



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Εθνικόν και Καποδιστριακόν
Πανεπιστήμιον Αθηνών
———ΙΔΡΥΘΕΝ ΤΟ 1837———

Φιλοσοφική Σχολή
Τμήμα Φιλολογίας
Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών

Μαρία – Χαρίκλεια Γιαλούρη
Α.Μ. 895

Ρητορική και Ιατρική:
Η απαρχή της σχέσης τους στους Προσωκρατικούς
και εξέλιξή της στον Πλάτωνα και το Ιπποκρατικό Corpus

Διπλωματική Εργασία

Αθήνα 2018

Τριμελής Εποπτική Επιτροπή:

Δ. Καραδήμας

Ρ. Χατζηλάμπρου

Α. Μπάζου

Copyright ©, Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος. All rights reserved.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας εργασίας, εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Οι απόψεις και θέσεις που περιέχονται σε αυτήν την εργασία εκφράζουν τον συγγραφέα και δεν πρέπει να ερμηνευθεί ότι αντιπροσωπεύουν τις επίσημες θέσεις του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.

Περιεχόμενα

Πρόλογος.....σελ. 5

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α΄

ΟΙ ΑΠΑΡΧΕΣ ΤΗΣ ΣΧΕΣΗΣ ΤΗΣ ΡΗΤΟΡΙΚΗΣ ΜΕ ΤΗΝ ΙΑΤΡΙΚΗ: ΟΙ ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΟΙ, Ο ΠΡΩΤΑΓΟΡΑΣ, Ο ΓΟΡΓΙΑΣ, Ο ΑΝΤΙΦΩΝ ΚΑΙ ΤΟ ΙΠΠΟΚΡΑΤΙΚΟ CORPUS

Εισαγωγή.....σελ.13
Η αναλογική σκέψη και η αξιοποίησή της από τους Προσωκρατικούςσελ. 17
Η σύνδεση της Προσωκρατικής σκέψης με τη ρητορική και την ιατρική σελ. 35

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β΄

Η ΕΞΕΛΙΞΗ ΤΗΣ ΣΧΕΣΗΣ ΤΗΣ ΡΗΤΟΡΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΙΑΤΡΙΚΗΣ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ ΚΑΙ ΤΟ ΙΠΠΟΚΡΑΤΙΚΟ CORPUS

Εισαγωγή.....σελ. 49
Ρητορική και Ιατρική στο <i>Γοργία</i> του Πλάτωνα.....σελ. 53
Ρητορική και Ιατρική στο <i>Φαῖδρο</i> του Πλάτωνα.....σελ. 68
Ρητορική και Ιατρική στο Ιπποκρατικό Corpus.....σελ 82
Επίλογοςσελ. 103
Βιβλιογραφία.....σελ. 109

Πρόλογος

Ἡ παρούσα εργασία τιτλοφορεῖται με το γενικό τίτλο «**Ρητορική και Ἰατρική: ἡ ἀπαρχή της σχέσης τους στους Προσωκρατικούς και ἡ εξέλιξή της στον Πλάτωνα και το Ἱπποκρατικό Corpus**» και περιλαμβάνει δύο βασικά κεφάλαια που αφορούν, το μεν πρώτο, τὴ γέννηση τῆς σχέσης μεταξύ τους και, το δεύτερο, τὴν εξέλιξη τῆς σχέσης αὐτῆς.

Σε κείμενα τοῦ 5^{ου} καὶ 4^{ου} αἰ. π.Χ. που ἡ θεματολογία τοὺς ἀπτεται μίας θεωρίας τῆς ρητορικῆς καὶ ἰδιαίτερα στον Γοργία (Ε.Ε 14), στον Πλάτωνα (σε ολόκληρο τὸ *Γοργία* καὶ τὸ *Φαῖδρος*), στον Ἀριστοτέλη (*Ρητορική* 1355b10-15, 1355b25-29, 1356b30-35) καὶ στον Ἰσοκράτη (*Περὶ ἀντιδόσεως* 180-184)¹ προβάλλει σχεδόν με σαφήνεια ἡ σχέση ρητορικῆς καὶ ἰατρικῆς καὶ οἱ συγγραφεῖς θεωροῦν τόσο δεδομένη τὴ σχέση τῶν δύο αὐτῶν φαινομενικά ασύνδετων τεχνῶν, ὥστε δεν διστάζουν, γιὰ νὰ στηρίζουν μίαν θέση που ἀφορὰ τὴ ρητορική, νὰ καταφύγουν σε ἀναλογίες με τὴν ἰατρική. Ωστόσο, ἡ γέννηση τῆς σχέσης ρητορικῆς καὶ ἰατρικῆς δεν ἐξηγεῖται πούθενά καὶ μόνο παρεμπιπτόντως θίγονται σημεῖα σύνδεσης τῶν δύο τεχνῶν. Ἐτσι, προκύπτουν δύο ἐρωτήματα: α) Ὑπάρχει ἐπὶ τῆς οὐσίας σχέση μεταξύ τῶν δύο τεχνῶν καὶ, ἀν ναι, σε ποία στοιχεῖα στηρίχθηκε τὸ ξεκίνημά της; β) Ποία εξέλιξη εἶχε στὴ συνέχεια ἡ σχέση αὐτή καὶ ποία μορφή ἔλαβε;

Στὸ πρῶτο ἐρώτημα ἐπιχειρεῖ νὰ ἀπαντήσῃ τὸ **Α' Κεφάλαιο** τῆς παρούσας ἐργασίας, υποστηρίζοντας πως ἡ ἀναλογικὴ σκέψη τῶν Προσωκρατικῶν, στὴν προσπάθειά τοὺς νὰ ἐρμηνεύσουν ὀρθολογικά τὸν κόσμον, ἀποτυπώθηκε σε ἀναλογικὴ καὶ συχνὰ εἰκοτολογικὴ ἐπιχειρηματολογία καὶ ἀκριβῶς αὐτὴ υπῆρξε ἡ κοιτίδα τῆς κοινῆς συλλογιστικῆς τῆς ρητορικῆς καὶ τῆς ἰατρικῆς.

Ὅπως εἶναι γνωστό, ἀπὸ τοὺς Προσωκρατικούς διαθέτουμε κυρίως ἀποσπάσματα ἀπὸ ἔμμεσες μαρτυρίες καὶ ὄχι ἐργα που ἔχουν σωθεῖ στὸ σύνολό τοὺς τὰ ὁποῖα ἐπιτρέπουν νὰ διαφανοῦν ξεκάθαρα οἱ θέσεις καὶ ἡ ἐπιχειρηματολογία που τὶς στηρίζει. Μάλιστα, κάποια ἀπὸ τὰ ἀποσπάσματα διασώζουν ἀποφθεγματικά κάποιες πεποιθήσεις τῶν φιλοσόφων χωρὶς νὰ ἐντάσσονται σε μίαν ἐνρύτερη θεματικὰ καθορισμένη συζήτηση τὶς ὁποῖες ἀπλὰ ὀρισμένοι μεταγενέστεροι συγγραφεῖς παραθέτουν πρὸς ἐπίρρωση τῶν δικῶν τοὺς λεγομένων ἢ, σε ἄλλη περίπτωση, ὑπάρχει μόνο μίαν περιγραφικὴ διασάφηση κάποιου

¹ Στὴν *Ἀντίδοση* μνημονεύεται ἡ σχέση τῆς ρητορικῆς με τὴν παιδοτρικὴ, ἀλλὰ συμπεριλαμβάνουμε στὴν ἐργασία τὸ χωρίο, γιὰτὶ ἡ παιδοτρικὴ εἶναι συγγενὴς με τὴν ἰατρική καὶ προβάλλεται ὡς μέθοδος καλλιέργειας τῆς σωματικῆς εὐεξίας.

φαινομένου, χωρίς η ερμηνεία του να στηρίζεται από κάποιο συλλογισμό. Ως εκ τούτου η έρευνα μελετώντας τα αποσπάσματα αυτά επιχειρεί, ανάμεσα στα άλλα, να ανασυνθέσει δύο πράγματα: τις γενικές και ειδικές ιδέες και τη συλλογιστική μέθοδο που οδηγεί σε αυτές. Για τις ανάγκες της παρούσας εργασίας περιοριζόμαστε μόνο στο δεύτερο. Η θεματολογία που προκύπτει από την επεξεργασία των αποσπασμάτων λίγη μόνο σημασία έχει για τη σχέση ρητορικής και ιατρικής, γιατί τις περισσότερες φορές δεν σχετίζεται στενά με το αντικείμενο των τεχνών που εξετάζουμε και η προσπάθεια σύνδεσής τους θα αποτελούσε ένα επικίνδυνο άλμα.

Η συλλογιστική όμως που αναπτύσσουν οι Προσωκρατικοί είναι αποκαλυπτική για το θέμα που πραγματευόμαστε. Αναπαριστώντας, όπου και όσο είναι δυνατόν, τη σκέψη τους με συλλογισμούς τυπικής λογικής αποκαλύπτεται ότι σημαντικός αριθμός εκπροσώπων χρησιμοποιεί την αναλογία ως συλλογιστικό σχήμα.² Η αναλογία στηρίζεται την ομοιότητα (ή διαφορά) που παρουσιάζουν δύο ή περισσότερα μέρη. Επομένως, κάθε προσπάθεια εξαγωγής συμπεράσματος μέσα από τη σύγκριση ορισμένων στοιχείων μεταξύ τους και στη συνέχεια τον έλεγχο της συμβατότητας αυτών των προϊόντων σύγκρισης με κάτι ήδη γνωστό και παραδεκτό είναι ένας αναλογικός συλλογισμός. Με αυτόν τον τρόπο οι Προσωκρατικοί προσπάθησαν να βρουν μια κανονικότητα στην πολυπλοκότητα των φαινομένων. Το ότι οι Προσωκρατικοί χρησιμοποιούν κατά κόρον τον αναλογικό συλλογισμό το αποδεικνύει ούτως ή άλλως το θεμελιώδες έργο του G.E.R. Lloyd «*Polarity and Analogy*».³ Ο λόγος είναι γιατί η προσπάθειά τους να ανακαλύψουν και να ερμηνεύσουν τον κόσμο, λόγω έλλειψης πειραματικών δεδομένων και επαλήθευσης, δεν μπορεί να στηριχθεί σε τέλειες επαγωγές, που σήμερα είναι ο συλλογιστικός τύπος που υιοθετούν οι θετικές επιστήμες. Επομένως, προσεγγίζουν διαισθητικά την αλήθεια και επιχειρούν να τη διατυπώσουν μέσα από αναλογικούς τρόπους έκφρασης, ενώ πολύ συχνά οι προκείμενες ή τα συμπεράσματά τους περιλαμβάνουν λέξεις με τη σημασία του πιθανού, του εύλογου, του ομοιάζοντος με την αλήθεια, αυτού που η μετέπειτα (σικελική) ρητορική θεωρία θα ονομάσει «*εἰκός*». Με τους Προσωκρατικούς λοιπόν φαίνεται ότι η αναλογική σκέψη γίνεται το μέσο της επιστημονικότερης θεώρησης και ερμηνείας της πραγματικότητας.

Στους διανοητικούς κύκλους που καλλιεργείται και εξελίσσεται, με μορφή επιστημονικού διαλόγου, η φιλοσοφία και η αναλογική συλλογιστική των Προσωκρατικών

² Εδώ εμείς παραθέτουμε αναλογικούς συλλογισμούς από το Θαλή, τον Αναξίμανδρο, τον Αναξίμανη, τον Ξενοφάνη, τον Παρμενίδη, τον Αναξαγόρα, τον Ηράκλειτο και τον Εμπεδοκλή.

³ Βέβαια ο ίδιος συγγραφέας, αναφέρει ότι ήδη από τον Παρμενίδη αναπτύσσεται ο παραγωγικός συλλογισμός ο οποίος μάλιστα είναι και η βάση της απόδειξης. Lloyd (1979), 69-77.

έχουν πρόσβαση πολλοί διανοητές του 5^{ου} αι. (εισηγητές των επιστημών - τεχνών που αρχίζουν να αποκτούν ταυτότητα, αυτονομία και επιστημονικότητα) καθώς επίσης και οι σοφιστές. Ειδικά οι τελευταίοι φαίνεται ότι μελέτησαν, επεξεργάστηκαν, εξέλιξαν και προσάρμοσαν την προσωκρατική σκέψη στις δικές τους απαιτήσεις και τη μετουσίωσαν, μαζί με την προσωπική τους συνεισφορά, σε αντικείμενο διδασκαλίας που είχε τεράστια απήχηση και άσκησε τεράστια επιρροή στη διανοητική εξέλιξη όλης της Ελλάδας και κυρίως της Αθήνας του 5^{ου} αι. Οι σοφιστές, και κυρίως ο Πρωταγόρας, είναι φορείς ενός νέου τρόπου σκέψης, ορθολογικότερου, φορείς ιδεών περί ηθικής και πολιτικής και διδάσκαλοι της ρητορικής (πρωτίστως ο Γοργίας). Το καταλυτικό στην περίπτωση των σοφιστών είναι η μαζική πρόσβαση που προσφέρουν στις ιδέες και στα μαθήματά τους. Μέσω αυτών λοιπόν και όλων όσοι μετέχουν της παιδείας του 5^{ου} αι., η επιστημονικότητα της οποίας έχει την απαρχή της στους Προσωκρατικούς, θα μεταλαμπαδευτεί και η αναλογική σκέψη και θα γίνει καθιερωμένος τύπος σκέψης και επιχειρηματολογίας για όλες τις επιστήμες που βαθμιαία αποσχίζονται από το άρμα της φιλοσοφίας και αποκτούν δικό τους προσδιορισμένο αντικείμενο και μεθοδολογία. Στη ρητορική θα συναντήσουμε τον Πρωταγόρα με τους «δισσούς λόγους», που όπως θα φανεί σχετίζονται με την αντίθεση (ως το λογικό αντίποδα της αναλογίας) και το Γοργία με την έννοια του «καιροῦ» (που είναι μια αναλογική σύνδεση του επιχειρήματος με την περίπτωση) και τον Αντιφώντα που είναι αυτός που κατεξοχήν χρησιμοποιεί επιχειρήματα βασισμένα στο «εἰκός». Στην ιατρική, εν συνεχεία, η επιδίωξη της υποκρατικής «σχολής» να στηρίζει με επιστημονικό και ορθολογικό τρόπο τα πορίσματά της την οδηγεί επίσης στο να καταφεύγει σε αναλογικούς συλλογισμούς για να προσεγγίσει και να κατακτήσει νέα ιατρική γνώση.

Προχωρώντας στο **Β' Κεφάλαιο**, που επιχειρεί να απαντήσει στο δεύτερο ερώτημα που θέσαμε για το ποια είναι η εξέλιξη της σχέσης ρητορικής και ιατρικής και ποια ιδιαίτερη μορφή έλαβε η σχέση αυτή στη γραμματεία που σχετίζεται με τις δύο αυτές τέχνες, τα πιο πρόσφορα για ανάλυση κείμενα αναδείχθηκαν ο *Γοργίας* και ο *Φαῖδρος* του Πλάτωνα και οκτώ έργα από το υποκρατικό corpus.⁴ Για την εξέταση της εξέλιξης της σχέσης ρητορικής και ιατρικής η χρονολογική αφετηρία βρίσκεται στον 5^ο και 4^ο αι. π.Χ., όμως, επειδή η πιθανή χρονολόγηση ορισμένων έργων του corpus, που το λαμβάνουμε ως ενιαίο σώμα,

⁴ *Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων* (5^{ος} π.Χ.), *Περὶ τέχνης* (5^{ος} π.Χ.), *Ὀρκος* (5^{ος}-4^{ος} π.Χ.), *Περὶ νούσων* (4^{ος} π.Χ.), *Νόμος* (3^{ος} π.Χ. και ίσως μεταγενέστερο), *Περὶ ἡτροῦ* (ελληνιστικά χρόνια έως 1^{ος}αι. μ.Χ.), *Περὶ Εὐσχημοσύνης* (1^{ος} – 2^{ος} αι. μ.Χ.), *Παραγγελίαι* (μεταγενέστερο). Για τη χρονολόγηση των έργων λήφθηκε υπ' όψιν η πρόταση του J.Jouanna (1998), 489-529.

εκτείνεται μέχρι και τους πρώτους μεταχριστιανικούς αιώνες, καταλήγουμε να φτάσουμε μέχρι και τον 2^ο αι. μ.Χ.

Αρχικά εξετάζεται η σχέση ρητορικής και ιατρικής στον Πλάτωνα. Ο *Γοργίας* και ο *Φαῖδρος* είναι έργα φιλοσοφικά, δεν είναι ρητορικά. Όμως το ενδιαφέρον που έδειξε η ηθική φιλοσοφία του Πλάτωνα για την επίδραση της ρητορικής στην ηθική και πολιτική ζωή της πόλεως οδήγησε το φιλόσοφο σε βαθεία και καίρια ανάλυση της φύσης και της λειτουργίας της ρητορικής με σκοπό πρώτα να ασκήσει κριτική και να καταδείξει την ανεπάρκειά της (στο *Γοργία*) και έπειτα για να προτείνει την αναμόρφωσή της κατά τα πρότυπα και τις επιταγές της πλατωνικής φιλοσοφίας (στο *Φαῖδρο*). Και στην περίπτωση της κριτικής, στον *Γοργία*, και στην περίπτωση της αναμόρφωσης, στο *Φαῖδρο*, το μέτρο σύγκρισης και το πρότυπο υπήρξε η ιατρική. Η (ανερχόμενη ιπποκρατική) ιατρική για τον Πλάτωνα είναι μια άρτια τέχνη. Έχει σαφώς προσδιορισμένο αντικείμενο, αγαθό σκοπό και μέθοδο συμβατή με τις επιταγές της επιστήμης. Ο χαρακτήρας αυτός της ιπποκρατικής ιατρικής αναδεικνύει, κατόπιν της σύγκρισής της με τη ρητορική, την ατέλεια της δεύτερης. Στη συνέχεια, όμως, η σχέση αυτή που στο *Γοργία* έχει ως βασικό χαρακτηριστικό της την άρνηση, στο *Φαῖδρο* θα μετουσιωθεί σε θετική σχέση. Η ιατρική, επειδή ακριβώς φαίνεται ότι χρησιμοποιεί τις φιλοσοφικές μεθόδους του ορισμού και της διαίρεσης, μπορεί να προβαίνει σε επιτυχείς συνδέσεις του όλου με τα μέρη και της θεωρίας με την ειδική περίπτωση και ως εκ τούτου γίνεται το υπαρκτό πρότυπο από το οποίο η ρητορική μπορεί να αντλήσει γνώση. Με τη γνώση αυτή θα μπορέσει να προβεί σε διάκριση ειδών ψυχών και ειδών λόγων τα οποία θα αντιστοιχίσει επιτυχώς λαμβάνοντας υπ' όψιν την ιδιαίτερη περίπτωση (*καιρός*) και θα πείθει. Η πειθώ αυτή θα υποτάσσεται στην υπηρεσία της φιλοσοφίας που αναζητά την αλήθεια και το ορθό και εκεί ακριβώς στοχεύει να οδηγήσει την ψυχή. Με άλλα λόγια η ιατρική θα αποτελέσει το πρότυπο βάσει του οποίου ο Πλάτωνας προτείνει τη μετουσίωση της ρητορικής σε ψυχαγωγία.

Στη συνέχεια, μεταβαίνοντας στα ιπποκρατικά κείμενα, το πρώτο ζήτημα που πρέπει να αποσαφηνιστεί είναι ότι δεχόμαστε την ενότητα του *corpus* όπως προκύπτει από την παράδοση και ενισχύεται από το ενιαίο πνεύμα που διέπει τα έργα που περιλαμβάνονται σ' αυτό. Επομένως, υπερβαίνουμε τα ζητήματα γνησιότητας και πατρότητας των κειμένων, πράγμα το οποίο, άλλωστε, δεν είναι καθοριστικό για την εξέταση της ιατρικής υπό το πρίσμα της ρητορικής.

Η κυρίαρχη οπτική υπό την οποία εξετάζεται η σχέση της ιατρικής με τη ρητορική στα ιπποκρατικά κείμενα δεν είναι ούτε η παρουσία και η λειτουργία ρητορικών σχημάτων λόγου, ούτε η δομή, ούτε η υπαγωγή των κειμένων σε κάποιο ρητορικό γένος, ούτε καν η

συλλογιστική βάσει της οποίας αναπτύσσεται η επιχειρηματολογία, παρόλο που όλοι αυτοί οι παράγοντες είναι στοιχεία ρητορικότητας (και σε μερικά σημεία γίνεται συμπληρωματικά και ενισχυτικά αναφορά σ' αυτούς). Εδώ, η ρητορική εξετάζεται κυρίως ως μια πρόθεση πειθούς προς το μέλος της ιατρικής κοινότητας, το γιατρό, προκειμένου αυτός να διαμορφώσει έναν συγκεκριμένο τύπο ανθρώπου με ιδιαίτερο λεκτικό, εικόνα, διάνοια και ήθος, ώστε μέσω αυτών να αποκτήσει διακριτικά χαρακτηριστικά, ειδοποιούς διαφορές, απέναντι στους άλλους ανθρώπους και στους γιατρούς των άλλων σχολών και προσεγγίσεων και θα πείσει για την αξιοπιστία, την υπεροχή και εν τέλει την καθιέρωση του ιπποκρατικού ιατρού. Ακόμη και ένα υπερασπιστικό κείμενο υπέρ της ιατρικής εναντίον των επικριτών της, το *Περὶ τέχνης*, που απευθύνεται στο κοινό (και όχι μόνο στον ιατρό) εξετάζεται από ακριβώς αυτήν πλευρά, από την πρόθεση δηλαδή να τονίσει τη διαφορά και την υπεροχή της ιπποκρατικής ιατρικής. Τα κείμενα που υπηρετούν αυτήν την επιδίωξη είναι αυτά που ονομάζουμε ρητορικά. Με αυτά η ιπποκρατική ιατρική σχεδιάζει το πορτρέτο του φορέα άσκησής της, του ιπποκρατικού ιατρού. Είναι τα κείμενα που ενέχουν τη ρητορική της συνεχνίας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α'

**ΟΙ ΑΠΑΡΧΕΣ ΤΗΣ ΣΧΕΣΗΣ ΤΗΣ ΡΗΤΟΡΙΚΗΣ ΜΕ ΤΗΝ ΙΑΤΡΙΚΗ:
ΟΙ ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΟΙ,
Ο ΠΡΩΤΑΓΟΡΑΣ, Ο ΓΟΡΓΙΑΣ, Ο ΑΝΤΙΦΩΝ
ΚΑΙ ΤΟ ΙΠΠΟΚΡΑΤΙΚΟ CORPUS**

Εισαγωγή

Η σχέση της ρητορικής με την ιατρική καταγράφεται στα αρχαία ελληνικά κείμενα ως μια σχέση αναλογίας και αποκωδικοποιείται ως μια σχέση αμοιβαίων επιδράσεων και συνεισφορών.⁵

Η σχέση αυτή οφείλεται στην παραδοχή ότι, όπως επενεργεί η ρητορική με το λόγο στην ψυχή, έτσι επενεργεί και η ιατρική με τις τεχνικές και τα ιάματά της στο σώμα. Αυτή είναι μια σχέση βασισμένη στην κοινή λειτουργία που επιτελούν οι δύο τέχνες, στην επίδραση δηλαδή που ασκούν στις δύο υποστάσεις του ανθρώπου, το σώμα και την ψυχή, και ως εκ τούτου είναι μια σχέση εξωτερική. Ωστόσο, η σχέση ρητορικής και ιατρικής επεκτείνεται, μιας και οι δύο επιδιώκουν την εύρεση τυπικών σχημάτων / κανόνων που μπορούν να έχουν επιτυχή εφαρμογή σε υποκείμενα των οποίων η κατάσταση ποικίλλει και διαφοροποιείται. Για να το πετύχουν αυτό δεν μπορούν να καταφύγουν σε χρήση συλλογιστικών μεθόδων παραγωγής ή πλήρους και τελείας επαγωγής, αλλά αρκούνται στην αναλογία. Η σχέση αυτή, επειδή είναι σχέση βασισμένη σε μια κοινή συλλογιστική μέθοδο είναι μια σχέση εσωτερική.

Η εξωτερική σχέση αναλογίας που προαναφέρθηκε εγκαθιδρύεται από τον Γοργία που ρητά διατυπώνει την αναλογία σώματος - ψυχής (*Ελένης Έγκώμιον 14*), ενώ η εσωτερική από τους Προσωκρατικούς οι όποιοι εισάγουν στις θεωρίες και στα κείμενά τους την έννοια της αναλογίας, όχι πλέον ως εκφραστικό σχήμα αλλά ως μεθοδολογικό εργαλείο ορθολογικού συλλογισμού (αναλογικοί συλλογισμοί, παρομοιώσεις, μεταφορές, αντιθέσεις, εικός).

Διερευνώντας αναλυτικότερα την εσωτερική αναλογία ρητορικής και ιατρικής αναπόφευκτα οδηγούμαστε στους Προσωκρατικούς. Ο όρος «Προσωκρατικός» εισάγεται για πρώτη φορά το 1812 από τον Schleiermacher ως προσδιορισμός μιας περιόδου της φιλοσοφικής σκέψης που τη διακρίνει από τη «μετασωκρατική». Την έννοια όμως της «προσωκρατικής φιλοσοφίας» καθιερώνει ο Zeller (*Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1844-52), ενώ η δημοσίευση του θεμελιώδους έργου του Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, (1903) είναι αυτή που τελικά παγιώνει και κάνει αποδεκτό στις ευρωπαϊκές γλώσσες τον όρο «Προσωκρατικός».

Παρά τις επιμέρους διαφορές που εμφανίζουν οι εκπρόσωποι του φιλοσοφικού αυτού ρεύματος, η ενότητά τους επαληθεύεται από μια κοινή συνισταμένη στον τρόπο σκέψης τους: εγκαινιάζουν μια στροφή στον τρόπο που εξετάζουν και ερμηνεύουν τον

⁵ Γοργίας (*E.E.* 14), Πλάτων (*Γοργίας*, *Φαίδρος*), Ισοκράτης (*Αντίδοση* 180-185), Αριστοτέλης (*Ρητορική*).

κόσμο, μια στροφή που χαρακτηρίζεται από επίμονη αναζήτηση της καθολικής αλήθειας και της γνώσης καθεαυτήν με διακριτή την πρόθεση της ορθολογικότητας.

Από πλευράς περιεχομένου το κοινό τους στοιχείο είναι η προσπάθεια ερμηνείας και αποκωδικοποίησης της φύσης και των φυσικών φαινομένων και η διατύπωση καθολικών νομών για την ουσία (*εἶναι*) και τη λειτουργία τους (*γίνεσθαι*). Μάλιστα, ο Λεύκιππος στο απόσπασμα 2 (DK67, B2 *οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης.*) αναφέρει ότι τίποτα δεν γίνεται άσκοπα και ότι όλα γίνονται από κάποια αιτία και κατ' ανάγκη, δηλαδή όλα τα (φυσικά) φαινόμενα είναι νομότροπα. Αυτή είναι και πρωτοτυπία της προσωκρατικής φιλοσοφίας σε σχέση με τη μη ή προ-φιλοσοφική σκέψη, το ότι κάθε φυσικό φαινόμενο έχει μια φυσική αιτία.⁶ Η στροφή στη μελέτη του πεδίου της φύσης οφείλεται στην πεποίθηση ότι ο μικρόκοσμος και ο μακρόκοσμος παρουσιάζουν αναλογία και, ως εκ τούτου, η παρατήρηση του μικρόκοσμου μπορεί να οδηγήσει στην ερμηνεία του μακρόκοσμου και συνεκδοχικά η γνώση του μακρόκοσμου ως όλου μπορεί να ερμηνεύει τα επιμέρους.

Από πλευράς μεθοδολογίας κοινός παρονομαστής είναι η αναλογική και η αφαιρετική σκέψη που (λογικά) καταλήγει σε γενικές και καθολικές διαπιστώσεις (αναγωγή στην αρχή). Η αφαιρετική αυτή διαδικασία έχει στη βάση της όχι βεβαία την επαγωγική μέθοδο με τη σύγχρονη έννοια, που στηρίζεται σε μια εξαντλητική πειραματική μέθοδο, είναι τέλεια και οδηγεί στην άρτια περιγραφή της ουσίας και της λειτουργίας των πραγμάτων και των φαινομένων, αλλά σε μια διαισθητική προσέγγιση στηριγμένη στην παρατηρησιακή αναλογία.⁷ Το περιεχόμενο και η μέθοδος είναι άρρηκτα συνδεδεμένα αφού το ένα οδηγεί αναπόδραστα στο άλλο. Υπ' αυτό το πρίσμα οι ειδικές επιστήμες, που μέχρι τον 5^ο αιώνα μοιράζονται μια κοινή ιστορία, αλλά προϊόντος του χρόνου θα διαχωριστούν και θα ακολουθήσουν τη δική τους εξέλιξη πάνω σε ειδικά γνωστικά πεδία, βρίσκονται εν σπέρματι στη σφαίρα των προσωκρατικών ενδιαφερόντων και είναι φορείς του ίδιου πνεύματος.⁸

⁶ Lloyd (1979), 33 και 51.

⁷ Popper (1958), 4.

⁸ Roth (2008), 4. Ο Roth εξετάζοντας την εξέλιξη του όρου «σοφία», λέει ότι αρχικά η σοφία περιέγραφε την πρακτική σοφία που κάποιο άτομο κατείχε και του έδινε τη δυνατότητα να την εφαρμόζει σε όλα τα πεδία, όπως ο μέγας Σόλων. Με την έλευση του 5^{ου} και 4^{ου} αι π.Χ. οι τέχνες και οι επιστήμες γνωρίζουν μια τεράστια επέκταση και ανάπτυξη ως πεδία γνώσης ξεχωριστά μεταξύ τους. Τον 5^ο αι. έχει ήδη δρομολογηθεί αυτή η εξέλιξη και τον 4^ο αι. ο Πλάτων πιέζει τους διανοητικούς του αντιπάλους να προσδιορίσουν την περιοχή των μελετών τους, να εξηγήσουν τις μεθόδους τους και να υπερασπιστούν τη διαφορετικότητά τους. Υπό το ίδιο πρίσμα και ο μαθητής του, Αριστοτέλης, ανέλαβε το τεράστιο έργο να προσδιορίσει κάθε γνωστή τότε επιστήμη.

Η εσωτερική αυτή διασύνδεση που στηρίζεται στην αναλογική σκέψη, την αναγωγή στην έννοια της αρχής και την εισαγωγή του θετικού και ορθολογικού στοιχείου θα εγκαθιδρύσει τη σχέση των επιμέρους τεχνών μεταξύ τους, και εν προκειμένω της ιατρικής με τη ρητορική, μιας και η πρώτη καλείται να διαχειριστεί το μείζον θέμα της υγείας με την ταχεία σύνδεση του μερικού με το γενικό, ενώ η δεύτερη είναι η τέχνη που συστηματοποιεί τη λεκτική οργάνωση της σκέψης και την παραγωγή ενός συλλογισμού που οδηγεί προς ένα λογικό και πιθανό (πειστικό) συμπέρασμα. Κατόπιν αυτών των διατυπώσεων βρισκόμαστε μπροστά σε ένα αποκαλυπτικό συμπέρασμα για τη σχέση ρητορικής και ιατρικής, όταν μπορούμε αμοιβαία να εναλλάξουμε τη μέθοδο της μιας με εκείνη της άλλης. Αυτό που επιτρέπει την εναλλαγή αυτή είναι κυρίαρχα η αναλογική σκέψη και η χρήση ενός είδους επιχειρήματος, που αργότερα θα χρησιμοποιηθεί κατά κόρον τόσο στη ρητορική όσο και στην ιατρική, του «εϊκότος».

Την αμοιβαιότητα αυτή εξασφάλισε η προσωκρατική σκέψη. Υπολείπεται, επομένως να μελετηθεί η έννοια και η χρήση του «εϊκότος» και ευρύτερα η αναλογική συλλογιστική για να δοθεί ασφαλέστερο έρεισμα στις σχέσεις που προαναφέρθηκαν και να αναδειχθεί, μέσα από τα πεδία μελέτης των Προσωκρατικών, η σχέση ιατρικής και ρητορικής.

Η αναλογική σκέψη και η αξιοποίησή της από τους Προσωκρατικούς

Το ρήμα «*ἔοικα*», απ' όπου προέρχεται και η λέξη «*εἰκός*» (ως μετοχή ουδετέρου γένους) στο οικείο λήμμα του *LSJ* έχει τις εξής σημασίες: α) είμαι ή φαίνομαι όμοιος (με κάποιον ή κάτι) β) φαίνομαι και, απροσώπως, φαίνεται (σε κάποιον) γ) αρμόζει / ταιριάζει, ενώ ειδικά η μετοχή του ουδετέρου (*εἰκός*) εκτός από τις σημασίες που έχει και το ρήμα (ομοιωματική, δοξαστική, του αρμόζοντος) προσλαμβάνει και την έννοια α) του πιθανού, του εύλογου, του λογικού (ως ομοιάζοντος με την αληθεία), β) του πιθανού κατ' αντίθεσιν προς το θετικό γεγονός (στη Λογική του Αριστοτέλη) και του λογικού, δίκαιου και σωστού (στο Θουκυδίδη).⁹

Ετυμολογικές μελέτες στηρίζουν την άποψη ότι η αρχαιότερη σημασία και αυτή που βρίσκεται στον πυρήνα της έννοιας, από την οποία εκπορεύονται και οι υπόλοιπες σημασίες, είναι η ομοιωματική.¹⁰ Ως τέτοια, βρίσκεται στη βάση κάθε αναλογικής σύνδεσης.

Η χρήση της λέξης «*εἰκός*» και των συγγενών μ' αυτήν λέξεων (*ἔοικα*, *ἵκελος*, (*εἰ*)*ἴσχω*, *ἀεικής*, *ἀείκελος* κ.α) είναι ευρύτατη στα αρχαία ελληνικά κείμενα. Σημασιολογικά εξεταζόμενη,¹¹ στον Όμηρο, στον Ησίοδο και στην αρχαϊκή λυρική ποίηση του 7^{ου} και 6^{ου} αι. χρησιμοποιείται με ομοιωματική έννοια για να δηλώσει εξωτερική ομοιότητα ατόμων και αντικειμένων μεταξύ τους ή μεταφορική ομοιότητα ή ακόμη κι συνάφεια μεταξύ ενός ατόμου με μια ευρύτερη ομάδα ή κατηγορία ατόμων στην οποία και εντάσσεται (σχηματικά: το Α ομοιάζει με το Β ή το Γ ή το Δ, άρα το Α είναι σαν το Β ή το Γ ή το Δ και εντάσσεται στην ομάδα ΒΓΔ). Στα ίδια κείμενα, ως προέκταση της έννοιας της ομοιότητας το *ἔοικα* και τα συγγενή του χρησιμοποιούνται και με δεοντολογική χροιά για την υπαγωγή μιας πράξης ή κατάστασης στο κοινωνικά αρμόζον/πρέπον εφόσον ομοιάζει μ' αυτό (σχηματικά: το Α ομοιάζει με το Β ή το Γ ή το Δ, το Β ή το Γ ή το Δ είναι καλά και αρμόζοντα, άρα το Α είναι καλό και αρμόζον). Λιγότερο συχνή αλλά υπαρκτή είναι η υποθετική (δοξαστική) χρήση της λέξης, όταν αυτή εκφράζει τη γνώμη ενός υποκειμένου και ταυτίζεται σημασιολογικά με το «νομίζω» (σχηματικά: το Α ομοιάζει με το Β ή το Γ ή το Δ, άρα το Α είναι κατά την κρίση μου/ πιθανόν/ εύλογα σαν το Β ή το Γ ή το Δ).

Στα κείμενα αυτά το «*εἰκός*» και τα συγγενή του χρησιμοποιούνται στα πλαίσια μιας ποιητικής δημιουργίας για να περιγράψουν πρόσωπα, αντικείμενα και καταστάσεις ή ακόμη και για να προβάλλουν ατομικές ή κοινωνικές θέσεις στην υπηρεσία του αισθητικού

⁹ *LSJ*, s.v. *ἔοικα*, *εἰκός*.

¹⁰ Hoffman (2008), 3.

¹¹ Συνοδινού (1981), 11-42.

αποτελέσματος με υποκειμενική (ή κοινωνική) αφετηρία και αντίστοιχο προορισμό. Αναγκαστικά λοιπόν, το ενδιαφέρον περιορίζεται μόνο στο σημασιολογικό εύρος και τις ποικιλίες που μπορεί να προσλάβει η έννοια.

Αντίθετα, στους Προσωκρατικούς, παρότι η έννοια του «εἰκότος» συνεχίζει να χρησιμοποιείται με το ίδιο σημασιολογικό εύρος, μετατρέπεται σε ένα μεθοδολογικό εργαλείο στην υπηρεσία ενός λογικού αποτελέσματος, με απώτερο σκοπό την εξαγωγή ενός οιονεί επιστημονικού συμπεράσματος με διυποκειμενική ισχύ.

Με το στοχασμό των Προσωκρατικών για πρώτη φορά η ανθρώπινη σκέψη συλλαμβάνει και αποκαλύπτει την ύπαρξη και τη λειτουργικότητα της καθολικότητας και συνειδητά κατευθύνει την έρευνά της σε μια ολιστική θεώρηση της πραγματικότητας. Η συλλογιστική μέθοδος που υπηρετεί αυτόν τον προσανατολισμό και προωθεί την έρευνα και τα πορίσματά της είναι η αναλογία ελλείψει πλήρους πειραματικής επαλήθευσης και εποπτείας. Η αναλογία είναι μια μέθοδος λογικού συλλογισμού που οδηγεί σε συμπεράσματα βασισμένα στην ομοιότητα (ή διαφορά) συγκρινόμενων μερών. Η αφετηρία της βρίσκεται στην παρατήρηση, ενώ η ορθότητα των συμπερασμάτων της είναι αμφίβολη, γι' αυτό τα τελευταία πρέπει να υπόκεινται σε έλεγχο και επαλήθευση. Ωστόσο, είναι βάση και θεμελιώδες μέρος της επιστημονικής μεθοδολογίας και αποτελεί εγχείρημα λογικής ερμηνείας του κόσμου.¹² Προς επίρρωση της θέσης αυτής αρκεί να κοιτάξουμε τα σωζόμενα αποσπάσματα των Προσωκρατικών φιλοσόφων για να δούμε τόσο πως η ίδια η λέξη «εἰκός» (και τα συγγενή της) μετατρέπεται σε μέσο για την ανάπτυξη ορθολογικής σκέψης (οιονεί επιστημονικής, όπως αναφέρθηκε παραπάνω), όσο και πως η χρήση της αναλογίας (που δεν εκφέρεται με τη λέξη «εἰκός» αλλά με άλλα λεκτικά σχήματα ισοδύναμα του «εἰκότος», όπως παραβολικές προτάσεις, παρομοιώσεις, μεταφορές, ή ακόμη και με απλή νοηματική αναλογία) συντείνει σ' αυτό.

Παρότι ο Diller ισχυρίζεται ότι η αναλογική μέθοδος γεννιέται με τον Αναξιμένη,¹³ τα πρώτα δείγματα αναλογίας έχουν ήδη δοθεί από τον Θαλή, όπως παρατηρεί και ο Barnes.¹⁴

¹² Lloyd (1966), 172-6.

¹³ Diller, H. (1932), 16.

¹⁴ Barnes (1979), 10. Ο Barnes επικαλείται το *Περὶ Οὐρανοῦ* 294a28-31 (DK11.A14) στο οποίο ο Αριστοτέλης θίγει την εγκυρότητα του συλλογισμού του Θαλή για το νερό ως πρωταρχική ουσία:

Ὅπως το ξύλο ἢ ἄλλα υλικά επιπλέον στο νερό,
έτσι καὶ ἡ γῆ επιπλέει στο νερό.

Ἄρα, τὸ νερό εἶναι ἡ βάση τῶν πάντων.

Το χωρίο αυτό ο Barnes το επικαλείται ως το πρώτο δείγμα αναλογίας που επιδιώκει να δώσει λύση σε ένα πρόβλημα της ελληνικής επιστήμης με μυθολογικό τρόπο και σημειώνει ότι εγκαινιάζει μια σειρά

Ο Θαλής είναι ο πρώτος που ασχολείται με τη φύση (*πρῶτος δὲ καὶ περὶ φύσεως διελέχθη, ὥς τινες*, DK 11. A.1.24) και κάνει πρώτος γνωστή την έρευνα της φύσης στους Έλληνες (*Θαλῆς δὲ πρῶτος παραδέδοται τὴν περὶ φύσιν ἱστορίαν τοῖς Ἑλλήσιν ἐκφῆναι* DK 11.B.1). Τα ενδιαφέροντά του είναι φυσικά, μαθηματικά και αστρονομικά (DK 11.A.1). Ο Θαλής αναφέρεται ότι δεν είχε δάσκαλο, παρά μόνο πήγε στην Αίγυπτο και έζησε κοντά στο ιερατείο (DK 11. A.1.27 και DK 11. A.11a, 11b, 11c, 11d). Μάλιστα, ο Σιμπλίκιος στο *Περὶ Οὐρανοῦ*, 522, 14 (DK 11. A.14a) αναφέρει ότι την πεποίθηση για το ότι η γη φέρεται πάνω σε νερό σαν ξύλο την μετέφερε από την Αίγυπτο, όπου ήταν γνωστή από έναν μύθο. Αν στηριχθούμε σ' αυτές τις πηγές μπορούμε να εξηγήσουμε την απαρχή των ενδιαφερόντων του Θαλή και τη σύλληψη της ιδέας ότι η αρχή των πάντων είναι το νερό, που πρώτος αναφέρει ο Αριστοτέλης στα *Μετὰ τὰ Φυσικά* A3, 983b6 κ.ε.¹⁵ Ο τρόπος όμως με τον οποίο ο Αριστοτέλης παρουσιάζει το Θαλή να διατυπώνει για πρώτη φορά την έννοια της αρχής και να εισάγει την ολιστική θεώρηση των πραγμάτων (ἔν-πάντα) μόνο μυθικός δεν είναι. Αντίθετα, ο Αριστοτέλης παρουσιάζει ότι ο Θαλής (*Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας*) καταλήγει στην έννοια της πρωταρχικής ουσίας σκεπτόμενος αναλογικά. Αφού κάνει μια σύντομη και περιεκτική εισαγωγή για το πώς οι πρώτοι φιλόσοφοι καταλήγουν στην έννοια της πρωταρχικής ουσίας, θεωρεί πιθανό (*ἴσως*) ο Θαλής να κατέληξε στο ὕδωρ ακολουθώντας τον εξής συλλογισμό:

1. Οι πρώτοι φιλοσοφήσαντες δέχονται ότι το βασικό, πρωταρχικό, γενεσιουργό και αναλλοίωτο στοιχείο των πάντων πρέπει να είναι κάτι υλικό (η θέση αυτή εισάγει την αναλογία μικρόκοσμου μακρόκοσμου μιας και οι δύο έχουν κοινή υλική βάση).

τέτοιων αναλογιών που θα ακολουθήσουν και στους μεταγενέστερους Προσωκρατικούς με κυρίαρχο τον Αναξιμένη και τον Εμπεδοκλή.

¹⁵ τῶν δὲ πρῶτων φιλοσοφούντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας ᾤκηθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων: ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτον καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν [10] οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίνεσθαι οὐθὲν οἶονται οὔτε ἀπόλλυσθαι, ὥς τῆς τοιαύτης φύσεως ἀεὶ σωζομένης,...[17] δεῖ γὰρ εἶναι τινα φύσιν ἢ μίαν ἢ πλείους μῖας ἐξ ὧν γίγνεται ἄλλα σωζομένης ἐκείνης. τὸ μὲντοι πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ [20] πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ φησὶν εἶναι (διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφίνατο εἶναι, λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ πάντων ὄραν τὴν τροφήν ὑγρὰν οὔσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν (τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, τοῦτ' ἐστὶν [25] ἀρχὴ πάντων) διὰ τε δὴ τοῦτο τὴν ὑπόληψιν λαβὼν ταύτην καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν, τὸ δ' ὕδωρ ἀρχὴν τῆς φύσεως εἶναι τοῖς ὑγροῖς. εἰσὶ δὲ τινες οἱ καὶ τοὺς παμπалаίους καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτους θεολογήσαντας οὕτως οἶονται περὶ τῆς φύσεως [30] ὑπολαβεῖν: Ὡκεανὸν τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας, καὶ τὸν ὄρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν καλουμένην ὑπ' αὐτῶν Στύγα τῶν ποιητῶν: τιμωτάτον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον, ὄρκος δὲ τὸ τιμωτάτον ἐστίν.

2. Ο Θαλής παρατήρησε ότι η τροφή όλων των όντων είναι υγρή, η θερμότητα οφείλεται στο υγρό στοιχείο και το σπέρμα όλων των ζώντων είναι υγρό (εδώ επιλέγονται η τροφή, η θερμότητα και η αναπαραγωγή ως προϋποθέσεις της έμβιας ύπαρξης).

3. Βάση του υγρού στοιχείου είναι το νερό.

Άρα, όπως το νερό είναι η βάση του μικρόκοσμου, ομοίως είναι και του μακρόκοσμου.

Κλείνοντας το χωρίο αυτό ο Αριστοτέλης προσθέτει την παλιά μυθική και ποιητική παράδοση για την πρωταρχικότητα του νερού, επικαλούμενος τον όρκο των θεών στο νερό, τη Στύγα. Αυτό που έχει αξία εδώ είναι ότι μολονότι μυθική/ ποιητική παράδοση και ορθολογισμός καταλήγουν στο ίδιο στοιχείο, ο τρόπος της πρώτης είναι δογματικός και αξιωματικός, ενώ του ορθολογισμού είναι αναλογικός. Ως εκ τούτου, αν ξαναγυρίσουμε στον αιγυπτιακό μύθο που αναφέρει ο Σιμπλίκιος για τη γη, μπορούμε να πούμε ότι με το Θαλή εισάγεται στην ελληνική σκέψη το ενδιαφέρον για την ερμηνεία της φύσης και η ανάγκη πρακτικής εφαρμογής και αξιοποίησης της γνώσης (που είχε καλλιεργηθεί προγενέστερα με τη μελέτη των μαθηματικών και των αστρονομικών παρατηρήσεων), όμως ο τρόπος με τον οποίο προσεγγίζεται πλέον αυτή η γνώση, χάρις στην παρατηρησιακή αναλογία και τη γενίκευση, επιτρέπει τη δημιουργία λογικών συλλογισμών των οποίων η εγκυρότητα των προκειμένων μπορεί πλέον να τεθεί υπό εξέταση, κρίση και ανασκευή, εγκαινιάζοντας μ' αυτόν τον τρόπο τον επιστημονικό διάλογο.¹⁶

Προϊόν ενός τέτοιου διαλόγου είναι ο στοχασμός του Αναξίμανδρου, συμπολίτη και μαθητή του Θαλή. Ο Αναξίμανδρος είναι ο πρώτος ο οποίος την έννοια της αρχής, που ήδη υπάρχει ως σημαινόμενο στο Θαλή, την κάνει και σημαίνει (*πρῶτος τοῦτο τοῦνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς*, Σιμπλίκιος, *Φυσικά* 24,13 DK12, A9).¹⁷ Ο Αναξίμανδρος, λοιπόν, ορίζει ως πρωταρχική ουσία το Άπειρο. Σ' αυτό καταλήγει, όπως αργότερα και ο Αναξαγόρας που θα προβάλλει το Νου, διατηρώντας την αναλογία μικρόκοσμου μακρόκοσμου του Θαλή ως προς την υλική φύση και λειτουργία τους, προσβάλλοντας, ωστόσο, την πρωταρχικότητα ενός υλικού στοιχείου εξ αλλοιώσεως του οποίου προκύπτουν όλα τα άλλα. Αντίθετα,

¹⁶ Στο ίδιο συμπέρασμα σχετικά με το Θαλή (και παρακάτω για τον Αναξίμανδρο) καταλήγει και ο Lloyd επικαλούμενος όμως κυρίως το περιεχόμενο των συλλογισμών των Μιλησίων, Lloyd, (2008), 19-23 και 28.

¹⁷ Ο Lloyd, ωστόσο, θεωρεί ότι η έννοια της αρχής, ως όρος, δεν μπορεί να έχει χρησιμοποιηθεί από τους Μιλησίους, γιατί εμφανίζεται πρώτη φορά στη φιλοσοφία κατά τον 4ο αι. Lloyd (2008), 29.

προκρίνει την άποψη της παρουσίας ενός υπερκείμενου υλικού στοιχείου, από το οποίο εκ διαχωρισμού των αντιθέτων προκύπτουν τα επιμέρους.¹⁸

Κι ενώ η χρήση της αναλογίας είναι υπαρκτή και βρίσκεται στη βάση της συλλογιστικής του Αναξίμανδρου για την αναγωγή στην αρχή, δεν είναι πρωτότυπη, όπως ειπώθηκε, ως σύλληψη, γιατί αντλείται από την παράδοση που εγκαινίασε ο Θαλής. Ως τέτοια μπορούμε να τη χαρακτηρίσουμε στην προσπάθεια που κάνει ο Αναξίμανδρος να προσδιορίσει την προέλευση του ανθρώπινου είδους (Ψευδο-Πλούταρχος, *Στρωματεῖς* 2, DK12, A10) και τον τρόπο που ο ήλιος εκπέμπει το φως του (Αχιλλεύς, *Εἰσαγωγή εἰς τὰ Ἀράτου Φαινόμενα*, 19, DK12, A21 και Αέτιος II 20,1 DK12, A21a).

Αναφορικά με το απόσπασμα του Ψευδο-Πλούταρχου, παρατηρείται ότι ο Αναξίμανδρος χρησιμοποιεί με αρνητικό τρόπο την αναλογία. Ο Αναξίμανδρος στηρίζεται στην ομοιότητα μεταξύ ζώων και ανθρώπου, που είναι ο έμβιος χαρακτήρας, και στη διαφορά τους ως προς την ταχύτητα απογαλακτισμού και αυτονόμησής τους και απαντά στο πρόβλημα της προέλευσης του ανθρώπου.¹⁹

1. Τα υπόλοιπα, γνωστά σε μας, ζώα αυτονομούνται γρήγορα.

2. Ο άνθρωπος δεν ομοιάζει με τα άλλα ζώα ως προς την ταχύτητα αυτονόμησης.

Αρα, ο άνθρωπος δεν προήρθε από κάποιο από τα γνωστά ζώα, αλλά από άλλα.

Προχωρώντας στον τρίτο εκπρόσωπο της σχολής της Μιλήτου, τον Αναξιμένη, βλέπουμε ότι αποδίδει ιδιότητες των σωμάτων του μακρόκοσμου μέσω της αναλογίας του σχήματος και των ιδιοτήτων των υλικών σωμάτων του μικρόκοσμου. Ο Αριστοτέλης στο *Περὶ Οὐρανοῦ* B13, 294b13 (DK13 20a) παραδίδει την άποψη του Αναξιμένη για την ακινησία της γης μέσω της αναλογίας της με τα σώματα που διαθέτουν πλάτος.²⁰

¹⁸ Σιμπλίκιος, *Φυσικά* 24,13, και 154, 14. DK 12, A9, 9b τῶν δὲ ἐν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντων Ἀναξίμανδρος μὲν Πραξιάδου Μηλήσιος Θαλοῦ γενόμενος διάδοχος καὶ μαθητὴς ἀρχὴν τε καὶ στοιχεῖον εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τούνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς, λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλὰ ἐτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους ... ὁ δὲ τὴν εἰς ἄλληλα μεταβολὴν τῶν τεττάρων στοιχείων οὗτος θεασάμενος οὐκ ἠξίωσεν ἐν τι τούτων ὑποκείμενον ποιῆσαι, ἀλλὰ τι ἄλλο παρὰ ταῦτα. οὗτος δὲ οὐκ ἀλλοιούμενου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς αἰδίου κινήσεως, διὸ καὶ τοῖς περὶ Ἀναξαγόραν τοῦτον Ἀριστοτέλης συνέταξεν... ἐναντιότητες δὲ εἰσι θερμόν, ψυχρόν, ξηρόν, ὕγρὸν καὶ τὰ ἄλλα.

Αριστοτέλους, *Φυσικά* A4, 187a20. DK12, A9a οἱ δ' ἐκ τοῦ ἐνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρος φησὶ καὶ ὅσοι ἐν καὶ πολλὰ φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας. ἐκ τοῦ μείγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τὰλλα.

¹⁹ Ψευδο-Πλούταρχος, *Στρωματεῖς* 2, DK12, A10 ἔτι φησὶν (ὁ Ἀναξίμανδρος), ὅτι κατ' ἀρχὰς ἐξ ἄλλοειδῶν ζώων ὁ ἄνθρωπος ἐγεννήθη, ἐκ τὰ μὲν ἄλλα δι' ἐαυτῶν ταχὺ νέμεσθαι, μόνον δὲ τὸν ἄνθρωπον δεῖσθαι τιθηνήσεως· διὸ καὶ κατ' ἀρχὰς οὐκ ἂν ποτε τοιοῦτον ὄντα διασωθῇναι.

²⁰ Ἀναξιμένης δὲ καὶ Ἀναξαγόρας καὶ Δημόκριτος τὸ πλάτος αἴτιον εἶναι φασιν τοῦ μένειν αὐτήν· οὐ γὰρ τέμνειν, ἀλλ' ἐπιποματίζειν τὸν ἀέρα τὸν κάτωθεν, ὅπερ φαίνεται τὰ πλάτος ἔχοντα τῶν σωμάτων ποιεῖν.

1. Όπως τα σώματα που έχουν πλάτος δεν μετακινούνται από τον αέρα, επειδή προβάλλουν, λόγω του πλάτους τους, μεγάλη αντίσταση,

2. ομοίως και η γη, επειδή είναι πλατιά (και σκεπάζει τον αέρα που βρίσκεται από κάτω της, χωρίς να του αφήνει χώρο να κινηθεί) μένει ακίνητη.

Όπως αναφέρθηκε ήδη παραπάνω στους Προσωκρατικούς, με προεξάρχουσα τη σχολή της Μιλήτου, εγκαινιάζεται ένας φιλοσοφικός-επιστημονικός διάλογος ως προϊόν των ορθολογικών διατυπώσεων που προβάλλουν οι στοχαστές, ο οποίος ξεκινά ανάμεσα στο Θαλή και τον Αναξίμανδρο και συνεχίζεται ανάμεσα στον Αναξίμανδρο και τον Αναξίμενη. Οι δύο τελευταίοι μονιστές, σχετικά με την ουσία των πραγμάτων, πρεσβεύουν ότι η θεμελιώδης ουσία είναι μια και άπειρη, αλλά ο Αναξίμενης δεν την άφησε απροσδιόριστη, όπως ο Αναξίμανδρος, παρά την προσδιόρισε ταυτίζοντάς την με τον αέρα (Θεόφραστος, σύμφωνα με την περίληψη του Σιμπλίκιου (*Φυσικά* 24,26) (2).)

Στο πλαίσιο αυτού του διαλόγου και πραγματευόμενος τη σχέση του αέρα με τα εναντία θερμό-ψυχρό, ο Πλούταρχος στο *Περὶ τοῦ πρώτου ψυχροῦ* 7, 947F παραδίδει έναν αναλογικό συλλογισμό του Αναξίμενη στον οποίο το ενδιαφέρον έγκειται στο ότι για πρώτη φορά η αναλογία ανάμεσα στο γενικό και το ειδικό εξασφαλίζεται με το «εἶκος» με πιθανολογική σημασία και μάλιστα στα πλαίσια της ερμηνείας μιας ανθρώπινης σωματικής λειτουργίας, της εξαγωγής θερμού ή ψυχρού αέρος από το στόμα.²¹

1. Το ψυχρό και το θερμό δεν είναι η ουσία της ύλης, αλλά παθήματά της, δηλαδή το ψυχρό είναι προϊόν συμπίκνωσης και συστολής της, ενώ το θερμό αραιώσης και χαλάρωσης.

2. Ως εκ τούτου, δεν είναι παράλογο / απίθανο (*ὅθεν οὐκ ἀπεικότως λέγεσθαι*) το ότι ο άνθρωπος βγάζει από το στόμα του και θερμό και ψυχρό αέρα: ψυχρό εκ συστολής και συμπίκνωσης των χειλέων και θερμό εκ χαλάρωσής τους.

Κι ενώ η σχολή της Μιλήτου εισάγει την αναλογία και τη χρησιμοποιεί ομοιοματικά και πιθανολογικά για να σχηματίσει ορθολογικούς συλλογισμούς για φυσιογνωστικά θέματα (πρώτη αρχή, αστρονομία, προέλευση του ανθρώπου, φυσικές ανθρώπινες λειτουργίες) και θεμελιώνει τις θετικές επιστήμες, περνώντας στους Ελεάτες θα

ταῦτα γὰρ καὶ πρὸς τοὺς ἀνέμους ἔχει δυσκινήτως διὰ τὴν ἀντέρεισιν. ταῦτό δὲ τοῦτο ποιεῖν τῷ πλάτει φασὶ τὴν γῆν πρὸς τὸν ὑποκείμενον αέρα, τὸν δ' οὐκ ἔχοντα τοῦ μεταστῆναι τόπον ἰκανὸν ἀθρόον τῷ κάτωθεν ἡρεμεῖν.

²¹ καθάπερ Ἀναξίμενης ὁ παλαιὸς ᾧετο, μήτε τὸ ψυχρὸν ἐν οὐσίᾳ μήτε τὸ θερμὸν ἀπολείπουμεν, ἀλλὰ πάθῃ κοινὰ τῆς ὕλης ἐπιγινόμενα ταῖς μεταβολαῖς· τὸ γὰρ συστελλόμενον αὐτῆς καὶ πυκνούμενον ψυχρὸν εἶναι φησι, τὸ δ' ἀραιὸν καὶ χαλαρὸν (οὕτω πως ὀνομάσας καὶ τῷ ῥήματι) θερμόν. ὅθεν οὐκ ἀπεικότως λέγεσθαι τὸ καὶ θερμὰ τὸν ἄνθρωπον ἐκ τοῦ στόματος καὶ ψυχρὰ μεθιέναι· ψύχεται γὰρ ἢ πνοὴ πιεσθεῖσα καὶ πυκνωθεῖσα τοῖς χεῖλεσιν, ἀνεμμένου δὲ τοῦ στόματος ἐκπίπτουσα γίγνεται θερμὸν ὑπὸ μανότητος.

συναντήσουμε την αναλογία για τη διατύπωση θεολογικών και ηθικών συμπερασμάτων και το «εἰκός» (ἐοικότα) στα πλαίσια διαμόρφωσης μιας γνωσιολογικής θεωρίας που πραγματεύεται τα όρια της γνώσης. Στο σημείο αυτό, η αναλογία δεν αφορά έναν κανόνα, μια γενική φυσική αρχή, και τις επιμέρους ειδικές εφαρμογές ή επαληθεύσεις του στα υλικά αντικείμενα, αλλά τη σχέση του επιμέρους με το αληθές, εισάγοντας την αναλογική και «εικολογική» σκέψη και διατύπωση πλέον σε επιστημονικά πεδία που δεν έχουν εμπειρικό χαρακτήρα ούτε επιδεχονται εμπειρική επαλήθευση, αλλά στηρίζονται στη δύναμη του επιχειρήματος.²²

Ήδη από την αρχαιότητα ο Αριστοτέλης επικαλείται στη *Ρητορική* του (1399b5-10) το επιχείρημα του Ξενοφάνη για την ασέβεια που διαπράττουν όσοι υποστηρίζουν ότι οι Θεοί γεννιούνται (DK21, A12)²³, όταν κάνει λόγο για τους τόπους που μπορεί κανείς να χρησιμοποιήσει στην οργάνωση ενός ενθυμήματος. Ακριβώς μετά τον τόπο που κατονομάζει ως αναλογία (1399a35 *ἐκ τοῦ ἀνάλογον συμβαίνειν*) παραθέτει έναν τόπο που, ενώ τον κατονομάζει ως διαφορετικό, τον στηρίζει στην ομοιότητα (που είναι μορφή αναλογίας) που μπορούν να έχουν αποτελέσματα που προκύπτουν από όμοια αιτία (*ἄλλος* (ενν. *τόπος*) *ἐκ τοῦ, τὸ συμβαῖνον ἐὰν ᾗ ταῦτόν, ὅτι καὶ ἐξ ὧν συμβαίνει ταῦτα*). Έτσι, ο Ξενοφάνης προβαίνει στο συμπέρασμα ότι είναι ασέβεια το να ισχυρίζεται κανείς ότι οι θεοί γεννιούνται με τον εξής αναλογικό συλλογισμό:

1. Εννοείται: Διαπράττουν ασέβεια όσοι ισχυρίζονται ότι θεοί δεν υπάρχουν.

²² Στο σημείο αυτό πρέπει να πούμε ότι η μετάβαση από τη φυσική φιλοσοφία (των Μιλησίων) στη θεολογία (του Ξενοφάνη) και τη γνωσιολογία (του Παρμενίδη) δεν είναι μια ολοκληρωμένη, συνειδητή και σκόπιμη, από την πλευρά των εκπροσώπων της, μετάβαση από ένα φιλοσοφικό ή επιστημονικό πεδίο σε άλλο, αλλά πρόκειται κατ' ουσίαν για διαφορετικού τύπου προσέγγιση πάνω στο ίδιο ζητούμενο. Διότι, τόσο η σχολή της Μιλήτου, όσο και η ελεατική σχολή αναπτύσσουν τις θεωρίες τους στα πλαίσια αναζήτησης του «είναι» και του «γίνεσθαι», της πρωταρχικής ουσίας και της μεταβολής, του «ενός» και της σχέσης του με τα «πολλά». Μάλιστα δε, σ' αυτό το «εν» πολλές φορές προσδίδουν το κατηγορημα «θεῖον» (π.χ. Αναξίμανδρος DK12, B3) και μ' αυτόν τον τρόπο «εκδηλώνεται η τάση των φιλοσόφων να αποκαλούν θεότητα την ανώτατη έννοια στην οποία τους οδήγησε η θεωρία και να εισάγουν στη φιλοσοφία τη θρησκευτική συνείδηση» (Windelband-Heimsoeth (2001), 45). Επίσης, και οι δύο φιλοσοφικές σχολές οδηγήθηκαν στη φιλοσοφική σκέψη λόγω της σύλληψης «του ασυμβίβαστου ανάμεσα στην εμπειρία και τη νόηση. Αυτό που δίνεται μέσα από τις παραστάσεις αποδεικνύεται ότι δεν ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις της διάνοιας» (Windelband-Heimsoeth (2001), 71), οπότε πρόκειται για δοκιμές να απαντηθεί από διαφορετικές οδούς το ίδιο πάντα ερώτημα. Επομένως, δεν έχει την εποχή εκείνη η φιλοσοφική σκέψη συνείδηση της διάκρισης των επιστημονικών πεδίων στην οποία προβαίνει, αλλά αντιλαμβάνεται τη «συζήτηση» ως μια νέα πρόταση για την εξέταση του «ενός» και των φαινομένων του κόσμου.

²³ *ἄλλος [sc. τόπος] ἐκ τοῦ, τὸ συμβαῖνον ἐὰν ᾗ ταῦτόν, ὅτι καὶ ἐξ ὧν συμβαίνει ταῦτά. οἷον Ξενοφάνης ἔλεγεν ὅτι «ὁμοίως ἀσεβοῦσι οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσι»• ἀμφοτέρους γὰρ συμβαίνει μὴ εἶναι τοὺς θεοὺς ποτε».*

2. Όσοι ισχυρίζονται ότι οι θεοί γεννιούνται διαπράττουν ανάλογη ασέβεια με όσους ισχυρίζονται ότι πεθαίνουν,

3. γιατί και στη μια και στην άλλη περίπτωση θα συνομολογούσαν στην άποψη ότι για κάποια χρονική στιγμή δεν υπάρχουν θεοί.

Έτσι, η αναλογία αρχίζει να χρησιμοποιείται σε μεταφυσικά, θεωρητικά πεδία που δεν γνωρίζουμε με βεβαιότητα το εύρος τους, αλλά μπορούμε να προσεγγίσουμε την ύψη τους και να εικάσουμε τη φύση τους λόγω της γενικής υφής της αναλογίας.

Περαιτέρω, το απόσπασμα B35 του Ξενοφάνη είναι άλλο ένα ενδιαφέρον απόσπασμα για τη μελέτη του εικότος και της αναλογικής σκέψης. Στο απόσπασμα αυτό λοιπόν αναφέρει ότι *«ταῦτα δεδοξάσθω μὲν εἰκότα τοῖς ἐτύμοισι...»*. Στη φράση αυτή όσα ειπώθηκαν προηγουμένως (*ταῦτα*) παρουσιάζουν σχέση αναλογίας με τα *ἔτυμα* και ο φορέας της αναλογικής σύνδεσης είναι τα *εἰκότα*. Ποια είναι, όμως, η σημασία του αληθούς, του *ἐτύμου*; Για την ερμηνεία αυτή οι μελετητές συνδυάζουν το απόσπασμα B35 με το B34 του ιδίου στην προσπάθεια να ερμηνευθεί η αντίληψη που προβάλλει ο Ελεάτης για την αλήθεια. Εκεί ο Ξενοφάνης προβάλλει την εξής άποψη: «Την αλήθεια για τους θεούς κανείς δεν την ξέρει, ούτε θα τη μάθει καθώς και (την αλήθεια) σχετικά με όλα όσα λέω και ακόμα και αν συμβαίνει να πει κάτι που πραγματικά έχει γίνει δεν θα έχει γνώση. Έτσι, για όλα υπάρχουν μόνο γνώμες.»²⁴ Μια ερμηνεία που δίνεται στο απόσπασμα σε σχέση με την αλήθεια είναι ότι αυτή μπορεί να συλληφθεί και να διατυπωθεί μόνο από τον ποιητή-σοφό που ασκεί κριτική στο λόγο της παράδοσης σχετικά με τους θεούς και την υπερβαίνει, διατυπώνοντας κάτι βέβαιο, σαφές και αληθές, σε αντίθεση με τη γνώμη των πολλών που άκριτα διατυπώνουν μια τετελεσμένη θέση η οποία είναι μόνο επίφαση της αλήθειας. Στην περίπτωση αυτή υπάρχει αλήθεια, είναι όμως προσιτή μόνο από τον κριτικό νου του Ξενοφάνη και όσων σκέφτονται σαν αυτόν. Επομένως βάσει αυτής της ερμηνείας τα *εἰκότα τοῖς ἐτύμοις* είναι τα όμοια με τα αληθή, δηλαδή είναι και τα ίδια αληθή.²⁵ Μια άλλη ερμηνεία, όμως, που προκύπτει από την ανάγνωση του αποσπάσματος είναι ότι για τον Ξενοφάνη η αλήθεια, η απόλυτη γνώση (το *σαφές*) είναι κάτι που βρίσκεται έξω από τα ανθρώπινα όρια, είναι ανέφικτη και απρόσιτη για τον άνθρωπο. Το *ἔτυμον* λοιπόν και το

²⁴ B34 *καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐτὶς ἀνὴρ ἴδεν οὐδὲ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.*

²⁵ Κελεσίδου (1985-86), 172-184.

σαφές ο άνθρωπος μπορεί ή να το προσεγγίσει χωρίς να έχει συνείδηση αυτού²⁶ ή απλά να πιθανολογεί ότι το προσεγγίζει, επειδή κατά τη λογική του αυτό ευσταθεί.²⁷ Ως εκ τούτων, τα δυο αυτά αποσπάσματα συνεξετάζόμενα, δέχονται διττή ερμηνεία από τους μελετητές: από τη μια τα *ἐοικότα τοῖς ἐτύμοις* ερμηνεύονται ως αυτά που ομοιάζουν, που πλησιάζουν τα αληθή και από την άλλη αυτά που είναι πιθανόν αληθή.²⁸ Με εξαίρεση την ερμηνεία της Κελεσίδου, απουσιάζει η περίπτωση της απόλυτης σύλληψης και κατάκτησης της αληθείας από τον άνθρωπο, γιατί σε κάθε περίπτωση απουσιάζει η δυνατότητα συνείδησης και επίγνωσής της. Ακόμη, δηλαδή, κι αν θέλαμε να τοποθετήσουμε στην κλίμακα του 0-100 το βαθμό της ανθρώπινης δυνατότητας κατάκτησης της αλήθειας αυτή θα μπορούσε να διαβαθμιστεί σε όλο το εύρος της κλίμακας, αλλά ποτέ δεν θα ταυτιζόταν με το 100, κι αυτό γιατί η έλλειψη συνείδησής της την καθιστά μόνο πιθανότητα (*δόκος* - *δεδοξάσθω*).

Αν τώρα δούμε αυτές τις ερμηνείες των *ἐοικότων τοῖς ἐτύμοις* όχι από την πλευρά της γνωσιολογίας, που σαφώς παρουσιάζουν διάσταση μεταξύ τους, αλλά από την πλευρά της συλλογιστικής, μιας και εδώ μας ενδιαφέρει το *εἶκος* ως συλλογιστικό εργαλείο, φαίνεται ότι το *εἶκος* δεν είναι πια απλά ο φορέας μιας αναλογίας, αλλά χρησιμοποιείται ως βαθμίδα προσέγγισης της αλήθειας, είτε παραδεχθούμε ότι ταυτίζεται με το αληθές, είτε με το αληθές που διατυπώνεται τυχαία και ασύνειδα, είτε ότι απλά αντιπροσωπεύει διάφορους βαθμούς λογικής βεβαιότητας του υποκειμένου.²⁹ Όποια κι αν είναι η σημασία του, αυτό που ενδιαφέρει εν προκειμένω είναι ότι πλέον το *εἶκος* αναβαθμίζεται σε όργανο συσχετισμού και σύνδεσης μιας θέσης/ πεποίθησης, που χρήζει απόδειξης (*ταῦτα δεδοξάσθω*), με το αληθές και γίνεται ένα εργαλείο λογικής. Πρωτίστως όμως, με την σημασιολογική του ελαστικότητα ανάμεσα σε διάφορους βαθμούς του πιθανού, του αληθοφανούς, εκτός από λογικό, το *εἶκος* εγκαινιάζει τη λειτουργία του και ως ενός ρητορικού εργαλείου.

Προχωρώντας σε έναν ακόμη εκπρόσωπο της Ελεατικής σχολής, τον Παρμενίδη, τον βλέπουμε να ταυτίζει τη γνώση και την αλήθεια με το *νοεῖν*, με τη νόηση δηλαδή και το λόγο της Φιλοσοφίας (DK28, B3 και B3α).³⁰ Μόνο αυτός οδηγεί στην Αλήθεια που συνοδεύεται από την Πειθώ (DK28, B2α),³¹ και βρίσκεται πέρα από τα όρια του ανθρώπου,

²⁶ Guthrie (1962) vol. 1, 396-9.

²⁷ Frankel (1960), 347.

²⁸ Bryan (2012), 6.

²⁹ Popper (1969), 400-4.

³⁰ *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.*

³¹ *εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἵπερ ὁδοὶ μόναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,*

γι' αυτό και αποκαλύπτεται από το Λόγο της Θεάς (DK28, B1a στίχοι 28-30).³² Έτσι, κατά τον Σέξτο Εμπειρικό ο Παρμενίδης φαίνεται να δέχεται μόνο τα ασφαλή, λογικά συγκροτημένα επιχειρήματα (DK28, B1).³³ Το αληθές δεν ταυτίζεται με το απτό, το προσλαμβανόμενο και επαληθεύσιμο από την εμπειρία και τις αισθήσεις αλλά από το λογικά παρα-δεκτό, από τον άρτια και λογικά συγκροτημένο λόγο. Στα πλαίσια αυτής της παρμενίδειας λογικής, που προτάσσει το λόγο και τον θέτει ως εργαλείο πρόσβασης της αλήθειας, αξίζει να εξετάσουμε τους στίχους 60-1 του αποσπάσματος B8 και να ερμηνεύσουμε τη σημασία και τις προεκτάσεις του εικότος.

Εκεί, η Θεά, στα πλαίσια εξέτασης της «γέννησης» και της φύσης του Όντος, αποκαλύπτει τον λογικά άρτιο και πειστικό της Λόγο (*πιστὸν λόγον ἡδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης* B8 στ. 50-1) που διαχωρίζεται από την ανθρώπινη αντίληψη (*δόξας βροτείας μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων*). Και παρακάτω εκθέτει τον «ἐοικότα διάκοσμον» στον Παρμενίδη, «για να μην τον παρασύρει ποτέ καμία γνώμη των θνητών».³⁴ Όπως και στον Ξενοφάνη, η έρευνα έχει προσφέρει ποικίλες ερμηνείες για τη σημασία που προσλαμβάνει ο προσδιορισμός «ἐοικότα», επιχειρηματολογώντας άλλοτε υπέρ της έννοιας του ομοίου προς την αλήθεια (εννοώντας ένα συμπλήρωμα για το ἐοικότα «τοῖς ἐτύμοις»),³⁵ άλλοτε του πιθανού, εύλογου, προφανούς³⁶ και τελευταία την έννοια του αρμόζοντος, του ταιριαστού, του πρέποντος για να μην παρασυρθεί κανείς από τις «βροτείας δόξας».³⁷ Με βάση όμως όλο το φιλοσοφικό πλέγμα που περιβάλλει την έννοια και, όπως ειπώθηκε παραπάνω, διέπει τη σκέψη και το φιλοσοφικό σύστημα του Παρμενίδη, είναι προτιμότερο ο όρος να συνδεθεί με την έννοια του Λόγου. Η λέξη «ἐοικότα» που προσδιορίζει και περιγράφει το «διάκοσμον» απαιτεί να συμπληρωθεί νοηματικά με μια δοτική αντικειμενική/αντικείμενο «τῷ λόγῳ». Η συμπλήρωση αυτή δε λύνει, όπως και στον

*Πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος (Ἀληθείη γάρ ὀπηδεῖ),
ἢ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεῶν ἐστὶ μὴ εἶναι,
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀτραπὸν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὼν (οὐ γὰρ ἀνυστὸν)
οὔτε φράσαις.*

³² *χρεῶν δέ σε πάντα πυθέσθαι*

*ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης.*

³³ ὁ δὲ γνώριμος αὐτοῦ Παρμενίδης τοῦ μὲν δοξαστοῦ λόγου κατέγνω, φημὶ δὲ τοῦ ἀσθενεῖς ἔχοντος ὑπολήψεις, τὸν δ' ἐπιστημονικόν, τουτέστι τὸν ἀδιάπτωτον, ὑπέθετο κριτήριον, ἀποστὰς καὶ τῆς τῶν αἰσθήσεων πίστεως.

³⁴ *τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω,
ὥς οὐ μὴ ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσση.*

³⁵ Popper (1969) 237, 400, 403.

³⁶ Diels-Kranz (2005) τόμος A, 467, Kirk-Raven (1963), 279, Guthrie (1969), vol.2, 50.

³⁷ Verdenius (1942) 46, 50.

Ξενοφάνη, το γνωσιολογικό πρόβλημα που γεννά η σημασία του εικότος γιατί, και κατόπιν αυτής της προσθήκης, ο προσδιορισμός «*ἐοικότα*» μπορεί να αποδοθεί είτε ως «*αληθής*» (=όμοιος με το Λόγο), είτε ως «*προφανής, εύλογος*» (=παραδεκτός από το Λόγο) είτε ως «*ταιριαστός*» (με το Λόγο).

Η σύνδεση όμως αυτή του εικότος με το Λόγο, τη Λογική, έναντι των αισθήσεων ως ασφαλές κριτήριο για τη σύλληψη της αλήθειας και την επίτευξη της Πειθούς, έρχεται να προωθήσει τη σκέψη, και κατά συνέπεια την απόδειξη, έξω από τη σφαίρα του εμπειρικά επαληθεύσιμου και της πειραματικής δοκιμής. Πρακτικά, αυτό σημαίνει ότι βρισκόμαστε στο σημείο της λογικής θεμελίωσης της απελευθέρωσης της σκέψης από το τεκμήριο και τη μετάβαση προς το επιχείρημα, ή αλλιώς (για να χρησιμοποιήσουμε αναχρονιστικά τους αριστοτελικούς όρους ρητορικής) τη μετάβαση από την άτεχνη πίστη στην έντεχνη. Σε αυτό το σημείο λοιπόν ξεκινά να παραχωρείται το δικαίωμα στην ανθρώπινη σκέψη να προβαίνει σε συμπεράσματα πέρα από την απλή παρατήρηση ή τη στενή πειραματική επαλήθευση, πράγμα το οποίο αργότερα θα αξιοποιήσει τόσο η ρητορική όσο και οι φυσικές επιστήμες.

Παραδεχόμενος τους Ελεάτες (και ειδικά τον Παρμενίδη που ισχυρίζεται ότι δεν υπάρχει ούτε γέννηση από το τίποτα ούτε φθορά που καταλήγει στο τίποτα (Αριστοτέλους, *Φυσικά* 187a26 και Σιμπλίκιος, *εἰς Φυσικά* 460,4 DK 59 A45a)) και φυσικός συνεχιστής των Μιλησίων (και ειδικά του Αναξίμανδρου που θεωρεί αρχή το Άπειρο), ο Αναξαγόρας θεωρεί πως η ουσία των όντων υπήρξε σε ένα αρχικό μείγμα στο οποίο περιέχονταν όλες οι αγέννητες, άφθαρτες και αναλλοίωτες ύλες και ποιότητες (σπέρματα, χρήματα, ομοιομέρειες) σε άπειρο αριθμό και σμικρότητα. Αυτό το μείγμα των υλών και των ποιοτήτων υποκείμενο σε περιδίνηση οδηγήθηκε σε έναν διαρκή και μηχανιστικό χωρισμό (*ἔκκρισις*) και ανάμειξη (*σύγκρισις*). Η κινητήρια και μορφοποιητική αυτή δύναμη που καταλήγει στο σχηματισμό των όντων βρίσκεται όχι στην ίδια την αρχική ύλη αλλά έξω από αυτήν, είναι μια οντότητα και μια δύναμη λογική και στοχαστική, είναι ο «*Νοῦς*» (DK 59, B1-17). Ο Αναξαγόρας το πνεύμα του ανθρώπου το συλλαμβάνει (αναλογικά) ως μέρος του μεγάλου αυτού πνεύματος που ορίζει τον κόσμο.

Αναλυτικότερα, όσον αφορά στο θέμα της γένεσης, ενώ υπάρχουν πολυάριθμα αποσπάσματα που παραδίδουν τις απόψεις του Αναξαγόρα (B1-17), ο Σιμπλίκιος όμως,

παρεμβαλλομένης και της ερμηνείας του Αριστοτέλη, παραδίδει έναν συλλογισμό που στοιχειοθετεί τις συγκεκριμένες απόψεις.³⁸

1. Τίποτα δεν προέρχεται από αυτό που δεν υπάρχει και κάθε τι τρέφεται από το όμοιό του.

2.α. Τα πάντα γίνονται από τα πάντα (αν και όχι αμέσως αλλά με συγκεκριμένη τάξη) (π.χ. από τη φωτιά γίνεται ο αέρας, από τον αέρα το νερό, από το νερό ο λίθος και από το λίθο πάλι η φωτιά).

2.β. Από κάτι ανόμοιο προκύπτουν φαινομενικά ανόμοια (π.χ. από την τροφή προκύπτουν νύχια, σάρκα, φλέβες ή από το νερό προκύπτει ξύλο και φύλλα)

3. Άρα, σε όλα υπάρχουν όλα αναμειγμένα και η γένεση γίνεται με τον αποχωρισμό των στοιχείων (έκκρισις).

Οι προκείμενες 2α και 2β προκύπτουν από αυτό που ο Porphyre ονόμασε παρατηρησιακή αναλογία, καθώς ο Αναξαγόρας αυτό που κάνει δεν είναι άλλο από το να λύνει το πρόβλημα της ζωογονίας του μικρόκοσμου και να το επεκτείνει σε αρχή της κοσμολογίας.³⁹ Η επέκταση αυτή δεν είναι παρά μια αναλογική σύνδεση.

Περαιτέρω, στο απόσπασμα B4 γίνεται χρήση του ρήματος *ἔοικα* και της μετοχής *ἐοικότα* με την ομοιωματική τους σημασία για να περιγραφεί η φύση των ομοιομερειών, των υλικών οντοτήτων που συνθέτουν τον κόσμο (...πρὶν δὲ ἀποκριθῆναι ταῦτα πάντα ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲ χροὶ ἔνδηλος ἦν οὐδεμία· ἀπεκώλυε γὰρ ἡ σύμμιξις πάντων χρημάτων, τοῦ τε διεροῦ καὶ τοῦ ξηροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ ζοφεροῦ. καὶ γῆς πολλῆς ἐνεούσης καὶ σπερμάτων ἀπείρων πλῆθος οὐδὲν ἐοικότων ἀλλήλοις. οὐδὲ γὰρ τῶν ἄλλων οὐδὲν ἔοικε τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ. τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ἐν τῷ σύμπαντι χρὴ δοκεῖν ἐνεῖναι πάντα χρήματα.). Ο Σιμπλίκιος αναφέρει ότι στην αναξαγόρεια θεωρία το χρώμα (ως ποιότητα) των σπερμάτων του αρχικού μείγματος είναι δυσδιάκριτο γιατί όλα τα

³⁸ Σιμπλίκιος, εἰς Φυσικά 460,4, DK59, A45a: ἐπεὶ δὲ ὁ μὲν Αναξαγόρας τὰς ὁμοιομερείας, ὁ δὲ Δημόκριτος τὰς ἀτόμους ἀπείρους ἐκάτερος τῷ πλήθει ὡς ἀρχας ὑποτίθεται, τὴν Αναξαγόρου πρῶτον ἱστορῶν (Αριστοτέλης) δόξαν καὶ τὴν αἰτίαν ἡμᾶς διδάσκει, δι' ἣν εἰς τοιαύτην ἦλθεν ὁ Αναξαγόρας ὑπόνοιαν, καὶ δείκνυσιν ὅτι οὐ μόνον τὸ ὅλον μῆγμα ἄπειρον ἀνάγκη τῷ μεγέθει λέγειν αὐτόν, ἀλλὰ καὶ ἐκάστην ὁμοιομέρειαν ὁμοίως τῷ ὅλῳ πάντα ἔχουσιν ἐνυπάρχοντα, καὶ οὐδὲ ἄπειρα μόνον ἀλλὰ καὶ ἀπειράκις ἄπειρα. ἀλλ' εἰς μὲν τὴν τοιαύτην ἔννοιαν ὁ Αναξαγόρας ἦλθεν ἡγούμενος μηδὲν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γίνεσθαι καὶ πᾶν ὑπὸ ὁμοίου τρέφεσθαι. ὁρῶν οὖν πᾶν ἐκ παντὸς γιγνόμενον, εἰ καὶ μὴ αμέσως ἀλλὰ κατὰ τάξιν (καὶ γὰρ ἐκ πυρὸς ἀήρ καὶ ἐξ ἀέρος ὕδωρ καὶ ἐξ ὕδατος γῆ καὶ ἐκ γῆς λίθος καὶ ἐκ λίθου πάλιν πῦρ, καὶ τροφῆς δὲ τῆς αὐτῆς προσφερομένης οἶον ἄρτου πολλὰ καὶ ἀνόμοια γίνονται, σάρκες ὅσῃ φλέβες νεῦρα τρίχες ὄνυχες καὶ πτερὰ δὲ εἰ οὕτω τύχοι καὶ κέρατα, αὖξεται δὲ τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ). διὰ ταῦτα ἐν τῇ τροφῇ ὑπέλαβεν εἶναι καὶ ἐν τῷ ὕδατι, εἰ οὕτω τρέφοιτο τὰ δένδρα, ξύλον καὶ φλοιὸν καὶ καρπὸν. διὸ πάντα ἐν πᾶσιν ἔλεγε μεμῖχθαι καὶ τὴν γένεσιν κατὰ ἐκκρίσιν γίνεσθαι....

³⁹ Cornford (1930), 15.

ενυπάρχοντα εναντία είναι αναμεμειγμένα. Τα σπέρματα αυτά σ' αυτήν την δυσδιάκριτη κατάσταση για να περιγραφούν ορίζονται ως *σπερμάτων άπειρων πλήθος ουδέν έοικότων άλλήλοις. ούδὲ γὰρ τῶν ἄλλων οὐδεν ἔοικε τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ*. Λαμβάνοντας ως δεδομένο ότι ο Αναξαγόρας θεωρεί τις αισθήσεις ασθενείς και τα φαινόμενα «*ὄψις ἀδήλων*» (B21 και B22) θεωρεί ότι τα σπέρματα, αν και θεμελιώδη για τη φυσική του θεωρία, δεν είναι δυνατόν να γίνουν αντιληπτά και καταληπτά με την αίσθηση, οπότε περιορίζεται στο να χρησιμοποιεί την έννοια της μη ομοιότητας, της διαφοράς, μεταξύ τους για να περιγράψει τις ιδιότητες των οντοτήτων αυτών και να τους αποδώσει χαρακτηριστικά. Το ίδιο σκεπτικό εφαρμόζεται και στο απόσπασμα B9, στο οποίο προσπαθεί να προσδιορίσει την ταχύτητα των σπερμάτων κατά τη διαδικασία του αποχωρισμού τους λόγω της περιδίνησης (... *οὕτω τούτων περιχωρούντων τε καὶ ἀποκρινομένων ὑπὸ βίης τε καὶ ταχυτήτος. βίην δὲ ἢ ταχυτῆς ποιεῖ. ἢ δὲ ταχυτῆς αὐτῶν οὐδενὶ ἔοικε χρήματι τὴν ταχυτῆτα τῶν νῦν ἐόντων χρημάτων ἐν ἀνθρώποις. ἀλλὰ πάντως πολλαπλασίως ταχὺ ἐστι.*).

Τέλος, συνδυάζοντας τα αποσπάσματα A48a-d παρατηρείται ότι ο Αναξαγόρας προσεγγίζει τη φύση και τις λειτουργίες του «*Νοῦ*» αναλογικά (πάντα με γνώμονα την αναλογία μικρόκοσμου και μακρόκοσμου).

1. Ο κόσμος οργανώθηκε με τη δύναμη και τη λογική ενός κοσμικού Νοῦ άπειρου.⁴⁰
2. Ο θεός είναι δημιουργός του κόσμου.⁴¹
3. Ο θεός υπήρχε, υπάρχει και θα υπάρχει πάντα και θα εξουσιάζει τα πάντα και ο νους έβαλε σε τάξη όσα πριν ήταν ανακατωμένα⁴²
4. (Αναλογικά) Ο νους στον καθένα είναι θεός.⁴³

Άρα, τόσο σε ατομικό όσο και σε κοσμικό επίπεδο υπάρχει μια ανώτερη, άπειρη, αιώνια διανοητική/λογική δύναμη που οργανώνει τα μέρη και μορφοποιεί το σύνολο και

⁴⁰ Κικέρων, *De natura deorum* I 11, 26 (Dox. Gr.532) (DK, 59, A48d): «*Ἐπειτα ο Αναξαγόρας ο οποίος υπήρξε διάδοχος του Αναξίμενη, ήταν ο πρώτος που υποστήριξε ότι η αρμονική διάταξη του σύμπαντος σχεδιάζεται και συντελείται δια της δυνάμεως και της λογικής ενός νου απείρου...*» (μεταφραση Βασ. Α. Κύρκου).

⁴¹ Αέτιος I 7,15 (Dox. Gr.302) (DK, 59, A48a): *Αναξαγόρας νοῦν κοσμοποιὸν τὸν θεόν.*

⁴² Φιλόδημος, *Περὶ εὐσεβ.* Κεφ. 4a σ.66G (Dox. Gr.532) (DK, 59, A48c): *[θε]ὸν γεγονέναι τε καὶ εἶναι καὶ ἔσεσθαι καὶ πάντων ἄρχειν καὶ κρατεῖν. καὶ νοῦν ἅπειρα ὄντα [με]μειγμένα τὰ σύμπαντα διακοσμήσαι.* και Αέτιος I 7,5 (Dox. Gr.299) (DK, 59, A48): *ὁ Αναξαγόρας φησὶν, ὡς εἰστίκει κατ' ἀρχὰς τὰ σώματα, νοῦς δὲ αὐτὰ διεκόσμησε θεοῦ καὶ τὰς γενέσεις τῶν ὄλων ἐποίησεν.*

⁴³ Εὐριπίδης, αποσπ. 1018 (DK, 59, A48b): *ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστὶν ἐν ἐκάστῳ θεός.*

ονομάζεται «*Νοῦς*». Το συλλογισμό αυτό επιβεβαιώνει με την αντίστροφη πορεία ο Αριστοτέλης στα *Μετὰ τὰ Φυσικὰ* A3, 984b15.⁴⁴

Όπως στα ζώα υπάρχει νους, έτσι υπάρχει (νους) και στη φύση.

Η αναλογική σκέψη, επομένως, είναι καθοριστική για την ανάπτυξη ολόκληρου του φάσματος της θεωρίας και του Αναξαγόρα.

Μέχρι στιγμής η αναλογική σκέψη των Προσωκρατικών έχει εκφραστεί είτε με νοηματική αναλογία στηριγμένη στην έννοια της ομοιότητας και της διαφοράς δύο μερών (Θαλής, Αναξίμανδρος, Αναξιμένης, Ξενοφάνης, Αναξαγόρας), είτε μέσω της ομοιωματικής και πιθανολογικής χρήσης του «*εἰκότος*» (Αναξιμένης, Ξενοφάνης, Παρμενίδης, Αναξαγόρας). Ωστόσο, η αναλογική σκέψη μπορεί να εκφραστεί και μέσα από την παρομοίωση και τη μεταφορά.

Για την μεταφορά και την παρομοίωση ο Αριστοτέλης στη *Ρητορική* του 1410b10-18 αναφέρει: «ο άνθρωπος εκ φύσεως αγαπά την εύκολη μάθηση· οι λέξεις είναι φορείς σημασιών· όσες απ αυτές μας παρέχουν μάθηση είναι ευχάριστες· αλλά οι ιδιωματικές λέξεις έχουν άγνωστη σημασία, ενώ όσες κυριολεκτούν έχουν σημασία εκ των προτέρων γνωστή· η μεταφορά όμως εξασφαλίζει μάθηση. [...] Το ίδιο και η παρομοίωση που διαφέρει από τη μεταφορά λόγω της προσθήκης μιας λέξης». Και παρακάτω 1410b36-1411a1, συνεχίζει λέγοντας: «από τα τέσσερα είδη μεταφορών αρέσουν κατ' εξοχήν αυτά που στηρίζονται στην αναλογία».⁴⁵ Οι μεταφορές με αναλογία, αναφέρεται παρακάτω (*Ρητ.* 1412a12-14), μπορούν να χρησιμοποιηθούν ανάμεσα και σε πράγματα συγγενή, αλλά μη προφανή (ἀπὸ οἰκείων καὶ μὴ φανερῶν), πράγμα το οποίο έχει εφαρμογή στους φιλοσόφους.

Όλα αυτά αναφέρονται, βέβαια, από τον Αριστοτέλη στα πλαίσια μιας ψυχολογικής θεώρησης της εκπαίδευσης (γι' αυτό γίνεται λόγος για την ευχάριστη μάθηση) και όχι της γνωσιολογίας, καθόσον τόσο η *Ρητορική* όσο και η *Ποιητική* είναι Τέχνες και αποτελούν κατά συνέπεια εγχειρίδια που υποτάσσουν τον ορισμό και την περιγραφή των εννοιών στην επιτυχή και αποτελεσματική χρήση της πειθούς και της ποιητικής τέχνης

⁴⁴ νοῦν δὴ τις εἰπὼν ἐνεῖναι καθάπερ ἐν τοῖς ζῴοις καὶ ἐν τῇ φύσει, τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης, οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον. φανερώς μὲν οὖν Ἀναξαγόραν ἴσμεν ἀψάμενον τούτων τῶν λόγων, αἰτίαν δ' ἔχει πρότερον Ἑρμότιμος ὁ Κλαζομένιος εἰπεῖν.

⁴⁵ Στην *Ποιητική* 1457b4-8 ορίζει την έννοια της μεταφοράς και αναφέρει τα τέσσερα είδη της: «μεταφορά είναι η απόδοση, σε ένα πράγμα, ενός ονόματος που ανήκει σε άλλο πράγμα και τα είδη της είναι: από γένους σε είδος ή από είδους σε γένος ή από είδους σε είδος ή κατ' αναλογίαν, όταν έχει ομοιότητα το 2 προς το 1 και το 4 προς το 3 ή αντίστροφα. Η δε αναλογία χρησιμοποιείται και για πράγματα που δεν υπάρχει καθιερωμένη λέξη».

Σημειωτέον, στα *HN* 1131a31 η αναλογία ορίζεται ως «*ἰσότης λόγων ἐν τέτταρσι ἐλαχίστοις*» δηλαδή σχηματικά $1/2=3/4$.

αντίστοιχα. Ωστόσο, όταν αναφέρει ότι «η αναλογική μεταφορά/παρομοίωση χρησιμοποιείται και για πράγματα που δεν υπάρχει καθιερωμένη λέξη» (Ποιητική 1457b7 μεταφορά δέ ἐστὶν ὀνόματος ἄλλοτρίου ἐπιφορά) και ότι μπορούμε να συνδέσουμε τα αφανή, τα άγνωστα, με τα γνωστά μέσω της συγγενείας τους (Ρητ. 1412a12-14), τότε πλέον μεταβαίνουμε σε γνωσιολογικά πεδία και η αναλογική σύνδεση γίνεται ένα μέσον σύζευξης του οικείου/γνωστού/έκδηλου με το ανοίκειο/άγνωστο/άδηλο και ταυτόχρονα μέσον για να μετατραπεί το άγνωστο σε γνωστό.

Οι Προσωκρατικοί χρησιμοποιούν πολυάριθμες παρομοιώσεις και μεταφορές αντλημένες από την παρατήρηση των φαινομένων του μικρόκοσμου για να ερμηνεύσουν αναλογικά είτε αστρονομικά και φυσικά φαινόμενα είτε φυσικές λειτουργίες των ζώντων οργανισμών. Ενδεικτικά,⁴⁶ στον Αχιλλέα [Τάτιο] και στον Αέτιο ο Αναξίμανδρος πραγματεύεται το θέμα της εκπομπής του φωτός από τον ήλιο χρησιμοποιώντας ρητή και εκπεφρασμένη αναλογία με παρομοίωση μέσω παραβολικών προτάσεων. Στις περιπτώσεις αυτές ο Αναξίμανδρος στηρίζει τις απόψεις του στην αναλογία των ουρανίων σωμάτων με αντικείμενα που έχουν κυκλικό σχήμα και προβάλλει στα ουράνια σώματα τις ιδιότητες τους.

Αναλυτικότερα, στον Αχιλλέα [Τάτιο], στο *Εἰσαγωγή εἰς τὰ Ἀράτου Φαινόμενα*, 19 παρουσιάζεται ο εξής αναλογικός συλλογισμός.⁴⁷

1. Το σχήμα του Ἡλίου ομοιάζει με αυτό του τροχού.
2. Σαν τον τροχό που έχει στο εσωτερικό του έναν κυκλικό ομφαλό (πλήμνη) από τον οποίο εκτείνονται οι ακτίνες προς την περιφέρεια του κύκλου, έτσι και ο ήλιος μέσα από το κοίλον του σκορπίζει κυκλικά τις ακτίνες του προς τα έξω.

Και συμπληρωματικά, παρατίθεται αναλογικά ο τρόπος που εξέρχεται ορμητικά ο αέρας (πρηστήρ) από τον κοίλο και στενό χώρο του στομίου της σάλπιγγας για να κατανοηθεί ο τρόπος με τον οποίο εξέρχεται το φως του ηλίου προς το διάστημα.

Την ίδια ακριβώς αναλογία, στηριγμένη στην ομοιότητα του κυκλικού σχήματος του ηλίου και το αντίστοιχο του τροχού και του στομίου του αυλού παραδίδει και ο Αέτιος Π 20,1.⁴⁸

⁴⁶ Οι παρομοιώσεις και οι μεταφορές είναι παρούσες σχεδόν σε όλους τους Προσωκρατικούς, όπως άλλωστε και η αναλογική σκέψη εν γένει. Μάλιστα, με αυτήν εκφράζονται εκτός από φυσικές, αστρονομικές, ιατρικές θέσεις και πολιτικές ή ηθικές βλ. Lloyd, (1966), 172-420 και κυρίως 210-232.

⁴⁷ τινὲς δέ, ὧν ἔστι καὶ Ἀναξίμανδρος, φασὶν ἐμπνέειν αὐτὸν [ενν. τὸν ἥλιον] τὸ φῶς σχῆμα ἔχοντα τροχου, ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ τροχῷ κοίλῃ ἐστὶν πλήμνη, ἔχει δὲ ἀπ' αὐτῆς ἀναπεπταμένας τὰς κνημίδας πρὸς τὴν ἔξωθεν τῆς ἀψίδος περιφορὰν, οὕτω καὶ αὐτὸν ἀπὸ κοίλου τὸ φῶς ἐκπέμποντα τὴν ἀνάτασιν τῶν ἀκτίνων ποιεῖσθαι καὶ ἔξωθεν αὐτὰς κύκλῳ φωτίζειν. τινὲς δὲ ὡς ἀπὸ σάλπιγγος ἐκ κοίλου τόπου καὶ στενοῦ ἐκπέμπειν αὐτὸν τὸ φῶς ὥσπερ πρηστήρας.

Ο Ηράκλειτος, πάλι, χρησιμοποιεί την παρομοίωση για να προωθήσει μια πολιτική θέση περί της αναγκαιότητας υπεράσπισης του νόμου από το δήμο. «*Ἡ ἰσχὺς τοῦ νόμου πρέπει νὰ περιφρουρεῖται ὅπως ἡ ανεξαρτησία τῆς πόλης*» (DK22 B44). Ἡ παρακάτω, παρουσιάζοντας τὴ σχέση τοῦ ἀνθρώπου με τὸ θεὸ ἰσχυρίζεται συνοπτικά, μέσω τῆς παρομοίωσης, ὅτι ομοιάζει με τὴ σχέση τοῦ παιδιοῦ πρὸς τὸν ἐνήλικα (DK22 B79). Καὶ σχετικά με τὶς κοσμολογικὲς τοῦ ἀντιλήψεις, προσπαθεῖ νὰ περιγράψει τὴ λειτουργία τοῦ πυρός σε σχέση με τὰ ἄλλα στοιχεῖα λέγοντας ὅτι «*τὰ πάντα εἶναι ἀνταπόδοση τοῦ πυρός καὶ τὸ πῦρ ἀντισταθμίζεται με τὰ πάντα, ὅπως τὰ ἐμπορεύματα με τὸ χρυσὸ καὶ ὁ χρυσὸς με τὰ ἐμπορεύματα*» (DK22, B90).

Πολυάριθμα εἶναι καὶ τὰ παραδείγματα παρομοιώσεων στὸν Ἐμπεδοκλή, ὅταν προσπαθεῖ νὰ περιγράψει φυσικὲς λειτουργίες καὶ φαινόμενα. Ενδεικτικά, μπορούμε νὰ ἐντοπίσουμε τὴν προσπάθειά του νὰ περιγράψει τὴ λειτουργία τῆς ακοῆς παρομοιάζοντας τὸν αέρα ποὺ εἰσέρχεται στὸ αὐτί καὶ προσκρούει στὸ σημεῖο ἐκεῖνο τοῦ ὠτός, ποὺ ονομάζει χόνδρο, με ἓνα κουδούνι ποὺ αἰωρεῖται καὶ χτυπιέται ἀπὸ τὸν αέρα (DK31, A93 καὶ B99).⁴⁹ Στὰ πλαίσια ἐπίσης τῆς περίφημης θεωρίας τοῦ περὶ πόρρων καὶ ἀπορροών, ὅταν ἰσχυρίζεται ὅτι βλέπουμε με τὶς ἀπορροές (τὸ φῶς ἐνυπάρχει στὰ μηνίγγια μας καὶ ἀπορρέει ἀπὸ τὴν κόρη ποὺ προφυλάσσεται ἀπὸ τὴν υγρασία με λεπτοὺς χιτῶνες) παρομοιάζει τὸ φαινόμενο τῆς ὄρασης με τὴν ἐκπομπή τοῦ φωτός ἀπὸ ἓνα λυχνάρι ποὺ καλύπτεται καὶ προφυλάσσεται ἀπὸ ἓνα φανάρι (DK31, B84α). Περαιτέρω, ὅταν προσπαθεῖ νὰ ἐξηγήσει τὴ στειρότητα τῶν μουλαριῶν (DK31, B92) ἀναφέρει ὅτι «*αὕτη οφείλεται στὸ γεγονὸς ὅτι τὸ μείγμα τῶν σπερμάτων γίνεται πυκνὸ ἐπειδὴ καὶ τὰ δύο συστατικά του εἶναι μαλακά. Διότι συναρμόζουν τὰ κενὰ τοῦ ἐνός με τὰ γεμάτα τοῦ ἄλλου καὶ ἀπὸ αὐτὰ τὰ (δύο) μαλακά γίνεται ἓνα σκληρό, ὅπως γίνεται ὅταν ὁ χαλκὸς σμίγει με τὸν κασσίτερο*». Ὁ ἀναλογικὸς αὐτὸς συλλογισμὸς παραδίδεται στὸ *Περὶ ζώων γενέσεως* B8, 747a34 προκειμένου ὁ Ἀριστοτέλης νὰ ψεῖξει τὴν ὀρθότητα τοῦ συμπεράσματος μεμφόμενος τὴν πρακτικὴ τοῦ Ἐμπεδοκλή νὰ ἐξάγει συμπέρασμα μέσω ἀναλογίας καὶ ὄχι μέσω ἐπαγωγῆς.⁵⁰

⁴⁸ Ἀναξίμανδρος [ἐνν. τὸν ἥλιον] κύκλον εἶναι ὀκτωκαιεικοσαπλασίονα τῆς γῆς ἀρματίῳ τροχῷ παραπλήσιον, τὴν ἀψίδα ἔχοντα κοίλην, πλήρη πυρός, κατὰ τι μέρος ἐκφαίνουσιν διὰ στομίου τὸ πῦρ, ὥσπερ διὰ πρηστήρος αὐλοῦ. καὶ τοῦτ' εἶναι τὸν ἥλιον.

⁴⁹ Ἀέτιος IV 16,1 (Dox. GR. 406) Ἐμπεδοκλῆς τὴν ἀκοὴν γίνεσθαι κατὰ πρόσπτωσιν πνεύματος τῷ χονδρώδει, ὅπερ φησὶν ἐξηρτῆσθαι ἐντὸς τοῦ ὠτός κώδωνος δίκην αἰωρούμενον καὶ τυπτόμενον.

⁵⁰ Ἐμπεδοκλῆς δ' αἰτιάται τὸ μείγμα τὸ τῶν σπερμάτων γίνεσθαι πυκνὸν ἐκ μαλακῆς οὔσης ἐκατέρας· συναρμόττειν γὰρ τὰ κοῖλα τοῖς πυκνοῖς ἀλλήλων, ἐκ δε τῶν τοιούτων γίνεσθαι ἐκ μαλακῶν σκληρὸν ὥσπερ τῷ κασσιτέρῳ μειχθέντα τὸν χαλκόν, λέγων οὐτ' ἐπὶ τοῦ χαλκοῦ καὶ τοῦ κασσιτέρου τὴν αἰτίαν ὀρθῶς... οὐθ' ὅλως ἐκ γνωρίμων ποιούμενος τὰς ἀρχάς. τὰ γὰρ κοῖλα καὶ τὰ στερεὰ ἀρμόττοντα ἀλλήλοις πῶς ποιεῖ τὴν μίξιν ὅσον οἶνου καὶ ὕδατος;

Σε όλα τα παραπάνω παραδείγματα εξετάσαμε περιπτώσεις αναλογικής σκέψης και έκφρασης των Προσωκρατικών που επιχειρούν μέσω αυτής να φτάσουν σε ένα συμπέρασμα που να προωθεί και να στηρίζει λογικά τη γνώση. Σε κάθε περίπτωση η έννοια της αναλογίας ευσταθεί λόγω της ταύτισης, της ομοιότητας, της ομοιογένειας ή της ομοιομέρειας. Σ' αυτές τις πραγματικότητες, τις παρατηρησιακές πραγματικότητες, στηρίζονται οι ερμηνείες των φαινομένων που προκύπτουν εξ αναλογικών συλλογισμών.⁵¹

Επειδή όμως η αναλογία είναι ατελής συλλογιστική, εφόσον είναι ατελής επαγωγή, δεν μπορούσε να καταλήξει σε καθολικά συμπεράσματα και προδίδει την αδυναμία της. Η σκέψη των Προσωκρατικών, όμως δεν μπορεί να ξεφύγει από την έννοια της αναλογίας, οπότε επιστρατεύει το λογικό αντίποδα της ομοιότητας για να συμπληρώσει τα κενά της. Μ' αυτόν τον τρόπο στη φιλοσοφική σκέψη του 6^{ου} και 5^{ου} αι. οδηγούμαστε στην έννοια της αντίθεσης, ως προέκτασης της αναλογίας.

Ο Ηράκλειτος προκρίνει την παρουσία και τη ζωτική σημασία των εναντίων (DK22, B53 *πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς*) και ερμηνεύει τα πράγματα ως ισορροπία των εναντίων (DK22, B8 *Ἡράκλειτος τὸ ἀντίζουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν [καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι]* ενώ, από την άλλη ο Εμπεδοκλής είναι αυτός που εντοπίζει τα τέσσερα διαφορετικά στοιχεία (αλλά τα συμπυκνώνει σε δύο DK31, A36 και A37) και έρχεται να παρουσιάσει ως συνθετική/συσχετιστική δύναμη των εναντίων τη «Φιλότητα» και το «Νεῖκος» (DK31, B16-B22). Ο Αριστοτέλης μάλιστα, ερμηνεύοντας τον Εμπεδοκλή (DK31, A39) σ' αυτό το τελευταίο ζεύγος προσδίδει και ηθική διάσταση.

Ο Αναξαγόρας, όπως παραδίδει ο Θεόφραστος στο *Περὶ αἰσθήσεως* 27κ.ε (DK59, A92), επιχειρεί να ερμηνεύσει τη λειτουργία των αισθήσεων στηριζόμενος στην αντίθεση. Χρησιμοποιώντας ένα ευρύ φάσμα αντιθέσεων (φως ημέρας - φως νύχτας, θερμό - ψυχρό, γλυκό - ξινό, ευχάριστο - δυσάρεστο, ηχηρό - χαμηλού ήχου, κοντινό - μακρινό, αραιό - πυκνό, μεγάλο - μικρό) προσπαθεί να αποδείξει ότι «γίνεσθαι μὲν (τὰ αἰσθήματα) τοῖς ἐναντίοις· τὸ γὰρ ὁμοιον ἀπαθὲς ὑπὸ τοῦ ὁμοίου· καθ' ἑκάστην δὲ ἰδίᾳ πειρᾶται διαριθμεῖν».

Όλα τα παραπάνω αποσπάσματα χωρίς να εξαντλούν τις περιπτώσεις αναλογικής σκέψης και έκφρασης στους Προσωκρατικούς, δείχνουν, ωστόσο, ότι αυτή είναι παρούσα σε

⁵¹ Ο Αριστοτέλης στα *Μετὰ τὰ Φυσικά* B4, 1000b5 (DK31, B109) αναφερόμενος στον Εμπεδοκλή λέει «ἢ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ· (ο Εμπεδοκλής λείπει) γαίη μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ, αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἅταρ πυρὶ πῦρ αἰδήλον, στοργὴν δὲ στοργῇ, νεῖκος δὲ τε νεῖκει λυγρῶ.». Και ο Σεξτος Εμπειρικός στο *Πρὸς Μαθηματικούς* VII92 (DK44, A29) αναφερόμενος στο Φιλόλαο λέει «ἐπεὶ περ ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὁμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν».

όλους σχεδόν τους σημαντικούς εκπροσώπους του διανοητικού αυτού χώρου και χρησιμοποιείται σε όλο το φάσμα των μελετών τους. Έτσι, αποδεικνύεται ότι η αναλογική σκέψη, με όλες τις παραλλαγές και τους εκφραστικούς τρόπους (καθώς και ο λογικός της αντίποδας, η αντίθεση), χρησιμοποιούμενη κατά τον 6^ο και 5^ο αιώνα σε πεδία που εκτείνονται πέραν του μύθου και της τέχνης και αποτόμνη θεμάτων που έχουν επιστημονικό και λογικό αντικείμενο (που εκείνη την εποχή εμπεριέχονται στη φιλοσοφία), καθιερώνεται, αναγνωρίζεται και εν τέλει γίνεται το βασικό όχημα με το οποίο αναπτύσσεται η λογική σκέψη με μορφή επιχειρήματος. Έτσι, μια από τις μορφές της, η χρήση του εικότος, γίνεται αυτονόητα και αυθόρμητα εργαλείο στην ανάπτυξη τόσο των ρητορικών συλλογισμών του 5^{ου} αι., όσο και στην επιστημονική σκέψη της ιπποκρατικής ιατρικής.

Η σύνδεση της προσωκρατικής σκέψης με τη ρητορική και την ιατρική

Πριν προβούμε στην παρουσίαση της χρήσης και της λειτουργίας του «εἰκότος» στη ρητορική και την ιατρική, αξίζει να παρουσιαστεί η καθιέρωση της αναλογίας και της αντίθεσης στην σκέψη των σοφιστών που προήγαγαν τον 5^ο αι. τη ρητορική.

Δια του λόγου το αληθές, ο Πρωταγόρας, ο πρώτος εκπρόσωπος ενός κινήματος που μαζί με τη διδασκαλία της αρετής συνέδεσε το όνομά του με την καλλιέργεια, την προαγωγή και τη διδασκαλία της ρητορικής, σύμφωνα με αρκετές πηγές πρώτα ασχολήθηκε με τη φιλοσοφία και μετά στράφηκε στη ρητορική.⁵²

Ασχολούμενος μ' αυτήν προέβαλε, ως συνέπεια του σχετικισμού και του υποκειμενισμού του, την παρουσία δισσών λόγων, την ταυτόχρονη δηλαδή παρουσία δυο αντίθετων απόψεων/επιχειρημάτων για το ίδιο θέμα.⁵³ Προφανώς, η νέα οπτική που παρέχει η ρητορική του είναι προϊόν του εμπειρισμού που έχει τις ρίζες του «στην ενασχόληση των Προσωκρατικών με τη φύση της πραγματικότητας και τη σχέση της με τα αισθητά πράγματα ... Τα φαινόμενα μεταβάλλονται και αυτό αποτελεί τη μοναδική πραγματικότητα ... Οι ρίζες του εμπειρισμού βρίσκονται στο Δημόκριτο (A112 και B117), ο οποίος ωστόσο δέχεται μια πραγματικότητα πίσω από τα φαινόμενα, ανεξάρτητα αν μπορούμε να τη συλλάβουμε ή όχι. Αυτή όμως (η πραγματικότητα) εγκαταλείφθηκε από κάποιους σοφιστές (όπως ο Πρωταγόρας κι ο Γοργίας) για χάρη μιας απόλυτης φαινομενοκρατίας.»⁵⁴ Έτσι, «πάντων χρημάτων μέτρον» γίνεται ο άνθρωπος, πράγμα το οποίο επιτρέπει ουσιαστικά την ταυτόχρονη διττή οπτική και ερμηνεία του ίδιου φαινομένου. Πέρα όμως από αυτή την προφανή και αυτονόητη εξήγηση, που έχει να κάνει με τη γνωσιολογία, για τους διττούς λόγους καθοριστικό ρόλο έχει διαδραματίσει και η εξοικείωση με την ερμηνεία των φαινομένων βασισμένη σε αντιθετικά ζεύγη, σε εναντία, στη χρήση της αντίθεσης. Με άλλα λόγια, οι δισσοί λόγοι είναι ένα ρητορικό τέχνασμα που οφείλει την ύπαρξή του στην προεργασία που έχουν κάνει οι Προσωκρατικοί, εγκαθιδρύοντας μια επιχειρηματολογία βασισμένη στην ύπαρξη ενός αντίστοιχου αντιθέτου για κάθε πράγμα, μιας αρνητικής αναλογίας, και στην ταυτόχρονη συνύπαρξή τους.

Περαιτέρω, ο λίγο μεταγενέστερος του Πρωταγόρα, αλλά εξίσου σημαντικός σοφιστής, ο Γοργίας, είναι εκείνος του οποίου έχουμε ένα ικανό δείγμα του έργου του για να διακρίνουμε τις θέσεις και τον τρόπο που αντιλαμβανόταν το αντικείμενο της διδασκαλίας

⁵² DK80, A2-4.

⁵³ DK80 B5 και B6b.

⁵⁴ Guthrie (1898), 16 και 21-22.

του, τη Ρητορική. Για τον Γοργία η ρητορική σε μεγάλο βαθμό έχει να κάνει με το ύφος, γι' αυτό και ο σοφιστής επένδυσε σ' αυτό, με αποτέλεσμα να θεωρείται εκπρόσωπος του ποιητικού ύφους (*Ρητ.* 1404a26). Στα πλαίσια αυτής του της επιδίωξης εισάγει τα λεγόμενα γοργίασχα σχήματα, ένα από τα οποία υπήρξε η αντίθεση (όρων, εννοιών ή νοημάτων). Κι ενώ για την προέλευση του υφολογικού αυτού σχήματος άλλοι ισχυρίζονται ότι αυτό προέρχεται από την ποίηση και άλλοι από την προσωκρατική φιλοσοφία,⁵⁵ ο Kennedy παραδέχεται ότι η αντίθεση από εκφραστικό σχήμα μεταλλάσσεται και γίνεται βάση και ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του συλλογισμού των σοφιστών, «συμβατό με τη λογική της εποχής του 5^{ου} αι.π.Χ.». ⁵⁶

Ο Γοργίας λοιπόν επηρεάζει τη μορφή και την εξέλιξη της ρητορικής με την αντίθεση ως υφολογικό αλλά και ως συλλογιστικό σχήμα. Αυτό το τελευταίο ο Kennedy το συνδέει άρρηκτα με την έννοια του «καιροῦ». Για το σοφιστή, όπως αναφέρθηκε παραπάνω και όπως φαίνεται από τον λόγο *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*, δεν υπάρχει μια αλήθεια παρά μόνο δεδομένες πραγματικότητες που επιδέχονται αντιθετικές ερμηνείες (δισσοί λόγοι). Επομένως, η στήριξη μιας θέσης εξαρτάται από τον καιρό, δηλαδή τον τόπο, το χρόνο και την κατάσταση (*Ὑπὲρ Παλαμήδους ἀπολογία*, 22). Εφεξής ο καιρός γίνεται η αρχή που κυβερνά τη δομή, τα μέσα πειθούς και το ύφος των λόγων και είναι σχετικό με αυτό που ονομάζει ο Πλάτων «πρέπον» (*Γοργ.* 485b5, 485c4, και *Φαιδρ.* 284c5, 268d5).⁵⁷ Από τα παραπάνω συνάγεται ότι στην απόδειξη μιας θέσης πλέον δεν παίζει ρόλο μονό το γεγονός αυτό καθ' αυτό, αλλά η συμβατότητά του με τις συνθήκες που το συνοδεύουν. Και ένα επιχείρημα δεν είναι πειστικό μονό αν στηρίζεται σε ένα πραγματικό γεγονός, αλλά αν παρουσιάζεται με δομική και εκφραστική συμβατότητα μ' αυτό. Κι όταν λέμε συμβατότητα εννοούμε τη σχέση του γεγονότος και του επιχειρήματος με το κοινά αποδεκτό, τη συλλογική πίστη, το λογικά παραδεκτό, το ηθικά δόκιμο. Με άλλα λόγια πειστικό γίνεται ένα επιχείρημα και πιστευτό ένα γεγονός, όταν παρουσιάζει ομοιότητα με αυτό που οι πολλοί θεωρούν αληθές και πρέπον, όταν δηλαδή βρίσκεται σε αναλογία με αυτό. Μ' αυτόν τον τρόπο όμως φτάνουμε στη δικαίωση της άποψης ότι η αναλογική σκέψη είναι η βάση πάνω στην οποία στήριξαν οι σοφιστές το πειστικό επιχείρημα, μιας και αυτός είναι και ο ορισμός του «εἰκότος» όπως τον

⁵⁵ Kennedy (1963), 33-4.

⁵⁶ Kennedy (1963), 34.

⁵⁷ Kennedy (1963), 66.

παραδίδει ο Πλάτων (αναφερόμενος στη σικελική ρητορική του Κόρακα και του Τ(ε)ισία) και ο Αριστοτέλης.^{58 59}

Ανάμεσα στα σωζόμενα έργα και αποσπάσματα άριστο δείγμα της τέχνης του Γοργία αποτελεί το *Ἑλένης Ἐγκώμιον*. Ο λόγος αυτός είναι μια επίδειξη της ικανότητας του περίφημου ρητοροδιδασκάλου να επιχειρηματολογήσει πάνω σε μια δύσκολη υπόθεση, όπως αυτή της αθωότητας της ωραίας Ελένης, παρέχοντας μ' αυτόν τον τρόπο ένα πολύτιμο εγχειρίδιο - πρότυπο στους μαθητές του προς απομίμηση και απομνημόνευση κατά το σύστημα που παρουσιάζεται στον πλατωνικό *Φαῖδρο* 228a κ.ε και στους *Σοφιστικούς Ἐλέγχους* του Αριστοτέλη 183b36.

Σχετικά με το θέμα που μας απασχολεί, το *Ἑλένης Ἐγκώμιον* παρουσιάζει ενδιαφέρον αφενός, γιατί έρχεται να επιβεβαιώσει την ευρεία χρήση της αντίθεσης,⁶⁰ την καθιέρωση της αναλογικής σκέψης στη στοιχειοθέτηση του επιχειρήματος⁶¹ και της χρήσης του εικότος,⁶² «όχι μόνο ως λέξης, αλλά και ως έννοιας που διαπερνά όλη την αποδεικτική

⁵⁸ Πλάτωνος, *Φαῖδρος* 273b1 «Τισίας λέγει τὸ εἰκὸς τὸ τῷ πλήθει δοκοῦν», Αριστ. *Ρητορ.* 1357a34-1357b1 «εἰκὸς ἐστὶ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γιγνόμενον... τὸ περὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν, οὕτως ἔχον πρὸς ἐκεῖνο πρὸς ὃ εἰκὸς ὡς τὸ καθόλου πρὸς τὸ κατὰ μέρος».

⁵⁹ Στο σημείο αυτό πρέπει να καταδείξουμε τη διαφορά ανάμεσα στον ορισμό που δίνει ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης για το «εἰκὸς», όπως την ερμηνεύει ο Goebel (1989), 41-53, ο οποίος μάλιστα σημειώνει ότι, παρά τις διαφορές τους, πρέπει να τους θεωρήσουμε ως συμπληρωματικούς για την κατανόηση και την ερμηνεία του «εἰκότος» στην πρώιμη ρητορική (41-42). Συγκεκριμένα, αναφέρει ότι ο ορισμός του Αριστοτέλη χρησιμοποιείται με όρους αριστοτελικής λογικής και λειτουργεί ως μείζων προκειμένη σε έναν ρητορικό συλλογισμό. Η μορφή του είναι Χ εξαιτίας του Ψ, και το Ψ είναι η ήσων προκειμένη που το εἰκός/πιθανόν δεν εκφράζεται (42). Υπ' αυτήν την έννοια το εἰκός περιορίζεται από την άποψη ότι αναφέρεται σε μια γενική προκειμένη και όχι στο επιχείρημα ως όλον (45). Ο Πλάτων, από την άλλη, δίνει αυτόν τον ορισμό στο «εἰκὸς» στο πλαίσιο της λογικής/εύλογης παράφρασης των θεωριών του Τ(ε)ισία και μιας κριτικής της ρητορικής, εξετάζοντάς τον ως τον αντίποδα του αληθούς, ως, δηλαδή, μια ποιότητα αληθοφάνειας (53). Μάλιστα, για τον Goebel, ο ορισμός αυτός είναι η βάση ολόκληρης της θεωρίας του Αναξιμένη του Λαμψακηνού για το «εἰκὸς» στη *Ρητορική πρὸς Ἀλέξανδρον*.

⁶⁰ Χαρακτηριστικός ως προς τη χρήση των αντιθέσεων είναι ο τρόπος με τον οποίο οργανώνεται ο πρόλογος του *ΕΕ* παρ.1 «Κόσμος πόλει μὲν εὐανδρία, σώματι δε κάλλος, ψυχῇ δε σοφία, πράγματι δε ἀρετή, λόγῳ δε ἀλήθεια· τὰ δὲ ἐναντία τούτων ἄκοσμία. ἄνδρα δὲ καὶ γυναῖκα καὶ λόγον καὶ ἔργον καὶ πόλιν καὶ πᾶν ἄνθρωπον καὶ τὸ μὲν ἄξιον ἐπαινοῦ ἐπαινῶ τιμᾶν, τῷ δὲ ἀναξίῳ μῶμον ἐπιθεῖναι· ἴση γὰρ ἁμαρτία καὶ ἁμαθία μέμφεσθαι τε τὰ ἐπαινετὰ καὶ ἐπαινεῖν τὰ μωμητὰ.»

⁶¹ Ενδεικτικές αλλά χαρακτηριστικές είναι οι αναλογίες στην παράγραφο 8 «εἰ δὲ λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας, οὐδὲ πρὸς τοῦτο χαλεπὸν ἀπολογήσασθαι καὶ τὴν αἰτίαν ἀπολύσασθαι ὧδε· λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δυνατὰ γὰρ καὶ φόβον παῖσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι.» όπου επιδιώκεται να αποδειχθεί η δυναστική παντοδυναμία του λόγου επί των ψυχών, παρά τη φαινομενική του σύνδεση με τη διαλεκτικότητα, μέσω της αναλογίας με ένα μικροκαμωμένο σώμα που πάρα τη φαινομενική του αδυναμία έχει τη δυνατότητα να επιτελεί θεϊκά έργα.

Επίσης στην παράγραφο 9 η δύναμη του λόγου καταδεικνύεται και πάλι μέσω της αναλογίας σώματος - ψυχής «ἐπ' ἄλλοτρίων τε πραγμάτων καὶ σωμάτων εὐτυχίαις καὶ δυσπραγίαις ἰδίον τι πάθημα διὰ τῶν λόγων ἐπαθεν ἡ ψυχὴ» και τέλος στην παράγραφο 12 «τίς οὖν αἰτία κωλύει καὶ τὴν Ἑλένην νομίσαι ἐλθεῖν ὁμοίως ἀκουσαν οὖσαν ὥσπερ εἰ βιατῆρων βία ἡρπάσθη;».

⁶² παράγραφος 5 (πιθανολογικό) και 7 (δεοντολογικό).

μέθοδο και διαδικασία ... προσφέροντας διαφόρους βαθμούς λογικής βεβαιότητας». ⁶³ Υπ' αυτήν την έννοια ο Γοργίας γίνεται κατά την ουσία ρητορικός μιας και «υποστηρίζει ότι τα πιθανά αξίζουν περισσότερο σεβασμό από τα αληθινά, εφόσον αυτή είναι η ουσία του λόγου, να υποστηρίζει πιθανότητες». ⁶⁴ Αφ' έτερου, ο ίδιος λόγος περιέχει την πρώτη σε ρητορικό κείμενο και πιο «πρωτόγονη» συνειδητή σύνδεση της ρητορικής με την ιατρική που είναι διάσπαρτη σε διάφορα σημεία του λόγου (ως σχέση σώματος-ψυχής) αλλά συνοψίζεται στη φράση «τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξεις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν» (Ε.Ε.14). Στη φράση αυτή ο χαρακτηρισμός της σύνδεσης επιλέγεται να είναι η λέξη «πρωτόγονη», γιατί και οι δυο Τέχνες στη χρονική εκείνη περίοδο γίνονται αντιληπτές και εφαρμόζονται σε ένα πρώιμο στάδιο της εξέλιξης τους.

Περαιτέρω, την ίδια περίοδο, στο δεύτερο μισό του 5^{ου} αι, συναντούμε και τον Αντιφώντα. ⁶⁵ Με τον Αντιφώντα και ειδικότερα με τους δικανικούς τους λόγους για ανθρωποκτονία και τις *Τετραλογίες* μπαίνουμε στην ουσία της χρήσης του «εἰκότος». Το «εἰκός», βασισμένο στην αναλογική σκέψη, στην αναλογική δηλαδή σύνδεση της αποδεικτέας θέσης με αυτό που είναι πιθανόν αληθές, είναι το συλλογιστικό μοτίβο πάνω στο οποίο κινούνται οι *Τετραλογίες* και οι λόγοι. Ξεκινώντας από τις *Τετραλογίες*, που κάθε μια περιλαμβάνει τέσσερεις λόγους, δυο κατηγορίας και δυο υπεράσπισης, οι οποίοι εναλλάσσονται και ο ένας ανασκευάζει τον άλλον, πρέπει να πούμε ότι αυτές εντάσσονται στη σοφιστική παράδοση των Αντιλογιών ή των Δισσών λόγων. Όπως αναφέρει ο Gagarin, «η πειθώ δεν είναι ο βασικός σκοπός μιας Τετραλογίας, εφόσον κάθε επιχείρημα ακολουθείται από την αντίκρουσή του και ακόμη, οι επιμέρους λόγοι δεν έχουν πρωταρχικό σκοπό να πείσουν. Ο συγγραφέας, ίσως, ενδιαφέρεται περισσότερο να σχηματίσει ένα απίθανο επιχείρημα που είναι καινοφανές και έξυπνο, ή ο ένας λόγος μπορεί απλά να έχει σχεδιαστεί για να αναδείξει θέματα για τον λόγο που ακολουθεί. Οι αντιλογίες ενδέχεται να στοχεύουν στο να δείξουν και να αναπτύξουν δεξιότητες στην επιχειρηματολογία ή να εξερευνήσουν νέους

⁶³ Λιάρου-Αργύρη (2009), 89.

⁶⁴ Φαῖδρος 267a5-b3 στο σημείο αυτό ο Πλάτων αποδίδει την χρήση του «εἰκότος», ως μείζονος επιδίωξης της ρητορικής, τόσο στον Τισία όσο και στον Γοργία. Στο *Θεαίτητο* 162c-d, πάλι, ο Πλάτων σχετίζει την εικοτολογική επιχειρηματολογία με τον Πρωταγόρα.

⁶⁵ Για τον Αντιφώντα από την αρχαιότητα μέχρι τον 21ο αι. υπάρχουν αντικρουόμενες απόψεις σχετικά με δύο ζητήματα: αφενός για το αν πρόκειται για ένα ή περισσότερα πρόσωπα (με βασική διχογνωμία για το αν ήταν ένας ο ρήτορας-πολιτικός-λογογράφος και άλλος ο σοφιστής ή αν ήταν το ίδιο πρόσωπο) και αφετέρου για τη γνησιότητα της πατρότητας των Τετραλογιών και τη χρονολόγησή τους. Παρότι η σύγχρονη έρευνα (Gagarin, M., 2002, σελ.2) τείνει να παραδεχθεί την ενότητα του προσώπου και την γνησιότητα του έργου, για το θέμα που επί του παρόντος εξετάζεται δεν παίζει καθοριστικό ρόλο.

δρόμους σκέψης σχετικά με ηθικά, νομικά ή πολιτικά ζητήματα. Έργα σαν αυτά μπορεί επίσης να έχουν την πρόθεση να διδάξουν, με μια ευρεία έννοια, τους άλλους ή να καλλιεργήσουν τη διανοητική τους ανάπτυξη και όχι να διδάξουν με την έννοια της έκθεσης μεθόδων και τεχνικών αξιοποιήσιμων άμεσα σε μια δικαστική υπόθεση. Γι' αυτό οι Τετραλογίες ενδέχεται να συνεισφέρουν σε μια ελευθέρια εκπαίδευση και όχι απευθείας σε ένα πρόγραμμα επαγγελματικής κατάρτισης». ⁶⁶ Υπ' αυτό το πρίσμα, το «είκός» και η αναλογική συλλογιστική των Τετραλογιών ομοιάζουν με τη σκέψη των Προσωκρατικών, όπως τη συναντήσαμε στους συλλογισμούς που διαμόρφωσαν, και εντάσσονται στην ίδια παράδοση μ' αυτήν. Διότι και στις δύο περιπτώσεις η αναλογία και η εικονολογική σκέψη, ελλείπει τέλειας επαγωγής και αδυναμίας προσφυγής σε μια αδιαπραγμάτευτη πραγματικότητα που θα εξασφάλιζε την πειραματική επαλήθευση, γίνεται το όχημα της ορθολογικής σκέψης, της απαρχής της επιστήμης, της πρόσβασης στη νέα γνώση, ή καλύτερα, της ενορατικής σύλληψης της νέας γνώσης και της λογικής στοιχειοθέτησής της.

Ενδεικτική, ως προς αυτό, είναι η πρώτη Τετραλογία του Αντιφώντα και συγκεκριμένα οι δυο πρώτοι λόγοι της. ⁶⁷ Η Τετραλογία αυτή πραγματεύεται μια υπόθεση φόνου. Ένας άνδρας βρίσκεται νεκρός μαζί με το δούλο του και κάποιος συγγενής του θύματος κατηγορεί έναν προσωπικό του εχθρό ως δράστη. Ο κατηγορούμενος ανασκευάζει την κατηγορία.

Ο πρώτος λόγος, που είναι του κατήγορου, ξεκινά (1) με την ανάδειξη της αντίθεσης ανάμεσα σε έναν τυχαίο δράστη (που δεν ενεργεί προμελετημένα) και σε έναν γεννημένο εγκληματία που ενεργεί εκ προμελέτης με σύμμαχό του την εμπειρία, την ωριμότητα και την προνοητικότητα που φέρει η επίγνωση του κινδύνου. Κριτήριο για τη διάκρισή τους και την αποκάλυψη της ενοχής του δεύτερου είναι το «είκός» (2), όχι δηλαδή τα τεκμήρια (που ο δράστης έχει φροντίσει να μην υπάρχουν), αλλά η λογική που θα αποκαλύψει ένα χάσμα ανάμεσα σε αυτό που παρουσιάζεται ως συμβάν και στην πραγματικότητα την οποία οι εγκληματίες προσπαθούν να διαστρέψουν για να κρυφτούν. Ο κατηγορούμενος είχε κίνητρο να δολοφονήσει το θύμα γιατί είχε πληγεί στο παρελθόν και απειλούνταν να ξαναπληγεί από τον φονευθέντα. Άρα είναι εύλογο να προσχεδίασε και να εκτέλεσε το φόνο (5-6). Η παρόρμηση για εκδίκηση τον έστρεψε σ' αυτήν την πράξη (7), ο υπολογισμός ότι η ζημία θα

⁶⁶ Gagarin (2002), 55.

⁶⁷ Συνολικά στους δικανικούς λόγους του Αντιφώντα η χρήση του «είκός» ως λέξης και ως μορφής επιχειρήματος χρησιμοποιείται πάνω από τριάντα φορές. Συνοδινού (1981), 116-128.

ήταν μικρότερη από το κέρδος τον έπεισε να την εκτελέσει (8). Ο δούλος τον αναγνώρισε πριν ξεψυχήσει (9). Άρα, τα εικότα (5-8) και η μαρτυρία (9) αποδεικνύουν την ενοχή του.

Ο πρώτος αυτός λόγος βασίζεται στο επιχείρημα που ονομάζουμε «*εἰκός ἀπλῶς*».⁶⁸ Πρόκειται για ένα επιχείρημα που παρουσιάζεται ως λογική ερμηνεία των γεγονότων και στηρίζεται στα γενικά γνωρίσματα που παρουσιάζει ο ανθρώπινος χαρακτήρας ή μια συγκεκριμένη κατηγορία ανθρώπων, στην παρουσία α priori ψυχολογικών τύπων και την αναγωγή της προκειμένης περίπτωσης σ' αυτούς μέσω μιας γενίκευσης που αφήνει κατά μέρος τη δυνατότητα εξειδίκευσης ανάλογα με την συγκεκριμένη περίπτωση.

Σε απάντηση του επιχειρήματος κατά το «*εἰκός ἀπλῶς*», που προέβαλε ο κατηγορος στον πρώτο λόγο, έρχεται η ανασκευή στο δεύτερο λόγο, αυτόν του κατηγορουμένου. Ο λόγος ξεκινά με την παρουσίαση ενός γενικού κανόνα στη ζωή των ανθρώπων: ένα δεινό συμβάν ή πραγματικότητα (ασθένεια, καταιγίδα) φέρνει μια δεινή κατάσταση για όποιον τη βιώνει, όμως μετά το πέρας ή την ανατροπή αυτού του συμβάντος (υγεία, καλοκαιρία) έρχεται η ανακούφιση και αυτός που τη βιώνει μεταπίπτει στην αντίθετη από πριν κατάσταση, την ευτυχία. Για τον κατηγορούμενο προσωπικά αυτό δεν συνέβη. Η αλλαγή της πραγματικότητας (ο θάνατος του θύματος, που ήταν πηγή κακών όσο ήταν εν ζωή) όχι μόνο δεν βελτίωσε τη ζωή του, αλλά την έκανε δεινότερη, γιατί όλες οι υποψίες για το θάνατό του πέφτουν πάνω του (1-2). Έτσι στα μάτια του κατηγορού ο κατηγορούμενος δεν μπορεί παρά να συνδυάζει δυο αντιφατικά χαρακτηριστικά: να είναι ταυτόχρονα, όπως ισχυρίζεται, τόσο «ικανός» να διαπράξει έγκλημα, αλλά και τόσο ηλίθιος, ώστε να κινήσει όλες τις υποψίες για την ενοχή του. Επομένως, αν είναι απόλυτα λογικό (*εἰκός;*) να έχει διαπράξει το έγκλημα λήγω εχθρότητας και συμφέροντος και να κατηγορείται εύλογα, είναι ακόμη πιο λογικό (*εἰκότερον;*) στη δική του προσωπική περίπτωση να τον συνέφερε να έχει αποφύγει ή και αποτρέψει το έγκλημα, γιατί αυτό θα ήταν καταδικαστικότατο γι' αυτόν (3).

Ο ανασκευαστικός λόγος του κατηγορουμένου στηρίζεται στο επιχείρημα που ονομάζεται «*εἰκός κατά τι*».⁶⁹ Πρόκειται για την αναίρεση του «*εἰκότος ἀπλῶς*», που προηγήθηκε, όχι γιατί αυτό δεν ήταν εύλογο και υποκείμενο σε έναν γενικό ψυχολογικό τύπο ή μια ευρέως αποδεκτή πραγματικότητα, αλλά γιατί δεν ήταν αναγκαίο να συμβεί στην ιδιαίτερη εκείνη περίπτωση που εξετάζεται.

Ολοκληρώνοντας μια σύντομη και ενδεικτική εξέταση των σοφιστών που ασχολήθηκαν εκπεφρασμένα με τη ρητορική έχουμε, από την άλλη μεριά, την ευκαιρία να

⁶⁸ Ρητ. 1402a8-20.

⁶⁹ Ρητ. 1402b20-24.

εξετάσουμε και την σκέψη και την επιχειρηματολογία των ιατρών, όπως εμφανίζεται στο ιπποκρατικό corpus. Και σ' αυτό το πεδίο του επιστητού, στα σημεία που η σκέψη εμφανίζεται με τη μορφή συλλογισμού, κυρίαρχη είναι η χρήση της αναλογίας και φορέας της σε πολυάριθμα παραδείγματα το «είκός».

Αρχικά, η αναλογική σκέψη γίνεται αισθητή στις περιπτώσεις εντοπισμού ομοιοτήτων και διαφορών ανάμεσα σε συγκρινόμενα μέρη και της χρήσης παρομοιώσεων και αντιθέσεων στα πλαίσια της προσπάθειας περιγραφής κάποιων μελών ή οργάνων του σώματος ή της ερμηνείας βιολογικών φαινομένων.

Ο συγγραφέας του *Περὶ Ἀδένων* για να δείξει την ιδιομορφία των αδένων παρατηρεί ότι δεν μοιάζουν με σάρκες ούτε με τίποτα άλλο από το σώμα (1.1). Παρακάτω δε, για να καθορίσει τα μέρη του σώματος που έχουν αδένες στηρίζεται στην ομοιότητα μεταξύ τους. Οι βουβώνες και το αιδοίο μοιάζουν με τις μασχάλες (*βουβῶνες καὶ ἐπίσιον ἰκέλως μασχάλησιν, ἀδένες καὶ τρίχες* 4.2). Ακόμη, και ο εγκέφαλος χαρακτηρίζεται όμοιος με αδένα (*ἢ κεφαλὴ ... ταῖς ἀδέσσι ἔχει ἰκέλα, τὸν δὲ ἐγκέφαλον* (10.1) γιατί οι λειτουργίες, το χρώμα και η σύστασή του μοιάζουν με αδένα. Επιπλέον, στο *Περὶ Φύσιος Ἀνθρώπου* (5) ο συγγραφέας επικαλείται τη διαφορά στο χρώμα, την αφή, την πυκνότητα και τη θερμότητα των υγρών του σώματος μεταξύ τους για να αποδείξει και τη διαφορετικότητά τους.⁷⁰ Στο *Περὶ Γυναικείων* I, 40 συναντάμε μια περίπτωση παρομοίωσης, που στοχεύει στο να προσδιορίσει και να ονοματίσει τα συμπτώματα μιας ασθένειας που βρίσκεται υπό παρατήρηση και περιγραφή, μέσω της αναλογικής σύνδεσής της με μια ήδη γνωστή ασθένεια (ο ερεθισμός του αιδοίου στη γέννα «*ἐγένετο ἰκελὸν τι ἄφθῃ*»). Η παρομοίωση, βασισμένη στις εξωτερικές ομοιότητες, συνδέει το γνωστό με το άγνωστο προσδίδοντας αναλογικά τα χαρακτηριστικά του πρώτου στο δεύτερο. Επίσης, η παρομοίωση αυτού του τύπου λειτουργεί ως υποκατάστατο στην ανάγκη ειδικής ορολογίας για τις υπό εξέταση ασθένειες.⁷¹ Κραυγαλέα περίπτωση ερμηνείας της φύσης και της λειτουργίας των υγρών του σώματος αποτελεί η παρομοίωσή τους με το γάλα και τις αντιδράσεις-μετασχηματισμούς που αυτό παρουσιάζει κατά την επεξεργασία του στην τυροκομική τέχνη «*ἔοικε τοῦτο τὸ πάθος γάλακτι*» (*Περὶ Νούσων* IV, 52). Το υγρό του σώματος όταν ταραζεται, χωρίζεται στα στοιχεία που το αποτελούν, όπως ακριβώς συμβαίνει στο γάλα από το οποίο προκύπτει βούτυρο, τυρί και

⁷⁰ Όμοιος *Περὶ Ἀδένων* 9,1 που γίνεται λόγος για την υγρασία των εντέρων που καταναλώνεται «*ἰκέλη τοῖς πρόσθεν*», *Περὶ Γονῆς* 8 που γίνεται λόγος για την ομοιότητα των παιδιών προς τους γονεῖς και υποστηρίζεται ότι αυτή εξαρτάται από το ποιος γονιός δίνει περισσότερο σπέρμα «*καὶ ὁκόθεν ... ἔοικε τῷ πατρί*.»

⁷¹ Όμοιος *Ἐπιδημιῶν* III 4, *Περὶ Νούσων* I 30, *Περὶ Διαίτης Ὀξέων* 17.

ορρός. Στην προκειμένη περίπτωση η παρομοίωση αποσκοπεί όχι στο να ελέγξει, βέβαια, τη θεωρία, αλλά να την επιβεβαιώσει, χωρίς να λαμβάνεται υπ' όψιν η έλλειψη συσχετισμού των δυο μερών της παρομοίωσης.

Περαιτέρω, χαρακτηριστικότερη περίπτωση αναγωγής σε συμπέρασμα, και μάλιστα καθολικής ισχύος, μέσω της αναλογικής σύνδεσης των επιμέρους με το γενικό βάσει της ομοιότητας μεταξύ τους αποτελεί το *Περὶ Φυσῶν* (2). Ο συγγραφέας εκεί παρατηρεί ότι τα όμοια συμπτώματα μεταξύ διαφορετικών νοσημάτων καταδεικνύουν την κοινή τους αιτία, που είναι ο αέρας. Συνεπώς η εντύπωση που δημιουργούν ότι «οὐδὲν ἔοικέναι ἀλλήλοις», είναι απατηλή και φαινομενική. Εδώ ο συλλογισμός που στηρίζει αυτή τη θέση ομοιάζει με το ρητορικό συλλογισμό που χαρακτηρίσαμε ως «εἰκὸς ἀπλῶς», όχι βέβαια με την αναγωγή των επιμέρους σε έναν γενικό ψυχολογικό τύπο, όπως στην περίπτωση της ρητορικής, αλλά με την αναγωγή των επιμέρους σε έναν βιολογικό τύπο. Ήδη όμως από την αρχαιότητα η πρωτόγονη και απλοϊκή αυτή μέθοδος ερμηνείας και εξήγησης κάποιας ασθένειας στηλιτεύεται στο *Περὶ Ἱερῆς Νόσου*, καθώς ο συγγραφέας της επισημαίνει ότι το γεγονός ότι τα συμπτώματα της επιληψίας δεν ομοιάζουν με καμιάς άλλης ασθένειας (οὐδὲν ἔοικεν ἑτέροις §1) δεν αποτελεί απόδειξη της θεϊκής της προέλευσης. Προφανώς, στην περίπτωση αυτή το επιχείρημα που σχηματίζεται ομοιάζει με τον συλλογιστικό τύπο του «εἰκότος κατὰ τι», εφόσον η μοναδικότητα των συμπτωμάτων της δεν είναι επαρκές στοιχείο για τη θεϊκή τους προέλευση και κατά συνέπεια η αναγωγή της επιληψίας σε «ιερή νόσο» θεωρείται βεβαιασμένη και ανακριβής. Προς επίρρωση, ούτε βέβαια το γεγονός ότι η φωνή του αρρώστου κατά την κρίση της νόσου (επιληψίας) ομοιάζει με αυτήν του αλόγου είναι κριτήριο για να θεωρηθεί ο Ποσειδῶνας αίτιος γι' αυτήν (4).

Προχωρώντας, τώρα, στην εξέταση και την αξιολόγηση της χρήσης του «εἰκότος», φαίνεται ότι αυτό χρησιμοποιείται στα πλαίσια ενός λογικού συλλογισμού που στηρίζεται σε κάποια εμπειρικά δεδομένα. Η σημασία που προσλαμβάνει το «εἰκός» διαβαθμίζεται από το απόλυτα αυτονόητο έως το στατιστικά πιθανόν.⁷²

⁷² Η Συνοδινού (1981) εξετάζοντας σημασιολογικά το «εἰκός», ισχυρίζεται ότι αυτό δεν χρησιμοποιήθηκε στους γιατρούς ποτέ πιθανολογικά με τη μορφή που το χρησιμοποίησαν οι ρήτορες, γιατί «δεν χρησιμοποιείται σε επιχειρήματα με σκοπό να καθιερωθεί ή να αναιρεθεί μια θέση» (σελ. 147 και 148) και γιατί σκοπός τους είναι να διδάξουν και όχι να πείσουν (σελ. 197). Και πράγματι τέτοια είναι η χρήση του αναφορικά με την πρόθεση του γράφοντος, γι' αυτό και σε παρακάτω κεφάλαιο θα διαπιστωθεί ότι τα περισσότερα έργα του corpus χαρακτηρίζονται κατά την πρόθεση διδακτικά ή και ακόμη όταν το «εἰκός» εμφανίζεται στα έργα που θα χαρακτηρίσουμε κατά την πρόθεση ρητορικά (*Περὶ ἁέρων ὑδάτων τόπων*) το εἰκός εκεί υπάρχει στα σημεία που ο συγγραφέας προτίθεται να διδάξει και όχι να πείσει.

Αρχικά, στο *Περὶ Ἀγμῶν* (9) ο συγγραφέας παραθέτει ένα συλλογισμό που προκύπτει από την εμπειρική παρατήρηση στην πορεία ίσης ενός κατάγματος του ποδιού και καταλήγει στα αίτια που την καθυστερούν. Η παρατήρηση έχει δείξει ότι, όταν ένας ασθενής αρχίζει να περπατά πριν αποκατασταθεί το κάταγμα, ο πόνος επιστρέφει. Όταν περπατάμε πέφτει το βάρος στα πόδια, άρα είναι φυσικό (εϊκός) το βάρος να καθυστερεί την πορεία αποκατάστασης του τραύματος. Εδώ το «εϊκός» εισάγει ένα αυτονόητο συμπέρασμα που προκύπτει από την αλήθεια και το αυτονόητο των προκειμένων του συλλογισμού.⁷³ Στα ίδια πλαίσια κινείται και ο συλλογισμός που βρίσκεται στο *Περὶ Ἀγμῶν* (26). Ο συγγραφέας, κατόπιν ευρείας παρατήρησης της πορείας θεραπειών και ως εκ τούτου σωρευμένης πείρας, παρουσιάζει τα αποτελέσματα που πρέπει να έχουν, αν αυτές εξελιχθούν ομαλά. Η κανονικότητα και η ομαλότητα της θεραπείας εκφράζεται με το «κατὰ λόγον εϊκός». Το ενδιαφέρον στο σημείο αυτό έγκειται στο ότι ο συγγραφέας παρουσιάζει ένα συλλογισμό που προσεγγίζει τα όρια της σύγχρονης επιστημονικής μεθόδου των θετικών επιστημών. Πρόκειται για ένα συμπέρασμα που προκύπτει από μια κατά το δυνατόν τέλεια επαγωγή βασισμένη στην εξαντλητική παρατήρηση των επιμέρους περιπτώσεων και δεν είναι τυχαίο ότι επιλέγει να μην χρησιμοποιήσει απλά την έννοια του «εϊκότος», αλλά να το προσδιορίσει περαιτέρω με το «κατὰ λόγον». Ο λόγος που ο συγγραφέας νιώθει την ανάγκη να χρησιμοποιήσει τον προσδιορισμό αυτό του «εϊκότος» και να προβάλει τη βεβαιότητα της ισχύος του είναι γιατί οι προκείμενες του συλλογισμού στηρίζονται σε δυο αδιαπραγμάτευτες αλήθειες: το σύμπτωμα και την υγεία. Τα συμπτώματα δεν χρειάζονται απόδειξη, παρά μόνο περιγραφή και η κατάσταση της υγείας είναι επίσης κάτι γνωστό. Η σύγκρισή τους επομένως μπορεί να οδηγήσει σε ασφαλή συμπεράσματα.

Από την άλλη, πολυάριθμες είναι οι περιπτώσεις των συλλογισμών με χρήση του «εϊκότος», που δεν ακολουθούν αυτήν την αυστηρά επιστημονική μέθοδο της εξαντλητικής παρατήρησης και δεν βασίζονται σε άκρως επαληθεύσιμα δεδομένα, αλλά περισσότερο αποτελούν εικασίες που προκύπτουν από φαινομενικώς ισχύουσες αλήθειες και προβαίνουν σε ένα πιθανό συμπέρασμα, ακόμη κι αν προβάλλονται ως αυτονόητες ή αυταπόδεικτες. Και ως τέτοιες προβάλλονται, γιατί η πρόθεσή τους είναι η αλήθεια και όχι η πιθανότητα. Με άλλα λόγια πρόθεσή τους είναι η διδασκαλία και όχι η πείθω.

Έτσι, στο *Περὶ Ἀρχαίης Ἰατρικῆς* (20), σχετικά με ένα θέμα μεθοδολογίας, ο συγγραφέας πιστεύει ότι είναι απαραίτητη στην ιατρική η καθολική γνώση της φύσης του

⁷³ Παρομοίως *Περὶ Τερῆς Νούσου* 11, *Περὶ Ἀρθρῶν* 43 και 51 και 54.

ανθρώπου, πράγμα το οποίο είναι κοινό μεταξύ της ιατρικής και της (προσωκρατικής) φιλοσοφίας. Επισημαίνει όμως ότι αυτό που ουσιαστικά τις διαφοροποιεί είναι η μέθοδος στην προσέγγιση αυτής της γνώσης. Η φιλοσοφία την προσεγγίζει γενετικά, αναζητώντας την ουσία μέσω του πώς γεννήθηκε, ενώ η ιατρική οφείλει να προσεγγίσει το ίδιο ζήτημα αναλυτικά, μέσω της ειδικής και κατά περίπτωση παρατήρησης και εξήγησης κάθε φαινομένου και περιστατικού. Η καθολική γνώση όλων των επιμέρους θα εξασφαλίσει τη γνώση της ουσίας της φύσης του ανθρώπου. Για να στηρίζει τη θέση του χρησιμοποιεί το εξής επιχείρημα/ παράδειγμα: το τυρί βλάπτει άλλους λιγότερο και άλλους περισσότερο. Αυτό συμβαίνει γιατί υπάρχει κάποιος χυμός στο ανθρώπινο σώμα που ενεργοποιείται και αντιδρά. Άρα, είναι φυσικό όποιος έχει περισσότερο χυμό να κακοπαθεί περισσότερο. Άρα, όλοι οι οργανισμοί δεν είναι ίδιοι. Η μεθοδολογική αυτή πρόταση της εξαντλητικής παρατήρησης των επιμέρους είναι η πρόταση που θα έκανε κάθε σύγχρονος θετικός επιστήμονας, το επιχείρημα όμως που στηρίζει αυτή τη θέση δεν είναι απολύτως άρτιο λόγω της ελλειμματικής γνώσης περί της φύσης αυτού του χυμού που επικαλείται ο συγγραφέας.

Επιπλέον, στο *Περὶ Φύσιος Ἀνθρώπου* (2-3) ο συγγραφέας χρησιμοποιεί ένα επιχείρημα εξ αντιθέτου για να ανασκευάσει τη θέση όσων πιστεύουν ότι ο άνθρωπος αποτελείται από ένα μόνο συστατικό, όπως για παράδειγμα το αίμα. Το επιχείρημα διαμορφώνεται ως εξής: Αν υπάρχει μια στιγμή ή εποχή στη ζωή του ανθρώπου που αυτός είναι ή μέσα σ' αυτόν υπάρχει μονό ένα συστατικό, τότε είναι φυσικό να αποτελείται το ανθρώπινο σώμα μονό απ' αυτό. Τέτοια στιγμή δεν υπάρχει. Άρα, είναι φυσικό το ανθρώπινο σώμα να μην αποτελείται από ένα συστατικό.

Μια ακόμη περίπτωση χρήσης του «εἰκότος», αυτή τη φορά με την έννοια του στατιστικά πιθανού, είναι αυτή στο *Περὶ Ἀέρων Ὑδάτων Τόπων*. Στο σύγγραμμα αυτό ο γράφων προσπαθεί να δώσει στον ιατρό ορισμένες σταθερές για τη φύση των ασθενειών που πρόκειται να συναντήσει όταν επισκέπτεται διαφορές άγνωστες περιοχές. Οι σταθερές αυτές είναι γενικοί κανόνες που στατιστικά ισχύουν ανάλογα με την επίδραση που έχει στην υγεία η γεωγραφική θέση και οι κλιματολογικές συνθήκες της περιοχής που επισκέπτεται. Βασισμένος, προφανώς, στις παρατηρήσεις που έχει κάνει (10) διαμορφώνει επαναλαμβανόμενα συλλογισμούς που έχουν την εξής μορφή: έχει παρατηρηθεί ότι η κλιματολογική/ εδαφολογική/ γεωγραφική συνθήκη χ δημιουργεί μεγάλη πιθανότητα νοσήματος ψ σε άτομα ιδιοσυγκρασίας ω . Επομένως, αν βρεθούμε ενώπιον της συνθήκης χ

είναι φυσικό (*εἰκός*) να συναντήσουμε τη νόσο ψ στα άτομα τύπου ω .⁷⁴ Με την επισήμανση του στατιστικά πιθανού ο συγγραφέας θέτει τις προϋποθέσεις πρόγνωσης και ετοιμότητας του ιατρού, χωρίς βέβαια να εμβαθύνει στις εσωτερικές σχέσεις που συνδέουν τα χ με τα ψ και τα ω και πολύ περισσότερο παραβλέποντας τους τρόπους της θεραπείας. Ο τρόπος αυτός, ωστόσο, θυμίζει έντονα τους ψυχολογικούς τύπους στους οποίους στηρίζει η ρητορική τη δημιουργία του επιχειρήματος του «*εἰκότος ἀπλῶς*».

Ολοκληρώνοντας αυτήν τη σύντομη και ενδεικτική παρουσίαση των συλλογιστικών τρόπων που βρίσκονται σε κείμενα του ιπποκρατικού corpus μπορούμε να διαπιστώσουμε την παρουσία της αναλογικής και εικολογικής σκέψης, εντάσσοντας μ' αυτόν τον τρόπο και την ιατρική συλλογιστική στην παράδοση που θεμελιώνουν οι Προσωκρατικοί για τη μέθοδο διαμόρφωσης ορθολογικών συλλογισμών και την παραγωγή νέας γνώσης. Ειδικά μάλιστα οι γιατροί ομοιάζουν προς τους φυσικούς φιλοσόφους, στο βαθμό που θέτουν ως αφετηρία και βάση της επιχειρηματολογίας τους τα εμπειρικά δεδομένα και την παρατήρηση και το αντικείμενο της μελέτης τους είναι η αποκάλυψη της αλήθειας για τη λειτουργία του φυσικού κόσμου (μέρος του οποίου είναι η βιολογία του ανθρώπου). Υπ' αυτήν την έννοια αντιτίθενται προς τους ρήτορες, που μοιάζουν να παρακάμπουν την εμπειρική πραγματικότητα και να συντάσσονται περισσότερο με τους Ελεάτες που αναζητούσαν τη λογική ανασύνθεση της πραγματικότητας, και το αντικείμενό τους είναι η μεγαλύτερη δυνατή προσέγγιση της αλήθειας στο βαθμό του άκρως πιθανού.

Πάρα τις διαφορές όμως που παρουσιάζουν η ρητορική και η ιατρική ως προς το αντικείμενο και το στόχο, υπάρχει ένας κοινός άξονας που τις συνδέει. Οι συλλογισμοί που συναντήσαμε από τους εκπροσώπους των Προσωκρατικών ως τους Σοφιστές και τους γιατρούς αποτελούν παραδείγματα αναλογικών συλλογισμών και συλλογισμών του «*εἰκότος*» στα πλαίσια διατύπωσης ενός συμπεράσματος, που εκφράζει διάφορους βαθμούς λογικής βεβαιότητας υποκείμενου σε αναθεώρηση και ανασκευή είτε ο γράφων το προβάλλει ως απόλυτα βέβαιο είτε ως πιθανό. Αυτό φάνηκε ήδη από τους Προσωκρατικούς, που οι συλλογισμοί του Θαλή πυροδότησαν την έναρξη του επιστημονικού διαλόγου που εισήγαγε ο Αναξίμανδρος, μέχρι τους δισσους λόγους των Σοφιστών και τις *Τετραλογίες* του Αντιφώντα (όπου το «*εἰκός ἀπλῶς*» ανασκευάζονταν από το «*εἰκός κατά τι*») και τους συλλογισμούς των ιατρών που συχνά ήταν αβάσιμοι και τα συμπεράσματά τους επισφαλή, μιας και οι προκείμενές τους δεν είχαν τη δύναμη του επιστημονικά άρτιου. Οι αναλογικοί αυτοί συλλογισμοί δεν αποτελούν τέλειες επαγωγές, που εξετάζουν εξαντλητικά τα

⁷⁴ Τέτοιες περιπτώσεις συναντάμε στο ίδιο έργο στο 6.13, 10.43, 10.21, 10.73, 10.78.

επιμέρους και καταλήγουν σε έναν νόμο, γιατί τέτοιοι συλλογισμοί είναι μόνο οι συλλογισμοί των επιστημών και μάλιστα κατ' εξοχήν των θετικών. Όλοι οι υπόλοιποι, οι μη στηριζόμενοι στην τέλεια επαγωγή είναι απλά ρητορικοί συλλογισμοί, που έχοντας συλλάβει την αδυναμία ή τη δυσχέρεια προσέγγισης μια απόλυτης γνώσης, δεν αναζητούν την καθολική, αδιαπραγμάτευτη αλήθεια (ακόμη κι αν τυχαίνει να συμπέσουν μ' αυτήν), αλλά αυτό που είναι πιθανόν αληθές, αυτό που μπορεί να σταθεί ως λογικά ισοδύναμο με το αληθές. Τέτοιοι είναι οι συλλογισμοί της ρητορικής τέχνης (Αριστ. *Ρητ.* 1355b25-26 και 1356 a3-4).

Αν τώρα, πέρα από το είδος των συλλογισμών αυτών, θέλουμε να εξετάσουμε την αξία και τη χρησιμότητά τους, μπορούμε, χωρίς να παραβλέπουμε την επισφάλειά τους, να αναγνωρίσουμε ότι σ' αυτούς κρύβεται η βάση του ορθολογισμού και της επιστημονικότητας. Κυρίως όμως οι πιθανολογικοί αυτοί αναλογικοί συλλογισμοί απελευθερώνουν την ανθρώπινη σκέψη από τα στενά όρια της εμπειρίας και του αισθητού φαινομένου, επιτρέπουν στο νου να κάνει λογικές δοκιμές και να διευρύνει τα όρια της σκέψης και της γνώσης, να ξεπερνά τα δόγματα και να αμφισβητεί. Ακόμη, γίνονται διανοητικά γυμνάσματα που επιτρέπουν στον άνθρωπο να θεωρητικοποιεί και να αίρει τον βίο του πάνω από την ικανοποίηση των καθημερινών πρακτικών αναγκών, να δημιουργεί έναν πολιτισμό διανοίας και όχι μόνο ύλης. Από την άλλη βέβαια του δίνει εύχρηστα εργαλεία για να επιχειρηματολογεί για κάθε θέση και να διαμορφώνει πραγματικότητες και να τις στηρίζει λογικά με επιχειρήματα, να διαμορφώνει και να αναδιαμορφώνει την ηθική.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β΄

Η ΕΞΕΛΙΞΗ ΤΗΣ ΣΧΕΣΗΣ ΤΗΣ ΡΗΤΟΡΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΙΑΤΡΙΚΗΣ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ ΚΑΙ ΤΟ ΙΠΠΟΚΡΑΤΙΚΟ CORPUS

Εισαγωγή

Στο προηγούμενο κεφάλαιο παρουσιάστηκε η απαρχή της σχέσης μεταξύ της ρητορικής και της ιατρικής που ανάγεται στην αναλογική σκέψη που υιοθέτησαν οι Προσωκρατικοί στην προσπάθειά τους να προβούν σε ορθολογικά συμπεράσματα για την ερμηνεία του κόσμου, χρησιμοποιώντας την ως όχημα για να προσδιορίσουν τη φύση αυτού που ήταν άγνωστο μέσω της αναλογίας του με κάτι που ήταν ήδη γνωστό. Στο πλαίσιο αυτής της προσπάθειας η αναλογική σκέψη συστηματοποιήθηκε και πήρε υπόσταση μέσω της χρήσης του «εϊκότος», με αποτέλεσμα αυτό να γίνει τυπική συλλογιστική μέθοδος, την οποία υιοθέτησαν όλες οι επιμέρους επιστήμες-τέχνες που αποσχίστηκαν βαθμιαία απ' αυτό που ονομάζουμε φιλοσοφία. Κι ενώ το μεγάλο ενδιαφέρον που έδειξε η αρχαία ελληνική κοινωνία για τη ρητορική και συνακόλουθα η μελέτη και η συστηματοποίησή της έκαναν το «εϊκός» να γίνει σύντομα ένα δικό της χαρακτηριστικό, ένας ρητορικός τόπος, στην πραγματικότητα το «εϊκός» δεν περιορίστηκε σ' αυτήν, αλλά υιοθετήθηκε και από την ιατρική επιστήμη, όταν αυτή, με τους ιπποκρατικούς, θέλησε να εξορθολογίσει τις μεθόδους έρευνάς της, να καθιερωθεί ως μια άρτια και αξιόπιστη τέχνη και να καθιερώσει στη συνείδηση της κοινωνίας τους φορείς άσκησης της, τους ιπποκρατικούς ιατρούς.

Σ' αυτήν λοιπόν την κοινή συλλογιστική μέθοδο, την αναλογία, και σ' αυτόν τον συλλογιστικό τόπο, το «εϊκός», βρίσκεται το αφετηριακό σημείο επαφής μεταξύ της ρητορικής και της ιατρικής. Κι ενώ κανείς θα περίμενε το σημείο αυτό να είναι το μοναδικό και καταληκτικό της σχέσης των δύο τεχνών, εδώ συνειδητά επιλέγεται ο όρος «αφετηριακό» γιατί, καθώς φάνηκε, η ρητορική και η ιατρική έμελλε εφεξής να γίνουν δύο ξεχωριστές, διακριτές και αυτόνομες τέχνες, που όμως δεν έχασαν ποτέ (μέχρι σήμερα ακόμη) τη σχέση τους, σαν δύο παράλληλες ευθείες γραμμές που συχνά πυκνά τις ενώνουν ευθύγραμμα τμήματα και επιτρέπουν να αναπτύσσεται και διαλεκτική μεταξύ τους και συνακόλουθα αμοιβαίες συνεισφορές.

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο πρώτος που μίλησε αναλυτικά και αξιοποίησε συνειδητά τη σχέση της ρητορικής με την ιατρική ήταν ο Πλάτων. Στο έργο του συνολικά γίνονται πολυάριθμες αναφορές και κρίσεις τόσο για τη ρητορική όσο και για την ιατρική, αλλά δύο είναι τα έργα στα οποία η σχέση αυτή είναι πασίδηλη και κομβική, ο *Γοργίας* και ο *Φαῖδρος*. Στα έργα αυτά η σχέση ρητορικής και ιατρικής εμφανίζεται κυρίως από τη σκοπιά της παραδοχής μιας αντιστοιχίας μεταξύ τους και της δυνητικής παροχής στοιχείων στη ρητορική από την ιατρική. Τόσο η αντιστοιχία που προαναφέρθηκε, όσο και η παροχή

στοιχείων από την ιατρική στη ρητορική στηρίζεται στην ύπαρξη μιας σχέσης που μπορεί να διακριθεί σε εξωτερική και εσωτερική.

Ως εξωτερική ορίζεται η σχέση που στηρίζεται στα εξωτερικά στοιχεία των δύο τεχνών. Και οι δύο είναι τέχνες με κοινή χρονική αφετηρία, την εποχή δηλαδή που ο άνθρωπος μεταβαίνει από τη μυθική ερμηνεία στη λογική, πράγμα που προέκυψε από την προσωκρατική φιλοσοφία, με αντικείμενο, σκοπό, μεθόδους και φορείς άσκησης. Τη σχέση αυτή θα πραγματευθεί και θα αναδειξεί ο Πλάτων στον *Γοργία*. Ως εσωτερική, πάλι, ορίζεται η σχέση των ιδιαίτερων μεθόδων που χρησιμοποιεί η κάθε μια για να υπηρετήσει τους σκοπούς της. Αυτή τη σχέση θα αξιοποιήσει ο Πλάτων στον *Φαίδρο*.

Συγκεκριμένα, στον *Γοργία* ο Πλάτων ασκεί δριμεία κριτική στην κοινή ρητορική του 5^{ου} – 4^{ου} αι. π.Χ. Χρησιμοποιώντας την ιατρική ως τέχνη-πρότυπο την αντιπαραβάλλει με την ρητορική για να καταδείξει την ιδιοτελή χρήση της από τους πολιτικούς (για ίδιον όφελος και όχι της πόλης, όπως η σωκρατική φιλοσοφία), την αδιαφορία ή την άγνοια του σαφούς προσδιορισμού του εύρους της έννοιας και του σκοπού της και την ερασιτεχνικότητα των μεθόδων της (δόξα και όχι αλήθεια). Με άλλα λόγια, θέλει να καταδείξει ότι είναι κολακεία και όχι τέχνη και ως εκ τούτου δεν μπορεί να προάγει την ιδέα της δικαιοσύνης και είναι ένα επικίνδυνο εργαλείο στα χέρια αδαών.

Στο *Φαίδρο* πάλι, όπου ο Πλάτωνας παρουσιάζει τη δική του πρόταση για μια φιλοσοφική/ επιστημονική ρητορική, η ρητορική έχει ένα νέο πρόσωπο. Είναι δύναμι μια ψυχαγωγία, μια τέχνη στην υπηρεσία της φιλοσοφίας που με τη δύναμη που η ίδια κατέχει και τις μεθόδους που θα αντλήσει από την ιατρική θα οδηγήσει στη φιλοσοφική παιδεία και τη θεραπεία της ψυχής.

Από την άλλη, το ιπποκρατικό corpus, το οποίο είναι σε μεγάλο βαθμό αχρονολόγητο, ή με αβεβαιότητα χρονολογημένο, μπορεί να αποτελέσει τεκμήριο για την εισροή στοιχείων στην ιατρική από τη ρητορική. Η ιατρική φαίνεται ότι, λόγω της ευρύτερης ρητορικής παιδείας που ελάμβανε ο πολίτης και κυρίως όλοι όσοι αναζητούσαν μια ανωτέρου επιπέδου μόρφωση, αλλά και γενικότερα της επικράτησης των ρητορικών συλλογιστικών και εκφραστικών τρόπων που εφαρμόζονταν σε κάθε διανοητική διεργασία στην αρχαιότητα (δραματική ποίηση, ιστοριογραφία, φιλοσοφία), χρησιμοποίησε τη ρητορική τόσο στην επιστημονική της σκέψη όσο και στην προσπάθειά της να καθιερωθεί ως επιστήμη και ως πρακτική.

Επειδή λοιπόν, όπως ειπώθηκε, το ιπποκρατικό corpus είναι με αβεβαιότητα χρονολογημένο σε αντίθεση με το πλατωνικό και επειδή η σχέση της ρητορικής και της ιατρικής στο ιπποκρατικό σώμα δεν είναι εκπεφρασμένη και δεν αναφέρεται καθαρά

(συνειδητά ή μη) σε αντίθεση με τον Πλάτωνα, θα ξεκινήσουμε την παρουσίαση της σχέσης, που στην ουσία είναι η εξέλιξη της σχέσης που γεννήθηκε στους Προσωκρατικούς, από τον Πλάτωνα.

Ρητορική και Ιατρική στο *Γοργία* του Πλάτωνα

Ο *Γοργίας* ξεκινά με τη λέξη «πόλεμος» (447a1), μια λέξη που έρχεται να μας προϊδεάσει για το κλίμα που πρόκειται να επικρατήσει στο διάλογο.⁷⁵ Το έργο αυτό ανήκει στην πρώτη συγγραφική περίοδο του Πλάτωνα, όπου οι διάλογοι φαίνεται ότι είναι μια «υπεράσπιση της διδασκαλίας, των μεθόδων και της ζωής του Σωκράτη»⁷⁶ και κατά κάποιον τρόπο μια κριτική των συνθηκών εκείνων που οδήγησαν στη θανατική καταδίκη του δασκάλου του Πλάτωνα (521d6-e3) και ως εκ τούτου δεν αποτελεί απλά έναν διάλογο που αφορά μόνο τη ρητορική, αλλά και μια σύγκρουση μεταξύ πολιτικής και φιλοσοφίας.⁷⁷ Πρόκειται λοιπόν για ένα πολεμικό κλίμα που ανάμεσα στα άλλα θα εξυπηρετηθεί και με την ανάδειξη της σχέσης της ρητορικής και της ιατρικής. Η ρητορική στην παρούσα της μορφή θεωρείται από το Σωκράτη (αλλά και κατά την παραδοχή του *Γοργία* 452d5-7, 454b4-6, 517b5-c1) ως το όργανο που κατευθύνει την ηθική και πολιτική ζωή. Η ρητορική όμως κατά το Σωκράτη δεν είναι μια γνησία και ολοκληρωμένη τέχνη, αλλά μια εμπειρία και μια κολακεία που εν τέλει διαστρέφει το πολитеύεσθαι και μαιίνει την ηθική ζωή της κοινότητας. Για να γίνει κατανοητή και πειστική αυτή η θέση, ο Σωκράτης την αντιπαραβάλλει με τις γνήσιες τέχνες, ανάμεσα στις οποίες η ιατρική έχει προεξάρχουσα θέση.

Η σύγκριση όμως δύο μερών προϋποθέτει πάντα κάποιο ή κάποια σημεία ομοιότητας και παραλληλίας των δύο συγκρινόμενων στοιχείων. Αρχικά, η ρητορική και η ιατρική είναι δύο τέχνες με παράλληλη ηλικία μιας και η ρητορική κατά τον 5^ο αι. μεταβαίνει από την πρακτική ρητορεία στη θεωρητική μελέτη του πειστικού λόγου (Κόρακας και Τισίας κατά το β' τέταρτο του 5^{ου} αι.) όπως ακριβώς και η (ιπποκρατική) ιατρική την ίδια εποχή αρχίζει να εγκαταλείπει τη μαγικο-θρησκευτική της προσέγγιση και αναπτύσσει μια ορθολογική. Πρόκειται λοιπόν για δύο νεοσύστατες επιστήμες-τέχνες, που προσπαθούν να διαμορφώσουν ταυτότητα και μεθοδολογία συμβατή προς τον ορθό λόγο. Στην προσπάθειά τους αυτή δέχονται κριτική αλλά και επικρίσεις τόσο για την ύπαρξή τους ως αληθών τεχνών όσο και για την επιστημονικότητα των μεθόδων τους. Από τον 6^ο αι. έχει αρχίσει να

⁷⁵ Ο Ολυμπιόδωρος θεωρεί ότι το εισαγωγικό τμήμα του διαλόγου έχει μια σημαντική δραματική λειτουργία για την αποτύπωση των χαρακτήρων των συνδιαλεγόμενων και κυρίως αυτών που ηθικά υστερούν. Σκοπός είναι να αναδειχθούν οι απόψεις και ο τρόπος ζωής τους έτσι ώστε στην πορεία να τεθούν υπο τον σωκρατικό έλεγχο. Για τον Ολυμπιόδωρο το βασικό θέμα του διαλόγου είναι η ευδαιμονία της πόλεως και όχι η ρητορική, οπότε ο Καλλικλής είναι ο πιο σημαντικός συνομιλητής του Σωκράτη και όχι ο *Γοργίας* ή ο Πώλος. Η φράση «πολέμου και μάχης χρήναι μεταλαγχάνειν» κατά τον Ολυμπιόδωρο είναι μια ένδειξη του τρόπου που θεωρεί ο Καλλικλής τα πράγματα, εφόσον ο ηδονιστής είναι σαν να λέει ότι θα κατανοούσε την αργοπορία του Σωκράτη αν επρόκειτο για πόλεμο, κάτι που εκθέτει σε κίνδυνο τη ζωή, προτάσσοντας την επιβίωση της ανδρείας. Ολυμπιόδωρος 447a1, 1.1, 1.2.

⁷⁶ Irwin (1979), 4.

⁷⁷ Vickers (1989), 103.

καλλιεργείται μια ιδιαίτερη πίστη στη λογική και όπως παρατηρεί ο Jacques Jouanna ιδιαίτερα τον 5^ο αι., και μάλιστα κατά το δεύτερο μισό του, υπάρχει ενθουσιασμός για όσα γεννά η λογική αλλά ταυτόχρονα ασκείται και κριτική γι' αυτά. Έτσι, σε πληθώρα τεχνών, όπως η ιατρική, η ρητορική, η γυμναστική, η μαγειρική, η αρχιτεκτονική κ.α., καταρτίζονται εγχειρίδια που προσδιορίζουν τους κανόνες μιας τέχνης, οι λεγόμενες «τέχνες», αλλά την ίδια στιγμή αμφισβητείται η ύπαρξή τους ως γνησίων τεχνών και ελέγχεται η αρτιότητα των μεθόδων τους.⁷⁸ Ο ίδιος επισημαίνει παρακάτω ότι χαρακτηριστικό παράδειγμα ως προς αυτήν την τάση κριτικής της ιατρικής τέχνης αποτελεί το *Περὶ Τέχνης*, ένα έργο του υποκρατικού corpus που σε όλη του την έκταση προσπαθεί να απαντήσει στις ενστάσεις κατά της ύπαρξης της ιατρικής ως τέχνης. Το ενδιαφέρον που παρουσιάζει για μας το *Περὶ Τέχνης* είναι ότι οι βολές που δέχεται η ιατρική προέρχονται από κάποιους (των οποίων την ταυτότητα και τις προθέσεις δεν γνωρίζουμε και περιοριζόμαστε σε εικασίες) που μοναδικό τους όπλο έχουν τη ρητορική και μάλιστα στην αίσχιστη μορφή της, τη διαβολή (*Περὶ Τέχνης* §1). Ο συγγραφέας του έργου /λόγου θα επιστρατεύσει τη δική του ρητορική δεινότητα για να υπερασπίσει την ιατρική έναντι της ρητορικής αυτής, χωρίς ωστόσο να απεμπολεί και τη φιλοσοφία.⁷⁹ Επομένως, το *Περὶ Τέχνης* είναι ένα κείμενο που συμπλέκει την ιατρική με τη ρητορική και τη φιλοσοφία, θέτοντας τις τελευταίες στην υπηρεσία της πρώτης. Από την πλευρά του *Γοργία*, τώρα, έχουμε ένα ανάλογο σχήμα σύμπτωσης φιλοσοφίας, ρητορικής και ιατρικής. Ο Πλάτων υπακούοντας στην ηθική που εκπορεύεται από τις φιλοσοφικές του ιδέες, βάλλει κατά της ρητορικής με την αρωγή της ιατρικής. Όπως και να έχει και τα δύο κείμενα προσφέρονται για τη μελέτη της σχέσης της ρητορικής με την ιατρική, ενώ το εντυπωσιακό είναι ότι και στα δύο κείμενα προβάλλονται οι εξής αντιθέσεις: η αλήθεια αντιπαραβάλλεται προς τη δόξα, ο ειδήμων και κάτοχος μιας αιτιολογικής μεθοδολογίας προς τον μη ειδήμονα και το αδαές πλήθος, το ήθος προς την αήθεια και ο αγαθός σκοπός προς τον μη αγαθό σκοπό. Και στα δύο κείμενα ο ένας πόλος, ο θετικός, εκπροσωπείται από την ιατρική ενώ ο άλλος, ο αρνητικός, από τη ρητορική.

Μια άλλη αναλογία ανάμεσα στην ιατρική και τη ρητορική που επιτρέπει τη σύγκρισή τους είναι η αναλογία σώματος - ψυχής. Παρά το δυϊσμό που πρεσβεύει ο Πλάτων, δεν μπορεί να παραγνωρίσει ότι σώμα και ψυχή συμπλέκονται και ως μια παροδική ενότητα, κατά την ενσώματη ζωή της ψυχής και τυχαίνει άλλοτε να υγιαίνουν και άλλοτε να νοσούν. Ο Πλάτων, αναπτύσσοντας την ηθική του φιλοσοφία, συλλαμβάνει την έννοια της θεραπείας

⁷⁸ Jouanna (1998), 317.

⁷⁹ Mann (2012), Introduction και 8 και 20.

και της ίασης της ψυχής και εισάγει ιατρικό λεξιλόγιο για την πραγμάτευση του θέματος αυτού. Όπως θα πει στο σχήμα διάκρισης των τεχνών, η ιατρική είναι μόριο των επιτηδευμάτων που ασχολούνται με τη θεραπεία του σώματος, ενώ η ρητορική είναι είδωλο μορίου, μόριο των επιτηδευμάτων που ασχολούνται με τη θεραπεία της ψυχής. Επομένως, ο Πλάτων έχει παρατηρήσει αναλογία μεταξύ των δύο αυτών τεχνών και βάσει αυτής προβαίνει σε σύγκριση για να τονίσει τα σημεία στα οποία διαφέρουν και εν τέλει να αποδείξει την ατέλεια της ρητορικής.

Πιο συγκεκριμένα, ο *Γοργίας* εξελίσσεται σε ένα πεδίο ανάδειξης της ρητορικής ως κολακείας, ως κατ' επίφασιν τέχνης. Αποτελούμενος από τρία μέρη, στο πρώτο (447a1 - 466a5) η διαλεκτική του Σωκράτη θα αποδείξει μέσα από μια σειρά ερωτήσεων, πρώτα προς τον Πάλο και έπειτα προς τον Γοργία, ότι η ρητορική δεν πληροί την ύστατη προϋπόθεση να θεωρείται τέχνη, γιατί δεν μπορεί να δώσει λόγο για τη φύση του αντικείμενου της και για τα αίτια όσων εξετάζει ή επιδιώκει (465a3-5 *οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ὧν προσφέρει, ὅποι' ἅττα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἐκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν*). Στο δεύτερο μέρος (466a6-481b6) θα αναδειχθεί η απουσία χρησιμότητας της ρητορικής (480b8 *οὐ χρήσιμος ἡ ρητορικὴ ἡμῖν*), ενώ στο τρίτο μέρος (481b7-527e6) ο Σωκράτης θα υποστηρίξει ότι ο βίος του ανθρώπου πρέπει να καθοδηγείται από τη φιλοσοφία και τη δικαιοσύνη και ένας τέτοιος βίος δεν μπορεί να εξυπηρετηθεί από την τρέχουσα ρητορική, αλλά από μια ρητορική που ο λόγος της ακριβώς θα έχει ως προσανατολισμό την ουσιαστική ωφέλεια της ψυχής και τη δικαιοσύνη (504d5-e4).

Αναλυτικότερα, ήδη από την αρχή του έργου τίθεται το θέμα που θα απασχολήσει το πρώτο μέρος του διαλόγου (*βούλομαι πυθέσθαι παρ' αὐτοῦ, τίς ἡ δύναμις τῆς τέχνης τοῦ ἀνδρός, καὶ τί ἐστὶν ὃ ἐπαγγέλλεται τε καὶ διδάσκει* 447c1-3), καθώς ο Σωκράτης ζητά από τον πιο διαπρεπή και φημισμένο εκπρόσωπο της ρητορικής, τον Γοργία, και το μαθητή του Πάλο, να ορίσει το περιεχόμενο και το εύρος των δυνατοτήτων της τέχνης του. Με άλλα λόγια, απαντώντας στο ερώτημα «τί είναι ρητορική;» θα φανεί αν υπάρχει και ποια είναι η χρησιμότητα και η ωφέλεια της ρητορικής στο άτομο και την πόλη. Για να φωτιστεί η αναγκαιότητα σαφούς απάντησης στα δύο άρρηκτα συνδεδεμένα ερωτήματα, ο Σωκράτης καθοδηγεί τον Χαιρεφώντα να ρωτήσει με τέτοιον τρόπο, ώστε η απάντηση να είναι αντίστοιχη της απάντησης που θα λάμβανε από έναν γιατρό (448b4-6). Η ιατρική έχει συγκεκριμένους φορείς άσκησής της, τους γιατρούς (γι' αυτό και ο Σωκράτης βρίσκει την ευκαιρία να αναφερθεί στον αδελφό του Γοργία, τον γιατρό Ηρόδικο), όπως επίσης έχει και σαφή ορισμό: είναι η τέχνη που ασχολείται με την πρόληψη της ασθένειας και

αποκατάσταση της υγείας με σαφείς μεθόδους και μέσα (άσκηση, δίαιτα, φαρμακευτική αγωγή ή τεχνικές ίασης όπως εγχειρίσεις, καυτηριάσεις κλπ) και ως εκ τούτου έχει συγκεκριμένο, θετικό, πρόσημο στην αξιολόγησή της, εφόσον επιδιώκει ένα από τα μεγαλύτερα αγαθά στη ζωή του ανθρώπου (παρακάτω το αναφέρει στο 451e3).

Αυτές οι ιδιότητες και τα χαρακτηριστικά της ιατρικής δεν αναφέρονται ούτε απαριθμούνται στο κείμενο, αλλά θεωρούνται αυτονόητα, μιας και ο μέσος άνθρωπος έχει έρθει σε επαφή με την ιατρική και θεωρεί αυτονόητη τη γνώση του για τον ορισμό και την εφαρμογή της. Σ' αυτήν την αυτονόητη πεποίθηση στηρίζει ο Σωκράτης το ερώτημά του αποσκοπώντας στη συνέχεια να φανεί η ανεπάρκεια της ρητορικής σε σχέση με την ιατρική⁸⁰. Το κοινό σημείο που φαίνεται να συνδέει τη ρητορική με την ιατρική είναι ότι και οι δύο αποτελούν τέχνες (και προφανώς έχουν ή οφείλουν να έχουν αντικείμενο, σκοπό και μέθοδο), όπως ακριβώς και η ζωγραφική που χρησιμοποιείται στο ακριβώς επόμενο παράδειγμα (448b11-13-c1).⁸¹ Μια τέτοια σαφή απάντηση απαιτεί ο Σωκράτης από τους συνομιλητές του, αλλά αντ' αυτής ο Πώλος, παρωδούμενος από τον Πλάτωνα,⁸² δίνει μια συγκεκριμένη απάντηση (448c4-9 *ὦ Χαιρεφῶν, πολλαὶ τέχναι ἐν ἀνθρώποις εἰσὶν ἐκ τῶν ἐμπειριῶν ἐμπείρως ἡρρημέναι: ἐμπειρία μὲν γὰρ ποιεῖ τὸν αἰῶνα ἡμῶν πορεύεσθαι κατὰ τέχνην, ἀπειρία δὲ κατὰ τύχην. ἐκάστων δὲ τούτων μεταλαμβάνουσιν ἄλλοι ἄλλων ἄλλως, τῶν δὲ ἀρίστων οἱ ἄριστοι: ὧν καὶ Γοργίας ἐστὶν ὁδε, καὶ μετέχει τῆς καλλίστης τῶν τεχνῶν*) που απηχεί το γοργείο ύφος και πιθανόν το περιεχόμενο του συγγράμματος του Πώλου, όπως το αναφέρει ο Σωκράτης στο 462b8-c1.⁸³ Ο Πώλος δεν παραδειγματίστηκε από την ιατρική και αντί να δώσει απάντηση για τη φύση και την ουσία της ρητορικής (*τίς ἐστι*) όρισε τη ρητορική ως άριστη απαντώντας στο «*ποία τις*» (448e6).

Καθώς έχει αποτύχει ο Πώλος να καλύψει το Σωκράτη, ο τελευταίος στρέφεται προς τον Γοργία και του απευθύνει το ερώτημα «*τίνα σε χρή καλεῖν ὡς τίνος ἐπιστήμονα τέχνης*» (449a3) και παρακάτω «*ἢ ῥητορική περὶ τί τῶν ὄντων τυγχάνει οὕσα;*» (449d1-2 και 449d10-11). Όταν η απάντηση του Γοργία είναι «*περὶ λόγους*» (449e1), η αντιπαραβολή με την ιατρική έρχεται να αναδείξει την απροσδιοριστία της απάντησης. Εφόσον και η ιατρική

⁸⁰ Η αλήθεια είναι ότι ο Πλάτων μιλά για την τέχνη σε όλο το corpus, αλλά η πιο συχνά απαντώσα αναφορά είναι αυτή στην ιατρική τέχνη (Stanford encyclopedia of philosophy/episteme and techne/plato).

⁸¹ Κι άλλες τέχνες αναφέρονται για να ενισχύσουν τα λεγόμενα του Σωκράτη, αλλά δεν είναι πάντα οι ίδιες και τις περισσότερες φορές αναφέρονται συμπληρωματικά προς την ιατρική.

⁸² Levett (2005) ειδικά σημ. 28.

⁸³ Στο 462b8 (*πρᾶγμα ὃ φῆς σὺ ποιῆσαι τέχνην ἐν τῷ συγγράμματι*) δεν είναι σαφές αν το ὃ είναι υποκείμενο ή αντικείμενο του απαρεμφάτου ποιῆσαι, πράγμα το οποίο διαφοροποιεί σημαντικά το νόημα της πρότασης. Στην πρώτη περίπτωση θα πρέπει να μεταφράσουμε «πράγμα το οποίο εσύ ισχυρίζεσαι ότι δημιούργησε την τέχνη», ενώ στη δεύτερη θα πρέπει να μεταφράσουμε «πράγμα το οποίο εσύ ισχυρίζεσαι ότι το έκανες τέχνη». Βλ. Doods (1959) 462b11 και Renehan (1995) 69-70, Thompson (1871) 462b.

μετέρχεται τους λόγους, θα έπρεπε και αυτή να είναι ρητορική. Η απάντηση σ' αυτήν την αντιπαράβολή που δέχεται ο Σωκράτης από τον Γοργία είναι ότι αυτό που διαφοροποιεί τη ρητορική από την ιατρική (και άλλες τέχνες) είναι ότι *«τῶν ἄλλων τεχνῶν περὶ χειρουργίας πᾶσα ἐστὶ ἡ ἐπιστήμη, τῆς δὲ ρητορικῆς... πᾶσα ἡ πρᾶξις καὶ ἡ κύρωσις διὰ λόγων ἐστί»* (450b6-9). Για τον Γοργία, δηλαδή, η αναφορά στην ιατρική βοήθησε στο να διευκρινίσει την χρήση αποκλειστικά λόγων στην άσκηση της τέχνης του.

Ο Σωκράτης έπειτα φέρνει παραδείγματα τεχνών που επίσης χρησιμοποιούν αποκλειστικά το λόγο, όπως η αριθμητική, η λογιστική, η γεωμετρία ή η τέχνη των πεσσών και πολύ απέχουν από το να ταυτιστούν με τη ρητορική. Έτσι, για τον Σωκράτη αυτό που κατουσίαν θα τις διακρίνει από τη ρητορική είναι το περιεχόμενο των λόγων τους (451b2-3, 451d4 *«τῶν περὶ τι;»*). Ωστόσο, άλλη μια ασαφής και επιφανειακή απάντηση θα έρθει από το στόμα του Γοργία: *«τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων καὶ τὰ ἄριστα»* είναι το αντικείμενο των λόγων της ρητορικής (451d6).

Εύλογα, τότε, ο Σωκράτης θα θυμηθεί ένα σκόλιο που φέρνει την υγεία στην πρώτη γραμμή των ανθρώπινων αγαθών και τους γιατρούς στην πρώτη γραμμή των επαγγελματιών (451e3- 452b1). Για τον Γοργία, όμως, το μέγιστο αγαθό είναι αυτό που είναι αίτιο ελευθερίας και πολιτικής εξουσίας (452d5-7), είναι η πειθώ μέσω του λόγου όπως αυτή ασκείται σε όλα τα συλλογικά όργανα της δημοκρατικής πολιτείας (452e1-4), τη βουλή, την εκκλησία και τα δικαστήρια. Η ρητορική, κατά τη συγκεντρωτική διατύπωση του Σωκράτη, είναι *«πειθοῦς δημιουργός»* (453a2). Επειδή όμως και μετά απ' αυτόν τον ορισμό η φύση της ρητορικής παραμένει ατελώς προσδιορισμένη, μιας και κάθε τέχνη πείθει αναφορικά με το αντικείμενό της, ο Γοργίας, πιεζόμενος, καταλήγει στον πιο πλήρη ορισμό που έχει δώσει μέχρι στιγμής *«ταύτης τοίνυν τῆς πειθοῦς λέγω, τῆς ἐν τοῖς δικαστηρίοις καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ὄχλοις, καὶ περὶ τούτων ἃ ἐστὶ δίκαια καὶ ἄδικα.»* (454b4-6).

Κατόπιν της διάκρισης της γνώσης (*μεμαθηκέναι*) από την πειστικότητα (*πεπιστευκέναι*) και της διευκρίνισης ότι μπορεί να υπάρχει αληθής και ψευδής πειστικότητα, αλλά μόνο αληθής γνώση, φτάνουμε στην έκτη και τελευταία, από πλευράς του σοφιστή, περιγραφή και ορισμό της ρητορικής που προκύπτει συμπερασματικά κατόπιν του σωκρατικού ελέγχου και διατυπώνεται δια στόματος Σωκράτη *«ἡ ρητορικὴ ἄρα, ὡς ἔοικεν, πειθοῦς δημιουργὸς ἐστὶ πιστευτικῆς, ἀλλ' οὐ διδασκαλικῆς περὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον.»* (454e11-455a2). Άλλωστε, το κοινό στο οποίο απευθύνεται ο ρήτορας (*ὄχλον*) δεν μπορεί να διδαχθεί και να κατακτήσει τη γνώση σε τόσο σύντομο χρονικό διάστημα (*ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ*).

Στο σημείο αυτό διακόπτεται (προσωρινά) η παρουσίαση των χαρακτηριστικών που προσδιορίζουν τη φύση της ρητορικής και σημειώνεται μια στροφή στο διάλογο που έχει να κάνει με τη δύναμη της τέχνης. Το θέμα πήρε αυτήν την τροπή όταν ο Σωκράτης ζήτησε να μάθει αν σε κάποιο θέμα της πόλης που απαιτεί ειδικότερη τεχνογνωσία και δεν εμπίπτει στο στοιχειώδες κοινωνικό αίσθημα, που μπορεί να κρίνει το δίκαιο και το άδικο, έχει θέση ο λόγος του ρήτορα. Αν, φερ' ειπείν, η πόλη πρέπει να εκλέξει γιατρό, ναυπηγό ή στρατηγό (455b-d) ποια μπορεί να είναι η παρέμβαση και η συνεισφορά του ρήτορα; Εδώ η ιατρική θα παίζει έναν διαφωτιστικό ρόλο για να γίνει κατανοητή, κατ' αντιπαράβολήν προς τη ρητορική, η δύναμη της τέχνης του Γοργία. Χαρακτηριστικά, όπως αναφέρει ο τελευταίος, όταν χρειάστηκε κάποιος ασθενής να ακολουθήσει μια θεραπεία, αλλά δεν συναινούσε, ανάμεσα στο γιατρό και το ρήτορα αποτελεσματικότερος για να τον πείσει φάνηκε ο ρήτορας και όχι ο γιατρός, ο κάτοχος της ειδικής αυτής τέχνης, ο γνώστης, ο ειδήμων (456b1-5). Κι όταν πάλι σε κάποια πόλη χρειάζεται να αναμετρηθούν με το λόγο τους ενώπιον της λαϊκής συνέλευσης (έν πλήθει) ο γιατρός και ο ρήτορας επιδιώκοντας την εκλογή τους, πάλι θα αναδειχθεί ο ρήτορας (456b6-c6). Γι' αυτό όλες οι τέχνες υποτάσσουν και οφείλουν να υποτάσσουν τη γνώση τους στη ρητορική (ἀπάσας τὰς δυνάμεις συλλαβοῦσα ὑφ' αὐτῇ ἔχει 456a7-8). Ο λόγος που φαίνεται ότι καθιστά το ρήτορα ικανότερο και την τέχνη του ισχυρότερη είναι η πειστική ικανότητα ενώπιον πλήθους που δεν είναι ειδικοί επί κάποιου θέματος (έν ὄχλῳ). Ο ρήτωρ είναι πειστικότερος ενώπιον αδαών (459a3-7). Συγκεκριμένα ο ρήτωρ είναι πειστικότερος σε θέματα υγείας ενώπιον μη ειδικών αλλά όχι ενώπιον άλλων γιατρών. Αυτό συμβαίνει ακριβώς γιατί η ρητορική δεν βασίζει τη δύναμή της στη γνώση και την αλήθεια, αλλά έχει βρει έναν μηχανισμό, μια τεχνική πειθούς που δίνει την εντύπωση στους μη ειδικούς ότι χειρίζεται και γνωρίζει καλύτερα τα πράγματα από τον ειδήμονα (459b10-c2).

Η περιγραφή που φαίνεται να κάνει ο Πώλος, αρχικά, και ο Γοργίας, στη συνέχεια, δείχνουν την αδυναμία τους να ορίσουν σε βάθος και στην ολότητά του το αντικείμενό τους. Όπως αναφέρει ο Jaeger «ο Γοργίας δεν καταφεύγει σε μια μακρά διάλεξη για να δικαιώσει το επάγγελμά του, γιατί δεν υπάρχει θεωρητικό υπόβαθρο γι' αυτό. Προφανώς μπορεί να ορίσει τη ρητορική μόνο δια της δύναμης που αυτή έχει. Η προσπάθεια να την ορίσει βάσει του περιεχομένου της, όπως κάνουν άλλες τέχνες που χρησιμοποιούν ως μέσον τους το λόγο δεν είναι επιτυχής κι αυτό γιατί η ρητορική είναι απλά μια τεχνική των λόγων και της γλώσσας που

πείθει ένα ευρύ κοινό μέσω μιας ρητορικής μορφής».⁸⁴ Η αναφορά στη δύναμη της ρητορικής και του λόγου είναι κάτι που δεν το συναντούμε μόνο εδώ, αλλά και στο *Ἑλένης Ἐγκώμιον* (§8 *λόγος δυνάστης μέγας ἐστί*). Η επιθυμία για δύναμη είναι τόσο συμβατή με την ανθρώπινη φύση που για τους πραγματιστές σοφιστές είναι αδιάφορο πώς την κατακτά κανείς και το αν για την δύναμη είναι προϋπόθεση η γνώση, είναι ένα εσωτερικό θέμα μεθοδολογίας που δεν φαίνεται να προβληματίζει.

Μετά την ανάδειξη της σχέσης της δύναμης της ρητορικής με τη γνώση, ο διάλογος προχωρά στη σχέση της ρητορικής με τη γνώση και την εφαρμογή του δικαίου. Επειδή ο Γοργίας οδηγείται σε αδιέξοδο, το λόγο παίρνει ο Πώλος και οι ρόλοι αντιστρέφονται καθώς ερωτών γίνεται ο Πώλος και αποκρινόμενος ο Σωκράτης. Το ερώτημα για τον ορισμό της ρητορικής επανέρχεται (462b5-6). Η απάντηση του Σωκράτη είναι σαφής, πρώτα με αρνητική και έπειτα με θετική διατύπωση: Η ρητορική δεν είναι τίποτα, εννοώντας ότι δεν είναι τέχνη (462b8 *οὐδεμία ἔμοιγε δοκεῖ*), αλλά είναι εμπειρία (462c3 *ἐμπειρίαν τινὰ*) και μάλιστα «*χάριτος τινὸς καὶ ἀπεργασίας ἡδονῆς*» (463c7). Για τον Πώλο η πρόκληση της ηδονῆς δεν είναι κάτι μεμπτό, όμως για το Σωκράτη ο σκοπός αυτός που υπηρετεί η ρητορική είναι το σημείο εκείνο που την κάνει να ομοιάζει με τη μαγειρική και οδηγεί αυτόματα στο περίφημο σχήμα διάκρισης των γνήσιων τεχνών από τις κολακειές. Στο σχήμα αυτό οι γνήσιες τέχνες διακρίνονται από τις κολακευτικές. Η κολακεία, συμπεριλαμβανομένης και της ρητορικής, χαρακτηρίζεται ως «*ἐπιτήδευμα τεχνικόν μὲν οὐ, ψυχῆς στοχαστικῆς καὶ ἀνδρείας καὶ φύσει δεινῆς προσομιλεῖν τοῖς ἀνθρώποις ...ὃ δοκεῖ μὲν εἶναι τέχνη, οὐκ ἐστὶ τέχνη,ἀλλ' ἐμπειρία καὶ τριβή*» (463a6-b4). Με την διευκρίνιση ότι η ρητορική στοχεύει στην ηδονή και όχι στην ωφέλεια και ότι είναι σαφής η διάκρισή της από την ιατρική, ο Σωκράτης έρχεται να απαντήσει στους υποστηρικτές της ρητορικής ότι αποτελεί, ως θεραπεία της ψυχῆς, το ανάλογο της ιατρικής ως θεραπείας του σώματος.⁸⁵

Στο σημείο αυτό αξίζει να εξεταστούν τα εξής σημεία που χαρακτηρίζουν τη ρητορική (ως κολακεία) και την αντιπαραβάλλουν με την ιατρική, όπως θα φανεί στο σχήμα που θα περιγράψει ο Σωκράτης.

Το πρώτο είναι η έννοια της εμπειρίας. Για το Σωκράτη του *Γοργία* η ρητορική δεν είναι άλλο από εμπειρία και τριβή και αυτός ο χαρακτηρισμός στέκεται στον αντίποδα της επιστήμης - τέχνης όπως την αντιλαμβάνεται ο Πλάτων. Γιατί ο Πλάτων δεν διαφωνεί με την

⁸⁴ Jaeger (1947) vol. ii, 127.

⁸⁵ Ramsey (1999), 251.

εμπειρική βάση των τεχνών, αλλά με την καθήλωσή τους σ' αυτήν και την αδυναμία τους να αρθούν επαγωγικά σε γενικές αρχές που θα εξηγούν τα αίτια των ενεργειών τους. Άλλωστε στο *Φαίδρο* (270b) αναφέρει ότι η ρητορική ή η ιατρική που είναι επιστημονική θα ενεργεί «μη τριβῇ μόνον καὶ ἐμπειρίᾳ ἀλλὰ τέχνῃ». Παρακάτω στο *Γοργία* (501a5-8) η εμπειρία ορίζεται ως «μνήμην μόνον σωζομένη τοῦ εἰωθότος γίνεσθαι». Χαρακτηριστική και στα δυο αυτά αποσπάσματα είναι η χρήση του «μόνον». Με άλλα λόγια η ρητορική στον Πλάτωνα χαρακτηρίζεται ως εμπειρία (και τριβή), γιατί είναι το προϊόν μιας μακρόχρονης ενασχόλησης που καταλήγει να βρίσκει επιτύχεις φόρμουλες πειθούς τις οποίες ανακαλεί μηχανιστικά κάθε φορά που συναντά μια παρόμοια κατάσταση με αυτή που είναι ήδη εξοικειωμένος ο ρήτορας. Η ρητορική που περιγράφεται και εξετάζεται στον *Γοργία* είναι η ρητορική του 5^{ου} αι. όπως την διαμορφώνουν και την ασκούν οι σοφιστές. Μάλιστα, εδώ πρόκειται για τη ρητορική του Γοργία, που ο Jaeger αναφέρει χαρακτηριστικά ότι «διαμόρφωσε τη ρητορική των 30 τελευταίων χρόνων του 5^{ου} αιώνα».⁸⁶ Η σοφιστική, όντας ένα είδος πρακτικής φιλοσοφίας που δίδασκε τεχνικές για τη διαχείριση της πολιτικής ζωής των δημοκρατικών πόλεων, χρησιμοποίησε τη ρητορική ως μια τέτοια μέθοδο. Όπως παρατηρεί ο Kennedy «στην περίπτωση ορισμένων στοχαστών η σοφιστική στηριζόταν σε ένα αρκετά ολοκληρωμένο σύστημα γνώσεων, παρόλο που η πρακτική πλευρά είχε σημασία... οι θεωρητικές τους γνώσεις, αν υποθέσουμε ότι υπήρχαν, βασίζονταν σε γεγονότα που παρατηρούσαν κατά τις λειτουργίες των ελληνικών πόλεων.»⁸⁷ Αυτό που θέλει δηλαδή να τονίσει ο Kennedy είναι ο πρακτικός προσανατολισμός της σοφιστικής και η εμπειρική της βάση. Και τέτοια ήταν και η φύση της σοφιστικής ρητορικής, πόσω μάλλον επειδή δεν ήταν απλά ένα θεωρητικό αντικείμενο που προέκυπτε από ένα ερευνητικό ενδιαφέρον, αλλά πολύ περισσότερο ήταν ένα εμπορεύσιμο αντικείμενο που έπρεπε να έχει επιτυχή πρακτική εφαρμογή και προϋπέθετε ότι μπορούσε να μεταδοθεί ως ένα εύχρηστο και εύληπτο σύστημα γνώσης. Οι σοφιστές και ρητοροδιδάσκαλοι, επομένως, παρά την όποια θεωρητική βάση στην οποία ενδεχομένως στήριζαν τις διδασκαλίες τους, έπρεπε να στηριχτούν σε μεγάλο βαθμό στην εμπειρία.

Ο Πλάτων επισημαίνει τον εμπειρικό χαρακτήρα της ρητορικής, όπως τον εκφράζουν και ο Πώλος και ο Γοργίας, πριν τον ακυρώσει. Η εμπειρία, όπως φαίνεται να νοείται από τους σοφιστές, αφενός πρέπει να συνδεθεί με την έννοια της πείρας, της συνεχούς επαφής με το αντικείμενο της ρητορικής και με τη διδακτική διαδικασία. Η άνεση

⁸⁶Jaeger (1947) vol. ii, 126-129.

⁸⁷Kennedy (1963), 26.

και η αυτοπεποίθηση, άλλωστε, που εκφράζει ο Γοργίας στο 447c6-7 (*ἐκέλευε γοῶν νυνδὴ ἐρωτᾶν ὅτι τις βούλοιτο τῶν ἔνδον ὄντων, καὶ πρὸς ἅπαντα ἔφη ἀποκρινεῖσθαι.*) και στο 448a2 (*οὐδεὶς μὲ πω ἠρώτηκε καινὸν οὐδὲν πολλῶν ἐτῶν*) δείχνουν μεγάλη τριβή με τη ρητορική και τη διδασκαλία της και προφανώς την εμπειρία του σοφιστή σε πολλά πεδία της ζωής. Αφετέρου, η εμπειρία πρέπει να νοηθεί και ως εμπειρική παρατήρηση, που λειτουργεί ως προϋπόθεση και βάση για τη δημιουργία μιας τεχνικής, δηλαδή ως ενός συστήματος γνώσεων που μέσω της παρατήρησης των επιμέρους ειδικών περιπτώσεων μπορεί να αναχθεί σε μερικούς λειτουργικούς κανόνες. Η ισχύς των κανόνων αυτών μπορεί να ελεγχθεί και κατά συνέπεια να επαληθευθεί ή να διαψευσθεί μέσω της πραγματικής εφαρμογής. Αυτήν την πορεία φαίνεται ότι ακολούθησε η τέχνη της ρητορικής. Βασισμένη στην παρατήρηση της ανθρώπινης συμπεριφοράς και ψυχολογίας, των πεποιθήσεων της κοινότητας, των λειτουργιών του λόγου και της χρήσης της γλώσσας, οργανώνει την εμπειρία, την εξελίσσει σε μέθοδο και την μετουσιώνει σε εφαρμογή.⁸⁸ Εκεί μετέχουν λογικές διεργασίες και οι ενέργειες είναι προϊόν μιας εμπειρικής μεθοδολογίας και όχι τύχης. Αυτό το περιεχόμενο φαίνεται να υπονοείται στον ορισμό του Πώλου για τη ρητορική (448c) και στη μνεία του Σωκράτη στο σύγγραμμα του Πώλου (462b). Η αντίθεση τέχνης-τύχης φαίνεται ότι ήταν κοινός τόπος κατά την εποχή εκείνη⁸⁹ και απαντά κατ' επανάληψη στα κείμενα πολλών γραμματειακών ειδών, όπως της τραγωδίας (Ευρ. *I.T.* 98), της φιλοσοφίας (Αριστ. *H.N.* 1105a21-26, 1140a1-23), όπως και στα ιατρικά κείμενα του υποκρατικού corpus, *Περὶ Ἀρχαίας Ἰατρικῆς* 12, *Περὶ Νούσων* I 7, και στο απολογητικό κείμενο *Περὶ Τέχνης* 1,4,7. Και αυτήν την αντίθεση βάζει στο στόμα του Πώλου ο Πλάτων (448c5-8 *ἐμπειρία μὲν γὰρ ποιεῖ τὸν αἰῶνα ἡμῶν πορεύεσθαι κατὰ τέχνην, ἀπειρία δὲ κατὰ τύχην*) όταν αυτός καλείται να ορίσει, ανεπιτυχώς, τη ρητορική. Πέρα βέβαια, από τον ευρύτερο αντιεμπειρικό προσανατολισμό που πρεσβεύει ο Πλάτων και κάνει τη ρητορική να χαρακτηρίζεται ως *αἰσθομένη, οὐ γνοῦσα* (464c6) αυτό που κυρίως κάνει τη ρητορική να θίγεται από τον εμπειρικό της χαρακτήρα είναι ότι καθελώθηκε εκεί και δεν προχώρησε στη διαμόρφωση ενός άρτιου λογικού συστήματος που να εξηγεί τη φύση και τα αίτια των πραγμάτων τα οποία πραγματεύεται (465a2-4). Η δύναμη μιας τέχνης να ορίζει και να εξηγεί τα αίτια των πραγμάτων είναι που την καθιστά γνήσια και την προσανατολίζει προς το «εἶναι» και όχι το

⁸⁸ Παρόμοια ερμηνεία για τη σχέση εμπειρίας – τέχνης παρέχει ο Levy (2005), 191.

⁸⁹ Ενδεχομένως το αντιθετικό αυτό ζεύγος να εντάσσεται στην ευρύτερη συζήτηση που λαμβάνει χώρα εκείνη την εποχή σχετικά με την αντίθεση φύση-νόμος που σχετίζεται στενά με τους προβληματισμούς των σοφιστών και όπως αναφέρει ο Guthrie (1989), 80 πρόκειται για λέξεις- κλειδιά της σκέψης του 5^{ου} και 4^{ου} αι. ή όπως θα έλεγε κανείς λέξεις-συνθήματα.

«φαίνεσθαι». Αυτό είναι το κατεξοχήν σημείο της διάκρισης της κολακείας από την γνήσια τέχνη, την τέχνη που πορεύεται σύμφωνα με την αλήθεια και όχι την δόξα. Αντίθετα, η ιατρική, παρότι ξεκινά από την ίδια εμπειρική βάση (παρατηρεί και περιγράφει την υγεία και την ασθένεια, το ωφέλιμο και το βλαβερό) κατορθώνει να φτάσει σ' αυτό που ο Πλάτων ορίζει ως προϋπόθεση για να θεωρείται ένα επιτήδευμα τέχνη. Μάλιστα στο *Περὶ Τέχνης* υπάρχει ακριβώς αυτή η ιδέα (§6 *τὸ μὲν γὰρ αὐτόματον οὐδὲν φαίνεται ἐὼν ἐλεγχόμενον· πᾶν γὰρ τὸ γιγνόμενον διὰ τι εὐρίσκοιτ' ἂν γιγνόμενον, καὶ ἐν τῷ διὰ τι τὸ αὐτόματον οὐ φαίνεται οὐσίην ἔχον οὐδεμίην, ἀλλ' ἢ οὕνομα· ἡ δὲ ἰατρικὴ καὶ ἐν τοῖσι διὰ τι καὶ ἐν τοῖσι προνοουμένοισι φαίνεται τε καὶ φανεῖται αἰεὶ οὐσίην ἔχουσα.*), ότι δηλαδή η τυχαιότητα (*αὐτόματον*) δεν στηρίζεται λογικά, αλλά υπάρχει μόνο ως λέξη. Αντίθετα, η ιατρική μπορεί να δώσει εξηγήσεις για τα φαινόμενα και αυτό είναι που την κάνει κρατουσίαν υπαρκτή τέχνη.

Το δεύτερο σημείο που περιγράφει τη ρητορική ως μέρος των κολακευτικών τεχνών είναι το «στοχαστικόν». Η αναφορά σ' αυτό γίνεται στο 463a7 και στο 464c6-7. Αρχικά στο 463a7 αναφέρεται ως χαρακτηριστικό της ψυχής που ασκεί μια κολακευτική τέχνη που, όπως ειπώθηκε, είναι προϊόν εμπειρίας και επαναλαμβανόμενης ενασχόλησης (τριβή). Η σημασία του όρου αυτού είναι η ικανότητα να εικάζει κανείς, να μαντεύει, να προσεγγίζει διαισθητικά το αντικείμενο που ασκεί και να το εφαρμόζει με αυτόν τον τρόπο επί των υποκειμένων στα οποία απευθύνεται.⁹⁰ Σημαίνει δηλαδή την ικανότητα να αναγνωρίζει κανείς τις ιδιαίτερες συνθήκες που επικρατούν σε κάθε περίπτωση και από ένα σύνολο γενικών αρχών που εμπειρικά κατέχει ως οπλισμό να επιλέγει την κατάλληλη και την πιο αποτελεσματική στάση που θα φέρει ένα αρεστό αποτέλεσμα. Η σημασία του όρου, επίσης, σε σχέση με τη ρητορική αποσαφηνίζεται και στο *Λάχη* 178a6-b3 «*ἐάν τις αὐτοῖς συμβουλευέσθαι, οὐκ ἂν εἴποιεν ἃ νοοῦσι, ἀλλὰ στοχαζόμενοι τοῦ συμβουλευομένου ἄλλα λέγουσιν παρὰ τὴν αὐτῶν δόξαν*» που σημαίνει ότι ένας στοχαστικός χαρακτήρας, όταν του ζητηθεί να συμβουλευσει δεν διατυπώνει απόψεις κατά τη δική του γνώμη, αλλά λαμβάνοντας υπ' όψιν – κατά την κρίση του – τις επιθυμίες και τις προσδοκίες του συμβουλευομένου. Επιπλέον, στο *Φίληβο* 55a5-b2 (*τὸ γοῦν μετὰ ταῦτα εἰκάξει λείποιτ' ἂν καὶ τὰς αἰσθήσεις καταμελετᾶν ἐμπειρία καὶ τινι τριβῇ, ταῖς τῆς στοχαστικῆς προσχρωμένους δυνάμεσι ἃς πολλοὶ τέχνας ἐπονομάζουσι, μελέτη καὶ πόνῳ ρώμην ἀπειργασμένας*) η λέξη

⁹⁰ LSJ s.v. Το ρήμα «στοχαζομαι» σημαίνει και θέτω στόχο, αλλά ο Πλάτωνας δεν το χρησιμοποιεί εδώ μ' αυτήν τη σημασία, παρά μόνο σε άλλο χωρίο (465a).

σχετίζεται, όπως και στον *Γοργία*, με την εμπειρία και την τριβή, ως ένα στοιχείο αυτών των ικανοτήτων που πολλοί άνθρωποι αποκαλούν τέχνες, οι οποίες όμως κατ' ουσίαν δεν είναι, εφόσον στερούνται μαθηματικής βάσης. Αντίθετα, ο Ισοκράτης στο *Κατὰ Σοφιστῶν* 17, όταν αναφέρεται στις προϋποθέσεις μιας αποτελεσματικής ρητορικής ορίζει ότι υπάρχει ανάγκη «πολλῆς ἐπιμελείας καὶ ψυχῆς ἀνδρικῆς καὶ δοξαστικῆς» και χρησιμοποιεί τη λέξη *δοξαστικῆς* με την ίδια σημασία που έχει το «στοχαστικῆς» στο χωρίο του *Γοργία*, με την έννοια της διαισθητικής, κατ' εικασίαν προσέγγισης χωρίς όμως την αρνητική διάσταση που προσδίδει ο Πλάτων, αλλά ως ιδιαίτερο προτέρημα του ρήτορος να προσαρμόζει τις τυπικές ρητορικές μεθόδους στην κατάλληλη περίπτωση. Επίσης, στην *Ἀντίδοση* (180-4), ο Ισοκράτης μιλώντας για τους κοινούς σκοπούς και τις μεθόδους της φιλοσοφίας και της παιδοτριβικής λέει ότι και οι δύο επιδιώκουν να φέρουν τους ενασχολούμενους μ' αυτές «ἐγγυτέρω τῶν καιρῶν ταῖς δόξαις». Εδώ η δόξα (σε αντίθεση με τον Πλάτωνα) δεν σημαίνει μια ανεύθυνη και επιπόλαιη γνώμη, αλλά μια λειτουργική και εφαρμοσμένη θεωρία που βασίζεται στην πρακτική εξάσκηση, μια κριτική σκέψη και οξυδέρκεια που αναπτύσσεται στην περίπτωση αβέβαιων και μη προδιαγεγραμμένων καταστάσεων στη ζωή του ανθρώπου.⁹¹ Σ αυτές τις περιπτώσεις δεν πιστεύει ότι αρκεί μόνο η ειδική γνώση, η επιστήμη, αλλά χρειάζεται ακριβώς αυτή η ταχεία αντίληψη του «καιροῦ» και η επιτυχής αναγωγή του ειδικού στο γενικό. Χρειάζεται η «επιστήμη του ενδεχόμενου/πιθανού».⁹² Γι' αυτό και συνεχίζει (τῷ μὲν γὰρ εἶδέναι περιλαβεῖν αὐτοὺς οὐχ οἷόν τ' ἐστίν· ἐπὶ γὰρ ἀπάντων τῶν πραγμάτων διαφεύγουσι τὰς ἐπιστήμας, οἱ δὲ μάλιστα προσέχοντες τὸν νοῦν καὶ δυνάμενοι θεωρεῖν τὸ συμβαῖνον ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ πλειστάκις αὐτῶν τυγχάνουσι. §184). Και κλείνει αναφέροντας ότι απαραίτητες προϋποθέσεις για την ανάπτυξη αυτής της «δόξας» είναι η σύμπτωση μιας ικανής φύσης με και μιας άρτιας εκπαίδευσης (185). Βέβαια για τη σχέση των δύο αυτών λέξεων, στοχαστικής και δοξαστικής, οι μελετητές παρατηρούν ότι πρόκειται για παρώδηση, από την πλευρά του Πλάτωνα, είτε κάποιας φράσης του Γοργία (που αναπαράγει ο Ισοκράτης) είτε του ίδιου του Ισοκράτη.⁹³ Μια μεταγενέστερη πηγή που διαθέτουμε (2ος αι. μ.Χ), από την εποχή της δεύτερης σοφιστικής, και σχετίζεται με το θέμα αυτό είναι το «Πρὸς Πλάτωνα, ὑπὲρ Ρητορικῆς» του Αἰλίου Αριστείδη. Στο έργο αυτό ο Αριστείδης, αναλαμβάνοντας να υπερασπιστεί τη ρητορική που καταδίκασε ο Πλάτων στον Γοργία αναφέρεται και στο

⁹¹ Norlin (1928), Introduction, xxii, xxvii.

⁹² Jebb (1875), vol. 2, 52.

⁹³ Dodds (1959), 125.

«στοχαστικόν» (παρ. 138-177). Στις παραγράφους αυτές στην ουσία αναπτύσσει τον εξής συλλογισμό: Η ρητορική «στοχάζεται» πράγμα που σημαίνει ότι θέτει στόχους και προσπαθεί να τους επιτύχει εικάζοντας ποια είναι η σωστότερη οδός. Αυτό το κάνει χρησιμοποιώντας λογικές μεθόδους. Αυτό το κάνουν όλες οι τέχνες (συμπεριλαμβανομένης και της ιατρικής). Άρα το «στοχαστικόν» είναι απόδειξη ότι η ρητορική είναι τέχνη.⁹⁴

Η Dana Miller πάλι, εξετάζοντας τον Γοργία και το «στοχαστικόν» επιστημολογικά, ξεκινά την ερμηνεία του όρου από τη σημασία του ρήματος από το οποίο παράγεται το επίθετο. Το ρήμα «στοχάζομαι» σημαίνει στοχεύω, επιδιώκω και διαμορφώνει έναν συλλογισμό που μοιάζει κάπως με αυτόν του Αίλιου Αριστείδη:⁹⁵ «στοχεύουμε σε κάτι που θέλουμε πέραν αυτού που κατέχουμε. Αλλιώς απλά θα το είχαμε. Αλλά επειδή δεν είναι προσιτό, πιθανότητα αποτυχίας είναι ενδεχόμενη. Σε ένα επιστημολογικό περικείμενο «στοχαζόμεθα» αυτό για το οποίο δεν έχουμε σαφή γνώση ή επιστημονικά ακριβή μέσα να το προσεγγίσουμε. Π.χ. ο μαθηματικός δεν στοχάζεται την τετραγωνική ρίζα του 16, αλλά ο αρχαίος γιατρός στοχάζεται την ίαση ενός ασθενούς. Η Ιατρική ξέρει πολλούς καθολικούς ισχυρισμούς της επιστήμης της, αλλά ο μεγάλος αριθμός των ενδεχόμενων και αγνώστων παραγόντων αίρουν τη βεβαιότητα. Όταν κάποιος σκέφτεται "στοχαστικά" συναθροίζει από τη μνήμη και την παρατήρηση όλα τα σχετικά εμπειρικά όμοια δεδομένα σχετικά με το θέμα που αποτελεί αντικείμενο στοχασμού και τα συνδέει με παρόμοια προηγούμενα περιστατικά. Τότε κάποιος, καθοδηγούμενος από θεωρητικές κατευθυντήριες, φτάνει σ' ένα επαγωγικό συμπέρασμα σχετικά με το αποτέλεσμα των αιτίων των ενεργειών υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες. Και είναι Επαγωγικό με την έννοια ότι το μυαλό κάποιου γενικεύοντας από προηγούμενες συνθήκες προβαίνει σε συμπεράσματα για το μέλλον». Η ανάλυση αυτή του όρου «στοχαστική», καθώς και το παράδειγμα που προέβαλε η Miller, για την αποσαφήνιση του όρου, από την ιατρική καταδεικνύουν ξεκάθαρα ότι η συγγραφέας αντιλαμβάνεται την έννοια ως παρούσα προϋπόθεση και μέθοδο και της ρητορικής και της αρχαίας ιατρικής. Διότι το «στοχαστικόν» που είναι κοινό ανάμεσα στις δύο τέχνες δεν είναι τίποτα άλλο από μια ικανότητα να πετυχαίνουν οι φορείς αυτών των τεχνών που αναφέρονται σε υποκείμενα την προσαρμογή στο ειδικό μέσα από την γνώση του γενικού που έχει προκύψει από την μεγάλη εμπειρία των ειδικών. Γιατί, όμως, στο σημείο αυτό ο Πλάτων θέλει να προβάλει τη σχέση αυτή ως αντιθετική και το «δοξαστικόν» ως διακριτικό σημείο μεταξύ των κολακειών από τις τέχνες; Η απάντηση βρίσκεται στο 464c5-6 «ή κολακευτική αίσθομένη, οὐ γνοῦσα

⁹⁴ Καραδήμας (2016), 102-103 και 400-417.

⁹⁵ Miller (2012), 115-7.

λέγω ἀλλὰ στοχασμένη», στη διακριτική γραμμή ανάμεσα στην κατ' αἴσθησιν αντίληψη και τη γνώση. Η γνώση είναι προϋπόθεση για την επιστήμη γιατί αυτή γνωρίζει όχι μόνο τα φαινόμενα, αλλά και τις αιτίες που τα προκαλούν και μπορεί να δώσει εμπεριστατωμένες απαντήσεις γι' αυτά. Η ιατρική για τον Πλάτωνα, παρότι είναι ατελής ακόμη ως προς την απόλυτη γνώση δείχνει να έχει τον προσανατολισμό που ο Πλάτωνας θεωρεί απαραίτητο για τις γνήσιες τέχνες.

Το τρίτο σημείο που προβάλλει ο Πλάτων ως χαρακτηριστικό και διακριτικό των κολακειών έναντι των τεχνών είναι ο σκοπός τους. Επειδή ο προσανατολισμός του έργου είναι κατά βάση ηθικός, η έννοια του σκοπού, της πρόθεσης, των τεχνών είναι εξαιρετικά καθοριστική, γιατί απ' αυτήν πρωτίστως εξαρτάται η εξυπηρέτηση του δικαίου ή του αδίκου. Από πλευράς στοχοθεσίας, λοιπόν, η κολακεία επιδιώκει μόνο ιδιοτελές συμφέρον υπηρετώντας το ήδιστο (464d1-2) και όχι το βέλτιστο και δίνει στο σώμα και την ψυχή μια επίφαση καλής κατάστασης (*δοκοῦσαν εὐεξίαν* 464a5). Το βέλτιστο, άλλωστε, προκύπτει από μια λογική και ορθολογική εξέταση, ενώ το ηδύ όχι. Ως εκ τούτου, απευθύνεται σε ανόητους και αδαείς (*θηρεύεται τὴν ἄνοιαν* 464d1-2), επειδή κατορθώνει να έχει μόνο μια επιφανειακή αντίληψη, μια κατ' αἴσθησιν αντίληψη, των πραγμάτων (464c6). Ακριβώς τα αντίθετα χαρακτηριστικά και σκοπό έχουν οι γνήσιες τέχνες. Ως γνήσια τέχνη, ανάμεσα στις άλλες αναφέρεται και η ιατρική, η οποία στοχεύει στην ευεξία του σώματος. Αντίστοιχέ της σε επίπεδο ψυχής είναι η δικαιοσύνη (*ἀντίστροφος τῇ ἱατρικῇ τὴν δικαιοσύνην* 464a5), ενώ το νόθο αντίστοιχο της δικαιοσύνης είναι η ρητορική (*ὁ ὁψοποικὴ πρὸς ἱατρικὴν, τοῦτο ῥητορικὴ πρὸς δικαιοσύνην* 465c2-3).

Έτσι, μέσα από την αναλογία σώματος-ψυχής και τη θεραπεία τους μέσω των αντίστοιχων γνήσιων τεχνών (ιατρική - δικαιοσύνη), αλλά και την αντιστοιχία των δύο κολακευτικών τεχνών (μαγειρική - ρητορική) η ιατρική ως γνήσια τέχνη έρχεται να φωτίσει την ουσία της ελλειμματικότητας της ρητορικής. Κατορθώνει να αναδείξει την ευτέλεια των στόχων της, την επισφάλεια των μεθόδων της, την ασημαντότητα των αποδεκτών της και εν τέλει την αδυναμία της να φτάσει στον προσδιορισμό της ουσίας και των αιτίων των πραγμάτων. Και σ' αυτό το σημείο ολοκληρώνεται το μέρος του διαλόγου που αφορά στον προσδιορισμό της ρητορικής (466a5). Στο πρώτο αυτό μέρος που είναι και το καθοριστικότερο για την ανάδειξη της σχέσης της ρητορικής με την ιατρική, η ιατρική χρησιμοποιήθηκε ως μία επιστήμη-πρότυπο που συγκεντρώνει όλα εκείνα τα χαρακτηριστικά-προϋποθέσεις ώστε να θεωρείται κατ'αντιπροσώπων τέχνη, κατ' αντιπαραβολήν με την οποία καταδείχθηκε η ανεπάρκεια της ρητορικής.

Το πόσο σημαντική ήταν η συνεισφορά της ιατρικής στη διαδικασία αυτή το μαρτυρούν και οι αριθμοί. Σε 19 σελίδες της έκδοσης του Ε. Στεφάνου που εκτεινόταν το πρώτο αυτό μέρος του διαλόγου (447-466) η ιατρική αναφέρεται στις 11.⁹⁶

Στο δεύτερο μέρος του διαλόγου (466a6-481b6) που αφορά στη χρησιμότητα της ρητορικής στην ηθική ζωή του ανθρώπου, η σημασία της ρητορικής είναι πολύ πιο περιορισμένη. Για το Σωκράτη η ρητορική και οι ρήτορες δεν έχουν καμία ουσιαστική αξία και δύναμη. Γιατί, αν η δύναμη ωφελεί τον έχοντα αυτήν και δεν τον τέρπει απλά, και αν το ωφέλιμο προϋποθέτει έλλογη διαδικασία επιλογής, εφόσον η ρητορική αποδείχθηκε στο πρώτο μέρος ότι δεν λειτούργει με αυστηρούς λογικούς και επιστημονικούς κανόνες δεν μπορεί να έχει ωφέλεια και συνεπώς δύναμη (466b3- 467b10).

Για την αποσαφήνιση της θέσης αυτής θα χρησιμοποιηθεί το παράδειγμα της χρήσης φαρμάκων κατά τις συστάσεις των γιατρών. Ο γιατρός έχοντας διαγνώσει τη νόσο επιλέγει έλλογα το φάρμακο το οποίο χρειάζεται για την αποκατάσταση της υγείας και αυτή η επιλογή αποσκοπεί στο ωφέλιμο που είναι υπέρτερο του τερπνού. Η ουσία της επιθυμίας έγκειται στην επιδίωξη του ωφέλιμου και του γνησίως συμφέροντος (468b9). Μετά από μια μακρά συζήτηση που αναδεικνύει την αξία όχι της άλογης παντοδυναμίας, αλλά του δίκαιου βίου, προκύπτει το συμπέρασμα ότι η μεγαλύτερη κακοδαιμονία, η μεγαλύτερη δυστυχία στην οποία μπορεί να περιπέσει ο άνθρωπος είναι η αδικία, η ακολασία, η δειλία και η αμάθεια και με άλλα λόγια η νοσηρή ψυχική κατάσταση (477d6-7 ' *οὗν ἀλγεινότερόν ἐστιν τοῦ πένεσθαι καὶ κάμνειν τὸ ἄδικον εἶναι καὶ ἀκόλαστον καὶ δειλὸν καὶ ἀμαθῆ;*). Μια νοσούσα ψυχή χρειάζεται σ' αυτήν την περίπτωση θεραπεία. Και όπως για τη θεραπεία των σωμάτων προστρέχουν οι άνθρωποι στην ιατρική, επαναφέροντας στο προσκήνιο το σχήμα για τη διάκριση των τεχνών που αντίστοιχο της ιατρικής είναι η δικαιοσύνη, για την θεραπεία της ψυχής προστρέχει κανείς στην δικαιοσύνη. Κι έτσι αποδεικνύεται ότι η τιμωρία παρότι είναι επίπονη, είναι το μέσον θεραπείας της νοσούσας ψυχής, και ο νοσών υπομένων τους πόνους της τιμωρίας επανέρχεται σε κατάσταση υγείας (478d8-9) και με αρνητική διατύπωση, οι αδικούντες που δεν υποβάλλονται σε τιμωρία ομοιάζουν με τους βαρύτατα ασθενείς που δεν υποβάλλονται σε θεραπεία από φόβο (479a5-10).

Κατόπιν τούτου διατυπώνεται ρητά το ερώτημα για το ποια είναι η χρησιμότητα της ρητορικής (480a1-2) και αβίαστα προκύπτει και η απάντηση: καμία δεν είναι η χρησιμότης στην περίπτωση αδικοπραγίας (480b8). Η μόνη χρησιμότης της έγκειται στην υπεράσπιση

⁹⁶ 448b5, b8, 449e1-2, 450a1, a4, 452a2, a3,a7,e5, 455b2, 456b2, b4, b7, b8, 457b2, 459a7,a10, b2, b5, 460b5, 464 a6, c2, d4,d8, 465b1,b9, b11,d3,d7.

του εχθρού έτσι ώστε, μη τιμωρούμενος, να ζήσει το υπόλοιπο του βίου του σε κατάσταση ψυχικής νοσηρότητας (481b3).

Επομένως, στο δεύτερο αυτό μέρος η συζήτηση βασίζεται στο προηγούμενο σχήμα για τις τέχνες και απλά χρησιμοποιώντας την αναλογία σώματος ψυχής χρησιμοποιείται ως ένα παράδειγμα κατανοητό για την εξομάλυνση θεωρητικών και δυσνόητων ευνοιών.

Την ίδια λειτουργία εξυπηρετεί και το 3ο μέρος (481b7-τελος) όπου η αναφορά στην ιατρική γίνεται μόνο για την ανάδειξη της διάκρισης ανάμεσα στο ηδύ και το αγαθό (497d5-6) και ανάμεσα στο βλαβερό και το ωφέλιμο, χωρίς όμως αντιπαραβολή ή άμεσο συσχετισμό με τη ρητορική.

Μόνο στο πλαίσιο αναζήτησης του βίου που πρέπει να ακολουθεί κανείς επανέρχεται το σχήμα της διάκρισης των τεχνών και στο σημείο αυτό υποδεικνύεται ότι η ρητορική ως κολακεία κατ' αντιπαραβολήν προς την ιατρική δεν στοχεύει στην ωφέλεια.

Αν η ρητορική θέλει να είναι επωφελής και ο ρήτορας να προσανατολιστεί σε έναν ορθολογικό και σύμφωνο με την επιστήμη και την φιλοσοφία τρόπο δράσης, που θα διέπεται από τέτοιου είδους αρχές, τότε οι λόγοι του θα πρέπει να είναι τέτοιοι ώστε να καλλιεργούν τη δικαιοσύνη στην ψυχή.

Ρητορική και Ιατρική στο *Φαῖδρο* του Πλάτωνα

Και στο *Φαῖδρο* η αρχή του διαλόγου είναι εξαιρετικά σημαντική, γιατί δίνει τον τόνο για το κλίμα που θα επικρατήσει σε όλο το έργο. Όχι τυχαία, λοιπόν, οι πρώτες γραμμές αναφέρονται στον κοινό φίλο του Σωκράτη και του Φαίδρου, το γιατρό Ακουμενό,⁹⁷ πατέρα του επίσης γιατρού Ερυξίμαχου που αναφέρεται και στο *Συμπόσιο* (176d *ἔγωγέ σοι εἴωθα πείθεσθαι ἄλλως τε καὶ ἅτ' ἂν περὶ ἰατρικῆς λέγῃς*), ο οποίος (Ακουμενός) συστήνει στο Σωκράτη περιπάτους και όχι γυμναστήρια, γιατί είναι πιο ήπια εκγύμναση και λιγότερο κουραστική (*τῷ σῶ καὶ ἐμῷ ἐταίρῳ πειθόμενος Ἀκουμενῷ κατὰ τὰς ὁδοὺς ποιοῦμαι τοὺς περιπάτους· φησὶ γὰρ ἀκοπωτέρους εἶναι ἐν τοῖς δρόμοις* 227a4-6).⁹⁸ Ο Hackforth ισχυρίζεται ότι η αναφορά αυτή αποσκοπεί στο να δοθεί η ταυτότητα του συνομιλητή του Σωκράτη, του Φαίδρου, τον οποίο ο αναγνώστης γνωρίζει ήδη από το *Συμπόσιο* και παραπέμπει στη συζήτηση για τον έρωτα και μάλιστα το φιλοσοφικό έρωτα.⁹⁹ Συμπληρωματικά προς αυτό, ωστόσο, θεωρώ ότι υπάρχει και άλλος ένας λόγος για την αναφορά στο γιατρό Ακουμενό: Όπως παρατηρεί ο Θεοδωρακόπουλος, «ο Φαῖδρος ως ένα έργο της β' συγγραφικής περιόδου του Πλάτωνα, όπου τα θέματα δεν δουλεύονται ξεχωριστά, όπως μέχρι την Πολιτεία, έχει βρει τη διαλεκτική συναρμογή των μειζόνων θεμάτων που δουλεύονται στην Ακαδημία»¹⁰⁰ με αποτέλεσμα αυτά να δουλεύονται ταυτόχρονα, πράγμα το οποίο σημαίνει ότι όλα τα ζητήματα που πραγματεύεται ο Πλάτωνας στο *Φαῖδρο* τα έχει συνδέσει μεταξύ τους και έχει αντιληφθεί τις μεταξύ τους σχέσεις και αλληλεξαρτήσεις. Έτσι, δεν θεωρώ ότι είναι τυχαία η μνεία στην ιατρική και τη γυμναστική ήδη από την αρχή του έργου, μιας και η κοινή ρητορική, αν θυμηθούμε τον *Γοργία*, είχε αντιπαρατεθεί, ως κολακεία, προς τις γνήσιες τέχνες της ιατρικής και της γυμναστικής. Επίσης, όχι τυχαία το θέμα της κοινής ρητορικής έρχεται αμέσως μετά στο προσκήνιο με την αναφορά στο Λυσία που την εκπροσωπεί εδώ απερίφραστα. Ο Φαῖδρος λοιπόν, συνάντησε τον Λυσία στο σπίτι του Επικράτη (227a2), που χαρακτηρίζεται ως «το

⁹⁷ Smith (1867) s.v. Γιατρός του 5ου αι., πατέρας του Ερυξίμαχου και φίλος του Σωκράτη που μνημονεύεται και στα *Απομνημονεύματα* του Ξενοφόντα 3,13,2 ως συστήνων δίαιτα και περιορισμό της τροφής «ἄλλου δὲ λέγοντος ὅτι ἀηδῶς ἐσθίοι, Ἀκουμενός, ἔφη, τούτου φάρμακον ἀγαθὸν διδάσκει. ἐρομένου δέ, ποῖον; παύσασθαι ἐσθίοντα, ἔφη: καὶ ἡδιόν τε καὶ εὐτελέστερον καὶ ὑγιεινότερον διᾶξιν παυσάμενον».

⁹⁸ Η λέξη «ἀκοπωτέρους» ανήκει στην ιατρική ορολογία, την οποία ο Πλάτων δανείζεται από τον Ιπποκράτη (*Αφορ.* 2.48, *Περὶ Διαίτης Ὁξέων* 66).

⁹⁹ Hackforth (1952), 25.

¹⁰⁰ Θεοδωρακόπουλος (2013), 14.

σπίτι του Μορύχου»¹⁰¹ ο οποίος μνημονεύεται στους *Αχαρνείς* 887 και κατά το αρχαίο σχόλιο εις *Αριστοφάνους Αχαρνείς* «ἐπὶ ὀψοφαγία κωμωδεῖται, ἣν δε καὶ τῶν ἡδέως βιούντων». Το περιβάλλον λοιπόν από το οποίο έρχεται ο Φαίδρος είναι ένα περιβάλλον όπου η κοινή ρητορική και ο τρυφηλός και ηδονικός βίος συναντιούνται. Και πάλι, μέσα σε ελάχιστες γραμμές, δεν μπορούμε να μη θυμηθούμε τη μαγειρική που είναι κολακεία και κίβδηλη τέχνη που αποσκοπεί στην ηδονή και αντιστοιχεί στη ρητορική, όπως συσχετίστηκε στον *Γοργία*. Με άλλα λόγια ο τεχνίτης αυτός του λόγου και των νοημάτων ξεκινά το έργο του με την ανάμνηση του σχήματος που πρωτοεισήγαγε στο *Γοργία* όταν γινόταν λόγος για τις αληθείς και νόθες τέχνες. Και εδώ, στο έργο που ένα από τα κυρίαρχα θέματα είναι η ανάπλαση της ρητορικής και η μετουσίωσή της σε ψυχαγωγία, ο Πλάτων επαναφέρει προς επεξεργασία το σχήμα αυτό, επαναφέροντας μαζί του τη σχέση ρητορικής και ιατρικής και μάλιστα με πρωτεύουσα σημασία.

Στο σκηνικό που στήθηκε, στο σκηνικό που ως φόντο έχει τις δύο μορφές τέχνης που ανακλήθηκαν, και στην ουσία απεικονίζουν δύο διαφορετικές προσεγγίσεις, δύο διαφορετικούς στόχους (οι αληθείς τέχνες τη γνώση και την ωφέλεια και οι νόθες τη δόξα και την ηδονή) έρχεται να τεθεί το θέμα του έρωτα. Ο έρωτας έχει αναλυθεί ήδη ως αυτόνομο θέμα στο *Συμπόσιο* και ο Σωκράτης έχει παρουσιάσει τα στάδια προσέγγισής του και τη λειτουργία του από την καθαρά σωματική μέχρι την ύπατη φιλοσοφική. Εδώ ο έρωτας είναι η αφορμή για να προσεγγίσουμε τη φύση των λόγων, είναι μια έννοια η πραγμάτευση της οποίας θα καταδείξει πόσο πολύ απέχουν και υστερούν οι μέθοδοι και οι σκοποί της κοινής ρητορικής από τη φιλοσοφική ρητορική που προτείνει ο Πλάτων. Μέσω της προσέγγισης της έννοιας αυτής θα ανέλθουμε από την τρέχουσα ρητορική σε μια ρητορική - ψυχαγωγία.

Αμέσως μόλις τίθεται το θέμα του έρωτα, ο Σωκράτης εκφράζει την τεράστια επιθυμία να ακούσει και συγκεκριμένα να ακούσει το λόγο του Λυσία για τον μη ερώντα που πείθει τον ωραίο νέο να του δοθεί. Το πρώτο σχόλιο που κάνει, γεμάτο ειρωνεία, έρχεται με τη μορφή ευχής αυτός ο ικανός ρήτορας να έγραφε έναν λόγο άριστο και ωφέλιμο για τον δήμο, που δεν είναι άλλος από το να πείσει τον νέο να δοθεί στους φτωχούς και ηλικιωμένους που αποτελούν την αδύναμη, από πλευράς προσόντων, πλειοψηφία να πετύχει τη συναίνεση του ωραίου νέου (227c7-d4). Οι έννοιες που συνδέθηκαν, όχι τυχαία, είναι το ευχάριστο και το ωφέλιμο. Ας θυμηθούμε μετά απ' αυτό, πάλι, τις δύο μορφές τεχνών (γνήσιες και κολακείες)

¹⁰¹ Smith (1867) s.v. Τραγικός ποιητής σύγχρονος του Αριστοφάνη που μνημονεύεται στις κωμωδίες (*Αχαρνείς* 887, *Σφ.* 506, 1137, *Ειρ.* 1008) για την πολυφαγία, τον τρυφηλό και μαλθακό βίο. Ο Nichols (1998), 25 σημειώνει ότι εδώ χρησιμοποιείται ως παρατσούκλι για τον Επικράτη.

των οποίων καίριο σημείο διάκρισης ήταν αυτό, η ηδονή και η ωφέλεια. Ως κατακλείδα σε αυτό το σχόλιο έρχεται η αναφορά σε έναν άλλον περιώνυμο γιατρό, τον Ηρόδικο.¹⁰² Ο Ηρόδικος μνημονεύεται ως συστήνων μακρινές πεζοπορίες μέχρι τα Μέγαρα, κατεύθυνση εντελώς αντίθετη μ' αυτήν που θα πάρουν ο Σωκράτης και ο Φαίδρος. Ο Σωκράτης, ωστόσο, δηλώνει ότι θα ήταν πρόθυμος να ακολουθήσει το Φαίδρο μέχρι εκεί και (εγκαταλείποντας την ήπια και ωφέλιμη πορεία που συστήνει ο Ακουμενός) να διαβεί το μακρινό-δύσκολο δρόμο. Αποσυμβολίζοντας τα λεγόμενα αυτά, λοιπόν, βλέπουμε ότι ο Σωκράτης είναι έτοιμος να διαβεί δίπλα στο Φαίδρο το δρόμο της κοινής ρητορικής, ενός δρόμου εντελώς αντιθέτου προς τη φιλοσοφία, για να μπορέσει μέσω αυτού να την ελέγξει και να μέσα από τη διαλεκτική του να οδηγήσει το νέο προς τη φιλοσοφική ρητορική.

Αμέσως μετά από τη διαπραγμάτευση του Σωκράτη και του Φαίδρου για το αν ο λόγος του Λυσία θα απαγγελθεί από μνήμης στα βασικά του σημεία ή θα αναγνωστεί, με την επικράτηση της δεύτερης περίπτωσης, συμφωνούν να κατευθυνθούν προς τον Ιλισό, σε ένα μαγευτικό τοπίο όπου, όπως θυμίζει ο Φαίδρος έχει εκτυλιχθεί ο μύθος του Βορέου και της Ωρείθυιας.¹⁰³ Κατά το μύθο αυτό, του οποίου έχει εγείρει συζητήσεις η λειτουργία στο έργο,¹⁰⁴ γίνεται μνεία στη Φαρμακεία, φίλη της Ωρείθυιας. Για το μύθο αυτό μπορούν να δοθούν πολλές ερμηνείες, τόσο με την έννοια ότι μπορεί να είναι μία εκ παραδρομής διήγηση ως πέρασμα στο επόμενο μέρος, ή να έχει κι άλλα κρυμμένα μηνύματα. Στη δεύτερη περίπτωση εξορθολογίζοντας το περιεχόμενο και τα στοιχεία του μύθου η ερμηνεία μπορεί να πάρει πολλές προεκτάσεις που προβαίνουν στον συμβολισμό της Ωρείθυιας και του Βορέου, αλλά δεν εξηγούν την παρουσία της Φαρμακείας. Είναι απλά ένα πρόσωπο που πλαισιώνει την Ωρείθυια ή έχει μεγαλύτερη σημασία; Αν ξεκινήσουμε από τη σημασία του ονόματός της, που μπορεί να σημαίνει την χρήση φαρμάκων και μάλιστα καθαρτικών, τη χρήση οποιουδήποτε φαρμάκου, τη δηλητηρίαση ή μαγεία,¹⁰⁵ και την εντάξουμε στο ευρύτερο πλαίσιο που περιγράψαμε μέχρι στιγμής, δεν φαίνεται τυχαία. Εδώ η Φαρμακεία έρχεται να δηλώσει την παρουσία της ιατρικής στη συζήτηση. Είτε η Φαρμακεία φτάσει στα αφτιά του ακροατή ως

¹⁰² Εδώ δεν πρόκειται για τον Ηρόδικο από τους Λεοντίνους, αδελφό του Γοργία, αλλά για έναν άλλον γιατρό του 5^{ου} αι από τη Σηλυ(μ)βρία της Θράκης, μαθητή του Ιπποκράτη. Αναφέρεται μαζί με τον Ίκκο τον Ταραντίνο ως ένας από τους πρώτους που εφάρμοσαν τη γυμναστική στη θεραπεία των ασθενειών και τη διατήρηση της υγείας. Εκτός από γιατρός και παιδοτρίβης, αναφέρεται και ως σοφιστής (*Πρωτ.* 316e). Στην *Πολιτεία* 406a-b αναφέρεται ότι βασάνισε πρώτα τον εαυτό του και έπειτα τους ασθενείς του υποκείμενος σε στερήσεις και στις μεθόδους θεραπείας που βασίζονταν στο συνδυασμό ιατρικής και γυμναστικής. Εδώ (227d3-4) προβάλλεται η μέθοδος της εκγύμνασης με πεζοπορία μέχρι τα τείχη των Μεγάρων και πίσω (περίπου 84χλμ, απόσταση υπερβολική).

¹⁰³ Κορη του Ερεχθέα και της Πραξιθέας την οποία άρπαξε ο Βορέας στον Ιλισό.

¹⁰⁴ Hackforth (1952), 26, και Tate (1929), 142–154 και (1930), 1–10.

¹⁰⁵ LSJ s.v.

θεραπεία ή βλάβη μέσω φαρμάκου, είτε ως μαγεία-γητεία, παραπέμπει με τον έναν ή τον άλλον τρόπο στην ιατρική, στη συνειδητή δηλαδή παρέμβαση μιας ουσίας για την αλλαγή της σωματικής ή ψυχικής κατάστασης κάποιου.

Ακριβώς παρακάτω ο Σωκράτης δίνει συντεταγμένες για το πώς θεωρεί ότι πρέπει να αντιμετωπίζει κανείς ένα μύθο: κι αυτό δεν είναι σίγουρα το «*προβαίνειν κατὰ τὸ εἶκος*» (229e2), γιατί αυτό είναι «*ἄγροικος σοφία*». Με άλλα λόγια ο Σωκράτης δεν θεωρεί ότι ο μύθος μπορεί να συμφωνήσει με τις πιθανότητες, δηλαδή να εξηγηθεί αιτιοκρατικά και να δώσει υλική υπόσταση στα σύμβολα και στις ιδέες-έννοιες. Επομένως, εδώ η αναφορά στη Φαρμακεία δεν έχει ερμηνεία, αλλά συμβάλλει στη δημιουργία μιας εντύπωσης, ενός κλίματος, μιας περιρρέουσας ατμόσφαιρας που θα φέρει σύντομα σε συσχετισμό τη ρητορική με την ιατρική. Τελειώνοντας το προοίμιο του διαλόγου (227a1-230e4) ο Πλάτων, ανάμεσα στα άλλα θέματα που θίγει και δεν είναι αντικείμενο της παρούσας εργασίας να αναφερθούν, έχει ήδη προϋδεάσει τον αναγνώστη για την εμπλοκή της ιατρικής στο θέμα της ρητορικής. Αυτό δεν το έχει κάνει ρητά και εκπεφρασμένα, αλλά υπαινικτικά και μέσα από πρόσωπα-εκπροσώπους ή μέσα από μυθικές φιγούρες. Η σχέση ρητορικής και ιατρικής που υπαινίχθηκε στο προοίμιο θα παραμείνει άδηλη στους λόγους του Λυσία και του Σωκράτη για να επανέλθει στο διαλεκτικό μέρος του έργου.

Αμέσως μετά το προοίμιο αρχίζει ο λόγος του Λυσία (230e5-234c4). Ο λόγος αυτός ειπώθηκε, γιατί γοήτευσε το Φαίδρο και κατέταξε το Λυσία στο υψηλότερο βάθρο των ρητόρων (234e1-3) ενώ ταυτόχρονα έδειξε ότι η δύναμη της ρητορικής του είναι μεγάλη όπως και η επίδρασή της στην ψυχή του νέου. Η ρητορική αυτή σε πρώτο στάδιο μπορεί να πολεμηθεί μόνο με τη ρητορική, αρκεί αυτή να είναι δυνατότερη και ωραιότερη. Αυτό το σκοπό θα εξυπηρετήσει ο πρώτος λόγος του Σωκράτη που θα λεχθεί μετά από μια σύντομη κριτική (234e5-237a6), που δεν αφορά την τεχνική ή την έκφραση και το γλωσσικό ένδυμα του λόγου. Αντίθετα σε πρώτο επίπεδο αφορά το περιεχόμενο (234a5-235a6). Μπόρεσε ο Λυσίας να φτάσει στην ουσία του θέματος ή μήπως το αντιμετώπισε επιδερμικά και αναγκάστηκε να επαναλάβει δύο και τρεις φορές τα ίδια επιχειρήματα με τέτοιο τρόπο που να παρασύρουν το ευρύ κοινό, αλλά δεν μπορούν να πείσουν κάποιον που τα εξέταζε σε βάθος; Η απάντηση που αυτονόητα προκύπτει είναι αρνητική και θυμίζει την κριτική που έχει ασκήσει ο Σωκράτης στη ρητορική στον *Γοργία* (459a4). Σε δεύτερο επίπεδο ο λόγος του Λυσία θα κριθεί ως προς την τάξη των λεγομένων και θα θιγεί το ζήτημα της λογικής συνέπειας και της λογικής αναγκαιότητας των επιχειρημάτων μεταξύ τους (236a2-5).

Κατόπιν τούτων ξεκινά ο πρώτος λόγος του Σωκράτη, που είναι κι αυτός ρητορικός, πλανευτικός, γιατί ο ερών θα προσποιηθεί τον μη ερώντα και θα μιλήσει υπέρ αυτού. Πάρα την ταύτιση με το Λυσία ως προς την πρόθεση, ο λόγος του Σωκράτη ξεκινά με την ανάγκη ορισμού του έρωτα για να εξετασθεί ορθά το θέμα (237d7-c4). Ο λόγος αυτός από την αρχή του φαίνεται ανώτερος, γιατί θα υπακούσει σε μια λογική ακολουθία (που στην περίπτωση του Λυσία είχε αμφισβητηθεί). Πέρα όμως από τη λογική δομή είναι ανώτερος, γιατί θέτει στην ουσία του το ζήτημα του «τί είναι έρωτας» (*θέμενοι ὅρον* 237d1). Αμέσως μετά προχωρά στη διαίρεση των δύο δυνάμεων στην ανθρώπινη ψυχή (237d5-e1). Η μια είναι η έμφυτη επιθυμία προς ηδονή (*ἔμφυτος ἐπιθυμία ἡδονῆς*) και η άλλη η επίκτητη γνώμη που επιθυμεί και αναζητά το άριστο (*ἐπίκτητος δόξα, ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου ... ἐπὶ τὸ ἄριστον λόγῳ ἀγούσης*). Η πρώτη είναι άλογη και είναι ακολασία (*ὑβρις*), ενώ η δεύτερη έλλογη και είναι σωφροσύνη. Η διαίρεση (ως μέθοδος της διαλεκτικής) συντηρεῖ στο λόγο τη λογική του ακολουθία και υπαγορεύει την παρουσία ενός λογικού συστήματος. Μετά τον ορισμό του έρωτος ως επιθυμίας προς ικανοποίηση της ηδονής προκύπτει φυσικά η συνέπειά του επί του ερωμένου. Ο ερών ως άρρωστος επιθυμεί ό,τι καθηλώνει τον ερώμενο, γιατί ο άρρωστος επιθυμεί ό,τι δεν του αντιστέκεται. Επομένως, Ο Σωκράτης καταδεικνύει τη βλάβη που υφίσταται ο ερώμενος από τον εραστή και στην ουσία επιχειρηματολογεί εναντίον του.

Ο λόγος αυτός εξυπηρετεί δύο στόχους: αφενός νικά σε δομή και περιεχόμενο το λόγο του Λυσία, που εμείς πρέπει να θεωρήσουμε δείγμα κοινής ρητορικής, αλλά αφετέρου είναι ένας κίβδηλος λόγος που στην ουσία δεν καταδικάζει τον φιλοσοφικό έρωτα, αλλά τον νόθο, γιατί ο ερών ταυτίζεται με τον θηρευτή της βαναύσου ηδονής και όχι τον πραγματικό εραστή. Επιπλέον, παρότι ο Σωκράτης χρησιμοποιεί δείγματα διαλεκτικής, στην ουσία δεν χρησιμοποιεί πλήρη διαλεκτικό ορισμό που θα οδηγούσε στον καθορισμό του βάθους της έννοιας του έρωτα και επομένως δεν προβαίνει σε λογική θεμελίωση των πραγμάτων, πράγμα το οποίο είναι ίδιον της φιλοσοφικής διαλεκτικής και όχι της ρητορικής. Η ρητορική είναι δόξα και στοχεύει στο τερπνόν. Συμβατός μ' αυτήν τη θέση είναι ο λόγος του Λυσία, ο οποίος επαναφέρει μ' αυτόν τον τρόπο τη διάκριση των τεχνών που εισήχθη στον *Γοργία*. Ωστόσο, ο Σωκράτης δεν δίστασε να χρησιμοποιήσει έναν ρητορικό τρόπο στο λόγο του, αναβαθμισμένο βέβαια μέσω μιας λογικής επάρκειας και προσέγγισης των εννοιών σε μεγαλύτερο βάθος, γιατί αυτός ο τρόπος είναι οικείος στον ακροατή του και είναι αναγκαίος αν θέλει βαθμιαία να τον ανασύρει έξω από τα όρια της κοινής ρητορικής. Το επόμενο βήμα θα είναι η Παλινωδία.

Η Παλινωδία θα αναδείξει τη διαφορά της ρητορικής με τη φιλοσοφία και θα υψώσει τον έρωτα και την τέχνη του λόγου στο σημείο που του αρμόζει και όχι εκεί όπου τον

τοποθέτησαν οι προηγούμενοι λόγοι. Είναι ο λόγος του Σωκράτη για την αποκατάσταση του έρωτα και του εραστή, και ταυτόχρονα ένα έμπρακτο δείγμα, μια πρόταση του Σωκράτη για τον καλό και ωραίο λόγο. Ο λόγος ξεκινά με τη διατύπωση της θέσης: δεν είναι αληθής ο λόγος που λέει ότι πρέπει να χαρίζεται κανείς στον μη ερώντα ως σώφρονα και όχι στον εραστή ως μαινόμενο, γιατί η μανία είναι αγαθό και θεϊκό δώρο (244a3-7). Ακολουθούν τα είδη της μανίας και οι ωφέλειες που προκύπτουν. Για να γίνουν κατανοητά όλα αυτά, πρέπει να εξεταστεί πρώτα η φύση και τα είδη των ψυχών. Η ψυχή είναι αγέννητη και αθάνατη (246a1-2) και η μορφή της συμβολίζεται ως πτερόεσσα και σαν άρμα με ηνίοχο και δύο άλογα που αντιστοιχούν στα μέρη της ψυχής (253c-d). Η ποιότητα και η καταγωγή των αλόγων και του ηνιόχου διαχωρίζει τις ψυχές σ' αυτές των αθανάτων θεών, που κινούνται με τάξη υπό το κράτος του λογού και έχουν πρόσβαση στον υπερουράνιο τόπο και πλήρη και διαρκή θέα των ιδεών, και στις ψυχές των θνητών των οποίων τα άλογα των αρμάτων είναι το ένα ευγενές και το άλλο όχι και αγωνίζονται να ανέλθουν στον υπερουράνιο τόπο, γιατί εκεί τρέφεται και πτερώνεται η ψυχή. Η θέαση πάντως αυτή είναι κριτήριο για να ενδυθεί μια ψυχή το ανθρώπινο σώμα, καθώς αυτό αποτελεί το διακριτικό του. Ο άνθρωπος πρέπει να μπορεί να καταλαβαίνει τις έννοιες που προκύπτουν από πολλές αισθήσεις κατά συναίρεσή τους στο ένα με τη βοήθεια του λογισμού (249b). Κάποιες το κατορθώνουν σε μεγαλύτερο και κάποιες σε μικρότερο βαθμό και αυτό είναι το κριτήριο βάσει του οποίου θα καθοριστούν τα είδη των ανθρώπινων βίων, με ανώτερο το φιλόσοφο και τελευταίο τον τύραννο. Ο φιλόσοφος λοιπόν που είχε την καλύτερη θέα της αλήθειας, παρακολουθεί το θείο και μετέχει σ' αυτό. Η μέθεξι αυτή εμφανίζεται ως μορφή μανίας και εν προκειμένω για τον ερώντα, ερωτικής μανίας. Ο εραστής θέλγεται από το κάλλος το οποίο αντίκρισε θεώμενος την αλήθεια και τις Ιδέες κατά την ασώματη ζωή της ψυχής του και, όταν πλέον βρίσκεται στην ενσώματη, το ανακαλεί εξ αναμνήσεως (249d3-5) με τη θέα του ωραίου νέου. Ο έρωτας υποκινεί και ενεργοποιεί την ανάμνηση της Ιδέας του κάλλους. Η φύση της θεϊκής μανίας που εκδηλώνει ο καθένας εξαρτάται από τον θεό τον οποίο η ψυχή του ακολουθούσε. Οπότε διαμορφώνονται διάφορες κατηγορίες εραστών (253-4). Στην Παλινωδία, επομένως, έχουμε ένα δείγμα διάκρισης των ειδών της ψυχής.

Παρότι η Παλινωδία ενδύεται το μυθικό, το συμβολικό και το μεταφυσικό ένδυμα, δεν παύει να έχει διακριτό το κομμάτι της λογικής και να προβαίνει σε ορισμούς εννοιών και χρήση της μεθόδου της διαίρεσης. Με τον τρόπο αυτό εξασφαλίζει τον προσδιορισμό των εννοιών και ικανοποιεί το αίτημα της εσωτερικής λογικής αλληλουχίας των νοημάτων. Είναι ένα παράδειγμα για την αναγωγή στην Ιδέα και ταυτόχρονα σύμβολο της πλατωνικής φιλοσοφίας. Φαινομενικά όμως δείχνει ότι έχει απομακρύνει το θέμα από τη ρητορική και γι'

αυτό ο Φαίδρος το επαναφέρει με αναφορά στον Λυσία. Από αυτό το σημείο ξεκινά και πάλι το διαλεκτικό μέρος του διαλόγου στο οποίο ευθύς αμέσως τίθεται το ζήτημα του καλού και ενδεδειγμένου τρόπου γραφής λόγου (258d7). Αφού η Παλινωδία αποτέλεσε έμπρακτα την πρόταση μιας ορθής μορφής λόγου, που πραγματεύεται ένα ζήτημα δύσβατο, αλλά σημαντικό για τη διαμόρφωση της ψυχής των νέων, στο διαλεκτικό τμήμα ο Πλάτων θα εκθέσει θεωρητικά την πρόταση αναμόρφωσης της ρητορικής.

Η πρώτη προϋπόθεση είναι η γνώση του θέματος που πραγματεύεται ο λόγος. Βέβαια η θέση αυτή δεν διατυπώνεται αξιωματικά, αλλά προκύπτει κατόπιν έλεγχου. Για να εξεταστεί αν ο λόγος πρέπει να βασίζεται στη γνώση ή στη δόξα (259e5-7) ο Σωκράτης φέρνει το παράδειγμα του αλόγου και του γαϊδάρου και κατόπιν ένα ανάλογο για τα πολιτικά ζητήματα (260b-d). Η δόξα, αποδεικνύεται μέσω αυτών των παραδειγμάτων, είναι εξαιρετικά επισφαλής και επικίνδυνη. Και αν η ρητορική είναι μια ψυχαγωγία μέσω του λόγου (261a6-8), τότε δεν πρέπει να στηρίζεται στη δόξα. Το θέμα της δόξας και της αλήθειας σε σχέση με τη ρητορική έχει ξαναθεθεί, στον *Γοργία*. Εκεί, όμως το ζητούμενο ήταν αν η τρέχουσα ρητορική βασιζόταν στην αλήθεια ή στη δόξα, ενώ εδώ το ζήτημα τίθεται από άλλη σκοπιά. Εφόσον η ρητορική μπορεί να είναι ψυχαγωγία, πρέπει να εξεταστεί αν επαρκεί η πρακτική της τρέχουσας ρητορικής, η δόξα, ή αν χρειάζεται να αναβαθμίσει τις απαιτήσεις της. Κατόπιν της εξέτασης του θέματος οι συνομιλητές καταλήγουν ότι η ρητορική πρέπει να γίνει διαλεκτική, έτσι ώστε να γνωρίζει πρώτα το «τί» και έπειτα το «πώς» θα εκθέσει το θέμα της (263c5-8). Πρέπει να γνωρίζει το αντικείμενο που πραγματεύεται και να συνδυάσει την αλήθεια με την τεχνική. Εδώ λοιπόν η ρητορική αναβαθμίζεται και μεταλαμβάνει της φιλοσοφίας. Η ρητορική, ακόμη κι αν επιλέξει να σταθεί στο επίπεδο της εξαπάτησης πρέπει να γνωρίζει την αλήθεια (262c1-3).

Όπως ειπώθηκε, το ζήτημα της αλήθειας και της δόξας είναι κάτι που έχει ήδη εξεταστεί και στον *Γοργία*. Επίσης στον *Γοργία* είχε δοθεί και ο ορισμός της ρητορικής ως «πειθοῦς δημιουργοῦ». Στο *Φαῖδρο*, όμως, ο ορισμός της ρητορικής είναι διαφορετικός. Χωρίς ο Σωκράτης να παραβλέπει ότι η πειθώ είναι ουσιώδες χαρακτηριστικό της ρητορικής, εδώ προάγεται ένας νέος ορισμός που ανταποκρίνεται στο νέο πρόσωπο της ρητορικής, στη ρητορική όπως την προτείνει ο φιλόσοφος: είναι «ψυχαγωγία διά των λόγων». Το ουσιαστικό «ψυχαγωγία» στα έργα του Πλάτωνα χρησιμοποιείται μόνο στο *Φαῖδρο*.¹⁰⁶ Αν και η λέξη έχει

¹⁰⁶ Σε ρηματική μορφή έχει χρησιμοποιηθεί άλλες δύο φορές, στους *Νόμους* (909b) και στον *Τίμαιο* (71a). Το ρήμα «ψυχαγωγέω-ῶ» σημαίνει κυριολεκτικά οδηγώ τις ψυχές των νεκρών στον κάτω κόσμο ή ανακαλώ δια θυσιών τις ψυχές των νεκρών. Μεταφορικά σημαίνει δελεάζω σαγηνεύω, έλκω τις ψυχές

συγγενές περιεχόμενο με την παραδοσιακή της έννοια που την ορίζει ως μια δύναμη που επενεργεί στην ψυχή και μπορεί να την εξαπατήσει, ο Σωκράτης βαθμιαία της δίνει ένα νέο περιεχόμενο καθώς αποτελεί τη διαδικασία με την οποία ο ομιλητής οδηγεί την ψυχή του ακροατή προς την αλήθεια. Η ρητορική ως ψυχαγωγία λειτουργεί καθοδηγητικά ώστε να επιτευχθεί η μετάβαση από την πλάνη στη γνώση. Γι' αυτό και η Asmis υποστηρίζει ότι ο *Φαῖδρος* είναι ένα έργο που αποτελεί δείγμα ψυχαγωγίας αποτελούμενης από τέσσερα στάδια και ακριβώς η παρουσίαση της ψυχαγωγίας είναι η ενοποιητική αρχή του διαλόγου,¹⁰⁷ η ενότητα του οποίου τόσο πολύ έχει συζητηθεί.¹⁰⁸

Ο Σωκράτης καλεί τον Φαῖδρο να ελέγξουν ως προς αυτό τον λόγο του Λυσία (262c5-7). Ο λόγος του Λυσία περιλαμβάνει έννοιες αφηρημένες. Οι αφηρημένες έννοιες είναι εύκολο να διαστραφούν ως προς το νόημα τους. Επομένως το κλειδί για την «έντεχνη» χρήση τους είναι ο ορισμός και η υπαγωγή τους σε κατηγορίες. Κάτι τέτοιο εξασφαλίζει τον σαφή προσδιορισμό τους και την οργανική σύνδεση με τις άλλες έννοιες με αποτέλεσμα την άρτια λογική οργάνωση. Ο λόγος του Λυσία δεν πληροί αυτές τις προϋποθέσεις οπότε δεν ομοιάζει με ζωντανή ύπαρξη που έχει κεφάλι, σώμα και άκρα και όλα αυτά σε αναλογία μεταξύ τους (264c2-5).

Εδώ βλέπουμε ότι η αλήθεια συνδέεται αναπόσπαστα με τη δομή του λόγου. Με αυτόν τον τρόπο μεταβαίνουμε στη δεύτερη προϋπόθεση για την σύνταξη ενός καλού και ωραίου λόγου. Προϋπόθεση λοιπόν είναι η λογική δομή, η εσωτερική αλληλουχία και η ενότητα και γι' αυτό το σκοπό ο συντάσσων έναν έντεχνο λόγο πρέπει να έχει προβεί σαφείς ορισμούς. Αλλά για να ορίσει, πρέπει να προβεί σε «διαιρέσεις και συναγωγές» (266b3-4). Ο Σωκράτης εξηγεί: η συναγωγή είναι το «εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ

των ανθρώπων (Νόμοι 909b, Ξεν. Απομνημ. 3.10.6. Αριστ. Ποιητ. 6.17) και με αρνητική σημασία παραπλανώ, εξαπατώ (Ισοκ. Εναγ. 10, Αριστοφ. Ορν. 1555 όπου μάλιστα το χωρίο αναφέρεται στο Σωκράτη και παρωδεί την ενασχόληση του Σωκράτη με την ψυχή) Τιμ. 71a. LSJ.s.v.

Επίσης, στο Γοργία Ε.Ε. 8-14 χωρίς να χρησιμοποιείται κάποιος ειδικός όρος τονίζεται η επίδραση του λόγου στην ψυχή με τη μορφή απάτης και γητείας.

¹⁰⁷ Asmis (1986), 153-172.

¹⁰⁸ Από την αρχαιότητα (Ιάμβλιχος 3^{ος}-4^{ος} αι. μ.Χ. και Ερμείας 5^{ος} αι. μ.Χ.) μέχρι τον 21^ο αι. ένα θέμα προς συζήτηση που επανέρχεται σχετικά με το *Φαῖδρο* είναι αυτό της ενότητάς του λόγω της ποικιλίας των θεμάτων που το έργο πραγματεύεται, της σχέσης των θεμάτων αυτών μεταξύ τους, αλλά και του σκοπού του έργου ως όλου. Η συντριπτική πλειοψηφία των μελετητών, βέβαια, συμφωνεί ως προς το ότι τα κυρίαρχα θέματα είναι ο Έρωτας και η Ρητορική και ως προς την ενότητα του έργου, υποστηρίζοντας ότι ο συσχετισμός έρωτα και ρητορικής εξυπηρετεί την παρουσίαση και έμπρακτη εφαρμογή των πλατωνικών φιλοσοφικών μεθόδων και την εξυπηρέτηση των σκοπών της φιλοσοφίας. Ωστόσο, δεν λείπουν και οι περιπτώσεις που η ενότητα στηρίζεται σε υφολογικές, ψυχολογικές ή πολιτικές ερμηνείες. Karadimas (2008), 26-34.

διεσπαρμένα, ἵνα ἕκαστον ὀριζόμενος δῆλον ποιῇ, περὶ οὗ ἂν αἰεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ» (265d4-5),¹⁰⁹ ενώ η διαίρεση είναι το «κατ' εἶδη δύνασθαι τέμνειν κατ' ἄρθρα, ἧ πέφυκεν», (265e1-3).¹¹⁰ Η συναγωγή επομένως είναι η διαδικασία μετάβασης από τα πολλά στο ένα, στην ιδέα, σχετίζεται με το 249b6-c1 (δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον) και οδηγεί στο σαφή προσδιορισμό της έννοιας. Αποτελεί δε, προκειμένου για τη ρητορική, «το πρώτο βήμα για να καμφθεῖ ἡ αντίσταση του ακροατή για τη θέση του ομιλητή και τον προετοιμάζει να την δεχθεί» (263d7-e2).¹¹¹ Η διαίρεση είναι η πορεία από το ένα στα πολλά, με την έννοια ότι η ιδέα που πρόεκυψε μέσα από τη συναγωγή μπορεί τώρα να διακριθεῖ σε υποκατηγορίες, σε εἶδη, κατά φύσιν. Η διαίρεση είναι μια συμπληρωματική, προς την συναγωγή, μέθοδος που αποσκοπεί στο να βρει την ειδοποιό διαφορά της οριστέας έννοιας με το προσεχές γένος με τη μεγαλύτερη δυνατή ακρίβεια.¹¹² Αυτά τα στοιχεία της διαλεκτικής είναι απαραίτητα για τη ἄρτια συναρμογή του ρητορικού λόγου.

Όλα αυτά δίνουν την εντύπωση στο Φαῖδρο ότι το θέμα έχει αλλάξει. Όλα αυτά φαίνονται χαρακτηριστικά της φιλοσοφίας, όχι της ρητορικής (266c5-d1). Τα ρητορικά εγχειρίδια που έχει υπ' ὄψιν του ο Φαῖδρος έχουν άλλο περιεχόμενο (266d5-6). Αυτό ακριβώς είναι, για το Σωκράτη, το ἔλλειμμα της ρητορικής (268a1-2). Διαθέτουν κατά κάποιον τρόπο μόνο τα προγυμνάσματα για την τέχνη (τὰ πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαῖα μαθήματα 269b7), τις τεχνικές δεξιότητες, αυτά που είναι μεν ἀναγκαῖα και προπαρασκευαστικά, ἀλλὰ ὄχι ἐπαρκή. Το ζητούμενο είναι οι προϋποθέσεις που τέθηκαν πριν: η ἀλήθεια και η ἐξ αὐτῆς ἐσωτερικὴ λογικὴ ἐνότητα που συνθέτει το ὅλον. Αυτό ἀναβαθμίζει μια ἀπλή ἐνασχόληση σε ἐπιστήμη και ἐν προκειμένῳ τη ρητορική σε ψυχαγωγία δια λόγων. Τὴν ἀπόδειξη προσφέρει και το

¹⁰⁹ Η λέξη «συνορῶντα» διευκρινίζεται στους *Νόμους* 965 «πρὸς τὸ ἓν συντάξασθαι πάντα συνορῶντα». Η πρώτη μέθοδος, λέει ο Σωκράτης, συνίσταται στη σύνοψη του ὅλου, που προκύπτει ἀπὸ τα ἐπιμέρους, ἀφοῦ πρώτα υπαχθούν σε μια γενικὴ ιδέα ἢ γνώση με σκοπὸ τον ὀρισμὸ και τὴν ἐξακρίβωση τῆς φύσης τῶν ἐπιμέρους. βλ. και *Πολιτεία* 537c κ.ε.

¹¹⁰ Η φράση «ἧ πέφυκεν» ἐξηγείται στον *Κρατ.* 386e. Εκεί ὀρίζεται ὅτι τα πράγματα ἔχουν μια δική τους οὐσία που δεν σχετίζεται με μας οὔτε καθορίζεται ἀπὸ μας, ἀλλὰ ὑπάρχουν ἀφ' ἐαυτῶν και σχετίζονται με τὴν οὐσία τους, ὅπως αὐτὴ καθορίστηκε ἐκ φύσεως.

¹¹¹ Yunis (2011), 197.

¹¹² Ο Thompson (1868) στο 265c, 107 σχολιάζει: «οἱ σοκρατικοὶ ὀρισμοὶ στηρίχτηκαν στη συναγωγή τῶν ἐπιμέρους, στους ἐπακτικούς λόγους, ὅπως λέει ο Ἀριστοτέλης. Ἀλλὰ ἡ διαίρεση πάντα ἀπεδίδετο στον Πλάτωνα, ὅπως λέει ο Γαληνός στο *de Hippocrate et Platone*. Η ἔμφαση με τὴν ὁποία παρουσιάζεται (ἡ διαίρεση) στηρίζει τὴν πίστη ὅτι ἐπρόκειτο για μια καινοτομία στις ἀθηναϊκὲς σχολές τὴν εποχὴ που γράφτηκε ἢ ἐκδόθηκε ο *Φαῖδρος*, ἀν και ἀπὸ τα *Απομνημ.* 4.5.12 μπορούμε να συναγάγουμε ὅτι μια στοιχειώδης τῆς μορφῆς ἀνάγεται στο Σωκράτη. Ο Γαληνός ἐπιμένει στὴν ἀξία αὐτῆς τῆς «διακριτικῆς» μεθόδου για τὴν κατηγοριοποίηση τῶν ἀσθενειῶν και ἰσχυρίζεται ὅτι αὐτὴ πρωτοεισήχθη ἀπὸ τα ἔργα του Ἰπποκράτη με τα ὁποῖα πιστεῦει ὅτι ο Πλάτων ἦταν ἐξοικειωμένος. Η «πρακτικὴ» τῶν γιαιτρῶν ἦταν ἡ διδάσκαλος, κατὰ τον Γαληνό, για τὴ θεωρία του Πλάτωνα. Ὅμως ἴσως υπερτιμᾷ το φόρο τιμῆς που οφείλει ο ἓνας ἀγαπητὸς του συγγραφέας στον ἄλλον».

παράδειγμα από την ιατρική. Αν κάποιος γνωρίζει σκευάσματα που επιφέρουν ορισμένες μεταβολές στο ανθρώπινο σώμα και ως εκ τούτου αξιώνει να λέγεται γιατρός, οι ειδήμονες ιατροί, Ερυξίμαχος και Ακουμενός, δεν θα δικαιώσουν την αξίωσή του αν δεν γνωρίζει σε ποιόν ασθενή μπορούν να εφαρμοστούν, σε ποιο χρόνο και με ποια διάρκεια. Με άλλα λόγια, αν δεν μπορεί κάποιος να γνωρίζει τη φύση της νόσου, την ιδιοσυγκρασία του ασθενούς, τη φύση και της ιδιότητες των ιαμάτων, δηλαδή το όλον και τις αιτιακές σχέσεις που συνδέουν το όλον με τα μέρη, και επιπλέον δεν μπορεί να εντοπίσει τη σωστή στιγμή παρέμβασης επί του υποκειμένου και τη διάρκεια της θεραπείας, δεν μπορεί να συγκαταλέγεται στους γιατρούς. Γιατί αυτός γνωρίζει «τὰ πρὸ ἱατρικῆς ἀλλ' οὐ τὰ ἱατρικά.» (269a3).

Η σχέση που διαπιστώνουμε ανάμεσα στη ρητορική και την ιατρική, μετά απ' αυτό το παράδειγμα έρχεται να επιβεβαιωθεί από την ίδια τη διατύπωση του Σωκράτη «ὁ αὐτός που τρόπος τέχνης ἱατρικῆς ὅσπερ καὶ ῥητορικῆς» (270b1-2). Η φράση αποτελεί την κορύφωση μιας πορείας συσχετισμού των δύο τεχνών. Ήδη από τον *Γοργία* έχει γίνει φανερό ότι η ιατρική είναι μια τέχνη - πρότυπο για τον Πλάτωνα, όπως επίσης έχει γίνει φανερό και η αναλογία σώματος - ψυχής. Βασισμένος σ' αυτήν την αναλογία ο φιλόσοφος έχει χρησιμοποιήσει έννοιες και λέξεις της ιατρικής, όπως αυτή της ευεξίας και της θεραπείας, όταν κάνει λόγο για την ψυχή. Εν τω μεταξύ η θεωρία των Ιδεών έχει ολοκληρωθεί στην *Πολιτεία* και ο Πλάτων έχει διαμορφώσει το γνωσιολογικό του σύστημα, όπως επίσης έχει επεξεργαστεί και την κατάλληλη μεθοδολογία. Τέλος, επειδή η γνωσιολογία του Πλάτωνα είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένη με ηθική προαγωγή του ανθρώπου και της κοινωνίας, στο *Φαῖδρο* γίνεται μια προσπάθεια σύνθεσης όλων αυτών και διατύπωσης μιας πρότασης με πρακτική βάση. Η ρητορική έχει τη δύναμη να γίνει ψυχαγωγία αν υιοθετήσει τη διαλεκτική και αν εφαρμόσει τις επιστημονικές μεθόδους της ιατρικής, με την έννοια ότι όπως η ιατρική στηρίζεται στους κανόνες της φυσιολογίας, έτσι και η ρητορική πρέπει να στηρίζεται στους κανόνες της ψυχολογίας. Επομένως, όταν ο Σωκράτης λέει ότι η μέθοδος της ρητορικής και της ιατρικής είναι ίδια, κάνει μια διαπίστωση - πρόταση. Αυτή εκτίθεται αναλυτικά ως εξής:

Πρέπει και οι δύο να χωρίσουν (*διελέσθαι*, υπονοώντας τη διαλεκτική διαίρεση) τη φύση του αντικειμένου τους, η ιατρική του σώματος, η ρητορική της ψυχής, όχι με βάση την εμπειρία αλλά με βάση την τέχνη και να δώσουν η μία ιάματα και τροφή για την υγεία και τη δύναμη και η άλλη λόγους για την τάξη και την αρετή (270b4-8). Στο σχήμα του *Γοργία* που απεικόνιζε τη διαίρεση των τεχνών με κριτήριο τη γνώση ή την απλή εμπειρία, η ιατρική και η ρητορική βρίσκονταν σε διαφορετική υποδιαίρεση και μάλιστα αντιθετική. Στο *Φαῖδρο* το ίδιο κριτήριο διαίρεσης τις φέρνει στην ίδια υποδιαίρεση, εφόσον η ρητορική του *Φαίδρου* με τα εχέγγυα της γνώσης που πηγάζουν από τους κανόνες της διαλεκτικής, είναι ψυχαγωγία.

Όμως για να κατανοήσει κανείς τη φύση της ψυχής, πρέπει να κατανοήσει πριν τη φύση του όλου,¹¹³ όπως ακριβώς ορίζει και ο Ιπποκράτης για το σώμα (270c1-4). Η φράση αυτή έχει αποτελέσει την αφετηρία για ποικίλες ερμηνείες για την έννοια του «όλου», αλλά έχει γίνει και το στοιχείο βάσει του οποίου πολλοί μελετητές του ιπποκρατικού corpus προσπάθησαν να στηρίξουν τη γνησιότητα διαφόρων ιατρικών συγγραμμάτων. Η αλήθεια είναι ότι η έννοια του όλου στο ιπποκρατικό corpus ως βάση για την κατανόηση και την αντιμετώπιση της ασθένειας δεν είναι ενιαία. Αφενός έχουμε την ακύρωση της οπτικής του Πλάτωνα. Η ιατρική καταδικάζει τη φιλοσοφική προσέγγιση του όλου (*Περὶ ἀρχαίης ἰατρικῆς*) και δεν δέχεται τις καθολικές θεωρίες που προσπαθούν να εξηγήσουν την ουσία του ανθρώπου και την εσωτερική, αθέατη αιτία της ασθένειας, αποκομμένα και ανεξάρτητα από την απόδειξη μέσω παρατήρησης. Υιοθετεί αντίθετα μια εμπειρική προσέγγιση που εκπορεύεται από κλινικά δεδομένα λόγω του ότι αποδέχεται μια άπειρη ποικιλία που δεν μπορεί να υπόκειται σε μια αρχή, καταδικάζοντας την εκ των προτέρων γνώση. Η εμπειρική πλευρά της ιπποκρατικής μεθόδου μοιάζει με την υποθετική μέθοδο της ρητορικής που δεν βασίζεται στην a priori μεθοδολογία του Πλάτωνα, αλλά σε μια a posteriori μεθοδολογία υποκείμενη στην παρατήρηση των επιμέρους κλινικών δεδομένων. Αφετέρου το *Περὶ ἱερῆς νόσου* εμφανίζει επιρροές από τη φιλοσοφία καθώς αποδέχεται την καθολικότητα στη φύση του ανθρώπου και των μερών του και θεωρεί ότι η φυσική ισορροπία του ανθρώπου διαταράσσεται από εσωτερικά και εξωτερικά στοιχεία.¹¹⁴

Ξαναγυρνώντας στον Πλάτωνα, μια άποψη για την ερμηνεία του «όλου» είναι αυτή που το ερμηνεύει ως το ακέραιον, την Ιδέα, το όλον της ψυχής και του σώματος (και μ' αυτήν την έννοια χρησιμοποιείται από τον Πλάτωνα στο *Συμπόσιο* 205b-c, όπου το όλον χρησιμοποιείται για σύνθετες ενότητες όπως η ποίηση ή ο έρωας), μια άποψη που ξεκινά από την ερμηνεία του Ερμεία (5ος αι. μ.Χ.) και συνέχισε απρόσκοπτα μέχρι τον Edelstein. Ο τελευταίος, όμως, το ταυτίζει με το σύμπαν (και με αυτήν την έννοια το όλον χρησιμοποιείται στο *Λύσι* 214b και στο *Φίληβο* 28d, σχετιζόμενο με τις θεωρίες περί φύσεως των Προσωκρατικών).¹¹⁵ Όποια και να είναι η ερμηνεία της αναφοράς αυτής, αυτό που στην

¹¹³ Η ενότητα της ψυχής με τη φύση είναι βασική αρχή της ελληνικής και πλατωνικής φιλοσοφίας: σ' αυτήν στηρίζει ο Πλάτων την επιστήμη και την ανάμνηση, όπως φαίνεται και από το *Μένωνα* 81c-d.

¹¹⁴ Roth (2008), 66.

¹¹⁵ Edelstein (1935) *RE*, Suppl. VI. στ.1318. Επίσης, ο Herter (1976) κάνει μια εμπεριστατωμένη αναφορά και στις δύο πιθανές ερμηνείες, αλλά πρεσβεύει ότι το όλον ταυτίζεται με το σύμπαν. Αφορμώμενος από τον *Τίμαιο* και σχετίζοντάς τον με το *Φαῖδρο* πιστεύει ότι, όπως οι ψυχές σχετίζονται με το συμπαντικό όλον, έτσι και η πλατωνική φυσιολογία και παθολογία έχει να κάνει με τη σχέση σώματος-σύμπαντος. Ωστόσο, εκφράζει επιφυλάξεις για το κατά πόσο ο Πλάτων ερμηνεύει ορθά ή ανιδιοτελώς τον Ιπποκράτη.

πραγματικότητα θέλει να τονίσει ο Πλάτων είναι η φιλοσοφική πλευρά της ιατρικής, την οποία, αν την υιοθετήσει η ρητορική, μπορεί να ωφεληθεί. Ο προσδιορισμός και η ερμηνεία του όλου είναι απαραίτητη για την εξέταση, σύμφωνα με τους κανόνες της τέχνης, της φύσης κάθε πράγματος. Πρώτα πρέπει να διαπιστωθεί αν είναι απλό ή αν έχει πολλά είδη και, αν είναι απλό, ποια είναι η δύναμή του να ενεργεί και ποια να δέχεται ενεργεία (ενεργεί ή πάσχει) και, αν έχει είδη, να ακολουθήσει την ίδια διαδικασία για το κάθενα (270c-d). Εδώ αξίζει να σημειώσουμε ότι ο Σωκράτης μιλάει για είδη, για γένη, για μορφές που μπορεί να έχει μια ολότητα και όχι μέρη και βάσει αυτού έχει γίνει και η διαίρεση των ψυχών, των αλόγων και των αρμάτων στην Παλινωδία.¹¹⁶

Επομένως, μια ρητορική τέχνη - ψυχαγωγία δια των λόγων, που θα μορφώνει την ψυχή κατά την αρετή, οφείλει πρώτα να περιγράψει την ψυχή με ακρίβεια (271a5) και να διαπιστώσει αν είναι ενός ή περισσότερων ειδών (271a6-7), έπειτα πάνω σε τί και πώς ενεργεί ή πάσχει με αποτέλεσμα να αποκαλύψει από τί πείθεται και από τί όχι (271b9), τρίτον να διακρίνει, αποκαλύπτοντας όμως τις αιτιακές σχέσεις, ποια είδη ψυχών και λόγων υπάρχουν και να αντιστοιχίσει ποιες ψυχές πείθονται με ποιους λόγους (271b1-4). Εδώ ο Πλάτων δημιουργεί μια βάση για τη χρήση του ύφους από τους ρήτορες και για τη ρητορική πρακτική ώστε να εκφράζει ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο με διαφορετικές μορφές από τη σκοπιά της αποτελεσματικότητας. Υπ' αυτό το πρίσμα, άλλωστε, επιλέχτηκε και η ποιητική μορφή της Παλινωδίας, θεωρώντας ότι ανταποκρινόταν στην ψυχή του Φαίδρου (257a2-4). Ωστόσο, ο Πλάτων δεν μας δίνει έναν συγκεκριμένο και περιορισμένο αριθμό ψυχών και το μόνο που μπορούμε να πούμε είναι μας παρέχει μόνο ένα ενδεικτικό τρόπο για την κατηγοριοποίηση των ψυχών στο *Φαῖδρο*, στην Παλινωδία, ή στην *Πολιτεία* (435e-436a), όπως επίσης δεν μας δίνει τη δυνατότητα να εντοπίσουμε και τα ενδεχόμενα είδη λόγων που θα μπορούσαν να αντιστοιχίσουν σ' αυτές.¹¹⁷

¹¹⁶ Herter (1976), 31.

¹¹⁷ Ο Ολυμπιόδωρος σχολιάζοντας το 447c1 του *Γοργία* κάνει έναν συμφυρμό των διδαγμάτων του *Γοργία*, της *Πολιτείας* 8-9 και του *Φαίδρου* 271a-272b και μιλάει για δυο είδη ρητορικής: την γνήσια και επιστημονική και την νόθο που στηρίζεται στην εμπειρία (*Γοργίας*). Έπειτα στηριγμένος στην *Πολιτεία* που μιλά για τα μέρη της ψυχής (λογιστικό, επιθυμητικό, θυμοειδές) και τα πολιτεύματα (αριστοκρατία, τιμοκρατία, ολιγαρχία, δημοκρατία, τυραννία) λέει ότι υπάρχουν πέντε είδη ρητορικής που αντιστοιχούν στα πολιτεύματα. Αληθής και γνήσια είναι η ρητορική της αριστοκρατίας που χρησιμοποιεί το λόγο για να πείσει επ' ωφελεία της πόλης κάνοντας χρήση των κατάλληλων επιχειρημάτων για κάθε περίπτωση και εκεί ο ρήτορας-πολιτικός προσομοιάζει με το γιατρό που βρίσκει το κατάλληλο φάρμακο για κάθε τύπο ασθενή. Στην περίπτωση αυτή ο ρήτορας (και ως ιστορικό παράδειγμα φέρνει το Θεμιστοκλή) επιβάλλει μια αυστηρή δίαιτα και δεν εγκαταλείπει τον ασθενή όταν την παραβιάζει, ούτε βέβαια το παραβλέπει, αλλά μεριμνά να τον επαναφέρει σ' αυτήν.

Προχωρώντας πέρα από τον ορισμό, τη διαίρεση και την αντιστοίχιση, δηλαδή τη θεωρητική προπαρασκευή, ο Σωκράτης σημειώνει ότι ο ρήτορας οφείλει να προχωρήσει στην εφαρμογή και να αναπτύξει οξεία αίσθηση (271e1), ώστε να μπορεί να αντιλαμβάνεται την πραγματικότητα και να αναγνωρίζει ποια κατηγορία ψυχής έχει ενώπιόν του και ποιο είδος λόγου ταιριάζει σ' αυτήν. Ο επίδοξος ρήτωρ οφείλει να αποκτήσει την ετοιμότητα και την ευελιξία να αναγνωρίζει σε πραγματικά περιβάλλοντα την ιδιοσυγκρασία του ακροατηρίου και να κάνει ταχεία προσαρμογή στους λόγους του. Συμπληρωματικά προς αυτά, στο πεδίο της εφαρμογής του προφορικού λόγου, οφείλει να αντιλαμβάνεται την περίσταση (*καιρούς* 272a4) και αναλόγως να ομιλεί ή να σιωπά και να επιλέγει την κατάλληλη έκταση, τη διάρκεια και το ύφος των λόγων του (272b4-5). Η έννοια του «*καιροῦ*» έχει την αφετηρία του στην έννοια του επίκαιρου τόσο στην πρώιμη ελληνική ηθική σκέψη όσο και στην ιποκρατική ιατρική.¹¹⁸ Η σοφιστική υποδομή είναι λιγοστή.¹¹⁹ Ο Ισοκράτης τόνισε το ζήτημα της επιλογής του τρόπου σύνθεσης του λόγου υπό το πρίσμα του «*καιροῦ*» (*Πανηγ.* 9, *Ἑλένη* 11, *Κατὰ Σοφ.* 16), αλλά δεν προσέφερε μια βάση για το πώς επιλέγεται η κατάλληλη συνθήκη σε σχέση με το λόγο. Για τον Πλάτωνα, πάντως, η έννοια της περιστασης, του «*καιροῦ*», σχετίζεται με την ψυχαγωγία. Περισσότερες, όμως και πιο σαφείς προτάσεις για το θέμα αυτό δεν διατίθενται απ' τον Πλάτωνα, όπως δεν προέβη ο φιλόσοφος σε ρητά διατυπωμένες κατηγοριοποιήσεις των ψυχών και των αντίστοιχων λόγων.

Με το *Φαῖδρο* μπορούμε να πούμε ότι κλείνει, κατά κάποιον τρόπο, ο κύκλος που άνοιξε με τον *Γοργία* σχετικά με το θέμα της Ρητορικής στον Πλάτωνα. Και στα δύο αυτά έργα ο Πλάτων δημιουργεί ένα κύκλωμα ανάμεσα στη φιλοσοφία, τη ρητορική και την ιατρική, με αποκορύφωμα τη φράση «ὁ αὐτός που τρόπος τέχνης ἰατρικῆς ὅσπερ καὶ ῥητορικῆς.» (270b1-2), υπονοώντας ότι ο φιλοσοφικός τρόπος προσέγγισης είναι ο επιστημονικός και αυτόν ακολουθεί η ιατρική η οποία πρέπει να λειτουργήσει ως πρότυπο για μια τεχνικότερη άσκηση της ρητορικής. Όπως φάνηκε από τον *Γοργία* και ιδιαίτερα από το τρίτο μέρος του, η ρητορική κατά τον 5-4^ο αι. οδηγεί σε αδιέξοδο την ηθική ζωή της πόλης. Για τον Πλάτωνα είναι τέχνη, αλλά δεν είναι γνήσια, δεν υπακούει στους στόχους και τις μεθόδους μιας επιστήμης. Έχει όμως δύναμη, αυτή της πειθούς και, όπως φαίνεται από την

Ο Ερμείας, πάλι, κατηγοριοποιεί τους λόγους σε αποδεικτικούς, δικανικούς και εγκωμιαστικούς και προσθέτει «οἷον ὁ τῷ ὀρθῷ λόγῳ ἐπόμενος τοῖς ἀποδεικτικοῖς λόγοις χαίρει, ὁ δὲ κατ' ἐπιθυμίαν ζῶν τοῖς κολακευτικοῖς καὶ ἐγκωμιαστικοῖς.»

Ο Αριστοτέλης στη *Ρητ.* 1388b31-91b4 κάνει αναλυτική αναφορά και αντιστοίχιση τύπων χαρακτήρων και λόγων.

¹¹⁸ Trede (1992), 81-188.

¹¹⁹ Noel (1998), 233-45.

επίδραση που άσκησε ο λόγος του Λυσία στην ψυχή του Φαίδρου, ασκεί γοητεία στον αποδέκτη. Αυτή τη δύναμη, θέλοντας να τη χαλιναγωγήσει, να την αξιοποιήσει και να την υποτάξει στην υπηρεσία της φιλοσοφίας, οφείλει να την αναβαθμίσει με τους κανόνες της γνήσιας τέχνης. Και η γνήσια τέχνη διέπεται από τρία χαρακτηριστικά: αγαθό και ανιδιοτελή σκοπό, βαθεία γνώση του αντικειμένου και άρτια λογική μέθοδο. Το υπαρκτό πρότυπο μιας τέτοιας τέχνης για τον Πλάτωνα, που στέκεται πιο κοντά στις φιλοσοφικές του μεθόδους, φαίνεται ότι το ενσαρκώνει η ιπποκρατική ιατρική. Είναι η επιστήμη που μπορεί και αξιοποιεί ταχέως και αποτελεσματικά τη μετάβαση από το επιμέρους στο καθολικό και πάλι πίσω στο ειδικό μέσα από μια σειρά ορισμών, διαιρέσεων και συναγωγών (για να χρησιμοποιήσουμε την πλατωνική ορολογία). Οι Μέθοδοι αυτές οδηγούν σε επαρκή γνώση του αντικειμένου ως όλου και εν τέλει αυτή η γνώση είναι η ύστατη προϋπόθεση για την αναγνώριση του «καιροῦ», δηλαδή της ιδιαίτερης περίπτωσης, και της επιτυχούς διαχείρισης ή της αξιοποίησης του. Η γνώση του όλου και η σύνδεση του με τα επιμέρους, και όχι η «δόξα» και το «στοχαστικόν» ή η «εμπειρία» και η «τριβή» που συνδυάζεται με μια ψυχή ανδρεία, είναι η δίοδος για την αναγνώριση της περίπτωσης. Εν προκειμένω, ο ρήτωρ που ασκεί την ψυχαγωγία θα πρέπει να ακολουθήσει τις λογικές αυτές μεθόδους και να προβεί σε κατηγοριοποιήσεις ψυχών και αντίστοιχων λόγων και να διακρίνει την κατάλληλη περίπτωση για να επιλέξει τη χρήση τους.

Ρητορική και Ιατρική στο ιπποκρατικό corpus

Η ιπποκρατική συλλογή αποτελείται από εξήντα περίπου έργα που φτάνουν σε μας με το όνομα του Ιπποκράτη χωρίς, ωστόσο, ούτε για ένα να μην μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι έχει τη σφραγίδα του ίδιου ως συγγραφέα.¹²⁰ Πρόκειται για μια συλλογή που, εκτός λίγων έργων που θεωρούνται αρκετά όψιμα (2^{ος} αι. μ.Χ.), χρονολογείται ανάμεσα στο β' μισό του 5^{ου} αι. π.Χ και το πρώτο μισό του 4^{ου} αι. π.Χ. και που, ακόμη και αν δεν είναι γραπτά του ίδιου του Ιπποκράτη, είναι των πνευματικών τέκνων του και της σχολής που φέρει μια ενιαία ιδεολογία και φιλοσοφία.¹²¹ Για το πότε συγκροτείται το ιπποκρατικό corpus υπάρχουν διάφορες εικασίες που σχετίζονται με την αλεξανδρινή περίοδο,¹²² αλλά αυτό που πραγματικά εξασφαλίζει την ενότητά του είναι, εκτός της ιωνικής διαλέκτου, το πνεύμα που το διέπει, ένα πνεύμα ορθολογικό, απομακρυσμένο από κάθε μαγική επίδραση και με κυρίαρχη την αιτιολογική μέθοδο, αποτυπώνοντας τον τρόπο που ασκούσε την ιατρική η σχολή της Κω. Με τον όρο «σχολή» θα πρέπει να εννοήσουμε κατά τον 5^ο αι. ένα κέντρο ή έναν δάσκαλο που στο πλαίσιο μιας οικογενειακής παράδοσης, συχνά εκατονταετιών, διαιωνίζει τη διδασκαλία της ιατρικής στους γιους και στους μαθητές του. Μ' αυτήν την έννοια υπήρχε πράγματι μια σχολή της Κω και μάλιστα διαφοροποιημένη σε πολλά από αυτήν της Κνίδου. Ο αριθμός και η σημασία των μαθητών του Ιπποκράτη δικαιολογούν τον παραδοσιακό ορισμό τους ως «σχολής».¹²³ Έτσι, υπ' αυτήν την έννοια τον 6^ο αι. π.Χ. δύο σχολές είναι οι φημισμένες, αυτή του Κρότωνα (από αυτήν γνωρίζουμε τον Δημοκλήδη και τον Αλκμαίωνα) και η άλλη της Κυρήνης (Ηροδ. 3, 131). Κατά τον 5^ο αι., πάλι, δύο είναι οι σχολές που μοιράζονται τη φήμη γύρω από την άσκηση και την προώθηση της ιατρικής, αυτή της Κνίδου (μας παραδίδεται το όνομα του Ευρυφώντα και του Ηρόδικου) και αυτή της Κω. Από τις σχολές του 6^{ου} αι. δεν έχουμε συγκροτημένο corpus ιατρικών γραπτών κειμένων, αλλά από τις δύο σχολές του 5^{ου} έχουμε βέβαια το ιπποκρατικό corpus και νύξεις για γραπτά κείμενα της σχολής της Κνίδου (ένα συλλογικό έργο που τιτλοφορείται "*Κνίδιαι γνῶμαι*").

Εξετάζοντας το corpus που ονομάζουμε ιπποκρατικό, εδώ το μελετάμε εστιάζοντας στην παρουσία και τη λειτουργία της ρητορικής. Ποιου τύπου ρητορικά στοιχεία ή ποιες

¹²⁰ Το ζήτημα της πατρότητας και της γνησιότητας των έργων του ιπποκρατικού corpus, οι αμφιβολίες αλλά και οι διαφορετικές προτάσεις ξεκινούν από την αρχαιότητα (από την εποχή των πρώτων λεξικογράφων και υπομνηματιστών του Ιπποκράτη) και συνεχίζεται μέχρι τις μέρες μας χωρίς ρητές απαντήσεις, παρότι με το θέμα αυτό ασχολήθηκαν μεγάλοι ιπποκρατιστές, συνοπτική παρουσίαση των οποίων παραθέτει ο Λυπουρλής (2014), 60-72.

¹²¹ Jouanna (1998), 71-84 και 489-529.

¹²² Smith (1979), 199-204.

¹²³ Jouanna (1998), 62.

πτυχές της ρητορικής νομιμοποιούμε να αναζητήσουμε στα ιατρικά κείμενα; Από τη μία οι εργασίες που επεξεργάζονται αυτό το ειδικό ερώτημα (ρητορική και ιατρική) και προσπαθούν να δώσουν απάντηση είναι αφενός ολιγάριθμες και αφετέρου παρουσιάζουν μια ποικιλία ως προς την οπτική του καθορισμού της ρητορικής μέσα στα ιπποκρατικά έργα. Από την άλλη, οι αναφορές στη ρητορικότητα των κειμένων του corpus δεν λείπουν από πολλά έργα που μελετούν από μια διαφορετική σκοπιά τα ιατρικά κείμενα, αλλά τότε οι αναφορές γίνονται παρεμπιπτόντως και σποραδικά, εφόσον δεν έχουν εστιασμένο το ενδιαφέρον τους στο θέμα αυτό.

Ενδεικτικά, ο Jones που επιμελήθηκε την έκδοση των ιπποκρατικών κειμένων της Loeb (και επομένως δεν μελετά ειδικά το θέμα της ρητορικής), όταν μιλά για ρητορική και ρητορικότητα στη γενική εισαγωγή και στις εισαγωγές των έργων την εννοεί κυρίως ως το ύφος το επεξεργασμένο και καλλωπισμένο, όπως αυτό που διαμορφώνει η σοφιστική ρητορική του 5^{ου} αι. Η ρητορική για τον Jones, επομένως, είναι τα υφολογικά χαρακτηριστικά του πεζού λόγου. Σε σχέση μ' αυτά μάλιστα σημειώνει ότι σε γενικές γραμμές απουσιάζουν από το corpus και μόνο για κάποια έργα αναφέρει σοφιστικές επιδράσεις (*Περὶ Τέχνης, Περὶ Φυσῶν, Περὶ Φύσιος ἀνθρώπου*).¹²⁴

Η Craik, πάλι, στο συγκεντρωτικό έργο περί των ιπποκρατικών πραγματειών *The Hippocratic Corpus, Content and Context*, μιλώντας, εκτός των άλλων, για την παρουσία της ρητορικής, την θεωρεί αποτέλεσμα της επικοινωνίας που αναπτύσσει η ιατρική με όλες τις πτυχές της ζωής της κοινωνίας, το ήθος, τις κοινωνικές συνθήκες, τον τρόπο που χρησιμοποιεί ο αρχαίος τον προφορικό λόγο με τα ρυθμικά στοιχεία και τον συνειδητό καλλωπισμό του ύφους. Στο πλαίσιο αυτής της επικοινωνίας θεωρεί ότι η ιατρική αλληλεπέδρασε με τους σοφιστές και τη σοφιστική, με αποτέλεσμα η τελευταία, και κυρίως ο Γοργίας, να επηρεάσει τον προφορικό και γραπτό λόγο και κατά συνέπεια και τον ιατρικό. Πέρα από το ύφος και τα σχήματα λόγου, βέβαια, η Craik ως στοιχείο ρητορικότητας λαμβάνει τη διαίρεση των έργων σε μέρη (προοίμιο, διήγηση, πίστη, επίλογο).¹²⁵

Ο D.A. Roth, μελετητής που ασχολείται ειδικά με το θέμα της ρητορικής και της ιατρικής, στη διατριβή του *Reciprocal Influences between Rhetoric and Medicine in Ancient Greece*, μελετώντας την παρουσία της ρητορικής στο corpus την εννοεί αφενός ως συλλογιστική διαδικασία που υπηρετεί κατά κύριο λόγο την εμπειρική/επαγωγική συλλογιστική της ιατρικής, η οποία μέσα από τα επιμέρους ειδικά κλινικά περιστατικά

¹²⁴ Jones (1923) vol. 147, xv, vol. 148, xxvii, xlii, 131, 187.

¹²⁵ Craik (2014), x, xiii-xiv, 34,38.

προσπαθεί να αναχθεί σε έναν κανόνα τον οποίο, συνυπολογίζοντας την έννοια του καιρού, μπορεί να εφαρμόσει σε επιμέρους ειδικές περιπτώσεις (κεφ. 4) και αφετέρου ως το μέσον εκείνο που υποτάσσεται στην ανάγκη της ιατρικής να αμυνθεί και να αναδειχθεί, ορίζοντας και εξετάζοντάς την βάσει του σκοπού που επιδιώκει (κεφ. 5).¹²⁶

Ο Jouanna, από τους πιο σημαντικούς ιπποκρατιστές των ημερών μας, στο *Greek Medicine from Hippocrates to Galen*, στο κεφάλαιο που τιτλοφορείται «Rhetoric and Medicine in the Hippocratic corpus» εξετάζει την παρουσία της ρητορικής πρωτίστως με βάση την υπαγωγή κάποιων έργων στο επιδεικτικό γένος με κριτήριο κυρίως την φύση και την έκταση των προοιμίων και των επιλόγων τους.¹²⁷ Ο ίδιος συγγραφέας, όμως, στη μονογραφία του για τον Ιπποκράτη, το σημείο στο οποίο μιλά επανειλημμένα για τη ρητορική στα ιπποκρατικά κείμενα είναι το κεφάλαιο «ο Γιατρός και το Κοινό». Στο κεφάλαιο αυτό η σχέση της ρητορικής με την ιατρική δεν ανιχνεύεται από τα δομικά και τα υφολογικά στοιχεία των έργων, αλλά κυρίως από το σκοπό που εξυπηρετούν αυτά. Με άλλα λόγια το κεφάλαιο αυτό αποκαλύπτει ότι ήταν αναγκαία η ρητορική στο corpus και, συνοπτικά, οι λόγοι που προβάλλει είναι ο ανταγωνισμός με εκπροσώπους άλλων σχολών ή τάσεων, η ανάδειξη του ιπποκρατικού γιατρού στη θέση του δημόσιου γιατρού, η επίδραση της σοφιστικής ρητορικής και το γεγονός ότι ο γιατρός δεν έπαυε να είναι ένας δημόσιος άντρας σε μια κοινωνία με έντονο το αγωνιστικό πνεύμα.¹²⁸

Είναι προφανές, λοιπόν, ότι η ρητορική έχει πολλές πτυχές βάσει των οποίων μπορεί κανείς να εξετάσει και να προσανατολίσει μια μελέτη σχετικά μ' αυτήν. Είναι τα λεκτικά-υφολογικά στοιχεία, είναι η οργάνωση του λόγου, είναι οι συλλογιστικές τεχνικές, είναι η πρόθεση του λέγοντος - γράφοντος.

Κατά την προσωπική μου γνώμη, υπερκείμενη και καθοριστική των υπολοίπων είναι η πρόθεση, με μια αριστοτελική, δηλαδή, διατύπωση το τέλος, ο σκοπός για τον οποίο συντάσσεται ένα προφορικό ή γραπτό κείμενο. Επομένως, χωρίς να παραγνωρίζω τη σημασία των υπολοίπων θα προσανατολίσω τη μελέτη πρωτίστως προς αυτήν την οπτική.

Για το σκοπό αυτό θα ήταν εξαιρετικά χρήσιμο αν διαθέταμε ήδη μια ασφαλή και ευρέως αποδεκτή κατηγοριοποίηση των έργων που μας παραδίδονται στο ιπποκρατικό corpus με ένα ή περισσότερα κριτήρια. Όμως, τόσο η αβεβαιότητα της γνησιότητας, της πατρότητας και της χρονολόγησης, όσο και η ποικιλία των θεμάτων δεν μας οδηγούν σε μια μόνιμη και

¹²⁶ Roth, A.D. (2008).

¹²⁷ Jouanna (2012), 39-53.

¹²⁸ Jouanna (1998), 95-143.

τελική κατηγοριοποίηση, με αποτέλεσμα οι υπάρχουσες να έχουν γίνει με κριτήριο τη σκοπιά από την οποία εξετάζει ο εκδότης ή ο σχολιαστής το corpus.¹²⁹ Επομένως, εξετάζοντας το corpus από την σκοπιά της ρητορικής και λαμβάνοντας ως κριτήριο το περιεχόμενο και τους ενυπάρχοντες ενδεχόμενους στόχους των έργων πρέπει να προβούμε στη διάκρισή τους σε ρητορικά και μη.¹³⁰

Αναλυτικότερα, με βάση το περιεχόμενο και τους ενδεχόμενους σκοπούς, τα έργα της συλλογής μπορούν να διαιρεθούν σε δύο κατηγορίες: α) αυτά που αποτελούν ιατρικά εγχειρίδια απευθυνόμενα στον ειδικό, στο γιατρό που θέλει να αντλήσει απ' αυτά την ειδική γνώση για την επιστημονική του κατάρτιση, σε θεωρητικό και πρακτικό επίπεδο, για την άσκηση της τέχνης της ιατρικής και β) σ' αυτά τα οποία απευθύνονται στο γιατρό κυρίως για να ρυθμίσουν τη στάση του απέναντι στο κοινό. Στην δεύτερη κατηγορία αυτή μπορούμε να βρούμε κείμενα υπερασπιστικά της τέχνης και κείμενα που, ανάμεσα στα άλλα, προσπαθούν να προλάβουν ενδεχόμενες επιθέσεις και κινδύνους στους οποίους εκτίθεται ο γιατρός και στα οποία λανθάνει η πρόθεση για προώθηση και καταξίωση της ιατρικής και του γιατρού ως επαγγελματία. Αυτό πρακτικά σημαίνει ότι τα κείμενα έχουν δύο στόχους να υπηρετήσουν: από τη μια τη διάδοση και διδασκαλία των ιατρικών γνώσεων και την κοινοποίηση των ερευνητικών αποτελεσμάτων, δηλαδή την επιστημονική γνώση εντός της επιστημονικής κοινότητας, και από την άλλη τη διαμόρφωση μιας στάσης και τη δημιουργία μιας εντύπωσης προς το κοινό.

Για να προσδιοριστεί η σχέση της διαίρεσης αυτής με τη ρητορική πρέπει να επιστρέψουμε στον ορισμό της ρητορικής. Όλοι όμως όσοι ασχολούνται με τη ρητορική (από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα) όταν έρχεται η ώρα να την ορίσουν δίνοντας το προσεχές γένος και με πληρότητα τις ειδοποιούς διαφορές, είτε απαριθμούν συγκεντρωτικά τις απόπειρες ορισμών πολλών άλλων,¹³¹ είτε οι ορισμοί αυτοί γίνονται από μια συγκεκριμένη οπτική και

¹²⁹ Η Craik (2014), xxiv-xxviii κάνει μια συγκεντρωτική επισκόπηση των περιπτώσεων κατηγοριοποίησης των έργων του corpus οι οποίες γίνονται άλλοτε με κριτήριο τη γνησιότητα, άλλοτε την αξία, άλλοτε το περιεχόμενο.

¹³⁰ Η πιο κοντινή προσπάθεια ανάλογης διαίρεσης προς τη δική μας θα μπορούσε να είναι αυτή που κάνει ο J. Jouanna στο *Rhetoric and medicine in the Hippocratic corpus* (2012) σε έργα προφορικά και γραπτά, κείμενα δηλαδή που προορίζονταν για εκφώνηση σε κοινό και άλλα για ανάγνωση από μεμονωμένο αναγνώστη. Στην κατηγορία των προς εκφώνηση υποδιαιρεί τα έργα σε διδακτικά (που εκφωνούνται ενώπιον κοινού ειδικών) και επιδεικτικά (που εκφωνούνται ενώπιον και μη ειδικών). Η διάκριση όμως αυτή εξετάζει την παρουσία της ρητορικής μέσα στην ιατρική προκειμένου να εμπλουτίσει τη γνώση μας για το ρητορικό γένος των επιδεικτικών λόγων του 5^{ου} αι και επομένως έχει έναν πολύ ειδικό προσανατολισμό που δεν εξυπηρετεί καθολικά το ευρύτερο θέμα ρητορικής και ιατρικής.

¹³¹ Cope (1867), 27-36.

δεν συμπίπτουν ποτέ απόλυτα με τους υπόλοιπους.¹³² Αυτό δεν συμβαίνει βέβαια λόγω της αδυναμίας των ενασχολούμενων, αλλά λόγω της ευρύτητας της έννοιας της ρητορικής, με αποτέλεσμα η οπτική του επιχειρούντος τον ορισμό να τον καθορίζει κιόλας. Σημείο, ωστόσο, σύγκλισης των ορισμών αυτών δεν παύει να είναι η επιδίωξη της πειθούς (*πειθοῦς δημιουργός*). Η πειθώ όμως (είτε ως στόχος είτε ως αποτέλεσμα) μπορεί να διαιρεθεί κατά τον Πλάτωνα (με κριτήριο το στόχο και το αντικείμενο) και τον Αριστοτέλη (με κριτήριο το αντικείμενο) σε δύο είδη: τη διδασκαλική και την πιστευτική (*Ρητ.* 1355b27-29 και *Γοργ.* 454c6-455a8). Η διδασκαλική πειθώ έχει να κάνει με ένα πολύ συγκεκριμένο πεδίο γνώσης και αποσκοπεί στην επιστημονική κατά το δυνατόν αλήθεια. Εδώ θα μπορούσαμε να πούμε ότι εντάσσονται οι αυστηρά λογικοί συλλογισμοί της επιστήμης που η ορθότητά τους έγκειται στην αλήθεια και την εγκυρότητα των προκειμένων τους. Είναι η πειθώ της αντικειμενικής γνώμης. Όχι τυχαία και ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης ως παράδειγμα αυτού του είδους φέρνουν την πειθώ στην ιατρική.¹³³ Από την άλλη, η πιστευτική δεν περιορίζεται σε ένα συγκεκριμένο πεδίο-αντικείμενο και έχει λιγότερο να κάνει με την κατάκτηση της αλήθειας και περισσότερο με την πρόθεση να διαμορφώσει, να παγιώσει ή να μεταστρέψει μια θέση μέσω της ανάδειξης του πιθανού, του πιστευτού. Επομένως η πιστευτική πειθώ δεν περιορίζεται ή δεν ενδιαφέρεται για την απόλυτη και αδιάσειστη ισχύ του επιχειρήματος, αλλά πολύ περισσότερο στην ευλογοφάνειά του και μπορεί να μετέρχεται και μέσα ψυχολογικά, ηθικά ή ακόμη και γλωσσικά και λεκτικά τεχνάσματα. Είναι η πειθώ της υποκειμενικής γνώμης. Αν νοήσουμε λοιπόν τη ρητορική ως συγκερασμό των δύο ειδών πειθούς, τότε αυτή πρέπει να δεχτούμε ότι υπάρχει σε όλο το corpus. Επειδή όμως τόσο στην αρχαιότητα, όσο και σήμερα όταν λέμε ρητορική στην ουσία εννοούμε την πιστευτική (παρόλο που ο ιδεαλιστής και ηθικός φιλόσοφος Πλάτων επιθύμησε τη διδασκαλική), τότε θα πρέπει να προβούμε στην κατηγοριοποίηση των ιπποκρατικών έργων που προαναφέραμε και να διακρίνουμε ότι στα καθαρά ιατρικά έργα αντιστοιχεί αυτό που ονομάσαμε διδασκαλική πειθώ,¹³⁴ ενώ στην

¹³² Ακόμη και ο ορισμός του Αριστοτέλη στη *Ρητορική* 1355b25 ξεκινά με το «ἔστω δὴ (ἡ ρητορική δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρηῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν)», που σημαίνει την παραδοχή μιας συμβατικής αφετηρίας ορισμού (παρόλο που λίγο νωρίτερα, στο 1355b10-11 ορίζοντάς την κατά το έργο παραδίδει τον ίδιο ορισμό εξαρτώντας τον από το «φανερὸν (εστί)»).

¹³³ Στον *Γοργία* 455b2 ο Σωκράτης αναφέρει το παράδειγμα της εκλογής του δημόσιου γιατρού για να στηρίξει την άποψη ότι είναι απαραίτητη η διδασκαλική πειθώ και μπορεί κανείς να τη διακρίνει από την πιστευτική. Επίσης, ο Αριστοτέλης στη *Ρητορική* 1355b29 αναφέρει ότι η ιατρική είναι διδασκαλική και πειστική μόνο για το αντικείμενό της, σε αντίθεση με τη ρητορική, που είναι η τέχνη της εύρεσης των πειστικών επιχειρημάτων για κάθε θέμα.

¹³⁴ Στο σημείο αυτό και πριν προβούμε στην παρουσίαση και ανάλυση των έργων της πιστευτικής πειθούς, θα πρέπει να γίνει μια αναγκαία διευκρίνιση για τη διδασκαλική πειθώ: Μέσα σε αρκετά έργα της συλλογής οι συγγραφείς, παραθέτοντας και επιχειρηματολογώντας υπέρ μιας ιατρικής θεωρίας ή πρακτικής που

δεύτερη κατηγορία είναι που ανιχνεύουμε την πιστευτική πειθώ και αυτό που εννοούμε ρητορική. Ένα κυρίαρχο κριτήριο που έχει ληφθεί υπ' όψιν για τη διαίρεση που ακολουθεί, είναι αυτό της παράλληλης πρόθεσης που έχουν τα έργα στη διαμόρφωση της ιδιαίτερης ρητορικής της ιατρικής κοινότητας. Με άλλα λόγια, τα έργα που θα χαρακτηρίσουμε ως ρητορικά, όχι μόνο στοχεύουν στη διαμόρφωση της εικόνας της ιατρικής προς τα έξω, όχι μόνο το επιδιώκουν μέσω της πιστευτικής πειθούς, αλλά υποδεικνύουν και διδάσκουν εμμέσως το ιδιαίτερο πορτρέτο λόγου και εικόνας που οφείλει να αποκτήσει ο γιατρός, διαμορφώνουν δηλαδή τη ρητορική της συντεχνίας.

Κατόπιν αυτής της διευκρίνισης τα έργα του corpus διαιρούνται ως εξής:

Ειδικά	Ρητορικά
<i>Περὶ ἀγμῶν/ Περὶ ἄρθρων ἐμβολῆς</i>	<i>Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων</i>
<i>Περὶ ἀδένων οὐλομελῆς</i>	<i>Περὶ εὐσχημοσύνης</i>
<i>Περὶ αἱμορροΐδων</i>	<i>Νόμος</i>
<i>Περὶ ἀνατομῆς</i>	<i>Περὶ νούσων I</i>
<i>Περὶ ἀντιδότων</i>	<i>Ὅρκος</i>
<i>Περὶ ἐβδομάδων</i>	<i>Περὶ τέχνης</i>
<i>Περὶ ἐγκατατομῆς ἐμβρύου</i>	<i>Περὶ ἱητροῦ</i>
<i>Περὶ ἐλκῶν</i>	<i>Παραγγελία</i>
<i>Περὶ τῶν ἐντὸς παθῶν</i>	
<i>Ἐπιδημιῶν I, II, III, IV, V, VI, VII</i>	

θεωρούν ορθή και ενδεδειγμένη, την αντιπαραβάλλουν προς μια παρελθούσα ή τρέχουσα εσφαλμένη, την οποία χαρακτηρίζουν προϊόν αμάθειας. Θα μπορούσε λοιπόν κάποιος να συγκαταλέξει τις περιπτώσεις αυτές σε ενδείξεις επιθέσεων έναντι άλλων σχολών ή άλλων ιατρικών κύκλων και να τις εντάξει στην πιστευτική πειθώ. Άλλωστε, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η υποκρατική ιατρική βρίσκεται στο μεταίχμιο ανάμεσα στην μαγικο-θηρησκευτική και άτεχνη προσέγγιση της ίασης και του επιστημονικότερου, αιτιολογικού τρόπου προσέγγισης της ιατρικής. Έτσι, εκτός από τον αγώνα που δίνει για να βρει και να παγιώσει τον ορθολογικό τρόπο έρευνας και άσκησης της τέχνης, πρέπει να δώσει μάχη και με τις παλαιότερες παγιωμένες μη επιστημονικές αντιλήψεις που συνεχίζουν να υπάρχουν και να διεκδικούν μέσω των εκπροσώπων τους μια θέση στην προτίμηση του κοινού. Η υποκρατική ιατρική, επομένως, χρειάζεται κείμενα για να γίνει προτιμητή έναντι των αγυρτών και των αδαών. Όταν, όμως, αυτό γίνεται μέσα από επίκληση σε αυστηρά ιατρικά δεδομένα δεν θα πρέπει να θεωρούμε ότι αποτελεί ρητορική πιστευτική, αλλά αυτήν που ονομάσαμε διδασκαλική και κατά συνέπεια δεν θα αποτελέσει μέρος της ανάλυσής μας. Χαρακτηριστικό τέτοιο παράδειγμα αποτελεί το *Περὶ ἀγμῶν* 1, στο οποίο ο συγγραφέας (όπου μάλιστα από αρκετούς έχει προταθεί ότι είναι ο ίδιος ο Ιπποκράτης) αναφέρει ότι η επίδεση του χεριού πρέπει να γίνεται όσο το δυνατόν σε ευθεία γραμμή, γιατί αυτό είναι σύμφωνο με τη φύση του χεριού (*αὕτη γὰρ ἡ δικαιολογία φύσις*). Αν όμως υπάρχει κλίση αυτή θα πρέπει να ανιχνευθεί και να ελεγχθεί με βάση την ιδιαίτερη ανατομία του ασθενούς την οποία θα υποδείξει η πρηνής θέση του χεριού (με την παλάμη προς τα κάτω). Όποιος πάει να κάνει την επίδεση έχοντας κατά νουν μια προκαθορισμένη και πάγια θέση κάνει λάθος και αυτή η στάση είναι προϊόν αμαθείας. Για να στηριχθεί η θέση, παρατίθενται κλινικές έρευνες που περιγράφουν τις εσφαλμένες περιπτώσεις και τις εξηγούν. Το γεγονός ότι ο συγγραφέας απευθύνεται στον ιατρό και αποσκοπεί να τον απομακρύνει από μια εσφαλμένη πρακτική μέσα από την εμπειριστατωμένη ιατρική απόδειξη φαίνεται και από το τέλος της παραγράφου 25 «*Οὐ μέντοι γε ἂν ἔγραφον περὶ τουτέου τοσαῦτα, εἰ μὴ εὐ μὲν ἦδειν ἀσύμφορον εἶδεν τὴν ἐπίδεσιν, συχνούς δὲ οὕτως ἱητρεύοντας, ἐπικαιρον δὲ τὸ ἀπομάθημα*».

<i>Περὶ ἐπικυήσεως</i>	
<i>Περὶ ὀκταμήνου/Περὶ ἑπταμήνου</i>	
<i>Περὶ καρδίας</i>	
<i>Κατ' ἰατρῆον</i>	<i>(Δογμα Ἀθηναίων)</i>
<i>Περὶ τῶν ἐν κεφαλῇ τραμάτων</i>	<i>(Επιβώμιος)</i>
<i>Περὶ κρισίμων</i>	<i>(Επιστολαί)</i>
<i>Περὶ κρισίων</i>	<i>(Ιπποκράτους διαθήκη)</i>
<i>Κωακαὶ προγνώσεις</i>	<i>(Πρεσβευτικός)</i>
<i>Μοχλικός</i>	
<i>Περὶ Νούσων II, III, IV</i>	
<i>Περὶ ὀδοντοφυΐας</i>	
<i>Περὶ ὀστέων φύσιος</i>	
<i>Περὶ παθῶν</i>	
<i>Περὶ ὄψιος</i>	
<i>Περὶ παρθενίων</i>	
<i>Προγνωστικόν</i>	
<i>Προρρητικός I, II</i>	
<i>Περὶ σαρκῶν</i>	
<i>Περὶ συρίγγων</i>	
<i>Περὶ τόπων τῶν κατ' ἄνθρωπον</i>	
<i>Περὶ τροφῆς</i>	
<i>Περὶ φύσιος ἀνθρώπου</i>	
<i>Περὶ χρήσιος ὑγρῶν</i>	
<i>Περὶ χυμῶν</i>	
<i>Περὶ γονῆς</i>	
<i>Περὶ γυναικείας φύσιος</i>	
<i>Γυναικείων I, II</i>	
<i>Περὶ διαίτης</i>	
<i>Περὶ ἀρχαίης ἱατρικῆς</i>	
<i>Ἀφορισμοί</i>	
<i>Περὶ φουσῶν</i>	
<i>Περὶ ἱερῆς νόσου</i>	
<i>Περὶ διαίτης ὀξέων</i>	

I. *Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων, Περὶ εὐσχημοσύνης, Περὶ νούσων I*: Η ρητορική του λόγου και της εικόνας

Το *Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων* έχει χαρακτηριστεί από τον Ερωτιανό ως προς το περιεχόμενο ως ένα φυσικό-αιτιολογικό έργο.¹³⁵ Ο χαρακτηρισμός αυτός δικαιολογείται γιατί ανήκει στην κατηγορία της ιατρικής κλιματολογίας που εξετάζει και εξηγεί την επίδραση του περιβάλλοντος (γεωγραφικά και κλιματολογικά χαρακτηριστικά) στην υγεία και την ιδιοσυγκρασία των κατοίκων μιας περιοχής. Το έργο, πράγματι, χωρίζεται σε δύο μέρη από τα οποία στο πρώτο (1-11) παρατίθεται η επίδραση των ανέμων ανάλογα με τον προσανατολισμό της περιοχής, η φύση των υδάτων και οι κλιματολογικές συνθήκες σε συνάρτηση με τις ενδεχόμενες νόσους της περιοχής και στο δεύτερο (12-24), που είναι περισσότερο εθνολογικό, η συμβατότητα του ήθους των κατοίκων με τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της περιοχής που διαβιούν.

Το έργο αυτό ο Jouanna, στηριζόμενος στη συντομία ολόκληρου του έργου αλλά και στη συντομία του προοιμίου και του epilόγου, καθώς και στην απευθείας έκθεση του θέματος με απουσία σχημάτων και γενικών διατυπώσεων, το εντάσσει στα διδακτικά έργα τα οποία όμως προορίζονταν για εκφώνηση, λόγω της χρήσης λεκτικών ρημάτων σε πρώτο πρόσωπο.¹³⁶ Η Craik, πάλι, υποστηρίζει ότι το έργο αυτό αρχικά προοριζόταν για εκφώνηση και γι' αυτό χρησιμοποιούνται λεκτικά ρήματα στην παράγραφο 3 (*φράσω*) και στη 12 (*ἐρέω* και *φημί*). Όμως η χρήση λεκτικών ρημάτων σε αόριστο ή παρακείμενο (16, 22,23,24) δηλοί μια επιμελή σύνθεση που συνηγορεί υπέρ μιας μεταγενέστερης επεξεργασίας του αρχικού κειμένου και την κατάρτιση εν τέλει ενός γραπτού κειμένου.¹³⁷ Η ίδια συγγραφέας εντοπίζει ρητορικά σχήματα που όμως χρησιμοποιούνται με φειδώ (π.χ. τρία επίθετα υπερθετικού βαθμού, με ίσο αριθμό συλλαβών, ομόηχα κατά την αρχή και την κατάληξη «*εὐκαρποτάτη, εὐδενδροτάτη, εὐδιδεστάτη*» §12, επανάληψη συνώνυμης λέξης για έμφαση «*σκοπέειν και βασανίζειν*» §3). Ο Jones αναγνωρίζει στο *Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων* το επιστημονικό πνεύμα και το συγκρατημένο ύφος των έργων των ιπποκρατικών πραγματειών (σελ.66). Στην εισαγωγή του οικείου τόμου μιλά πιο συγκεκριμένα για ομοιότητες ύφους και πνεύματος του *Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων* με τις πραγματείες *Περὶ διαίτης ὁξέων*, *Ἐπιδημείαι I και III*, *Προγνωστικόν*, *Αφορισμοί*, *Περὶ ἀγμῶν*, *Περὶ τρωμάτων κεφαλῆς* (σελ. xxi) λέγοντας ότι

¹³⁵ Nachmanson (1918), 9.

¹³⁶ Jouanna (2012), 44 σημ. 13.

¹³⁷ Craik (2014), 10.

πρόκειται για έργα επιστημονικά και χωρίς σοφιστικές επιδράσεις, με αυστηρό και βαρύ ύφος. «Εκεί η κάθε λέξη χρησιμοποιείται για να εκφράσει τη σκέψη και όχι για να τη στολίσει» (σελ.χv).¹³⁸

Η κατάταξη του έργου σε μια από τις δύο κατηγορίες που προαναφέρθηκαν (ρητορικά ή μη) είναι δύσκολο να γίνει. Το *Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων* είναι ένα έργο που συνθέτει ένας έμπειρος γιατρός και απευθύνεται σε έναν επίδοξο γιατρό και μάλιστα πλανόδιο. Ακριβώς αυτή η ταυτότητα αυτού που απευθύνεται και αυτού προς τον οποίο απευθύνεται είναι που δημιουργεί τη δυσκολία. Αυτό συμβαίνει γιατί από τη μια ο συντάκτης του έργου είναι ένας ειδήμων που προφανώς έχει υπάρξει και ο ίδιος πλανόδιος και έχει προβεί σε συγκέντρωση πληθώρας δεδομένων για το θέμα που πραγματεύεται, που του επιτρέπει να κάνει σαφείς κατηγοριοποιήσεις για τη σχέση περιβάλλοντος - νόσου (π.χ. ανάλογα με τον προσανατολισμό της περιοχής πνέουν διαφορετικής διεύθυνσης άνεμοι: βόρειοι, νότιοι, ανατολικοί, δυτικοί. Σε κάθε είδος ανέμου αντιστοιχεί διαφορετική κατηγορία νόσων 3-6). Επομένως, ειδικά στο πρώτο μέρος, το περιεχόμενο είναι καθαρά ιατρικό που μάλιστα παρατίθεται με λιτό και σαφή τρόπο χρησιμοποιώντας διαρκώς τη μέθοδο της διαίρεσης. Από αυτή τη σκοπιά δεν υπάρχει καμία ρητορική διάσταση.

Όμως η ταυτότητα του γιατρού προς τον οποίο απευθύνεται το *Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων* και οι συνέπειες εξ αυτού του αποδέκτη είναι που κλονίζουν την τελευταία αυτή διαπίστωση. Ο αποδέκτης του έργου είναι ένας επίδοξος πλανόδιος γιατρός. Στην αρχαιότητα το φαινόμενο αυτό δεν ήταν σπάνιο. Οι γιατροί μετέβαιναν από τόπο σε τόπο για να προσφέρουν τις υπηρεσίες τους και κάθε φορά που επισκέπτονταν μια νέα περιοχή έπρεπε να κερδίσουν την εμπιστοσύνη και την προτίμηση των κατοίκων και υποψήφιων πελατών, τόσο λόγω της έλλειψης καθιέρωσης των ίδιων, εφόσον ήταν άγνωστοι μεταξύ αγνώστων, όσο και λόγω του ότι κάποιος άλλος γιατρός πιθανόν ασκούσε μέχρι τότε τα ίδια καθήκοντα και έπρεπε να κερδίσει ή να μοιραστεί την πελατεία του. Επομένως, ο άρτι αφιχθείς γιατρός έπρεπε να έχει στη σκευή του έναν γνωστικό οπλισμό που θα του επιτρέψει να καθιερωθεί γρήγορα και αποτελεσματικά στη συνείδησή του κοινού.

Ο συντάσσων το *Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων* λοιπόν έχει δύο στόχους: αποτελεσματικότητα και ταχύτητα στην καθιέρωση του γιατρού. Για να επιτευχθούν οι στόχοι αυτοί απαιτείται συμπυκνωμένη ιατρική γνώση δοσμένη σε ένα ευσύνοπτο και εύληπτο σχήμα, ικανό να αποτελεί μια ολοκληρωμένη και ασφαλή πηγή για τη διάγνωση και τη

¹³⁸ Jones (1923), vol. 147.

θεραπεία, επικουρούμενο από το ανάλογο ύφος. Οι στόχοι αυτοί εξηγούν τη δογματικότητα και την αξιωματικότητα των διατυπώσεων, καθώς παρατίθενται χωρίς παραδείγματα και αποδείξεις και δικαιολογούν το λιτό, σαφές ύφος με λελογισμένη χρήση σχημάτων λόγου και συγκεκριμένη χρήση συντακτικών δομών.¹³⁹ Η ρητορική διάσταση όλων αυτών έγκειται στο ότι αποσκοπούν στη διαμόρφωση μιας εικόνας που οφείλει να δημιουργήσει ο γιατρός για να κερδίσει το κοινό του. Η ιατρική γνώση εδώ είναι μέσον πειθούς και όχι ο μοναδικός και τελικός στόχος. Χωρίς να αντίκειται στην επιστημονικότητα της διαδικασίας και του αποτελέσματος ο πρωτεύων και υπερκείμενος στόχος είναι η πειθώ. Μια πειθώ που οφείλει να επιτύχει η συγκεκριμένη συντεχνία στο κοινό της χρησιμοποιώντας συγκεκριμένη γνώση και λόγο.

Αναλυτικά, το προοίμιο του λόγου (1-2) είναι εξαιρετικά δυνατό και καταδεικτικό του περιεχομένου, της πρόθεσης και του ύφους όλου του έργου. Ήδη από την πρώτη περίοδο (*Ίητρικὴν ὅστις βούλεται ὀρθῶς ζητεῖν, τάδε χρὴ ποιεῖν.*) δηλώνεται το πεδίο με το οποίο θα ασχοληθεί η πραγματεία (*Ίητρικὴν*: αντικείμενο κατά πρόταξιν), ο προσανατολισμός που θα λάβει η αναζήτηση από το υποκείμενο που θα ενδιαφερθεί για το πεδίο αυτό (*ὅστις βούλεται ὀρθῶς ζητεῖν*) και ο πρακτικός προσανατολισμός του εγχειριδίου (*τάδε χρὴ ποιεῖν*). Προϋπόθεση όλων τίθεται η πρόθεση για ορθή και ορθολογική μέθοδο και γνώση της ιατρικής (*ὀρθῶς ζητεῖν*). Το ρήμα «*ζητέω-ῶ*» εκτείνει την σημασία του από την απλή αναζήτηση μέχρι την επίμονη συνειδητή έρευνα και φιλοσοφική μελέτη και εξέταση (κυρίως στον Πλάτωνα).¹⁴⁰ Το επίρρημα «*ὀρθῶς*» που προσδιορίζει το ρήμα θέλει ακριβώς να περιγράψει την παρουσία μιας μεθοδικής και συστηματικής αναζήτησης της ιατρικής, αίροντάς την πάνω από την απλή θεώρηση και διακρίνοντάς την από την πρακτική άλλων σχολών ή των κομπογιαννιτών. Ακολουθεί η απαρίθμηση (*πρῶτον μὲν (χρὴ) ἐνθυμεῖσθαι... ἔπειτα δὲ ... μάλιστα μὲν ... ἔπειτα δὲ...*) και η σύντομη εξήγηση (*οὐ γὰρ... ὥσπερ γὰρ*) των τρόπων που πρέπει να υιοθετήσει ο γιατρός για να το πετύχει αυτό: πρέπει να μελετήσει τις εποχές, τους ανέμους, τα ύδατα μιας περιοχής. Όλα αυτά ειπώθηκαν για να καταλήξει στο εξής συμπέρασμα που αποτελεί και την ύπατη πρόθεση του εγχειριδίου: «*ὥστε ἐς πόλιν ἐπειδὰν ἀφίκηται τις, ἥς ἄπειρός ἐστι, διαφροντίσαι χρὴ...*». Σκοπός του *Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων* είναι η απαρίθμηση των ενεργειών στις οποίες πρέπει να προβεί ο πλανόδιος γιατρός, όταν εισέρχεται σε μια άγνωστη

¹³⁹ Jones (1923), vol. 147, xxi. Εδώ ο Jones εντοπίζει τη δογματικότητα του *Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων* και ισχυρίζεται ότι αποτελεί σημείο απόκλισης από τα προαναφερθέντα έργα, γιατί παρά την οξύνοια και την άρνηση του θείου που τα χαρακτηρίζει, το *Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων* έχει την τάση της υπεραπλούστευσης και της γενίκευσης.

¹⁴⁰ LSJ s.v.

γι' αυτόν πόλη προκειμένου να μεταβεί από την κατάσταση άγνοιας κι απειρίας στην κατάσταση γνώσης. Ποια είναι η ωφέλεια από τη μετάβαση αυτή; Θα περίμενε κανείς, έχοντας διαβάσει την πρώτη παράγραφο του λόγου (που προτάσσει την επιστημονικότητα), να είναι η παροχή της καλύτερης δυνατής θεραπείας και η πρόταξη του συμφέροντος του ασθενούς, γεγονός που θα είχε συνέπεια στην έκφραση με την επανάληψη ρημάτων σχετικών με τη θεραπεία και ποικίλες αναφορές στο πρόσωπο του ασθενούς. Αντ' αυτού όλη η δεύτερη παράγραφος παρουσιάζει τις ωφέλειες που θα έχει ο γιατρός από την ορθή γνώση της ιατρικής (*εἰ γὰρ ταῦτα εἰδείη τις καλῶς ... οὐκ ἂν αὐτὸν λανθάνοι ... ὥστε μὴ ἀπορεῖσθαι ἐν τῇ θεραπείῃ τῶν νούσων μηδὲ διαμαρτάνειν ... λέγοι ἂν, ὅκόσα τε νοσήματα μέλλει πάγκοινα τὴν πόλιν ... ὅκόσα τε ἴδια ἐκάστω ... προειδείη ἂν ... τυγχάνοι (ἂν) τῆς ὑγιείης καὶ κατορθοίῃ οὐκ ἐλάχιστα ἐν τῇ τέχνῃ*). Η απαρίθμηση των ωφελειών κορυφώνεται στην επιτυχία του γιατρού και μάλιστα με τη χρήση σχήματος λιτότητας (*κατορθοίῃ οὐκ ἐλάχιστα ἐν τῇ τέχνῃ*). Επομένως, από το προοίμιο φαίνεται καθαρά ότι το *Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων* χρησιμεύει ως ένα εγκόλπιο προστασίας από τους κινδύνους στους οποίους εκτίθεται ο πλανόδιος γιατρός, αλλά και ταχείας και επιτυχούς καθιέρωσής του στο άγνωστο περιβάλλον που εισέρχεται. Τα σφάλματα στα οποία μπορεί να περιπέσει ο πλανόδιος γιατρός είναι κάτι που η ιατρική κοινότητα γνωρίζει, έχει δει να συμβαίνουν και γνωρίζει και τις συνέπειές τους (*ἃ εἰκὸς ἐστὶ γίνεσθαι*) και γι' αυτό προσπαθεί να τα προλάβει με ένα λειτουργικό εγχειρίδιο. Το *Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων* ενδιαφέρεται για το πρόσωπο της ιατρικής προς τα έξω. Ακολουθεί το κυρίως μέρος που είναι η αναλυτικότερη παρουσίαση των γνώσεων εκείνων που πρέπει να αποκομίσει ο γιατρός με αξιωματικές διατυπώσεις του τύπου «το Α περιβαλλοντικό στοιχείο οδηγεί στην παθολογία ή ιδιοσυγκρασία Β» με το συντομότερο και περιεκτικότερο δυνατό τρόπο, γι αυτό και ο λόγος βρίθκει ουσιαστικών και επιθέτων που είναι αναγκαία για την περιγραφή του Α και του Β αντίστοιχα, ενώ οι ρηματικοί τύποι είναι λιγοστοί (και κυρίως συνδετικών ρημάτων), εφόσον αυτοί θα περιέγραφαν τις λειτουργίες και τις διαδικασίες που προκαλούν τη σχέση Α και Β. Ενδιαφέρον έχει η τελευταία πρόταση του έργου που υπενθυμίζει το διδακτικό-καθοδηγητικό χαρακτήρα του *Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων* και δημιουργεί έναν κύκλο σε σχέση με το προοίμιο (*ἀπὸ δὲ τούτων τεκμαιρόμενος τὰ λοιπὰ ἐνθυμεῖσθαι, καὶ οὐχ ἁμαρτήσῃ*.) τονίζοντας την ανάγκη επιτυχούς διαχείρισης και άσκησης του ιατρικού λειτουργήματος.

Το *Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων* έχει μεγάλη ρητορική αξία γιατί αποτελεί εγχειρίδιο διαμόρφωσης της στάσης του ιατρού απέναντι στον πελάτη του και εκτείνει τη χρησιμότητά του πέρα από το πεδίο της ιατρικής κατάρτισης. Εξοπλίζει (ή τουλάχιστον έχει την πρόθεση να εξοπλίσει) τον πλανόδιο γιατρό με συμπυκνωμένη αποφθεγματική γνώση που του επιτρέπει να δίνει ταχείες, περιεκτικές και έγκυρες απαντήσεις που προσδίδουν κύρος στον ίδιο και

εμπνέουν ασφάλεια στον αποδέκτη. Συντελούν στη διαμόρφωση μιας εντύπωσης παντογνωσίας που έρχεται να καλύψει την ανάγκη του ασθενή για την παντοδυναμία του γιατρού και τη συνακόλουθη ελπίδα της ίασης. Μπορούμε δηλαδή να πούμε ότι τα επιστημονικά πορίσματα και οι περιβαλλοντικές και ιατρικές γνώσεις αποσκοπούν να διαχειριστούν την ψυχολογία του κοινού με στόχο την προστασία και την καθιέρωση του γιατρού. Περαιτέρω, αποτελώντας εγχειρίδιο για τον τρόπο που θα σκεφθεί και θα ενεργήσει ο πλανόδιος γιατρός, γίνεται πρότυπο ιατρικού λόγου και ύφους προς το κοινό. Μαζί δηλαδή με το περιεχόμενο ο γιατρός υιοθετεί αθέλητα και το ένδυμά του, δηλαδή το αποφθεγματικό, σοβαρό ύφος της παντογνωσίας. Το *Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων* συμβάλλει στη διαμόρφωση της ιδιολέκτου και της ρητορικής της συντεχνίας.

Προς την κατεύθυνση διαμόρφωσης μιας ισχυρής «ιατρικής» ρητορικής στρέφεται και το *Περὶ Νούσων* 1. Πρόκειται για ένα έργο ιατρικού περιεχομένου, και μάλιστα σχετικά τη νοσολογία, που παραθέτει συγκεντρωτικά τα πορίσματα των ιατρικών μελετών και παρατηρήσεων, όχι με πρωτεύοντα στόχο την ορθή άσκηση της τέχνης, αλλά την επαρκή επιχειρηματολογία του ιατρού έναντι του ασθενούς και κυρίως έναντι των ανταγωνιστών ιατρών. Καταδεικτική της πρόθεσης και του προσανατολισμού του έργου είναι η τελευταία περίοδος της πρώτης παραγράφου «ὅ τι ἂν δὲ τις τούτων ἀμαρτάνῃ ἢ λέγων ἢ ἐρωτῶν ἢ ἀποκρινόμενος ... ταύτη φυλάσσοντα χρὴ ἐπιτίθεσθαι ἐν τῇ ἀντιλογίῃ.» Στην πρώτη παράγραφο ο συγγραφέας του έργου, αφού παραθέτει μια μακρά λίστα ερωτημάτων τα οποία κρίνει απαραίτητο να γνωρίζει να απαντήσει σωστά ο γιατρός, τον καθοδηγεί να βρίσκεται σε ετοιμότητα να επιτεθεί λεκτικά στον αντίπαλό του, μόλις επισημάνει εκ μέρους του μια απόκλιση σε σχέση μ' αυτά. Στις επόμενες παραγράφους ο συγγραφέας θα δώσει τις ορθές απαντήσεις (χωρίς δικαιολόγηση) στα ερωτήματα που έθεσε στον πρόλογο και μ' αυτόν τον τρόπο θα παράσχει έναν επιστημονικό οπλισμό για τις αντιλογίες ιατρικού περιεχομένου αποκαλύπτοντάς μας, μ' αυτόν τον τρόπο, το αντ-αγωνιστικό πνεύμα και κλίμα που περιβάλλει τον αρχαίο γιατρό και του επιβάλλει την καλλιέργεια όχι μόνο των ειδικών ιατρικών δεξιοτήτων αλλά και της ρητορικής του δεινότητας.

Το κείμενο ωστόσο, παρότι είναι ρητορικό με την έννοια της πρόθεσης της δημιουργίας ενός αντιλογικού και πειστικού λόγου, δεν είναι ιδιαίτερα ρητορικό με την έννοια του ύφους και της δομής. Αν εξαιρέσουμε την πρώτη παράγραφο, που η Craik χαρακτηρίζει ως έναν «ρητορικό πρόλογο»¹⁴¹ και ο Ermerins φτάνει στο σημείο να θεωρήσει ότι, μαζί με τις

¹⁴¹ Craik (2014), 171.

τελευταίες ενότητες, αποτελεί μεταγενέστερη προσθήκη κάποιου σοφιστή,¹⁴² το υπόλοιπο κείμενο είναι καθαρά ιατρικού περιεχομένου και μάλιστα σχετικά φτωχό σε ρητορικά σχήματα. Περιορίζεται στη συγκεντρωτική διατύπωση του ορθού έναντι του μη ορθού, του έγκαιρου έναντι του μη έγκαιρου, του τυχαίου και του εντέχνου. Αυτό πρακτικά σημαίνει ότι η ρητορική της ιατρικής θα ασκηθεί με κυρίαρχο εργαλείο τη δύναμη και το κύρος της έγκυρης γνώσης και τη σαφή, μεστή περιεχομένου διατύπωση. Και υπ' αυτήν την έννοια ομοιάζει με το *Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων*. Το *Περὶ νόσων Ι*, όμως, σε αντίθεση με το *Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων* δεν αποκαλύπτει το πεδίο άσκησης της ιατρικής ρητορικής, πάρα μόνον δείχνει ότι προετοιμάζει γενικά το γιατρό για δημόσιες αντιλογίες, είτε πιθανόν στα πλαίσια ανάδειξης και εκλογής του δημόσιου γιατρού, είτε απλά στα πλαίσια ενός ρητορικού αγώνα, κατά το πρότυπο των σοφιστών, είτε απλά δίπλα στο προσκέφαλο του ασθενή έναντι κάποιου ανταγωνιστή γιατρού ή αγύρτη.¹⁴³ Σε όποια περίπτωση, πάντως, κι αν ασκείται, ο συγγραφέας υποδεικνύει έναν επιθετικό αντιλογικό χαρακτήρα, που μας θυμίζει βέβαια το «*ψυχῆς ἀνδρείας*» του Πλάτωνα στο *Gorg.* 463a7, αλλά στηρίζεται σε λογικά επιστημονικά στοιχεία και αντλεί την ορμή του από τη βεβαιότητα της γνώσης. Αν θεωρήσουμε το κείμενο αυτό, όπως και το *Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων*, ένα πρότυπο ύφους που υιοθετείται παράλληλα με το περιεχόμενο, τότε γίνεται φανερό ότι, χωρίς να απουσιάζουν τα λεκτικά ρητορικά σχήματα, το βάρος για την επίτευξη της πειθούς έρχεται μέσα από τη συμπυκνωμένη, λογικά διατεταγμένη γλώσσα και το περιεχόμενο με ύφος αποφθεγματικό, καθιστώντας μ' αυτόν τον τρόπο διακριτή την ιδιαίτερη φύση της ιατρικής ρητορικής.

Στο ίδιο πνεύμα, αλλά με διαφορετικό θέμα, κινείται το *Περὶ εὐσχημοσύνης*. Συγκεκριμένα το *Περὶ εὐσχημοσύνης* εντάσσεται στα έργα της ιατρικής δεοντολογίας μαζί με το *Νόμο*, τον *Όρκο*, το *Περὶ ἱητροῦ* και τις *Παραγγελίες*. Όταν μιλάμε βέβαια για ιατρική δεοντολογία στην αρχαιότητα δεν εννοούμε ένα σύστημα συγκεκριμένων κανόνων η παράβαση των οποίων συνεπάγεται ποινές και αυτό συμβαίνει για τον απλούστατο λόγο ότι δεν υπάρχει ελεγκτικός μηχανισμός για να τους καταγράψει και να τους περιφρουρήσει. Επομένως, όταν μιλάμε για ιατρική δεοντολογία, περισσότερο έχουμε να κάνουμε με ένα σύνολο παραινήσεων, διδαγμάτων και συμβουλών που θα εξασφαλίσουν την ορθή άσκηση του

¹⁴² Ermerins (1859–64), *Prolegomena*.

¹⁴³ Χαρακτηριστικό για την ύπαρξη του ανταγωνιστικού – αντιλογικού πνεύματος είναι το απόσπασμα από ένα ακόμη κείμενο του corpus: «Γνοίη δ' ἂν τις τόδε μάλιστα παραγενόμενος αὐτέοισι ἀντιλέγουσι· πρὸς γὰρ ἀλλήλους ἀντιλέγοντες οἱ αὐτοὶ ἄνδρες τῶν αὐτέων ἀκροατέων οὐδεπώποτε ἐφεξῆς ὁ αὐτὸς περιγίγνεται ἐν τῷ λόγῳ, ἀλλὰ πότε μὲν οὗτος ἐπικρατεῖ, πότε δὲ οὗτος, πότε δὲ ὧς τύχη μάλιστα ἢ γλῶσσα περιρρυῖσα πρὸς τὸν ὅχλον.» *Περὶ φύσιος ἀνθρώπου* 1.

ιατρικού λειτουργήματος. Ως εκ τούτου κανείς δεν μπορεί να επιβάλει την εφαρμογή τους, αλλά περιορίζεται μόνο στο να επιχειρήσει να δεσμεύσει με κάποιον τρόπο τον ιατρό για την τήρησή τους. Με άλλα λόγια, πρέπει να τον πείσει. Επομένως εκεί βρίσκεται ο πυρήνας της ρητορικότητάς αυτών των έργων. Ο *Όρκος*, για παράδειγμα, επικαλείται το αίσθημα ευσέβειας προς τους θεούς (*Ὅμνυμι Ἀπόλλωνα ἰητρὸν... καὶ ξυγγραφὴν τήνδε*), την ηθική υποχρέωση προς το σεπτό πρόσωπο του δασκάλου (*ἡγήσασθαι μὲν τὸν διδάξαντά ... μετάδοσιν ποιήσασθαι*,) και την έμφυτη φιλοτιμία του ανθρώπου. Το *Περὶ εὐσχημοσύνης*, πάλι, χρησιμοποιώντας λογικά επιχειρήματα που απευθύνονται κυρίως στο ήθος του ιατρού, προσπαθεί να προκρίνει μια ιατρική δεοντολογία της οποίας, όπως λέει ο Jones, ο πλησιέστερος όρος για να εκφραστεί είναι η «ευσχημοσύνη».¹⁴⁴

Το έργο ξεκινά με την παρουσίαση της αξίας της πρακτικής σοφίας, αυτής που οδηγεί σε χρήσιμα και πρακτικά αποτελέσματα, ως προϊόντα εγρήγορσης και αναζήτησης ενός καλού βίου και αντιτίθεται προς μια σοφία προϊόν αργίας και κακίας που δεν βρίσκει καμιά εφαρμογή στη ζωή και γίνεται μόνο «πρὸς περιεργίην». Προκρίνεται λοιπόν μια μορφή σοφίας που μετουσιώνεται σε τέχνη και φέρει δύο αποτελέσματα: το «εὐσχημον» και τη «δόξα» (1). Η κατάκτηση του ευσχήμονος και της δόξας είναι ο πυρήνας και η πρόθεση του έργου και μέσον η εν λόγω σοφία την οποία προσπαθεί να περιγράψει και να διακρίνει από μια άλλη (*πᾶσαι αἱ μὴ πρὸς αἰσχροκερδίην... ἐργάζεται* §2). Όπως και να έχει όμως η σοφία είναι το μέσον. Άλλωστε με τον όρο σοφία ο συγγραφέας δεν εννοεί μόνο τη σχετική με την τέχνη του ιατρού (*καὶ πρὸς ἕτερον τι ἐς τέχνην πεποιημένην* §1), αλλά κάθε τέχνη που έχει τα χαρακτηριστικά και το στόχο που περιγράφει.

Η δεύτερη παράγραφος λειτουργεί επεξηγηματικά προς τις έννοιες που εισήχθηκαν παραπάνω. Ορθή σοφία είναι κάθε σοφία που έχει επιστημονική μέθοδο, δεν αποβλέπει στο κέρδος και αποφεύγει την ασχημοσύνη. Αν, παρ' ελπίδα, συμβεί αυτό μπορεί η άπειρη νεότητα να πλανηθεί από τον φορέα μιας τέτοιας «ασχήμονος» τέχνης, αλλά η ωριμότης τον αναγνωρίζει και δια νόμου τον εκδιώκει από την πόλη. Η ηθική ενός τέτοιου επαγγελματία μπορεί να διακριθεί από το παρουσιαστικό του (*ὑπερηφανέως κεκοσμημένοι* §2).

Κατόπιν τούτων ο συγγραφέας έχει επιτύχει να συνδέσει τρεις έννοιες-πυλώνες που αποτελούν τη βάση της επιχειρηματολογίας και αφορούν τις έννοιες της μεθόδου (πρακτική σοφία και επιστημονικότητα), της πρόθεσης (έλλειψη αισχροκέρδειας και συνακόλουθη συμπεριφορά) και της εικόνας, του παρουσιαστικού που εμφανίζεται προς τα έξω (*εὐσχημον*).

¹⁴⁴ Jones (1923) vol. 148, xxxiii.

Στην ουσία πρόκειται για ένα επιχείρημα που βασίζεται στην αντίληψη του αρχαίου Έλληνα για τη σχέση εξωτερικής και εσωτερικής μορφής και συμπυκνώνεται στο ιδανικό της καλοκαγαθίας που ενσάρκωνε ο αρχαίος Έλληνας της κλασικής εποχής. Η αντίληψη αυτή θέλει τη σύμπτωση της εξωτερικής και της εσωτερικής ωραιότητας, όπως τη εκφράζει το «καλός» (γυμνασμένος, ωραίος, δυνατός) και το «ἀγαθός» (σώφρων, μετρημένος, ενάρετος). Ο συγγραφέας λοιπόν προσπαθεί να πείσει τον επίδοξο γιατρό για την υιοθέτηση ενός εξωτερικού παρουσιαστικού και μιας συνακόλουθης συμπεριφοράς, όπως αυτά εκπορεύονται μέσα από μια ιδέα, αυτή της σοφίας. Η έναρξη του λόγου με σχετικά εκτενή αναφορά σε γενικές έννοιες (σοφία), που αργότερα συνδέεται με το υπό πραγμάτευση θέμα, μας θυμίζει τα μακρά προοίμια που αναφέρει ο Jouanna ως ένδειξη ενός επιδεικτικού (προφορικού) λόγου στο οποίο είναι έκδηλη η παρουσία της ρητορικής.¹⁴⁵

Το μοτίβο ιδέα-στάση-εικόνα είναι κυρίαρχο και υπερκείμενο στις επόμενες παραγράφους και άλλοτε εμφανίζεται ως τριάδα, άλλοτε σε ζεύγη (π.χ. η ευσχήμων και λιτή περιβολή προκύπτει από τη φιλοτιμία και τη διανοητικότητα/στοχαστικότητα του γιατρού και συνοδεύεται από συνακόλουθη στάση (3), η ιατρική και η σοφία βρίσκονται σε σχέση ισότητας γιατί ό,τι προϋποθέτει και χαρακτηρίζει τη μία, προϋποθέτει και χαρακτηρίζει και την άλλη, δηλαδή αφιλαργυρία, μετριοφροσύνη, σεμνότητα στην περιβολή, καθαριότητα, αποφθεγματικό ύφος (5)).

Ως εκ τούτων προκύπτει ένα σύστημα κανόνων συμπεριφοράς, μια ιατρική δεοντολογία η οποία παρατίθεται εφεξής στις παραγράφους 7-17. Ο επίλογος είναι στην ουσία μια σύνοψη-συμπέρασμα όσων ειπώθηκαν και δημιουργεί έναν κύκλο με το προοίμιο: ευδοξία-ευκλεές-ευσχημοσύνη ως προϊόν σοφίας.

Είναι σαφές ότι το *Περὶ εὐσχημοσύνης* είναι ένα ρητορικό κείμενο βασισμένο κυρίως σε επιχειρήματα ηθικά, μιας και μια ιδέα, η σοφία, και ένα ιδανικό, του καλού καγαθού, στηρίζει τη θέση που είναι η συμπεριφορά και το παρουσιαστικό του γιατρού προς το κοινό. Με την ίδια λογική (ιδέα που εμπνέει μια συμπεριφορά και μια εικόνα) είναι γραμμένα και τα άλλα τρία δεοντολογικού τύπου έργα *Νόμος*, *Παραγγελίαι*, *Περὶ ἱητροῦ*.

¹⁴⁵ Jouanna (2012), 45.

II. *Περὶ Τέχνης*: Η υπεράσπιση της τέχνης και η ρητορική της πνευματικής ελίτ

Το *Περὶ τέχνης* είναι πρωτίστως ένα ρητορικό κείμενο με στοιχεία φιλοσοφικής πραγματείας (§2) που υποστηρίζει την ύπαρξη της ιατρικής ως τέχνης. Είναι ρητορικό, γιατί σκοπός του είναι να πείσει, απευθυνόμενο όχι σε ένα ακροατήριο ειδικών για την υπεροχή κάποιας θεωρίας ή μεθόδου, αλλά σε ένα ακροατήριο ευρύ, μη ειδικών, υπερασπιζόμενο την ιατρική και τους φορείς της εν γένει.

Είναι το προϊόν μιας δημόσιας αντιπαράθεσης που εξαπολύεται από μια μερίδα επικριτών που δεν κατονομάζονται (*εἰσὶ τινες οἱ...*)¹⁴⁶ αλλά χαρακτηρίζονται από χαμηλό ήθος (*τέχνην πεποιήνται τὸ τὰς τέχνας αἰσχροποιεῖν*).¹⁴⁷ Εργαλείο για την επίτευξη του στόχου τους δεν είναι η γνώση, αλλά λόγοι ενδεδυμένοι από ρητορικότητα που εκκινείται από διάθεση διαβολής. Δεν υπηρετούν την αλήθεια και πολύ περισσότερο την αποστρέφονται, μιας και κίνητρό τους είναι ο φθόνος που νιώθουν οι κατώτερες φύσεις και οι αδαεῖς προς τους ειδήμονες που έχουν τη γνώση ως όπλο της δύναμής τους (*τὸ δὲ λόγων οὐ καλῶν τέχνη τὰ τοῖς ἄλλοις εὐρημένα αἰσχύνουν προθυμέεσθαι, ἐπανορθοῦντα μὲν μηδὲν, διαβάλλοντα δὲ τὰ τῶν εἰδόντων πρὸς τοὺς μὴ εἰδότας ἐξευρημένα, οὐκέτι δοκέει ζυνέσιος ἐπιθύμημά τε και ἔργον εἶναι, ἀλλὰ κακαγγελίη μᾶλλον φύσιος ἢ ἀτεχνίη. Μούνοισι γὰρ τοῖς ἀτέχνοισιν ἡ ἐργασίη αὕτη ἁρμόζει, φιλοτιμουμένων μὲν, οὐδαμὰ δὲ δυναμένων κακίῃ ὑπουργεῖν εἰς τὸ τὰ τῶν πέλας ἔργα ἢ ὀρθὰ ἔοντα διαβάλλειν, ἢ οὐκ ὀρθὰ μωμέεσθαι*). Όλα αυτά προκύπτουν ήδη από ένα δυνατό προοίμιο, και μάλιστα την πρώτη παράγραφό του (προοίμιο ἔλασσον) που κατορθώνει να διαγράψει ζωηρότατα το ήθος των δυο αντιμαχόμενων πλευρών. Η επίθεση στο ήθος των επικριτών σηματοδοτεί την ταυτόχρονη ανάδειξη του ήθους των επικρινόμενων, των ιατρών και του ομιλητή, που ο ίδιος δεν φαίνεται να είναι γιατρός ή τουλάχιστον δεν προβάλλει κυρίαρχα αυτή του την ιδιότητα. Ο ομιλών περισσότερο φαίνεται να είναι ρήτορας ή κυρίως προβάλλεται εδώ ως τέτοιος.¹⁴⁸ Είναι ρήτορας, απολογητής της ιατρικής, γι' αυτό και ο Gomperz χαρακτηρίζει το λόγο ως ένα απολογητικό κείμενο στο οποίο διακρίνει ίχνη δικανικής ρητορικής. Μάλιστα ενισχύει αυτή τη θέση επικαλούμενος τη δομή και τα μέρη του

¹⁴⁶ Η έναρξη του λόγου παραπέμπει στον τρόπο που ξεκινάνε κείμενα που ανήκουν στην ευρύτερη οικογένεια της κλασικής σοφιστικής ρητορικής, όπως Ίσοκράτους, *Ελένη* 1, Ίσοκράτους, *Νικοκλής* 1, Ἀντιφῶντος, *Περὶ Ὀμονοίας* 1 και το ιπποκρατικό (σοφιστικών επιρροών κείμενο) *Περὶ Φυσῶν* 1.

¹⁴⁷ Το ρήμα «*αἰσχροποιῶ*» έχει μια πολυεπίπεδη λειτουργία καθώς δείχνει τις προθέσεις των επικριτών, την αισχρότητα τους και ταυτόχρονα την χαμηλή ποιότητα της επιχειρηματολογίας τους.

¹⁴⁸ Ο Gomperz (1910), 22 βλέπει πίσω από τον ανώνυμο συγγραφέα τον Πρωταγόρα, ο Dupreel (1948), 242-251 ενδεχομένως τον Ιππία, ενώ ο Ducatillion (1977), 148-158 πιθανολογεί ότι είναι ο Ηρόδικος από τη Σηλυ(μ)βρία.

λόγου.¹⁴⁹ Έκτος από τα παραπάνω, η ρητορικότητα του λόγου φαίνεται και από την πληθώρα ρητορικών σχημάτων λόγου. Ενδεικτικά, μόνο στην πρώτη παράγραφο του λόγου μπορούμε να εντοπίσουμε ένα οξύμωρον (*τέχνη λόγων οὐ καλῶν*), μια υπαλλαγή (*κακαγγελίη φύσιος ἢ ἀτεχνίη*), μεταφορά και προσωποποίηση (*ὕπουργεῖν κακίη*) και βέβαια μετρική ισορροπία που εξασφαλίζεται με το ομοιοτέλετο (*κακαγγελίη... ἢ ἀτεχνίη*), αλλά και ευρύτερη εννοιολογική ισορροπία λόγω της αναλογικής ή της αντιθετικής σχέσης των νοημάτων μεταξύ τους.

Αμέσως μετά την πρώτη παράγραφο, που εμπίπτει στην ηθοποιία, ακολουθεί μια φιλοσοφική παρέκβαση (2),¹⁵⁰ που θίγει ζητήματα φιλοσοφίας που απασχόλησαν κυρίως τη σοφιστική σκέψη και στηρίχθηκαν στη σοφιστική ρητορική, όπως το *ον* και το *μη ον* (Γοργίας, *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*) και η σχέση του με την αισθητηριακή αντίληψη και τη γνώση, η σχέση των σημαινόντων με τα σημαινόμενα (Ιππίας) και η αντίθεση φύσης και νόμου (Πρωταγόρας - Αντιφών). Οι έννοιες αυτές έρχονται εδώ να σχετισθούν με την ιατρική, όχι γιατί συνδέονται κατουσίαν και οργανικά μ' αυτήν, ούτε γιατί προσδίδουν κάποια ουσιώδη πληροφορία, αλλά περισσότερο για να αποτελέσουν συνδετικό στοιχείο ανάμεσα στο έλασσον προοίμιο (1) και την πρόθεση του λόγου στην τρίτη παράγραφο (θα δώσει τον ορισμό, το σκοπό και τα όρια της ιατρικής τέχνης και δηλώνει ότι θα στηρίξει εκεί την επιχειρηματολογία του) επιτυγχάνοντας μια ομαλή μετάβαση από την ηθοποιία στη λογική επιχειρηματολογία της πίστεως. Η σύνδεση άλλωστε του ειδικού θέματος με γενικές ιδέες είναι στοιχείο ρητορικότητας και το είδαμε να συμβαίνει και στο *Περὶ εὐσχημοσύνης*. Ταυτόχρονα, με τη φιλοσοφική αυτή παρέκβαση, αναδεικνύεται ένα θεωρητικό υπόβαθρο, μια φιλοσοφική προπαιδεία, και ενισχύεται το κύρος του λέγοντος που μόλις πριν την παρέκβαση αυτή δήλωσε ότι τη δύναμη των λόγων του τη χρωστά στην τέχνη και τη σοφία που προκύπτει από την εκπαίδευσή του (*εὐπορέων δὲ διὰ τὴν τέχνην ἢ βοηθεῖ, δυνάμενος δὲ διὰ σοφίην ἢ πεπαιδευται*).

Με την ολοκλήρωση των τριών πρώτων παραγράφων, λοιπόν, έχουν υπηρετηθεί όλοι οι στόχοι του προοιμίου του ρητορικού λόγου. Όπως φάνηκε το κυρίαρχο στοιχείο ήταν αυτό της ηθοποιίας, αφενός των επικριτών και αφετέρου του ομιλούντος που εκπροσωπεί ή

¹⁴⁹ Gomperz, (1910), 86. Επίσης τη δομή ενός δικανικού λογού επισημαίνει και ο Mann (2012), 10. Ο Jouanna (2012), 40 πάλι, φαίνεται να εντάσσει το λόγο στο επιδεικτικό γένος και μάλιστα επισημαίνει ότι η έκταση και η μορφή του προοιμίου, διακρίνει το συγκεκριμένο έργο από τα λοιπά έργα του corpus.

¹⁵⁰ Ο Gomperz (1910), 86 χαρακτηρίζει τη 2η παράγραφο ως οντολογική παρέκβαση (ontological excursus). Ο Lanham R.A. (1991), 54, ορίζει την παρέκβαση (digression, egressio, excessus, excursus, parecbasis, straggler) ως εξής: οι διάφοροι όροι έχουν ένα τεχνικό και ένα γενικό νόημα. Το τεχνικό: μια αφήγηση ή ένα παρεμβαλλόμενο ανέκδοτο που ακολουθεί τη *divisio* και δίνει ένα νόημα σ' αυτήν. Ο Κοϊντιλιανός θεωρεί ότι η θέση του ανέκδοτου δεν είναι καθοριστική. Το γενικό: οποιαδήποτε παρεκβατική διήγηση ή παρέμβαση και ειδικά κάποια που προετοιμάστηκε προκαταβολικά για κάποιο κοινοτοπικό θέμα και εισήχθη την κατάλληλη στιγμή.

ταυτίζεται με τους γιατρούς. Το ενδιαφέρον, ωστόσο, στην προκειμένη περίπτωση είναι ότι η ταυτότητα και το ήθος του καθενός συνδέεται με έναν τύπο ρητορικής. Στην πρώτη παράγραφο του κειμένου αφήνεται να διαφανεί μια αξιολογική κατάταξη με βάση τις δεξιότητες, καθώς υπάρχουν τρεις κατηγορίες ανθρώπων που εμπλέκονται στη διαμάχη: κατώτεροι όλων είναι οι κακές φύσεις (*κακαγγελίη φύσιος*= *ἀγγελία κακῆς φύσεως* αν αποκαταστήσουμε την υπαλλαγή), άνθρωποι δηλαδή που διακρίνονται από έλλειψη φυσικού ταλάντου, ηθικής και τεχνικής αρτιότητας, αδύναμοι να προσεγγίσουν κάθε μορφή τέχνης και κατά συνέπεια ισχύος. Δεύτεροι έρχονται οι άτεχνοι (*ἀτεχνίη*), οι οποίοι έχουν δυνατότητες εκ φύσεως, αλλά τους λείπει η τεχνική δεξιότητα και η εκπαίδευση. Οι δύο αυτές κατηγορίες ανθρώπων συνασπίζονται, παίρνουν το ρόλο του επικριτή και επιτίθενται εναντίον της τρίτης, αυτής των ειδημόνων, που συνδυάζουν τη φύση και την εκπαίδευση και τις τεχνικές δεξιότητες.¹⁵¹ Η επίθεση των επικριτών προφανώς γίνεται δια λόγων. Η αποτίμηση των λόγων αυτών συνοψίζεται στη φράση «*λόγων οὐ καλῶν*». Κινητήριοις δύναμη είναι ο φθόνος που νιώθουν οι ανίσχυροι έναντι των ισχυρών και η διάθεση διαβολής (*διαβάλλοντα, διαβαλλεῖν*). Αδιαφορούν και αποστρέφονται τη γνώση, την αλήθεια, την επιστημονική πρόοδο. Δεν ενδιαφέρονται να την ελέγξουν και ενδεχομένως να προβούν σε έναν επιστημονικό διάλογο αντικαθιστώντας το ατελές με το ολοκληρωμένο, το σφαλερό με το ορθό (*τὰ τοῖς ἄλλοις εὐρημένα αἰσχύνειν προθυμέεσθαι, ἐπανορθοῦντα μὲν μηδέν, ... ἢ οὐκ ὀρθὰ μωμέεσθαι*). Άτεχνοι και αδαεῖς οι ίδιοι απευθύνονται σε έναν αδαή όχλο που δεν μπορεί να κρίνει, αλλά μόνο να παρασυρθεῖ από μια ευτελή και άτεχνη ρητορική (*διαβάλλοντα δὲ τὰ τῶν εἰδότην πρὸς τοὺς μὴ εἰδότας ἐξευρημένα*). Καταφεύγουν σε επιφανειακή, ρητορική επίδειξη των δήθεν γνώσεών τους (*ἱστορίας οἰκείης ἐπίδειξιν ποιούμενοι*) χρησιμοποιώντας περισσότερο τη δύναμη ενός παραστατικού λόγου με τα εξωτερικά στοιχεία της ρητορικής τέχνης και όχι τη δύναμη της ορθολογικής απόδειξης.¹⁵² Το πορτρέτο της ρητορικής αυτής που εκπροσωπούν οι επικριτές μας θυμίζει έντονα τη ρητορική που επικρίνει ο Πλάτωνας στο *Γοργία*. Είναι η

¹⁵¹ Για τον Jouanna (1988) 244, σημ. 1 και τον Jori (1996), 69 οι επικριτές ταυτίζονται με τους ατέχνους, ενώ για τον Mann (2012), 74 με τις κακές φύσεις. Και για τους τρεις μελετητές οι άτεχνοι επιτίθενται στην τέχνη της ιατρικής υπακούοντας στις εντολές των κακών φύσεων. Ο Mann όμως δίνει μια κοινωνικο-πολιτική διάσταση στη διαμάχη αυτή αξιοποιώντας τη φράση «*φιλοτιμεομένων μὲν, οὐδαμὰ δὲ δυναμένων*». Ορισμένοι φιλόδοξοι, λέει, ανάμεσα στην αδαή μάζα αυτών που δεν διαθέτουν φυσικό ταλέντο και προφανώς φθονούν την τιμή και την αξία των ειδημόνων, αλλά δεν έχουν τη δύναμη να τους αποκλείσουν από την εξουσία, συνασπίζονται με τους άτεχνους και επιστρατεύουν τη δύναμή τους εφόσον αυτοί υπερτερούν κατά την φύσιν, αλλά διαπνέονται από τα ίδια αισθήματα προς τους ειδήμονες, και έτσι οι πρώτοι, ως ηθικοί αυτουργοί, και οι δεύτεροι, ως εκτελεστικά όργανα, επιτίθενται κατά των ειδημόνων οι οποίοι εύλογα αποτελούν μια αριστοκρατία, κυρίαρχη επί του δήμου.

¹⁵² Mann (2012), 68.

ρητορική του πάθους και της εμπάθειας που αντιστοιχεί κατά κάποιον τρόπο στην κολακεία του Πλάτωνα, ασκείται από ψυχές θρασείες, απευθύνεται στους όχλους, δεν εκπορεύεται, δεν αποσκοπεί και δεν καταλήγει στη γνώση, χρησιμοποιεί τη ρητορική επίδειξη, είναι εν τέλει άτεχνη. Θα μπορούσε κάλλιστα να χαρακτηριστεί μια δεύτερη, εναλλακτική περιγραφή της «καλουμένης ρητορικής» του Πλάτωνα.

Στον αντίποδα αυτής της ρητορικής στέκεται η ρητορική του ομιλούντος που εκπροσωπεί τη ρητορική των επικρινόμενων, των γιατρών, που ταυτίζονται με τη διανοητική (και κοινωνική) τάξη των ειδημόνων. Η τάξη αυτή έχει ως σημείο εκκίνησης την αγαθή πρόθεση προώθησης της γνώσης και της επιστημονικής τεκμηρίωσης, ολοκληρώνει τις ημιτελείς θεωρίες και προάγει την επιστήμη οδηγώντας σε νέες καινοτόμες ανακαλύψεις (*τι τῶν μὴ ἐξευρημένων ἐξευρίσκειν... τὸ τὰ ἡμίεργα ἐς τέλος ἐξεργάζεσθαι*). Στοχεύει, δηλαδή, στην αλήθεια μέσα από την ορθολογική και άρτια απόδειξη, χρησιμοποιώντας προφανώς μια αιτιολογική μέθοδο. Στη σκευή της φέρει μια φιλοσοφική προπαιδεία (2) που της επιτρέπει να αντιλαμβάνεται σε βάθος τις έννοιες και να συλλαμβάνει το όλον. Απευθύνεται στους ειδήμονες ή σε όσους ποθούν την αλήθεια και είναι εύλογο ότι το βάθος μιας τέτοιας προσέγγισης δεν μπορεί να κατανοηθεί, να ελέγχει και να εκτιμηθεί από το αδαές πλήθος. Επομένως, οι επικρινόμενοι εκπροσωπούν μια αναβαθμισμένη ρητορική, καθώς η λογική που τη διέπει και ο λόγος που την εκφράζει στηρίζεται σε ένα υπόβαθρο που αποκλίνει από το μέσον όρο. Είναι η ρητορική που διαμορφώνει η ανερχόμενη ιπποκρατική ιατρική. Και στο σημείο αυτό δεν μπορούμε να παραβλέψουμε τις ομοιότητες που παρουσιάζει η ρητορική αυτού του τύπου με όσα λέει ο Πλάτων στο *Γοργία*. Προς αυτό το πρότυπο ερχόταν να αντιπαραβληθεί και να ηττηθεί η «καλουμένη ρητορική» του Γοργία και του Πώλου. Ανεξάρτητα από το βαθμό που το *Περὶ Τέχνης*, στο μέρος της Πίστεως, επαληθεύει την μορφή αυτής της ρητορικής που επικαλείται ο λέγων στο προοίμιο,¹⁵³ το κείμενο αυτό ήδη από τις πρώτες τρεις παραγράφους έχει πετύχει να δημιουργήσει την εντύπωση ότι θα ακολουθήσει τους κανόνες της αναβαθμισμένης ρητορικής της συντεχνίας.

Το *Περὶ τέχνης*, λοιπόν, έχει μεγάλη ρητορική αξία όχι μόνο γιατί αποτελεί δείγμα δημόσιων ρητορικών αντιπαραθέσεων, όχι μόνο γιατί αποτελεί εξαιρετικό δείγμα πειθούς με τους κανόνες της ρητορικής τέχνης (ως προς τα μέρη και τους στόχους των ρητορικών λόγων, τα σχήματα λόγου και τη δύναμη των επιχειρημάτων), αλλά και για την ιδιαίτερη φύση της

¹⁵³ Ο Mann (2012), 11-12 λέει χαρακτηριστικά ότι τα επιχειρήματα της πίστεως είναι καθαρά ρητορικά με την έννοια ότι χρησιμοποιούνται για να ωθήσουν τον αποδεκτή στην αποδοχή της θέσης α χωρίς άμεσα να καταδεικνύει την αλήθεια της θέσης αυτής. Χαρακτηριστικά αναφέρει το παράδειγμα της παραγράφου 4. Ωστόσο, σημειώνει, αυτό δεν σημαίνει ότι είναι κακά επιχειρήματα.

ρητορικής μιας συντεχνίας. Η ρητορική αυτή χαρακτηρίζεται από το υψηλό ήθος και τη διάνοια του λέγοντος και διαμορφώνει το λόγο της βασισμένη στην φιλοσοφική προπαιδεία, την τεκμηριωμένη και άρτια γνώση του αντικείμενου και τη λογική μεθοδολογία. Υπ' αυτήν την έννοια ομοιάζει με τη ρητορική που προωθούσαν τα κείμενα που εξετάσαμε προηγουμένως. Όμως, το ύφος, η εκφορά του λόγου, διαφοροποιείται σε σχέση μ' αυτά, καθόσον ο λέγων στο *Περὶ τέχνης* καλείται να υπερασπιστεί την τέχνη ενώπιον ενός κοινού που είναι εξοικειωμένο με την τρέχουσα ρητορική, και όχι την αναβαθμισμένη ρητορική της ιατρικής. Ως εκ τούτου χρησιμοποιεί περισσότερα σχήματα λόγου και απεμπολεί, σε έναν βαθμό, το αποφθεγματικό και πυκνό ύφος που χρησιμοποιείται στα άλλα ρητορικά έργα που εξετάσαμε. Δεν συστήνει ούτε διδάσκει το ήθος γιατρού, αλλά το προβάλλει ως ήδη διαμορφωμένο και τελειωμένο. Το *Περὶ τέχνης* έχει ενδιαφέρον για την ιατρική, όχι μόνο γιατί υπερασπίζεται την ίδια την τέχνη, αλλά γιατί αποτυπώνει και έναν τύπο ρητορικής ανάλογο της εικόνας που θέλει να προβάλλει η ιατρική προς τα έξω. Ίσως, γι' αυτό το λόγο, ένα κείμενο, που δεν εμπίπτει κατ'ουσίαν στις ιατρικές πραγματείες πέτυχε να συγκαταλεχθεί στο ιπποκρατικό corpus.

Κλείνοντας το κεφάλαιο «Ρητορική και Ιατρική στο ιπποκρατικό corpus», δεν πρέπει να παραβλέψουμε να πούμε συμπερασματικά ότι μέσα από τα κείμενα που μελετήσαμε διαφαίνεται η παρουσία μιας ανερχόμενης ιατρικής τέχνης που προσπαθεί, πέρα από την εξέλιξη των ιατρικών γνώσεων, να διαμορφώσει μια ιδιαίτερη φυσιογνωμία βασισμένη στο υψηλό ήθος, τη διανοητική υπεροχή και την επιστημονικότητα των μεθόδων και των πορισμάτων της και συνακόλουθα να πλάσει και έναν νέο κώδικα επικοινωνίας εσωτερικά αλλά και προς το κοινό της βασισμένο στις αρχές αυτές. Όσον αφορά την επαλήθευση αυτής της πρόθεσης, παρόλο που δεν έχουμε πολλά κείμενα που να την αναφέρουν και κυρίως να την αξιολογούν, δεν πρέπει, ωστόσο, να μας διαφύγει το έργο του Πλάτωνα. Στο *Γοργία* αλλά και στο *Φαῖδρο* το πρόσωπο της ιατρικής είναι ένα πρόσωπο ήθους και επιστημονικότητας που γίνεται εν τέλει πρόσωπο-πρότυπο σε μια πρόταση αναμόρφωσης της ρητορικής. Αν ο Πλάτων δεν είχε διακρίνει τη σχέση μεταξύ των δύο τεχνών και τη συνάφειά τους, δεν θα στήριζε κατ'ουσίαν δύο έργα του στη σχέση αυτή. Αντίθετα, κατά τη γνώμη μου, για τον Πλάτωνα η ρητορική της ιατρικής πρέπει να λειτούργησε ως ένα πρότυπο εξελιγμένης και εξυγιανθείσας πιστευτικής ρητορικής, που ενώ διατηρεί την αγαθότητα του σκοπού και την επιχειρηματολογία βασισμένη στη γνώση δεν χάνει την αποτελεσματικότητά της ως προς το κομμάτι της πειστικότητας και της επιρροής προς το πλήθος.

Επίλογος

Μέσα από το Α' Κεφάλαιο προβάλλεται η ιδέα ότι η αναλογική σκέψη, για πρώτη φορά με τους Προσωκρατικούς, χρησιμοποιείται συστηματικά για τη δημιουργία (προ)επιστημονικής σκέψης και απόδειξης. Ελλείπει εμπειριστατωμένων πειραματικών δεδομένων, που είναι η προϋπόθεση της θετικής και επιστημονικής απόδειξης, οι Προσωκρατικοί, αρχής γενομένης από τον Θαλή, αξιοποιούν τα αποτελέσματα της απλής παρατήρησης του κόσμου και τα μετουσιώνουν σε λογικούς συλλογισμούς στηριγμένους σε σχέσεις ομοιότητας και διαφοράς ανάμεσα σε κάτι γνωστό και το υπό εξέταση ζήτημα. Οι αναλογικοί συλλογισμοί που ανέπτυξαν οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι περιλάμβαναν μοιραία λέξεις και φράσεις που αποτύπωναν την αναλογική συλλογιστική και τέτοιες ήταν παραβολικές προτάσεις, παρομοιώσεις, μεταφορές και βέβαια το ρήμα «*ἔοικα*», με κυρίαρχη την ομοιωματική του σημασία, από το οποίο προκύπτει και η μετοχή ουδετέρου γένους, το «*εἰκός*».

Τα συμπεράσματα, όμως, που προκύπτουν από αναλογικούς συλλογισμούς δεν μπορούν να έχουν καθολική και αδιαπραγμάτευτη ισχύ και ως εκ τούτου, υποκείμενα σε λογικό έλεγχο, πυροδοτούν την κριτική και εγκαινιάζουν τον επιστημονικό διάλογο μεταξύ των φιλοσόφων (πρώτη φορά ανάμεσα στο Θαλή και τον Αναξίμανδρο) που εκείνη την εποχή (6^{ος}-5^{ος} αι.) είναι οι μοναδικοί φορείς της λογικής και (προ)επιστημονικής σκέψης που εν σπέρματι φέρει μέσα της όλες τις μετέπειτα τέχνες-επιστήμες. Ο επιστημονικός διάλογος που ξεκίνησε μεταξύ σχολών και εκπροσώπων με τη σειρά του στηρίζεται και αυτός σε συλλογισμούς αναλογικής φύσης με αποτέλεσμα διττό: αφενός η αναλογία παραμένει και παγιώνεται ως ο κυρίαρχος συλλογιστικός τρόπος για την ανάπτυξη λογικής και επιστημονικής σκέψης και αφ' ετέρου προωθείται και η λογικά θεμελιωμένη αντιλογία.

Περαιτέρω, ιδιαίτερα με τους Ελεάτες, τον Ξενοφάνη και τον Παρμενίδη, έχουμε τη εξέλιξη της αναλογικής σκέψης και του «*εἰκότος*» από εργαλείο επιχειρηματολογίας περί των φαινομένων του φυσικού κόσμου σε εργαλείο επιχειρηματολογίας για ηθικά και θεολογικά ζητήματα, εξέλιξη που σηματοδοτεί την απελευθέρωση της σκέψης από την ύλη και την κατεύθυνσή της προς τις ιδέες. Με άλλα λόγια η αναλογική, αντιλογική και εικοτολογική σκέψη και διατύπωση πλέον επεκτείνονται σε πεδία που δεν έχουν εμπειρικό χαρακτήρα και βάση, αλλά στηρίζονται στη δύναμη του επιχειρήματος, στη δύναμη της λογικής θεμελίωσης απόψεων που δεν στηρίζονται στη στενή πειραματική ή εμπειρική επαλήθευση. Το σημείο αυτό είναι η μετάβαση από το τεκμήριο στο επιχείρημα.

Κατόπιν τούτων, γίνεται κατανοητό ότι οι τέχνες που βαθμιαία αποσχίζονται (5^{ος} αι.) από τη σφαίρα της φιλοσοφίας και αποκτούν δικό τους προσδιορισμένο αντικείμενο και μεθοδολογία υιοθετούν, ηθελήμένα και μη, την αναλογική σκέψη και τη χρήση του «εἰκότος» στην ανάπτυξη της δικής τους σκέψης και μεθοδολογίας, καθώς επίσης και ότι καθιερώνεται η κριτική και ο τεκμηριωμένος αντίλογος. Λογική συνέπεια που εκπορεύεται από την παραπάνω διαπίστωση είναι η παρουσία εικοτολογικής και αντιλογικής επιχειρηματολογίας και στη ρητορική και την ιατρική.

Χαρακτηριστικά, στη ρητορική, ο Πρωταγόρας εισάγει τους «δισσούς λόγους» ως προϊόν του σχετικισμού αλλά και της εξοικείωσης με την αρνητική αναλογία και τα «εναντία» των Προσωκρατικών, ο Γοργίας προάγει την έννοια του «καιρού» που είναι η αναλογία της περίπτωσης με το κοινά αποδεκτό και ο Αντιφών στους λόγους του στηρίζει την επιχειρηματολογία του στο «εἰκός». Από την άλλη στην ιπποκρατική ιατρική, στα σημεία που η σκέψη εμφανίζεται με τη μορφή συλλογισμού ανταποκρινόμενη στο αίτημα για αιτιολογική σκέψη και τεκμηρίωση, κυρίαρχη είναι η χρήση της αναλογίας και φορέας της σε πολυάριθμα παραδείγματα το «εἰκός», της οποίας βέβαια τα συμπεράσματα διαβαθμίζονται από το αληθές ως το πιθανόν αληθές.

Υπ' αυτήν την έννοια οι δύο νεοσύστατες τέχνες, ρητορική και ιατρική, παρά τη διαφορά τους ως προς το αντικείμενο, βεβαιώνεται ότι διατηρούν μια στενή εσωτερική σχέση που βασίζεται στην κοινή συλλογιστική. Η ιατρική ελλείπει εξαντλητικών πειραματικών δεδομένων και η ρητορική ασχολούμενη με ζητήματα που από τη φύση τους δεν μπορούν να επικαλεστούν μια αδιαπραγμάτευτη αλήθεια και είναι προϊόν υποκειμενικής ερμηνείας, δεν μπορούν παρά να στηριχτούν σε αναλογικούς τρόπους σκέψης και να αναζητήσουν το ομοιάζον με την αλήθεια, το πιθανόν και το εύλογο. Είναι δύο τέχνες που στηρίζονται στο «εἰκός».

Προχωρώντας στο **Β' Κεφάλαιο** εξετάζεται η εξέλιξη της σχέσης της ρητορικής με την ιατρική. Η εσωτερική σχέση κοινής συλλογιστικής που προέκυψε ως κληρονομιά από την αναλογική σκέψη των Προσωκρατικών, επεκτείνεται πέρα από αυτήν. Αρχικά είναι δύο τέχνες οι οποίες κατά τον 5^ο αι. π.Χ. επιχειρούν να αποκτήσουν συστηματικό χαρακτήρα στον τρόπο άσκησης και διδασκαλίας και να καθιερωθούν στη συνείδηση της κοινότητας. Στην προσπάθειά τους αυτή δέχονται επικρίσεις για την κατουσίαν ύπαρξή τους ως τέχνες, το σκοπό και τους τρόπους άσκησης. Αυτό φαίνεται καθαρά από το καταγγελτικό κείμενο του Πλάτωνα, το *Γοργία*, κατά της ρητορικής και από το υπερασπιστικό κείμενο αγνώστου συγγραφέα, *Περὶ Τέχνης*, υπέρ της ιατρικής. Και στα δύο κείμενα προβάλλονται οι εξής

αντιθέσεις: η αλήθεια αντιπαραβάλλεται προς τη «δόξα», ο ειδήμων και κάτοχος μιας αιτιολογικής μεθοδολογίας προς τον μη ειδήμονα και το αδαές πλήθος, το ήθος προς την αήθεια και ο αγαθός σκοπός προς τον μη αγαθό σκοπό. Και στα δύο κείμενα ο ένας πόλος, ο θετικός, εκπροσωπείται από την ιατρική, ενώ ο άλλος, ο αρνητικός, από τη ρητορική. Τα κείμενα του Πλάτωνα, *Γοργίας* και *Φαῖδρος*, δείχνουν άλλωστε ότι η ιπποκρατική ιατρική ενδιαφέρθηκε και πέτυχε να δημιουργήσει ένα αξιόπιστο επιστημονικό πρόσωπο που φάνηκε αντάξιο των απαιτήσεων ακόμη και του Πλάτωνα. Το ότι αυτό, από πλευράς της ιπποκρατικής ιατρικής δεν έγινε τυχαία ή άκοπα το μαρτυρούν και τα οκτώ κείμενα του ιπποκρατικού corpus που αναφέρονται στο κεφάλαιο «Ρητορική και ιατρική στο ιπποκρατικό corpus», καθόσον εκεί φαίνεται ότι η ιατρική δεν ενδιαφέρθηκε μόνο να διαμορφώσει μια άρτια επιστημονική μέθοδο (πράγμα το οποίο δεν εξετάζουμε στο παρόν κείμενο), αλλά ενδιαφέρθηκε ακόμη να διαμορφώσει και ένα ιδιαίτερο προφίλ λόγου, εικόνας και διανοητικής και ηθικής υπεροχής. Για να το πετύχει αυτό, ανέπτυξε τη δική της ρητορική, τη ρητορική της συντεχνίας. Για τη ρητορική, πάλι, δεν έχουμε ενδείξεις μιας ανάλογης προσπάθειας, αλλά μόνο την πρόταση του Πλάτωνα να αναμορφώσει μεθοδολογικά και ηθικά τη ρητορική κατά τα πρότυπα της ιατρικής.

Συγκεκριμένα, για τον Πλάτωνα στο *Γοργία* η ιατρική εκπροσωπεί μια επιστήμη με αγαθό σκοπό, προσδιορισμένο αντικείμενο και άρτια αιτιολογική μέθοδο που της δίνει πρόσβαση στη γνώση και την καθιστά γνήσια τέχνη. Ως προς αυτά τα χαρακτηριστικά της ιατρικής συγκρίνει και τελικά επικρίνει τη ρητορική. Μέσα από αυτήν τη σύγκριση αναδεικνύονται ορισμένα σημεία ομοιότητας αλλά και διαφοράς των δύο τεχνών που κατά τον Πλάτωνα τις φέρνουν κοντά, ώστε να επιτρέπεται η σύγκριση, αλλά και να διακρίνεται η διαφορά. Το πρώτο είναι η έννοια της εμπειρίας. Όλες οι επιστήμες-τέχνες έχουν εμπειρική βάση, όμως η ρητορική εμφανίζεται απλά ως μια πρακτική, μια εμπειρική τεχνική που ανακαλεί διαισθητικά και μηχανιστικά επιτυχίες, κατά το παρελθόν, τεχνικές για τη διαχείριση μιας κατάστασης σε αντίθεση προς την ιατρική τέχνη που βασίζεται και αξιοποιεί την εμπειρική παρατήρηση και τη μετουσιώνει σε κανόνα και στη διαμόρφωση ενός άρτιου λογικού συστήματος αιτίου - αιτιατού που εξηγεί τα φαινόμενα. Το δεύτερο, συναφές με την έννοια της εμπειρίας, είναι το «στοχαστικόν». Σημαίνει την ικανότητα να αναγνωρίζει κανείς τις ιδιαίτερες συνθήκες που επικρατούν σε κάθε περίπτωση και από ένα σύνολο γενικών αρχών που εμπειρικά κατέχει ως οπλισμό, να επιλέγει την κατάλληλη και την πιο αποτελεσματική στάση που θα φέρει ένα επιθυμητό αποτέλεσμα. Υπ' αυτήν την έννοια το «στοχαστικόν» είναι η δυνατότητα επιτυχούς αναγωγής του επιμέρους στο γενικό και έπειτα η επιτυχής σύνδεση του γενικού με την περίπτωση και η υιοθέτηση της ορθής στάσης αντιμετώπισής της. Η

διαδικασία αυτή προσιδιάζει και στη ρητορική και στην ιατρική, με τη διαφορά ότι στην πρώτη γίνεται εμπειρικά, κατά την δόξα και την αίσθηση, ενώ στη δεύτερη υπαγορευμένη από την γνώση. Τελευταίο, αλλά σπουδαίο για την ηθική φιλοσοφία του Πλάτωνα, είναι ο σκοπός των δύο τεχνών. Η ιατρική επιδιώκει την ευεξία και την ίαση του σώματος, δηλαδή το βέλτιστο, ενώ η ρητορική επιδιώκει την δύναμη και την επιρροή, δηλαδή το ήδιστο. Η διαφορά, και πάλι, μεταξύ βελτίστου και ηδίστου βρίσκεται στην παρουσία ή μη ορθολογικού ελέγχου που εξαρτάται από την γνώση ή την κατ' αίσθησιν αντίληψη αντίστοιχα.

Παρά τις αδυναμίες και τις ατέλειες της ρητορικής, που αναδεικνύει ο Πλάτων συγκρίνοντάς την με μια γνήσια τέχνη, την ιατρική, δεν μπορεί να παραγνωρίσει τη δύναμή της. Επιπλέον, για τον αρχαίο Έλληνα είναι διαδεδομένη η αντίληψη ότι όπως η ιατρική με τα ιάματά της θεραπεύει το σώμα, έτσι και η ψυχή ιάται με το λόγο και η επιστήμη - τέχνη των λόγων δεν είναι άλλη από τη ρητορική. Επομένως, μια εξυγιασμένη και αναβαθμισμένη ρητορική μπορεί να ταχθεί στην υπηρεσία της φιλοσοφίας και να οδηγήσει την ψυχή προς τη γνώση και την αλήθεια, να μετουσιωθεί δηλαδή σε ψυχαγωγία. Αυτή την πρόταση αναμόρφωσης κάνει ο Πλάτων στο *Φαῖδρο*. Για να συμβεί αυτό, θα πρέπει να προβεί σε διάκριση των ψυχών και των λόγων και με όπλο της τη γνώση να μπορεί να ανταποκρίνεται στην περίπτωση, να προβαίνει σε επιτυχή διασύνδεση της κάθε ψυχής με τον κατάλληλο λόγο. Για το πώς θα επιτευχθεί αυτό, εκτός από το ποιητικό πρότυπο που προβάλλει ο Πλάτων στην Παλινωδία, η θεωρητική του πρόταση είναι η υιοθέτηση της μεθόδου της ιπποκρατικής ιατρικής. Η ιατρική για τον Πλάτωνα είναι ένα υπαρκτό πρότυπο επιτυχούς σύνδεσης της θεωρίας με την πράξη, του όλου με το μέρος, της επιστήμης με τον άνθρωπο, της αντικειμενικότητας της γνώσης με την υποκειμενικότητα της περίπτωσης. Είναι μια επιστήμη συμβατή με τις πλατωνικές μεθόδους του ορισμού, της συναγωγής και της διαίρεσης. Η συμβατότητα αυτή εξασφαλίζει στον ιατρό τη γνώση «των ιατρικών» και όχι απλά «τα πρό της ιατρικής» και το ίδιο δρόμο πρέπει να ακολουθήσει και η ρητορική.

Μελετώντας τον Πλάτωνα, στην ουσία διαπιστώνουμε τη διείσδυση της ιατρικής στη ρητορική, αλλά στρέφοντας το ενδιαφέρον στο ιπποκρατικό corpus δεν μπορούμε να παραγνωρίσουμε και το αντίστροφο. Η ρητορική μπορεί να ανιχνευθεί και να εξεταστεί από πολλές πλευρές μέσα σε ένα κείμενο, αλλά εδώ την εξετάζουμε με βάση το σκοπό τον οποίο υπηρετεί. Ο σκοπός αυτός είναι να πείσει για έναν τύπο ανθρώπου και έναν τύπο άσκησης μιας τέχνης. Με την οπτική αυτή η ρητορική ορίζεται ως ένα σύνολο συμβουλών, συστάσεων, παραινέσεων και μια οργανωμένη επιχειρηματολογία που σκοπό έχει να καλλιεργήσει και να διαμορφώσει ένα λεκτικό πορτρέτο, μια εικόνα, ένα σύστημα ηθικής δεοντολογίας και έναν διανοητικό τύπο προκειμένου να υπερασπίσει αλλά και να καταξιώσει την ιπποκρατική

ιατρική και τον ιατρό. Επειδή η ρητορική αυτού του τύπου έχει ειδικό σκοπό και ιδιαίτερα χαρακτηριστικά την ονομάζουμε ρητορική της (ιποκρατικής ιατρικής) συντεχνίας. Πιο συγκεκριμένα το *Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων* συνιστά ένα εγχειρίδιο αποτελεσματικής και ταχείας αποδοχής και καταξίωσης του πλανόδιου γιατρού στους νέους τόπους που επισκέπτεται για να ασκήσει την τέχνη του. Περιέχει συμπυκνωμένη και αποφθεγματική ιατρική γνώση, διατυπωμένη με σαφή και λιτό τρόπο και παράλληλα μ' αυτήν υποβάλλει το γιατρό στην υιοθέτηση του αντίστοιχου λεκτικού ενδύματος. Περιεχόμενο και ύφος συνιστούν έναν ιδιαίτερο τύπο πειθούς προς το κοινό, έναν ιδιαίτερο ρητορικό τύπο. Επιπλέον, το *Περὶ νόσων Ι* είναι ένα κείμενο προπαρασκευαστικό των αντιλογιών στις οποίες ήταν πιθανόν να εμπλακεί ο ιποκρατικός ιατρός. Αν και ο σκοπός του διαφοροποιείται κατά τι, το ύφος που καλλιεργεί ομοιάζει με το *Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων*. Μετά τη ρητορική του λόγου έρχεται η ρητορική της συμπεριφοράς και της εικόνας του ιατρού. Τα ιποκρατικά κείμενα *Όρκος*, *Νόμος*, *Περὶ ἱητροῦ*, *Παραγγελίαι* και *Περὶ εὐσχημοσύνης* αποσκοπούν στο να πείσουν, βασισμένα σε ηθικού τύπου επιχειρηματολογία, για την υιοθέτηση μιας ενάρετης, αξιοπρεπούς, σοβαρής συμπεριφοράς και εικόνας που θα εμπνέει κύρος και εμπιστοσύνη στο κοινό και θα διαφοροποιεί τον ιποκρατικό γιατρό από άλλες ιατρικές συντεχνίες. Τέλος το *Περὶ τέχνης* είναι ένα κείμενο που αποκλίνει μεν υφολογικά από τα άλλα ρητορικά ιατρικά έργα που αναφέραμε, γιατί πλέον το κοινό του είναι ευρύ και όχι στενά ιατρικό, οπότε προσαρμόζεται στις προσδοκίες του, είναι όμως ένα κείμενο που εναρμονίζεται με το πορτρέτο του ιατρού που περιγράψαμε, σκιαγραφώντας την εικόνα ενός άρτια καταρτισμένου επιστήμονα, με υψηλό ήθος και διάνοια. Είναι ένα κείμενο που θυμίζει την ιατρική που ενέπνευσε τον Πλάτωνα γεννώντας υπόνοιες αμοιβαίων επιρροών.

Συμπερασματικά, η ρητορική και η ιατρική όσο μακριά κι αν φαίνεται ότι βρίσκονται λόγω της υφής του αντικειμένου τους, τόσο κοντά καταδείχθηκε ότι βρέθηκαν στον αρχαίο κόσμο. Γεννήθηκαν από την ίδια συλλογιστική μέθοδο ως προϊόν της διανοητικής προεργασίας των Προσωκρατικών και παρότι στη συνέχεια αυτονομήθηκαν, εισήλθαν επιθετικά και δυναμικά στην αρχαία ελληνική κοινότητα, την απασχόλησαν και απέκτησαν οπαδούς και επικριτές. Αυτό συνέβη γιατί και οι δύο, στα μάτια του αρχαίου ανθρώπου, δημιούργησαν έναν ιδιαίτερο, η κάθε μια, τύπο ανθρώπου, του πολίτη και του επιστήμονα, και επιδίωξαν, όπως εύστοχα παρατήρησε ο Πλάτων, τα μέγιστα αγαθά, το βέλτιστον και το ήδιστον. Αυτό από μόνο του δεν θα μπορούσε να αφήσει ασυγκίνητο τον Πλάτωνα που διαπίστωσε τη συνάφειά τους και επιθύμησε προς όφελος της πόλης τη σύγκλισή τους.

Βιβλιογραφία

- Asmis, E. (1986), «"Psychagogia" in Plato's 'Phaedrus», *Illinois Classical Studies*, vol. 11, no. 1/2, pp. 153–172.
- Barnes, J. (1979), *The Presocratic Philosophers*, vol.1 *Thales to Zeno*, London: Routledge and Paul.
- Bryan, J. (2012), *Likeness and Likelihood in the Presocratics and Plato*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cornford, F. M. (1930), «Anaxagoras' Theory of Matter-I.», *Classical Quarterly*, vol. 24, no. 1, pp. 14–30.
- Cope, E.M. (1867), *An Introduction to Aristotle's Rhetoric with analysis, notes and appendices*, London: Macmillan.
- Craik, E.M. (2014), *The 'Hippocratic' Corpus: Content and Context*, London: Routledge.
- Diels, H.-Kranz, W. (2005-), *Οι Προσωκρατικοί, οι μαρτυρίες και τα αποσπάσματα*, Απόδοση στα νέα ελληνικά, επιμέλεια Β. Α. Κύρκος, τόμοι Α και Β, Αθήνα: Παπαδήμας.
- Diller, H. (1932), «ΟΨΙΣ ΑΔΗΛΩΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ.» *Hermes*, vol. 67, no. 1, pp. 14–42.
- Doods, E. R. (1959), *Plato, Gorgias, a Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford: Clarendon Press.
- Ducatillon, J. (1977), «Qui est l' auteurdu traite hippocratique de l' Art?» στο *Corpus Hippocraticum, Artes du Colloque hippocratique de Mons (22-26 sepembre 1975)*, Mons, pp.148-158.
- Dupreel, E. (1948), *Les Sophistes*, Neuchatel: Editions du Griffon.
- Ermerins, F. Z. (1859–64), *Hippocratis et aliorum medicorum veterum reliquiae*, Utrecht: Kemink.
- Edelstein, L. (1935), «Hippokrates», *Realencyclopaedie*, Suppl. VI, 1290-1345.
- Frankel, H. (1960), *Wege und Formen fruhgriechischen Denkens: Literarische und Philosophiegeschichtliche Studien*, ed. Franz Tietze, Munchen: Beck.
- Gagarin, M. (2002), *Antiphon the Athenian, Oratory, Law and Justice in the age of the Sophists*, Austin: University of Texas Press.
- Goebel, G. H. «Probability in the Earliest Rhetorical Theory.», *Mnemosyne*, vol. 42, no. 1/2, 1989, pp. 41–53.
- Gomperz, Th. (1910²), *Die Apologie der Heilkunst. Eine griechische Sophistenrede des fünften vorchristlichen Jahrhunderts*. Leipzig: Viet & Comp.
- Guthrie, W.K.C., (1989), *Οι σοφιστές*, μετάφραση Δ. Τσεκουράκης, Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ.
- Guthrie, W.K. C. (1962 -81) *A history of greek philosophy*, vol.1-6, Cambridge: Cambridge University Press.

- Hackforth, R. (1952), *Plato's Phaedrus. Translated with Introduction and Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Herter, H. (1976), «The problematic Mention of Hippocrates in Platos Phaedrus», *Illinois Classical Studies*, vol.1, pp. 22-42.
- Hoffman, D. C. (2008), «Concerning Eikos: Social Expectation and Verisimilitude in Early Attic Rhetoric.», *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, vol. 26, no. 1, pp. 1–29.
- Θεοδωρακόπουλος, Ι. (2013⁹), *Πλάτωνος Φαίδρος*, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας.
- Irwin, T. (1979), *Plato, Gorgias, Tanslated with notes*, Oxford: Clarendon Press.
- Jaeger, W. (1947), *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, Vol. 2, Oxford: Oxford University Press.
- Jebb, R. (1875), *The Attic Orators from Antiphon to Isaeos*, vol.1-2, London: Macmillan.
- Jones, W. H. S. (1923) *Hippocrates I*. LCL 147. Cambridge: Harvard University Press.
- Jones, W. H. S. (1923) *Hippocrates II*. LCL 148. Cambridge: Harvard University Press.
- Jori, A. (1996), *Medicina e medici nell'antica Grecia: Saggio sul peri technes ippocraatico*, Bologna and Naples: il Mulino.
- Jouanna, J., (1998), *Ιπποκράτης, μετάφραση: Δημ. Δ. Τσιλιβερδής*, Αθήνα: Παπαδήμας.
- Jouanna J. (2012), «Rhetoric and medicine in the Hippocratic corpus» στο *Greek medicine from Hippocrates to Galen: selected papers*, translated by Neil Allies, ed. Philip van den Eijk, Leiden: Brill, pp. 39-53.
- Karadimas, D. (2008), *Eros and Rhetoric: from Gorgias to Plato*. (Scripta Minora 2007-2008 2.), Pp.68. Lund: Kungliga Humanistiska Vetenskapssamfundet.
- Καραδήμας, Δ. (2016), *ΑΛΛΙΟΥ ΑΡΙΣΤΕΙΑΗ, ΠΡΟΣ ΠΛΑΤΩΝΑ ΥΠΕΡ ΡΗΤΟΡΙΚΗΣ, εισαγωγή – κείμενο – μετάφραση – ερμηνευτικό υπόμνημα*, Αθήνα: Καρδαμήτσας.
- Κελεσίδου-Γαλανού, Α. (1985-86), «Λέγειν-ειδέναι στους Ξενοφάνη και Παρμενίδη». *Φιλοσοφία* 15-16, σελ. 172-184.
- Kennedy, G. (1963), *The art of persuasion in Greece*, Princeton: Princeton University Press.
- Kirk, G. S. - Raven J. E. (1963⁴), *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lanham R.A. (1991), *A Handlist of Rhetorical Terms*, second edition, Berkley: University of California Press.
- Levett, B. (2005), «Platonic Parody in the “Gorgias”», *Phoenix*, vol. 59, Fall-Winter, pp. 210-227.
- Levy, D. (2005), «Techne and the problem of socratic philosophy in the Gorgias», *Apeiron*, vol. 38, Dec. pp.184-227.
- Λιάρου-Αργύρη, Ε. (2009), *Γοργίας ο Λεοντίνο, Λόγοι, μαρτυρίες, αποσπάσματα*, Θεσσαλονίκη: University Studio Press.

Liddell, H. G. – Scott R. (1996), *A Greek–English Lexicon with a Revised Supplement* by H. S. Jones – R. McKenzie et al., Oxford: Clarendon Press.

Lloyd, G.E.R. (1966), *Polarity and analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lloyd, G.E.R. (1979), *Magic, Reason and Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lloyd, G.E.R. (2008²), *Αρχαία Ελληνική Επιστήμη, Από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, απόδοση στα ελληνικά: Πόπη Καρλέτσα, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Λυπουρλής, Δ. (2014⁶), *Ιπποκρατική Ιατρική*, Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο.

Mann, J. (2012), *Hippocrates, on the art of Medicine*, Leiden: Brill.

Miller, D. (2012), «Rhetoric in the light of Plato's Epistemological Criticism», *Rhetorica*, volXXX, Issue 2, pp.109-133.

Nachmanson, E. (1918), *Erotianivocum Hippocraticarum collection cum fragmentis*, Uppsala: Appelbergs Bocktryckerei.

Nichols J. H. Jr, (1998), *Plato, Gorgias and Phaedrus, Rhetoric, Philosophy and Politics*, Cornell University Press.

Noel, M.P. (1998), «Kairos sophistique et mises en forme du logos chez Gorgias», *Revue de Philologie* 72, pp. 233-45.

Norlin, G. (1928). *Isocrates I*, LCL 209. Cambridge: Harvard University Press.

Ολυμπιόδωρος, (1998), *Commentary on Plato's Gorgias/ Olympiodorus* ; translated with full notes by Robin Jackson, Kimon Lycos and Harold Tarrant; introduction by Harold Tarrant, Brill.

Popper, K.R. (1958), «Back to the Pre-Socratics: The Presidential Address.», *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, 59, pp.1-24.

Popper, K.R. (1969³), *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, London: Routledge.

Ramsey, E.R. (1999), «A hybrid technê of the soul?: Thoughts on the relation between philosophy and rhetoric in Gorgias and Phaedrus.», *Rhetoric Review*, 17(2), 247–262.

Renahan, R. (1995), «Polus, Plato, and Aristotle», *Classical Quarterly* 45 (i) 68-72.

Roth, A.D. (2008), *Reciprocal influences between rhetoric and medicine in ancient Greece*, PhD thesis, University of Iowa.

Smith, William, Sir, (1867), *A Dictionary of Greek and Roman biography and mythology. By various writers. Illustrated by numerous engravings on wood*. Boston: Little, Brown and co.

Smith, W. D. (1979), *The Hippocratic Tradition*, Ithaca: Cornell University Press.

Συνοδινού, Κ. (1981), *Ἑοικα - εἰκός και συγγενικά από τον Όμηρο ως τον Αριστοφάνη: Σημασιολογική μελέτη*. Ιωάννινα: [Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων. Φιλοσοφική Σχολή].

Tate, J. (1929), «Plato and Allegorical Interpretation.», *Classical Quarterly*, vol. 23, no. 3/4, pp. 142–154.

Tate, J. (1930), «Plato and Allegorical Interpretation (Continued)», *Classical Quarterly*, vol. 24, no. 1, pp. 1–10.

Thompson, W.H. (1871), *The “Gorgias” of Plato*, London: Whittaker

Thompson, W.H. (1868), *The “Phaedrus” of Plato*, London: Whittaker.

Trede, M. (1992), *Kairos l' a-propos et l' occasion. Le mot et la notion, d' Homere a la fin du IV siecle avant J.-C.*, Paris: Editions Klincksieck.

Verdenius, W. J. (1942), *Parmenides: Some comments on his poem*, Groningen: Wolters.

Vickers, B. (1989), *In defence of rhetoric*, Oxford: Clarendon Press.

Windelband, W. – Heimsoeth, H. (2001⁴), *ΕΓΧΕΙΡΙΔΙΟ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ*, α' τόμος, μετάφραση Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ.

