι ως έλλογη, διαμορφωτική δύναμη, δεν μπορούσε φυσικά να

⁷² Κων/νου Αργύρη, ένθ. αν. σ. 237.

⁷³ Νικολ.- Ιωανν. Μπούσουλα. Η Δημιουργικότης του Αγαθού και η Μεταφυσική της Πλατωνικής Μείξεως, σ. 19.

⁷⁴ P. Natorp. Η περί των Ιδεών θεωρία του Πλάτωνος, Αθήναι 1929, σ. 345.

ικανοποιηθεί με τον ουδέτερο χαρακτηρισμό "Αγαθόν"· χρειαζόταν μία συγκεκριμένη λέξη για να το ονομάσει και για αυτό χρησιμοποίησε τις εκφράσεις "δημιουργός", "πατήρ".⁷⁵

Στο σημείο αυτό προκύπτει βέβαια ένα πρόβλημα, το οποίο σχετίζεται με την "προσωποποίηση" της πρώτης αιτίας των όντων και των γιγνομένων. Ο Πλάτων αποδίδει στον Δημιουργό και μόνο σ' αυτόν, ποτέ όμως στην Ιδέα του Αγαθού, το κατηγορήμα του προσώπου. Η περί της Ιδέας του Αγαθού θεωρία του Πλάτωνα αναπτύσσεται κυρίως στο Στ' βιβλίο της Πολιτείας, όπου γίνεται λόγος για το Αγαθό ως το "μέγιστο μάθημα" (505a), ως η "ανυπόθετος αρχή" (510b), ως η "αρχή του παντός" (511b) και τέλος ως το "πάντων αίτιον" (516bc). Είναι φανερό ότι το Αγαθό κείται επέκεινα και των όντων και της ουσίας, και αποτελεί αιτία των πάντων. Στον Τίμαιο όμως, αλλά και στους άλλους διαλόγους, συναντούμε εκφράσεις, οι οποίες προσδίδοντας προσωπικό χαρακτήρα στην αιτία του παντός, αφήνουν να εννοηθεί ένας Δημιουργός διακεκριμένος και από την υπέρτατη έννοια του Αγαθού: έτσι διαβάζουμε: "διατήν του θεού πρόνοιαν" (Τιμ. 30c), "ταυτα ουν θεω μελήσει" (Δαιδρ. 238d), "τον δε ηγούμενο μὲν θεόν ειναι μή φροντίζει δέ αυτόν των ανθρωπίνων πραγμάτων" (Νομ. 899d), "θεός ουδαμή ουδαμώς άδικος" (Θεαιτ. 176bc) κ.α.⁷⁶ Ο Πλάτων ομιλεί για τη στενή σχέση Δημιουργού και κόσμου κατά το στάδιο της δημιουργίας: "ο γεννήσας Πατήρ ηγάσθη τε καί ευφρανθείς, έτι δή μαλλον όμοιον προς τό παράδειγμα επενόησεν απεργάσασθαι: Εξ ουν λογου καί διανοίας θεου... γένεσιν... σώματα δέ αυτων εκάστων ποιήσας ο θεός έθηκεν" (Τιμ. 38c). Στον Πλατωνικό Δημιουργό υφίσταται ένας σαφής περιορισμός, ο οποίος διακρίνεται από τη χριστιανική Μεταφυσική. Λέγεται στον Τίμαιο, ότι ο θεός δημιουργεί "όσον ην αυτω (τω δημιουργω) δυνατό" και ότι δημιουργεί εκ προϋπαρχουσης ύλης, "ατάκτως φερομένης". Ο θεός του Πλάτωνα δεν

⁷⁵ Ε. Παπανούτσου. Το θρησκευτικό βίωμα στον Πλάτωνα, Αθήναι 1971, σ. 120.

⁷⁶ Αντ. Μπαϊρακτάρη. Πλατωνική και Παύλειος Θεολογία. Θεός και Αγαθόν παρά Πλάτωνι και Παύλω, Αθήναι 1960, σ. 55-57.

δημιουργεί εκ του μηδενός (πρβλ. Γεν. 1.1), αλλά "όσον ην ορατόν παραλαβών, ουχ ησυχίαν άγον, αλλά κινούμενον πλημμελως και ατάκτως, εις τάξιν αυτό ήγαγεν εκ της αταξίας" (Τιμ. 30α).⁷⁷

Η πίστη στην πρόνοια κορυφώνεται αργότερα με τους Στωικούς και υιοθετείται ανεπιφύλακτα από το Μέσο Πλατωνισμό και το Νεοπλατωνισμό. Με το έντονο θρησκευτικό πνεύμα που επικράτησε στην ύστερη αρχαιότητα εισάγεται στην πλατωνική θεώρηση ο οντολογικός μονισμός, ο οποίος στη μορφή του νεοπλατωνικού Πλωτίνου θα υψωθεί σε φιλοσοφικό-οντολογικό ενδοσκοπισμό. Ο Νους είναι το νοούν και το νοούμενο, το υποκείμενο και το αντικείμενο. Για τον Πλωτίνο αν το νοητό είναι κάτι έξω από την νόηση, όπως συμβαίνει με τα είδη και τον δημιουργό στο Τίμαιο, αν ο Νους νοεί κάτι άλλο από τον ίδιο του τον εαυτό και άρα το δέχεται απ' έξω, τότε δεν διαφέρει από την αίσθηση, πάνω στην οποία εντυπώνονται τα αισθητά που προσλαμβάνει απ' έξω.⁷⁸

II. Η δράση του Θεού Δημιουργού

Το εύρος της δημιουργικής δραστηριότητας του θεού εκτείνεται στο σώμα και την ψυχή του κόσμου, τον χρόνο, τους ουράνιους θεούς (τη Γη, τους απλανείς αστέρες και τους πλανήτες) και το αθάνατο μέρος της ανθρώπινης ψυχής. Καθώς η θεότητα σύμφωνα με τον Τίμαιο πλάθει τόσο το σώμα όσο και την ψυχή του κόσμου, ο Πλάτων είναι και πάλι ένας μαθηματικός. Το υλικό του το αντλεί οντολογικό πλοστάσιο: το Γίγνεσθαι και τις ιδέες. Από τα τέσσερα στοιχεία πλάθει το σώμα του κόσμου (31b-32b), "κυρίως από φωτιά" δημιουργείται το σώμα των αστερων (40a). Η ψυχή του κόσμου, η ψυχή των αστερων και το αθάνατο μέρος της ανθρώπινης ψυχής φτιάχνεται από ένα

⁷⁷ Αντ. Μπαϊρακτάρη, Ο Θεοκεντρικός χαρακτήρ της περί Ιδεών θεωρίας και το χριστιανικόν Πνεύμα, Αθήναι 1960, σ. 29.

πολύπλοκο μείγμα που αποτελείται από συστατικά, αισθητά ("μεριστά") και νοητά ("αμέριστα").⁷⁹

Ο Δημιουργός δομεί το κοσμικό σύμπαν, το οποίο είναι κάτι το ζωντανό, γιατί εμπνυχώνεται από την ψυχή του κόσμου. Το ορατό κοσμικό σύστημα, δεν υφίσταται στην αιωνιότητα, αλλά μέσα στο χρόνο, ο οποίος δημιουργείται από το θεό για να αποτελέσει κινητή εικόνα της αιωνιότητας. Το γεννητό σύμπαν τοποθετήθηκε από το Δημιουργό εντός του πλαισίου των τριών χρονικών διαστάσεων, του παρελθόντος, παρόντος και μέλλοντος, και για αυτό το λόγο δεν έχει τη σταθερότητα των αιωνίως υφισταμένων όντων.⁸⁰

Ο Δημιουργός λοιπόν "ποιεί μένοντος αιώνας εν ενί κατ' αριθμόν ιούσαν αιώνιον εικόνα, τουτον όν δή χρόνον ονομάκαμεν" (37d607). Μαζί με τον χρόνο δημιουργεί τον ουρανό και, επομένως, τους πλανήτες-θεούς. Συνδέοντας ο Πλάτων τη δημιουργία του χρόνου με τη δημιουργία των πλανητών-θεών αποδίδει στο χρόνο μία "ωρολογιακή" διαδικασία. Τον θεωρεί αποτελούμενο, και άρα χωριζόμενο, από τακτικά, ισόποσα διαστήματα, διαρκώς επαναλαμβανόμενα, άρα και μετρήσιμα. Στο 37e4 δηλώνεται ότι υπάρχει η διάκριση παρόντος-παρελθόντος-μέλλοντος, τονίζεται όμως ότι το "παρελθόν" και το "μέλλον" είναι καταστάσεις, είδη, που δεν μπορούν να αποδοθούν στην αιωνιότητα, το "αΐδιον", την οποία μόνο το "είναι" δύναται να αποδώσει. Αφού ορίσει (στο 39c) τις μονάδες του χρόνου - το έτος, τον μήνα, τη μέρα - από τις κινήσεις των πλανητών,, ο Πλάτων θεωρεί ως καλύτερη μονάδα μέτρησης του χρόνου τον "τέλεον ενιαυτόν" (39d2-6), δηλαδή τον μέγα Ενιαυτόν των αρχαίων Ελλήνων αστρονόμων.⁸¹

Ο χρόνος είναι μία εικόνα, μία μίμηση της ακίνητης αιωνιότητας: η λέξη

⁷⁸ Ε. Περδικούρη. Ο "Τίμαιος" και οι "Έννεάδες" του Πλωτίνου. Δευκαλίων. 15/12 Δεκέμβριος 1997, σ. 346.

⁷⁹ Βασ. Κάλφα, ένθ. αν. σ. 70.

⁸⁰ Κ.Δ. Γεωργούλη, ένθ. αν., σ. 218.

⁸¹ Ν. Παπαευστρατίου. Ο Χρόνος στον "Τίμαιο" του Πλάτωνος. Δευκαλίων 15/12 (Δεκέμβριος 1997), σ. 229 εξ.

"εικόνα" φέρνει στο νου τον ορισμό του Δημοκρίτου ότι ο χρόνος είναι "ημεροειδές και νυκτοειδές φάντασμα", πράγμα που σημαίνει ότι δεν υπάρχει στον κόσμο της αληθινής γνώσης, δεν έχει αληθινή φύση. Ο Πλάτων όμως μετα-σχηματίζει ουσιαστικά την προγενέστερή του ατομική φιλοσοφία, καθώς η εικόνα δεν νοείται σε αντίθεση προς το πρωτότυπο, έχει την ίδια πραγματικότητα, που έχει και ο κόσμος: "ανάγκη τόνδε τόν κόσμον εικόνα τινός είναι" (Τιμ. 29b).⁸²

Το ύστατο συστατικό της χρονικότητας είναι το "εξαίφνης" (Παρμεν. 156d). Το "εξαίφνης" υποδηλώνει ότι ο χρόνος είναι δευτερογενής υπόσταση και οντότητα (πριν από τη δημιουργία του κόσμου δεν υπήρχε χρονικότητα, αφού ο χρόνος δημιουργείται ταυτόχρονα με το σύμπαν), το έκχρονο της πρόσμειξης του πατέρα-Νου (πληρώματος μορφικού) και της τέλει ομορφιάς της μητέρας-Χώρας με άλλες λέξεις, το τέκνο-προϊόν του "αεί" των Ιδεών, και του "ποτέ" της Χώρας. Επομένως το ρίζωμα της χρονικότητας είναι το σταυροδρόμι όπου συμπίπτουν και ταυτίζονται η θετική και αρνητική όψη της αιωνιότητας.⁸³

Δια του "εξαίφνης" επιτελείται άχρονο οντολογικό άλμα, δια του οποίου δημιουργείται κάτι εξ ολοκλήρου νέο. Το πέρας προσέρχεται προς το άπειρο και δια συνεχών αφαιρέσεων εξαντλεί την απειρότητά του. Η βαρυσήμαντη συνέπεια αυτού του γεγονότος εύκολα μπορεί να διαπιστωθεί. Η σύνθεση των αισθητών μεικτών (δηλαδή ο αισθητός κόσμος) επιτελείται στο στιγμιαίο εξωχρονικό που ελέγεται "εξαίφνης".⁸⁴

Ο Θεός-Δημιουργός καλείται να οδηγήσει σε τάξη ένα κατ' αρχήν άμορφο υλικό (Τιμ. 30a). Στα χέρια του Δημιουργού το άλογο χάος μεταμορφώνεται σε "μακάριο θεό" (34b), καθώς η άτακτη προκοσμική κίνηση αποκτά την καλύτερη

⁸² Τ. Αρβανιτάκη, ένθ. αν. σ. 133.

⁸³ Ν. Μπούσουλα, ένθ. αν. σ. 44.

⁸⁴ Ν. Μπούσουλα. Φυσική και Οντολογία στην τελευταία πλατωνική Διαλεκτική, Θεσσαλονίκη 1974, σ. 97.

δυνατή τάξη, την τάξη της ομαλής περιστροφής του ουρανού. Το μυθικό χάος δεν είναι μία αφηρημένη επιστημονική έννοια του χώρου ή του περιεχομένου σ' αυτόν α-διαμόρφωτου υλικού όγκου, αλλά είναι ο προεμπειρικός συμφυρμός των μορφών (γη, ουρανός, νερό, σκοτάδι), όλα μαζί, "ομου πάντα", όπως θα πει αργότερα ο Αναξαγόρας (απόσπασμα 1 Diels) στην κατάσταση πριν ο Νους χωρίσει το καθένα και κάνει ευδιάκριτα τα όριά του.⁸⁵

Ο Αναξίμανδρος φαίνεται ότι από το αρχέγονο "χάος" συλλαμβάνει την φιλοσοφική έννοια του "απείρου". Ούτως ή άλλως το χάος παραμένει για την αρχαία ελληνική σκέψη μία σκοτεινή και απέραντη έκταση. Η δημιουργία του κόσμου από την άμορφη ύλη, από την εκτατή ουσία των πραγμάτων φαίνεται να δημιουργεί δύο ζητήματα: το ένα είναι εάν και κατά πόσον ο θεός είναι δημιουργός ή Πλάστης ενός προ-υπάρχοντος υλικού και κατά συνέπεια εάν η τελειότητα του έργου του είναι εφικτή ή δεσμεύεται από τη "δυναμική" του υλικού του.

Ο Αριστοτέλης στο Α' βιβλίο του "Περί ουρανού" συγγράμματός του καταλήγει στη διαπίστωση ότι όλοι οι προ αυτού φιλόσοφοι πιστεύουν ότι ο κόσμος έχει μία χρονική αρχή (Εμπεδοκλής, Ηράκλειτος), ακόμη και ο Πλάτων με τη διαφορά ότι αυτός, σε αντίθεση προς τους άλλους, πιστεύει ότι μολονότι έγινε κάποτε (ο κόσμος), εν τούτοις παραμένει αίδιος: "δια δη την αιτίαν και τον λογισμόν τόνδε ένα όλον εξ απάντων τέλεον και αγήρων και άνοσον αυτόν ετεκντήνατο" (Τιμ. 33α, βλ. Και 32c' πρβλ. Αριστοτέλους, Περί Ουρανού, 279β).⁸⁶ Ο κόσμος είναι μοναδικός και πλήρης, συγκροτείται από τη συνολική ποσότητα των τεσσάρων στοιχείων που συνενώνονται με δεσμούς γεωμετρικής αναλογίας, είναι απαλλαγμένος από αρρώστιες και γηρατειά, έχει σχήμα τέλειας σφαίρας, δεν έχει όργανα και μέλη και, τέλος, κινείται με ομαλή περιστροφική κίνηση (Τιμ. 30c - 34b). Από την άλλη, ο μεγάλος μαθητής του Πλάτωνα ο Ξενοκράτης δέχεται μεν ότι ο κόσμος δεν έχει χρονική αρχή, αλλά είναι

⁸⁵ Ε. Ρούσσου, *ένθ. αν. σ. 58.*

⁸⁶ Κων/νου Αργύρη, *ένθ. αν. σ. 228-229.*

αγέννητος και άφθαρτος (όπως ο Αριστοτέλης), ταυτόχρονα όμως αποδίδει την ιδέα αυτή και στον ίδιο τον Πλάτωνα. Ο Πλάτων, υποστηρίζει ο Ξενοκράτης, καταφεύγει στην κοσμογονική περιγραφή "διδασκαλίας χάριν", όπως ακριβώς και οι μαθηματικοί ομιλούν περί γενέσεως των γεωμετρικών σχημάτων (βλ. Πλουτάρχου, Περί της εν Τιμαίω ψυχογονίας, 1013α-β).⁸⁷

Το σίγουρο είναι ότι "Τον μεν ουν ποιητήν και πατέρα τουδε του παντός ευρειν τε έργον και ευρόντα εις πάντας αδύνατον λέγειν" (ιτμ. 28c3-5). Ο κοσμογονικός μύθος του Τιμαίου αποσκοπεί στο να εξηγήσει δια της κοσμογονίας την κοσμολογία, δια της γενέσεως του κόσμου το "είναι" αυτού. Ο αισθητός κόσμος κατά την ορολογία του Πλάτωνα δεν είναι "αίδιον", δηλαδή αιώνιος, αλλά "γεγονός", δηλαδή κάτι που έγινε. Κατά την πλατωνική αντίληψη, ο κόσμος βρίσκεται πάντα σε εξέλιξη, έστω και εάν η εξέλιξη στερείται αρχής και τέλους. Γι' αυτό ο κόσμος, αντίθετα από το θεό, έχει ιστορία: Διαρκώς "γίνεται", και δεν υπάρχει σημείο τελείωσης της γέννησής του.⁸⁸ Σύμφωνα άλλωστε με την διττή σημασία του σημαίνοντος "γίγνεσθαι" (έρχομαι στην ύπαρξη / γίνομαι αυτό ή εκείνο = μεταβάλλομαι), ο Πλάτων εστιάζει την προσοχή του σ' ένα διαρκώς μεταβαλλόμενο σύμπαν: "τί τό ον αεί, γένεσιν δέ ουκ έχον, και τί τό γιγνόμενον μέν αεί, όν δέ ουδέποτε" (Τιμ.7d).⁸⁹

Ο παρών κόσμος δεν "δημιουργήθηκε" κατ' ουσίαν, όπως δέχεται ο χριστιανισμός, απλά "εμορφώθη" απ' τον άριστο Δημιουργό, ο οποίος οδήγησε την χαοτική μάζα από την αταξία στην τάξη. Την προϋπαρξη της ύλης στον Πλάτωνα θα διασκεδάσει ο Άγιος Αυγουστίνος, κατά τον οποίον ο Θεός δημιούργησε την ακαθόριστη ύλη, από την οποία θα ανακύψουν όλα.⁹⁰ Η χρησιμοποίηση του συνόλου των τεσσάρων στοιχείων προκύπτει από τη μοναδικότητα του κόσμου. Η μοναδικότητα αυτή παρουσιάζεται ως συνέπεια της πληρότητας, δηλαδή της ομοιότητας με το νοητό υπόδειγμα (Τιμ. 30cd).

⁸⁷ A.E. Taylor, ένθ. αν. σ. 503.

⁸⁸ A.E. Taylor, ένθ. αν. σ. 504.

⁸⁹ T. Αρβανιτάκη, ένθ. αν. σ. 110.

Εισάγεται λοιπόν και άλλη μία παράμετρος περιορισμού της ελεύθερης προαίρεσης του Δημιουργού μετά την προϋπάρχουσα ύλη, το νοητό πρότυπο. Δύο μόνο ενέργειες εμφανίζονται να προκύπτουν από την ελεύθερη προαίρεσή του: η σύνδεση των τεσσάρων στοιχείων με δεσμούς γεωμετρικής αναλογίας (βλ. Τιμ. 32c) και η απόδοση περιστροφικής κίνησης στο σύμπαν (Τιμ. 34a).⁹¹

Ο Πλάτων ήδη από τα πρώιμα συγγράμματά του είχε βασίσει τη φιλοσοφική του Ηθική στην άποψη ότι τα καλά πράγματα είναι καλά εξαιτίας της παρουσίας του Αγαθού, δηλαδή της Ιδέας, που είναι το αρχέτυπο όλων των αγαθών. Όλη η φιλοσοφία του Πλάτωνα βασίζεται στην έννοια του παραδείγματος και περιγράφει τις "Ιδέες" σαν παραδείγματα, τα οποία βρίσκονται στο βασίλειο του Όντος.⁹² Στον Τίμαιο διακηρύσσεται ότι υπάρχουν: πρώτον, το είδος, που παραμένει αμετάβλητο, δεύτερον, το ομώνυμο και όμοιό του, αισθητό, γεννημένο, αέναα μεταβαλλόμενο και τρίτον, ο χώρος (52a). Έχοντας πλήρως υπόψη τη μείζονα πραγματικότητα του Είδους ή της Ιδέας και την ελάσσονα πραγματικότητα των άλλων δύο στοιχείων της τριάδας, ο Πλάτων τα ενοποιεί στη γενική παραδοχή της "υπαρκτικότητας".⁹³ Ο Πλάτων παίρνει τους ίδιους ακριβώς όρους (είδος, ιδέα) που του χρησίμευσαν για να δηλώσει, στους πρώτους διαλόγους, τα οριζόμενα των ηθικών διερευνήσεων του Σωκράτη και τους χρησιμοποιεί τώρα για να χαρακτηρίσει οντότητες, οι οποίες έχουν τις ακόλουθες κατηγοριακές ιδιότητες: είναι αμετάβλητες, άυλες, θεϊκές και δεν μπορούν να γίνουν γνωστές με τις αισθήσεις.⁹⁴

Ο Ηράκλειτος ήταν ο υποστηρικτής της πολλαπλότητας και της αλλαγής. Ο Παρμενίδης της σταθερότητας και της ενότητας. Οι διάδοχοί τους, Εμπεδοκλής, Αναξαγόρας και Δημόκριτος, αναγνωρίζοντας ότι και οι δύο αυτές

⁹⁰ Jules Chaix-Roy, *ένθ. αν.* σ. 381.

⁹¹ Β. Κάλφα, *ένθ. αν.* σ. 72.

⁹² Αγγ. Ραφ. Ραφαηλίδη. Το ανθρώπινο Αγαθόν στο διάλογο Γοργία και στα πρώτα βιβλία Α'-Δ' της Πολιτείας του Πλάτωνα, Αθήνα 1994, σ. 169.

⁹³ Gr. Vlastos, *Πλατωνικές Μελέτες*, Αθήνα 1994, σ. 88.

⁹⁴ Gr. Vlastos, *ένθ. αν.* σ. 134.

απόψεις περιέχουν μέρος της αλήθειας, επιχείρησαν να πραγματώσουν μία συμφιλίωση ταυτίζοντας την αρχή της αλλαγής με το συνδυασμό και τη διάλυση, και το στοιχείο της ενότητας/σταθερότητας με το αμετάβλητο των υλικών ουσιών. Κατά τη γνώμη του Αριστοτέλη, ο Πλάτων αποδέχεται χωρίς ενδοιασμούς το δόγμα του Ηράκλειτου για την ρευστότητα του ορατού κόσμου, ενώ ταυτόχρονα δικαιώνει και την αντίθετη αρχή ανυψώνοντας τις Σωκρατικές καθολικότητες σε άυλες και αμετάβλητες πραγματικότητες, τις "Ιδέες".⁹⁵

Για να δημιουργήσει τον κόσμο ο Θεός εργάστηκε, όπως όλοι οι τεχνίτες, με βάση ένα πρότυπο. Το πρότυπο αυτό είναι αώνιο και αμετάβλητο δια παντός: "ότου μεν ουν ο δημιουργός προς τό κατά ταυτά έχον βλέπων αεί, τοιούτω τινί προσχρωμένος παραδείγματι, τήν ιδέαν καί δύναμιν αυτού απεργάζηται, καλόν εξ ανάγκης ούτως αποτελεισθαι παν" (Τιμ. 28ab). Στον Τίμαιο το ποιητικό αίτιο είναι ο δημιουργός, ενώ το πρότυπο είναι καθαρά τυπική αιτία (*causa formalis*). Ο Θεός ως πρότυπο για να δημιουργήσει τον ζωντανό με ψυχή και νου κόσμο δεν μπορούσε βέβαια να έχει την ιδέα ενός είδους "ζώου" (των εν μέρει είδει πεφυκότων), αλλά εκείνη που περιλαμβάνει όλα τα "νοητά ζώα" (Tim. 30bc). Αυτό το πρότυπο το αποκαλεί "κάλλιστον, τέλεον [Τιμ.0d], παντελές [Τιμ. 31b]" και "ό έστιν ζων" (Τιμ. 39e).⁹⁶ Ο αισθητός κόσμος θεωρείται αντίγραφο ενός ιδανικού προτύπου, το οποίο φτιάχτηκε από τον Θείο Δημιουργό και που διαρκώς μπορεί να βελτιώνεται από μημητές (ανθρώπους). Οι φυσικοί φιλόσοφοι το μόνο που μπορούσαν να προσφέρουν είναι υλικές αιτίες, δηλαδή μηχανικές αιτιότητες. Αντίθετα η πεποίθηση του Πλάτωνα στις "αληθείς" και "πραγματικές" αιτίες των φυσικών φαινομένων τον οδηγεί σε μία "τελεολογική" θεώρηση του κόσμου. Με βάση το δημιουργικό πρότυπο των Ιδέων εγκαταλείπεται οριστικά η αυστηρά μηχανιστική αντίληψη της φυσικής τάξης (ενός Λευκίππου και ενός Δημόκριτου) και εγκαινιάζεται η "τελεολογική"

⁹⁵ James Adam. Σωκράτης-Πλάτων. Εισαγωγή στη Φιλοσοφία τους, Αθήνα 1996, σ. 134.

⁹⁶ Τ. Αρβανιτάκη, ένθ. αν. σ. 112.

αντίληψη. Το ιδεατό, η καθαρή μορφή, το αόρατο, το εξαντικειμενικευμένο γίνεται κριτήριο για κάθε αισθητό, για κάθε ενυπόστατη μορφή.⁹⁷

Οι Ιδέες, ως αμετάβλητες και άφθαρτες ιδιότητες, οι οποίες ανήκουν στον πνευματικό κόσμο, αποτελούν την πνευματική άποψη του όντος και επομένως οι ιδέες δεν μπορούν να αποτελέσουν την πραγματικότητα στην ολότητά της. Η πραγματικότητα του Όντος, κατά τον Πλάτωνα, είναι διμερής (αισθητά και νοητά όντα) και όχι μονομερής, όπως θελει ο Παρμενίδης ή η πολλαπλότητα του Όντος των ιδεαλιστών (Σοφιστ. 249c).⁹⁸

"Ιδέες" είναι για τον Πλάτωνα οντολογικές απόψεις της πραγματικότητας, δια των οποίων καθίσταται ορατό το οντολογικό περιεχόμενο των όντων. Στους μεταγενέστερους χρόνους όμως ο φιλοσοφικός όρος "Ιδέα" μετέπεσε σε υποκειμενική αντίληψη. Η μετατροπή προήλθε από την εκδοχή ότι οι πλατωνικές ιδέες υπάρχουν στη θεία νόηση ως υποδείγματα, επί τη βάσει των οποίων ο θεός δημιουργεί τον κόσμο. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Ιουδαίος Φίλωνας εκλαμβάνει τον κόσμο των Ιδεών ως σύλληψη και εννόημα του θεού (το ίδιο και οι Σενέκας, Αέκος, Ιππόλυτος, Αττικός κ.ά.), προσπαθώντας να λύσει το αδιέξοδο της συμβατότητας ενός αιώνιου κόσμου, του κόσμου των Ιδεών, με τον βιβλικό απόλυτο μονοθεϊσμό.⁹⁹ Στον Ξενοκράτη και τους μεταγενέστερους πλατωνικούς η Ιδέα του αγαθού επιστρέφει στις θρησκευτικές της ρίζες, από τις οποίες, άλλωστε, δεν είχε ξεμακρύνει ούτε στον Πλάτωνα. Ο Πλάτωνας βασιζόμενος στον Πυθαγόρα και στον Παρμενίδη, θα αφαιρέσει τον ανθρωπομορφισμό και θα δώσει στην ιδέα της θεότητας υπερβατική μορφή, ο Ξενοκράτης και ιδιαίτερα οι Πλατωνικοί του Β' και Γ' μ.Χ. αιώνα θα θεοποιήσουν απόλυτα την Ιδέα του Αγαθού, διατηρώντας και ενισχύοντας το υπερβατικό της στοιχείο.¹⁰⁰

⁹⁷ Ι. Θεοδωρακόπουλου, Εισαγωγή στον Πλάτωνα, Αθήνα 1973, σ. 220 εξ. Ed. Caird, Die Entwicklung der Theologie in der griechischen Philosophie, 1909, σ. 157 εξ.

⁹⁸ Αθ. Φωτεΐνη, ένθ. αν. σ. 274. Βλ. και Κ.Ι. Λογοθέτου, Η Περί Ιδεών θεωρία του Πλάτωνος, εν Αθήναις 1908, σ. 15 εξ.

⁹⁹ Π. Καλλιγά, ένθ. αν. σ. 333 εξ. Κ.Δ. Γεωργούλη, ένθ. αν. σ. 181.

¹⁰⁰ Ελλη Παππά. Ο Πλάτωνας και η εποχή μας, Αθήνα 1991, σ. 229.

III. Θνητός και Θεός Δημιουργός

Είδαμε μέχρι τώρα πως ο κόσμος αποτελεί την πραγμάτωση ενός ιδεατού οργανισμού, μίας ιδεατής δομής από τον "έλλογο" Δημιουργό. Σ' αυτήν τη δημιουργία, εκτός από τις Ιδέες, παίζει αποφασιστικό ρόλο και η σκοτεινή περιοχή της Ανάγκης.

Το "λογικό" ξέρει να πείθει τις περισσότερες φορές την Ανάγκη, για να υπάρχει η άριστη τάξη (Τιμ.8α), μένει όμως απ' έξω ένα αξεδιάλυτο υπόλοιπο και μαζί του αναγκαστικά έλλειψη πληρότητας¹⁰¹ (όλες οι κατασκευαστικές ενέργειες του Δημιουργού προβάλλονται στο κείμενο ως οι καλύτερες δυνατές). Καθοριστικό λοιπόν στοιχείο της φύσης του πλατωνικού Δημιουργού είναι ότι δεν είναι παντοδύναμος. Οι προθέσεις του είναι αγαθές, οι μαθηματικές του ικανότητες απεριόριστες, η πρόσβασή του στο νοητό Υπόδειγμα είναι άμεση, όμως εκ προοιμίου είναι υποχρεωμένος να δουλεύει μέσα στα όρια του φαινομενικού σύμπαντος, σεβόμενος τις φυσικές προδιαθέσεις του υλικού του.¹⁰²

Εδώ ακριβώς οικοδομείται η εννοιολογική γέφυρα σύνδεσης του πλατωνικού θεϊκού Δημιουργού με τον ανθρώπινο τεχνίτη. Η μεταφορά αντιπροσωπεύει στον πλατωνικό μύθο το υπόδειγμα της σκόπιμης δραστηριότητας, της υποταγής των μέσων στην επίτευξη του τελικού σκοπού.¹⁰³ Το καλύτερο δυνατόν (και όχι τέλειο) του αποτελέσματος επιβεβαιώνει το: "μεμειγμένη γάρ ουν η τουδε του κόσμου γένεσις εξ ανάγκης τε καί νου συστάσεως εγεννήθη" (Τιμ. 48α). Εξ αιτίας της ανυπέρβλητης αντίστασης της ύλης, ο Πλάτων υποχρεώνεται να συμβιβασθεί, να ικανοποιηθεί με το μερικό

¹⁰¹ A. Lesky, *ένθ. αν. σ. 744.*

¹⁰² B. Κάλφα, *ένθ. αν. σ. 76.*

¹⁰³ B. Κάλφα. Ερμηνεύοντας τον πλατωνικό Τίμαιο. "Ινδικτος" 5 (1996), σ. 289.

και να χρησιμοποιήσει μέσα, που δεν οδηγούν στον απόλυτο σκοπό.¹⁰⁴

Ο Πλάτων αρνείται την ύπαρξη του κενού. Η κυκλική κίνηση του σώματος συμπιέζουσα τα πάντα δεν αφήνει θέση για το κενό (Τιμ. 58a' πρλβ. και 60c - 78b - 80c). Τότε λοιπόν το προϋπάρχον του κόσμου ορατό και ατάκτως κινούμενο υλικό, το προκοσμικό χάος (για το οποίο μιλήσαμε προηγουμένως), το "πλανωμένης αιτίας είδος" (Τιμ. 48a6-7) δεν είναι κενή περιεχομένου μυθική έκφραση, αλλά ουσιαστικός κοσμολογικός παράγοντας. Μάλιστα στο δεύτερο μέρος του διαλόγου, μετά την περιγραφή των "διά νου δεδημιουργημένων", επιχειρεί ο Πλάτων να εκθέσει (Τιμ.47e εξ.) και τα "δι ανάγκης γιγνόμενα".¹⁰⁵

Αντίθετα με τον Παρμενίδη και τον Εμπεδοκλή στους οποίους η θεά Ανάγκη είναι ανεξιλέωτη, στον Τίμαιο του Πλάτωνα ο Νους εξουσιάζει την αναγκαιότητα του υλικού του όχι με τη βία, όπως ο άνθρωπος τεχνίτης, μολονότι για μία και μόνο φορά ο θείος Δημιουργός καταφεύγει στη βία (στην κατασκευή της Ψυχής του κόσμου εξαναγκάζει τη Διαφορά να ενωθεί με την Ταυτότητα, βλ. Τιμ. 35a), αλλά με την έκφρονη πειθώ (Τιμ. 47e-48a).¹⁰⁶

Η έννοια της πειθούς δεν έχει αγαθό υπόβαθρο. Τόσο στον Τίμαιο όσο και στην Πολιτεία (476a-480) η ορθή δόξα και ο Νους διαφέρουν, διότι ο μεν Νους δημιουργείται δια της διδαχής, η δε δόξα δια της πειθούς. Ο μεν Νους συνδέεται πάντοτε προς τον αληθή λόγον, η δε δόξα είναι άλογος. Η πειθώ δεν δύναται να μετακινήσει το Νου, μεταβάλλει όμως την ορθή δόξα (Τιμ. 51d - 52a). Κατά τον αυτόν τρόπο στην Πολιτεία είχε τονισθεί η ετερότητα της ορθής δόξας σε σχέση προς την επιστήμη (Πολιτ. 477b5-6 - 477e4 - 447e8).¹⁰⁷ Ο θείος Δημιουργός είναι μεσάζων ανάμεσα στο βασίλειο του Είναι και το βασίλειο του Γίγνεσθαι, μεσάζων που δρα σαν τον εκπαιδευτή ενός άγριου και άλογου ζώου.

¹⁰⁴ Ευ. Τρουμπετσκόϊ. Η κοινωνική Ουτοπία του Πλάτωνος, Αθήνα 1999, σ. 105. Βλ. και Fr. Chatelet. Η Φιλοσοφία, Τόμος Α', Από τον Πλάτωνα ως τον Θωμά Ακινάτη (Γνώση), Αθήναι 1989², (1984), σ. 80.

¹⁰⁵ Κων/νου Αργύρη, ένθ. αν. σ. 133-135.

¹⁰⁶ Τ. Αρβανιτάκη, ένθ. αν. σ. 113.

¹⁰⁷ Κων/νου Ι. Βουδούρη. Ψυχή και Πολιτεία. Έρευνα επί της πολιτικής φιλοσοφίας του Πλάτωνος, εν Αθήναις 1970, σ. 238.

Χρησιμοποιεί τον ορθό λόγο, αλλά κυρίως τις τεχνικές της ευφυούς πανουργίας, της πλεκτάνης, του δόλου, της κεκαλυμμένης βίας.¹⁰⁸ Ο Θεός του Πλάτωνα ως ο κατάλληλος άρχοντας διαθέτει λόγο (Νομ. 968α), και αυτό ακριβώς το γεγονός του επιτρέπει να χρησιμοποιεί πειθώ (persuasion, αγγλ.) για να ελέγξει την "υπηρέτρια" υλική αναγκαιότητα (υπηρετούσιν, Τιμ. 46c7 - υπηρετούσαις, Τιμ. 68e4), η οποία είναι ανίκανη να έχει τον παραμικρό λόγον ή νουν για ο,τιδήποτε: "λόγον δε ουδένα ουδέ νουν εις ουδέν δυνατά έχειν εστί" (Τιμ. 46d4). Παρατηρούμε την διαμετρική αντίθεση αυτής της άποψης με την Ιδέα του Αναξίμανδρου, ο οποίος αποκλείει την επέμβαση μίας ανώτερης τάξη στη φυσική ροή, χαρίζοντας στην ίδια τη φύση τα γνωρίσματα της θεότητας: απειρία, αθανασία, αφθαρσία (στην ίδια εννοιολογική γραμμή τοποθετούνται και οι Ηράκλειτος και Παρμενίδης).¹⁰⁹

Κατά τον Πλάτωνα ούτε η φύση της ύλης αλλάζει, ούτε η φύση της ψυχής, ούτε η φύση του νόμου της αρμονίας (Πολιτ. 380d). Ο νόμος της αρμονίας είναι ο μέγας θεός, η τεχνική ικανότητα του θεού, ο οποίος "τά πολλά εις έν συγκεράννυται καί πάλιν εξ ενός εις πολλά 'διαλύειν ικανως επιστάμενος καί δυνατός" (Τιμ. 68d4-6, βλ. Και Φιληβ. 61β - 65α).¹¹⁰

Το ορατό χάος που προϋπάρχει, προικίζεται από τον Πλάτωνα με γεωμετρική σταθερότητα, για να μπορέσει να πραγματοποιηθεί η σύζευξη Νου και Ανάγκης. Αποτέλεσμα αυτής της ευφυούς σύλληψης είναι ότι ναι μεν ο Δημιουργός του Πλάτωνα δεν δημιουργεί εκ του μηδενός και στερείται παντοδυναμίας, από την άλλη όμως γη οντολογική περιοχή του αισθητού αναβαθμίζεται και έτσι απαλλάσσεται από την μηχανιστική νομοτέλεια του

¹⁰⁸ Β. Κάλφα. Πλάτων, Τίμαιος, σ. 81.

¹⁰⁹ Gr. Vlastos, ένθ. αν. σ. 220 εξ.

¹¹⁰ Βασ. Ζαφειρακόπουλου. Η Πλατωνική θεώρησης του Ηθικού Νόμου και τα πρότυπα αυτής παρά τοις Τραγικοίς, εν Αθήναις 1976, σ. 20.

γεωμετρικού μετασχηματισμού.¹¹¹

Το εν τέλει εσχατολογικό αυτό πρόβλημα της ελευθερίας του Θεού ως αρχής των αρχικών ουσιών του κόσμου, ή μίας προ-οντολογικής αναγκαιότητας, δεσμευτικής ακόμη και για τη δράση του θεού, τίθεται: ["Ο μὲν δὴ θεός, εἴτε οὐκ εβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη (πρβλ. Και Ευθύφρων 10a) ἐπὴν μὴ πλέον ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν κλίνην, οὕτως ἐποίησεν μίαν μόνον αὐτὴν ἐκείνην ὃ ἐστὶν κλίνη" (Πολιτ. 597β)]¹¹² και βρίσκει την απάντησή του, πολύ αργότερα, στο Μ. Βασίλειο: "Οὐχὶ γὰρ σχημάτων ἐστὶν ευρέτης (: ο Θεός), ἀλλ' αὐτῆς τῆς φύσεως τῶν ὄντων δημιουργός. Ἐκεῖ ἀποκρινέσθωσαν ἡμῖν, πῶς ἀλλήλοις συνέτυχον ἢ τε δραστική του θεοῦ δύναμις καὶ ἡ παθητικὴ φύσις τῆς ὕλης· ἡ μὲν τὸ ὑποκείμενον παρεχομένη χωρὶς μορφῆς, ὁ δὲ τῶν σχημάτων τὴν ἐπιστήμην ἔχων ἀνευ τῆς ὕλης, ἴν' ἐκατέρω τὸ ἐνδὲο παρά θατέρου γένηται· τῷ μὲν δημιουργῷ τὸ ἔχειν ὅπου τὴν τέχνην ἐνεδείξεται τῇ δὲ ὕλῃ τὸ ἀποσθέσθαι τὴν ομορφίαν καὶ τοῦ εἶδους τὴν στέρησιν" (Ομιλία 2,3).¹¹³

IV. Το καλό και το κακό στον κόσμο

Στον Τίμαιο ο Πλάτων αποδίδει στο δημιουργό το συναίσθημα της καλοσύνης (29e). Ερμηνεύει έτσι την κοσμική πραγματικότητα σαν αποτέλεσμα ενός απαραίτητου κατηγορήματος του υπερβαιτικού θεού, της αγαθότητάς του. Ο πλατωνικός θεός, δεν είναι απλά ο νοητικός θεός του Αριστοτέλη· Έχει ένα στοιχείο που λείπει στον αριστοτελικό θεό, την καλοσύνη: "βουλευθεῖς γὰρ ὁ θεός ἀγαθὰ μὲν πάντα, φανὸν δὲ μηδὲν εἶναι... οὕτω παν ὅσον ἦν ορατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον, ἀλλὰ κινούμενον πλημελῶς καὶ ἀτάκτως εἰς

¹¹¹ Χλόη Μπάλλα. "Ἐκουσα πεισθεῖσά τε ὑπεικεν", Δευκαλίων 15/12, Δεκέμβριος 1997, σ. 213 ἐξ.

¹¹² Κων/νου Δεσποτόπουλου. Φιλοσοφία του Πλάτωνος, Αθήναι 1997, σ. 215.

¹¹³ Θ. Ζήση. Εἰσαγωγή στον Πλάτωνα, Θεσσαλονίκη 1989, σ. 55.

τάξιν αυτό ήγαγεν εκ της αταξίας... Θέμις δέ ούτ' ην έστι τω αρίστω δραν άλλο πλήν τό κάλλιστον" (Τιμ. 30a· βλ. και 28a, 29a). Έτσι ο Δημιουργός, αφού συνένωσε ψυχή και σώμα σε ένα ενιαίο όλο, και τις Ιδέες με τα γενόμενα, "αναγκαίως" παρήγαγε όντα, τα οποία φέρουν το σπέρμα του κακού, της αντίθεσης και της "αταξίας" (Τιμ. 0b), εφόσον δεν δημιούργησε εκ του μηδενός, όπως ο θεός της Αποκάλυψης.¹¹⁴

Το "τρίτο γένος" (μετά το αγέννητο και το γεννητό, Τιμ. 51e - 52a), λειτουργεί ως εκμαγείο, το οποίο δέχεται πάντοτε τα πάντα χωρίς να λαμβάνει τη μορφή κανενός (Τιμ. 50c) και παραμένοντας έξω πάντων (Τιμ. 50e). Το πρωταρχικό δεδομένο της ύλης, που αποτελεί το ένδυμα του πρώτου κακού, είναι μία δομή που δέχεται λόγο ορισμένο στην αοριστία της και κατέχει το σκοτεινό βάθος του κάθε πράγματος (βλ. Εννεάδες Πλωτίνου, ΙΙ, 4-5 - 6-7).¹¹⁵ Μάλιστα για τον ίδιο τον Πρόκλο ο Πλάτων θέτει το αγαθό στην κορυφή της κλίμακας των Ιδεών, θεωρώντας το κακό σαν "παρ-υπόσταση".¹¹⁶

Η κεντρική ρήση του Πλάτωνα στον Τίμαιο είναι ότι ο νους κυριαρχεί στην ανάγκη, πείθοντάς την να κατευθύνει τα περισσότερα από όσα συμβαίνουν μέσα στον κόσμο προς το άριστο (Τιμ. 48a). Ο θεός του Πλάτωνα διαχωρίζεται από το "κακό", διότι ενώ αυτός κτίζει έναν κόσμο μέγιστο, άριστο, ωραιότατο, τελειότατο, αυτός ο κόσμος υστερεί αναγκαία απέναντι στο υπερβαιτικό πρότυπο, του οποίου αποτελεί υποχρεωτικά, μαζί με όλα όσα περιέχει, απλό "αντίγραφο".¹¹⁷ Ο Θεός στον Πλάτωνα είναι το οντολογικά απαλλαγμένο από το κακό (Θεαίτ. 176c). Η οντική περιοχή του κακού προσδιορίζεται ως εξής: "Ούτ' απολέσθαι τά κακά δυνατόν... ούτ εν θεοις αυτά ιδρυσθαι, τήν δέ θνητήν φύσιν καί τόνδε τόν τόπον περιπολει εξ ανάγκης" (Θεαιτ. 176a). Ο Θεός είναι

¹¹⁴ Αντ. Μπαϊρακτάρη, ένθ. αν. σ. 38-39· βλ. και Α. Κελεσίδου-Γαλανού. Ο Πλάτων και το "παρά-λογο" εις "Φιλοσοφία", 1 (1971), σ. 267.

¹¹⁵ Α. Μάνου. Η οντολογία του πάθους στο έργο του Πλωτίνου, Αθήνα 1990, σ. 95.

¹¹⁶ Α. Μάνου, ένθ. αν. σ. 111.

¹¹⁷ Gr. Vlastos, ένθ. αν. σ. 304.

"ουδαμη ουδαμως άδικος, αλλ' ως οιον τε δικαιοτάτος" (Θεαιτ. 176c).¹¹⁸ Ο Θεός είναι αγαθός, δηλαδή αίτιος ευπραγίας, αναλλοίωτος και αψευδής: "...ουκ άρα έστιν ου ένεκα άν θεός ψεύδοιτο... πάντη άρα αψευδές τό δαιμόνιον τε καί τό θειον..." (Πολιτ. 382e).

Εκείνο όμως το οποίο συγκρατεί τον ουρανό και την γη, τους θεούς και τους ανθρώπους είναι η κοινωνία, η φιλία, η πειθαρχία, το μέτρο και η δικαιοσύνη. Η αρετή, το Αγαθόν στον Τίμαιο του Πλάτωνα εξυψώνεται από απλή ηθική κατηγορία σε οντολογική.¹¹⁹ Ως εκ τούτου "διά δή τόν λογισμόν τόνδε νουν μέν εν ψυχη, ψυχήν δ' έν σώματι συνιστάς τό παν (ο Θεός) συνετεκταίνετο, οπως ότι κάλλιστον είη κατά φύσιν άριστόν τε έργον απειργασμένος, ούτως ουν δή κατά λόγον τον εικότα δει λέγειν τόνδε τόν κόσμο ζων έμψυχον έννουν τε τη αληθεία διά τήν του Θεού γενέσθαι πρόνοιαν" (Τιμ. 30b).

Η κοσμική διαδικασία ακολουθεί στο σύνολό της ένα φαύλο κύκλο. Ο σκοπός όλων όσων γεννιούνται έγκειται στην επίτευξη του αληθούς είναι, στην πραγματοποίηση της αέναης ουσίας (βλ. Φιληβ. 54), όμως το όν δεν μπορεί να ενταχθεί στο ρεύμα των φαινομένων. Το όν είναι το "γένεσιν δε ουκ έχον", απεναντίας, ο κόσμος είναι "γιγνόμενον και απολλυόμενον, όντως δε ουδέποτε όν" (Τιμ.7-28).¹²⁰ Η ψυχή του ανθρώπου είναι άρρωστη και "άφρων" εξαιτίας του σώματος, του ορατού συμβόλου του φαινομενικού κόσμου. Ο άνθρωπος όμως δεν θεωρείται άρρωστος, αλλά "εικών" κακός (Τιμ. 86de). Κανείς δεν είναι κακός με τη θέλησή του. Για την ακρίβεια, κανενός η ανώτερη ψυχή δεν είναι θεληματικά κακή. Γίνεται κακός "διά ... πονηράν έξιν τινά του σώματος καί απαίδευτον τροφήν" (Τιμ. 86de). Το ηθικό αυτό κακό προκαλεί στην ψυχή και άλλα κακά. Οι λύπες την αρρωσταίνουν, της προξενούν "δυσκολίαν",

¹¹⁸ Α. Κελεσίδου. Η θρησκευτική διάσταση της έννοιας της σωτηρίας στον Πλάτωνα, εις "Φιλοσοφία" 13-14 (1983-84), σ. 191 εξ.

¹¹⁹ W. Jaeger, ένθ. αν. σ. 208.

¹²⁰ Ευγ. Τρουμπετσκόϊ, ένθ. αν. σ. 100.

"δυσθυμίαν", μα και θρασύτητα, λήθη, δυσμάθεια, ώστε και έτσι ο άνθρωπος να γίνει κακός "άκων" (βλ. Τιμ. 86e - 87b).¹²¹ Το φυσικό νόσημα του ζωντανού όντος ορίζεται ως "αλλεργία", αντίδραση στην επίθεση ενός ξένου στοιχείου. Η αθανασία και η τελειότητα ενός ζωντανού όντος συνίσταται στο ότι δεν έχει σχέση με κανένα κακό. Ο θεός δεν παθαίνει αλλεργίες (αυτή είναι η περίπτωση του θεού, βλ. Πολιτ. II.381b-c· πρβλ. Τιμ. 89a-d).¹²²

Στον Τίμαιο το κακό εμφανίζεται αρκετά αργά, όταν η δημιουργία περνά στα χέρια των κατώτερων θεών για τη συναρμογή του γένους των ανθρώπων. Το κακό περιορίζεται λοιπόν στην ανθρώπινη σφαίρα και εκδηλώνεται ως ανατροπή του θείου μέρους της ανθρώπινης ψυχής, που προκαλείται από την αναγκαία εμφύτευσή της στα σώματα (Τιμ. 42a). Η ατέλεια αυτή μπορεί να καλυφθεί μόνο με την προσωπική ηθική βελτίωση και τη σωστή εκπαίδευση (ιτιμ. 44bc). Ο Πλάτων κάνει το αποφασιστικό βήμα μετά τη Σωκρατική "άγνοια". Το αγαθό που πρέπει ο άνθρωπος να επιδιώκει είναι η μέθεξη της ψυχής του με την ιδέα του απόλυτου αγαθού.¹²³ Και αυτό διότι, καίτοι η υπόθεση μίας κακής ψυχής του κόσμου τίθεται ως θεωρητική κατασκευή (Νομ. 896d-e), ο κόσμος διοικείται από μία αγαθή και έλλογη κοσμική ψυχή (Νομ. 897a - 899c). Στον κοσμολογικό μύθο του Πολιτικού απορρίπτεται ρητά η ιδέα ενός υπερφυσικού κακού αιτίου που θα προκαλούσε την αντιστροφή των πραγμάτων (Πολιτικ. 270α εξ.). Η αρνητική περίοδος οφείλεται στην παροδική αποχώρηση του καλού αιτίου. Ο κόσμος δηλαδή εγκαταλείπεται στις δυνάμεις του και οδεύει προς την καταστροφή, καθώς σιγά σιγά κυριαρχεί η εγγενής σ' αυτόν αιτία (Πολιτικ. 273β1).¹²⁴

Ο ουρανός στον Τίμαιο παραμένει πεδίο τάξης και αρμονίας, αφού στεγάζει μόνο συμβατές προς τον νου ομαλές κυκλικές κινήσεις (βλ. Τιμ. 34a).

¹²¹ Τ. Αρβανιτάκη, *ένθ. αν.* σ. 176.

¹²² Jacques Derrida. Πλάτωνος Φαρμακεία, Αθήνα 1990, σ. 124.

¹²³ Κ. Μπέη. Το πρόβλημα του καλού και του κακού, εις "Φιλοσοφία και Παιδεία" 19 (Μάιος 2000), σ. 8 εξ.

¹²⁴ Β. Κάλφα, *ένθ. αν.* σ. 94-95.

Αντίθετα στους Νόμους υπάρχει η δυνατότητα η ψυχή "ανοία συγγενομένη" να μη λειτουργήσει ως αληθινός θεός ("ευδαίμονα παιδαγωγει πάντα") και να μεταφέρει το κακό στην κοσμολογική σφαίρα (Νομ. 897c3-d1). Στον Τίμαιο το κακό έχει ψυχική προέλευση, αφού προκαλείται από τη δράση της ψυχής, στην οποία δεν κυριαρχεί ο νους, και απουσιάζει από τον ουρανό.

Για τη δημιουργία των φθαρτών όντων ο θεός θα χρησιμοποιήσει ως μεσάζοντες τους επίσης δημιουργημένους θεούς (Τιμ. 41a-d). Η απόσταση ανάμεσα στον αγαθό θεό και την ενσώματη δυνατότητα του κακού είναι τεράστια.¹²⁵ Αν το προκοσμικό χάος δεν είναι ούτε καλό ούτε κακό, αφού στερείται οποιασδήποτε σκοπιμότητας, ο αφημένος έμψυχος κόσμος μπορεί να γίνει κακός, εάν το "σωματοειδές της συγκράσεως" επιβληθεί στο έλλογο στοιχείο της ψυχής και γίνει αίτιο (ολιτικ. 273b5,c2) αταξίας και αδικίας. Όμως από την άλλη, όταν τελειώνει την αποστολή του, ο Δημιουργός του Τιμαίου επανέρχεται "εν τω εαυτού κατά τρόπον ήθει" (Τιμ. 42e), χωρίς αυτό να έχει καμμία απολύτως συνέπεια για την ισορροπία του κόσμου.¹²⁶ Ο θεός όπλισε τον άνθρωπο με τα αναγκαία μέσα για να εμποδίσει την εμφάνιση και την ανάπτυξη του κακού. Το κακό παρεισάγεται, είτε από υπαίτια "πτώση" της ψυχής, αφού η ελευθερία της βούλησης θεωρείται προϋπόθεση πίστης (βλ. Γοργ. 524α εξ. - Φαιδ. 112e - Πολιτ. Χ, 614β - Θεαιτ. 177α - Τιμ. 42β), είτε λόγω της σύνδεσης της ψυχής με την ατελή ουσία της ύλης, παρότι ο δημιουργός κατά τη δημιουργία του κόσμου έπλασε την ψυχή όσο μπορούσε καλύτερα ("κατά δύναμιν", Τιμ. 30e).¹²⁷

Η αντίφαση της αναγκαιότητας ή όχι της πτώσης της ψυχής στο Φαίδρο, όπου η πτώση δεν παρουσιάζεται ως αναγκαία, εφόσον υπάρχουν ηνίοχοι, οι οποίοι δαμάζουν τον ίππο της κακίας (Φαιδρ 253e), και στον Τίμαιο, όπου η ευθύνη του λογιστικού μέρους και η δυνατότητα αποφυγής της πτώσης είναι

¹²⁵ A.E. Taylor, *ένθ. αν.* σ. 513.

¹²⁶ Χλ. Μπάλλα, "Εκούσα πεισθαισα...", σ. 221.

¹²⁷ Ε.Π. Παπανούτσου, *ένθ. αν.* σ. 143.

δυσδιάκριτα, μας φανερώνει την πραγματικότητα και τη σοβαρότητα του προβλήματος για την αρχαία ελληνική διάνοηση.¹²⁸

¹²⁸ Θεοδ. Ζήση, *ένθ. αν. σ.* 160-61.

B. Το Σώμα του Κόσμου

Ο Δημιουργός χρησιμοποιεί για την "κοσμοποιΐα - δύο στοιχεία, αφενός μεν το "ταυτόν και αμερές", αφετέρου δε το "μεριστόν και θάτερον", το οποίο συμπίπτει με την ύλη. Λόγω της ανάμιξης αυτής η γέννηση του κόσμου είναι ανάμικτη, και έλαβε υπόσταση "εκ του νου και της ανάγκης". Για αυτό για την εξήγηση του κόσμου χρειάζονται δύο αίτια, από τα οποία το ένα είναι "θείο" και το άλλο "αναγκαίο".

Ο κόσμος είναι μοναδικός και πλήρης, συγκροτείται από τη συνολική ποσότητα των τεσσάρων στοιχείων που συνενώνονται με δεσμούς γεωμετρικής αναλογίας, έχει σχήμα σφαίρας, δεν έχει όργανα και μέρη και κινείται με ομαλή περιστροφική κίνηση (Τιμ. 30c - 34b). Ο Τίμαιος μας μεταφέρει στο προκοσμικό στάδιο, όπου με "προ-σωκρατική επιστημονική σκέψη" μελετάται η μηχανική δράση των τεσσάρων στοιχείων (γη, νερό, αέρας, φωτιά). Εντοπίζει μάλιστα το λάθος των παλαιότερων κοσμολογιών στο ότι εκλαμβάνουν ως πρωταρχικό ένα ή και τα τέσσερα στοιχεία του Εμπεδοκλή (Τιμ. 48b6-c2). Ο ίδιος θα καταφέρει να αναγάγει τα τέσσερα στοιχεία σε μικρότερες μονάδες γεωμετρικού χαρακτήρα, άορατες λόγω του πολύ μικρού μεγέθους τους.¹²⁹

Ο Εμπεδοκλής, συνδυάζοντας τις κυριότερες κοσμολογικές αρχές που είχαν προταθεί ως την εποχή του, δίδαξε ότι το σύμπαν συντίθεται και αποσυντίθεται από τέσσερα, καθεαυτά αμετάβλητα "ριζώματα", δηλαδή το ύδωρ, τη γη, τον αέρα και το πυρ. Στη συνέχεια εξήγησε την κάθε γένεση και φθορά μέσα στο σύμπαν ως "μίξιν" και "διάλλαξιν" από τα τέσσερα "ριζώματα" σε διαφορετικές αναλογίες και σχέσεις για την κάθε μορφοπλασία.¹³⁰ Όταν οι τέσσερις ρίζες ενώνονται ολωσδιόλου, χάρη στην Αγάπη, σχηματίζεται η Σφαίρα, την οποία ο Εμπεδοκλής θεωρεί ως Θεό, παρά το γεγονός ότι είναι γι'

¹²⁹ Β. Κάλφα, ένθ. αν. σ. 52

¹³⁰ Ε. Ρούσσου, ένθ. αν. σ. 164.

αυτόν θνητή.¹³¹ Όταν το σύμπαν βρίσκεται σε κατάσταση τελειότητας, τα τέσσερα στοιχεία είναι συγκεντρωμένα, σε ίση ποσότητα το καθένα, σχηματίζοντας ένα αδιαχώριστο μείγμα. Τα πάντα είναι αρμονικά συγκεντρωμένα στο εσωτερικό της Σφαίρας.¹³²

Στη θεωρία του Εμπεδοκλή τα πρωταρχικά στοιχεία και οι πρωταρχικές δυνάμεις του κόσμου εμφανίζουν μια ισοκατανομή. Ενώ όπως είδαμε δέχεται τα τέσσερα συνολικά στοιχεία να αποτελούν την αρχή και τη βάση του κόσμου, αναγνωρίζει παράλληλα και δυο κυρίαρχες δυνάμεις, δύο ποιοτικές δράσεις που κανονίζουν ολόκληρη την πορεία του κόσμου και μέσα τους υπάγονται σαν συστατικά και εξαρτήματα όλες οι επιμέρους δράσεις που εμφανίζονται σαν νομοί της φύσης.¹³³

Ο ερευνητής P. Wilpert στηριζόμενος στη μαρτυρία του Σέξτου του εμπειρικού, η οποία αναφέρεται στην περί των αρχών των όντων θεωρία των Πυθαγορείων, πιστεύει ότι τα τρίγωνα, εκ των οποίων συντίθενται τα στερεομετρικά σώματα -μιλούμε για την περί των στερεομετρικών σωμάτων θεωρία του Τιμαίου- είναι νοητά και χαρακτηρίζει την απότομη μεταβολή εκ του νοητού στο αισθητό σαν μία δυσεξήγητη μετάβαση σε άλλο γένος.¹³⁴ Ο Πυθαγόρας σε σχέση με τους Ίωνες φιλοσόφους, οι οποίοι στις κοσμολογικές τους θεωρήσεις εντόπιζαν την προσοχή τους στα φυσικά σώματα καθεαυτά, αποδείχτηκε πρωτοποριακός, εφόσον αυτός πρόσεξε κυρίως τις μαθηματικές σχέσεις ανάμεσα στα φυσικά σώματα και ανακάλυψε ότι τα πάντα μπορούν να νοηθούν με αριθμούς.¹³⁵ Άλλωστε ο Πλάτων προς την γεωμετρία συνέδεε τη στερεομετρία (έτσι, στους Νόμους δεν μιλά χωριστά για δύο "μαθήματα", τη γεωμετρία και τη στερεομετρία, αλλά περί ενός μαθήματος, της "μετρητικής μήκους και επιπέδου και βάθους, Ζ.817ε). Η στερεομετρία αναφέρεται κατά τον

¹³¹ G.S. Kirk - J.E. Raven - M. Schofield, ένθ. αν. σ. 303.

¹³² J. Bron. Οι Προσωκρατικοί, σ. 76.

¹³³ Ν. Γεωργοπούλου Θέματα φιλοσοφίας Αθήνα 1995 σ.77

¹³⁴ Κων/νου Αργύρη, ένθ. αν.σ. 145

¹³⁵ Ε. Ρούσσου, ένθ. αν. σ. 146-147.

Πλάτωνα, στα στερεά σώματα ή σχήματα καθεαυτά, στο "αυτό καθ' αυτό" (βλ. Πολιτεία, Z.528 AB).¹³⁶

Επανερχόμενοι στη θεωρία του Πλάτωνα, διαπιστώνουμε ότι τα τέσσερα στοιχεία είναι σώματα και όλα τα σώματα έχουν διάσταση βάθους. Το βάθος περικλείεται από επίπεδες επιφάνειες και όλες οι επίπεδες επιφάνειες αποτελούνται από τρίγωνα. Όλα τα τρίγωνα προέρχονται από δύο είδη ορθογωνίου τριγώνου, το ισοσκελές ορθογώνιο τρίγωνο (το μισό του τετραγώνου) και το σκαληνό ορθογώνιο τρίγωνο (που είναι το μισό του ισοπλεύρου τριγώνου) [βλ. Τιμ. 543-B3]. Από τα δύο είδη τριγώνων κατασκευάζονται τέσσερα κανονικά πολύεδρα (τετράεδρο, κύβος, εικοσάεδρο, οκτάεδρο) και αποδίδονται στα τέσσερα στοιχεία (φωτιά, γη, νερό και αέρα αντίστοιχα). Περισσεύει το δωδεκάεδρο, του οποίου οι επιφάνειες του είναι επταγωνικές. Αυτό ο Δημιουργός το χρησιμοποίησε όχι για τα απλά σώματα, αλλά για όλον τον κόσμο (Τιμ. 55c), που ξέρουμε ότι είναι σφαιρικός.¹³⁷

Η βασική ιδέα του Πλάτωνα είναι να ενσωματώσει την εντυπωσιακή μαθηματική ανακάλυψη, ότι δεν υπάρχουν παρά μόνο πέντε κανονικά στερεά, στον "εικότα λόγο" της φυσικής του. Όλη αυτή η πλατωνική σύλληψη ή -καλύτερα- αφομοίωση του επιστημονικού υλικού αποσκοπεί στην εξουδετέρωση του υλιστικού ρεύματος και των αγνωστικιστικών τάσεων της εποχής. Στους Νόμους, παραδείγματος χάριν, ο Πλάτων παρουσιάζει την πίστη των υλιστών στις τυχαίες κινήσεις και στους περιστασιακούς συνδυασμούς της ανόργανης ύλης (889b5-d.4) και αποδεικνύει το λάθος τους που έγκειται στην παραθεώρηση της ανωτερότητας και της κυρίαρχης αιτιότητας της "ψυχής" (έκαναν το πρότερο - "ό πρωτον γενέσεως καί φθορας αίτιον πάντων" (891e) - ύστερο, και έτσι έσφαλαν). Συνεπώς τα μεγάλα και πρωταρχικά έργα είναι δημιουργήματα της τέχνης, ενώ η επονομαζομένη "φύσις" και όλα όσα αποδίδονται σε αυτήν

¹³⁶ Κων/νου Βασιλάκη. Πλατωνικά Έρευνα. Α'. Ο Πλάτων και η Εποπτική Διδασκαλία, εν Αθήναις 1956, σ. 109.

¹³⁷ Τ. Αρβανιτάκη, ένθ. αν. σ. 118-119· βλ. και Β. Κάλφα ένθ. αν. σ. 53.

έπονται και οφείλουν την ύπαρξή τους στην τέχνη και τον Νου (Νομ. 892β). Στους Νόμους βέβαια δεν εμφανίζεται ο Θεός Δημιουργός· ο κόσμος προσεγγίζεται όχι μέσω της βαθμιαίας κατασκευής του, αλλά μέσω των δυνάμεων και των αιτίων που τον καθορίζουν. Η πρωτοκαθεδρία της ψυχικής αυτοκίνησης συνδέεται αφενός με την ειδική εμβέλεια της δράσης της, τη δυνατότητά της να εμπλέκεται σε κάθε πράξη και σε κάθε πάθημα (Νομ. 894c5-6) και αφετέρου με το γεγονός ότι είναι "διαφερόντως πρακτική" (Νομ. 894d2).¹³⁸ Ο Πλάτωνας καταπολεμώντας την - όχι τελείως αθεϊστική - προσωκρατική παράδοση της ταύτισης της θεότητας με τα πρωταρχικά στοιχεία, επιτίθεται στην επιστημονική-φιλοσοφική βάση της σοφιστικής αθεΐας (πρόδικος, Κριτίας).¹³⁹

Στο πρώτο μέρος του Φαίδωνα (95e-99c) ο πλατωνικός Σωκράτης διαπιστώνει ότι το μόνο που μπορούσαν να προσφέρουν οι υλιστές ήταν υλικές-μηχανικές αιτίες, ενώ ο ίδιος στο μεταξύ είχε διαμορφώσει την πεποίθηση ότι μόνο η τελεολογία φανερώνει τις αληθινές και πραγματικές αιτίες (Φαιδ. 98e και 99b). Ο Πλάτων στρέφεται στο επίπεδο της υλικής πραγματικότητας, καθώς ανευρίσκει τις αιτίες των υλικών φαινομένων (φυσικών, χημικών και βιολογικών) όχι παραγωγικά, από εξηγητικές περιγραφές της ουσίας των ειδών, αλλά συνθετικά, από την δομή του ατόμου της ύλης. Και δεν υποστηρίζει ότι οι αιτίες αυτές είναι βέβαιες, αλλά μόνο αληθοφανείς (ο "εικώς μυθος" υπογραμμίζεται επανειλημμένα και σχετικά με την περιγραφή της στερεομετρικής δομής της ύλης - βλ. Τιμ. 53d4-6 - 54a5-b2 - 56a1-b6 - 56c8-d1). Την ίδια την ατομική θεωρία την εκθέτει ως εύλογη υπόθεση απλώς, με μοναδικές της αρετές την αισθητική της κομψότητας (τιμ. 53d7-e8) και το γεγονός ότι σώζει τα φαινόμενα.¹⁴⁰

¹³⁸ Βλ. Αναλυτικά, Β. Κάλφα, *ένθ. αν. σ. 83* εξ.

¹³⁹ W.K.C. Guthrie. *Οι Σοφιστές*, εν Αθήναις 1891², σ. 288 εξ.

¹⁴⁰ Gr. Vlastos. *ένθ. αν. σ. 166-167*.

Τα στοιχεία εξωθημένα από την "ανομοιότητα" κινούνται ακατάπαυστα και βρίσκονται σε ένα είδος συνεχούς "πολέμου". Άλλοτε επικρατούν τα μεν και αφομοιώνουν τα δε, άλλοτε εκείνα που αφομοιώθηκαν από άλλα ξεχωρίζουν πάλι και γυρνούν στην παλιά τους φύση (Τιμ. 56d - 57c). Η αρχή αυτή (της κίνησης) φαίνεται ότι δε είναι ξένη τόσο προς την ατομική θεωρία του Δημοκρίτου, όσο και προς την Ηρακλείτεια αντίληψη των αντιθέτων (ψυχρό-θερμό, μέρα-νύχτα κ.α.) που συνεχώς μεταβάλλονται και διαδέχονται αδιάκοπα τα μεν τα δε (εν τούτοις αντίθετα με την εμπεδόκλεια θεώρηση).¹⁴¹

Τα στοιχεία αυτά με την κίνησή τους συναποτελούν το σώμα του κόσμου, το οποίο είναι ένα και μοναδικό (ανασκευή της μιλήσιας παράδοσης των αναρίθμητων κόσμων), διότι το πρότυπο ήταν ένα (Τιμ. 31ab) και διότι δεν περίσπεσε τίποτε από τα πρωταρχικά υλικά, με τα οποία θα μπορούσε να κατασκευαστεί άλλος κόσμος (τιμ. 33a). Ο Δημιουργός δεν έδωσε στον κόσμο μέλη ή μάτια, γιατί δεν υπάρχει τίποτε έξω απ' αυτόν για να δει ή να πιάσει. Τον έκανε λοιπόν λείο εξωτερικά (Τιμ. 33b). Ως κίνηση του απέδωσε την περιστροφή γύρω από έναν σταθερό και μη μετατιθέμενο προς καμμία κατεύθυνση άξονα, που είναι η κίνηση του νου: "κίνησιν γάρ απένειμεν αυτω την του σώματος οικείαν, των επτά την περί νουν καί φρόνησιν μάλιστα ουσαν διό δὴ κατὰ ταύτα εν τω αυτω καί εν εαυτω περιαγαγών αυτό εποίησε κύκλω κινεῖσθαι στρεφόμενον, τάς δέ εξ απάσας κινήσεις αφειλεν και απλανές απηργάσατο εκείνων" (Τιμ. 34a). Παρατηρεί κανείς την ομοιότητα με την κοσμολογική εικόνα του Παρμενίδη: "τετελεσμένον εστί πάντοθεν, ευκύκλου σφαίρης εναλίγκιον όγκω, μεσσόθεν ισοπαλές πάντη" και το κοσμικό σχήμα του Εμπεδοκλή: "αλλά σφαίρος έην καί <πάντοθεν> ίσος εαυτώ".¹⁴²

Το ζήτημα των τριγώνων θα μας απασχολήσει και πάλι, καθώς ο Τίμαιος δεν εξηγεί το ιδιαίτερο κάλλος αυτών των τριγώνων, αλλά απλά στηρίζεται στο γεγονός ότι οι λόγοι των γονιών τους είναι οι απλούστεροι δυνατοί. Για υλικούς

¹⁴¹ Τ. Αρβανιτάκη, ένθ. αν. σ. 120-121.

¹⁴² Τ. Αρβανιτάκη, ένθ. αν. σ. 127.

λόγους, θεωρούμε τον κύβο ως τη μορφή που ταιριάζει σε ένα σωματίδιο γης, το τετράεδρο ως μορφή συμβατή με τη φωτιά, και τα άλλα δύο πολύεδρα αντίστοιχα συμβατά με τον αέρα και το νερό. Από τη θεωρία αυτή προκύπτει ότι το σωματίδιο κάθε "ρίζας" μπορεί να διασπαστεί μόνο κατά μήκος των πλευρών των τριγώνων από τα οποία συντέθηκε.¹⁴³ Άρα, αφού η γη κατασκευάστηκε από έναν ειδικό τύπο τριγώνου, δεν είναι "μεταστοιχειώσιμη" με κανένα από τα άλλα τρία, που ωστόσο είναι όλα μεταστοιχειώσιμα μεταξύ τους. Οι μεταβολές των στοιχείων είναι απόλυτα κατανοητές (εκτός από τη γη), όταν αποδείξουμε ότι ένα σωματίδιο νερού περιέχει τόσα τρίγωνα όσα και δύο σωματίδια αέρα συν ένα σωματίδιο φωτιάς, και ένα σωματίδιο αέρα περιέχει όσα και δύο σωματίδια φωτιάς (Τιμ. 53c - 57c).¹⁴⁴

Τώρα, εάν ακολουθήσουμε την διάκριση του Τιμ. 53a-b μεταξύ α) των νοητών ειδών που είναι αγέννητα, αμετάβλητα και αντικείμενα της νόησης μόνο, β) των αισθητών ειδών που είναι αντικείμενα των αισθήσεων και γ) των ειδών της "χώρας" που γίνονται αντιληπτά μέσω ενός νόθου λογισμού, μπορούμε να διαπιστώσουμε τη ιδανική αναλογία: τα ιδεώδη τρίγωνα αντιστοιχούν στα νοητά είδη, τα φυσικά σώματα στα αισθητά και τα άνισα "υλικά" τρίγωνα στη "χώρα". Ενώ τα ιδεώδη τρίγωνα είναι δύο, τα "υλικά" τρίγωνα είναι άπειρα και συγκροτούν άπειρα χημικά στοιχεία.¹⁴⁵ Η ανακάλυψη της αρρητότητας της τετραγωνικής ρίζας του δύο κατέστρεψε το πυθαγόρειο πρόγραμμα "αριθμητικοποίησης" της γεωμετρίας. Αυτή η ανακάλυψη οδήγησε στην εισαγωγή της μεθόδου του Ευκλείδη, μίας νέας μεθόδου που είχε σκοπό να περισώσει από την πυθαγόρεια κατάρρευση ό,τι ήταν δυνατό να σωθεί. Ο Πλάτων βρίσκεται στο μέσο της μετάβασης από την Πυθαγόρεια στην Ευκλείδεια μέθοδο, έτσι η θεωρία των πρωταρχικών σωμάτων (Τιμ. 53c μέχρι

¹⁴³ A.E. Taylor, *ένθ. αν.* σ. 518.

¹⁴⁴ Em. Brehier. Παγκόσμιος Ιστορία της Φιλοσοφίας. Α.' σ. 104.

¹⁴⁵ Σπ. Παπαχαρίση. Πλατωνική μαθηματική φυσική. Δευκαλίων, 15/12, Δεκέμβριος 1997, σ. 242.

62c, και ίσως ακόμη μέχρι 64a: πρβλ. Πολιτ. 528b-d) διατηρεί, από τη μία, τον ατομιστικό χαρακτήρα του πυθαγορισμού -τις αδιαίρετες μονάδες που παίζουν έναν ρόλο και στη Σχολή των Ατομικών φιλοσόφων- και, από την άλλη, εισάγει τις αρρητότητες (των τετραγωνικών ριζών του δύο και του τρία) που η δημόσια αποδοχή τους είχε γίνει αναπόφευκτη. Παίρνει, δηλαδή, ο Πλάτων δύο από τα επίμαχα ορθογώνια τρίγωνα -το ένα που αποτελεί ήμισυ τετραγώνου και ενσωματώνει την τετραγωνική ρίζα του δύο και το άλλο που αποτελεί ήμισυ ισόπλευρου τριγώνου και ενσωματώνει την τετραγωνική ρίζα του τρία- ως μονάδες, όρια (πέρας, βλ. Μένωνα, 75d - 76a).¹⁴⁶

Ο Εμπεδοκλής πίστευε ότι τα τέσσερα πρωταρχικά στοιχεία είναι ίσα μεταξύ τους· ο Πλάτων αντίθετα δεν προδιορίζει τις ποσότητες της γεωμετρικής αναλογίας ούτε εξηγεί γιατί υπάρχει αυτή ακριβώς η αναλογία και όχι οποιαδήποτε άλλη. Από τα τέσσερα αυτά στοιχεία έχουν κατασκευασθεί τα τέσσερα γένη των όντων (το ουράνιο γένος των θεών, οι αστέρες - τα πτηνά - τα υδρόβια, και τα εις ξηράν ζώντα. Τιμ. 39e10 - 40a2). Τα τρίγωνα της θεωρίας του Πλάτωνα ανήκουν στον κόσμο των αισθητών. Όσον αφορά δε στις ιδιότητές τους δεν λέγεται τίποτε το σαφές στον Τίμαιο, είναι όμως προφανές ότι πέραν της καθορισμένης γεωμετρικής μορφής δεν έχουν εκδηλωμένες ιδιότητες, αλλά περιέχουν αυτές δυνάμεις.¹⁴⁷

Ο Πλάτων παραλαμβάνει από το Δημόκριτο την ανάλυση των αισθητών σωμάτων σε μικρότατα και χωρίς ποιοτική διαφορά μεταξύ τους στοιχεία, όπως και την αναγωγή των ποιοτικών διαφορών και ιδιοτήτων των τεσσάρων απλών σωμάτων στον τρόπο σύνθεσης και γενικότερα στο σχήμα των μορίων. Όμως, σε αντίθεση προς τον Δημόκριτο, τα τέσσερα σώματα δεν αποτελούνται απευθείας από απλά και άτομα στοιχεία, αλλά είναι σύνολο αοράτων και μαθηματικά δομημένων μορίων με σαφή γεωμετρική μορφή. Τα πλατωνικά

¹⁴⁶ Κ. Πόππερ. Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της. Ι. Η γοητεία του Πλάτωνα, Αθήνα 1991, σ. 407 εξ.

¹⁴⁷ Κων/νου Αργύρη, ένθ. αν. σ. 147.

στοιχεία μπορούν να είναι άπειρα, όμως έχουν μία καθορισμένη μορφή, αυτή του ορθογώνιου τριγώνου. Πέρα από αυτά όμως, υπάρχει και μία άλλη βασική διαφορά: τα πλατωνικά τρίγωνα δεν είναι απλά, αλλά σύνθετα από δύο στοιχεία, την στο καθένα απ' αυτά περιεχομένη πρωταρχική ύλη, η οποία είναι μέρος του "τρίτου γένους" και την σ' αυτήν τυπωμένη μορφή του ιδεατού τριγώνου.¹⁴⁸

Ο κόσμος, ωστόσο, δεν είναι μία ψυχρή γεωμετρική κατασκευή, αφού μέσα και πέρα από αυτήν διήκει η ιδέα του Αγαθού. Ο κόσμος είναι έμψυχος και ζωντανός. Η ψυχή του κόσμου είναι ένα μείγμα ανάμεσα στην ταυτότητα, την ετερότητα, και την ουσία. Η ψυχή του κόσμου δημιουργείται από τον ίδιο τον θεό (Τιμ. 34cd) και συνιστά ένα μείγμα, εντός του οποίου διαγράφονται όλες οι αριθμητικές και γεωμετρικές σχέσεις που παρατηρούνται στον κόσμο. Κάθε μικτό αποτελείται από ένα όριο και ένα απεριόριστο. Διακρίνεται δε από ένα άλλο από την όψη που παρουσιάζουν αυτοί οι όροι. Το όριο και το απεριόριστο από τα οποία αποτελείται η ψυχή είναι η αδιαίρετη ουσία και η διαιρετή ουσία εντός των σωμάτων (Τιμ. 35a).¹⁴⁹

Η ψυχή του κόσμου μένει μέσα στον εαυτό της (ταυτότητα, ταυτόν) και μεταβάλλεται (ετερότητα, θάτερον) σμίγοντας έτσι την κίνηση με την ακινησία, το γίνεσθαι με το είναι.¹⁵⁰ Ο συνθετικός δυναμισμός κυριαρχεί στον Πλάτωνα και τον οδηγεί στην αντίληψη της "μείξεως".

Πράγματι, καθώς το παν δεν είναι, σύμφωνα με την τελευταία πλατωνική διδασκαλία που εκτίθεται στον Φίληβο (23cd, 25b) και στον Τίμαιο,¹⁵¹ παρά ζήτημα μείξεως των αντιθέτων, η υπεροχή μίας μείξεως είναι συνάρτηση του ποσοστού των ωραίων αναλογιών της, με άλλα λόγια, εξαρτάται από μία μαθηματικής υφής αρετή, τη Γεωμετρία που κυβερνά ολόκληρο το Σύμπαν.¹⁵²

¹⁴⁸ Κων/νου Αργύρη, ένθ. αν. σ. 151.

¹⁴⁹ Em. Brehier, ένθ. αν. σ. 105.

¹⁵⁰ Κ. Μιχαηλίδη, ένθ. αν. σ. 166.

¹⁵¹ Για τον Φίληβο, βλ. J. Moreau, *Le Sens du Plato*, Paris 1967, 192 εξ.

¹⁵² Νικ. Ιωαν. Σ. Μπούσουλα. *Κοσμογονική Ενόρασις...*, σ. 51.

Η θεωρία για τη φυσική κίνηση των τεσσάρων στοιχείων είναι ο ακρογωνιαίος λίθος για την ολική νοητική σύλληψη για το φυσικό γίνεσθαι. Ο Taylor ερμηνεύει τη θεωρία που περιγράφει ο Πλάτων στον Τίμαιο (62c - 63e) ωςάν να ήταν θεμελιωμένη στην έλξη της βαρύτητας. Και οι δύο (Πλάτων και Αριστοτέλης) λένε ότι τα στοιχεία κινούνται προς ορισμένη διεύθυνση, για να βρουν τον φυσικό τους τόπο: "τούς εαυτων τόπους" (Τιμ. 58c), "η πρός τό συγγενές οδός... τόν δέ τόπον εις όν τό τοιουτον φέρεται" (Τιμ. 80c). Φυσικά στην συμπαντική-κοσμική κίνηση το βάρος και η ελαφρότητα είναι σχετικά μεγέθη.

Ο Πλάτων πιστεύει ότι οπωσδήποτε είναι απαράδεκτο να δεχτούμε ότι υπάρχουν δύο περιοχές, από όπου διαιρείται το σύμπαν σε δύο μέρη, ένα κάτω μέρος, όπου καταβυθίζονται όλα όσα έχουν σώμα, και ένα πάνω μέρος, στο οποίο ανέρχονται όλα μόνο με αντίσταση. Ολοκληρο το ουράνιο οικοδόμημα είναι σφαιρικό και η περιφέρεια σε όλα τα σημεία απέχει εξίσου από το κέντρο. Γι' αυτό δεν είναι σωστό να λέμε ότι το κέντρο βρίσκεται πάνω ή κάτω (Τιμ. 62d). Στη συνέχεια ο Πλάτων επιχειρηματολογεί σαν να είχε κάθε στοιχείο έναν φυσικό τόπο (Τιμ. 63b). Επομένως, τόσο ο Πλάτων όσο και ο Αριστοτέλης πιστεύουν ότι τα στοιχεία έχουν τον καθορισμένο τόπο τους, αλλά ο Πλάτων αναγνωρίζει μόνο τον χαρακτηρισμό "από την μέση" ή "προς την μέση" και λέει ότι τα "πάνω-κάτω" είναι μόνο σχετικές κατευθύνσεις.¹⁵³

¹⁵³ Ing. Duering (DURING). Ο Αριστοτέλης. Β'. Αθήνα 1994, σ. 68, 99-100.

V. Η Ψυχή του Κόσμου

Η Ψυχή είναι για τον Πλάτωνα η ουσιέστερη εικόνα αντικατοπτρισμού της αρμονίας του κόσμου. Η ουσία της Ψυχής είναι απειροδύναμη, δηλαδή έχει άπειρη δυνατότητα. Η Ψυχή αποτελεί την ενότητα του συνειδέναι και του είναι. Όλα είναι συνειδητά μέσα της και όλα υπάρχουν μέσα της, είτε αισθάνεται, είτε συναισθάνεται, είτε βούλεται, είτε σκέπτεται. Τα όσα βούλεται και διανοείται υπάρχουν μέσα της και έχουν ενότητα.¹⁵⁴

Η Ψυχή είναι αιώνια ως ιδεατή αρχή της ζωής εν γένει. Ο G. Teichmuller εκφράζει τη γνώμη ότι ο Πλάτων ήθελε να υποστηρίξει την αιωνιότητα της Ψυχής ως γενικής έννοιας όχι ως ατομικής προσωπικότητας. Με αυτό τον τρόπο θα ήταν βέβαια δυνατόν να εναρμονιστεί η περί Ψυχής διδασκαλία του με το βασικό αξίωμα της γνωσιολογίας και της μεταφυσικής του ότι το όντως όν και άξιο δεν είναι το μερικό που γίνεται αντιληπτό με τις αισθήσεις, αλλά το γενικό που συλλαμβάνεται ως έννοια (Studien zur Geschichte der Begriffe. Berlin, 1894, σ. 110-135).¹⁵⁵

Η ψυχογονία του Τίμαιου αντιστοιχεί κατά ένα σημαντικό βαθμό στην πολιτειολογία της Πολιτείας. Η βούληση του θεού-δημιουργού να εισαγάγει το μέτρο στο άπειρο δεν θα μπορούσε να αντιστοιχεί παρά στην επιθυμία του φιλοσόφου να εκκοσμικεύσει το άλογο μέρος της ψυχής του. Η δημιουργία της ψυχής στον Τίμαιο ανοίγει το δρόμο για τον (πολιτικό) μετασχηματισμό αδιάτακτων ατόμων σε οργανικά μέλη μίας γεωμετρικά δομημένης *constitutio*.¹⁵⁶ Μα, πάνω απ' όλα, η κοσμική Ψυχή (γιατί για αυτήν ο λόγος στο συγκεκριμένο κεφάλαιο) δεν είναι μακροκοσμική έκταση της ατομικής ψυχής, δεν είναι ένα πνεύμα, μία αύρα, ένα υλικό που θα διαπερνούσε τον κόσμο, δεν

¹⁵⁴ I.N. Θεοδωρακόπουλο, Φιλοσοφικά και Χριστιανικά Μελετήματα, Αθήναι 1973², σ. 78.

¹⁵⁵ Ε.Π. Παπανούτσου, *ένθ. αν.* σ. 68.

¹⁵⁶ Jacques Derrida, Χώρα, Αθήνα 2000, σ. 128.

είναι κάτι τέτοιο, όπως στους προσωκρατικούς, τον Διογένη τον Απολλώνειο ή τον Αναξίμενη, ο αέρας δεν είναι ούτε κάτι βιταλιστικό, ούτε κάτι οργανικό. Είναι ευθέως η τάξη του κόσμου και του είναι ως αρχή που δημιουργεί τη ζωή και, συγχρόνως, ως προς το περιεχόμενό της, η τάξη παντός περιεχομένου της "ψυχής": η δύναμή της να μεταμορφώνεται μέσα από την πολλαπλότητα σε νεότητα, ενώνεται με τη δύναμη της διαίρεσης, της τάξης και της διευθέτησης.¹⁵⁷ Ο Πλάτων έχει δεόντως τονίσει την ενότητα του όλου και επίσης την ιεραρχία του κατωτάτου, του μεσάζοντος και του ανωτάτου όντος - της ύλης, της ψυχής και των αρχών της ψυχής -, διότι εν τω ενί τούτω μπορεί να φανεί ο νόμος της αρμονίας. Μόνο ο νόμος της αρμονίας είναι ο του καλλίστου τε και αρίστου δημιουργός εν τοις γιγνομένοις "ηνίκα τόν αυτάρκη τε καί τόν τελεώτατον θεόν (το όλον Σύμπαν) εγέννα" (Τιμ. 68e· Φίληβ. 64e5-7).¹⁵⁸ Η αιωνιότητα της Ψυχής όμως, όπως προβάλλεται στον Φαίδωνα (76c - 77d) αντιτίθεται διαρρήδη και προς την χριστιανική αντίληψη, κατά την οποία η ψυχή δημιουργήθηκε "εκ του μηδενός", καταστάσα έπειτα αθάνατη, χάριτι θεού μόνο, όχι όμως "φύσει" ούσα αθάνατη,¹⁵⁹ αλλά και προς την υπόλοιπη πλατωνική θεολογία, δεδομένου όντος, ότι εγείρεται η μεγίστη δυσχέρεια εξήγησης της σχέσης της κοσμικής ψυχής προς τον Δημιουργό θεό. Αλλά και για τον Πλωτίνο η Ψυχή του παντός είναι ο μεσάζων μεταξύ του νοητού και του αισθητού κόσμου, ο σύνδεσμος του ενός με τον άλλον. Διότι ενώ το προς τον Νου στραμμένο μέρος της είναι άυλο (νοερό), το άλλο μέρος της, ένεκα της μεγαλύτερης απόστασης από τον Νού, εγγίζει ήδη την ύλη, ή μάλλον παράγει τον υλικό κόσμο, συνέχον και συνεχόμενο προς το σώμα του παντός, όπως οι ατομικές ψυχές προς τα επιμέρους σώματα. Το έτερον αυτό μέρος της ψυχής ονομάζει ο Πλωτίνος "δευτέρα ψυχήν": το θεωρεί μάλιστα όν κατώτερης τάξης

¹⁵⁷ Karl Reinhardt, ένθ. αν. σ. 90-91.

¹⁵⁸ Βασ. Σ. Ζαφειρακόπουλου, ένθ. αν. σ. 19.

¹⁵⁹ βλ. σχετικά, Α. Θεοδώρου, Η επίδρασις της ελληνικής σκέψεως επί των Θεολογικών Σχολών Αλεξανδρείας και Αντιόχειας, Αθήναι 1983, σ. 107 εξ.

(Εννεαδ. III5,2293), το οποίο έχει τους προς δημιουργία λόγους όχι άμεσα από τον Νου, αλλά από την πρώτη ψυχή, την νοερή (Εννεαδ. II.3.17).¹⁶⁰ Στον Τίμαιο, η Ψυχή, ναι μεν καταλαμβάνει μία ενδιάμεση θέση μεταξύ του νοητού και του αισθητού κόσμου, αλλά καθίσταται μάλλον απλώς το σύμβολο της κοσμικής οργάνωσης, όπως τουλάχιστον υπονοεί η "δημηγορία" του Δημιουργού προς τις αστρικές ψυχές (Τιμ. 41a-c). Η βούλησή του εγγυάται τη διατήρησή τους, και όχι η Ψυχή του κόσμου. Αντίθετα, στον Πλωτίνο, η Ψυχή, ως "κυριωτάτη αιτία", είναι αυτή που εγγυάται την αιωνιότητα του κόσμου. Πέρα από αυτό, φαίνεται πως ο Πλωτίνος δεν συγκρατεί από τα συστατικά της Ψυχής στον Τίμαιο παρά μόνο το τρίτο, δηλαδή το μείγμα της αμέριστης και της μεριστής ουσίας, αγνοώντας τα άλλα δύο, το "ταυτόν" και το "έτερον" (Τιμ. 535a1-b1). Αυτά τα συστατικά αποδίδονται στον πλωτινικό Νού, ο οποίος είναι ταυτόχρονα ταυτότητα προς εαυτόν και ετερότητα προς εαυτόν (Εννεαδ. VI.7.13,21-25).

Συνεπώς, ο Πλωτίνος δεν αγνοεί το "ταυτόν" και το "έτερον". Είναι στοιχεία του Νού. Όμως, εφόσον ο Νους είναι αμέριστη ουσία, η Ψυχή, λαμβάνοντας την αμέριστη ουσία από τον Νου, λαμβάνει εξίσου το "ταυτόν" και το "έτερον" ως τα γένη αυτής της αμέριστης ουσίας.¹⁶¹

Αν και η Ψυχή χαρακτηρίζεται "το άριστο δημιούργημα του άριστου" όντος (Τιμ. 37a), είναι αόρατη οντότητα, χωρίς νοητό υπόδειγμα, η οποία δημιουργείται από τον θεό-Δημιουργό χωρίς εμφανή αιτιολόγηση. Ο θεός αναμειγνύει την ενδιάμεση ουσία με την ενδιάμεση ταυτότητα και τη Διαφορά, χωρίζει το μείγμα στα διαστήματα μίας μουσικής κλίμακας, το διαχωρίζει σε δύο κύκλους (τον κύκλο του Ταυτού και τον κύκλο του Διαφορετικού), διαιρεί τον δεύτερο κύκλο σε επτά άνισους λεπτότερους κύκλους και επιβάλλει στο σύστημα των κύκλων περιστροφικές κινήσεις που υπακούουν σε σταθερή αναλογία (Τιμ.4c - 36d). Η Ψυχή προσαρμόζεται στο σώμα του κόσμου, του

¹⁶⁰ Γ.Μ. Βιζυηνού. Η Φιλοσοφία του καλού παρά Πλωτίνω, Αθήνα 1995, σ. 108.

¹⁶¹ Ελ. Περδικούρη, ένθ. αν. σ. 237-349.

μεταδίδει τις περιστροφές της, και έτσι παρέχει την ατέρμονη ζωή του σύμπαντος που θα καλύψει την ολότητα του χρόνου.¹⁶² Ο Δημιουργός έβαλε την Ψυχή στο ορατό κόσμο ως αρχή που παρέχει την ομαλή κίνηση (Τιμ. 34c) και την ζωή. Έβαλε επίσης την Ψυχή στο ορατό, για να το προικίσει με νου, και νους χωρίς Ψυχή δεν μπορεί να υπάρξει (τιμ. 30b). Η Ψυχή είναι μία αρχή αρμονίας (Τιμ. 36e), μετέχει "λογισμού και αρμονίας" (Τιμ. 38a1), προσδίδοντας στο σύμπαν "έμφρονα βίον" (Τιμ. 36e4).¹⁶³ Ο Τίμαιος θα δηλώσει ότι η Ψυχή του κόσμου είναι η έδρα της γνώσης, έρχεται σε επαφή τόσο με τις αμετάβλητες Ιδέες όσο και με τα μεταβαλλόμενα αισθητά και, ως πλήρως έλλογη οντότητα, παράγει πάντοτε αληθείς αποφάνσεις ("επιστήμη" και "αληθής δόξα" αντιστοίχως). Η Ψυχή του κόσμου παράγει έγκυρη γνώση και προσδίδει στον ουρανό αποκλειστικά ομαλή κυκλική κίνηση. Η κυριαρχία του Νου εξασφαλίζει στο γνωστικό επίπεδο, την αλήθεια και στο κινηματικό επίπεδο, την ομαλή περιστροφή (η περιστροφική κίνηση ορίζεται στον Τίμαιο ως "η περί νουν καί φρόνησιν μάλιστα ουσά", Τιμ. 34a2-3).¹⁶⁴

Η Ψυχή του κόσμου έχει τρεις συνιστώσες: α) ένα είναι, στοιχείο ενδιάμεσο μεταξύ του πάντοτε "ίδιου" και του "εξελισσόμενου και διαιρέσιμου" σε σώματα, β) ένα εξίσου "ενδιάμεσο" είδος ταυτότητας και γ) ένα "ενδιάμεσο" είδος διαφοράς (τιμ. 35a). Έτσι ο θεός κατέστησε την Ψυχή *tertium quid* (τρίτον τι) μεταξύ αιώνιου και έγχρονου.¹⁶⁵ Η ενδιάμεση Ουσία είναι μία ύπαρξη ανάμεσα στις Ιδέες και τα Αισθητά, μία ύπαρξη που διατηρεί τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά και από τα δύο βασίλεια. Είναι αμετάβλητη και μεταβλητή, αμέριστη και μεριστή. Τι σημαίνει όμως η Ταυτότητα και η Διαφορά; Η γνώση της Ψυχής (Τιμ. 37a3-c5) θα οριστεί ως εφαρμογή της Ταυτότητας και της Διαφοράς στις Ιδέες και τα Αισθητά. Η Ψυχή του Κόσμου αποτελείται από την

¹⁶² Βασ. Κάλφα, ένθ. αν. σ. 73.

¹⁶³ Βασ. Κάλφα, ένθ. αν. σ. 74.

¹⁶⁴ Βασ. Κάλφα, ένθ. αν. σ. 74.

¹⁶⁵ A.E. Taylor, ένθ. αν. σ. 505.

Ταυτότητα και τη Διαφορά, γιατί είναι σε θέση να εφαρμόσει με επιτυχία αυτές τις δύο γνωστικές μεθόδους.¹⁶⁶ Στην πρώτη λειτουργία, οι βασικές κινήσεις της ψυχής θα διακριθούν στον απόλυτα ομαλό κύκλο του "ταυτού" (ιεραρχικά ανώτερος, δηλώνει την ακινησία και την έλλειψη μεταβολής των Ιδεών) και στον κύκλο του "Θατέρου" (αναφέρεται στα Αισθητά) (βλ. Τιμ. 37b7-c2).¹⁶⁷ Ο κύκλος του 'Αλλου, που η τροχιά του ενισχύεται, μεταδίδει στην Ψυχή πληροφορίες για το αισθητό που της επιτρέπουν να σχηματίσει σταθερές και αληθινές γνώμες. Από την περιστροφή του Αυτού, που στρέφεται σε αντικείμενα αόρατα -νοητές ουσίες ή μαθηματικά αντικείμενα- δημιουργούνται σ' αυτή αναγκαστικά η νόηση και η επιστήμη.¹⁶⁸

Ο Νους, το πέρας, χάνοντας την υπερβατικότητά του και γινόμενος Ψυχή, συμμειγνύει το σωματοειδές της "άνοιας" με τις Ιδέες, μορφές του νοητού.¹⁶⁹ Η ιδιαίτερη πράξη του Δημιουργού στη διαδικασία γένεσης της Ψυχής του κόσμου είναι η "αφαίρεση". Ο όρος "οφείλετο" (Φιηβ. 25A) είναι όρος αποκαλυπτικός, ο οποίος μας φανερώνει το μυστικό μηχανισμό της σύστασης του μεικτού, με άλλα λόγια της πρόσθεσης του πέρατος και του απείρου. Ο Δημιουργός μας περιγράφεται μπροστά στον κρατήρα του μείγματος της ψυχής να διαιρεί αυτό το άυλο μείγμα, έτσι ώστε να το εναρμονίσει ολοκληρωτικά: "Ἦρχετο δε διαιρων ὠδε· μίαν ἀφείλε τό πρωτον ἀπό παντός μοιραν, μετά δέ ταύτην ἀφήρει διπλασίαν ταύτης" (Τιμ. 35b· Πρβλ. Τιμ. 26a).¹⁷⁰ Με τη διαίρεση του μείγματος ο Πλάτων μεταφέρει στη δομή της Ψυχής του Κόσμου ένα μέρος από τη μουσική θεωρία της εποχής του. Τα μουσικά διαστήματα (Τιμ. 36b) είναι οι δεσμοί της Ψυχής και έτσι η Ψυχή που διέπεται από τάξη και αρμονία, παράγει τις χορευτικές κινήσεις του ουρανού.¹⁷¹

¹⁶⁶ Τ. Αρβανιτάκη, *ένθ. αν. σ. 126.*

¹⁶⁷ Βασ. Κάλφα, *ένθ. αν. σ. 370.*

¹⁶⁸ Jules Chaix-Roy, *ένθ. αν. σ. 372.*

⁶⁹ Νικ. Ιωαν. Μπούσουλα. *Η δημιουργικότης του Αγαθού ...*, σ. 19 εξ.

⁷⁰ Νικ. Ιωαν. Μπούσουλα. *Φυσική και Οντολογία ...*, σ. 94.

⁷¹ Βασ. Κάλφα, *ένθ. αν. σ. 372.*

Κατά την περιγραφή του Τίμαιου η Ψυχή αποτελεί κράμα αρχών, που αποτελούν συνθετικά στοιχεία των όντων. Αυτή η θέση όμως είναι η βάση της θεωρίας του Σιμμία. Με την προϋπόθεση ότι ο Σιμμίας ανήκε στον πυθαγορικό κύκλο, φαίνεται πολύ πιθανό να επηρεάστηκε αρκετά ο Πλάτων απ' το Σιμμία το Θηβαίο όσον αφορά στην αθανασία της Ψυχής.¹⁷² Το δεύτερο βασικό χαρακτηριστικό της θεωρίας του Σιμμία για τα αποτελούμενα την Ψυχή υλικά στοιχεία, που συνδέονται επί τη βάσει μίας ορισμένης αναλογίας, φαίνεται ότι υπολανθάνει στην Ψυχογονία του Τίμαιου (βλ. Τιμ.1ε' πρβλ. κι Φιληβ. 64d). Η διαφορά μεταξύ των δύο αυτών θεωριών έγκειται κυρίως στην ποιότητα των συνθετικών στοιχείων. Κατά την θεωρία του Σιμμία, η Ψυχή προέρχεται από τα στοιχεία εκείνα, τα οποία συνθέτουν τα όντα και τα οποία, έστω και υπό την ασώματη μορφή, είναι αισθητά. Κατά τη θεωρία του Πλάτωνα τα συνθέτοντα την Ψυχή στοιχεία είναι και πάλι τα συνθετικά στοιχεία των όντων, αλλά δεν είναι υλικά στοιχεία. Είναι νοητές αρχές των Ιδεών αφενός και των Αισθητών αφετέρου. Συγχρόνως επειδή, όπως είδαμε, η Ψυχή περιέχει εντός της τις αρχές των όντων (αισθητών και νοητών), μπορεί να έρχεται σε επαφή και με τα δύο, και βάσει του νόμου "το όμοιον γνωρίζεται δια του ομοίου" να γνωρίζει τόσο τα νοητά, όσο και τα αισθητά.¹⁷³ Ο Αριστοτέλης στηριζόμενος σ' αυτή τη βασική διαπίστωση, ότι δηλαδή το όμοιο γίνεται γνωστό με το όμοιο (βλ. Τιμ. 45b εξ.) κατατάσσει τον Πλάτωνα στην κατηγορία των φιλοσόφων εκείνων, οι οποίοι, πιστεύοντας ότι η Ψυχή αποτελεί την πηγή της αίσθησης και της γνώσης των πραγμάτων αφενός και ότι το όμοιο γνωρίζεται από το όμοιο αφετέρου, κατασκευάζουν την Ψυχή από τα στοιχεία των όντων.¹⁷⁴ Ο Αριστοτέλης αμφισβητεί τις "πλατωνικές" αντιλήψεις ότι η Ψυχή έχει μέγεθος "Περί Ψυχής, 407α), ότι ο Νους που άρχει στην Ψυχή συνδέεται αναπότρεπτα με την αιώνια περιφορά (Περί Ψυχής, 407α), και ότι η Ψυχή συνάπτεται με κάποιο σώμα

¹⁷² Ε. Ρούσσου, ένθ. αν. σ. 149.

¹⁷³ Κων. Β. Αργύρη, ένθ. αν. σ. 45.

(Περί Ψυχής, 407β). Ο Αριστοτέλης πιστεύει ότι η Ψυχή είναι αιτία κίνησης, αλλά δεν είναι αυτοκίνητη, γνωρίζει, αλλά δεν πρέπει γι' αυτό να θεωρηθεί σύνθεση στοιχείων όμοιων με αυτά τα οποία γνωρίζει. Είναι ασώματη, αλλά - οι παλαιότερες θεωρίες δεν συλλαμβάνουν αυτήν την ιδιότητα με αρκετή σαφήνεια.¹⁷⁵

Ο Πλάτων στην προσπάθειά του να συνενώσει τις αισθητικές και τις κριτικές δυνάμεις της γνώσης με το λόγο. Συλλαμβάνει στον Θεαίτητο την ατομική έννοια της Ψυχής ως μία λογική ενότητα (Θειαιτ. 184d). Μάλιστα, στην Πολιτεία (508d) θεμελιώνει την άποψή του ότι η Ψυχή γνωρίζει όλα τα είδη του όντος, τα είδωλα, τα αισθητά, τα λογικά και τα νοητά όντα, διότι διαθέτει την οικεία και κατάλληλη δύναμη για τη γνώση του όντος σε κάθε γνωστικό επίπεδο.¹⁷⁶ Η αληθινή φύση της ψυχής, κατά τον Πλάτωνα, είναι λογική, εφόσον η Ψυχή στην πραγματικότητα υπάρχει χωρίς χρώμα, σχήμα και ύλη, διότι ανήκει στο είδος του αληθινού όντος, και επομένως η γνώση της μπορεί να συλληφθεί από τον νου, εφόσον "ψυχής κυβερνήτη μόνω θεατή νω" (Φαίδρ. 247c).¹⁷⁷

Σύμφωνα με τον ορισμό του Φαίδρου, η Ψυχή είναι κάτι που έχει ενδογενή την κίνηση, γιατί αυτή ακριβώς είναι η ουσία και η φύση τη Ψυχής, "αυτοκίνηση" (245e2-4 Νομ. 896α), "το αυτό εαυτό κινουν" (245e7 - 246a1). Όπως στον Πλάτωνα έτσι και στους Προσωκρατικούς, η Ψυχή δεν είναι μόνο η κινούσα αρχή, αλλά η κίνηση ανήκει στην ίδια την ουσία της. Είναι ακριβώς εδώ που ο Αριστοτέλης ασκεί κριτική άμεσα τον Πλάτωνα, ο οποίος νομίζει ότι η Ψυχή μπορεί και κινεί το σώμα, επειδή έχει την κίνηση μέσα της, δηλαδή ενδογενή και σύμφυτη με την ίδια την ουσία της (Περί Ψυχής Α3, 406β).¹⁷⁸

¹⁷⁴ Βλ. Αριστοτέλης, Περί Ψυχής. Εισαγ.-μετάφρ.-σχόλ. Ι.Σ. Χριστοδούλου, 2000, Χ.Τ., σ. 120.

¹⁷⁵ W.D. Ross, Αριστοτέλης, σ. 190· βλ. και Ing. During, ένθ. αν. σ. 35 εξ.

¹⁷⁶ Αθ. Φωτείνη, ένθ. αν. σ. 211.

¹⁷⁷ Αθ. Φωτείνη, ένθ. αν. σ. 270.

¹⁷⁸ Δημ. Παπαδή. Μυθική προσέγγιση της Ψυχής στον Φαίδρο και στην Πολιτεία, εις "Φιλοσοφία" 13-14 (1983-1994), σ. 211.

Η Ψυχή είναι "δεσπότης". Κυβερνά το σώμα, όπως ο κύριος κυβερνά τον δούλο. Ο Πλάτων με αυτόν τον τρόπο καταρρίπτει τον υλισμό των Ιώνων φυσικών. Η Ψυχή ή οι ψυχές κατευθύνουν κάθε κίνηση των σωμάτων (Νομ. 896de), τα άστρα έχουν Ψυχή ή ψυχές και είναι θεία (Νομ. 898d - 899b), και δηλαδή, "όλα είναι γεμάτα θεούς" (Θεών ... πλήρη πάντα) (Νομ. 899b).¹⁷⁹ Η πεποίθηση του Πλάτωνα είναι ότι η Ψυχή είναι προτέρα, και συνεπώς σπουδαιότερη του σώματος (Νομ. 726a - 727a6 - 743e6 - 697a10-b6 - 902b4-6 - 959a5-b7, πρβλ. Τιμ. 34b-c). Η απάντηση του Πλάτωνα στην υλιστική θεώρηση ενός τυχαίου και συμπτωματικού σύμπαντος αναβαθμίζει μεταφυσικά και οντολογικά την Ψυχή. Επειδή μόνο η αρχή η κινούσα εαυτήν δύναται να καταστήσει έλλογη την φυσική κίνηση και η Ψυχή είναι αιτία, η οποία κινεί εαυτήν, έπεται ότι η Ψυχή προηγείται των φυσικών σωμάτων, τα οποία κινούνται υπ' αυτής.¹⁸⁰

Η δύναμη της αυτοκίνησης της Ψυχής προβάλλεται σε τρία σημεία στον Τίμαιο (37v5 = η ψυχοκίνηση ερμηνεύει την ουράνια κίνηση πρβλ. και τα Τιμ. 77b5-c3 (παθητική ψυχή - φυτά) και 77c4-5 (το ίδιο) και στο Τιμ. 89a1-3). Και το ερώτημα που τίθεται είναι: εάν η Ψυχή αυτο-κινείται και είναι η πρώτη αρχή της κίνησης (Τιμ. 46e1), πώς μπορεί το κοσμικό σώμα να έχει κίνηση, πριν την εγκατάσταση σ' αυτό της Ψυχής; Στον Φαίδρο και στους Νόμους η Ψυχή είναι αιώνια και παρέχει την κίνηση. Σαφώς υπάρχει κίνηση στο προ-κοσμικό χάος του Τίμαιου, μόνο που αυτή η κίνηση είναι ανώμαλη (irregularity) και δεν μπορεί να συνδεθεί με κανέναν τρόπο με την κίνηση που παρέχει η Ψυχή και η οποία είναι έλλογη: "μονωθειςαι φρονήσεως τό τυχόν άτακτον εκάστοτε εξεργάζονται" (Τιμ. 46e5-6). Η Ψυχή προϋποθέτει "Λόγο": "Ψυχήν αρχήν ήρξατο έμφρονος βίου" (Τιμ. 36e6).¹⁸¹

¹⁷⁹ Gr. Vlastos, ένθ. αν. σ. 236-237.

¹⁸⁰ Κων/νου Ιωαν. Βουδούρη. Ψυχή και Πολιτεία, εν Αθήναις 1970, σ. 87.

¹⁸¹ Gr. Vlastos. Socrates, Plato. and their Tradition, Princeton 1981, σ. 276-279.

Στους Νόμους ο Πλάτων για να εισαγάγει την "κίνηση" και τις αιτίες της γένεσης αντικαθιστά τις Ιδέες σε μεγάλο βαθμό από τις Ψυχές. Αυτό φαίνεται από την αντίθεση προς ένα κείμενο σαν αυτό του Φαίδωα, 79e: "Η Ψυχή είναι άπειρα πιο όμοια προς το αμετάβλητο και ο πιο ανόητος άνθρωπος δεν θα το αρνιόταν αυτό" (προβλ. Πολιτεία, 585c - 609b). Το μεταβατικό στάδιο ανάμεσα σε αυτές τις δύο θέσεις το παρέχει, ίσως, ο Σοφιστής και ο Τίμαιος (35a). Ετσι φαίνεται να εξηγείται, γιατί στους Νόμους (894d-e) λέγεται πως η κίνηση της Ψυχής είναι "πρώτη σε γένεση και δύναμη" και γιατί η Ψυχή περιγράφεται (966e) ως "το πιο πανάρχαιο και θείο απ' όλα τα πράγματα, των οποίων η κίνηση είναι μία αέναη πηγή πραγματικής ύπαρξης".¹⁸²

Ψυχή είναι ο λόγος ύπαρξης του 'Αμορφου, η ζωοποιός δύναμη που το σχηματίζει. Ο Αριστοτέλης θα ταυτίσει με το όν την Ψυχή, όμως στον Πλάτωνα για να μην ξεχωρίζουν οι δύο κόσμοι (ο νοητός και ο αισθητός) απόλυτα, χρειάστηκε μία αρχή, η οποία να εξασφαλίζει την επικοινωνία τους. Η αρχή αυτή (Φαιδ. 105c - Πολιτεία 611 - Φαίδρ. 245c - Τιμ. 36e - 37b - Νομ. 895a-899d) είναι η αθάνατη Ψυχή, η υποδοχή του Πνεύματος και ο σχηματοδότης της ύλης.¹⁸³ Η ιεραρχία και η τάξη δεν προσιδιάζουν μόνο στον ουρανό και τον αισθητό κόσμο, αλλά και στην ατομική Ψυχή, προέκταση και εκδήλωση της Ψυχής του κόσμου.

Η πρώτη προσέγγιση του Πλάτωνα για την ψυχή μπορεί να χαρακτηριστεί θρησκευτική και δυϊστική. Στον Φαίδωνα επικρατεί η αντίληψη ως ιδιαίτερης υπόστασης της ψυχής. Με την έννοια αυτή εργάζεται ο πλατωνικός Σωκράτης για ν' αποδείξει την αθανασία της Ψυχής. Η δεύτερη προσέγγιση (όπως εκτυλίσσεται στους μέσους διαλόγους) έχει πολιτικό προσανατολισμό. Εδώ η Ψυχή είναι τριμερής. Στο Συμπόσιο και τον Φαίδρο η Ψυχή είναι δημιουργική αρχή, που διέπει το σώμα και ρυθμίζει την κίνησή του

¹⁸² Καρλ Πόππερ, ένθ. αν. σ. 343.

¹⁸³ Στ. Ράμφου. Φιλοσοφία Ποιητική, Εκδόσεις Αρμός, Αθήναι 1991, σ. 144.

(δυναμική αντίληψη).¹⁸⁴ Το κύριο γνώρισμα της ψυχής στον Φαίδρο είναι αυτό της πρωταρχής: η ίδια δεν αρχίζει ποτέ, δηλαδή δεν γεννιέται ("αρχή δέ αγέννητον" 245d). 'Αλλωστε "τό γάρ αεικίνητον αθάνατον" (Φαιδρ. 245c). Ορίζει λοιπόν ο Πλάτων την Ψυχή ως κίνηση, ως αυτοδύναμη αρχή και κίνηση, και απ' αυτήν ερμηνεύει το σύμπαν, προπαντός την κίνηση του σύμπαντος (πρβλ. Νομ. 895c).¹⁸⁵ Ο δυναμισμός της ψυχής συνέχει τον κόσμο και τον οδηγεί στην ενότητα. Η δύναμη της Ψυχής είναι ότι κυριεύει εξ ολοκλήρου το άψυχο, του δίνει ζωή και το διακοσμεί. Διατρέχει όλο το γίγνεσθαι, "Πάντα ουρανόν περιποιεί", και λαβαίνει πολλές μορφές. Είναι η αρχή της ζωής και διοικεί όλον τον κόσμο (Φαιδρ. 106b - 246c).¹⁸⁶ Στον Θεαίτητο συναντούμε την τρίτη έννοια της Ψυχής (φιλοσοφική). Εδώ δεν μένει πια κανένα από τα μυθικά γνωρίσματα της Ψυχής, αλλά αυτή νοείται ως το καθαρό Εγώ, ως αυτοσυνείδηση. Στους Νόμους ο Πλάτων επανειλημμένως τονίζει ότι η Ψυχή δημιουργήθηκε πρώτη (βλ. Νομ. 892c3-8). Όμως, στον Φαίδρο υποστηρίζει ότι αυτή είναι άναρχη, αδημιούργητη και αγέννητη (Φαιδρ. 345c6 - 246a2). Πρόκειται για αντίφαση;

Από την άλλη πλευρά, αμβλύνεται η αντίφαση, αφού ο Πλάτων καταδεικνύει ότι κάτι που ήταν αγέννητο, είχε "δημιουργηθεί" σε κάποια στιγμή (εκτός χρόνου). Έτσι, μπορεί κανείς να περιγράψει την Ψυχή ως "πρεσβυτέρα" όλων. Αν ο χρόνος είναι γεννημένος, το εξωχρονικό ήδη υπήρχε, όταν ο χρόνος γεννήθηκε. Κατά τον Τίμαιο, ο χρόνος (37c) πράγματι άρχισε. Υπ' αυτούς τους όρους μπορεί να λεχθεί ότι η υπερχρονική Ψυχή έχει γεννηθεί (H.D. Ronkin). Οι Skemp, Βλαστός κ.α. πιστεύουν ότι η Ψυχή έχει δημιουργηθεί, έχει δηλαδή μία αφετηρία.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Αθ. Χ. Ζακόπουλου, ένθ. αν. σ. 39-40.

¹⁸⁵ Ιωαν. Ν. Θεοδωρακόπουλου. Πλάτωνος Φαίδρος, Αθήναι 1971, σ. 189.

¹⁸⁶ Ιωαν. Ν. Θεοδωρακόπουλου, ένθ. αν. σ. 209.

¹⁸⁷ Αθ. Χ. Ζακόπουλου, ένθ. αν. σ. 44 εξ.

Ο κοσμικός Νους και η κοσμική Ψυχή εμφανίζονται στο ύστερο πλατωνικό έργο και του δίνουν ακριβώς τον μεταφυσικό του χαρακτήρα. Η κοσμική Ψυχή κυριαρχεί επί του σώματος, ως αυτοκίνηση επί της ετερόχρονης κίνησης. Λογικά, λοιπόν, θα μπορούσε να είναι καλή ή κακή (Νόμοι, Πολιτικός). Όμως ο Νους κυριαρχεί και η κοσμική Ψυχή παράγει μόνο αληθείς κρίσεις (Τιμ. 37bc). Αυτό που κάνει τον κόσμο τέλειο και θείο είναι η κυριαρχία του Νου στην κοσμική Ψυχή. Αυτή εκδηλώνεται με την απρόσκοπτη ομαλή πορεία των ουρανίων περιφορών (Τιμ. 34a βλ. Νομ. 898αβ). Η πραγματική φιλοσοφία, η υψηλότερη αποστολή του ανθρώπου, εξακολουθεί να είναι η γνώση των Ιδεών (Σοφιστής, Τίμαιος 59c, Φίληβος 59c), η γνώση όμως αυτή επιτυγχάνεται με την εξομοίωση της ανθρώπινης Ψυχής με την κοσμική ψυχή.¹⁸⁸

¹⁸⁸ Βασ. Κάλφα, ένθ. αν. σ. 98-102.

VI. Μεταφυσική στον Τίμαιο

Η ύπαρξη των Ειδών θεωρείται στον Τίμαιο ένα ζήτημα καίριας σπουδαιότητας. Τα Είδη είναι απρόσιτα στις αισθήσεις μας, αλλά προσιτά μόνο στο Νου (Τιμ. 5ad): υπάρχουν αυτά καθεαυτά ή "από μόνα τους" (Τιμ. 51b7-8) και, αντίθετα απ' ό,τι συμβαίνει με τα αισθητά φαινόμενα, "δεν εισχωρούν πουθενά σε τίποτε άλλο" ("ούτε αυτό εις άλλο ποιόν, 52a3).¹⁸⁹ Ο Τίμαιος στο 52d μας πληροφορεί ότι πριν από τη γένεση του Ουρανού, υπήρχαν τρία είδη: η ύλη, η γένεση και το πρότυπο. Η Αιτία σαφώς αντιστοιχεί στον Δημιουργό, το πέρας στις ιδέες, το μεικτό στη γένεση (εάν υπό την "μυθική" περιγραφή εκφράζεται παραστατικότερα η περί αρχών θεωρία του Φίληβου, βλ. Φίληβ. 23c εξ.).¹⁹⁰ Απομένει το άπειρο που δεν μπορεί παρά να είναι η ύλη. Αυτή η ύλη, που είναι γεμάτη από δυνάμεις, οι οποίες δεν ήταν ούτε όμοιες ούτε ισόρροπες, δεν βρίσκεται σε καμμία απολύτως ισορροπία (Τιμ. 52e). Στον Τίμαιο με μία ιδιαίτερη τεχνική "ανύψωσης" τα γένη του διαλόγου ταξιθετούνται σε ανώτερο επίπεδο απ' εκείνο του Φιλήβου, και έτσι η ύλη δεν είναι πια η αέναη και απόλυτα άμετρη κίνηση των αντιθέτων, αλλά γίνεται κοσμολογική αρχή.¹⁹¹

Ο Πλάτων εισέρχεται στο κύριο και βαθύτερο θέμα του Τιμαίου, το οποίο συνοψίζεται στο ερώτημα: "Τι είναι εκείνο, το οποίο πάντοτε γεννάται, αλλά ποτέ δεν υπάρχει" (Τί ό γιγνόμενον μὲν αεί, ὄν δέ ουδέποτε", Τιμ. 28a). Ο Δημόκριτος θεωρούσε ως πραγματικότητες τόσο το "πλήρες" όσο και το "κενό". Το "πλήρες" ήταν ο "πλήρης χώρος", ο οποίος συνιστούσε την ουσία του άπειρα μικρού στοιχείου. Ο κατακερματισμός αυτός της μεταφυσικής ήταν για τον Πλάτωνα απαράδεκτος. Η νέα έννοια, την οποία διετύπωνε τώρα ήταν η έννοια του "Δεχομένου" χώρου, του πλήρους χώρου, όπως εκείνος του Δημοκρίτου, με τη διαφορά όμως ότι αυτός περιείχε όχι την κατάτμηση, αλλά την συνέχεια. Ο δεχόμενος Χώρος δεν παύει ποτέ να έχει περιεχόμενο και χρησιμεύει ως

¹⁸⁹ Γρ. Βλαστός, Σωκράτης, Αθήνα 1993, σ. 383.

¹⁹⁰ Βλ. Πλάτων, Φίληβος (Μ. Ανδρόνικου, εισ. μετ. σχολ.), σ. 8 εξ.

¹⁹¹ Νικ. Ιωαν. Μπούσουλα, Φυσική και Οντολογία, σ. 117 εξ.

υπόστρωμα της πραγματικότητας το Δημοκρίτειο "κενό" μεταβάλλεται σε αντικειμενική πραγματικότητα, υπάρχουσα σε σωματική έκταση και περιέχουσα ιδεώδεις μορφές, πνευματικές εικόνες.¹⁹² Για τον Πλάτωνα η τελολογική τάξη προέρχεται από τον Νου, η δε μηχανική αιτιότητα, το αναγκαίον" από την τυφλή αντίσταση της ύλης. Αυτήν χαρακτηρίζει ο Πλάτων σαν πλαστικό υλικό, έτοιμο να λάβει οποιαδήποτε μορφή. Πρόκειται για την "Υποδοχή" (το τρίτο γένος του Χώρου, βλ. Τιμ. 52b). Στηριζόμενοι στο 52b αρκετοί ερμηνευτές ταύτισαν την ύλη με το Χώρο.¹⁹³ Όμως εδώ απαιτείται προσοχή. Στο 46c7-e6 ο Πλάτων διαχωρίζει τις αιτίες που συνδέονται με την έλλογη φύση από τα συναίτια, που δεν είναι ψυχικής προέλευσης και αποδίδονται στην τάξη των όντων που κινούνται από άλλα και, με τη σειρά τους, μεταδίδουν εξ ανάγκης την κίνηση. Η διάκριση αιτίων και συναιτίων (ήδη παρούσα στον Φαίδωνα, 99α, στον Πολιτικό, 281 εξ., και στους Νόμους, 896c7 εξ.) χρησιμοποιείται για να απαντήσει ο Πλάτων στο "πώς των φαινομένων. Ορίζεται τοιουτοτρόπως η δράση της μηχανικής, χωρίς τελική σκοπιμότητα, αιτιότητας. Η Ανάγκη είναι το μυθικό ισοδύναμο της δράσης των συναιτίων. Συμπυκνώνει το σύνολο των σωματικών μεταβολών, είναι η τυφλή μηχανική αιτιότητα που προκαλεί αλυσίδα μετάδοσης κίνησης, η "πλανωμένη αιτία" (48a7).¹⁹⁴

Κατά τον Αριστοτέλη ο Δημόκριτος αγνοούσε τις τελικές αιτίες και απέδιδε στην Ανάγκη όλες τις διαδικασίες της φύσης. Ανάλογη είναι η πληροφορία του Διογένη του Λαέρτιου: "πάντα τε κατ' ανάγκην γίνεσθαι, της δίνης αιτίας ούσης της γενέσεως πάντων" (Θ.45).¹⁹⁵ Η Ανάγκη απηχεί και συμβολίζει την παμπάλαια παράδοση για την αρχέγονη κατάσταση του Σύμπαντος (βλ. Συμπόσιο, 195c και Ησίοδου, Θεογον. 176 εξ.-746 εξ.).¹⁹⁶

¹⁹² Π.Ι. Βασιλειάδου. Η Πλατωνική Μεταφυσική ως μεταφυσική επιστήμη, Αθήναι 1964, σ. 45 εξ.

¹⁹³ Κ.Δ. Γεωργούλη, ένθ. αν. σ. 216-217.

¹⁹⁴ Β. Κάλφα, Τίμαιος, σ. 113.

¹⁹⁵ Τ. Αρβανιτάκη, ένθ. αν. σ. 114.

¹⁹⁶ Α. Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη, ένθ. αν. σ. 40.

Για τον Εμπεδοκλή τίποτε από όσα εμφανίζονται στον κόσμο δεν είναι αποτέλεσμα μίας κάποιας διατάσσουσας τελικότητας· αντίθετα είναι απόρροια μίας γιγαντιαίας, αιώνιας και δίχως ανάπαυλα σύγκρουσης Φιλότητας και Νείκους.¹⁹⁷ Ο Αριστοτέλης θα διερωτηθεί "ακολουθώντας τον Πλάτωνα - ποια έννοια της "ανάγκης" επικαλούνται οι υλιστές και ο Δημόκριτος (Περί ζώων γενέσεως, 789β2-5). Η αντίθεση "ανάγκης" και "τέλους" αντιπροσωπεύει δύο διαφορετικούς τρόπους εξήγησης των φυσικών φαινομένων (άλλωστε η φυσική τελολογία προτείνεται σαν αντίδοτο της ταύτισης "τύχης" και "ανάγκης").

Η "τύχη" είναι αρνητικός όρος τον 4ο αιώνα π.Χ. (οδηγεί εννοιολογικά στην αταξία), ενώ αντίθετα η "ανάγκη" δεν εγκαταλείπεται τόσο από τον Πλάτωνα όσο και από τον Αριστοτέλη, αφού αυτή δεν παράγει τύχη και αταξία, αλλά αντίθετα ένα αυστηρό και τακτικό σύστημα φυσικών νόμων.¹⁹⁸

Η προκοσμική κατάσταση της "άρρυθμης και άτακτης κίνησης" (Τιμ. 30a), στη διάρκεια της οποίας η πλανώμενη Ανάγκη "το τυχόν άτακτον εκάστοτε εξεργάζεται" (Τιμ. 46e), κρύβει - παραδοξότατα - μία γεωμετρική σταθερότητα, μία ατομική δομή έτοιμη να εξηγήσει το κάθε φυσικό φαινόμενο (βλ. Τιμ. 53c-68e). Ο Δημιουργός "πείθει την Ανάγκη" (Τιμ. 48a2) και την καθιστά "πρόθυμο δούλο" του : "η της ανάγκης εκουσα πεισθείσα τε φύσις υπεικεν" (Τιμ. 56c5). Η ερμηνεία του Morrow (1950) είναι ότι η κυριαρχία του Νου επί της Ανάγκης σημαίνει όχι επιβολή τάξης στην πλήρη αταξία, αλλά την πρόβλεψη και τον προγραμματισμό συνδυασμένων αιτιακών αποτελεσμάτων. Κατά τον Laks (1990) η πειθώ του Δημιουργού δεν μπορεί να ασκηθεί στη χαώδη κατάσταση ενός προϋπάρχοντος υλικού, αλλά σε ένα υλικό που έχει μορφή, ενώ για τον Gadamer (1974), η Ανάγκη δεν είναι απλά το σύνολο των συναιτίων. Στην Ανάγκη ανατίθεται το σημαντικό έργο της γεωμετρικής κατασκευής των

¹⁹⁷ J. Brun, ένθ. αν. σ. 73 εξ.

¹⁹⁸ Β. Κάλφα. Αριστοτέλης, Περί Φύσεως, Αθήνα 1999, σ. 36 εξ.

τεσσάρων στοιχείων. Ενυπάρχει μία εγγενής Λογικότητα που κάνει εφικτή τη συνεργασία Ανάγκης και Νου.¹⁹⁹

Η Ανάγκη ηττάται από την "έμφρονα πειθώ" Τιμ. 48a) και υποχωρεί στα σχέδια του Νου (56c). Ο Νους και η Ανάγκη λειτουργούν ως συμπληρωματικές δυνάμεις. Η επικοινωνία μεταξύ των δύο μπορεί να συντελεστεί στη γλώσσα των μαθηματικών, ακριβώς επειδή η Ανάγκη έχει αυτόματη μαθηματική δομή. Στερημένη από την τελεολογική καθοδήγηση του Νου και επομένως ανίκανη να επιτελέσει οποιοδήποτε σχέδιο, η αυτόματη μαθηματική δομή της προκοσμικής κατάστασης διατηρεί αξιολογική ουδετερότητα - ανάλογη, θα λέγαμε, με την ουδετερότητα ενός ζώου που από την ίδια του τη φύση και με μία κατάλληλη εκπαίδευση, μπορεί να μάθει να ακολουθεί το σχέδιο του εκπαιδευτή του. Ο Δημιουργός επανέρχεται "εν τω εαυτου κατά τρόπον ήθει" (42e5-6), χωρίς αυτό να διαταράξει την αρμονία που έχει εγκαθιδρύσει (βλ. Τιμ. 32c).²⁰⁰

Η επιστροφή στην προκοσμική περίοδο δίνει την τυπική αφορμή για την πρώτη αναφορά της Υποδοχής ή Χώρας. Η Υποδοχή μοιράζεται την αιωνιότητα των Ιδέων (είναι αγέννητη και άφθαρτη), όπως το νοητό υπόδειγμα του κόσμου, δεν είναι παντοτεινή, αλλά αιώνια). Το μόνο που μας λέει ο Τίμαιος για την προκοσμική δράση της Υποδοχής είναι ότι συνεχώς ταλαντώνεται, προκαλεί τη συνεχή κίνηση των αισθητών ειδώλων των Ιδεών (άλλα άλλοσε αεί φέρεσθαι), και, λειτουργώντας σαν μηχανικό όργανο λιχνίσματος σιτηρών, διαχωρίζει τα τέσσερα στοιχεία και τα συσσωρεύει σε ξεχωριστές περιοχές (Τιμ. 52e-53a). Μολονότι, στην ουσία, η κατανομή των τεσσάρων στοιχείων στις αντίστοιχες περιοχές δεν είναι έργο της Υποδοχής, αλλά της αυτόματης τάσης τους να ενωθούν με το ομοειδές.²⁰¹

¹⁹⁹ Β. Κάλφα, *ένθ. αν. σ. 415-416.*

²⁰⁰ Αντίθετα, στον Πολιτικό (72e). Χλ. Μπάλλα, *Πλατωνική Πειθώ*, Αθήνα 1997, σ. 122.

²⁰¹ Β. Κάλφα, *ένθ. αν. σ. 116-117.*

Με την Υποδοχή οι βασικές πλατωνικές οντολογικές κατηγορίες γίνονται τρεις: "όν τε καί χώραν καί γένεσιν ειναι, τρία τριχη" (Τιμ. 52d2-3). Η αιώνια Υποδοχή προσφέρει έναν χώρο και μία έδρα για την ύπαρξη των αισθητών, διασφαλίζει την απεικονιστική τους σχέση με τις αντίστοιχες Ιδέες. Η Υποδοχή παρεμβάλλεται ανάμεσα στις Ιδέες και τα Αισθητά για να κατοχυρώσει την αυθυπαρξία των ιδεών. Αν δεν υπήρχε η Υποδοχή, η επικοινωνία Ιδεών και αισθητών (η μέθεξις, η παρουσία) θα οδηγούσε σε άμεση "επαφή" τα δύο οντολογικά επίπεδα, σε μία ιδιότυπη και απαράδεκτη ανάμειξη που θα έθιγε την ανεξαρτησία των Ιδεών.²⁰² Αυτό που διατηρείται είναι εκείνο στο οποίο εισέρχονται οι απλές ιδιότητες και από το οποίο πάλι εξαφανίζονται (βλ. Τιμ. 49e· πρβλ. 52a): η τα πάντα τα σώματα (δηλαδή, τις θεμελιώδεις ιδιότητες των σωμάτων) δεχομένη φύση (πρβλ. Το "δεχόμενον" ή "έχον" του Φαίδωνος, 103de). Αυτή πράγματι παραμένει πάντοτε αυτή, ουδέποτε εξέρχεται της λειτουργίας (δύναμις) της η οποία συνίσταται στο να αναλαμβάνει την κάθε μορφή ("μορφή" όμοια και στον Φαίδωνα, 103e - 104d), χωρίς καμία να ιδιάζει σ' αυτήν.²⁰³ Αυτήν την οντολογική κατηγορία ονομάζει ο Πλάτων "τιθήνη" (Τιμ. 49a5-6) και "γεγονότος ορατού καί πάντως αισθητού μητέρα" (Τιμ. 51a4-5).²⁰⁴

Για να σταθεί η παρομοίωση της "τροφού" -η πρώτη από τις διαδοχικές παρομοιώσεις με τις οποίες ο Πλάτων θα προσπαθήσει να προσεγγίσει τη Χώρα (τροφός, "εκμαγείον", Τιμ. 50c, δεξαμενή, Τιμ. 53a, μητέρα, Τιμ. 50d, όργανο λιχνίσματος, μεταφορά του χρυσού, Τιμ. 50a) - είναι αναγκαίο η "γένεσις" να μεταφραστεί κυριολεκτικά. Αυτό που παραλαμβάνει η τροφός είναι το νεογέννητο. Η Χώρα αντίστοιχα υποδέχεται το "μίμημα παραδείγματος", το οποίο χαρακτηρίζεται ως "γένεσιν έχον" (Τιμ. 49a1). Οι ιδέες δεν μπαίνουν οι

²⁰² Β. Κάλφα, *ένθ. αν. σ. 138*. Βλ. Και Ed. Caird, *ένθ. αν. σ. 177*.

²⁰³ Paul Natorp, *ένθ. αν. σ. 353*.

²⁰⁴ Eug. Nicolaidou-Kyrianiidou. *Les Fondements Metahysiques de la Politique de Platon*, Athens 1992, σ. 133.

ίδιες πουθενά, είναι απρόσιτες. Ο ίδιος ο Πλάτων αισθάνεται αμηχανία: "τά δέ εισιόντα καί εξιόντα των όντων αεί μιμήματα, τυπωθέντα απ' αυτων τρόπον τινά δύσφραττον αί θαυμαστόν" (Τιμ. 50c). Συνεχίζει όμως συσκοτίζοντας περαιτέρω το ζήτημα: "των ιδεων όσας μέλοι δέχεσθαι πόθεν" (Τιμ. 50d). Το πιθανότερο είναι ότι τα εισιόντα και τα εξιόντα δεν είναι οι Ιδέες, αλλά τα στοιχεία, που με την είσοδό τους στην Χώρα αποβαίνουν μιμήματα των όντων.²⁰⁵

Ο Cornford μεταφράζει το "εκμαγείον" ως μήτρα, παρομοιάζοντας την Υποδοχή με καθρέπτη, ένα μέσο δηλαδή που δέχεται απλώς ερεθίσματα και παράγει εικόνες. Για τη σημασία της έννοιας του κατόπτρου μπορούμε να ανατρέξουμε στον Πλωτίνο (Ενν. III.6 - III.6.14.1-1 - VI.2.22.33-35). Το κάτοπτρο όπως η ύλη, δέχεται τα είδωλα του κατοπτριζομένου. Είναι, με δύο λόγια, το υπόστρωμα των αισθητών μορφών.²⁰⁶ Όμως για να συλληφθεί ο τόπος πρέπει πάντα, μέσα από μία αφαίρεση που πρακτικά είναι σχεδόν απραγματοποίητη, να διαχωρισθούν, να αποσπασθούν τα αντικείμενα από τη "θέση" που καταλαμβάνουν. Κατ' ακολουθίαν, δεν είναι δυνατόν να έχουμε μία παράσταση της "θέσης" καθ' εαυτήν παρά μέσα από μεταφορές. Ο "τόπος", η "θέση", "αυτό μέσα στο οποίο" τα πράγματα προβαίνουν στο φαίνεσθαι, "αυτό επί του οποίου" φανερώνονται, η "Υποδοχή", η "μήτρα", η "μητέρα", η "τροφός", όλες αυτές οι διατυπώσεις μας κάνουν να σκεπτόμαστε τον χώρο, που περιέχει τα πράγματα.²⁰⁷

Οι ερμηνευτικοί τύποι δεν μπορούν να πληροφορήσουν μορφοποιώντας, δεν μπορούν να δώσουν μορφή στη Χώρα, παρά στον βαθμό που, απρόσιτη, απαθής, "άμορφη" (Τιμ. 51a), και πάντοτε παρθένος, με μία παρθενία που εξεγείρεται με ριζοσπαστικό τρόπο ενάντι στον ανθρωπομορφισμό, δείχνει να

²⁰⁵ Τ. Αρβανιτάκη, ένθ. αν. σ. 116.

²⁰⁶ Β. Κάλφα, ένθ. αν. σ. 422. Βλ. και Α. Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη, ένθ. αν. σ. 151.

²⁰⁷ J. Derrida. Πλάτωνος Φαρμακεία, Αθήνα 1990, σ. 217.

δέχεται αυτούς τους τύπους και να τους παρέχει έδρα. Η Χώρα δέχεται (Υποδοχή) για να δώσει τόπο σε όλους τους προσδιορισμούς, αλλά δεν της ανήκει κανένας (αφού δεν είναι ούτε αισθητή ούτε νοητή). Αργότερα, ο πολύς Heidegger υπερβαίνοντας την καρτεσιανή εκδοχή του *res extensa* (ο οποίος επιδέχεται γεωμετρική διάταξη) θα κάνει λόγο για την πλατωνική Χώρα σαν τον τόπο (Ort) μεταξύ του όντος και του είναι, σαν την "διαφορά" τόπου ανάμεσα στα δύο.²⁰⁸

Το τρίτο αυτό γένος του Τίμαιου έρχεται να συμπληρώσει το υφιστάμενο στην Πολιτεία κενό ανάμεσα στα αισθητά φαινόμενα και τις ιδέες. Εκεί ισχυριζόταν ο Πλάτων ότι τα φαινόμενα αιωρούνται ανάμεσα στο αληθές είναι των Ιδέων και στο απόλυτα μη-όν. Μετά το στάδιο του Σοφιστή το κενό, το μη-όν τίθεται εν παρενθέσει, συνεπώς δημιουργείται ένα χάσμα αναγκαίο να πληρωθεί. Αυτό το τρίτο γένος δεν είναι ύλη (παρά την προσαχθείσα αναλογία του χρυσού στο 50b-c). Ο χαρακτήρας του τρίτου αυτού πράγματος συνοψίζεται στην έλλειψη χαρακτηριστικών.

Ο Πλάτων αποδέχεται την άποψη του Ηράκλειτου για τον κόσμο των φαινομένων, ότι δηλ. τίποτα δεν είναι απόλυτα καθορισμένο, αλλά παρά ταύτα ο κόσμος των φαινομένων δεν στερείται τελείως τη δυνατότητα καθορισμού, για να οδηγηθεί "λογισμω τινί νόθω" (52b) στην έννοια του "εκμαγείου", που ομοιάζει με τον χαρακτήρα του "απείρου" του Αναξίμανδρου (μαρτυρία 10 Diels· πρβλ και την άποψη του Αναξαγόρα για την προκοσμική κατάσταση συμφυρμού καθώς και την έννοια του "κενού" στον Λεύκιππο και Δημόκριτο).²⁰⁹ Η Πυθαγόρεια αντίληψη περί της ουσίας της 'Υλης πρέπει να υπολανθάνει. Η 'Υλη είναι απλή και σε τελική ανάλυση όπως το Αγαθόν, μόνο που πρέπει να τη θεωρήσουμε αρνητικά (ως ανταύγασμα, ως το είδωλο του Καλού)· δεν είναι ούτε Λόγος, ούτε Πνεύμα, ούτε Ψυχή, ούτε Ζωή, ούτε Πέρας,

²⁰⁸ J. Derrida. Χώρα, σ. 28 εξ. Πρβλ. Κ.Π. Μιχαηλίδη, ένθ. αν. σ. 165.

ούτε Μορφή. Είναι ακριβώς το Μή-'Ον, δεν είναι το 'Οντως 'Ον της Πλατωνικής ιδεολογίας.²¹⁰

Η έννοια της Χώρας στον Τίμαιο αποτελεί σταθμό στην αρχαία ελληνική φιλοσοφική σκέψη, καθώς υψώνεται πάνω από την δυαδική κοσμολογική ερμηνεία του Παρμενίδη (το παρμενίδειο σχήμα "έν και αόριστος δυάς")²¹¹ και οδηγεί τον Αριστοτέλη στη διαπίστωση ότι δεν υπάρχει χώρος έξω από τα πράγματα και ότι αυτό που ο Πλάτων ονομάζει Χώρα, ο ίδιος το ονομάζει ύλη. Εννοεί δηλαδή (ο Αριστοτέλης) κάτι ακαθόριστο, που διαμέσου ενός πέρατος, δηλαδή ενός συνόρου ή τύπου (Form) αποκτά μία ορισμένη μορφή.²¹² Ο Αριστοτέλης ξεκινά από την εμπειρική παρατήρηση. Γι' αυτόν η ύλη είναι αυτό που δεν έχει κανέναν από τους προσδιορισμούς του όντος, ορίζεται σαν αυτό που τείνει προς την ουσία. Η φύση έχει δύο πλευρές - η φύση ως ύλη και η φύση ως μορφή - και η μορφή είναι ένα τέλος. Για τον Πλάτωνα η Χώρα βρίσκεται σε ακατάπαυστη κίνηση. Αλλά η κίνηση αυτή δεν προέρχεται από τον εαυτό της, δεν έχει δηλαδή αυτοκινησία. Η κίνηση της Χώρας είναι καθαρά μηχανική και προέρχεται από τα στοιχεία που εισέρχονται μέσα της (Τιμ. 52e-53a). Για τον Αριστοτέλη αυτή η κίνηση της Χώρας είναι η "εντελέχεια": "η κινήσις εντελέχεια του κινητού η κινητόν" (Μετά τα Φυσικά, Γ 202α7).²¹³ Ο Πλωτίνος αργότερα, αφαιρώντας από την ύλη τη μοναδική ίσως λειτουργία της πλατωνικής Χώρας, αυτήν του Χώρου, διακριτικού των δύο κόσμων, την

²⁰⁹ Th. Digby. *Timaeus 48e-51b: Plato's Theory of Space*, εις "Φιλοσοφία" 13-14 (1983-1984), σ. 162· βλ. και A.E. Taylor, *ένθ. αν. σ. 517-518*· E. Ρούσσου, *ένθ. αν. σ. 73*.

²¹⁰ Π. Γραβίγγερ, *Ο Πυθαγόρας και η μυστική διδασκαλία του Πυθαγορισμού*, Αθήναι 1998, σ. 328.

²¹¹ Παν. Θανασιά. *Ο πρώτος "δεύτερος πλούς"*· είναι και Κόσμος στο ποίημα του Παρμενίδη, *Ηράκλειον* 1998, σ. 148-149.

²¹² Ing. Düring, *ένθ. αν. σ. 45*.

²¹³ Τερ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά. *Προβολές στον Αριστοτέλη*, Θεσσαλονίκη 1998, σ. 58· βλ. και Β. Κάλφα, *Αριστοτέλης ...*, σ. 59.

καθιστά συγγενέστερη των ειδών -"ειδός τι έσχατον" την ονομάζει στο "Περί του νοητού κάλλους" (ν.8.7, 22-23).²¹⁴

Για τους Στωϊκούς όντα υπό την έννοια μη αυθεντική είναι κατ' αρχήν τρία πράγματα: ο χώρος, ο χρόνος και τα περιεχόμενα των ανθρωπίνων διανοημάτων. Για αυτούς ό,τι επενεργεί και ό,τι υφίσταται την επενέργεια πρέπει να ανήκουν στην ίδια κατηγορία του όντος και αυτή η κατηγορία είναι σαφέστατα σωματική. Έσι οι πλατωνικές Ιδέες συρρικνώνονται σε αναιμικές γενικές έννοιες χωρίς αυθεντική υπόσταση: αντίθετα, η έννοια της σωματικότητας διευρύνεται και αναβαθμίζεται: ο κόσμος είναι ο ίδιος η εμμενής οργανωτική αρχή, ο οικουμενικός Λόγος.

Η ύλη στους Στωϊκούς δεν υφίσταται ποτέ χωρίς κάποια ποιότητα, αφού πάντα την διαπερνά το Πνεύμα. Οι Στωϊκοί παραλαμβάνουν από τον Αριστοτέλη την μεταλλαγμένη πλατωνική αντίληψη τη Χώρας σαν φύση", αιτία για κάτι (ου ένεκα - τελεολογία) και μολονότι αυτός την διαχωρίζει από τον Θεό, εφόσον ο Θεός δεν είναι μέσα στον κόσμο, εκείνοι τοποθετούν την Φύση/θεό μέσα στον κόσμο και της προσδίδουν υλικότητα (το "τεχνικόν πυρ").²¹⁵ Οι Στωϊκοί είναι αυτοί που πρώτοι κατά την αρχαιότητα ερμήνευσαν το πλατωνικό τρίτο γένος σαν "σώμα άποιον", δηλαδή κάτι ανάλογο με την αριστοτελική "πρώτη ύλη". Κατά μία δεύτερη ερμηνεία, η Χώρα/Υποδοχή είναι ο κενός χώρος, στον οποίον εμφανίζονται τα αισθητά (Boeckh, Zeller, Susemihe, Brandis, Baeumker). Ο κενός αυτός χώρος αποτελεί για τον D.J. Schulz το έσχατο υπόστρωμα της κάθε μορφοποίησης. Και συνεπώς τα αισθητά πολλά ομοιώματα της μίας Ιδέας δεν είναι τίποτε άλλο παρά αντανάκλαση της Ιδέας στον κενό χώρο.

²¹⁴ Ελ. Περδικούρη, ένθ. αν. σ. 351.

²¹⁵ Βλ. Α.Α. Long, Η Ελληνιστική Φιλοσοφία, Αθήνα 1990, σ. 244. Ολοφ Ζιγκόν, Βασικά Προβλήματα της Αρχαίας Φιλοσοφίας, Αθήνα 1991, σ. 212. Φρ. Σαλετε, Η Φιλοσοφία, Τόμος Α' σ. 166-167.

Όμως ο Πλάτων σαφώς αρνείται στον Τίμαιο την ύπαρξη του κενού (βλ. Τιμ. 58a: πρβλ. και 60c - 79b - 80c), η περιγραφή από την άλλη των ιδιοτήτων και της φύσης εν γένει του τρίτου γένους αποκλείει την άποψη ότι αυτό είναι απλά κενός χώρος.²¹⁶ Το τρίτο γένος είναι ένα δοχείο υποδοχής των σε συνεχή ροή τεσσάρων στοιχείων. Το κάθε ένα από αυτά είναι κάτι και δεν μπορεί να αποδοθεί σ' αυτό το κάτι η έννοια της φωτιάς, του αέρα, του νερού και της γης. Έκαστο μέρος της Υποδοχής πυρούται, αεριοποιείται ή υγροποιείται διαδοχικά και αδιάκοπα, το δε εκάστοτε πεπυρωμένο καλείται "φωτιά", το υγρανθέν "νερό" κ.ο.κ. 'Ωστε ενώ τα "μιμήματα" των ιδεών των τεσσάρων σωμάτων διατρέχουν την Υποδοχή μεταβαλλόμενα, η ίδια "εκ της εαυτου τό παραπάν ουκ εξίσταται δυνάμεως" (Τιμ. 50b7-8).²¹⁷

Η καλύτερη εικόνα που διαθέτουμε για να αντιληφθούμε τη λειτουργία της Υποδοχής είναι η εικόνα του κινούμενου καθρέπτη, επάνω στον οποίον σχηματίζονται τα ορατά είδωλα των Ιδεών

Στον Τίμαιο 52c1-d1 δηλώνεται με ελλειπτικό τρόπο ότι η Υποδοχή επιτελεί διπλό ρόλο: αφενός επιτρέπει στις φευγαλέες εικόνες των Ιδεών να γαντζωθούν τρόπον τινά στην ύπαρξη και αφετέρου διασφαλίζει ("ουδέτερον εν ουδετέρω ποτέ γενόμενον") την πλήρη ανεξαρτησία των Ιδεών.²¹⁸

Το επιχείρημα το Τίμαιου είναι ότι η εικόνα της Ιδέας, επειδή "Πουτ' αυτό τουτο εφ' ω γέγονεν εαυτης εστιν, ετέρου δέ τινός αεί φέρεται φάντασμα" (Τιμ. 52c), θα εξαφανιζόταν και θα χανόταν, εάν δεν λειτουργούσε η Υποδοχή. Και αυτό, διότι το αισθητό έχει χαρακτηριστεί "πεφορημένον αεί γιγνόμενον έν τινι τόπω καί πάλιν εκείθεν απολλόμενον" (52a6-7), νωρίτερα "αεί άλλοτε άλλη γιγνόμενον" (49d5), "εγγιγνόμενον αεί έκαστον αυτών φαντάζεται και πάλιν εκείθεν απόλλυται" (49e8 - 50o1), ενώ για το σύνολο των ιδιοτήτων έχει δοθεί ο χαρακτηρισμός "τοιούτον αεί περιφερόμενον όμοιον" (49e5). Π.χ. η αισθητή

²¹⁶ Κων/νου Αργύρη, ένθ. αν. σ. 131 εξ.

²¹⁷ Κων/νου Αργύρη, ένθ. αν. σ. 136.

²¹⁸ Β. Κάλφα. Τίμαιος, σ. 138.

φωτιά, μολονότι γεννιέται ως εικόνα της Ιδέας της φωτιάς, με την γέννησή της αποκτά την εφήμερη ψευδοϋπαρξη όλων των αισθητών (δηλ. αυτόματα φεύγει (49e2), εμπίπτει (50b5), απόλλυται (40a1), αφού τα αισθητά είναι "ουδέποτε όντως όντα" (28a)) και παρουσιάζεται άλλοτε ως φωτιά, άλλοτε ως νερό και άλλοτε ως αέρας. Αν η αισθητή εικόνα δεν ήταν φερόμενο φάντασμα, αν δηλαδή είχε σταθερότητα, τότε θα είχε ύπαρξη. Αυτήν την απουσία σταθερότητας πρέπει να αναζητήσουμε στην πλατωνική διατύπωση "επίπερ ουδ' εαυτης εστιν" ούτε καν αυτό ("αυτό τουτο"), "εφ' ω γέγονεν". Η Υποδοχή είναι η αναγκαία προϋπόθεση για να κατανοήσουμε τον κόσμο με όρους εικόνας και Παραδείγματος.²¹⁹

²¹⁹ Β. Κάλφα, ένθ. αν. σ. 141-142.

VII. Δημιουργία των 'Οντων

Ο Θεός-Δημιουργός του Τίμαιου απευθύνεται στους θεούς που έπλασε και τους χρησιμοποιεί ως μεσάζοντες για τη δημιουργία των φθαρτών όντων (41a-d). Κατόπιν δημιουργεί ο ίδιος αθάνατες ψυχές από ένα νέο μείγμα από τα νοθευμένα υλικά της Ταυτότητας, της Διαφοράς και της 'Υπαρξης' κάθε ψυχή οδηγείται στον άστρο της και θεάται το σύμπαν και την δομή του. Εάν, ενσωματωμένες οι ψυχές, ζήσουν καλά, θα επαναπατρισθούν στα αντίστοιχα άστρα τους. Αν ζήσουν μέτρια, θα μετεμψυχωθούν σε σώματα γυναικών, και αν ούτε αυτό το μάθημα αρκέσει, θα ξαναγεννηθούν με τη μορφή διαφόρων ζώων. Τότε οι ψυχές σπέρνονται, σαν σπόροι, στους διάφορους πλανήτες, ενώ ταυτόχρονα οι δημιουργημένοι θεοί πλάθουν για αυτές σώματα και ό,τι άλλο επιπλέον μπορεί να τους χρειαστεί για να ζήσουν μέσα στο σώμα (41e - 42d).²²⁰

Ακολουθεί η περιγραφή της γέννησης των αισθήσεων, της κατασκευής των μερών του ανθρωπίνου σώματος από τους θεούς και της λειτουργίας της όρασης (42a-46c). Στην προσπάθεια καθορισμού των σημαντικών "παραλλαγών" καθενός από τους τέσσερις τύπους σωμάτων (58c - 68d) το πιο ενδιαφέρον στοιχείο είναι μία εκτενής ψυχοσωματική περιγραφή των συνθηκών της ηδονής-πόνου (64a - 65b) επί τη βάσει του σχήματος "κένωση-πλήρωση".

Το επόμενο τμήμα του διαλόγου αποτελεί σαφή μετάβαση από τη φυσική στην ανατομία, τη φυσιολογία και την ιατρική (69a - 87b). Ο Τίμαιος αρχίζει να μιλά για τις κατώτερες ψυχές: η πρώτη απ' αυτές τοποθετήθηκε πάνω απ' το διάφραγμα στον θώρακα (=θυμοειδές), ενώ η ψυχή της θρέψης (= επιθυμητικών) τοποθετείται μακριά από το κεφάλι (= νοητικών), στον αφαλό²²¹ (69e - 71de). Εντυπωσιακή είναι η περίτεχνη προσπάθεια (77b - 79e - 80d - 81e) εξηγητικής περιγραφής των φαινομένων της αναπνοής, της καρδιακής συστολής-διαστολής και της χώνευσης ως τεράστιας ενιαίας διεργασίας, ρυθμικής και μηχανικής,

²²⁰ A.E. Taylor. Πλάτων, 513.

²²¹ T. Αρβανιτάκη, ένθ. αν. σ. 174-175.

που εξυπηρετεί τον διπλό σκοπό της διατήρησης της ζωικής θερμότητας του σώματος και της διανομής της τροφής στους διάφορους ιστούς δια μέσου του αίματος.²²² Ακολουθεί το τμήμα το αναφερόμενο στην παθολογία, είτε του σώματος (82a - 86a), είτε της ψυχής (86b - 87b) (στην περίπτωση των ψυχικών ασθενειών επανέρχεται το τριμερές της ανθρώπινης ψυχής στις περιγραφόμενες έξι ασθένειες).²²³ Στην συνάφεια των προαναφερθέντων θα διατυπώσει ο Πλάτων μερικούς κανόνες σωματικής και διανοητικής υγιεινής (87e - 90d), δίνοντας έμφαση στην νοημοσύνη, που αποτελεί το θεϊκό μας στοιχείο και η οποία, εδραζόμενη στο κεφάλι, κάνει τον άνθρωπο να μοιάζει με δέντρο ριζωμένο όχι στη γη, αλλά στον ουρανό (90a).

Πριν προχωρήσει ο Πλάτων στην εκτενή ανάλυση της ανθρωπολογίας του, θεωρεί σαν προϋπόθεση τη βούληση του θεού να καλύψει το κενό, δημιουργώντας τόσες και τόσες μορφές ζωής όσες διακρίνει ο νους στο αυθεντικό έμβιο όν ("ηπερ ουν νους ενούσας ιδέας τω ό έστιν ζων" 39e). Η έκφραση "ό έστιν" χρησιμοποιείται στους μέσους διαλόγους για να δηλωθούν οι Ιδέες (βλ. Φαίδων 75d2 - 92d9). Το χωρίο αυτό συνδέεται με το 30c3 - 31b4, όπου ο Τίμαιος στήριξε τη μοναδικότητα του κόσμου στην μοναδικότητα του μοντέλου, η οποία με τη σειρά της θεμελιώθηκε στην πληρότητα του νοητού εμβίου όντος. Οι μορφές ζωής είναι τέσσερις: η πρώτη είναι το γένος των θεών του ουρανού, η δεύτερη το γένος των πτηνών, η τρίτη των υδροβίων ζώων και η τέταρτη όσων ζουν στη στεριά.²²⁴

Η αθάνατη ανθρώπινη ψυχή, που έχει κατασκευαστεί καθ' ομοίωση της άριστης ψυχής του κόσμου, εγκαθίσταται στο θνητό ανθρώπινο σώμα και τότε έρχεται σε επαφή με το ορμητικό ρεύμα των σωματικών αισθήσεων με αποτέλεσμα να χάσει την εσωτερική της συνοχή και τάξη (43a-e). Το κενό που

²²² A.E. Taylor, ένθ. αν. 520.

²²³ Βασ. Κάλφα. Πλάτων, Τίμαιος, 490.

²²⁴ Βασ. Κάλφα, ένθ. αν. σ. 217.

δημιουργείται ορίζει έναν διαβαθμισμένο χώρο, ένα ψυχικό φάσμα, που επιτρέπει τη θεμελίωση της πλατωνικής εσχατολογίας και ηθικής.²²⁵

Παρατηρήσαμε πώς τον κοσμολογικό του μύθο ο Πλάτων χρησιμοποιεί κάποιες "ενδιάμεσες" κατηγορίες (όπως ο Ιδέες, η κοσμική ψυχή)²²⁶ για να γεφυρώσει την απόσταση ανάμεσα στην αιωνιότητα και τον κόσμο της φθοράς και αλλαγής. Τώρα απευθύνεται, σαν ενδιάμεσους, στους θεούς, που ταυτιζόμενοι με τα αστρικά σώματα (41c3 εξ.) είναι μεν "αΐδιοι" (37c6), αλλά η αθανασία τους δεν είναι αναγκαία ιδιότητα, αλλά δευτερογενής, αφού προκύπτει από τη βούληση του θεού.²²⁷

Το μείγμα από το οποίο δημιουργεί ο Δημιουργός θεός την ανθρώπινη ψυχή είναι ίδιο με αυτό της κοσμικής Ψυχής, αν και "ακήρατα δέ ουκέτι κατά ταυτά ωσαύτως, αλλά δεύτερα καί τρίτα" (41d6-7): και έτσι υπογραμμίζεται η σχέση της ανθρώπινης ψυχής με την κοσμική ψυχή σαν Θείο δημιούργημα και υπονοείται η ατέλειά της (δεύτερη και τρίτη ποιότητα) λόγω της συνάφειάς της με το σώμα. Όμως μόνο το λογικό μέρος της ανθρώπινης ψυχής είναι κατά στενή συνάφεια θεϊκό (θα το αναλύσουμε αργότερα, όταν γίνει λόγος για την τριμερή διαίρεση της ψυχής, πρβλ. Τιμ. 90a). Ο θεός κατανέμει την κάθε ψυχή σε ένα άστρο (πρβλ. Φαιδρ. 248c - 249b· Πολιτεία 617 εξ· Νόμ. 904c), επιτρέποντας στον άνθρωπο να μιμείται τις ουράνιες περιφορές και με αυτόν τον τρόπο να γίνεται "ολόκληρος", υγιής τε παντελώς και έμφρων" (44bc). Αυτή η αναφορά μας θυμίζει έντονα τον Φαίδρο, αφού και εκεί οι ψυχές οδηγούνται στα όρια του σύμπαντος και αποκτούν θέαση των Ιδεών, πριν ενσαρκωθούν και διατηρήσουν το χαμένο όραμα με τη μορφή της ανάμνησης (247c εξ.).²²⁸ Πραγματικά, το τμήμα 41e2-3 με την αναφορά του στις ενσωματώσεις των

²²⁵ Βασ. Κάλφα, *ένθ. αν.* σ. 93.

²²⁶ Βλ. Anna Kelessidou-Galanos, *La conception Platonicienne du divin dans les Lois et le Timee et son rapport avec le Bien de la Republique*, ΕΕΦΣΑ.ΚΑ' (1970-1971), 303 εξ.

²²⁷ T.M. Robinson. *Plato's Philology*, 84.

²²⁸ T.M. Robinson, *ένθ. αν.* 86.

ψυχών και τη βασική αντίληψη της ενσωμάτωσης σε γυναίκα σαν τιμωρία της αδυναμίας καθυπόταξης των παθών (42b3-c1) προεικονίζει τη μετάβαση από την παραδοσιακή, μυθική και προσωπική εσχατολογία προς μία απρόσωπη, χωρική και επιστημονική εσχατολογία.²²⁹ Και με αυτόν τον τρόπο ερμηνεύεται και η καταγωγή των ειδών, αφού ο άνθρωπος, το ανώτατο είδος, γεννιέται από τους θεούς, ενώ τα άλλα είδη προέρχονται απ' αυτόν μέσω μίας διαδικασίας διαφθοράς και εκφυλισμού (πρώτα έχουμε την πτώση σε γυναίκες και έπειτα τον εκφυλισμό στα κατώτατα ζώα, όπως πουλιά, ζώα της στεριάς, ψάρια κ.ά. Τιμ. 91d - 92b1c).²³⁰

Το ζήτημα των ενσωματώσεων προϋποθέτει την περί του σώματος αντίληψη του Πλάτωνα. Το "επίρρυτον και απόρρυτον" ανθρώπινο σώμα μοιάζει με ποτάμι σε ακατάπαυστη ροή, όπου βυθίζονται οι τακτικές περιφορές της ψυχής. Εισροές και εκροές είναι βεβαίως η λήψη και η απόρριψη της τροφής (βλ. 80d, 81d) αλλά και όλο το πλήθος των βίαιων ερεθισμάτων, που δέχεται το αποτελούμενο από τα τέσσερα στοιχεία (βλ. 82a2-3. Πρβλ. και 42e5 - 43a1-6) σώμα, και των βιαίων αντιδράσεων, που προκαλούν τα πάθη. Ενώ όμως στους άλλους διαλόγους το σώμα παρουσιάζεται σαν φυλακή ή τάφος της ψυχής, σαν τόπος τιμωρίας για κάθε παράπτωμα και τόπος έκτισης της ποινής (Κρατύλος 400β10 - Γοργίας 493α3 - Φαίδων 82e - 91e8 0 Φαίδρος c5-6), σαν πηγή από την οποία προέρχεται το κακό και οι επιθυμίες που προξενούν αναστάτωση και σύγχυση και συνεχή εμπόδια κατά την επιδίωξη του όντως όντος (Φαίδων 66α4-7 - 66c1-2 - 66d5-7 - 79c - Πολιτεία 611c1-2 - 611d, αλλά και Τιμ. 86b-87b, καθώς επίσης και 82ab),²³¹ στον Τίμαιο οι ψυχές δημιουργούνται από τον Δημιουργό για να συντελέσουν στην τελειότητα του σύμπαντος, συνεπώς έχουμε σαφέστατα μία πιο αισιόδοξη θεώρηση. Κατά εννοιολογική προσέγγιση προς το 89ο κεφάλαιο της Πολιτείας η έμφαση πλέον

²²⁹ Βασ. Κάλφα, *ένθ. αν. σ. 403.*

²³⁰ Καρλ Πόππερ, *ένθ. αν. 85-86.*

²³¹ Αθην. Χ. Ζακόπουλου, *ένθ. αν. σ. 69.*

δίνεται στον ρόλο που μπορεί να παίξει η σωματικότητα και τα πάθη με την κατάλληλη διαπαιδαγώγηση και έλεγχο στην κατάκτηση της αρετής (Τιμ. 42a5-b2. Βλ. και Πολιτεία 586d εξ.).²³²

Με την ένωση της ψυχής με το σώμα γεννιούνται οι αισθήσεις, οι οποίες δεν αποτελούν γνωστικές προδιαθέσεις ή ικανότητες του υποκειμένου, αλλά κινήσεις εξωτερικές ("έξωθεν αισθήσεις" Τιμ. 44a5) προς την ψυχή, με τις οποίες η ψυχή εξοικειώνεται (42a6). Το σώμα γίνεται όχημα (69c) του αθάνατου αυτού στοιχείου της ψυχής, η οποία, σαν την ψυχή του κόσμου, περιλαμβάνει τους δύο κύκλους του ομοίου και του ετέρου. Έχει και αυτή περιόδους (περιφορές), που οι μεν αναφέρονται στο όν, οι δε στο γίνεσθαι (43a - 44d - 47d - 90cd). Οι αισθήσεις και τα προϊόντα του σώματος διαταράσσουν προς στιγμήν την ενότητα της ανθρώπινης ψυχής, όμως με το πέρασμα του χρόνου "αι περίοδοι λαμβανόμεναι γαλήνης της εαυτων οδόν ίωσι" και κάνουν έμφορα τον άνθρωπο (44ac).²³³

Αυτό το κυριότατο είδος ψυχής, που οι θεοί μας έδωσαν ως "δαίμονα" (90ac), το έβαλαν στην κρανιακή κοιλότητα, που φτιάχτηκε ειδικά για να δεχθεί την ψυχή (73e - 69c - 44c). Τυπικά είναι ενωμένη με το μέρος του μυελού που περιέχεται στο κρανίο, δηλ. τον εγκέφαλο, που γι' αυτόν τον λόγο είναι σφαιρικός (73bc). Στην τελεολογική προσέγγιση του Πλάτωνα, ο μυελός και η σχέση του με την ψυχή ως έδρα της αίσθησης και της νόησης καθιστούν το κεφάλι "ακρόολη" του ανθρώπου (44d3 - 69c5 - 70a6). Το θεϊκό πρότυπο ασκεί πάνω στην ψυχή μία προς τα πάνω έλξη, η οποία και κάνει το σώμα μας να παίρνει όρθια στάση (90ab).²³⁴

Όπως η ψυχή είναι ανώτερη του σώματος, έτσι και το κεφαλι είναι το θείο τμήμα της σωματικής συνάφειας (44e εξ.). Το υπόλοιπο σώμα προορίζεται να υπηρετεί. Αποτελεί το όχημα του κεφαλιού και συμπληρώνει τις δύο "θείες

²³² T.M. Robinson, *ένθ. αν. σ. 88.*

²³³ T. Αρβανιτάκη, *ένθ. αν. σ. 172.*

²³⁴ T. Αρβανιτάκη, *ένθ. αν. σ. 172.*

περιστροφές" της ψυχής (44d) με τις "έξι περιπλανήσεις" (44d8· Πρβλ. και 43b).²³⁵ Ωραίο θεωρείται ένα σώμα υγιές, ευλύγιστο, ρωμαλέο, πειθαρχημένο, ένα ζωντανό σώμα, το οποίο περικλείει βούληση και πράξη (γεγονότα ψυχικά, όχι σωματικά). Αυτή η σύνοψη της εσωτερικότητας δηλώνεται στο πρόσωπο, το οποίο έτσι γίνεται αποκάλυψη του Θεού (βλ. Χαρμ. 154d - Φαίδρος 234d - Τιμ. 44d - Ευθύδημος 293e - Γοργίας 513c).²³⁶

Αυτή η ενοίκηση της θείας ψυχής στο ανθρώπινο σώμα καθιστά τον άνθρωπο ουράνιο φυτό, είτε με την έννοια της αντιπροσώπευσης του θεού στη γη δια της ψυχής (R. Hockforth), είτε με την έννοια του έρωτα ως δαίμονα αναβιβαστικού της ψυχής προς τα άνω (F.M. Comford, I.N. Θεοδωρακόπουλος), είτε με την έννοια του λογιστικού μέρους της ψυχής, το οποίο είναι ανώτερο από τα μέρη της και το οποίο εδρεύει στο κεφάλι και του οποίου το σχήμα είναι διαμορφωμένο κατά ομοίωση της μορφής του σύμπαντος.²³⁷ Ο A.E. Taylor διδάσκει, στην ίδια ερμηνευτική γραμμή, ότι η νόηση συνιστά το θείο στοιχείο στον άνθρωπο, τον δαίμονα εκάστου, ο οποίος κατ' αυτόν τον τρόπο ομοιάζει με δέντρο ριζωμένο όχι στη γη, αλλά στον ουρανό.²³⁸

Η ψυχή ως εγώ είναι κυρίως πρόσωπο. Η έννοια του προσώπου κλείνει μέσα της την έννοια της μοναδικής λογικής μονάδας. Η ψυχή είναι γνωστική, δηλαδή γνωρίζει και όσα γίνονται μέσα της και όσα συντελούνται γύρω της, εδραζομένη στο κεφάλι ενώνει τα πολλά και διασκορπισμένα και απαρτίζει ενότητα συστηματική.²³⁹ Ο νους είναι η γνωστική δύναμη της ψυχής, με τη βοήθεια της οποίας η ψυχή συλλαμβάνει τις ιδέες και δι' αυτών τα πράγματα (Φαίδων 74b-c - 87d). Η ψυχή, ως λογική ενότητα, συνέχει όλες τις ψυχικές της

²³⁵ Gr. Vlastos, *ένθ. αν. σ. 228.*

²³⁶ A. Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη, *ένθ. αν. σ. 108.*

²³⁷ E.Π. Παπανούτσου, *ένθ. αν. σ. 62, 72, 85.*

²³⁸ Βλ. Αναλυτικά, A. Μάνου, *Φιλοσοφία των Αξιών. Πλατωνική και Μεταπλατωνική διάνοηση*, Αθήνα 1996, 37 εξ.

²³⁹ I.N. Θεοδωρακόπουλου, *Φιλοσοφικά και Χριστιανικά Μελετήματα*, 80-81.

δυνάμεις, επειδή υπάρχει ως ο εσωτερικός κόσμος του ανθρώπου, ο οποίος αποτελεί έναν μικρόκοσμο μέσα στον κόσμο της πραγματικότητας.²⁴⁰

Τα μάτια είναι τα όργανα του ανθρώπου για την κυριαρχία της ψυχής επί του σώματος. Μέσα από μία διαδικασία ορθού προσανατολισμού του ανθρώπινου βλέμματος προς τον ουρανό και την αποκάλυψη της μαθηματικής τάξης, η οποία ενυπάρχει στην κίνηση των ορατών ουράνιων σωμάτων επιτυγχάνεται η εναρμόνιση των κινήσεων της ανθρώπινης ψυχής με τις περιοφορές της ψυχής του κόσμου (βλ. 47a-e. Πρβλ. Και 45b - 46c). Η όραση και η ακοή (67b-c) υπερέχουν απέναντι στις άλλες αισθήσεις, επειδή συνδέονται με τις νοητικές μαθήσεις.²⁴¹

Σε συνάρτηση και με τις άλλες αισθήσεις, όπως είναι οι γεύσεις (65c - 66c) και οι οσμές (66d - 67a), μπορούμε να πούμε ότι η κατά Πλάτωνα αίσθηση είναι "κίνηση που μεταφέρεται δια μέσου του σώματος και χτυπά την ψυχή" (43c5-6). Αν έδρα της όρασης ήταν ο εγκέφαλος, το αθάνατο μέρος της ψυχής, θα ήταν παράλογο η αναφορά στη διάδοση μέσω όλου του σώματος, για να περιγραφεί η πορεία από τα μάτια στον εγκέφαλο.

Υπάρχει λοιπόν η βάσιμη υποψία, ότι έδρα των αισθήσεων θεωρεί ο Τίμαιος τη θνητή ψυχή (61c).²⁴² Επανερχόμενοι στην όραση, "βλέπω" σημαίνει για τον Πλάτωνα, ότι το φως του ματιού μου ("φωσφόρα όμματα" 45b) συναντάται με το φως του ορωμένου σώματος στους κόλπους ενός τρίτου φωτός -της ημέρας-, που αναδεικνύεται έτσι σαν προϋπόθεση της όρασης (το μάτι είναι λοιπόν και το ίδιο φως).²⁴³ Περαιτέρω, στη γενική εξήγηση της φυσιολογίας της όρασης τα όνειρα (45d) και τα είδωλα που εμφανίζονται σε κάτοπτρα αντιμετωπίζονται ως υποπεριπτώσεις στις οποίες συγχέεται ή αντιστρέφεται το πραγματικό. Η ρύθμιση των άλογων παθών επιτυγχάνεται

²⁴⁰ Αθ. Φωτείνη, ένθ. αν. σ. 269.

²⁴¹ Π. Σπηλιόπουλου, Η φυσιολογία της όρασης στον Τίμαιο, "Δευκαλίων" 15/12, Δεκέμβριος 1997, 249.

²⁴² Βασ. Κάλφα, ένθ. αν. σ. 467.

²⁴³ Στ. Ράμφου. Ιλαρόν Φως του κόσμου, Αθήναι 1990, σ. 25.

μέσα από τις εικόνες των ονείρων που προβάλλονται ως είδωλα στο συκώτι, που γι' αυτό το λόγο κατασκευάζεται λείο σαν κάτοπτρο (70e - 72d). Η υπακοή του επιθυμητικού στις εντολές της φρόνησης συντελείται μέσα από την οπτική παραπλάνηση, από την φαινομενική αντιστροφή του πραγματικού στον καθρέπτη του ήπατος. Το συκώτι είναι το μαντείο του σώματος και η ονειρομαντεία λειτουργεί ως αντίδοτο στην αφροσύνη, όταν ο λόγος καθεύδει.²⁴⁴ Στο 2ο βιβλίο της Πολιτείας ο Πλάτων μοιάζει να αποδέχεται τα θεόσταλα όνειρα (382e) και στο 9ο βιβλίο εστιάζει την προσοχή του στην καταπράϋνση του επιθυμητικού και θυμοειδούς μέρους της ψυχής, έτσι το λογιστικό μέρος μένει μόνο του στην διάρκεια του ύπνου και "επιζητεί να προσεγγίσει ό,τι δεν γνωρίζει, είτε αυτό είναι παρελθόν, είτε παρόν ή μέλλον" (572a. Πρβλ. Και Φαίδων 60e - 61b).²⁴⁵

Οι Ορφικοί δίδασκαν ότι το σώμα είναι ένα είδος φυλακής, όπου η ψυχή κρατείται, φυλάγεται, ώσπου να εκτίσει την ποινή της (Κρατύλος 400b-c) και ισχυρίζονταν ότι με διάφορες ιεροτελεστίες μπορούσαν να εξαγνίσουν τους ανθρώπους και να ελευθερώσουν την ψυχή τους. Όλες αυτές οι ιδέες και πρακτικές περνούν και στον πρώιμο πυθαγορισμό.²⁴⁶

Η διάκριση των ψυχών σε ανώτερες και κατώτερες έπαιζε κύριο λόγο στην μυστική αγωγή των πυθαγορείων,²⁴⁷ είναι δε χαρακτηριστικό ότι και ο υλοζωϊστής Ηράκλειτος αντιστοιχεί το δίπλο "υγρές-ξηρές" ψυχές στο δίπολο "θνητές-αθάνατες" ψυχές.²⁴⁸ Όπως είναι ευνόητο, αρκετά γρήγορα η ανώτερη γνωστική αρχή της ψυχής άρχισε να συναρτάται με τη γνώση της αλήθειας, ενώ το πάθος με τη μεταβαλλόμενη γνώμη των αισθήσεων. Ο Πλάτων ακριβώς στο σημείο αυτό θα καταλήξει σε μία διαίρεση της ψυχής σε τρία μέρη: λογικό,

²⁴⁴ Π. Σπηλιόπουλου, *ένθ. αν. σ. 258-259.*

²⁴⁵ Βασ. Κάλφα, *ένθ. αν. σ. 474.*

²⁴⁶ G.S. Kirk - J.E. Raven - M. Schofield, *ένθ. αν. σ. 229.* Βλ. και J. Brun, *ένθ. αν. σ. 33.*

²⁴⁷ Πετρ. Γραβίγγερ, *ένθ. αν. σ. 388.*

²⁴⁸ Δημ. Παπαδή. *Η ανθρωπολογία των Προσωκρατικών*, Αθήνα 1996, σ. 104-105.

θυμοειδές και επιθυμητικό. Στην Πολιτεία (434d - 435e) αντιστοιχεί τα τρία αυτά ψυχολογικά είδη στις τρεις τάξεις της πόλης. Στην αρχή διακρίνει το λογιστικό μέρος (439d5) και το αλόγιστο επιθυμητικό (439d6-8) και στη συνέχεια επισημαίνει το θυμοειδές, σαν συγγενές προς τη λογική, σαν ξεχωριστό μέρος απ' αυτήν (440e5 - 440e8-10 - 441a1-6). Ο Πλάτων θα χρησιμοποιήσει αυτή την τριμερή διαίρεση της ψυχής στην ανάλυση των τεσσάρων αρετών και στη διαπραγμάτευση της ηδονής.²⁴⁹

Η σοφία, λοιπόν, αποδίδεται στο λογιστικό (441e4-5) και η ανδρεία στο θυμοειδές (441e - 442c1-4), ενώ ο αυτοέλεγχος και η αυτοσυγκράτηση υπάρχουν όταν τα στοιχεία του θυμού και της ορέξεως υποτάσσονται στο λογιστικό (442c10-11).²⁵⁰

Όμως, απ' την άλλη μεριά, είναι ο ίδιος ο Πλάτων, ο οποίος θα αμφισβητήσει ότι είναι δυνατόν η ουσία της ψυχής να εκφραστεί με ψυχολογικούς όρους (Πολιτεία 534b-d). Συνεπώς το τριμερές σχήμα φαίνεται να υπακούει περισσότερο στο συσχετισμό ανθρωπολογίας-πολιτειολογίας.²⁵¹

Στον Φαίδρο, ο Πλάτων ιχνηλατεί το τριαδικό σχήμα στα πλαίσια μίας μυθικής περιγραφής, αυτής δηλ. του ηνίοχου, ο οποίος συμβολίζει το λογιστικό μέρος, και των δύο αλόγων του άρματος, όπου το καλής ποιότητας είναι το θυμοειδές και το κακής ποιότητας η άλογη επιθυμία (246a - 253c - 254e).²⁵²

Στον Τίμαιο ο "δαίμων" αποτελεί το "κυριότερο είδος της ψυχής μας, που το έδωσε ο Θεός στον καθένα μας"., Επειδή ο άνθρωπος έχει σύνοικο το δαίμονα, είναι πολύ ευδαίμων (Τιμ. 90a2-c6)· η έννοια του δαίμονα εδώ υπονοεί τη λογική και τη φρόνηση του ανθρώπου.²⁵³ Ο Θεός-Δημιουργός δημιουργεί, όπως είδαμε, τη λογική ψυχή (41d4-e1 - 69b8-c1-3· πρβλ. Επίσης 34bc και 90a5-8). Ακολούθως, γίνεται λόγος για τα θνητά μέρη της ψυχής, τα οποία μαζί

²⁴⁹ Αθ. Ζακόπουλου, *ένθ. αν.* σ. 54.

²⁵⁰ Αθ. Ζακόπουλου, *ένθ. αν.* σ. 54.

²⁵¹ Κων/νου Βουδούρη, *ένθ. αν.* σ. 113-114.

²⁵² Ιω. Ν. Θεοδωρακόπουλου. Πλάτωνος Φαίδρος, Αθήναι 1971, σ. 200 εξ.

²⁵³ Νικολ. Δ. Γεωργοπούλου-Νικολακάκου, *ένθ. αν.* σ. 94.

με το σώμα δημιουργούνται απ'τους ουράνιους Θεούς (42d6-e1-4 - 69c3-d1). Τώρα, η φαινομενική διμέρεια, αθάνατο-Θείο και θνητό, γίνεται τριμέρεια δια της αναλύσεως του θνητού σε θυμοειδές και επιθυμητικό στοιχείο· το θυμοειδές στοιχείο, αφενός βρίσκεται μεταξύ του διαφράγματος και του λαιμού, δηλαδή στην καρδιά (70a-d6), το δε επιθυμητικό είναι τοποθετημένο στην κοιλιακή χώρα, δηλ. κάτω από το διάφραγμα (70d7-e1-2. Πρβλ. 77ab).²⁵⁴

Είδαμε ότι στην Πολιτεία αντιπαραθέτει ο Πλάτων στο λογικό μέρος της ψυχής το παράφορο (θυμός), με το οποίο συνδέεται και ο "φόβος" του Τίμαιου (42a - 69d) και τις διάφορες σωματικές ορέξεις, πείνα, δίψα, σεξουαλική επιθυμία, δηλ. Το επιθυμητικό. Το λογικό μέρος της ψυχής έχει καθήκον να ασκήσει την εξουσία στα άλλα δύο για να επιτευχθεί η δικαιοσύνη (βλ. Σχήμα: άρχοντες - λογιστικό - σοφία, φύλακες - θυμοειδές - ανδρεία, δημιουργοί - επιθυμητικό - σωφροσύνη).²⁵⁵ Ενώ όμως ο Σωκράτης θεωρούσε το λογιστικό παντοδύναμο (Πρωταγ. 352c), το καινούργιο τριμερές πρότυπο αποδίδει σε καθένα από τα τρία μέρη της ψυχής τον δικό του, ανεξάρτητο δυναμισμό.²⁵⁶

Περαιτέρω, ενώ στον Φαίδρο οι ψυχές πέφτουν από την κατάσταση της ευτυχίας στον φθαρτό κόσμο των αναγεννήσεων (247c εξ. - 248e εξ.), στον Τίμαιο η πρώτη εμφύτευση των ψυχών στα σώματα εμφανίζεται ως αναγκαία (41e - 42a). Οι επιδράσεις που δέχεται η ψυχή από τη συνάφειά της με το σώμα (42e 0 44d και 69a εξ.) αποδίδονται στην επίδραση της Ανάγκης, η οποία αναγκάζει τους θεούς να συνεργαστούν μαζί της ("αναγκαίως το θνητόν γένος συνέθεσαν" 69d6). Είναι αδιαμφισβήτητο γεγονός ότι η αισιόδοξη και ρεαλιστική οπτική του Τίμαιου (σε αντίθεση με τον απαισιόδοξο διχασμό του Φαίδρου)²⁵⁷ προσδιορίζει τα τρία μέρη της ψυχής σε συγκεκριμένα σωματικά μέρη, ακριβώς για να επιτευχθεί η τελειότερη αυτών λειτουργία. Ο Πλάτων αναμειγνύει την ιδέα του Φαίδωνα για την ύψιστη αξία της αρετής του νου και

²⁵⁴ Αθ. Χ. Ζακόπουλου, *ένθ. αν. σ. 60.*

²⁵⁵ Α.Ρ. Ραφαηλίδη, *ένθ. αν. σ. 219.*

²⁵⁶ Γρ. Βλαστός, *Σωκράτης, 145.*

αυτήν της Πολιτείας για την ενσωμάτωση της ψυχής που εκφράζεται σαν τριμερές για να δώσει το στίγμα της θνητότητας μόνο στα κατώτερα τμήματα της ψυχής, αφήνοντας το ανώτερο στη σφαίρα της αθανασίας (69cd - 41cd).²⁵⁸

Ο θυμός καθορίζει την ανθρώπινη ανδρεία και τη θέληση επικράτησης και διατηρεί μεγάλη συγγένεια προς τη φρόνηση (70b. Πρβλ. Πολιτεία 439e εξ. - 441e - 442c κ.α.). Ο θυμός συνεργάζεται με τη λογική για την χαλιναγώγηση των επιθυμιών (γι' αυτό τοποθετείται κοντά στο κεφάλι, 70a). Από την άλλη, το επιθυμητικό μέρος της ψυχής, αυτό το άγριο θηρίο (70e4. Πρβλ. Πολιτεία 588c εξ.) το έβαλαν οι θεοί μακριά από την έδρα των αποφάσεων, το κεφάλι, για να μην διαταράζει την ησυχία του (70e6-7).²⁵⁹

Στον Φαίδωνα, μολονότι η ψυχή παρουσιάζεται απλή και όχι σύνθετη (78c) και κατέχει αποκλειστικά τη φρόνηση και την αλήθεια, οι αισθήσεις του σώματος περιγράφουν ακριβώς την στον Τίμαιο και την Πολιτεία λειτουργία του επιθυμητικού (65ab· βλ. 79c). Στο συμπόσιο οι επιθυμίες, οι ηδονές, οι λύπες και οι φόβοι ανήκουν στην περιοχή της ακόμα απλής ψυχής, ενώ η θνητή φύση περικλείει μέσα της τον πόθο για αθανασία (207d - 208d).²⁶⁰ Στους Νόμους βρίσκουμε δύο είδη ψυχών: εκείνη που ενεργεί πάντα καλά, την τέλεια, και την άλλη, γεμάτη παραλογισμό, καταδικασμένη σε συνεχείς μετεμψυχώσεις (X.896d εξ.).

Και φθάνουμε στο σημείο της "κάθαρσης". Στον Σοφιστή η κάθαρση συνίσταται στην απόρριψη του κάθε κακού στοιχείου (κακία, άγνοια, δειλία) και στη διατήρηση όλων των άλλων (227d 0 229a - 230c-e). Αργότερα ο Πλάτων θα εισαγάγει την οδό της γνώσεως σαν αποφασιστική μέθοδο κάθαρσης της ψυχής, κυρίως με την αξιοποίηση της "ανάμνησης" (Μένων, 81e).²⁶¹ Στον Τίμαιο το νοητικό μέρος της ψυχής, το θείο μέρος στον άνθρωπο, πρέπει να καλλιεργηθεί:

²⁵⁷ Βλ. Θεοδ. Ν. Ζήση, *ένθ. αν. σ. 59.*

²⁵⁸ T.M. Robinson, *ένθ. αν. σ. 106.*

²⁵⁹ Βασ. Κάλφα, *ένθ. αν. σ. 472.*

²⁶⁰ T. Αρβανιτάκη, *ένθ. αν. σ. 153 εξ.*

ο φιλομαθής είναι θεράπων του Θείου, διατηρεί δηλαδή "ευ κεκοσμημένον τον δαίμονα σύνοικον εν αυτω" (Τιμ. 90c).²⁶²

Ο άνθρωπος οφείλει να υπερπηδήσει τα εμπόδια της αισθησιακής ζωής με την ηθική αυτοκυριαρχία, για να επιστρέψει η ψυχή του στο άστρο, που ο θεός, στην αρχή της δημιουργίας, του όρισε για κατοικία (42b). Αλλά και τώρα ακόμη ο Πλάτων μένει σταθερός στην πεποίθηση, ότι η φυσολογία φέρνει την λύτρωση. Κατά τον Τίμαιο (90d) η Θέα της αρμονίας του κόσμου επαναφέρει την ψυχή του φιλοσόφου στην "αρχαία φύση" της.²⁶³

Στον Τίμαιο διαβάζουμε ότι όταν κάποιος συνεχώς ασχολείται με αντικείμενα της φιλοδοξίας και της επιθυμίας, θα χάσει την αθανασία, διότι ασχολήθηκε υπερβολικά με το θνητό τμήμα της φύσης του (90b). Εκ παραλλήλου, στην Πολιτεία ο Πλάτων παρομοιάζει τις κατώτερες ορμές της ανθρωπότητας με μολυβένια βαρίδια, οι οποίες μέσω της λαιμαργίας και άλλων αισθησιακών απολαύσεων ενσωματώνονται στην ψυχή και στρέφουν το βλέμμα της προς τα κάτω.²⁶⁴

Ο άνθρωπος γίνεται έρμαιο της θνητότητας, όταν το επιθυμητικό και το θυμοειδές υπερτρέφονται και ισχυροποιούνται (βλ. Πολιτεία 588e - 589a). Αντίθετα με τη συμμαχία λογιστικού και θυμοειδούς ο εντός άνθρωπος αρμονίζει τον εαυτό του και μεριμνά για το κοινό συμφέρον (Πολιτεία, 589α-β).²⁶⁵ Προσοχή όμως: εγκαταλείποντας κάθε προγενέστερο στοιχείο "φυγής" από την πραγματικότητα, ο Πλάτων στην Πολιτεία του καταφάσκει και τα τρία στοιχεία της ψυχής, αφού η "τροφή" και η "παιδεία" στοχεύουν στην ομαλή ανάπτυξη του όλου ανθρώπου (451e. Πρβλ. Και 376c - 412b - 433e - 431c - 451c - 473d - 474b κ.α.).²⁶⁶

²⁶¹ Ε. Μαραγγιανού-Δερμούση, *ένθ. αν. σ. 85* εξ.

²⁶² Α. Κελεσίδου, *ένθ. αν. σ. 197-198*.

²⁶³ Ε.Π. Παπανούτσου, *ένθ. αν. σ. 65*. Βλ. και Κ.Π. Μιχαηλίδη, *ένθ. αν. σ. 171*,

²⁶⁴ James Adam, *ένθ. αν. σ. 87*.

²⁶⁵ Κων/νου Ι. Δεσποτόπουλου. *Φιλοσοφία του Πλάτωνος*, σ. 41.

²⁶⁶ Κων/νου Ι. Δεσποτόπουλου. *Πολιτική φιλοσοφία του Πλάτωνος*, Αθήνα 1980, σ. 57.

Ο Πλάτων δίνει στο πρόβλημα της ψυχής ένα καινούργιο ήθος. Ο Πλάτων γονιμοποιεί και μετασχηματίζει την Ορφική και πυθαγόρεια περί ψυχής αντίληψη, τοποθετώντας το εγώ, το λογικό υποκείμενο (την έλλογη αυτοσυνειδησία) στο κέντρο του ενδιαφέροντός του και απαλλάσσοντας την ψυχή από τις θυμικές προσκτήσεις της.²⁶⁷

Το γεγονός ότι οι χριστιανοί Κλήμης Αλεξανδρείας και Ωριγένης κατά τον 2ο μ.Χ. αιώνα εμφανίζονται σαν "τριχοτομιστές", δηλ. κάνουν λόγο για τρία στοιχεία στον άνθρωπο (την θεία πνευματική ψυχή, την χοϊκή-υλική ψυχή και το πνευματικό σπέρμα, όπου η θέση του λογιστικού καταλαμβάνει η πνευματική ψυχή), μας πείθει για το εύρος και τη δυναμική της πλατωνικής περί ψυχής θεωρίας.²⁶⁸

Σύμφωνα με τον ορισμό που δίνει ο Αριστοτέλης, η ψυχή είναι εντελέχεια "σώματος φυσικού δυνάμει ζωήν έχοντος" (Περί Ψυχής Β412β25 - 413α). Η παρουσία, της ψυχής στον Αριστοτέλη δομείται σε τρεις κυρίως ιεραρχικές βαθμίδες: τη θρεπτική, την αισθητική και τη νοητική. Η νοητική εγρήγορση της ψυχής είναι για τον προσανατολισμένο σε δυνάμεις Αριστοτέλη η κατ' εξοχήν ενεργητική κατάσταση, που εξασφαλίζει τη θεωρία και προσεγγίζει τη θεία νόηση.²⁶⁹

Και για το Αριστοτέλη η ψυχή μας κατευθύνει προς τα πάνω, στη συγγενική ουράνια περιοχή (Περί της Ψυχής Β4.416α4), όμως πρώτος αυτός θέτει τα ερωτήματα με βιολογικό πρίσμα. Το νέο στοιχείο που εισάγει είναι η διεύρυνση της έννοιας του ψυχικού, η εισαγωγή της έννοιας των ψυχικών λειτουργιών, με την οποία ξεπερνά την άποψη για τα μέρη της ψυχής και, επίσης, η συστηματική ταξινόμηση και ανάλυση των ψυχικών λειτουργιών.²⁷⁰

²⁶⁷ Ιω. Ν. Θεοδωρακόπουλου. Εισαγωγή στην Φιλοσοφία, Β' 189.

²⁶⁸ Α. Θεοδώρου, ένθ. αν. σ. 105.

²⁶⁹ Κ. Μιχαηλίδη. Η Μεσότητα ως υσνθετική αρχή της Ψυχής, εις "Αριστοτέλης". 414.

²⁷⁰ Ing. Düring, ένθ. αν. σ. 393.

Οι Στωϊκοί θα διατηρήσουν το λογιστικό μέρος της ψυχής του Πλάτωνα, μόνο που αυτοί θα το ονομάσουν "ηγεμονικόν" και θα το τοποθετήσουν ως έδρα της συνείδησης στην καρδιά. Για τη στωϊκή φιλοσοφία θεωρείται η ψυχή μαζί με το "τεχνικόν πυρ" ως σωματική οντότητα.²⁷¹

Μιλήσαμε προηγουμένως για το θυμοειδές μέρος της ψυχής (Τιμ. 69d - 70a). Το "φούσκωμα" των θυμωμένων γίνεται δια πυρός, με την ενέργεια της φωτιάς. Γι' αυτό οι Θεοί έβαλαν δίπλα στην καρδιά τους πνεύμονες, που με την αναπνοή ψύχουν την καρδιά και την ηρεμούν (70b-d).

Χαμηλότερα και από τον τόπο του επιθυμητικού είναι τα εντόσθια, στα οποία δεν φαίνεται να δρα καμμία ψυχική δύναμη. Αλλά και εδώ ακόμα οι Θεοί τοποθέτησαν "τόν της συνουσίας έρωτα" που είναι ζωντανό όν, προικισμένο με ψυχή (ζωον έμψυχον, εντελώς ανυπάκουο στον λόγο (91ab)).²⁷² Στους άλλους διαλόγους το επιθυμητικόν περιλαμβάνει την θρεπτική και τη συνουσιακή διάσταση. Όμως, στον Τίμαιο έως το 89e μιλά για τρία είδη ψυχής και από το 91a μεταφέρεται σε μία τρόπον τινά τέταρτη ψυχή. Ο μυελός αποτελεί τον σημαντικό σύνδεσμο όλων των ψυχών, αφού περιλαμβάνει συγχρόνως εγκέφαλο, νωτιαίο μυελό, μυελό των οστών και σπέρμα (73bd). Ο Πλάτων ξεκινά από τη θέση του Εμπεδοκλή για τον εγκέφαλο ως έδρα αίσθησης και νόησης,²⁷³ όμως προχωρά στην περί μυελού καινοτομία του: ο μυελός έχει φυσικά συστατικά που αναμειγνύονται σε αρμονική αναλογία, αλλά επιπλέον και ψυχικά συστατικά και γι' αυτό αποτελεί έδρα των δεσμών του βίου.²⁷⁴

Από τον μυελό γεννήθηκαν τα οστά, που προστατεύουν τον μυελό και η σάρκα που προστατεύει τα οστά (73e). Η σάρκα περιέχει ζύμωμα οξέος και αλμυρού, που την κάνει ευάλωτη στη σήψη και την αποσύνθεση (74c). Η ισχυρή σάρκα εξυπηρετεί την στερεότητα και μακροβιότητα, ενώ η λεπτή σάρκα την επιθυμητή ευαισθησία και φρόνηση (βλ. 75c). Έτσι στη συναρμογή

²⁷¹ A.A. Long, ένθ. αν. σ. 244.

²⁷² Τ. Αρβανιτάκη, ένθ. αν. σ. 174-175.

²⁷³ Δημ. Παπαδή, ένθ. αν. σ. 111 εξ.

του κεφαλιού (75a εξ.) ο Τίμαιος δηλώνει ρητά ότι αυτό που απαγορεύει η Ανάγκη είναι η συνύπαρξη της οξείας αίσθησης με τα χοντρά οστά και την πυκνή σάρκα.²⁷⁵

Η σεξουαλικότητα, όπως είδαμε, εντοπίζεται στην αναπνοή του μυελού (91b). Είναι επίτευγμα της σύγχρονης παρατήρησης ότι η οργή, ο ενθουσιασμός και η ερωτική συγκίνηση συνοδεύονται και τα τρία από μία επιτάχυνση των αναπνευστικών λειτουργιών. Ο Πλάτων, λοιπόν, αναζητά μέσα στον άνθρωπο μία λειτουργία που να χρησιμεύει ως σύνδεσμος μεταξύ των παθών και του λόγου. Αν διαλέξετε πότε τον θυμό (στατική άποψη) και πότε τον έρωτα (δυναμική άποψη), αυτό οφείλεται πιθανότατα στη συγγένειά τους προς το αναπνευστικό-πνευματικό σύστημα.²⁷⁶

Όπως και στο 9ο βιβλίο της Πολιτείας (580c-581e) γίνεται λόγος για τις ηδονές που αντιστοιχούν στα διάφορα μέρη της ψυχής (τα τρία είδη ηδονών, που ο Πλάτων χαρακτηρίζει αρχές ("αρχαί") και είναι: η σοφία, η τιμή και το κέρδος,²⁷⁷ έτσι έχουμε τον Τίμαιο και έξι ασθένειες (87a6-7), οι οποίες είναι τρία ζεύγη αντίθετων ψυχικών ασθενειών, που αντιστοιχούν σε παθήσεις των τριών μερών της ψυχής. Έτσι η θρασύτητα και η δειλία είναι άμετρες αντιδράσεις του θυμοειδούς μέρους, ενώ η λήθη και η δυσμαθία του λογιστικού μέρους (υπάρχει ακόμη το ζεύγος δυσκολία-δυσθυμία).²⁷⁸

Τα στοιχεία που περιέχονται στο τμήμα του Τίμαιου το σχετικό με την ταξινόμηση των διαφόρων γνωστών ασθενειών (82a-86a, για τις σωματικές; 86b-87b, για τις ψυχικές) αποκλίνουν ριζικά από την "παθολογία των χυμών" του Ιπποκράτη και μάλλον οφείλουν την προέλευσή τους στον Φιλιστίωνα τον Λοκρό, τον οποίον γνώρισε ο Πλάτων στις Συρρακούσες. Ούτως ή άλλως, σκοπός του Πλάτωνα είναι να δείξει ότι οι ανεπιθύμητες ηθικές τάσεις

²⁷⁴ Βασ. Κάλφα, *ένθ. αν.* σ. 475.

²⁷⁵ Βασ. Κάλφα, *ένθ. αν.* σ. 477/

²⁷⁶ Α. Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη, *ένθ. αν.* σ. 261.

²⁷⁷ Στ. Ράμφου, *Φιλοσοφία Ποιητική*, σ. 165.

²⁷⁸ Βασ. Κάλφα, *ένθ. αν.* σ. 490.

οφείλονται κυρίως σε ελαττώματα της σωματικής κράσης. Η αξιόμημπτη τάση, π.χ. προς σεξουαλικές ανωμαλίες έχει κυρίως φυσιολογικά αίτια. Άλλη βασική αιτία της "κακίας" είναι η παιδία σε κακές κοινωνικές παραδόσεις.²⁷⁹ Σε δύο χαρακτηριστικά χωρία (το 86de και το 87ab) δηλώνεται ότι η κακία ενός προσώπου οφείλεται είτε σε επίδραση σωματική, είτε σε λάθος παιδεία. Τα χωρία αυτά συμπληρώνουν το 44ab, όπου πάλι θίγεται η άνοια της ψυχής και παρουσιάζεται σαν αθέλητη συνέπεια της σύγχυσης που προκαλείται από την απότομη εγκαθίδρυση της ψυχής σε ένα θνητό σώμα. Και εκεί το κακό αποδίδεται σε εξωτερικές προς την ψυχή αιτίες, ώστε αβίαστα προκύπτει το αποδιδόμενο στον Σωκράτη ρητό "ουδείς εκών αμαρτάνει" (πρλβ. Νόμοι, 860d).²⁸⁰

Κακία, λοιπόν, σημαίνει οποιαδήποτε, μικρή ή μεγάλη, απόκλιση από τη σωματική αρμονία ή την ψυχική ισορροπία, που κάνει έναν άνθρωπο καλό. Πρόκειται περισσότερο για μία κατάσταση, παρά για μία ιδιότητα. Πρόκειται ίσως για μία αποδοχή ντετερμινιστική. Και λέμε ίσως, διότι το "προθυμητέον μήν, όπη τις δύναται, καί διά τροφής καί δι' επιτηδευμάτων μαθημάτων τε φυγείν μέν κακίαν, τουναντίον δέ ελειν" (87b7-8) φαίνεται να προσφέρει μία άλλη προοπτική, προοπτική ελευθερίας.²⁸¹ Ο κάθε άνθρωπος γίνεται κακός "διά... πονηράν έξιν τινά του σώματος καί απαίδευτον τροφήν" (86de). Οι λύπες αρρωσταίνουν την ψυχή, της προξενούν "δυσκολίαν", δυσθυμία, θρασύτητα, δειλία, λήθη κ.ά. (86e-87b). Αλλά και αντίστροφα: η ψυχή γεμίζει το σώμα με αρρώστιες, καθώς το ταρακουνάει (διασειούσα) από μέσα, το γεμίζει πυρετό και το σαλεύει (87d-88a).²⁸²

Μία μόνη σωτηρία υπάρχει για την ψυχή και το σώμα: να μην κινεί (δηλ. να μην ασκεί) κανείς την ψυχή χωρίς το σώμα, μα ούτε και το αντίθετο. Τη

²⁷⁹ A.E. Taylor, *ένθ. αν.* σ. 520.

²⁸⁰ Βασ. Κάλφα, *ένθ. αν.* σ. 489.

²⁸¹ T.M. Robinson, *ένθ. αν.* σ. 108-109.

²⁸² T. Αρβανιτάκη, *ένθ. αν.* σ. 176.

σύμμετρη κίνηση του σώματος θα την πετύχουμε με την γυμναστική, ενώ για την ψυχή θα χρησιμοποιήσουμε τη μουσική και την φιλοσοφία (88bc). Το φυσικό νόσημα του ζωντανού όντος ορίζεται ως προς την ουσία του σαν "αλλεργία", σαν αντίδραση στην επίθεση ενός ξένου στοιχείου (βλ. 89a-d). Αυτό αποδεικνύει ότι το ζωντανό όν είναι πεπερασμένο (και η πάθηση που το προσβάλλει επίσης). Μόνο ο Θεός, σαν αθάνατος και αιώνιος, δεν παθαίνει αλλεργίες (Πολιτεία, 11, 381b-c).²⁸³

Οι απόψεις αυτές του Πλάτωνα για την αλληλεπίδραση της βιολογικής και της ψυχολογικής όψης της ανθρώπινης φύσης συνδέθηκαν ήδη στον Τίμαιο με το θέμα της δημόσιας συμπεριφοράς των ανθρώπων σε κοινωνία (87a7-b3 - 88a1-7) και αποτέλεσαν το υπόβαθρο της νομοθετικής του ρύθμισης στους Νόμους.²⁸⁴ Έτσι βλέπουμε και στην Πολιτεία την επιδίωξη της γυμναστικής και της μουσικής σαν ψυχοπλαστικές διαδικασίες ελέγχου του θυμοειδούς (Πολιτεία, 410bc).²⁸⁵

²⁸³ Jacques Derrida. Πλάτωνος Φαρμακεία, σ. 124.

²⁸⁴ Κων/νου Βουδούρη, ένθ. αν. σ. 79.

²⁸⁵ Κων/νου Ι. Δεσποτόπουλου. Πολιτική Φιλοσοφία του Πλάτωνος, σ. 113.

VIII. Αστρονομία

Το μάθημα της αστρονομίας εξαιρείται τόσο στους Νόμους (Z821a-822c) και στην ψευδοπλατωνική Επινόμιδα (976e - 977b - 978c εξ.) όσο και στην Πολιτεία (Z527d - 528a - 528e - 530c) και στον Τίμαιο, όπου τονίζεται ότι δεν μπορούμε να αντιληφθούμε τα ουράνια φαινόμενα από μόνη την περιγραφή τους, χωρίς δηλαδή την κατ' αίσθηση εποπτεία (Τιμ. 40cd).²⁸⁶

'Αλλωστε σε ένα σύμπαν τόσο αρμονικό - αυτό το σύμπαν μας περιβάλλει με τα τέσσερα είδη των ζωντανών του οργανισμών (39e - 40a) - δεν θα μπορούσαν να λείψουν και οι πλανήτες. Για τον Πλάτωνα η Γη βρίσκεται στο κέντρο του κλειστού σφαιρικού σύμπαντος σε κατάσταση δυναμικής ισορροπίας (40b10-c2), όλο το σύμπαν κινείται ομοιόμορφα γύρω από τη Γη, υπάρχουν επτά πλανήτες (αποκαλεί με το όνομά τους τον 'Ηλιο, τη Σελήνη, τον Εωσφόρο [=Αφροδίτη] και τον Ερμή) σε κίνηση αυτόνομη, διάφορη των απλών (38d1-3), η κίνηση του κάθε πλανήτη έχει τροπές (39d9 - 40b6), ο 'Ηλιος, η Αφροδίτη και ο Ερμής έχουν την ίδια περίοδο περιφοράς (36d5 - 38d3), αλλά προσπερνούν συνεχώς ο ένας τον άλλο κατά την πορεία τους, και οι επτά πλανήτες εκτελούν στην πραγματικότητα μία περιφορά, τον "κύκλο του Διαφορετικού", αντίστροφη και κεκλιμένη σε σχέση με εκείνη των απλανών αστερών (36b8 - 36c6-7 - 39a1).²⁸⁷

Η κίνηση του εξωτερικού κύκλου ή κύκλου του "Ταυτού" είναι η κίνηση των απλανών αστερών από την ανατολή στη δύση σε εικοσιτέσσερις ώρες (40ab). Σε αντίθεση μ' αυτόν, ο κύκλος του "θατέρου" κινείται από τη δύση προς την ανατολή στο επίπεδο της ελλειπτικής (Επινόμιδα, 987β5).²⁸⁸

Η διάταξη των επτά πλανητών, αρχίζοντας από την κεντρική Γη, είναι Σελήνη, 'Ηλιος, Αφροδίτη, Ερμής, εξωτερικοί πλανήτες ('Αρης, Δίας, Κρόνος)

²⁸⁶ Κων/νου Βασιλάκη, ένθ. αν. σ. 110.

²⁸⁷ Βασ. Κάλφα, ένθ. αν. σ. 152-153.

²⁸⁸ Τ. Αρβανιτάκη, ένθ. αν. σ. 130.

(38d1-7), ενώ οι απλανείς αστέρες, παράλληλα με την περιφορά τους στον ουρανό, περιστρέφονται και γύρω από τον άξονά τους (40a8-b1).

Οι πυθαγόρειες επιδράσεις στον Τίμαιο είναι παραπάνω από εμφανείς. Ο Πυθαγόρας αποκαθιστά μεταξύ όλων των στοιχείων του Κόσμου ένα παράδειγμα συνοχής και τελειότητας, αποκρυσταλλωμένο στο τέλειο σχήμα της "Σφαίρας", το οποίο επρόκειτο ν' αποτελέσει τη βάση μέχρι και των θεολογικών αντιλήψεων του μεγάλου Κέπλερ.²⁸⁹

Ο Πυθαγόρας επιδόθηκε στην αντικατάσταση της μονιστικής θεώρησης του Κόσμου των Μιλησίων και των Αβδηριτών, εισαγάγοντας την αντίληψη ότι στο κέντρο του σύμπαντος υπάρχει φωτιά και ότι η γη είναι ένα από τα άστρα, που με την κυκλική κίνησή της γύρω από το κέντρο προκαλεί τη μέρα και τη νύκτα²⁹⁰ (βλ. Αριστοτέλη. Περί Ουρανού Β13, 293α 18). Όμως στον Τίμαιο δεν υπάρχει ούτε κεντρικό πυρ, ούτε δίδυμη Γη, ούτε αριθμολογική έμφαση στις δέκα τροχιές που, κατά τον Αριστοτέλη, ήταν το καθοριστικό θεμέλιο του συστήματος (Περί Ουρανού, 293α 25 εξ.). Για τον Πλάτωνα η πυθαγόρεια θεώρηση μοιάζει να περιφρονεί εντελώς ακόμη και τα στοιχειώδη παρατηρησιακά δεδομένα, δηλαδή δεν επιζητεί να "σώσει τα φαινόμενα".²⁹¹

Δεύτερη δεξαμενή επιδράσεων μπορούν να θεωρηθούν οι Αναξίμανδρος και Δημόκριτος. Για τον Αναξίμανδρο η γη μένει ακίνητη χάρη στην ισορροπία της (η θεωρία του περί ακινησίας αποτέλεσε ένα μεγαλειώδες άλμα στο βασίλειο του αφηρημένου στοχασμού) και οι "τροχοί" των άστρων προσδίδουν στη δομή του κόσμου μία μαθηματική βάση. Κάθε αστέρι έχει τον δικό του "τροχό" και αυτοί οι "τρόχοι" έχουν ίσες διαμέτρους.²⁹²

²⁸⁹ Π. Γραβίγγερ, *ένθ. αν. σ. 263.*

²⁹⁰ Π. Γραβίγγερ, *ένθ. αν. σ. 264* εξ. G.S. Kirk - J.E. Raven - M. Schofield, *ένθ. αν. σ. 351.*

²⁹¹ Βασ. Κάλφα, *ένθ. αν. σ. 163.*

²⁹² G.S. Kirk - J.E. Raven - M. Schofield, *ένθ. αν. σ. 145-146* Ευαγ. Ν. Ρούσσου, *ένθ. αν. σ. 114* εξ.

Ο Δημόκριτος βελτίωσε ελαφρά την ιδέα του Λεύκιππου ότι η Γη είναι επίπεδη. Γι' αυτόν αφού υπάρχουν αναρίθμητα άτομα και ένα άπειρο κενό, δεν υπάρχει λόγος γιατί να σχηματίσθηκε μόνο ένας κόσμος. Αντίθετα υπάρχουν αναρίθμητοι κόσμοι, που γεννιούνται και πεθαίνουν σε όλη την έκταση του κενού.²⁹³ Σε μεγάλο βαθμό, τόσο ο Τίμαιος όσο και οι Νόμοι είναι απαντήσεις στον μηχανιστικό υλικό των ατομικών φιλοσόφων και στην ασέβεια που αναπόφευκτα απορρέει απ' αυτόν. Η έμφαση του Πλάτωνα στη διαφορά φαίνεσθαι και είναι πρέπει να εκληφθεί ως πρόκληση για την αξιολόγηση των δύο προσεγγίσεων. Ο Πλάτων υποστηρίζει, π.χ. ότι ταχύτερα κινείται ο πλανήτης που διανύει μικρότερο κύκλο γύρω από τη Γη (39a2-3), παρόλο που φαίνεται να κινείται βραδύτερα (39a4-5 - 39b2-3).

Για τον Πλάτωνα υπήρχαν δύο δυνατότητες: ή να σεβαστεί το φαινόμενο, όπως θα έλεγε ο Δημόκριτος, και να αποδώσει την καθυστέρηση σαν ιδιαιτερότητα της κίνησης του πλανήτη, ή να υπερβεί το φαινόμενο και να κάνει λόγο για την αρχή της ανεξάρτητης αντίθετης κίνησης των πλανητών.

Επιλέγει το δεύτερο, διότι όσο οι άνθρωποι εξακολουθούν να δίνουν πίστη στα δεδομένα των αισθήσεών τους και να μην αντιλαμβάνονται ότι τις αληθινές κινήσεις δεν μπορεί να τις συλλάβει η όραση, αλλά μόνο ο λόγος και η διάνοια (Πολιτεία 529d), αδυνατούν να καταλάβουν τον πραγματικό του στόχο: την κυριαρχία του έλλογου και θεϊκού Νου στον κόσμο (Τιμ. 40cd).²⁹⁴

Η θεωρία της καθυστέρησης των πλανητών έρχεται να αντικαταστήσει την αυθαίρετη κίνηση με μία κίνηση σύμφωνη με τη φυσική αναγκαιότητα και να εντάξει την αστρονομία του Τίμαιου στη φυσική και όχι στα μαθηματικά.²⁹⁵

Ο Εύδοξος ο Κνίδιος ήταν ο πρώτος επιφανής μαθηματικός, σύγχρονος σχεδόν του Πλάτωνα, ο οποίος κατά τη διδασκαλία της αστρονομίας μεταχειριζόταν τη "σφαίρα". Αυτός εκπόνησε τη θεωρία των ομόκεντρων

²⁹³ G.S. Kirk - J.E. Raven - M. Schofield, ένθ. αν. σ. 418.

²⁹⁴ Βασ. Κάλφα, ένθ. αν. σ. 155 εξ.

²⁹⁵ Βασ. Κάλφα, ένθ. αν. σ. 166.

σφαιρών για να ερμηνεύσει την φαινομενική τροχιά των πλανητών (σημερινή κριτική παραδέχεται αυτή τη θεωρία σαν τέλειο γεωμετρικό σύστημα, άξιο θαυμασμού).²⁹⁶ Ο Αριστοτέλης προϋποθέτει στο έργο του τη γνώση του σφαιρικού συστήματος του Ευδόξου και διαμορφώνει την αστρονομική του θεωρία κατά την οποία τα ουράνια σώματα αποτελούνται από το πέμπτο στοιχείο, δεν υπόκεινται σε γένεση και σε φθορά, σε αλλοίωση ή μεταβολή μεγέθους, και δεν κινούνται ευθύγραμμα, όπως τα γήινα στοιχεία, αλλά κυκλικά. Το σύμπαν αποτελείται από σειρά ομόκεντρων σφαιρών. Η Γη είναι μία σφαίρα μικρού σχετικά μεγέθους που ηρεμεί στο κέντρο του σύμπαντος. Το εξωτερικό περίβλημα του σύμπαντος -ο πρώτος ουρανός- είναι μία πεπερασμένη σφαίρα, η οποία περιέχει τους αστέρες τους οποίους ονομάζουμε "απλανείς".²⁹⁷

Με τη θεωρία του Ευδόξου, δηλαδή τη θεωρία των ομοκέντρων σφαιρών, ο Πλάτων έλυσε όλα τα προβλήματα της ανώμαλης φαινομενικής κίνησης των πλανητών, ο ουρανός μετατρεπόταν σε βασίλειο της τάξης και έτσι αυτός μπορούσε να οικοδομησει μία νέα λατρεία θεμελιωμένη στη θεϊκή φύση των αστέρων και των πλανητών.²⁹⁸ Η κυκλική θεωρία των Νόμων (βλ. 821b-d - 899b - 899d - 905d - 677a) καθόρισε την απόδοση στους πλανήτες θεϊκών ιδιοτήτων και έπαιξε έναν αποφασιστικό ρόλο στις αστρολογικές θεωρήσεις των νεοπλατωνικών φιλοσόφων.²⁹⁹ Στην ίδια λογική συνάρτηση, μετά τον καθορισμό των μονάδων του χρόνου (έτος, μήνας, ημέρα τιμ. 39c), ο Πλάτων θα ορίσει ως καλύτερη μονάδα μέτρησης του χρόνου τον "τέλεον ενιαυτόν" (τον μέγαν ενιαυτόν των αρχαίων Ελλήνων αστρονόμων). Τον χρόνο δηλαδή που απαιτείται ώστε όλοι οι πλανήτες να επανέλθουν στο ίδιο σημείο απο το οποίο

²⁹⁶ Ευαγ. Σταμάτη. Ευδόξος, Νεώτερον Εγκυκλοπαιδικόν Λεξικόν "Ηλίου", Τόμος 16, Αθήνα 1948.

²⁹⁷ W.D. Ross, ένθ. αν. σ. 141-142· Ing. During, ένθ. αν. σ. 112.

²⁹⁸ Βασ. Κάλφα, ένθ. αν. σ. 167.

²⁹⁹ Κάρι Πόππερ, ένθ. αν. σ. 388.

ξεκίνησαν μαζί (Τιμ. 39d2-6). Αυτός ο κύκλος του "ταυτού" είναι ο κύκλος των απλανών, όπως πληροφορούμαστε και στο 36c και στο 40b.

Όλα κινούνται κυκλικά και όλα επανέρχονται στο ίδιο σημείο με μία καθορισμένη τροχιά. Η αιώνια επαναφορά εξασφαλίζει τη σταθερότητα μέσα από την κίνηση και ο ουράνιος κόσμος γίνεται "το μεγαλύτερο δώρο των θεών", το γένος της φιλοσοφίας (47ab), ενώ η μίμησή του στο εσωτερικό του ανθρώπινου μυαλού γεννά τη λογική και την φρόνηση (44b - 47bc).³⁰⁰

Η αστρονομία του Πλάτωνα είναι σαφώς γεωκεντρική. Η Γη δεν είναι, κατά την γνώμη του, ένας επίπεδος δίσκος, αλλά ένα σώμα κυρτό και σχήματος σφαιρικού ή σχεδόν σφαιρικού.³⁰¹ Η Γη είναι "ιλλομένην δέ τήν περί τόν διά παντός πόλον τεταμένον, φύλακα καί δημιουργόν νυκτός τε καί ημέρας εμηχανήσατο, πρώτην καί πρεσβυτάτην θεων όσοι εντός ουρανου γεγόνασιν (40bc· πρβλ. και Αριστοτέλους, Περί Ουρανού Β13, 293β30). Το "ιλλομένην" σημαίνει "συνελαύνω εντός μικρής περιφέρειας", ώστε η φράση θα μπορούσε να σημαίνει ότι η Γη "συνελαύνεται", "συνωθείται" γύρω από τον άξονα του παντός, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι κινείται.³⁰²

Σημαίνει όμως επίσης ότι η Γη "υφίσταται ταλαντώσεις" ή "διαγράφει παλινδρομικές" ή "κυκλικές κινήσεις" γύρω από τον άξονα του σύμπαντος. Στον Φαίδωνα η Γη είναι ακίνητη (99b - 108e - 109a), όμως κάτι τέτοιο δεν μπορεί να εξαχθεί με ακρίβεια από το κείμενο του Τίμαιου.³⁰³ Το γεγονός ότι προηγουμένως είχε δηλωθεί ότι η ψυχή του Κόσμου είχε περιπλεχθεί από άκρη σε άκρη σε όλο το σώμα του σύμπαντος και είχε τεθεί σε περιστροφική κίνηση ακολουθώντας την περιφορά του Ταυτού (36e), μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι αυτή η κίνηση αφορά και στη Γη. Αν η γη δεν είχε δική της κίνηση, θα παρασυρόταν μαζί με τους απλανείς αστέρες στην περιφορά του Ταυτού, και,

³⁰⁰ N. Παπαευστρατίου, *ένθ. αν. σ. 231.*

³⁰¹ Jules Chaix-Roy, *ένθ. αν. σ. 391.*

³⁰² T. Αρβανιτάκη, *ένθ. αν. σ. 131.*

³⁰³ T. Αρβανιτάκη, *ένθ. αν. σ. 131.*

τελικά, κανείς πάνω σε αυτήν δεν θα μπορούσε να ξεχωρίσει τη μέρα από τη νύχτα. Για να αποφευχθεί αυτό, ο Δημιουργός δίδει στη Γη μία περιστροφή αντίθετη από την περιφορά του ταυτού με αποτέλεσμα οι δύο περιστροφές να αλληλο-εξουδετερώνονται.³⁰⁴ Ο Αριστοτέλης δύο φορές σχολιάζει το σχετικό χωρίο ερμηνεύοντάς το ρητά σαν να βεβαιώνει κάποιου είδους κίνηση. Όπως μας πληροφορεί ο Πλούταρχος, ο Θεόφραστος ανέφερε ότι ο Πλάτων "στα γηρατειά του" μετάνιωσε που είχε τοποθετήσει τη Γη στο κέντρο, το οποίο θα έπρεπε να είχε φυλαχτεί για κάποιο "σημαντικότερο" σώμα (Πλάτων, ζητήματα 1006c).

Σύμφωνα με τους Νόμους (821e - 822c), όπου αναφέρεται ότι κάθε πλανήτης έχει μία μόνο διαδρομή, εννοείται ότι η ημερήσια περιστροφή δεν μεταβιβάζεται στους πλανήτες, αλλά κάθε πλανήτης έχει μόνο τη δική του κίνηση στον ζωδιακό κύκλο. Το συμπέρασμα είναι ότι η Γη αποτελεί πλανήτη που περιφέρεται, με περίοδο εικοσιτεσσάρων ωρών γύρω από ένα αόρατο φωτεινό σώμα. Η Σελήνη υποτίθεται ότι περιφέρεται γύρω από το ίδιο σώμα σε έναν σεληνιακό μήνα και ο ήλιος σε ένα έτος (πρβλ. Και Επινομίδα, 987d).³⁰⁵

Φαίνεται λοιπόν ότι η διδασκαλία του ίδιου του Πλάτωνα δεν ήταν ούτε η θεωρία της ακινησίας της Γης, ούτε αυτή του Τίμαιου. Το επιστημονικό του ένστικτο συνέλαβε το βασικό σημείο ότι μία σωστή ουράνια μηχανική πρέπει να ξεκινά από την περιφορά της Γης. Αυτός, δίχως άλλο, είναι ο λόγος της μη ικανοποίησης του Πλάτωνα από το σύστημα του Ευδόξου.³⁰⁶

Περαιτέρω, οι αστέρες δεν θεωρούνται, όπως από τον Αριστοτέλη, κατασκευασμένοι από ανώτερη, "ουράνια" ύλη, αλλά από φωτιά - άριστης, βέβαια, ποιότητας, αλλά πάντως την ίδια φωτιά που βρίσκεται μέσα μας και σώματα που μας περιβάλλουν. Η θέση των πλανητών στην όλη θεωρία είναι πολύ ταπεινή. Δεν ονομάζονται "θεοί", όπως οι αστέρες, και αν ερμηνεύσουμε

³⁰⁴ Βασ. Κάλφα, *ένθ. αν.* σ. 500.

³⁰⁵ A.E. Taylor, *ένθ. αν.* σ. 511.

³⁰⁶ A.E. Taylor, *ένθ. αν.* σ. 512.

φυσικά τη φρασεολογία του Τίμαιου, δε θεωρούνται ότι έχουν δικές τους "ψυχές", αλλά ότι διέπονται από την ψυχή του κόσμου.³⁰⁷

Όσο για την ίδια την αστρονομική θεωρία, μοιάζει με τη θεωρία του Ευδόξου κατά το ότι προβλέπει "διπλή" κίνηση των πλανητών. Κάθε πλανήτης έχει δική του κίνηση στον ζωδιακό κύκλο, από τα δυτικά προς τα ανατολικά, και πέρα απ' αυτή την κίνηση υπόκειται στην ημερήσια περιφορά (από τα ανατολικά προς τα δυτικά), με αποτέλεσμα να επανέρχονται στην ίδια θέση.

Σε αντίθεση με την παλαιότερη αντίληψη του Αναξίμανδρου, ότι όλες οι περιστροφές έχουν την ίδια φορά, η θεωρία της διπλής περιφοράς, εφόσον χρησιμοποιείται ρητά στο μύθο του Ηρός (Πολιτεία 617α), έχει προφανώς πυθαγόρεια προέλευση.³⁰⁸

Στον μύθο του Ηρός έχουμε υπό τον μανδύα του μύθου το μοναδικό παράδειγμα "πραγματικής" αστρονομίας. Αν διαβάσει κανείς προσεκτικά τον αστρονομικό πυρήνα του μύθου (Πολιτεία, 614β - 621β), θα διαπιστώσει ότι ο Πλάτων δεν ενδιαφέρεται τόσο για την επάρκεια ή την ιεράρχηση των στοιχείων του - πολλά απ' αυτά (αποστάσεις των πλανητών, άξονας του κόσμου, ουράνια μουσική), θα τα εγκαταλείψει στον Τίμαιο - όσο για το κύριο γεγονός της απεμπόλησης κάθε φυσικής-φαινομενικής ανωμαλίας.³⁰⁹

Πυθαγόρεια είναι και η απόδοση στο σύμπαν του σφαιρικού σχήματος. Ο Δημιουργός δίνει στον κόσμο το σχήμα εκείνο που του αρμόζει και του αναλογεί στη φύση του, δηλαδή το σφαιρικό, με την πεποίθηση ότι το ομοιόμορφο είναι χίλιες φορές ωραιότερο από το ανομοιόμορφο (33β) και του προσδίδει την κυκλική κίνηση, την μόνη κίνηση που συνδέεται με το νου και την φρόνηση (34α). Το συμπέρασμά μας είναι ότι ο Πλάτων, όταν συνθέτει τον Τίμαιο, γνωρίζει τις προγενέστερες θεωρίες του Φιλόλαου και του Δημόκριτου, αλλά τις απορρίπτει για εντελώς αντίθετους λόγους. Η πυθαγόρεια προσέγγιση

³⁰⁷ A.E. Taylor, *ένθ. αν. σ.* 508.

³⁰⁸ A.E. Taylor, *ένθ. αν. σ.* 509.

³⁰⁹ Βασ. Κάλφα, *ένθ. αν. σ.* 171 εξ.

μολονότι προσφέρει την αρχή της κυκλικότητας, αδιαφορεί για τα στοιχειώδη δεδομένα της παρατήρησης, ενώ αντίθετα η προσέγγιση του Δημόκριτου υποτάσσεται πλήρως σε αυτά τα δεδομένα και ναρκοθετεί τη μαθηματική υπέρβαση.³¹⁰

³¹⁰ Βασ. Κάλφα, ένθ. αν. σ. 169.

Συμπεράσματα

A. Ο Πλάτων δίπλα τη διαλογική μορφή έκθεσης κάνει εκτενή χρήση της μυθικής μορφής έκθεσης. Ο πλατωνικός "εικώς λόγος" φανερώνει ακριβώς ένα νέο λογοτεχνικό είδος, το οποίο υπερβαίνει το απλό "παραμύθι" και συνάμα καταδεικνυει την "λογικότητα" και την "αρμονικότητα" της δόμησης των επιχειρημάτων. Άλλωστε όλα τα προβλήματα που αφορούν την φιλοσοφία της ιστορικής γένεσης, της ψυχής, της πολιτείας, του κόσμου, της γλώσσας, της γραφής, καθώς και της μοίρας της ψυχής στη μεταθανάτια ζωή της, γίνονται θέμα της μυθικής μορφής έκθεσης. Ο μύθος καλύπτει προφανώς μία μεταλογική διάσταση: όπως το "λογικό περιεχόμενο" εκφράζεται μέσω της "διαλογικής" μορφής έκθεσης, έτσι και το "μυθικό-προϊστορικό" περιεχόμενο εκφράζεται μέσω της μυθικής μορφής έκθεσης. Αυτή η διαλεκτική σχέση λόγου και μύθου αποτελεί την πρωτοτυπία του Πλάτωνα, ο οποίος από τη μία εξαντλεί το δυναμικό του λόγου, αλλά από την άλλη γνωρίζει τα όρια του λόγου.³¹¹

Για τον G.W.F. Hegel οι μύθοι αυτοί του Πλάτωνα έγιναν αφορμή για να θεωρηθούν πολλές πλατωνικές προτάσεις ως φιλοσοφήματα, που όμως δεν λειτουργούν καθόλου κατ' αυτόν τον τρόπο: για παράδειγμα στον Τίμαιο, μιλώντας για τη δημιουργία του κόσμου, ο Πλάτων καταφεύγει στο σχήμα ότι ο Θεός διαμόρφωσε τον κόσμο και οι δαίμονες είχαν κάποιες σχετικά πρόσθετες απασχολήσεις: αυτό βρίσκεται μεν στο κείμενο του Πλάτωνα, όμως δεν ανήκει στην όλη φιλοσοφία του.³¹²

³¹¹ Δημ. Μακρή. Υπό την σκιάν του Πλάτωνος. Δοκίμια Ευρωπαϊκής Φιλοσοφίας, Αθήνα 1996, σ. 24.

³¹² J.L. Vilillard-Baron, G.W.F. Hegel. Παραδόσεις Πλατωνικής Φιλοσοφίας (1825-1826), Αθήναι 1991, σ. 83.

B. Ο Θεός βρίσκει στον Τίμαιο την ύλη προϋπάρχουσα και κατ' αρχάς δημιουργεί απ' αυτήν και από τις Ιδέες την ψυχή του κόσμου και έπειτα το σώμα του παντός. Κατόπιν δημιούργησε τα άστρα, τους πλανήτες, τους απλανείς αστέρες, το αθάνατο μέρος της ανθρώπινης ψυχής και τα υπόλοιπα τα αφήνει στους δημιουργηθέντες Θεούς, οι οποίοι κατ' εντολή του δημιουργού κατασκευάζουν το θνητό στοιχείο της ανθρώπινης ψυχής και τα σώματα των ανθρώπων, καθώς και τα άλλα ζώα. Ο Δημιουργός του Τίμαιου δεν είναι μυθική μορφή, αλλά η ίδια η "αιτία" του Φίληβου σε κάποια μυθική έκφραση. Οφείλουμε λοιπόν να αφαιρέσουμε το ποιητικό αυτό περίβλημα και να δούμε ότι οι Ιδέες δεν είναι "ποιητικές", παρά μόνο "τυπικές" και "τελικές" αιτίες.³¹³

Ο Δημιουργός του Τίμαιου δεν ταυτίζεται προ τις ιδέες αυτές ή προς την κυριότητα αυτών, την Ιδέα του Αγαθού. Οι Ιδέες είναι στον Τίμαιο τα "ακίνητα παραδείγματα" και σαν τέτοια δεν έχουν καμμία σχέση με έναν δημιουργό, ο οποίος κατασκευάζει, μόνο αποβλέποντας προς τις Ιδέες.³¹⁴

Ο Θεός, αυτός ο χωρίς φθόνο πλατωνικός Θεός, δεν είναι παρά αυτός που βάζει σε τάξη μία ύλη ανεξάρτητη απ' αυτόν τον ίδιο. Ο Θεός είναι ακόμη απροσδιόριστος, κενός (γερμαν. Leer) για το εννόημα. Ο κοσμογονικός μύθος του Τίμαιου αποσκοπεί στο να εξηγήσει δια της κοσμογονίας την κοσμολογία, δια της γενέσεως του κόσμου το είναι αυτού του κόσμου. Συνεπώς, ο αισθητός κόσμος για τον Πλάτωνα δεν είναι αιώνιος, αλλά "γεγονός", δημιουργημένος επί τη βάσει ενός ιδανικού προτύπου. Περαιτέρω, η "πρωταρχή", η "ανάδυση" (Ursprung) της Ιδέας δεν γίνεται με την παραγωγή του Νου, αλλά από μία ανώτερη, υπεράνθρωπη αρχή, που τελικά είναι ο *intellektus archetypos* του θεού.³¹⁵

³¹³ Θεοφ. Βορέα. Ανάλεκτα. Μελέται και Λόγοι. Γ', εν Αθήναις 1940, σ. 105 εξ.

³¹⁴ Θεοφ. Βορέα, ένθ. αν. σ. 114.

³¹⁵ Δημ. Μακρή, ένθ. αν. σ. 40.

Ο Πλάτων αναγνωρίζει και παραδέχεται ότι για τη δημιουργία του αισθητού-φυσικού κόσμου, είναι απαραίτητη η ύλη. Αυτή η ύλη είναι το απαραίτητο στοιχείο, με το οποίο πρέπει να συνδυασθεί το Πνεύμα για τη δημιουργία του κόσμου, στα πλαίσια του οποίου αρχίζει να εξελίσσεται το σχέδιο του θεού για τον άνθρωπο.³¹⁶ Ο Νους εξουσιάζει την αναγκαιότητα του υλικού του όχι με τη βία, αλλά με την έμφρονη πειθώ. Εκείνο όμως το οποίο συγκρατεί τον ουρανό και τη γη, τους θεούς και τους ανθρώπους είναι η φιλία, η πειθαρχία, το μέτρο και η δικαιοσύνη. Στον Τίμαιο η αρετή, το Αγαθόν εξυψώνεται από μία απλή ηθική κατηγορία σε μία οντολογική. Το κακό εκδηλώνεται στον κόσμο, δεν υπάρχει όμως αντικειμενική αιτία και πηγή του κακού. Κάθε απορρύθμιση της άριστης ψυχής, που προκαλείται από την αναγκαία παρεμβολή της τυχαίας και άλογης σωματικότητας, μπορεί να θεωρηθεί κακό.

Γ. Ο κόσμος, μοναδικός και πλήρης, συγκροτείται από τη δέσμη γεωμετρικών αναλογιών των τεσσάρων στοιχείων (γη, νερό, αέρας, φωτιά). Ο Πλάτων αναμειγνύει Πυθαγόρεια και Εμπεδόκλεια στοιχεία διδασκαλίας για να φτιάξει την εικόνα της γεωμετρικής μορφής ενός κόσμου ζωντανού και τελεολογικού, λόγω τη κεντρικής παρουσίας σ' αυτόν της ψυχής του κόσμου. Η βασική κοσμογονική εποπτεία αφορά κατά βάθος αυτό που θα ονομάζαμε ένα ενιαίο δυναμικό, λειτουργικό πεδίο.³¹⁷ Θα λέγαμε, ότι την κατ' εξοχήν δομή της θεωρίας της σχετικότητας, την χωροχρονική σχέση, την βρίσκουμε ήδη στον Τίμαιο. Μας αποκαλύπτει ο κοσμολογικός αυτός διάλογος ότι, με την

³¹⁶ Γρηγ. Κατσαρέα. Η διαφορά μεταξύ Πλάτωνα και Σωκράτη, Αθήνα 1984, σ. 32-33.

³¹⁷ Νικολ.-Ιωαν. Σ. Μπούσουλα. Πλατωνικό και Προσωκρατικό Φιλοσοφείν, σ. 124.

αποπεράτωση και διακόσμηση της Αμορφης Χώρας-'Ανοιας, χάρη στον μορφοποιό Νου, δημιουργήθηκαν ταυτόχρονα κόσμος και χρόνος. Με άλλα λόγια, όταν η ως τότε απολύτως δίχως σχήμα χώρα μεταβλήθηκε σε χώρο γεωμετρικό, στις τρεις διαστάσεις του χώρου αυτού προστέθηκε και ο χρόνος.³¹⁸

Δ. Η δημιουργία της Ψυχής στον Τίμαιο μας βοηθάει να οδηγηθούμε στο μετασχηματισμό των διάτακτων ατόμων σε οργανικά μέλη μία γεωμετρικά δομημένης *constitutio*. Η Ψυχή είναι η δεσπόζουσα, η άρχουσα, ενώ εκείνο που υπακούει σ' αυτήν δεν είναι αυτόνομο, αιώνιο. Ο Πλάτων τονίζει ότι ο εσωτερικός κύκλος ανήκει στην ψυχή, είναι η ίδια η ουσία της Ψυχής, το σύστημα αυτής. Αυτός ακριβώς ο κύκλος διαπερνά όλους τους άλλους και τους περικλείει. Αυτός είναι ο γενικός καθορισμός της Ψυχής, η οποία τοποθετείται μέσα στον κόσμο και τον κυβερνά.³¹⁹ Μέρος αυτής της κοσμικής ψυχής είναι και η ανθρώπινη ψυχή, η οποία σε αντίθεση προς τον υπόλοιπο ανθρώπινο οργανισμό δημιουργείται από τον ίδιο τον Δημιουργό-Θεό.

Αυτή η ανθρώπινη ψυχή είναι σωματικά δεμένη, επηρεάζεται από τις αισθήσεις και ζει μέσα σε αυτές. Το αιώνιο εγχρονίζεται, ζει μέσα στο πεπερασμένο, και όμως είναι το στοιχείο εκείνο αναφοράς προς τον ουράνιο κόσμο των Ιδέων.³²⁰

Το τριμερές σχήμα: λογιστικό - επιθυμητικό - θυμοειδές των άλλων διαλόγων του Πλάτωνα στον Τίμαιο ακολουθείται μεταμορφούμενο σε ανώτερα και κατώτερα μέρη ψυχής. Χωρίς να παραγνωρίζεται η υπολανθάνουσα πολιτειολογική σκέψη του Πλάτωνα και οι εμβριθείς ψυχοσωματικές (κατανομή ψυχικών και σωματικών μερών) αναλύσεις

³¹⁸ Νικολ.-Ιωαν. Σ. Μπούσουλα, *ένθ. αν. σ. 124.*

³¹⁹ J.L. Wilillard-Baron, *ένθ. αν. σ. 117.*

³²⁰ I.N. Θεοδωρακόπουλου. Πλάτων - Πλωτίνος - Ωριγένης, Αθήναι 1959, σ. 33.

του, το ουσιαστικό συμπέρασμα είναι η κατ' αρχήν κατάφαση και αποδοχή του ανθρώπινου οργανισμού στην ολότητά του. Το δογματισμό των ακραίων θεωρήσεων αντιμάχεται στον Πλάτωνα ακριβώς αυτή η ιδέα της ιεραρχίας. Με αυτήν αποδεικνύεται ότι η αλήθεια δεν βρίσκεται στην προσθετική σύνθεση, αλλά στη σύνταξη των διαφόρων τμημάτων του πραγματικού. Την αντίφαση ψεύδος-αλήθεια αντικαθιστά ο Πλάτων με τον νόμο της ιεραρχίας: το ανώτερο συλλαμβάνεται ως αυτό που υπάρχει υπερέχοντας σε σχέση με ένα κατώτερο, που δεν αφανίζεται.³²¹

Ε. Ο Πλάτων δεν έχει απλώς επίγνωση των αστρονομικών μελετών και παρατηρήσεων της εποχής του, αλλά πολύ περισσότερο με την αρχή που εισάγει και καθιερώνει την ανεξάρτητη κίνηση των πλανητών, αποδεσμεύει τους αστρονόμους από τα πολυπλοκα και δυσεπίλυτα προβλήματα της φυσικής αιτιότητας, και ανοίγει το δρόμο στην κατασκευή της μαθηματικής αστρονομίας γεγονός σπουδαίο, διότι με την αποσύνθεση του αριστοτελικού κόσμου κατά τον 16ο αιώνα το πλατωνικό αίτημα για γενικευμένη εφαρμογή των μαθηματικών αποκτά νέα, ουσιαστική επικαιρότητα.

³²¹ Α. Κελεσίδου-Γαλανού. Η έννοια της Σωτηρίας στην πλατωνική πολιτική φιλοσοφία, Αθήναι 1982, σ. 20.

Βιβλιογραφία

A. ΠΗΓΕΣ

- Αριστοτέλης. Περί Ψυχής. εισ.-μετ.-σχολ. Ι.Σ. Χριστοδούλου. Ζήτρος 2000.
- Θεοδωρακόπουλου Ιωάννου Ν. Πλάτωνος Φαίδρος. 3η έκδοση. Αθήναι 1971.
- Plato VII. Theaetetus, Sophist. The Loeb Classical Library, 123, London, 1967 (1821).
- Platonis Opera, Tomos IV. Oxford Classical Texts, 1972 (1902).
- Πλάτων Γοργίας. Εισ.-μετ.-σχολ. Στ. Τζουμελέας. Βιβλιοθήκη Αρχαίων Συγγραφέων. 52. Ι. Ζαχαρόπουλος.
- Πλάτων Θεαίτητος - Θεάγης, εισ.-μετ.-σχολ. Β. Τατάκης, Π. Πετρίδης. Βιβλιοθήκη Αρχαίων Συγγραφέων. 44. Ι. Ζαχαρόπουλος.
- Πλάτων Νόμοι. 1-3. Κάκτος. 1992.
- Πλάτων Πολιτεία. 1-5, Κάκτος. 1992.
- Πλάτων Πολιτικός, εισ.-μετ.-σχολ. Ι. Σ. Χριστοδούλου. Αρχαίοι συγγραφείς. 5. Ζήτρος 1998.
- Πλάτων Συμπόσιον, εισ.-μετ.-σχολ. Ι. Συκουτρής. 11η έκδοσ. Ακαδημία Αθηνών. Ελληνική Βιβλιοθήκη. 1. Βιβλιοπωλείο Εστίας. Αθήνα 1992.
- Πλάτων Φαίδων. Πρωταγόρας. εισ.-μετ.-σχολ. Β. Τατάκης. Βιβλιοθήκη Αρχαίων Συγγραφέων. 13. Ι. Ζαχαρόπουλος.
- Πλάτων Φίληβος - Κρίτων. Ειμελ. Γ. Κορδάτος. Βιβλιοθήκη Αρχαίων Συγγραφέων. 46. Ι. Ζαχαρόπουλος (εισ. μετ. σχ. Μαν. Ανδρόνικος).
- Πλάτωνος Διάλογοι. Τόμοι Τέταρτος, Έκτος, Εισ.-μετ-σχολ. Στεφ. Παππάς, Βασ. Τζαφάρας. Πάπυρος. 1975.
- Πλάτωνος Τίμαιος. Εισ.-μετ.-σχολ. Α. Παπαθεοδώρου. 'Απαντα αρχαίων Ελλήνων συγγραφέων. 300. Πάπυρος.

B. ΒΟΗΘΗΜΑΤΑ

(1) Ξενόγλωσσα

Adam James. Σωκράτης - Πλάτωνας. Εισαγωγή στην φιλοσοφική τους σκέψη.
Ιάμβλιχος. Αθήνα 1996.

Brehier Emile. Παγκόσμιος Ιστορία της Φιλοσοφίας. Α'-Β'. Αφοι Συρόπουλοι
Ο.Ε. Αθήνα 1970.

Brun Jean. Οι Προσωκρατικοί. Εκδόσεις Χατζηνικολή. 1992.

Chatelet. Η Φιλοσοφία. Από τον Πλάτωνα ως το Θωμά Ακινάτη (Γνώση), τόμος
Α', Αθήνα 1989² (1984).

Chaix-Ruy Jules. Για να γνωρίσετε τη σκέψη του Πλάτωνα. Αθήνα 1980.

Cheston Leon. Αθήναι και Ιερουσαλήμ. Δοκίμιον Κριτικής του Ελληνικού
Ορθολογισμού και της Μεταφυσικής της Βίβλιου. Εκδόσεις
Αναγνωστίδη.

Caird Edward. Die Entwicklung der Theologie in der griechischen Philosophie.
Max Niemeyer. Halle 1909.

Croiset Alfred & Maurice. Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας. Τόμος
Τέταρτος. Πάπυρος. Εν Αθήναις 1938.

De Romilly Jacqueline. Αρχαία Ελληνική Γραμματολογία. Καρδαμίτσα.
Αθήνα 1988.

Derrida Jacques. Πλάτωνος Φαρμακεία. Εκδόσεις Αγρα. Αθήνα 1990.

Derrido Jacques. Χώρα. Εκδόσεις Α. Καρδαμίτσα. Αθήνα 2000.

Dumont Jean-Paul. Η Αρχαία Φιλοσοφία. "Τι πρέπει να ξέρω;". 5. Ιωαν. Ν.
Ζαχαρόπουλος. Αθήναι 1963.

During Ingem. Ο Αριστοτέλης. Τόμος Β'. ΜΙ.Ε.Τ. Αθήνα 1994.

Easterling P.E. - Knox B.M.W. Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας.
Δημ. Παπαδήμας. Αθήνα 1994.

Guthrie W.K.C. Οι Σοφιστές. 2η έκδοση. Μ.Ι.Ε.Τ. Αθήνα 1991 (1989).

- Gottfried Martin. Πλάτων. Πλέθρον. Φιλοσοφία, 1991.
- Jaeger W. Παιδεία. Η μόρφωση του Έλληνα ανθρώπου. 3η έκδοση. Τόμος Β'.
Αθήναι 1971.
- Kirk G.S. - Raven J.E. - Schofield M. Οι προσωκρατικοί Φιλόσοφοι. 2η έκδοση.
M.I.E.T. Αθήνα 1990 (1988).
- Lessky Albin. Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας. 4η έκδοση. Αφοι
Κυριακίδη. Θεσσαλονίκη. 1978.
- Lieillard-Baron J.L, Hegel G.W.F. Παραδόσεις Πλατωνικής Φιλοσοφίας (1825-
1826). Ακαδημία Αθηνών. Αθήναι 1991.
- Long A.A. Η Ελληνιστική Φιλοσοφία. Στωϊκοί - Επικούρειοι - σκεπτικοί. 2η
έκδοση. M.I.E.T. Αθήνα 1990 (1987).
- Martin Gottfried. Πλάτων. Πλέθρον. Φιλοσοφία. 1991.
- Miller Mitchell H. The Philosopher in Plato's Statesman. Martinos Nifhoff
Classical Philosophy Library. 2. London 1980.
- Moreau J. Le sens du Platonisme. Paris. 1967.
- Natorp Paul. Η περί των Ιδεών Θεωρία του Πλάτωνος. "Ο Κοραΐς". Αθήναι
1929.
- Nicolaidou-Kyrianiidou Eug. Les fondements metaphysiques de la Politique de
Platon. Univeristy Natinale et Capodistriaque d' Athenes faculte de
Philosophie. Bibliotheque Sophie N. Saripolos. 89. Athens 1992.
- Owen G.E.L. Logic, Science and Dialectic. Collected papers in Greke
philosophy. Duckworth.
- Popper Karl. Η ανοικτή κοινωνία και οι εχθροί της. Τόμος Ι. Η Γοητεία του
Πλάτωνα. Δωδώνη. Αθήνα 1991.
- Reinhardt Karl. Ψυχής Λόγος. Ψηλαφήσεις της αρχαιοελληνικής
πνευματικότητας. Εκδόσεις του εικοστού πρώτου. Αθήνα, 1992.
- Robinson T.M. Plato's Phsychology. Phoenix. VIII. University of Toronto Press.
- Ross W.D. Αριστοτέλης. 2η έκδοση. M.I.E.T. Αθήνα 1993 (1991).

Ryle Gilbert. Plato's Progress. Cambridge. 1966.

Taylor A.E. Πλάτων, ο άνθρωπος και το έργο του. Μετ. Ιορδάνης Αρζόγλου. 2η έκδοση. Μ.Ι.Ε.Τ. Αθήνα 1992 (1990).

Villard-Baron J.L., G.W.F. Hegel. Παραδόσεις Πλατωνικής Φιλοσοφίας (1825-1826). Ακαδημία Αθηνών, Αθήναι 1991.

Vlastos Gr. Studies in Greek Philosophy. II. Socrates. Plato and their Tradition. Princeton University Press. 1981 (1961).

Vlastos Gr. Πλατωνικές Μελέτες. Μετ. Ιορδάνης Αρζόγλου. Μ.Ι.Ε.Τ. Αθήνα 1994.

Zigon Olof. Βασικά Προβλήματα της Αρχαίας Φιλοσοφίας. Φιλοσοφική και Πολιτική Βιβλιοθήκη. 39. Γνώση. Αθήνα 1991.

(2) Ελληνικά

Ανδρόνικος Μανόλης. Ο Πλάτων και η τέχνη. Οι Πλατωνικές απόψεις για το ωραίο και τις εικαστικές τέχνες. Βιβλιοθήκη της Τέχνης. Νεφέλη. Αθήνα 1986.

Αρβανιτάκης Τ. Περί της Κινήσεως. Ζήτρος/σκέψη.

Αργύρης Β. Κων/νος. Η κριτική του Πλάτωνος εις τας περί αρχών θεωρίας των Προσωκρατικών. Εν Αθήναις 1978.

Αριστοτέλης. Οντολογία - Γνωσιοθεωρία - Ηθική - Πολιτική Φιλοσοφία. Αφιέρωμα στον J.P. Anton. 3η έκδοση. Παπαδήμας. Αθήνα 1997.

Αριστοτέλης. Περί Φύσεως Το δεύτερο βιβλίο των Φυσικών. Εισ.-μετ.-σχολ. Β. Κάλφας. Πόλις. 1999.

Βασιλάκης Εμμ Κων/νος. Πλατωνικά Έρευναι. Α'. Ο Πλάτων και η εποπτική Διδασκαλία. Εν Αθήναις 1956.

Βασιλειάδης Π.Ι. Η Πλατωνική Μεταφυσική ως Μεταφυσική Επιστήμη. Εκδοτ. Οίκος Γ. Φέξη. Αθήναι 1964.

- Βιζυηνός Μ. Γεωργ. Η Φιλοσοφία του καλού παρά Πλωτίνω. Αρμός Αθήνα 1995.
- Βλαστός Γ. Σωκράτης. Ειρωνευτής και Ηθικός Φιλόσοφος. 2η έκδοση. Βιβλιοπωλείον τη Εστίας. Αθήνα 1999 (1993).
- Βορέας Θεοφ. Ανάλεκτα. Μελέται και Λόγοι. Τόμος Τρίτος. Εν Αθήναις. 1940.
- Βουδούρης Ι. Κων/νος. Ψυχή και Πολιτεία. Έρευνα επί της πολιτικής φιλοσοφίας του Πλάτωνος. Βιβλιοθήκη Σοφίας Ν. Σαριπόλου. 7. Εν Αθήναις 1970.
- Βώρς Φ.Κ. Σύντομη Ιστορία τη Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας. Γρηγόρης. Αθήνα 1984.
- Γεωργούλης Κ.Δ. Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας. 2η έκδοση. Δημ. Παπαδήμας. Αθήνα 1994.
- Γεωργοπούλου Δ. Νικολ. Ο πλατωνικός μύθος της Διοτίμας. Αθήνα 1989.
- Γεωργοπούλου Δ. Νικολ. Θεματα φιλοσοφίας Αθήνα 1995
- Γραβίγγερ Πέτρος. Ο Πυθαγόρας και η μυστική διδασκαλία του Πυθαγορισμού. Ιδεοθέατρον. Διμέλη. Αθήναι 1998.
- Δεσποτόπουλος Ι. Κων/νος. Πολιτική Φιλοσοφία του Πλάτωνος. 2η έκδοση. Εκδόσεις Παπαζήση. Αθήναι 1980.
- Δεσποτόπουλος Ι. Κων/νος. Φιλοσοφία του Πλάτωνος. Ακαδημία Αθηνών. Αθήναι 1997.
- Ζακόπουλος Χ. Αθηναγ. Πλάτων και Παύλος περί του ανθρώπου. Θεολογική, Φιλοσοφική και Ψυχολογική έρευνα. Αθήνα 2000.
- Ζαφειρακόπουλος Σ.Α. Βασ. - Zaferson S. William. Η Πλατωνική Θεώρησις του Ηθικού Νόμου και τα πρότυπα αυτής παρά τοις τραγικοίς. Εν Αθήναις 1976.
- Ζήσης Ν. Θεοδ. Εισαγωγή στον Πλάτωνα. Α/φοί Κυριακίδη. Θεσσαλονίκη 1989.
- Θανασάς Παν. Ο πρώτος "δεύτερος πλους". Είναι και κόσμος στο ποίημα του Παρμενίδη, σ. 148-149, Παν/κές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειον 1998.

- Θεοδωρακόπουλος Ι.Ν. Εισαγωγή στη Φιλοσοφία. Τόμος Β', Αθήναι 1974.
- Θεοδωρακόπουλος Ι.Ν. Εισαγωγή στον Πλάτων, σ. 220, εξ. Ed Caird Die, Αθήνα 1973.
- Θεοδωρακόπουλος Ι.Ν. Πλάτων-Πλωτίνος. Ωριγένης, Αθήναι 1959.
- Θεοδωρακόπουλος Ι.Ν. Φιλοσοφικά και Χριστιανικά μελετήματα, σ. 78, Αθήναι 1973.
- Θεοδώρου Ανδρ. Η επίδρασις της ελληνικής σκέψεως επί των θεολογικών σχολών της Αλεξανδρείας και Αντιοχείας. Αθήναι 1983.
- Καλεσιδου-Γαλανού Α. Η έννοια της Σωτηρίας στην Πλατωνική Πολιτική Φιλοσοφία. Ακαδημία Αθηνών. Αθήναι 1982.
- Κατσαρέας Γρηγ. Η Διαφορά μεταξύ Πλάτωνα και Σωκράτη. Εκδόσεις Σπανός. Αθήνα 1984.
- Κονδύλης Παν. Η Κριτική της Μεταφυσικής στη Νεότερη Σκέψη. Φιλοσοφική και Πολιτική βιβλιοθήκη. 2. Γνώση. Αθήνα 1983.
- Λογοθέτης Κ.Ι. Η περί Ιδεών θεωρία του Πλάτωνος. Εν Αθήναις 1908.
- Μακρής Δημ. Υπό την σκιάν του Πλάτωνος. Δοκίμια ευρωπαϊκής Φιλοσοφίας. Κοινωνικές Επιστήμες. 12. Εκδόσεις Στάχυ. Αθήνα 1996.
- Μάνος Α. Η οντολογία του Πάθους στο έργο του Πλωτίνου. Το πρόβλημα του κακού, Δημοσιεύματα της Ελλην. Εταιρείας Φιλοσοφικών Μελετών. 6. Αθήναι 1990.
- Μάνου Α. Φιλοσοφία των Αξιών. Πλατωνική και Μεταπλατωνική Διάνοηση. Αθήνα 1996.
- Μαραγγιανός-Δερμούσης Ευαγ. Πλατωνικά θέματα. Εκδόσεις Καρδαμίτσα. Αθήνα 1994.
- Ματσούκας Ν. Δογματική και Συμβολική Θεολογία Α', Εισαγωγή στη Θεολογική γνωσιολογία, Εκδόσεις Π. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1996².
- Μιχαηλίδης Κ.Π. Πλάτων. Λόγος και Μύθος. Παπαδήμας. Αθήνα 1998.
- Μπαϊρακτάρης Γ. Αντων. Ο Θεοκεντρικός χαρακτήρ της περί Ιδεών θεωρίας και το χριστιανικόν Πνεύμα. Αθήναι 1960.

- Μπαϊρακτάρης Γ. Αντων. Πλατωνική και Παύλειος Θεολογία. Θεός και Αγαθόν παρά Πλάτωνι και Παύλω. Αθήναι 1960.
- Μπάλλα Χλόη. Πλατωνική Πειθώ. Πόλις. 1997.
- Μπούσουλας Ν.Ι. Πλατωνικό και Προσωκρατικό Φιλοσοφείν. Θεσσαλονίκη κκ.
- Μπούσουλας Ν.Ι. Η δημιουργικότης του αγαθού και η Μεταφυσική της πλατωνικής Μείξεως. Θεσσαλονίκη.
- Μπούσουλας Ν.Ι. Κοσμογονική ενόραση στους Προσωκρατικούς και στον Πλάτωνα. Θεσσαλονίκη 1971.
- Μπούσουλας Ν.Ι. Φυσική και Οντολογία στην τελευταία Πλατωνική διαλεκτική. Θεσσαλονίκη. 1974.
- Νέστλε Βιλχ. Από τον Μύθο στον Λόγο. Τόμος Β'. Φιλοσοφική και Πολιτική Βιβλιοθήκη. 58. Γνώση. Αθήνα 1999.
- Παπαδής Δημ. Η Ανθρωπολογία των Προσωκρατικών. Δημ. Παπαδήμας. Αθήνα 1996.
- Παπανούτσος Ε.Π. Το θρησκευτικό βίωμα στον Πλάτωνα. Δωδώνη. Αθήνα 1971.
- Παππά Έλλη. Ο Πλάτωνας στην εποχή μας. Μελέτη. Κέδρος 1981.
- Πεντζοπούλου-Βαλαλά Τερ. Προβολές στον Αριστοτέλη. 2η έκδοση. Σκέψη. 15. Ζήτρος. Θεσσαλονίκη. 1998.
- Πλάτων Τίμαιος. Εισ.-μετ.-σχολ. βασίλης Κάλφας. Πόλις 1998 (1995).
- Ράμφος Στ. Ιλαρόν Φως του κόσμου. Ίδρυμα Γουλανδρή-Χορν. Αθήναι 1990.
- Ράμφος Στ. Φιλοσοφία Ποιητική - Πλατωνικά ζητήματα. Αρμός. Αθήνα 1991.
- Ραφαηλίδης Αγγ. Ραφαήλ. Το ανθρώπινο αγαθόν στο διάλογο Γοργία και στα πρώτα βιβλία Α-Δ της Πολιτείας του Πλάτωνα. Παρασκήνιο. Αθήνα 1994.
- Ρούσος Ν. Ευαγ. Προσωκρατικοί. Τόμος Α'. Ιστορική Εισαγωγή. Βιβλιοθήκη Αρχαίων Συγγραφέων. Στιγμή. Αθήνα 1999.
- Τρουμπετσκόϊ Ευγεν. Η κοινωνική ουτοπία του Πλάτωνος. Αρμός Αθήνα 1999.

Φωτεινής Π. Αθαν. Η διαχρονικότητα της θεωρίας της γνώσεως του Πλάτωνος.

Ερωδιός. Θεσσαλονίκη 1998.

Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη Α. Το ερωτικό στοιχείο στην πλατωνική φιλοσοφία.

Πλάτων και Freud. Αθήνα 1983.

Γ. ΠΕΡΙΟΔΙΚΑ

Δευκαλίων. Περιοδική Έκδοση για την φιλοσοφική έρευνα και κριτική. 1512.

Δεκέμβριος 1997. Ο Πλατωνικός Τίμαιος. Εκδόσεις Στιγμή. Αθήνα.

Ίνδικτος. Τεύχος 5ο. Ιούνιος 1996.

Παλίμψηστον. Ετήσια Έκδοση της "Βικελαίας δημοτικής βιβλιοθήκης".

Δεκέμβριος 1992. Τεύχος 12. Ηράκλειον Κρήτης.

Φιλοσοφία και Παιδεία. Έτος 6ο. Τεύχος 19. Μάιος 2000.

Φιλοσοφία. Τόμος 1. Αθήναι 1971. Τόμος 13-14. Αθήναι 1983-1984.

Δ. ΕΓΚΥΚΛΟΠΑΙΔΙΕΣ - ΕΠΕΤΗΡΙΔΕΣ

Ν. Εγκυκλοπαιδικόν Λεξικόν Ηλίου. Τόμος 16. Αθήναι 1948 εξ.

Επιστημονική Επετηρίδα Φιλοσοφικής Σχολής Αθηνών (ΕΕΦΣΑ). Τόμος ΚΑ'.

Εν Αθήναις 1970-71.

Ν. Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια. Τόμος 20. Πυρσός. Αθήναι 1932.