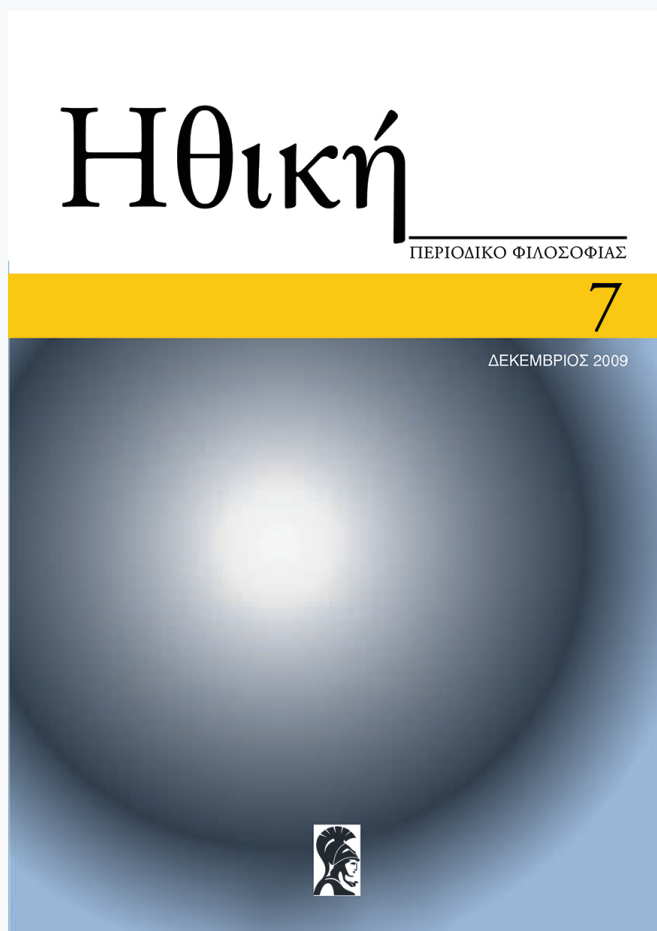


Ηθική. Περιοδικό φιλοσοφίας

No 7 (2009)

Ηθική. Περιοδικό φιλοσοφίας



Phaedrus - Nicomachean Ethics: Forms of Practical Philosophy

Elias Soulios

doi: [10.12681/ethiki.22719](https://doi.org/10.12681/ethiki.22719)

To cite this article:

Soulios, E. (2020). Phaedrus - Nicomachean Ethics: Forms of Practical Philosophy . *Ηθική. Περιοδικό φιλοσοφίας*, (7), 32-43. <https://doi.org/10.12681/ethiki.22719>

Φαίδρος - Ηθικά Νικομάχεια

Μορφές της Πρακτικής Φιλοσοφίας

ΗΛΙΑΣ ΣΟΥΛΙΟΣ

Όψεις ηθικής τελείωσης

Η παρούσα μελέτη αφορά στη διερεύνηση, την κατά αντιπαράθεση εξέταση του πλατωνικού διαλόγου *Φαίδρος* και του αριστοτελικού έργου *Ηθικά Νικομάχεια*. Καίριας σημασίας είναι η κοινή στόχευση των κειμένων στην ηθική τελείωση της ανθρώπινης φύσης καθώς και η νοησιαρχική αντίληψη η οποία επισημαίνεται και μέσα στη διαφορετικότητα των απόψεων των δυο φιλοσόφων για την παραπάνω τελείωση. Η ερμηνευτική προσέγγιση των κειμένων εστιάζεται συγκεκριμένα στην ερμηνεία περί έρωτος του Σωκράτη απο τον *Φαίδρο*, καθώς και σε συγκεκριμένα κεφάλαια των *Ηθικών Νικομάχειων*.

Η ύπαρξη κοινών ερμηνευτικών προσεγγίσεων στα έργα των δύο φιλοσόφων εντοπίζεται στην κοινή εστίαση σε τρία σημεία: (α) στην ερμηνεία της ψυχής, (β) στην κατάδειξη της σημασίας της έξης και (γ) στο έλλογο στοιχείο της καθαρής νοητικής ενάργειας. Μολονότι η πλατωνική στόχευση αφορά συχνά ένα ζήτημα ποιητικής μάλλον έκφανσης του έρωτα, σε αντίθεση με την καθαρά πραγματιστική θεώρηση και άσκηση του ενάρετου αριστοτελικού βίου, η κοινή συνιστώσα παραμένει εν τέλει ο προς αρετή δρών, ο ασκούμενος στον ενάρετο και φιλοσοφικό βίο.

Σε ότι αφορά της χρήση της έννοιας του δρώντος, έννοια υπονοούσα την ενέργεια και την κίνηση - έμφυχα συστατικά στοιχεία που παραπέμπουν και στις αντίστοιχες τοποθετήσεις των φιλοσόφων - η χρήση της αναφέρεται στο άνθρωπο ως αντικείμενο φιλο-

σοφικής μελέτης, όχι σε αφαιρετικό ή μεταφυσικό επίπεδο, αλλά στην ολοκληρία της ύπαρξης του και της διαμόρφωσης της καθεαυτό πράξης του. Επιπρόσθετα, αναφέρεται στη σύνθεση των αντιθέσεων που συνάδουν στη φύση του, είτε σε αναφορά προς μεμονωμένο τομέα των ενεργημάτων του βίου του είτε τέλος στη συνολική του πορεία

Προφανές είναι το ερώτημα, εάν όντως η ποιητική αμεσότητα του πλατωνικού διαλόγου βρίσκεται σε αντίθεση με την εποπτική ανάλυση του αριστοτελικού έργου, ή εάν υπό το πρίσμα της τελεολογίας- σε ό,τι αφορά τον φιλοσοφικό βίο καθώς και των ερμηνευτικών εργαλείων που την εξυπηρετούν - υπάρχει η δυνατότητα ενοποιητικής ανάγνωσης ακριβώς λόγω της διαφορετικότητας της εκφραστικής μορφής τους. Ενώ ο *Φαίδρος* αποτελεί έργο το οποίο εστιάζει στη θεώρηση μιας πτυχής του ανθρώπινου βίου, στα *Ηθικά Νικομάχεια* η προς αρετή στόχευση αφορά την πραγμάτωση της ως προς τη διερεύνηση της ολοκληρίας του ανθρώπινου βίου.

Παλινωδία και μεσότητα.

Κοινό αντικείμενο μελέτης εδώ είναι η ανθρώπινη φύση και η ερμηνευτική της προσέγγιση από τους δύο στοχαστές. Σημείο εκκίνησης της ανάλυσης σε ό,τι αφορά τον πλατωνικό *Φαίδρο* ορίζεται η παλινωδία του Σωκράτους και παράλληλα η αναζήτηση των κοινών ερμηνευτικών εργαλείων με τα *Ηθικά Νικομάχεια*.

Αιχμή αναίρεσης της υποτιμητικής θεώρησης του έρωτα αποτελεί ο Σωκρατικός ύμνος προς τις τέσσερις μανίες οι οποίες κατέχουν τους ανθρώπους ως δώρο των θεών συμπεριλαμβανομένης και της ερωτικής¹. Αποτελεί προοίμιο διερεύνησης της φύσης της ψυχής² και ακόλουθα της μορφής της. Η έκφραση της εν λόγω μορφής σχηματοποιείται με την εικόνα του ζεύγους των περωτών αλόγων και του ηνίοχου³. Διενεργώντας ο Πλάτων το πέρασμα από το γενικό στο ειδικό περιγράφει την χαλιναγώγηση από τον ηνίοχο⁴ της αντίθετης φύσης των δύο αλόγων του άρματος, όπου εξαιτίας

αυτής ακριβώς η προσπάθεια καθίσταται επίπονη και δύσκολη⁵. Η διατύπωση αυτής της θέσης από τον Πλάτωνα τίθεται από το προοίμιο ακόμα της παλινωδίας όπου το πρώτο έρεισμα στον αναγνώστη για τη σημασία της άσκησης - όπως θα υπονοηθεί και στη συνέχεια του λόγου με την περιγραφή της πορείας του άρματος - η οποία εμφανίζεται στη θεματική του διαλόγου ως η απαραίτητη οδός για την τελείωση της ενάρτησης δράσης. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι η διάκριση της ψυχής σε αναβάτη, καλό άλογο, κακό άλογο υιοθετείται και στην *Πολιτεία* όπου γίνεται λόγος για λογιστικό (=αναβάτης) επιθυμητικό (=καλό άλογο) και θυμοειδές (=κακό άλογο)⁶.

Στο πρώτο κεφάλαιο των *Ηθικών Νικομαχείων*, ο Αριστοτέλης δίνοντας τον ορισμό της ευδαιμονίας κατονομάζει τα μέρη της ψυχής, διαχωρίζοντας⁷ την στο άλογο και στο έλλογον της μέρος. Σε ό,τι αφορά το άλογο μέρος, αυτό διακρίνεται στο μη μετέχον στο λόγο, το *φνικόν*, και στο εν μέρει μετέχον, το *επιθυμητικόν*, ενώ αντίστοιχα τα έλλογα μέρη της ψυχής είναι και αυτό δύο, το... μεν κυρίως και εν αυτό ...και εκείνο το οποίο υπακούει στο λόγο που κατά συνέπεια οδηγεί στην διαίρεση των αρετών σε *διανοητικές* και *ηθικές* αρετές. Σε ό,τι αφορά τις αρετές, αυτές κατονομάζονται ως οι αξίες επαίνου έξεις.

Η διαίρεση των μερών της ψυχής σχηματοποιείται περαιτέρω αναλυτικά αλλά συνάμα και συνθετικά και ενοποιητικά σε συνάφεια προς το λόγο, το έλλογο στοιχείο, που συνδέεται με την αρετή και μορφοποιείται μεθοδολογικά από την έξη.

Στο *Φαίδρο*, όπου η θεϊκή πορεία των αρμάτων στην αιθίδα του ουρανού παραπέμπει στη θέαση του κόσμου των ιδεών, ως κυβερνήτης της ψυχής ορίζεται ο νους⁸, ο ηνίοχος που διάγει αυτή την πορεία με πολύ κόπο. Καταδεικνύεται, με δραματικό τρόπο, σε αυτή την αλληγορική πορεία η ευθύνη ψυχικής διαχείρισης του εμπύπτει στον ηνίοχο σχετικά με την πρόοδο της ψυχής⁹. Ως καταληκτική συνέχεια του Ησιόδου ο Πλάτων αφού αναφερθεί στις

ποινές των ψυχών¹¹ σημειώνει (249 b-c,):

“... Διότι αναγκαστικά ο άνθρωπος κατανοεί και συλλαμβάνει τις έννοιες ξεχωριστά και γενικά, αυτό δηλαδή που προέρχεται από το πλήθος των αισθήσεων το ανάγει σε ένα μέσω του λογισμικού¹²...”

Η περαιτέρω περιγραφή του κόπου της ψυχής, αποτελεί περιγραφή της καθυπόταξης των κατώτερων μερών της ανθρώπινης ψυχής όπου τονίζεται επαναληπτικά ο κοπιώδης χαρακτήρας της διαδικασίας¹³ της οποίας το τέλος υπονοεί την καθυπόταξη των αλόγων μερών μέσα από την έξη, ούτως ώστε να μην έχουν δύναμη παρενοχλητική πλέον. Συνάμα, καταδεικνύεται στη συνέχεια η σημασία της ευθύνης του φιλοσόφου, ο σκοπός και το χρέος του οποίου συνίστανται στην φιλοσοφική τελείωση και άσκηση.

“Εάν λοιπόν το άριστο τμήμα της διάνοιας μας μπορέσει και νικήσει οδηγώντας σε καθορισμένο και σώφρονα τρόπο ζωής καθώς και στη φιλοσοφία...”

Ο Αριστοτέλης, αντίστοιχα, με δεικτικό τρόπο υπονοεί το ζήτημα της ευθύνης της λειτουργίας της νόησης από τον άνθρωπο, στο πρώτο κεφάλαιο των *Ηθικών Νικομαχείων* παραθέτοντας τους στίχους του Ησιόδου:

“..Ο πιο καλός από όλους είναι ο που τα πάντα από μόνος του νοεί

Καλός είναι κι αυτός που πείθεται στις συμβουλές των άλλων

Όμως αυτός που ούτ’ από μόνος του νοεί ούτε και δέχεται τις συμβουλές των άλλων,

Βάρος της γης θαρωώ αυτός είναι....”

Στο έκτο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*, ο Αριστοτέλης επανέρχεται στην εξέταση της αρετής και επισημαίνει τη σύνδεση της αρετής με την έξη και συγκεκριμένα ορίζεται η αρετή ως έξη που

βρίσκεται σε συμφωνία με τον ορθό λόγο και ορθός είναι ο λόγος ο οποίος είναι σε συμφωνία με τη φρόνηση. Συνεχίζοντας ο Αριστοτέλης προεκτείνει την παραπάνω θέση ορίζοντας ότι αρετή είναι η έξη που είναι ένα με τον ορθό λόγο¹⁴. Στο έβδομο κεφαλαίο, εξετάζοντας την ακράτεια και τη, εγκράτεια και τη φύση της ηδονής σε σύγκριση με την έξη, την ορίζει ως δεύτερη φύση όπως λέει το γλαφυρό απόσπασμα του ποιητή Εύηνου (1152 α):

“Η αδιάκοπη άσκηση είναι, σου λέω φίλε μου, που κάνει τη, συνήθεια, Κι αυτή στο τέλος καταντά η φύση μας να είναι.”

Επανερχόμενοι στο ζήτημα της ευθύνης στο αριστοτελικό κείμενο, στο τρίτο κεφάλαιο των *Ηθικών Νικομαχείων*, ήδη στη απαρχή του κεφαλαίου, τη συνδέει με την επιλογή της πράξης αναλύοντας περαιτέρω το σχηματισμό και τον ορισμό της προαίρεσης¹⁵. Σε ό,τι αφορά την επίγνωση της σημασίας της έξης, υπεύθυνος για τη διαμόρφωση της είναι ο ίδιος ο άνθρωπος¹⁶ ορίζοντας τον εαυτό του ως κύριο των πράξεών του από την αρχή έως το τέλος. Τελικώς, σχηματοποιείται η μορφή της αρετής στη μεσότητα και στις έξεις¹⁷ όπου έρχεται σε ακολουθία του λογου του προηγούμενου βιβλίου των *Ηθικών Νικομαχείων* και της αναλυτικής οριοθέτησης της αρχής της μεσότητας.

Συγκεκριμένα, ο Αριστοτέλης, στο τέλος του δεύτερου βιβλίου, επισημαίνει ότι οφείλουμε να εξετάσουμε προς ποια κατεύθυνση έχουμε εκ φύσεως μια μεγαλύτερη κλίση, δεδομένου ότι ο καθένας έχει την δική του φυσική ροπή. Αυτό πάλι μπορούμε να το διαπιστώσουμε εξετάζοντας τι μας προκαλεί αντίστοιχα ευχαρίστηση και δυσaréσκεια.

Πρέπει λοιπόν, σημειώνει ο Αριστοτέλης, να ωθούμε τον εαυτό μας προς την αντίθετη κατεύθυνση και όσο πιο πολύ απομακρυνόμαστε από το λάθος και από το σφάλμα τόσο πιο εύκολα θα φτάσουμε στο μέσον. Η εικόνα την οποία χρησιμοποιεί για να αναπαραστήσει αυτή τη διαδικασία είναι όπως όταν προσπαθεί να

ισιώσει κάποιος ένα στραβό ξύλο¹⁸. Συμφωνά με την τελευταία διατύπωση ως επιτομή των παραπάνω θέσεων αλλά και την αντίληψης η οποία διαπνέει το Αριστοτελικό έργο στο σύνολο του, ο ίδιος σημειώνει: “είναι πάντως σίγουρο ότι η μεσότητα είναι επαινετή στο σύνολο των περιπτώσεων, η απόκλιση όμως άλλοτε προς την κατεύθυνση της υπερβολής και άλλοτε προς την κατεύθυνση της έλλειψης είναι υποχρεωτική και αναπόφευκτη αφού με αυτόν μόνο τον τρόπο έχουμε την ελπίδα να πετύχουμε¹⁹ το μέσον και το σωστό”. Κύρια συνιστώσα των παραπάνω ο άνθρωπος και η ευθύνη²⁰ η οποία τον συνοδεύει και αυτή πρέπει να ακολουθεί τον ορθό λόγο²¹.

Συμπερασματικά λοιπόν στα *Ηθικά Νικομάχεια* η μεθοδολογική αυστηρότητα στην Αριστοτελική στόχευση και ανάλυση δεν αφήνει βέβαια περιθώρια για ποιητικές εκτροπές σε αντίθεση με το Πλατωνικό ύφος αλλά δεν πρέπει να αγνοηθεί η κοινή στους δύο τελεολογική σημασία της ολοκληρίας της ανθρώπινης ζωής²².

Τελεολογική ανάλυση

Η ερμηνευτική κατάτμηση των μερών της ψυχής στον Αριστοτέλη δεν έχει τον τριμερή χαρακτήρα του Πλατωνικού έργου. Στον Πλάτωνα, το άλογο και το έλλογο στοιχείο, ως μέρη της ψυχής, αναπαρίστανται με ακραία ποιητική καθαρότητα ως προς τη μορφή τους, καταδεικνύοντας συνάμα το απόλυτο στοιχείο αντίθεσης τους. Ενώ, στον Αριστοτέλη παρουσιάζονται τα μέρη της ψυχής ως στοιχεία τα οποία αν και διαχωρισμένα δρουν συνεκτικά μεταξύ τους σε συνάρτηση με τον καθαρό λόγο, στον οποίο τα μέρη αυτά μετέχουν. Σε σχέση με την ποιητική εκφορά της Σωκρατικής παλινωδίας δίνουν την εντύπωση στοιχείων αλληλοεμπλεκόμενων, ενώ στο *Φαίδρο* η επιλογή της απεικόνισης της ψυχής με τη μορφή του άρματος, καταδεικνύει κάθετους διαχωρισμούς. Ακριβώς όμως γι’ αυτό το λόγο δρουν ίσως πιο ενοποιητικά προς τα μέρη της στρεβλής, βιωματικής ανθρώπινης ψυχοσύνθεσης και ταιριάζουν

με την γραμμική απεικόνιση της ψυχής και της πρακτικότητας που παρουσιάζει η αριστοτελική ανάλυση.

Συγκεκριμένα, η τριμερής διαμόρφωση της μεσότητας προσεγγίζει την εικόνα του άρματος στο *Φαίδρο*, ενώ η διαφορετικότητά τους συνίσταται στην επιλογή της απεικόνισης, στην απόδοση με εκφραστικούς όρους και σε διαφορετικούς κανόνες ύφους. Στην περίπτωση της ψυχής/άρματος, το ενοποιητικό με τον λόγο στοιχείο εντοπίζεται στην μορφή του ηνίοχου όπου νοείται η κατευθυντική του υπεροχή πάνω στα άλλα μέρη της ψυχής όπως ακριβώς και η Αριστοτελική μεσότητα υπερέχει εξουσιαστικά επί των άλογων υπερβολών.

Η απεικόνιση της μορφής της ψυχής στον Πλάτωνα έχει μια μορφική καθαρότητα σε αντιδιαστολή με τον αριστοτελικό λόγο. Αυτή όμως η καθαρότητα συμβολιστικής τάξης ίσως συνάδει με την πλατωνική οντολογία και την αυθύπαρκτη απολυτότητα του πλατωνικού κόσμου των ιδεών, ενώ δεν στερείται και από ενοποιητικά στοιχεία. Ως προς αυτό το σημείο, εντοπίζονται στο *Φαίδρο* ίχνη Ορφικών και Πυθαγόρειων αντιλήψεων, αν και οι μυστηριακού και μεταφυσικού χαρακτήρα αναφορές δεν αναιρούν τη λογική συγκρότηση του διαλόγου. Για την ακρίβεια δρουν μάλλον συμβολικά και πιθανώς με μια ανατρεπτική θεώρηση. Ο Αριστοτελικός λόγος κατέχει αποσυμβολιστική θέση καθιστώντας το εσωτερικό μέρος της ψυχής βιωματική γνώση.

Η πλατωνική προβολή αποτελεί μια τρισδιάστατη εικόνα σε ένα αφαιρετικό χώρο, αυτόν που αποκαλούσαν οι αρχαίοι χώρο των μουσών – καίριο ρόλο ως εμβόλιμο εργαλείο διαμόρφωσης της εισδοχής στο χώρο των ιδεών παίζει η επίκληση στις τέσσερεις θεϊκές μανίες και η συμβολική τους σχηματοποίηση σύμφωνα με την αντιστοιχία των ιδιοτήτων των Θεών από τις οποίες αυτές εκπορεύονται. Ενώ αντίστοιχα, η αρχή της μεσότητας αναπαρίσταται σε ένα γραμμικό, δυσδιάστατο μαθηματικά χώρο. Στον πλατωνικό διάλογο επισημαίνεται ο ενοποιητικός χαρακτήρας του ηνίοχου και

συνάμα τα ταυτοποιητικά στοιχεία του λόγου, η ευθύνη ο έλεγχος και η έξη μορφοποιούνται επίσης στο πρόσωπο του ηνίοχου. Συνεπώς, θεωρείται αδιανόητο για αυτό που έχει γεννηθεί για να άρχεται-από τη νόηση - δηλαδή το άλογο στοιχείο να άρχει. Κοινώς η υπεροχή της νόησης είναι αδιαμφισβήτητη.

Σε ό,τι αφορά τη σημασία του λόγου ως θεϊκού στοιχείου, μπορούμε να εστιάσουμε σε πυθαγόρειες καταβολές περί συμπαντικής αρμονίας, οπού ακριβώς η ετυμολογία της λέξης κόσμος υπονοεί την αρμονία και συμπαντική συμμετρία η οποία είναι παρούσα και στα Πλατωνικά κείμενα. Ακριβώς για αυτό το λόγο, εγκυμονείται εδώ η αντίληψη του φιλοσοφικού βίου κάτ' αντιστοιχίαν με τα παραπάνω, όπου ο ρόλος της μαθηματικής επιστήμης συνιστά ακρογωνιαίο λίθο και οι μαθηματικές γνώσεις είναι χρήσιμες για το επόμενο βήμα της αντίληψης, την κατανόηση. Επανερχόμενοι στο ζήτημα της υπεροχής της νόησης, επισημαίνεται παράλληλα ότι τα χαρακτηριστικά επίτευξης της συναντώνται στην περιγραφή από το Πλάτωνα του αγώνα του ηνίοχου, αναπαριστώντας τον αγώνα, μετουσιώνοντάς τον σε λόγο, δηλαδή με την κατάδειξη της σημασίας του ελέγχου, της ευθύνης και της έξης, τα οποία είναι και κύρια αντικείμενα μελέτης των *Ηθικών Νικομαχείων*.

Προφανώς, οι τρόποι της απεικόνισης δεν ανήκουν μόνο στον χώρο της τέχνης. Ακριβώς λόγω αυτού, διαφορετικά είδη αναγνώσεων μπορούν να ασκηθούν επάνω στα κείμενα. Η αυτοαναίρεση των απεικονίσεων ή η αποκλειστικότητα της αποδοχής τους καθίσταται ζήτημα αντίληψης και η αντίληψη διαμορφώνεται συνυφασμενη με ένα βιωματικό στοιχείο. Η αμεσότητα των φιλοσοφικών κειμένων, είτε μέσω της μουσικής - με την αρχαιοελληνική σημασία του όρου που αποδίδει μία εποπτική στο λόγο και την πράξη τέχνη - της φιλοσοφικής έκφρασης είτε με τη σχολαστική, την αναλυτική της μορφή, θέτει άμεσα το δίλημμα της επιλογής του πρακτέου. Η κατάδειξη της προσταγής που ακολουθεί τη σύλληψη μιας επιλογής όπως και η ευθύνη που την ακολουθεί

έχουν ως τέλος-σκοπό τον φιλοσοφικό βίο. Καταδεικνύεται η εγγύτητα των φιλοσοφικών εργαλείων των δυο φιλοσόφων στο μέτρο που αφορούν την πραξιακή πραγματικότητα του βίου μας και η ορθή και επισταμένη ανάγνωσή τους ανοίγει την οδό της πρακτικής φιλοσοφίας. Κοινή συνισταμένη η παραδοχή της αντιφατικότητας της ανθρώπινης ύπαρξης και συνάμα της ικανότητας έλλογης διαχείρισης της με την αποδοχή της συμμετρίας η οποία την ακολουθεί. Το άλλοτε ποιητικά εκφερόμενο θείον, άλλοτε προς τέλεια αρετή στοιχείο του χαρακτήρος, συνιστά το ζητούμενο, το τέλος της πράξης αλλά και συνάμα το όχημα για την απόκτηση του. Στον *Φαίδρο* υποδηλώνεται με την αλλοπρόσαλλη τροχιά των αρμάτων προς την ουράνια αφίδα και με την φιλοσοφική προβολή αυτής της πορείας μέσα από τη συνάντηση με τον Αντέρωτα. Ενώ, στα *Ηθικά Νικομάχεια*, με την συνεχή άσκηση και επιδίωξη της αρετής μέσα από την αποδοχή μιας αντίστοιχα ασύμμετρης πορείας, απαραίτητο πέρασμα για μια συγκροτημένη όδευση όπου τέλος είναι η ολοκληρία του βίου.

Σίγουρα, είναι δύσκολο να διαφύγει της προσοχής το γεγονός ότι ο Πλάτων προκειμένου να δημιουργήσει μια απεικόνιση της πραγματικότητας πέρα από τον ορατό κόσμο - τον καθαυτό πραγματικό κόσμο, δηλαδή, κατ' αυτόν, τον κόσμο των ιδεών - κάνει χρήση μιας απεικόνισης με καθαρά τρισδιάστατη μορφή. Μέσω της χρήσης μιας υποδεέστερης εκφραστικής μορφής για την απεικόνιση της πραγματικότητας γίνεται κατανοητό το ακατάληπτον, βοηθώντας στη σχηματοποίηση της θεωρίας των ιδεών και των εργαλείων πρόσληψής της. Ο Αριστοτέλης, ακριβώς όπως ο Πλάτων, κάνει χρήση της ίδιας διαδικασίας με την θεωρεία της μεσότητας. Με τη διαφορά ότι το ακατάληπτον του ιδεατού αποτελεί πλέον στόχο εμπράγματο. Στόχο ο οποίος αναπαριστάται στην βέλτιστη πραγμάτωση του στον καθεαυτό βίο με μια μαθηματική δυσδιάστατη απεικόνιση. Η προβολή της σε ένα τμήμα του ανθρώπινου βίου δεν αναφέρεται πλέον στην εκτός διαστάσεων πλατωνική αντίληψη μιας ιδεατής πραγματικότητας αν και επανέρχεται στην κοινή με την Σωκρατική Παλινωδία συνιστώσα, στον ενάρετο φιλοσοφικό βίο.

Επίμετρο

Στην Αριστοτελική προσέγγιση, η φιλοσοφική ενατένιση τοποθετείται στην ανθρώπινη παρουσία στον παρόντα χρόνο και χώρο, ενώ κατά την Πλατωνική αντίληψη, η φιλοσοφική ενατένιση αφορά πέρα από εμπράγματο. Η προσταγή ωστόσο που καλείται να εκπληρώσει ο άνθρωπος στο χώρο και τον χρόνο είναι το αντικείμενο έρευνας της φιλοσοφίας, όπου η μνήμη παίζει ένα μάλλον αινιγματικό ρόλο ως προς τη γνώση.

Όπως απαντά ο Θάμουν στον Θεό Θεύθ:.....Γιατί τούτο θα προσφέρει τη λησμονιά στις ψυχές αυτών που θα το μάθουν από παραμέληση της μνήμης, διότι εξαιτίας του ότι εμπιστεύονται τη γραφή, αναθυμούνται πράγματα περιεχόμενα εκτός των ίδιων και με τους ξένους προς τους ίδιου χαρακτήρες, όχι προερχόμενα από μέσα τους και από τους ίδιους τους εαυτούς. Δεν ανακάλυψες λοιπόν το γιατρικό της μνήμης αλλά της υπενθύμισης. Την εντύπωση μάλιστα της σοφίας προσφέρεις στους μαθητές σου, κι όχι την αλήθεια... (ΠΛΑΤΩΝ, Φαιδρος, 274d-e, 275a-b)

Σε κάθε περίπτωση όμως τα εργαλεία παραμένουν κοινά στους δυο φιλοσόφους αν και η χρήση τους είναι που διαφοροποιεί το είδος της χρησιμοποιούμενης φιλοσοφικής μηχανικής. Μόνον υπό μια εποπτική θεώρηση μπορούν να συνοδοιπορούν. Η Αριστοτελική εποπτική θεώρηση στο παρόν και η Πλατωνική αφαιρετική εμβολή σε μια πτυχή του παρόντος δεν δημιουργούν απαραίτητα μια συγκρουσιακή μεταξύ των δυο δυναμική. Τελικώς, κατά την ανάγνωση των κειμένων και δεδομένου ότι αυτή διεξάγεται στο παρόν, ως στόχος της ηθικής φιλοσοφίας δεν εμφανίζεται η αποσπασματική της εισαγωγή στο σήμερα, αλλά η εστίαση σε μια μορφοποιητική αντίληψη για την ανθρώπινη φύση. Τίθεται κατά συνέπεια το ερώτημα εάν οι ασυμμετρίες και οι στρεβλώσεις της ανθρώπινης φύσης είναι δυνατόν να αναζητήσουν σε αυτά τα κείμενα απαντήσεις για την ηθική συμπεριφορά του ανθρώπου και της ευθύνη που της αναλογεί. Η συγχρονική αντίληψη των δύο στοχα-

στών είναι ικανή να προχωρήσει, υπό τον όρο της άρσης της συγκρουσιακής ερμηνευτικής προσέγγισης, στον εντοπισμό κάποιων ενδότερων ανθρώπινων μηχανισμών μέσα από την υφή των κειμένων και τη χρήση του λόγου.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Φαίδρος 244 a-245 d /265a-d
2. Ό.π. 245 c-e
3. Ό.π. 246 a
4. Ό.π. 246 b Η περιγραφή αφορά την απαρχή της ουράνιας πορείας.
5. Η πρώτη μορφή τους εμφανίζεται στη περιγραφή της πορείας με τους θεούς: 246 b, 247b, 248 a-b, ενώ στη συνέχεια μεταφέρεται στη περίπτωση της τέταρτης μανίας, της ερωτικής (Μαντική Απόλλωνια, Τελετουργική Διονυσιακή, Ποιητική των Μουσών και Αφροδίτης, Ερωτική): 253d-e 256a-c.
6. Πολιτεία 580d-581a
7. Ηθικά Νικομάχεια 1102 a
8. Φαίδρος 247c,d
9. Ό.π. 248a,b. Συγκεκριμένα στο κείμενο(μτφ: *"!...από τις υπόλοιπες όμως ψυχές αυτή που μπορεί να ακολουθεί χωρίς καμία δυσκολία τους θεούς ύψωσε ψηλά στον εκτός του ουρανού τόπο την κεφαλή του ηνίοχου και συμπεριλήφθηκε στην περιφορά, τρομαγμένη μάλιστα από τα άλογα και αντικρίζοντας με δυσκολία τα όντα. Η δεύτερη πάλι άλλοτε μεν σηκώνει ψηλά το κεφάλι, άλλοτε το κατεβάζει χαμηλά, και επειδή πιέζεται από τα άλογα, άλλα όντα τ'αντικρίζει, ορισμένα όμως όχι. Οι υπόλοιπες πάλι, όλες επιθυμούν την άνοδο, και αν και έχουν έλλειψη δυνάμεων, ακολουθούν και συμ- παρασύρονται ώστε να καταποντίζονται, κρατώντας η μία την άλλη και συνθλίβοντας την, προσπαθώντας η μια να ψυθωθεί ψηλότερα από την άλλη. Θόρυβος λοιπόν μεγάλος ακούγεται και ανταγωνισμός μέχρι τέλους και ιδρώτας πολύς χύνεται, και εξαιτίας μάλιστα των σφαλμάτων των ηνίοχων πολλές ψυχές ακρωτηριάζονται, πολλές μάλιστα χάνουν το μεγαλύτερο μέρος του περώματος..."*)
11. Ό.π. 249 a,b
12. Πέρα από την τριμερή απεικόνιση της ψυχής και τη σύνδεση του ηνίοχου με τον ορθό λόγο, συνεχίζοντας ο Πλάτων στη θεωρία περί ανάμνησης(249d-251c) εισάγει παράλληλα με τα εσωτερικής μορφής, Πυθαγορικής και Ορφικής, στοιχεία (250b,c) το ζήτημα της ορθής διαχείρισης- μετέπειτα αναφορά στον Θέυθ- της μνήμης (249c,d)
13. Στο πλαίσιο του διαλόγου όπου η παλινωδία οδεύει προς το τέλος της, 255b-257b,

14. HN1144b

15. Ό.π. 1112a Συγκεκριμένα ο Αριστοτέλης αναφέρει : “...Σκεφτόμαστε και διαβουλεύομαστε, αντίθετα για πράγματα που εξαρτώνται από τη δική μας δύναμη και που μπορούν να πραγματοποιηθούν: αυτά είναι, στην πραγματικότητα τα μόνα που έχουν μείνει...”

16. Ό.π. 1114b

17. Ό.π. 1107b. Ήδη από το δεύτερο βιβλίο διατυπώνει σαφώς ότι “...Η αρετή λοιπόν είναι μια έξη που α) επιλέγεται ελεύθερα από το άτομο, β) βρίσκεται στο μέσον όμως το σε σχέση προς εμάς, το μέσον που καθορίζεται από τη λογική- πιο συγκεκριμένα, από τη λογική πιστεύω, που καθορίζει ο φρόνιμος άνθρωπος. Είναι μεσότητα μεταξύ δύο κακιών, που από τη μια βρίσκεται από τη πλευρά της υπερβολής και η άλλη από τη πλευρά μιας έλλειψης...”

18. Ό.π. 1109b “... Οφείλουμε επίσης να εξετάσουμε και να δούμε προς ποία κατεύθυνση έχουμε από τη φύση μας μεγαλύτερη ροπή: Ο καθένας μας ως γνωστόν, έχει τη δική του φυσική ροπή και αυτό μπορούμε να το διαπιστώσουμε επισημαίνοντας τι μας ευχαριστεί και τι μας δυσαρεστεί. Πρέπει λοιπόν να τραβούμε τον εαυτό μας προς στην αντίθετη κατεύθυνση: όσο πιο πολύ θα απομακρυνόμαστε από το λάθος και από το σφάλμα, τόσο πιο εύκολα θα φτάσουμε στο μέσον- έτσι δεν κάνουν και όσοι προσπαθούν να ισιώσουν τα στραβά ξύλα:”

19. Ό.π. 1109b

20. Ό.π. 1114b. “...Αν η ο καθένας είναι κατά κάποιον τρόπο ο αίτιος της έξης του, τότε ο ίδιος θα είναι, κατά κάποιον τρόπο, ο αίτιος ότι το τάδε πράγμα του φαίνεται αγαθό, αν δεν είναι έτσι, τότε κανένας δεν είναι υπεύθυνος για τις κακές του πράξεις...”

21. Ό.π. 1119b “...ο σώφρον άνθρωπος επιθυμεί αυτά που πρέπει με τον τρόπο που πρέπει τη στιγμή που πρέπει: αυτό ακριβώς ορίζει και ο λόγος...”

22. Στο Φαίδρο ο Σωκράτης πριν από το τέλος της παλινωδίας (256b) του σημειώνει: “...και όταν δε φτάσουν στο τέλος της ζωής τους, με το να γίνουν πτερωτοί και ανάλαφροι έχουν νικήσει στην μια από τις τρεις μάχες, τις αληθινά ολυμπιακές και με το μεγαλύτερο και ανώτερο αγαθό από αυτά δεν μπορεί να δώσει στον άνθρωπο ούτε η ανθρώπινη σωφροσύνη, ούτε η θεϊκή μανία...”