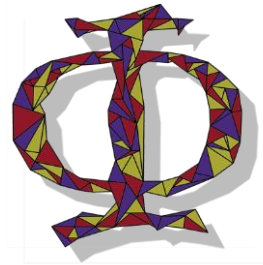




ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
ΕΘΝΙΚΟΝ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟΝ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΝ ΑΘΗΝΩΝ



ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ,
ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

«ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ»

ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Διπλωματική Εργασία:

Το υπόμνημα του Marsilio Ficino στον πλατωνικό *Φίληβο*

Εποπτεύων: Αναπληρωτής Καθηγητής Γεώργιος Στείρης

ΟΝΟΜΑΤΕΠΩΝΥΜΟ

Κιοσόγλου Σωκράτης - Αθανάσιος

A.M.: 215014

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ: 1-8

ΚΕΦΑΛΑΙΑ

I. Το προοίμιο του *ΥσΦ* ως νεοπλατωνικό εγκόλπιο: 9-27

II. Ηδονή, γνώση, Ιδέες: 28-42

III. Διαλεκτική και Οντολογία: 43-50

IV. Τα γνωρίσματα του Αγαθού και ο μεικτός βίος: 51-56

Συμπεράσματα: 63-66

Βιβλιογραφία: 67-70

Εισαγωγή

Ανθεκτική στους ιστορικούς κλυδωνισμούς και αξιοπρόσεκτα ευπροσάρμοστη στις εκάστοτε πνευματικές ανάγκες, η πλατωνική φιλοσοφία, ήτοι το ίδιο το πλατωνικό corpus και το έργο των απειράριθμων κατοπινών φιλοσόφων που αυτοπροσδιορίζονταν ή θεωρήθηκαν ως πλατωνικοί, άσκησε καταλυτική επιρροή στην ιστορία της σκέψης. Η ανά χείρας εργασία πραγματεύεται μονάχα μία πτυχή της: ορμώμενη από έναν δύσληπτο και εξόχως απαιτητικό διάλογο της ύστερης συγγραφικής περιόδου του Πλάτωνα, τον *Φίληβο*, εστιάζεται στην πρόσληψή του από τον Marsilio Ficino κατά το δεύτερο μισό του 15^{ου} αιώνα, όπως αυτή αποκρυσταλλώνεται στο εκτενές υπόμνημα που συνέταξε για το ομώνυμο έργο. Παρότι δεν ανήκει στους πλέον δημοφιλείς και γνωστούς πλατωνικούς διαλόγους, ο *Φίληβος* ευτύχησε στα χέρια των ποικίλων και ετερόκλητων ανά τους αιώνες ερμηνευτών του, από τον παγανιστικό νεοπλατωνισμό του Ιάμβλιχου και τον εκχριστιανισμένο συγκρητιστικό πλατωνισμό του ιερέα και μύστη Ficino, μέχρι τη φαινομενολογικών καταβολών ερμηνευτική προσέγγιση του Gadamer και την, προερχόμενη από την αναλυτική παράδοση, ανάγνωση του Davidson. Εντούτοις, οδηγός μας στην παρούσα εργασία θα είναι πρωτίστως η νεοπλατωνική ερμηνευτική παράδοση (παγανιστική και χριστιανική) που διανοίγεται από την εποχή των διαδόχων του Πλωτίνου και καταλήγει στο *In Philebum* υπόμνημα (*ΥσΦ*) του Ficino.

Εξαιρουμένου του *Τιμαίου* και ορισμένων αποσπασματικών μεταφράσεων πλατωνικών διαλόγων, ο δυτικός Μεσαίωνας δεν είχε αξιόλογη πρόσβαση στο πλατωνικό corpus, τόσο λόγω της έλλειψης μεταφράσεων όσο και της ισχνής ελληνομάθειας, που υπονόμει τη δημιουργική αναστροφή μαζί του. Στα πρακτικά προσκόμματα προστίθενται και φιλοσοφικά: ο μεσαιωνικός μελετητής διαβάζει τον Πλάτωνα μεσολαβημένο από μια δημιουργική ερμηνευτική και σχολιαστική παράδοση,¹ η πλούσια παραγωγή της οποίας γιγαντώνει μεν τον πλατωνισμό, αλλά δυσχεραίνει την ακηδεμόνευτη μελέτη των πλατωνικών διαλόγων. Τον 4^ο αιώνα, ο νεοπλατωνικός Χαλκίδιος μετέφρασε και σχολίασε ένα εκτενές τμήμα του *Τιμαίου*, ο οποίος ξεχωρίζει λόγω των αναλογιών που παρουσιάζει με το χριστιανικό κοσμοείδωλο, και τον 12^ο αιώνα ο Αρίστιππος της Κατάνια «προσέθεσε τις άκαμπτες και κατά γράμμα μεταφράσεις του *Μένωνα* και του *Φαίδωνα*».² Εμμέσως, βέβαια, ο πλατωνισμός είχε παρεισαχθεί χάρη σε πλατωνικούς και νεοπλατωνικούς

¹ (Στείρης 2013, 2,12)

² (Copenhaver και Schmitt 2007, 242)

φιλοσόφους, όπως ο Αυγουστίνος, ο Πρόκλος και ο ψευδο-Διονύσιος Αρεοπαγίτης, το έργο των οποίων κράτησε ζωντανή την πλατωνική παράδοση σε μια περίοδο που ο αριστοτελισμός γνώριζε εξαιρετική απήχηση.³ Τον 9^ο αιώνα, για παράδειγμα, ο Εριγένης μετέφρασε στα λατινικά πολλά πλατωνίζοντα χριστιανικά κείμενα της Ανατολής και, ασφαλώς, το Corpus Dionysiacum.⁴ Τον 13^ο αιώνα, ο Ακινάτης – ο οποίος, σημειωτέον, παραπέμπει συστηματικά (και συχνότερα απ' ό,τι στον Αριστοτέλη⁵) στον Αρεοπαγίτη και σχολιάζει το *Περί θείων Ονομάτων* – κατείχε τόσο τον Πρόκλο, ώστε να μπορέσει να διακρίνει πως το περιβόητο *Liber de Causis*, γραμμένο στα αραβικά τον 9^ο αιώνα από τη μεταφραστική ομάδα του al-Kindi⁶ και μεταφρασμένο λατινικά στο τέλος του 12^{ου} αιώνα,⁷ είχε αποσπαστεί από τη *Θεολογική Στοιχείωση* του Πρόκλου.⁸ Η εγγύτητα των δύο έργων έγκειται, τονίζει, στην κοινή τους φιλοσοφική στόχευση: αμφότερα πραγματεύονται τις πρώτες αρχές, τις αληθέστατες νοητές οντότητες, η μελέτη των οποίων, οσοδήποτε ατελής, δεν παύει να αποτελεί τη μόνη ασφαλή οδό προς την ευδαιμονία.

Στα μέσα του 15^{ου} αιώνα πλέον, ο Ficino σηματοδοτεί την ουσιαστική αναγέννηση της πλατωνικής παράδοσης, η οποία προϋπέθετε τουλάχιστον την αξιόπιστη μετάφραση όλων των πλατωνικών διαλόγων. Αν ο Πλάτων δοκίμασε τις δυνάμεις του στη φιλοσοφία απογοητευμένος από την ηθική έκπτωση της πάλαι ποτέ κραταιάς πόλης-κράτους,⁹ η επίσημη και μεθοδική πρόσληψή του στη Δύση έγινε με τελείως διαφορετικούς όρους. Η ακμάζουσα Φλωρεντία του 15^{ου} αιώνα στήριζε την αίγλη της στην προαγωγή των πνευματικών και καλλιτεχνικών δραστηριοτήτων, για την οποία μεριμνούσαν οι ανώτατοι άρχοντες της πόλης.¹⁰ Έτσι, τόσο η σύλληψη όσο και η διάδοση του πλατωνισμού συνυφαίνονται με τη μοίρα της συμπαγούς και ευδιάκριτης κοινότητας, της πόλεως που παρά τη μικρή της κλίμακα (ή, άραγε, ακριβώς χάρη σ' αυτήν;) αποβαίνει δημιουργική τόσο με την άνοδο όσο και με την πτώση της. Αναλαμβάνοντας

³ (Allen, Introduction 2000, 1)

⁴ Moran, Dermot, "John Scottus Eriugena", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/scottus-eriugena/>>.

⁵ (Schäfer 2006, 16)

⁶ (Στείρης 2013, 3)

⁷ (Calma 2016, 11-13)

⁸ (*Super librum De causis expositio*, prooemium). "Et in Graeco quidem invenitur sic traditus liber Procli Platonici, continens CCXI propositiones, qui intitulatur elementatio theologica; in Arabico vero invenitur hic liber qui apud Latinos de causis dicitur, quem constat de Arabico esse translatum et in Graeco penitus non haberi: unde videtur ab aliquo philosophorum Arabum ex praedicto libro Procli excerptus, praesertim quia omnia quae in hoc libro continentur, multo plenius et diffusius continentur in illo".

⁹ (Σατελέ 2006, 28)

¹⁰ (Σατελέ 2006, 397-398)

αυτό το γιγαντιαίο εγχείρημα κατόπιν προτροπής του προστάτη και χρηματοδότη του, του Cosimo των Μεδίκων, ο Ficino μεταφράζει και σχολιάζει ακάματα όχι μόνο τον Πλάτωνα, τον εκλατινισμό του οποίου είχε οραματιστεί και ο Βοήθιος χωρίς όμως να τα καταφέρει,¹¹ αλλά πλήθος πρωτότυπων και σχολιαστικών έργων του νεοπλατωνισμού (από τον Ιάμβλιχο και τον Πρόκλο μέχρι τον Αρεοπαγίτη), καθώς και κείμενα που σήμερα δε θα χαρακτηρίζαμε φιλοσοφικά, όπως αυτά του Ερμή Τρισμέγιστου.

Η φιλοσοφική του πρόθεση, από τις συνέπειες της οποίας, καλώς ή κακώς, δεν εξαιρείται ούτε η ερμηνεία που επιφύλαξε στο κείμενο του *Φιλήβου*, ήταν η πειστική ανασυγκρότηση της αρχαίας θεολογίας (*prisca theologia*), της υποτιθέμενης ενιαίας αλήθειας που, εκκινώντας από τον Ζωροάστρη και περνώντας μεταξύ άλλων μέσα από τον Ηράκλειτο¹², τον Πυθαγόρα, τον Πλάτωνα και τους τρεις μάγους, κορυφώνεται στο πρόσωπο του Χριστού.¹³ Ο Ficino εισηγείται άτυπα μια φιλοσοφία της ιστορίας της φιλοσοφίας, καθώς διακρίνει την εποχή της «έμπνευσης», που τερματίζεται με την ενανθρώπιση του Χριστού, και την εποχή της «ερμηνείας» που αντιστοιχεί στη μ.Χ. εποχή.¹⁴ Ο Μωυσής, ο Ορφέας, ο Πυθαγόρας και βέβαια ο Πλάτων είχαν προσλάβει μέρος της θείας γνώσης, ενώ με τη σάρκωση του Χριστού η θεότητα φανερώνεται στην ολότητά της και ίχνος μυστηρίου δεν εκκρεμεί πλέον. Μετά τον Χριστό, η διανοητική δραστηριότητα καθίσταται αποκλειστικά ερμηνευτική και οι δύσληπτες αλήθειες που διατυπώθηκαν πριν την έλευσή Του φωτίζονται. Όλη η κατοπινή φιλοσοφία επιδίδεται – πρέπει να επιδίδεται – στην ανασύνθεση της αλήθειας, η οποία συνάγεται από το παρελθόν και όχι από την κριτική διάνοιξη νέων οριζόντων. Σε αυτή τη διαδοχή σοφών ο Πλάτων καταλαμβάνει την έκτη θέση, η οποία είναι σημαντική από την άποψη της αριθμολογίας, και του αναγνωρίζεται ρόλος προδρόμου, καθώς οι θέσεις του για τη δημιουργία του κόσμου και την αθανασία της ψυχής, αλλά και ο υψηλός πήχης που έθεσε στην ηθική του ανθρώπου, τον έφερναν πολύ κοντά στη χριστιανική θεώρηση. Προτού ανοιχτεί στην πρόκληση του εκχριστιανισμού της ελληνικής αρχαιότητας, ο Ficino έπρεπε να εκπληρώσει ένα λογικώς πρότερο αίτημα: τη συμφιλίωση των ιδίων των κορυφών του ελληνικής φιλοσοφίας, του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Το αίτημα

¹¹ (Στείρης 2013, 10-11)

¹² (Steiris 2019, 69)

¹³ (Allen, Introduction 2002, xvi)

¹⁴ (Hankins, Plato in the Italian Renaissance 1990, 283-284). Πρβλ. τη ρήση του Κωστή Παπαγιώργη (Παπαγιώργης 2009): «Δεν είναι τυχαίο ότι κάθε γραφιάς -ακόμη και ο άριστος- ξεκίνησε ως αναγνώστης («δασκάλων που του εμπνέουν απελπισία», όπως έλεγε ο Μαλλαρμέ). Το άλλο παράδοξο είναι ότι όλα τα μεγάλα βιβλία γράφτηκαν παλιά - τα περισσότερα προ Χριστού». Πηγή: www.lifo.gr».

αυτό, ωστόσο, που διέθετε ήδη μακρά ιστορία¹⁵ και αφορούσε άμεσα και το *ΥσΦ* λόγω των αναγνωρισμένων οφειλών των *Ηθικών Νικομαχείων* στον πλατωνικό *Φίληβο*, ήταν μόνο το πρώτο στάδιο μιας πολύ πιο τολμηρής φιλοδοξίας. Η επαρκής επιχειρηματολογική στήριξή της θα κατεδείκνυε ότι, σε τελική ανάλυση, ο αναθεωρημένος, διάστικτος από μυστικιστικά και αποκρυφιστικά στοιχεία, νεοπλατωνικός πλατωνισμός του Ficino και ο Χριστιανισμός, (πρέπει να) συγκλίνουν απολύτως· ότι η αλήθεια είναι μία, συμπαγής και τόσο στέρεη, ώστε να στεγάζεται κάλλιστα στις πιο ετερόκλητες γλώσσες· ότι η φιλοσοφία πρέπει να είναι ευσεβής (*πια philosophia*) και η θρησκεία πεπαιδευμένη (*docta religio*), με τον Λόγο μάλλον να κατατείνει στην πίστη παρά να την υπονομεύει.¹⁶

Ο σύγχρονος αναγνώστης δικαιολογείται να υποδέχεται δύσπιστα τέτοιες προσπάθειες, αλλά η επιφυλακτικότητά του δεν πρέπει να σκιάσει το ιστορικό πλαίσιο που γέννησε εγχειρήματα σαν αυτό.¹⁷ Ο Ficino σχολιάζει και μεταφράζει σε μια εποχή που αγνοεί τη σημερινή «αναγνωστική δεοντολογία», η οποία, εντελώς ενδεικτικά, καιροφυλακτεί για την ανίχνευση εσωτερικών αντιθέσεων στα κείμενα, ανασυγκροτεί βάσει εσωτερικών τεκμηρίων συγγραφικές «φάσεις» ή «περιόδους» ενός στοχαστή και, το κυριότερο για το θέμα μας, διακρίνει τα κείμενα του Πλάτωνα από ό,τι ονομάζουμε νεοπλατωνισμό.¹⁸ Για παράδειγμα, θα δούμε ότι από το *ΥσΦ* απουσιάζει η ερώτηση για την τύχη της θεωρίας των ιδεών: άραγε ο Πλάτων την εγκαταλείπει ή την αναδιατυπώνει μετά την κριτική που εξετέθη στον Παρμενίδη; Ενώ η σύγχρονή μας λογισύνη πασχίζει (και ορθώς) να υποστηρίξει τη μία ή την άλλη θέση, για τον Ficino το ίδιο το ερώτημα είναι προβληματικό· όχι διότι του έλειπε η αναγκαία φιλολογική σκευή για να το αντιμετωπίσει, αλλά επειδή το ίδιο το φιλοσοφικό του πρόγραμμα βασιζόταν στην αξιωματική παραδοχή ότι η φιλοσοφία έγκειται στη δημιουργική σύνθεση¹⁹ και όχι στη διαλυτική ανάλυση, όπως συνήθως την εννοούμε σήμερα. Η πρώτη εξασφαλίζεται από την αλληγορική δικαιολόγηση των αποκλίσεων και την ανίχνευση παραλληλισμών μεταξύ φιλοσοφικών και θρησκευτικών κειμένων· επίσης βασίζεται σε ένα αναιμικά φιλύποπτο αναγνωστικό ήθος που διάκειται φιλικότερα προς την ιδέα της αυθεντίας. Η ανάλυση, από την άλλη, μοιάζει να νομιμοποιείται

¹⁵ Υπέρ της σύγκλισης δεν είχε επιχειρηματολογήσει μόνο ο ελληνόγλωσσος νεοπλατωνισμός, αλλά και Άραβες φιλόσοφοι, ακόμη κι αν ο Al-Fārābī δεν είναι τελικά ο συγγραφέας της *Πραγματείας για την εναρμόνιση των θέσεων των δύο σοφών*. Βλ. (Στείρης 2013, 5-6) και (Rashed 2009, 43-82)

¹⁶ (Copenhaver και Schmitt 2007, 269)

¹⁷ (Copenhaver και Schmitt 2007, 246)

¹⁸ (Allen, *The Renaissance: Platonism* 1999, 307)

¹⁹ (Allen, *Introduction* 2000, 23)

μόνο όπου και όταν μπορεί να υπηρετήσει τη σύνθεση, αναπλάθοντας τις διαφορές των κειμένων και φανερώνοντας την κεκρυμμένη τους συμφωνία.

Ωστόσο, για τα δεδομένα εκείνης της εποχής, η προσφυγή στην αρχαιότητα και ο διακριτικός εκχριστιανισμός της είχαν προ πολλού νομιμοποιηθεί από τον Ακινάτη. Επίσης, ήδη κατά την περίοδο πριν από τη δραστηριοποίηση του Ficino, το μοναστικό τάγμα του Camaldolese, ιδιαίτερος δε ο Ambrogio Traversari, είχαν εντοπίσει στους ερημίτες Πατέρες της Ανατολής το υπόδειγμα ενός καθόλα θεμιτού πλατωνικού χριστιανισμού, επικεντρωμένου στην κάθαρση της ψυχής από κάθε λογής επίγειους πειρασμούς και περισπασμούς και τη συνακόλουθη ανάτασή της προς τον Θεό. Συναφή μοτίβα βρίσκει κανείς εν αφθονία στα πλατωνικά κείμενα. Το 1433 ο μοναχός Traversari μετέφρασε στα λατινικά τη σύνοψη της πλατωνικής φιλοσοφίας από τους *Βίους Φιλοσόφων* του Διογένη Λαέρτιου και προσέλαβε τον πλατωνικό ασκητισμό ως πρόδρομο του χριστιανικού.²⁰ Οιονεί πρωτοχριστιανοί, οι μεγάλοι φιλόσοφοι του αρχαίου κόσμου συγκλίνουν εν αγνοία τους με τη χριστιανική πίστη και τα δόγματά τους μπορούν κάλλιστα να της εξασφαλίσουν επιπρόσθετες πηγές στήριξης. Η συστηματική μεταφραστική εργασία του Traversari σε φιλοπλατωνικά χριστιανικά κείμενα προετοίμασε το έδαφος για την ολική επαναφορά του Πλατωνισμού και ήταν αυτός που, καθώς φαίνεται, έπεισε τον Cosimo να αγοράσει από τον Πλήθωνα τον πλατωνικό κώδικα που λίγα χρόνια αργότερα θα περνούσε στα χέρια του Ficino.²¹

Ο Cosimo, όμως, δεν ήταν απλώς χρηματοδότης και υποστηρικτής· φαίνεται πως έτρεφε αληθινό ενδιαφέρον για τους πλατωνικούς διαλόγους και αναμείχθηκε ενεργά στη μεταφραστική διαδικασία, υποδεικνύοντας εμμέσως πλην σαφώς ότι οι αρεστοί σε αυτόν διάλογοι θα έπρεπε να αποδοθούν στα λατινικά κατά προτεραιότητα. Ο *Φίληβος* συγκαταλεγόταν σαφώς στη χορεία των εκλεκτών πλατωνικών κειμένων, επειδή πραγματευόταν πώς δύναται ο άνθρωπος να εξασφαλίσει τη μακαριότητα (*felicitas*).²² Ο ετοιμοθάνατος Cosimo πιέζει τον Ficino να ετοιμάσει το ταχύτερο δυνατόν τη σχετική μετάφραση και το καλοκαίρι του 1464 ευτύχησε να την ακούσει, μαζί με την αντίστοιχη του *Παρμενίδη*, δώδεκα μέρες πριν τον θάνατό του.²³ Αλλά ο *Φίληβος* δεν επιστρατεύτηκε μόνο για την ψυχική παρηγορία του επιφανούς δωρητή. Για τον Ficino, όπως και

²⁰ (Lackner 2002, 19-20)

²¹ (Lackner 2002, 25)

²² (Allen, Introduction 2000, 3)

²³ (Allen, Introduction 2002, xiii)

για όλη τη νεοπλατωνική παράδοση, αποτελούσε έργο-κλειδί, όπως καταδεικνύουν τα σχετικά υπομνήματα που συνέγραψαν ο Ιάμβλιχος, ο Πρόκλος, ο Μαρίνος και ο Δαμάσκιος. Εξάλλου, ίχνη του *Φίληβου* εντοπίζονται τόσο στο έργο του Αρεοπαγίτη, μεσολαβημένα προφανώς από την

Οι επί δεκαετία δημόσιες διαλέξεις του Ficino στην εκκλησία της Αγίας Μαρίας των Αγγέλων, η οποία ανήκε στο τάγμα Camaldolese, ξεκινούν με τον *Φίληβο* κατά πάσα πιθανότητα το 1469 και η ίδια η τοποθεσία αναγνωρίζεται ως ιδανική για τη μελέτη της «religiosae Platonis nostris Philosophiae».²⁴ Η κοινωνική απήχηση της πλατωνικής σκέψης έβρισκε αντίσταση στην ευρεία αριστοτελική παιδεία, την αντιπαράθεση πλατωνισμού και αριστοτελισμού που μετέφεραν στην Ιταλία οι Βυζαντινοί λόγιοι και, ειδικά στο ζήτημα του αγαθού και του πρέποντος τέλους για τον ανθρώπινο βίο, στις ποικίλες ερμηνείες των *Ηθικών Νικομαχείων*. Οι οφειλές της αριστοτελικής ηθικής στον *Φίληβο* επέτρεπαν στον Ficino να αξιοποιήσει αυτές τις ομοιότητες, ώστε να εισαγάγει ομαλά τους ακροατές του στην πλατωνική εναλλακτική και να στηρίζει τη θέση ότι Αριστοτέλης και Πλάτων λειτουργούν συμπληρωματικά· ότι η αριστοτελική ηθική δεν ακυρώνεται από την πλατωνική, αλλά αποτελεί την αναγκαία προπαρασκευή για την ουσιαστική πρόσληψή της.²⁵

Η διακριτή θέση του *ΥσΦ* φανερώνεται συν τοις άλλοις από το γεγονός ότι δε γράφτηκε άπαξ, αλλά σε τρεις εκδοχές, καμία εκ των οποίων, ωστόσο, δεν συζητεί εξαντλητικά τον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο. Το πρώτο σχεδιάσμα του *ΥσΦ* (MS 5953) πρέπει να είχε γραφεί το δεύτερο εξάμηνο του 1469 και να είχε βασιστεί, άγνωστο σε τι βαθμό, στις σημειώσεις που συνέτασσε ο Ficino για τις δημόσιες διαλέξεις του, ενώ η δεύτερη (1490) τον απασχολεί αμέσως μετά την ολοκλήρωση των σχολίων επί των *Εννεάδων*. Η τρίτη και αναντίρρητα καταλυτική εκδοχή πρέπει να είχε ολοκληρωθεί γύρω στο 1492. Ο Ficino, ήδη από τις δύο προηγούμενες εκδοχές του *ΥσΦ*, αξιοποιεί το σχολιαζόμενο κείμενο για να δοκιμάσει τη δική του σκέψη και να εισηγηθεί τις δικές του θέσεις, γι' αυτό και το *ΥσΦ* θεωρείται πηγή ορισμένων ιδεών που θα αναπτυχθούν διεξοδικά στην *Πλατωνική Θεολογία*. Άρα, στον ορίζοντα μιας τριακονταετίας (1462-1492) ο Ficino μεταφράζει, έπειτα «κηρύττει» και σχολιάζει γραπτώς τον πλατωνικό *Φίληβο*.

²⁴ (Lackner 2002, 31)

²⁵ (Allen, Introduction 2000, 6,9,16-17). Και ο Al-Fārābī, αρκετούς αιώνες νωρίτερα, υποστήριξε ότι, χωρίς τον Αριστοτέλη, είναι αδύνατη η κατανόηση του Πλάτωνα. Βλ. (Στείρης 2013, 6)

Ειπώθηκε ήδη ότι η ερμηνευτική προσέγγιση του Ficino είναι ρητά νεοπλατωνική, αλλά η διατύπωση αυτή χρήζει ορισμένων διευκρινίσεων. Πρώτον, ποια είναι η «γνήσια», η πλατωνική εκδοχή του Φιλήβου; Αδύνατον – και μάλλον ανούσιο – να δοθεί οριστική απάντηση σε τέτοιας εμβέλειας ερώτημα. Είναι βέβαιο, πάντως, ότι το στρυφνό ύφος και η συνοπτική έκθεση δυσνόητων φιλοσοφικών θεωρημάτων συνέβαλαν, ώστε ο *Φίληβος* να μην αποκτήσει ποτέ τη δημοφιλία που υπόσχονταν τόσο η θεματική του, δηλαδή η συμβολή της ηδονής και της γνώσης στην ανθρώπινη ευδαιμονία, όσο και η απροσδόκητη επιστροφή του Σωκράτη ως πρωταγωνιστή του διαλόγου.²⁶ Ηδονή και γνώση εξετάζονται υπό το πρίσμα μιας αναθεωρημένης, μάλλον, παρά κατηγορημένης θεωρίας των ιδεών και χωρίς ίχνος αναφορών στην πολιτική κοινότητα που περιβάλλει τον ανθρώπινο βίο. Μεταγενέστερος του *Παρμενίδη*, στον οποίο ο Πλάτων «αυτοϋπονομεύεται» παραθέτοντας τις αντιρρήσεις εναντίον της θεωρίας των ιδεών, ο *Φίληβος*, όπως και ο *Τίμαιος*, περιέχει τις τροποποιήσεις που της επέφερε ο Πλάτων, προκειμένου να ανταποκριθεί στην ασκηθείσα κριτική. Μια κρίσιμη ένσταση που έπρεπε να ανασκευαστεί αφορούσε στην ανεπαρκώς αναλυμένη σχέση των φυσικών αντικειμένων με τον ιδεατό κόσμο, επειδή «είναι σαφέστατον, πρώτον, ότι κάτι ακόμη απαιτείται πέραν των Ιδεών ώστε να υπάρχουν φυσικά αντικείμενα, πράγματα εξαρτημένα από τις Ιδέες, και, δεύτερον, ότι αυτό το κάτι που απαιτείται πρέπει να είναι όχι μόνο διαφορετικό από μίαν Ιδέα αλλά και τέτοιο ώστε να δέχεται μίαν Ιδέα».²⁷ Η «υποδοχή» του *Τιμαίου*, «άμορφος» και «πανδεχής», «ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται»²⁸: βρίσκεται μεταξύ Ιδεών και αισθητών και αποτελεί τη «μητέρα» που γεννά τα φυσικά αντικείμενα. Χωρίς η ίδια να αποτελεί ιδέα και αναγκαστικά στερημένη από κάθε μορφή, η υποδοχή εξηγεί πώς σχετίζονται οι Ιδέες με τα απεικασμάτα τους και εισάγεται στον *Τίμαιο* ως ενδιάμεση εξηγητική αρχή, με την οποία «κατοχυρώνεται η ανεξαρτησία των δύο οντολογικών επιπέδων»²⁹ και αποτρέπεται η οντολογικά απαξιωτική για τις Ιδέες διεπαφή τους με τα αισθητά.

Όσο για το «άπειρον» του *Φιλήβου*, αποτελεί μαζί με το «πέρας» συστατικό στοιχείο όλων των όντων³⁰ και, παρομοίως προς την «υποδοχή», λειτουργεί παθητικά. Όταν αναμειγνύεται με το πέρας, επισυμβαίνει μία «γένεσις εις ουσίαν»,³¹ παράγεται δηλαδή το τρίτο γένος, το μεικτό. Η

²⁶ (Frede 1993, xiii)

²⁷ (Πολίτης 2017, 237)

²⁸ (Πλάτων, *Τίμαιος*, 50c)

²⁹ (Κάλφας 2014, 134)

³⁰ (Πλάτων, *Φίληβος*, 23c)

³¹ (Πλάτων, *Φίληβος*, 26d)

παθητικότητα έγκειται στο ότι το πέρας λειαιώνει την απειρότητα του απείρου και το οριοθετεί, εξού και τα μεικτά είναι αρμονικά και σύμμετρα, όπως η υγεία ή το κάλλος. Στον *Φίληβο* η καταξίωση του μεικτού, μη απορριπτικού της ηδονής, βίου ίσως σημαδεύει μια αξιοπρόσεκτη ηθική αναδίπλωση, τον μετριασμό του πλατωνικού ασκητισμού της *Πολιτείας* και την έμμεση παραδοχή πως, ίσως, μια λιγότερο απαιτητική ανθρωπολογία να αποβαίνει τελικά πιο αποτελεσματική. Ο Ficino, βέβαια, όπως και τα προγενέστερα αυτού νεοπλατωνικά υπομνήματα, αδυνατούν να συνυπογράψουν την αποκλειστικά ηθική ανάγνωση του διαλόγου. Επενδύοντας στο γεγονός ότι για τον Πλάτωνα η ηθική φιλοσοφία δε νοείται χωρίς τη διερεύνηση της μεταφυσικής πραγματικότητας, καθότι το ατομικό αγαθό, η ανθρώπινη ευδαιμονία, εξαρτάται απολύτως από τον αταλάντευτο προσανατολισμό της ψυχής στην ιδέα του Αγαθού, οι νεοπλατωνικοί σχολιαστές έστρεψαν την ερμηνεία του *Φιλήβου* προς πιο μεταφυσικές ατραπούς.

Αυτόν τον δρόμο ακολουθεί και ο Ficino· εντάσσεται στην ερμηνευτική ορθοδοξία που εγκαινίασε ο Ιάμβλιχος και αναγνωρίζει ότι σκοπός του έργου είναι μεν η αναζήτηση του αγαθού για τον άνθρωπο, αλλά ταυτόχρονα και του ύψιστου αγαθού για καθετί.³² Αυτή η μεικτή προσέγγιση καταδεικνύει ότι η πλατωνική Αναγέννηση, μονοδιάστατη καθώς ήταν από την επικυριαρχία του Ficino, επανέφερε τις οντολογικές έρευνες στο κατά βάση ηθικό πρόγραμμα του ουμανισμού.³³ Η νεοπλατωνική τριάδα: Εν, Νους, Ψυχή πρωταγωνιστεί από την αρχή κιόλας του *ΥσΦ* και θα σχολιαστεί διεξοδικά στα ακόλουθα κεφάλαια, καθώς αποκαλύπτει πτυχές της ανθρωπολογίας του Ficino που αφορούν την ανάταση της ψυχής προς το Αγαθό. Το ερώτημα που ανακύπτει είναι αν αυτή κατορθώνεται μέσω του νου ή της βούλησης και τον απασχόλησε όχι μόνο στο *ΥσΦ*, αλλά διατρέχει όλο το έργο του, ερμηνευτικό και πρωτότυπο. Στα τέσσερα κεφάλαια που ακολουθούν, θα προσπαθήσω να παρακολουθήσω την ανάλυση του *Φιλήβου* από τον Ficino αναζητώντας τις ερμηνευτικές ή και παρερμηνευτικές τάσεις του επιφανούς υπομνηματιστή.

³² Βλ. για παράδειγμα: «τὰς δ' αἰεὶ μετ' ἀφροσύνης καὶ τῆς ἄλλης κακίας ἐπομένας πολλή που ἄλογία τῷ νῷ μιν γίνονται τὸν βουλούμενον ὅτι καλλίστην ἰδόντα καὶ ἀστασιαστοτάτην μείζιν' καὶ κρᾶσιν, ἐν ταύτῃ μαθεῖν πειρᾶσθαι τί ποτε ἐν τ' ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντὶ πέφυκεν ἀγαθόν καὶ τίνα ἰδέαν αὐτὴν εἶναι ποτε μαντευτέον». (Πλάτων, *Φίληβος*, 63e-64a)

³³ (Allen, Introduction 2000, 5,16)

Πρώτο κεφάλαιο

Το προοίμιο του *ΥσΦ* ως νεοπλατωνικό εγκόλπιο

α) Η δομή

Μολονότι η σεβαστική συγγραφική στάση του ιστορικού της φιλοσοφίας δεν τού είναι άγνωστη, ο Ficino ερμηνεύει τον *Φίληβο* με την αυτοπεποίθηση του ανερχόμενου φιλοσόφου.³⁴ Όχι μόνο λόγω ενδιάθετης κλίσεως – αφού η φιλολογική του σκευή είναι καταφανώς μόνο η βάση ανώτερων αναπτύξεων³⁵ – αλλά εξίσου διότι η φιλοσοφική συγκυρία (η πολωτική διαμάχη αριστοτελισμού και πλατωνισμού κατά την Αναγέννηση³⁶ πρωτίστως μεταξύ Ελλήνων λογίων) και η αποστολή που είχε αναλάβει αξίωναν κάτι πολύ παραπάνω από έναν χαμηλόφωνο σχολιαστή. Δε μετέφραζε, ούτε σχολίαζε, για να εμπλουτίσει τη βιβλιογραφία· για να ακριβολογούμε, κατά βάθος επιθυμούσε ο Πλάτων και η πιστή σε αυτόν παράδοση να «μονοπωλήσει» τη βιβλιογραφία εκτοπίζοντας τους υπάρχοντες αντιπάλους –τον σχολαστικό αριστοτελισμό και ιδιαιτέρως τους ερμηνευτές εκείνους που αντιστρατεύονταν τη σύγκλιση φιλοσοφίας και θρησκείας.³⁷ Κι αν οι πλατωνικοί διάλογοι και η νεοπλατωνική παράδοση είχαν ήδη μεταφραστεί έγκυρα και σε όλο το εύρος τους, ενδεχομένως ο Ficino να μην είχε αναλάβει ποτέ αυτό το τεράστιο εγχείρημα και να αφοσιωνόταν αποκλειστικά στο αμιγώς «πρωτότυπο» έργο του. Ωστόσο, μέχρι την εποχή εκείνη δεν είχε επιχειρηθεί η συνολική μετάφραση και ο σχολιασμός του πλατωνικού corpus, παρότι ο Leonardo Bruni, ο οποίος είχε διδαχθεί από τον

³⁴ Η πρωτοτυπία θα αναδυθεί σταδιακά μέσα από την ερμηνεία και υπεράσπιση του πλατωνικού corpus, όπως συνέβαινε ήδη από τον Πλωτίνο. Βλ. (Hadot 2007, 94-95): (Πλωτίνος, *Εννεάδες*, V, 1, 8.): «Καὶ εἶναι τοὺς λόγους τούσδε μὴ καινοὺς μηδὲ νῦν, ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρῆσθαι μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι μαρτυρίοις πιστωσαμένους τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν».

³⁵ (Copenhagen και Schmitt 2007, 264)

³⁶ (Monfasani 2002, 179-183, 187-188). Κατά τον Monfasani, καμία άλλη ιστορική περίοδος δε γνώρισε τόσο οξεία αντίθεση ανάμεσα στις δύο μείζονες φιλοσοφικές παραδόσεις. Ωστόσο, φαίνεται ότι (βλ. (Celenza 2007, 80) η αντίθεση αυτή προέκυψε στον ευρωπαϊκό χώρο από τη μετοίκηση και τη μεταφραστική και σχολιαστική δραστηριότητα *Ελλήνων* λογίων, οι οποίοι έριζαν για το πρωτείο μεταξύ Πλάτωνος και Αριστοτέλη. Μετά τον θάνατο του Πλάτωνα και μέχρι τους διαδόχους του Πλωτίνου ο πλατωνισμός αφενός είχε να αντιμετωπίσει και άλλες φιλοσοφικές προκλήσεις πλην του αριστοτελισμού (όπως τη στωική, την επικούρεια και τη σκεπτική παράδοση), αφετέρου άρχισε σταδιακά να συνομιλεί με τον αριστοτελισμό (ήδη χάρη στον Αντίοχο τον Ασκαλωνίτη) και να επιδιώκει τη σύγκλιση, κυρίως με τους διαδόχους του Πλωτίνου. Βέβαια, ο Ficino ήταν πολύ προσεκτικός· απέφυγε να εντάξει το δικό του εγχείρημα στις προσπάθειες προγενέστερων πλατωνιστών, όπως ο Πλήθων, και συνειδητά απέφυγε, παρότι ο Βησσαρίων του έδωσε την ευκαιρία, άσκοπες επιθέσεις εναντίον του Τραπεζούντιου και άλλων Αριστοτελιστών.

³⁷ (Hankins 1990, 272)

Μανουήλ Χρυσολωρά όχι μόνο ελληνικά³⁸ αλλά και πώς να μεταφράζει αποδίδοντας το πνεύμα και όχι μόνο το γράμμα των κειμένων³⁹, είχε μεταφράσει ορισμένους διαλόγους λίγο πριν τον Ficino και συγκεκριμένα τον *Φαίδωνα*, την *Απολογία Σωκράτους*, τον *Κρίτωνα* και τον *Γοργία*, όπως και αποσπάσματα του *Φαίδρου*.⁴⁰ Στον αποσπασματικό χαρακτήρα των υπαρχουσών μεταφράσεων πρέπει να προστεθεί και το γεγονός ότι το κοινό στο οποίο απευθυνόταν ο Ficino είχε κατά βάση παιδεία αριστοτελική. Όσο για την ηθική, προνομιακό πεδίο μελέτης για το ουμανιστικό κίνημα και – εκ πρώτης τουλάχιστον όψεως – θεματικό πυρήνα του *Φιλήβου*, τα πολλάκις σχολιασμένα και μεταφρασμένα *Ηθικά Νικομάχεια* έθεταν τους όρους της φιλοσοφικής αναμέτρησης.⁴¹ Καθώς μάλιστα προσυπέγραφε απολύτως τον δημόσιο χαρακτήρα της φιλοσοφίας και ανέλαβε πολύωρα «κηρύγματα» πλατωνικής διδασκαλίας ενώπιον των φιλομαθών Φλωρεντινών, ο Ficino κατανοούσε ότι, για να συστήσει και να επιβάλει τον Πλάτωνα, όφειλε να ξεκινήσει από τον Αριστοτέλη.⁴² Μάλιστα, οι περιστάσεις τον ευνοούσαν, διότι την περίοδο εκείνη τα *Ηθικά Νικομάχεια* επανερμηνεύονταν δυναμικά⁴³ υπό την επιρροή της επιδραστικής διδασκαλίας του Αργυρόπουλου· η καινοφανής προσέγγιση των συγχρόνων του Ficino παραθεωρούσε τις κοινωνικο-πολιτικές πτυχές του έργου προκρίνοντας τον νου και τον θεωρητικό βίο. Η ερμηνευτική διαμάχη διευκόλυνε την ανάμειξη του Ficino, ο οποίος αξιοποίησε την ιστορική ευκαιρία για να καταδείξει ότι η πλατωνική ηθική ενσωματώνει στοιχεία της αριστοτελικής και συνάμα την προστατεύει από τις αυθαίρετες αναγνώσεις των ποικίλων ερμηνευτών της.⁴⁴ Κατά τον Monfasani, η στάση του Ficino έναντι του Αριστοτέλη πέρασε από δύο κύριες φάσεις. Η πρώτη εκτείνεται περίπου μέχρι και το *Περί ηδονής* του 1458, περίοδο κατά την οποία θεωρεί ότι οι δύο κλασικοί εν πολλοίς συγκλίνουν, ενώ το πρώτο δείγμα που επιστρατεύεται για την έναρξη της δεύτερης περιόδου χρονολογείται στο 1476.⁴⁵

³⁸ (Botley 2004, 7)

³⁹ (Celenza 2007, 75)

⁴⁰ (Copenhagen και Schmitt 2007, 45-46, 148-149). Επίσης, το 1427 είχε μεταφράσει ορισμένες αποδιδόμενες στον Πλάτωνα επιστολές και αφιέρωσε τη μετάφραση στον Cosimo, ακριβώς όπως και ο Ficino. Βλ. (Hankins 2003, 124)

⁴¹ (Allen, Introduction 2000, 6)

⁴² (Monfasani 2002, 187-188)

⁴³ Δεν είναι τυχαίο ότι στο *Υσφ* ο Ficino δεν επικρίνει τον Αριστοτέλη – στον οποίο αναφέρεται κυρίως για να παραπέμψει συμφωνώντας με κάποια θέση του – αλλά τους Αριστοτελιστές. (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 6.1.4-5)

⁴⁴ (Allen, Introduction 2000, 16-17)

⁴⁵ (Monfasani 2002, 190-191)

Σταδιακά τείνει να ξεχωρίζει την πλατωνική διδασκαλία, να υπερασπίζεται την υπεροχή της και να καταδικάζει τις επιθέσεις εναντίον της. Ο Monfasani εντάσσει το *ΥσΦ* σε αυτή τη δεύτερη περίοδο, επικαλούμενος μία φράση από το 16^ο κεφάλαιο, όπου ο Ficino αναφέρεται στις επικρίσεις που προκάλεσε η θεωρία των Ιδεών σε πολλούς συγχρόνους του Πλάτωνα και βέβαια στον Αριστοτέλη. Η εκφραστική του Ficino μαρτυρεί ότι δεν επιδίδεται σε μια μηχανική απολογητική υπέρ του Πλάτωνα· ούτε λογοκρίνει τις αντιπλατωνικές θέσεις ούτε στρογγυλεύει τις εύλογες ενστάσεις των αντιπάλων: «Αν όμως κάποιος εισαγάγει τον ένα αιώνιο και ασώματο άνθρωπο, το ένα βόδι, τη μία ομορφιά, το ένα αγαθό, το πρώτο που φαντάζει είναι ονειροπόλος, όπως χλευαστικά είπε για τον Σωκράτη ο Αριστοφάνης και για τον Πλάτωνα οι κωμικοί Τίμων, Άλεξις και Κρατίνος. Ο Διογένης ο Κυνικός είπε ότι δε μπορούσε να δει τις Ιδέες του Πλάτωνα κι εκείνος του απάντησε ότι προφανώς δε διέθετε νου για να τις διακρίνει. Αν λοιπόν κάποιος δεν αναγάγει τις τάξεις των επιμέρους πραγμάτων σε ένα κοινό είδος, είναι προφανές ότι δε θα μπορεί να καταλάβει τίποτα, ούτε να το γνωρίσει με σιγουριά. Αν όμως εισαγάγει ακριβώς ένα χωριστό είδος για κάθε τάξη πραγμάτων, όλοι θα σκεφτούν πως ονειρεύεται. Επ' αυτού, ο Αριστοτέλης δε δίστασε να συκοφαντήσει τον Πλάτωνα».⁴⁶ Το «συκοφαντήσει» ηχεί όντως αρκετά τραχύ, αλλά αυτή η ονομαστική επίθεση στον Αριστοτέλη δεν παύει να είναι η μόνη που διατυπώνεται σε ολόκληρο το *ΥσΦ*, το δεύτερο εκτενέστερο σχολιαστικό έργο του Ficino.

Οι υπόλοιπες αναφορές στον Αριστοτέλη στο *ΥσΦ* συνιστούν είτε ρητή παραπομπή σε κάποιες θέσεις του⁴⁷ είτε ακόμη κι έναν έμμεσο έπαινο στην ηθική του θεωρία, η οποία συνδυάζει τόσο τη γνώση όσο και την ηδονή.⁴⁸ Αν αληθεύει ότι στην αφετηρία του *ΥσΦ* χρησιμοποιούνται συστηματικά θεμελιώδη αριστοτελικά μοτίβα και δεδομένης της φιλοσοφικά πασίγνωστης αντίθεσης του Αριστοτέλη στη θεωρία των Ιδεών, αυτή η μία και μοναδική αποστροφή του κατά του Σταγειρίτη ίσως δεν έχει τη σπουδαιότητα που της αποδίδεται. Η αριστοτελική κριτική στη θεωρία των Ιδεών δεν ήταν άγνωστη και η αναφορά σε αυτήν, έστω και σε οξύμμενο τόνο, είναι λιγότερο θεμελιακή για το *ΥσΦ* και το ευρύτερο εγχείρημα του Ficino από την προσπάθεια που – νομίζω ότι – καταβάλλει στο προοίμιο να συστήσει τον Πλάτωνα στους Φλωρεντινούς διά της (όποιας) ομοιότητάς του με τον Αριστοτέλη. Ίσως λοιπόν το *ΥσΦ* να εντάσσεται ομαλότερα στην

⁴⁶ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 16.6-7.3-14). Πρβλ: (Πλάτων, *Φίληβος*, 15a): «ὅταν δέ τις ἕνα ἄνθρωπον ἐπιχειρῇ τίθεσθαι καὶ βοῦν ἕνα καὶ τὸ καλὸν ἕν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἕν, περὶ τούτων τῶν ἐνάδων καὶ τῶν τοιούτων ἡ πολλὴ σπουδὴ μετὰ διαιρέσεως ἀμφισβήτησις γίνεται».

⁴⁷ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 2.8.1)

⁴⁸ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 6.1.41)

πρώτη από τις δύο φάσεις που διακρίνει ο Monfasani, αφού και ο ίδιος συμφωνεί ότι ο Ficino, από το 1460 και μετά, συνειδητά παραβλέπει τις διαφορές των δύο κλασικών για να διευκολύνει την επικράτηση του Πλάτωνα, πιστώνοντας τις όποιες αποκλίσεις στην κακή ερμηνευτική των Αριστοτελιστών σχολιαστών, πρωτίστως δε του Αβερρόη.⁴⁹ Ο αβερροϊσμός ενοχλούσε τον Ficino και λόγω του δόγματος της «διπλής αλήθειας», το οποίο αποσυνέδεε τη φιλοσοφία από τη θρησκεία, αναγνωρίζοντας ότι αμφότερες μπορούν να οδηγηθούν στην ίδια αλήθεια από διαφορετικό δρόμο. Ο Ficino δεν αρκούσαν στη νομιμοποίηση της θεολογικής έρευνας, αλλά επιδίωκε την ίδια την άρση της διάκρισης μεταξύ φιλοσοφικού και θρησκευτικού λόγου.⁵⁰ Ωστόσο, η πιο κρίσιμη φιλοσοφική διαμάχη του με τον αβερροϊσμό αφορά την ερμηνεία που επιφύλασσε στις αριστοτελικές θέσεις περί ψυχής: επειδή αποδεχόταν μόνο έναν κοσμικό νου και όχι ατομικούς νόες, υπονόμει την προοπτική της αθανασίας ενός εκάστου και, κατά συνέπεια, δε συμβιβαζόταν με τη χριστιανική διδασκαλία.⁵¹

Το *ΥσΦ*, λοιπόν, το οποίο σημειωτέον βασίζεται στις σημειώσεις που κρατούσε ο Ficino για τα αντίστοιχα «κηρύγματα»⁵², ξεκινά ουσιαστικά στο έβδομο κεφάλαιο και εξετάζει τον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο εξαρχής. Στα έξι κεφάλαια που προτάσσονται βρίσκουμε μία μόνο αναφορά στον *Φίληβο* (*qui de summo hominis bono nostrarum omnium actionum fine disputat*)⁵³ με την οποία αναγγέλλεται η μελέτη των θέσεων του για το ύψιστο αγαθό, αλλά καμία, έστω έμμεση, προσπάθεια εισαγωγής του αναγνώστη στο περιεχόμενό του. Εντούτοις, η αυστηρή δομή, η επιχειρηματολογική συνοχή και η νοηματική αυτοτέλεια αυτού του ιδιόρρυθμου προοιμίου αξίζουν την προσοχή μας και έχουν τη σημασία τους. Η δομή επιβάλλεται από την εννοιολογία: τα τρία πρώτα κεφάλαια πραγματεύονται την έννοια του τέλους (κάθε ενέργεια έχει κάποιο τέλος-σκοπό [1^ο κεφ.]⁵⁴, ένα έσχατο τέλος πρέπει να υπάρχει για κάθε ενέργεια [2^ο κεφ.]⁵⁵ και αυτό είναι το αγαθό [3^ο κεφ.])⁵⁶. Το τρίτο κεφάλαιο, όπου το αγαθό πρωτοεισάγεται ως έσχατος σκοπός πάσης ενέργειας, επιτρέπει τη μετάβαση στα κεφάλαια 4-6, όπου από την ανάλυση του αγαθού ως

⁴⁹ (Monfasani 2002, 192, 195).

⁵⁰ (Howlett 2016, 39-40)

⁵¹ (Hankins 1990, 274)

⁵² (Allen 1977, 164)

⁵³ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 1.1.19-20) Με τον πρώτο αριθμό παραπέμπω στο σχετικό κεφάλαιο του *ΥσΦ*, με τον δεύτερο στην παράγραφο και με τον τρίτο στη σειρά του λατινικού πρωτοτύπου. Το «0» στη θέση της σειράς δηλώνει τον τίτλο του κεφαλαίου.

⁵⁴ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 1.1.0) «Quod sit aliquis finis omnium actionum».

⁵⁵ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 2.1.0) «Quod sit finis omnium actionum ultimus».

⁵⁶ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 3.1.0) «Finis omnium actionum est bonum».

ανώτατης οντολογικής βαθμίδας και των σχέσεών του με τα άλλα επίπεδα του πραγματικού (4^ο κεφ.)⁵⁷ μεταβαίνουμε στην ταύτισή του με το Εν (5^ο κεφ.)⁵⁸ και καταλήγουμε στη διερώτηση για το ανθρώπινο αγαθό (6^ο κεφ.)⁵⁹ – διερώτηση βέβαια που σφραγίζει τον *Φίληβο* και τα *Ηθικά Νικομάχεια*. *Περί τέλους* και *Περί του αγαθού* λοιπόν – έτσι θα μπορούσαν να τιτλοφορηθούν αντιστοίχως οι δύο ανωτέρω ενότητες. Ή απλώς *Περί του αγαθού* – αφού το αγαθό αναγορεύεται στο μόνο δυνατό τέλος και καθετί (οφείλει να) επιστρέφει σε αυτό.

Η ανασυγκρότηση της δομής του προοιμίου, εκτός από τα δύο μέρη του, φωτίζει την κυκλικότητά του και ενέχει ορισμένες κρίσιμες φιλοσοφικές συνδηλώσεις. Το 1^ο κεφάλαιο αρχίζει ορίζοντας ως κυριότατο αντικείμενο έρευνας της φιλοσοφίας την ευδαιμονία⁶⁰, ενώ το 6^ο και τελευταίο κεφάλαιο, ανακουφίζοντας τον αναγνώστη από τις δύσβατες οντολογικές αναλύσεις των προηγουμένων, επιτέλους αναγνωρίζει ότι η ηδονή και η σοφία αποτελούν παραδοσιακά τους βασικούς υποψηφίους.⁶¹ Ό,τι έχει μεσολαβήσει, ήτοι η ανάλυση του οντολογικού προσανατολισμού των υπαρκτών και της μεταφυσικής πραγματικότητας, δεν είναι παρά η προϋπόθεση για την ανάληψη οποιασδήποτε ηθικής έρευνας. Η επιστροφή, στο 6^ο πια κεφάλαιο, στο πεδίο του ανθρώπινου βίου διευκολύνει την έναρξη του σχολιασμού και επιστεγάζει τη νοηματική αυτοτέλεια του προοιμίου, κυρίως όμως εναρμονίζεται με τη στρατηγική του ίδιου του Πλάτωνα και δείχνει τις οφειλές του Ficino στη νεοπλατωνική ερμηνευτική ορθοδοξία. Ο *Φίληβος* ξεκινά ως ηθική πραγματεία «περί ηδονής», η οποία διερευνά αν η ηδονή ή ο λόγος κατατείνουν στον αγαθό βίο. Λέει ο Σωκράτης:

Φίληβος μὲν τοίνυν ἀγαθὸν εἶναί φησι τὸ χαίρειν πᾶσι ζώοις καὶ τὴν ἡδονὴν καὶ τέρψιν, καὶ ὅσα τοῦ γένους ἐστὶ τούτου σύμφωνα· τὸ δὲ παρ' ἡμῶν ἀμφισβήτημά ἐστι μὴ ταῦτα, ἀλλὰ τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν καὶ μεμνησθαι καὶ τὰ τούτων αὖ συγγενῆ, δόξαν τε ὀρθὴν καὶ ἀληθεῖς λογισμούς, τῆς γε ἡδονῆς ἀμείνω καὶ λόγῳ γίνεσθαι σύμπασιν ὅσαπερ [11ξ] αὐτῶν δυνατὰ μεταλαβεῖν· δυνατοῖς δὲ μετασχεῖν ὠφελιμώτατον ἀπάντων εἶναι πᾶσι τοῖς οὐσί τε καὶ ἐσομένοις (11b-c).

⁵⁷ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 4.1.0) «Quid bonum, quodve supra corpus anima, super animam intellectus, super hunc est ipsum unum atque bonum».

⁵⁸ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 5.1.0) «Unum idem est atque bonum, atque omnium est principium»

⁵⁹ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 6.1.0) «In quo consistat humanum bonum et de comparatione voluptatis cum sapientia inter se et ad ipsum bonum».

⁶⁰ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 1.1.1-2)

⁶¹ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 6.1.31-32)

Ο Πλάτων εκμεταλλεύεται την ποικιλομορφία⁶², τον χαοτικό επιμερισμό των γενών σε ηθικώς αντικρουόμενα είδη – αφού «ηδονή» αισθάνεται τόσο ο άσωτος Αλκιβιάδης όσο και ο φιλόσοφος – και θεματοποιώντας το εννοιολογικό ζεύγος εν [η ηδονή]-πολλά [οι μορφές της] συνεχώς εκτρέπει τη συζήτηση σε λογικές, μεθοδολογικές και έπειτα οντολογικές ατραπούς.⁶³ Μόνο μετά την εισαγωγή και ανάλυση των τεσσάρων γενών (πέρας, άπειρον, μεικτό, αιτία) θα ανακτήσει ο διάλογος τον αρχικό προσανατολισμό του. Το προοίμιο του Ficino αναπαράγει σε μικρογραφία την ίδια στρατηγική· θέτει ένα ηθικό ερώτημα, αυτοστιγμεί το ανάγει στη μεταφυσική κι αφού αναπτύξει την πρόπουσα οντολογική υποδομή επανέρχεται για να το πραγματευτεί με νέους όρους.

β) Το περιεχόμενο

Το προοίμιο εκκινεί προτάσσοντας σαφώς μια τελεολογική θεώρηση αριστοτελικής προέλευσης και εκφραστικής, ενώ τελειώνει με μια ρητή, ονομαστική επιδοκιμασία «Του» φιλοσόφου για τις επιλογές του στην ηθική φιλοσοφία. Στο 6^ο κεφάλαιο, ο Ficino κάνει μια σύντομη ιστορική αναδρομή στις θέσεις των κυριότερων φιλοσοφικών σχολών για το ανθρώπινο αγαθό, κατακεραυνώνοντας τη δημοκρίτεια ρηχότητα της αταραξίας⁶⁴ και γενικά απορρίπτοντας κάθε ισχνά φιλόδοξο φιλοσοφικό πρόγραμμα, αφού η δική του ανθρωπολογία όριζε ως τέλος του ανθρώπινου βίου τίποτα λιγότερο από την κατοχή (possessio) και απόλαυση (frui) του ίδιου του πρωταρχικού αγαθού (boni ipsius primi) μέσω του νου (mens).⁶⁵ Στη συνέχεια, αναφέρεται στις φιλοσοφικές παραδόσεις που προέταξαν την ηδονή και σε εκείνες που επένδυσαν στη γνώση,

⁶² (Πλάτων, *Φίλητος*, 12c): «τὴν δὲ ἡδονὴν οἶδα ὡς ἔστι ποικίλον»

⁶³ (Πλάτων, *Φίλητος*, 12d): «ἔστι γάρ, ἀκούειν μὲν οὕτως ἀπλῶς, ἔν τι, μορφὰς δὲ δήπου παντοίας εἴληφε καὶ τινα τρόπον ἀνομοίους ἀλλήλαις. ἰδὲ γάρ: ἡδεσθαι μὲν φαμεν [12δ] τὸν ἀκολασταίνοντα ἄνθρωπον, ἡδεσθαι δὲ καὶ τὸν σωφρονοῦντα αὐτῷ τῷ σωφρονεῖν: ἡδεσθαι δ' αὖ καὶ τὸν ἀνοηταίνοντα καὶ ἀνοήτων δοξῶν καὶ ἐλπίδων μεστόν, ἡδεσθαι δ' αὖ τὸν φρονοῦντα αὐτῷ τῷ φρονεῖν: καὶ τούτων τῶν ἡδονῶν ἑκατέρας πῶς ἂν τις ὁμοίως ἀλλήλαις εἶναι λέγων οὐκ ἀνόητος φαίνοιτο ἐνδίκως;». Ουσιαστικά διατυπώνονται οι εξής ενστάσεις: α) η ηδονή ως κατηγορημα αποδίδεται σε καταστάσεις που επιδέχονται εκ διαμέτρου αντίθετη ηθική αξιολόγηση. Άρα, είναι αδύνατον να αποφανθούμε αν ο ευδαίμων βίος είναι ο ηδονικός βίος, προτού συμφωνήσουμε για ποια ηδονή μιλάμε, β) Ως γένος, η ηδονή έχει πολλά μέρη, λαμβάνει πολλές μορφές, οι οποίες είναι μεταξύ τους είτε 1) ανόμοιες, είτε 2) αντίθετες (ενάντιες), όπως συμβαίνει για παράδειγμα με το λευκό και το μαύρο (12e).

⁶⁴ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 6.1.13-14)

⁶⁵ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 6.1.23-26). Η ιδέα περί επανένωσης με τον Θεό ή κατοχής Αυτού, είτε ιδωθεί παγανιστικά είτε χριστιανικά, σε ό,τι αφορά την ευρεία πλατωνική παράδοση ανάγεται ουσιαστικά στον Θεαίτητο: «διὸ καὶ πειραῖσθαι χρή ἐνθένδε ἐκέϊσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν» (176a-b). Η ομοίωση αυτή δε συνιστά μια μυστικιστική εξαϋλωση του υποκειμένου, αλλά τη λογική και ηθική τελειώσή του. Με τα λόγια του Ράγκου: «αν ο θεός είναι αγαθός, τότε η εξομοίωση μαζί του συνεπάγεται τη μέγιστη δυνατή ηθικότητα· αν ο θεός είναι έλλογος, τότε η εξομοίωση συνεπάγεται επίσης τον ορθολογικό φιλοσοφικό βίο της Πολιτείας». Βλ. (Ράγκος 2017, 309)

καταλήγοντας ότι ο Αριστοτέλης ακολουθεί όσους ενέταξαν αμφότερες στα προαπαιτούμενα της μακαριότητας.⁶⁶ Αυτή η ακροτελεύτια πρόταση του 6^{ου} κεφαλαίου ουσιαστικά προδιαγράφει τη σύγκλιση Πλάτωνα και Αριστοτέλη, αφού το τελικό συμπέρασμα του *Φιλήβου* (ότι ο μεικτός βίος οδηγεί στην ευδαιμονία) ταυτίζεται με την άποψη που (φέρεται να) υιοθετεί ο Αριστοτέλης.

Αλλά και στην αρχή του προοιμίου ο Ficino πορεύεται με οδηγό θεμελιώδη αριστοτελικά μοτίβα από το 1^ο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων* και την αριστοτελική φυσική, αφού ανακυκλώνει τις πάγιες αναλύσεις περί της φύσης ως αρχής κινήσεως προς ένα καθορισμένο τέλος κ.λπ.⁶⁷ Επαναλαμβάνοντας μια σταθερά του ουμανιστικού πνεύματος αλλά και της ελληνιστικής φιλοσοφίας, καθώς τόσο οι επικούρειοι όσο και οι στωικοί υπέτασσαν τη φυσική και τη λογική στον κλάδο της ηθικής,⁶⁸ υποστηρίζει ότι πεμπτουσία κάθε φιλοσοφικού συστήματος είναι η ευδαιμονία, η οποία *in summo bono consistit*⁶⁹. Το ύψιστο αγαθό, η ευδαιμονία, είναι ο απώτατος σκοπός του βίου, το επιδιωκόμενο έντελεχεία· άπαντες κάνουν τα πάντα χάριν αυτού,⁷⁰ γι' αυτό και επείγει να το προσδιορίσουμε, ώστε να κατευθύνουμε τη ζωή μας αναλόγως. Τρία είναι τα κύρια παράλληλα ανάμεσα στην αρχή των *Ηθικών Νικομαχείων* και στην πρώτη παράγραφο του πρώτου κεφαλαίου του *ΥσΦ*. Το πρώτο είναι διμερές και περιλαμβάνει α) τα επιμέρους αγαθά στα οποία κατατείνουν και εκπληρώνονται οι επιμέρους τέχνες και δραστηριότητες, αλλά και β) το κατά τον Αριστοτέλη «άριστον αγαθόν», το ύψιστο αγαθό που αποτελεί αντικείμενο της πολιτικής επιστήμης, η οποία ως «κυριώτατη και μάλιστα αρχιτεκτονική»⁷¹ περιέχει και τα τέλη των άλλων επιστημών. Ενώ ο Αριστοτέλης τα παραθέτει με αυτή τη σειρά, ο Ficino την αντιστρέφει: ξεκινά από την ανθρώπινη ευδαιμονία και μετά αναφέρεται στις ειδικότερες στοχεύσεις των επιμέρους τεχνών. Εκτός από την πολιτική επικυριαρχία των Μεδίκων και την πολύπλευρη εξάρτηση του Ficino από τη στήριξή τους, η όποια υστέρηση του πολιτικού στοιχείου εξηγείται και από την

⁶⁶ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 6.1.37-39) «Tertium vero quodammodo hi sequuntur, qui utraque volunt ad felicitatem esse coniuncta, quod secutus est Aristoteles et ante ipsum Heraclitus atque Empedocles».

⁶⁷ (Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 199a7-10): «ἔστιν ἄρα τὸ ἕνεκά του ἐν τοῖς φύσει γιγνομένοις καὶ οὖσιν. ἔτι ἐν ὅσοις τέλος ἔστι τι, τούτου ἕνεκα πράττεται τὸ πρότερον καὶ τὸ ἑφεξῆς». Επίσης: (Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 199b15-17): «φύσει γάρ, ὅσα ἀπὸ τινος ἐν αὐτοῖς ἀρχῇ συνεχῶς κινούμενα ἀφικνεῖται εἰς τι τέλος». Πρβλ. με (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 15-16): «Cum ergo in natura motus in aliquid propriae dirigatur quo habito cesset, agit ad finem».

⁶⁸ (Επίκουρος, *Επιστολή προς Μενεικέα*, §§ 122): «μελετᾶν οὖν χρὴ τὰ ποιοῦντα τὴν εὐδαιμονίαν, εἴπερ παρούσης μὲν αὐτῆς πάντα ἔχομεν, ἀπούσης δὲ πάντα πράττομεν εἰς τὸ ταύτην ἔχειν». Για τους Στωικούς, βλ. (Arnim 1964, 3.16): «Τέλος δὲ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται, αὐτὸ δὲ πράττεται μὲν οὐδενὸς δὲ ἕνεκα».

⁶⁹ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 1.1.3)

⁷⁰ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 1.1.5-6)

⁷¹ (Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1094a26-27). Αντικείμενο, λοιπόν, της πολιτικής επιστήμης είναι «τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν». (Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1095a16-17)

πληθωριστικά θεολογική και μεταφυσική ανάγνωση του Πλάτωνα, τόσο από τον Ficino όσο και από τον νεοπλατωνισμό ευρύτερα. Εξαιτίας αυτής, οι κριτικοί και απορητικοί διάλογοι που δεν τροφοδοτούσαν με βεβαιότητες τους ερμηνευτές έμειναν στο περιθώριο⁷², ενώ προκρίθηκαν εκείνοι που, αποπνέοντας μεγαλύτερη σιγουριά, επιδέχονταν ουσιαστικότερη ερμηνευτική χειραγώγηση. Το δεύτερο παράλληλο είναι η αναγκαιότητα να *γνωρίσουμε* και να προσδιορίσουμε επακριβώς το ύψιστο αγαθό, ώστε οι ανθρώπινες πράξεις να τείνουν προς αυτό και να μη λοξοδρομούν. Το τρίτο παράλληλο αισθητοποιεί τη σημασία της ηθικής γνώσης μέσω του κοινού και στους δύο παραδείγματος του τοξότη, ο οποίος δεν τοξεύει προτού δει καθαρά τον στόχο.

<i>Ηθικά Νικομάχεια</i>	<i>ΥσΦ</i>
1α) πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ: διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τὰγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται. (1094a1-3)	1α) Iam vero in arte et consilio nihil aliud est finis quam terminus ad quem movetur agentis intentio potissimum et in quo quiescit. (1.1.13-15)
β) εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τᾶλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἰρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν), δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον. (1094a18-22)	β) Quoniam omnis philosophiae summa ad beatam vitam refertur, atque eam quaerentes homines se ad eius studia contulerunt, beata autem vita in summo bono consistit [...]. Summum quippe bonum finis est cuius gratia omnia omnes agimus. (1.1.1-5).

⁷² (Hankins 1990, 15, 288-296). Η θέση της πολιτικής στο συνολικό έργο του Ficino παρουσιάζει πολύ μεγάλο ενδιαφέρον, αφενός επειδή συνδεόταν με τους Μεδίκους, αφετέρου επειδή ο εκπλατωνισμός της Φλωρεντίας αποσκοπούσε στην ηθικο-πολιτική της κάθαρση μέσα από την επανασύνδεση της φιλοσοφίας με τη θρησκεία. Ο Ficino αναλαμβάνει το κολοσσιαίο εγχείρημά του γιατί αντιλαμβάνεται τον πλατωνισμό ως φάρμακο και τον ίδιο ως τον ιατρό που αναλαμβάνει να το χορηγήσει στους πολίτες της Φλωρεντίας, ιδίως δε στα ανώτερα στρώματα. Η αποσύνδεση του φιλοσοφικού από τον θρησκευτικό λόγο αποστερεί την κοινωνία από μια συμπαγή αντίληψη για το αγαθό και ευθύνεται για πλήθος ηθικές και κοινωνικές κακοδαιμονίες (το χαμηλό μορφωτικό επίπεδο των ιερέων, το ύψος του ποιητικού λόγου, την παραγωγή ασεβούς φιλοσοφικού λόγου, την έλλειψη κοινωνικής συνοχής και ομοψυχίας κ.λπ). Επομένως, η έγνοια για το πολιτικό δεν απουσιάζει επειδή αποφεύγεται η κριτική των σύγχρονων ηγετών, αλλά μάλλον εκφράζεται μέσα από την ανασύσταση της εκχριστιανισμένης πλατωνικής μεταφυσικής, η πρόσληψη της οποίας θεωρείται προϋπόθεση για τον αγαθό βίο. Η ιεραρχικά δομημένη πραγματικότητα και η εγγενής ροπή προς το Αγαθό θα μεταγραφούν στο ηθικό δίδαγμα της ενότητας, της σύμπνοιας και της απόρριψης της ιδιοτέλειας στο κοινωνικό πεδίο. Η εκχριστιανισμένη νεοπλατωνική οντολογία υφίσταται έτσι μια διακριτική «πολιτικοποίηση» και «ιατροποίηση», αφού χρησιμοποιείται ως μέσο για την εξυγίανση της δημόσιας ζωής.

2-3) ἄρ' οὖν καὶ πρὸς τὸν βίον ἢ γνῶσις αὐτοῦ
μεγάλην ἔχει ῥοπήν, καὶ καθάπερ τοξόται
σκοπὸν ἔχοντες μᾶλλον ἂν τυγχάνοιμεν τοῦ
δέοντος; εἰ δ' οὕτω, πειρατέον τύπῳ γε
περιλαβεῖν αὐτὸ τί ποτ' ἐστὶ καὶ τίνος τῶν
ἐπιστημῶν ἢ δυνάμεων. (1094a22-26).

2-3) Finis autem vitae imprimis noscendus est,
ut ad eum actiones omnes dirigere valeamus,
non minus quam naviganti portus ad quem
deveniat ante omnia statuendus, et sagittario
signum ad quod tela dirigat primum
inspiciendum. (1.1. 6-9).

Από τη δεύτερη παράγραφο του πρώτου κεφαλαίου και μέχρι το τέλος του πέμπτου, ο Ficino συνεχίζει να επικαλείται, άλλοτε ρητά και άλλοτε έμμεσα, ορισμένα καίρια αριστοτελικά μοτίβα, ταυτόχρονα όμως με προσεκτικές κινήσεις στρέφει την επιχειρηματολογία του και εμπλουτίζει την εννοιολογία του με νεοπλατωνικές και χριστιανικές αναφορές. Καθώς η τάση αυτή σταδιακά εντείνεται, το προοίμιο αποκτά τον χαρακτήρα επιτομής των κύριων φιλοσοφικών θεωρημάτων του νεοπλατωνισμού, ο οποίος, αναμενόμενο καθώς είναι, ενδύεται τον διακριτά χριστιανικό μανδύα που του φιλοτεχνεί επιμελώς ο Ficino. Εκτός αυτού όμως, προοικονομεί ορισμένες θέσεις του Ficino από την *Πλατωνική Θεολογία* και επιβεβαιώνει τη σπουδαιότητα αυτού του πρώιμου έργου για τη μετέπειτα εξέλιξη της σκέψης του.

α) Φύση-Όρεξη

Ο Ficino αναγνωρίζει τέσσερις πηγές ενεργειών: τη φύση των σωματικών πραγμάτων, την ψυχή, τον λόγο και τον νου)⁷³. Ως χωριστή υπόσταση, κάθε σώμα διαθέτει διακριτή φύση, η οποία προφανώς είναι κοινή και στα υπόλοιπα μέλη του είδους του και αναλαμβάνει την κίνησή του. Η φύση νοείται κανονιστικά· της αναγνωρίζεται ορισμένη πρόθεση (intentio),⁷⁴ ορίζει το έργο των όντων και τα κινητοποιεί να μεταβούν από το δυνάμει στο ενεργεία τους (a potentia in actum).⁷⁵ Ωστόσο, η φύση υπάγεται στον Θεό· ο Θεός είναι ο σοφός σχεδιαστής, ο νους που ηγείται πάντων και θέτει σκοπούς,⁷⁶ η αρχή της φύσης, η οποία μέσω της ορέξεως κινεί κάθε ον προς το τέλος

⁷³ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 1.2.1-3)

⁷⁴ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 1.4.1-2, 13-14)

⁷⁵ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 2.2.7-8)

⁷⁶ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 1.8.15-16): “mentem unam praeesse sapientem, rerum omnium ducem, quae et principium det cunctis, finem statuatur”.

του – αυτό δηλαδή που επιτάσσει η φύση του, το οικείο, και όχι οποιοδήποτε.⁷⁷ Τα αιτιατά δεν προκύπτουν κατά τύχη, αλλά από τις αιτίες που τους αντιστοιχούν⁷⁸ και οι οποίες ενέχουν υψηλότερη ενέργεια συγκριτικά με αυτά,⁷⁹ ενώ η φύση εγγυάται ότι καθετί κατατείνει σε ένα ορισμένο τέλος και δεν τείνει αδιακρίτως προς οτιδήποτε. Η ροπή προς το οικείο και συγγενές είναι μοτίβο που το βρίσκουμε τόσο στον Αριστοτέλη όσο και στον Πρόκλο, όπου η ομοιότητα καθιστά εφικτή την οντολογική επιστροφή στις ανώτερες βαθμίδες,⁸⁰ και ο Ficino το υιοθετεί συστηματικά: “Quod autem proprium cuique est atque conveniens id cuique bonum”.⁸¹

Η όρεξη περιγράφεται ως «αναγκαία κλίση» (*necessaria inclinatio*) ή τάση μιας φύσης να μεταβαίνει από την έλλειψη στην πληρότητα και αποτελεί όργανο στα χέρια του Θεού, «μέσω του οποίου κινεί τα πάντα».⁸² Η φύση, λοιπόν, είναι πηγή κανονικότητας και προβλεψιμότητας και αντιτίθεται στην τυχαιότητα.⁸³ Η όρεξη ενεργοποιείται από τον Θεό και ικανοποιείται μόνο με Αυτόν. Ο Ficino στο σημείο αυτό υποτάσσει την φύση στον Θεό, ο οποίος εμβάλλει στην όρεξη μια κυκλική κίνηση που επιστρέφει στον ίδιο, αφού μόνο το αγαθό (που εξισώνεται με το «ίδιο το είναι»⁸⁴) μπορεί να την εκπληρώσει και αποτελεί τον «κατά φύσιν» προσανατολισμό της.⁸⁵ Εν ολίγοις, ο τριαδικός σχηματισμός περιλαμβάνει τον Θεό, ο οποίος ορίζει τη φύση των όντων· τη φύση, η οποία κινεί την όρεξη· και την όρεξη, η οποία στρέφει τα όντα και κατεξοχήν τον άνθρωπο στην οντολογική τους τελείωση, ακόμη κι αν δε το αντιλαμβάνονται (*etiamsi nequaquam animadvertamus*).⁸⁶ Έτσι, οι επιμέρους ατομικές φύσεις υπάγονται στη μία καθολική φύση και αποτελούν, θα λέγαμε, μικρογραφία της.⁸⁷

⁷⁷ (Αριστοτέλης, Ηθικά Νικομάχεια, 1178a6-7): «τὸ γὰρ οἰκεῖον ἐκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἡδιστόν ἐστιν ἐκάστῳ».

⁷⁸ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 1.2.10-11)

⁷⁹ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 2.2.15-16): “Ideoque cum opera excedi a causis vedeamus”. Πρβλ. (Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 7).

⁸⁰ (Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 32)

⁸¹ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 3.1.7-8)

⁸² (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 2.5.10-11)

⁸³ (Αριστοτέλης, *Περὶ ζώων μορίων*, 645a23-25): «Τὸ γὰρ μὴ τυχόντως ἀλλ' ἔνεκά τινος ἐν τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις ἐστὶ καὶ μάλιστα».

⁸⁴ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 3.3.1-4)

⁸⁵ (Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 9)

⁸⁶ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 3.8.8-10): “Finis ultimus est illud bonum quod est principium motus in appetendo, ita ut quicquid movet appetitum eius vi et gratia moveat”. Αυτό που κινεί την όρεξη, ήτοι η φύση, την κινεί με τη δύναμη και τη χάρη αυτού που είναι το απώτατο τέλος.

⁸⁷ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 4.6.4-6.): “Omnia corpora ad unum mundi corpus; omnes naturae ad naturam unam; omnes animae ad unam animam; omnes mentes ad unam mentem”.

β) Το αγαθό ως τέλος

Το τέλος προς το οποίο στρέφεται καθετί είναι το αγαθό του. Η φύση του το έχει προγραμματίσει να κατευθύνεται προς ό,τι τού είναι οικείο και αρμόζον και ό,τι τού είναι οικείο και αρμόζον είναι το αγαθό του – λέει ο Ficino. Ικανοποιεί την όρεξη, έλκει τα όντα προς το ίδιο το είναι, αφού «αυτό που είναι το ίδιο το είναι, είναι το αγαθό»⁸⁸ και ταυτόχρονα εγγυάται την τελειώσή τους. Καθετί που ρέπει στο αγαθό του είναι και τελειούται στον ύψιστο βαθμό. Αν όμως η πληρότητα του είναι βρίσκεται μόνο στο αγαθό, η επιδίωξή του δεν είναι προαιρετική αλλά δεσμευτική και χρονικώς επείγουσα· μέχρι να επιτευχθεί η ένωση με το αγαθό, τα όντα είναι οιονεί και ατελή όντα. «Κάθε ενέργεια και κάθε κίνηση φαίνεται να στρέφονται προς το ίδιο το είναι» λέει ο Ficino, είτε για να το διατηρήσουν είτε για να το ανακτήσουν».⁸⁹ Το είναι, η ύπαρξη, διακυβεύεται κάθε στιγμή και φαίνεται πως μάλλον κατακτάται με τη συνεχή ενεργοποίηση των όντων, παρά δωρίζεται. Για να συγκεκριμενοποιήσει το αγαθό και να εξηγήσει σε τι τελικά έγκειται, κάνει μια οντολογική παρέκβαση στο 4^ο κεφάλαιο, η οποία θα του επιτρέψει να μιλήσει για το Εν, τον νου, την ψυχή και το σώμα ως επίπεδα του πραγματικού, ως οντολογικές βαθμίδες. Η ίδια η δομή του προοιμίου έχει τη φιλοσοφική της βαρύτητα. Αφετηρία μας ήταν κατά κάποιο τρόπο ο αισθητός κόσμος και το τελεολογικό πνεύμα που διέπει κάθε ενέργεια, και το οποίο αποτυπώθηκε στην παραδοχή ενός ορισμένου τέλους για καθεμία. Η ταύτιση του τέλους με το αγαθό πρέπει τώρα να ακολουθηθεί από την ανάλυση του αγαθού, η οποία θα επιτρέψει τη σταδιακή άμβλυνση του φιλοαριστοτελικού χαρακτήρα του προοιμίου και την εισαγωγή της θεμελιώδους νεοπλατωνικής οντολογικής εννοιολογίας.

γ) Εν-πολλαπλότητα

Όμως, ήδη γνωρίζουμε κάποιες από τις λειτουργίες του αγαθού και μέσω αυτών μπορούμε να υποψιαστούμε τον χαρακτήρα του. Το αγαθό-τέλος εκπληρώνει την κίνηση των όντων προς το ίδιο το είναι (*motus ad ipsum esse*)⁹⁰, επειδή ταυτίζεται με το ίδιο το είναι, και ό,τι οδηγείται στο ίδιο το είναι υπάρχει στον ύψιστο βαθμό, τελειούται.⁹¹ Επομένως, όπως κι αν οριστεί το αγαθό, στα γνωρίσματά του θα πρέπει αναγκαστικά να συγκαταλέγονται το ίδιο το είναι και η τελείωση, η οντολογική ολοκλήρωση, των όντων. Αυτές οι δύο «λειτουργίες» του αγαθού διευκολύνουν τη

⁸⁸ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 3.4.4.)

⁸⁹ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 3.3.1-4)

⁹⁰ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 3.3.1)

⁹¹ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 3.4.2)

μετάβαση στην ανάλυση του Ενός, διότι η άσκησή τους υπέρ των όντων προϋποθέτει λογικά ότι μπορούμε να διακρίνουμε τα όντα ως σύνολο και το καθένα χωριστά ως μέλος του συνόλου. Για να μπορεί κάτι να αποκτήσει «το ίδιο το είναι» και να τελειωθεί στρεφόμενο προς το αγαθό, πρέπει να είναι διακριτό και αναγνωρίσιμο, τόσο ως ανεξάρτητη μονάδα όσο και ως μέλος ευρύτερων συνόλων, ενώ και τα ευρύτερα σύνολα πρέπει να είναι νοητά τόσο στην ενότητά τους (ως άθροισμα επιμέρους στοιχείων) όσο και στην πολλαπλότητά τους, υπό την έννοια ότι τα στοιχεία που τα συγκροτούν έχουν ορισμένη οντολογική ταυτότητα. Ο Ficino επικαλείται κατά λέξη την αυθεντία του Πρόκλου από τη *Θεολογική Στοιχείωση*:

«Πᾶν πλῆθος μετέχει πη τοῦ ενός.

Εἰ γὰρ μηδαμῇ μετέχῃ, οὔτε τὸ ὅλον ἔν ἔσται οὔθ' ἕκαστον τῶν πολλῶν ἐξ ὧν τὸ πλῆθος, ἀλλ' ἔσται καὶ ἐκείνων ἕκαστον πλῆθος, καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον, καὶ τῶν ἀπείρων τούτων ἕκαστον ἔσται πάλιν πλῆθος ἄπειρον. μηδενὸς γὰρ ἐνὸς μηδαμῇ μετέχον μήτε καθ' ὅλον ἑαυτὸ μήτε καθ' ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ, πάντῃ ἄπειρον ἔσται καὶ κατὰ πᾶν»⁹²

Επομένως, για να έχει νόημα όλη η συζήτηση περί ροπής προς το αγαθό και τελείωσης, πρέπει αυτό που ρέπει προς το αγαθό να μπορεί να εντοπιστεί ως «εν» και να διακρίνεται από ενότητα· μόνο έτσι εξασφαλίζεται η τάξη⁹³ στον κόσμο και η κατανοησιμότητά του. Η ενότητα στο πεδίο της πολλαπλότητας δεν αναδύεται στο εσωτερικό του, αλλά δίδεται έξωθεν από το Εν, διότι είναι «έργο του απλού και του Ενός να εξασφαλίζει ενότητα».⁹⁴ Η θεμελιώδης ιδέα είναι ότι η ενότητα, ως αντίθετο της πολλαπλότητας, δεν μπορεί να προκύψει από τα ίδια τα όντα που την επιζητούν, αλλά πρέπει να προσφερθεί από την ανώτατη και απλούστατη οντολογική βαθμίδα, εντός της οποίας απουσιάζει οποιαδήποτε πολλαπλότητα που θα απαιτούσε την εκ νέου επίκληση μιας απλούστερης αρχής και ούτω καθεξής επ' άπειρον. Μόνο η ενοποιητική παρέμβαση του Ενός καθιστά εφικτή την εκκίνηση και λειτουργία του τελεολογικού μηχανισμού που αναπτύξαμε παραπάνω.

Καθώς το πλήθος είναι αναγκασμένο να μετέχει στο Εν, το Εν αναγκαστικά υπέρκειται οντολογικά του πλήθους⁹⁵. αν ίσχυε το αντίθετο – δηλαδή αν το Εν υποβιβάζόταν σε μετέχον και

⁹² (Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 1)

⁹³ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 4.1.5-6)

⁹⁴ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 4.1.10-11)

⁹⁵ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 4.3.1-5)

το πλήθος προβιβάζεται σε μετεχόμενο —, θα προέκυπτε διπλό πρόβλημα. Καθώς το Εν θα μετείχε στο πλήθος και το πλήθος δε θα μετείχε στο Εν, το μεν Εν θα έχανε την ενοποιό δύναμή του, το δε πλήθος, στερημένο από την προοπτική της μετοχής στο Εν, θα κατέληγε οιονεί πλήθος, με αποτέλεσμα να τορπιλιστεί όλος ο οντολογικός προγραμματισμός. Το πλήθος δε θα αποτελούσε ενότητα και κανένα μέλος του δεν θα μπορούσε να είναι ένα, με αποτέλεσμα να σύγκειται από άπειρα πράγματα. Το πλήθος, για να είναι ορίσιμο ως πλήθος και διακριτά ως μονάδες τα μέλη του, πρέπει να υπόκειται στο Εν. Και εδώ ο Ficino αντιγράφει αυτολεξεί τον Πρόκλο, ο οποίος υπογραμμίζει ότι δε μπορεί να υπάρξει πλήθος που δεν μετέχει στο Εν:

«Πᾶν πλῆθος δευτερόν ἐστι τοῦ ἐνός.

εἰ γὰρ ἔστι πλῆθος πρὸ τοῦ ἐνός, τὸ μὲν ἓν μετέχει τοῦ πλῆθους, τὸ δὲ πλῆθος τὸ πρὸ τοῦ ἐνός οὐ μετέχει τοῦ ἐνός, εἴπερ, πρὶν γένηται ἓν, ἐστὶν ἐκεῖνο πλῆθος· τοῦ γὰρ μὴ ὄντος οὐ μετέχει· καὶ διότι τὸ μετέχον τοῦ ἐνός καὶ ἓν ἐστὶν ἅμα καὶ οὐχ ἓν, οὐπω δ' ὑπέστη ἓν, τοῦ πρώτου πλῆθους ὄντος. ἀλλ' ἀδύνατον εἶναι τι πλῆθος μηδαμῇ ἐνός μετέχον. οὐκ ἀρα πρὸ τοῦ ἐνός τὸ πλῆθος».⁹⁶

Ὦντας Εν από μόνο του, χωρίς δηλαδή την ανάγκη μετοχής σε κάποιο απλούστερο επίπεδο του πραγματικού, το Εν αποτελεί την ύψιστη και απλούστατη οντολογική βαθμίδα και ταυτόχρονα την αναγκαία αρχή πάντων (*principium omnium*)⁹⁷, αφού κάθε πλήθος «προοδεύει» (*processio*) από αυτό. Ονομάζεται Εν επειδή είναι απλούστατο (*simplicissimum*)⁹⁸, ήτοι αμερές, και καθώς η ισχύς του δεν κατακερματίζεται σε μέρη καθίσταται πλήρες ως προς την ισχύ και την ευδαιμονία. Αλλά και για έναν άλλο λόγο: επειδή αυτό που το καθιστά αρχή, η εν-ότητά του, η ιδιότητά του να είναι εν, τού ανήκει αποκλειστικά, δηλαδή δε βρίσκεται σε κανένα άλλο ον ως αυτοτελές δυνατότητα. Ένα και Μοναδικό λοιπόν, το Εν διακρίνεται για την εσωτερική του απλότητα και την ενοποιητική του δράση. Ούτε λίγο ούτε πολύ, η φύση ως όλον που συμπεριλαμβάνει όλα τα επιμέρους πλήθη ανάγεται σε αυτή τη μία αρχή [*Sed omnes illi ad unam quandam speciem reducuntur. Quare et omnis ordo naturae ad principium unum*].⁹⁹

δ) Σώμα, Ψυχή, Νους

⁹⁶ (Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 5)

⁹⁷ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 4.4.28-30)

⁹⁸ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 4.5.21)

⁹⁹ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 4.6.2-4)

Έχοντας δώσει τις βασικές πληροφορίες για την ύψιστη αρχή, ο Ficino αναπτύσσει τις υπόλοιπες οντολογικές βαθμίδες, δηλαδή το σώμα, την ψυχή και τον νου. Γενικά, τα κριτήρια που τίθενται για την αξιολόγηση της οντολογικής ανεξαρτησίας κάθε επιπέδου είναι η δυνατότητα της αυτοκίνησης και το είδος της ενέργειας που ασκεί. Και πάλι, μεγάλο μέρος της σχετικής ανάλυσης αντλείται αυτούσιο από τον Πρόκλο και συγκεκριμένα από την 20^η πρόταση της *Θεολογικής Στοιχείωσης*. Το σώμα εξαρτάται απολύτως από την ψυχή και ζει μέσω αυτής. Όταν η ψυχή είναι παρούσα στο σώμα, αυτό είναι αυτοκίνητο «κατὰ μέθεξιν»¹⁰⁰. όταν απουσιάζει γίνεται ετεροκίνητο, διότι η σωματική φύση και η αυτοκίνηση είναι ασυμβίβαστες μεταξύ τους. Επομένως, η ψυχή, ως φορέας της σωματικής κίνησης, υπέρκειται του σώματος, αλλά επειδή κινεί κινούμενη και όχι ακίνητη, υπόκειται στον νου, ο οποίος κινεί παραμένοντας ακίνητος: «εἴ οὖν ἡ ψυχὴ κινουμένη ὑφ' ἑαυτῆς τὰ ἄλλα κινεῖ, δεῖ πρὸ αὐτῆς εἶναι τὸ ἀκινήτως κινεῖν. νοῦς δὲ κινεῖ ἀκίνητος ὧν καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἐνεργῶν».¹⁰¹ Είναι ήδη σαφές από την περιγραφή του σώματος ότι κάθε κατώτερο επίπεδο είναι στραμμένο προς το ανώτερο και μετέχει αυτού. Όπως λοιπόν το σώμα αυτοκινείται, όταν μετέχει της ψυχής, έτσι και η ψυχή, στο μέτρο που μετέχει του νου, νοεῖ, χωρίς όμως η νόηση να παραμένει η πρωταρχική της ενέργεια.¹⁰²

Η επόμενη προβλεπόμενη κίνηση θα ήταν να μας μιλήσει για το επόμενο οντολογικό επίπεδο, ακολουθώντας άλλωστε τη σειρά της ανάλυσης του Πρόκλου. Μολαταύτα, πριν συνεχίσει την – ανομολόγητη – παραπομπή σε αυτόν, θα διακόψει την ανάλυση για να ξαναπιάσει το ζήτημα του σώματος, παρέχοντας μίαν οντολογική παρουσίαση η οποία είναι σε γενικές γραμμές συστηματική, αλλά ταυτόχρονα προσφέρεται παλινδρομικά, αφού καθετί νέο προσφέρεται αφού γίνουν πρώτα ορισμένα βήματα προς τα πίσω: “Id totum sic ab initio confirmatur”.¹⁰³ Τι καινούργιο μαθαίνουμε για το σώμα; Το σώμα είναι υλικό [ex materia].¹⁰⁴ Χάρη στην υλική του φύση είναι μετρήσιμο, δηλαδή έχει ποσότητα, και χάρη στην ποσοτική του φύση είναι διαιρετό. Εξ αυτών των δύο συνάγεται ότι το σώμα είναι παθητικό, πάσχει (pati possit non agree)¹⁰⁵, άρα

¹⁰⁰ (Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 20)

¹⁰¹ Ο.π.

¹⁰² Ο.π.: «καὶ γὰρ ἡ ψυχὴ διὰ νοῦν μετέχει τοῦ ἀεὶ νοεῖν, ὥσπερ σῶμα διὰ ψυχὴν τοῦ ἑαυτὸ κινεῖν. εἰ γὰρ ἦν ἐν ψυχῇ τὸ ἀεὶ νοεῖν πρῶτως, πάσαις ἂν ὑπῆρχε ψυχαῖς, ὥσπερ καὶ τὸ ἑαυτὴν κινεῖν. οὐκ ἄρα ψυχῇ τοῦτο ὑπάρχει πρῶτως· δεῖ ἄρα πρὸ αὐτῆς εἶναι τὸ πρῶτως νοητικόν· πρὸ τῶν ψυχῶν ἄρα ὁ νοῦς».

¹⁰³ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 4.11.11-12)

¹⁰⁴ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 4.11.13)

¹⁰⁵ Η συνάφεια υλικότητας και παθητικότητας είναι θεμελιώδης για τη στωική φιλοσοφία, όπου όλη η φυσική θεωρία βασίζεται τελικά στη διείσδυση της ενεργητικής αρχής (του Θεού ή Λόγου) στην ύλη: Δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὄλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. Τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν

όταν το βλέπουμε να ποιεί, τούτο θα οφείλεται σε κάποιαν άλλη αρχή που δρα διά του σώματος [Siquidem ergo agere videntur corpora, per aliud agunt].¹⁰⁶ Η καμπή είναι κρίσιμη, διότι προοικονομεί ορισμένες μεταγενέστερες εξελίξεις στην οντολογία του Ficino, ταυτόχρονα όμως φανερώνει και τις αμφιταλαντεύσεις του, αφού διερωτάται αν η ποιότητα (qualitas), ως μη σωματική, θα μπορούσε να αναγνωρισθεί ως αιτία για την ενεργητικότητα των σωμάτων. Μπορεί στο *ΥσΦ* να μη της αναγνωρίζει αυτή τη δυνατότητα, γνωρίζουμε όμως ότι στην *Πλατωνική Θεολογία* τελικά τη συμπεριέλαβε στις πέντε βαθμίδες του πραγματικού.¹⁰⁷

Από τη στιγμή που ήδη στο *ΥσΦ* η ποιότητα εντοπίζεται εντός του σώματος, η προσθήκη του πέμπτου οντολογικού επιπέδου στην *Πλατωνική Θεολογία* προκύπτει από τη «διάσπαση του σώματος»: αφαιρουμένης της ποιότητας, αυτή αναβιβάζεται σε τέταρτη βαθμίδα και το σώμα μένει στην τελευταία θέση. Βέβαια, δεν πρόκειται για κάποια επιπόλαιη προσθαφαίρεση βαθμίδων, αφού με την προσθήκη του πέμπτου αναβαθμού η ψυχή καταλαμβάνει την κομβική μεσαία θέση. Ως vinculum mundi πλέον, μεσολαβεί μεταξύ νοητού και αισθητού και αποτελεί τη ραχοκοκαλιά μιας οντολογίας που θέτει τον άνθρωπο στο κέντρο της ιεραρχίας και θεμελιώνει την υπεροχή του εντός του κόσμου.¹⁰⁸ Ο κόσμος αρθρώνεται πάνω και κάτω από την ανθρώπινη ψυχή, η κεντρικότητα της οποίας πιστοποιεί τη μεγαλοσύνη του είδους μας¹⁰⁹ και ταυτόχρονα ότι το κοσμοείδωλο που ασπάζεται ο Ficino είναι σαφώς προνεωτερικό. Στο *ΥσΦ* η ενεργητικότητα του σώματος αποδίδεται στην ψυχή, ο οποία συνδέεται αλλά δεν αναμειγνύεται μαζί του ούτε σκορπίζεται μέσα του.¹¹⁰ Ο νους, ο οποίος υπέρκειται της ψυχής, είναι εντελώς αποκομμένος από το σώμα και δε συνδέεται καθόλου μαζί του, αφού εκείνο παραμένει εντός χρόνου ενώ ο ίδιος βρίσκεται πάντα στην αιωνιότητα. Ο θεμελιώδης ρόλος της ψυχής στην *Πλατωνική Θεολογία* ανιχνεύεται ήδη εδώ, αφού ευρισκόμενη μεταξύ νου και σώματος βρίσκεται τόσο εντός χρόνου όσο και στην αιωνιότητα.¹¹¹ Έτσι εξηγείται η παραπάνω διευκρίνιση του Ficino για τη μη ανάμειξη της ψυχής με το σώμα. Αν αναμειγνύονταν, η ψυχή θα βούλιαζε στη σωματικότητα και

τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ αἰδίων ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. Τίθησι δὲ τὸ δόγμα τοῦτο Ζήνων μὲν ὁ Κιτιεὺς ἐν τῷ Περὶ οὐσίας, Κλεάνθης δ' ἐν τῷ Περὶ τῶν ἀτόμων. Βλ. (Arnim 1964, 2.299-300)

¹⁰⁶ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 4.11.14-15)

¹⁰⁷ (Ficino, *Platonic Theology* 2001, 1.1.3.): Proinde cum huc ascenderimus, hos quinque rerum omnium gradus - corporis videlicet molem, qualitatem, animam, angelum, deum - invicem comparabimus.

¹⁰⁸ (Deitz 1997, 29)

¹⁰⁹ (Copenhaver και Schmitt 2007, 273)

¹¹⁰ (Ficino 2000, 4.11.22-24)

¹¹¹ (Ficino 2000, 4.11.28): "Illa [mens] omnino in aeternitate; corpus in tempore; anima in utroque".

θα έχανε την επαφή της με τον νου, ενώ τώρα θωρακίζοντας την οντολογική της υπεροχή διατηρεί μια ανοδική φορά προς τον νου: “Hoc (corpus) ad materiam declinat magis; anima magis ad mentem”.¹¹²

Η ψυχή επωμίζεται την κίνηση και ο νους, που ενεργεί μόνο στην αιωνιότητα, νοεί, αποτελώντας την αρχή και την πρώτη αιτία της γνώσης. Ήδη από τον Πλωτίνο, ο νους νοεί εαυτόν, άρα του λείπει η αναγκαία ενότητα που θα τον καθιστούσε πρώτη και απλή αρχή.¹¹³ Επίσης, καθώς η ενέργειά του έγκειται στη νόηση και τη γνώση, δεν είναι δεκτικός όλων των όντων, αφού η μετοχή στον νου προϋποθέτει κάποια μετοχή στη γνώση. Έτσι, προκύπτει μια ενδιαφέρουσα παράκαμψη: όλα ανάγονται στο Εν, αφού καθιστά εν τα πάντα, μέχρι και τις στερήσεις και την ύλη, αλλά ορισμένα παρακάμπτουν τον νου, αφού τίποτα δεν τα συνδέει μαζί του.¹¹⁴ Στο σημείο αυτό η παρέκβαση που ξεκίνησε μετά την αναφορά στον πλατωνικό Παρμενίδα ολοκληρώνεται, ενώ επιστρέφουμε και στην 20^η πρόταση της *Θεολογικής Στοιχείωσης*, η παραπομπή στην οποία είχε μείνει στη μέση. Οι υπό το Εν οντολογικές βαθμίδες εκτέθηκαν σταδιακά, με αφετηρία την κατώτερη, κι έτσι οδηγηθήκαμε ξανά στην πρωταρχική: «καὶ οὐκέτι τοῦ ἐνὸς ἄλλο ἐπέκεινα. ταὐτὸν γὰρ ἐν καὶ τὰγαθόν· ἀρχὴ ἄρα πάντων, ὥς δέδεικται».¹¹⁵

ε) Το Εν ταυτίζεται με το Αγαθό

Τα όντα επιζητούν το αγαθό που ορίζει η φύση τους, επειδή αυτό, λέει ο Ficino ξανά, συμβάλλει στη διατήρηση του είναι τους. Αλλά αυτό που διατηρεί κάτι στο είναι του είναι αυτό που συγκολλά σε ενότητα τα επιμέρους και τα κάνει ένα, όπως ήδη είδαμε ότι κάνει το Εν. Αν κάτι δεν είναι εν, δηλαδή αν τα μέρη που το αποτελούν δε συγκροτούν ενότητα, δε μπορεί να αναζητήσει το αγαθό του ως εν· ούτε τα μέρη που το αποτελούν θα μπορούσαν αυτονομημένα να επιζητήσουν το αγαθό τους, γιατί και αυτά θα έπασχαν από έλλειψη ενότητας. Άρα, αυτό που διατηρεί το είναι και αυτό που κάνει κάτι εν ταυτίζονται, με αποτέλεσμα το Αγαθό και το Εν να εξισώνονται: “Unum ergo et bonum idem”.¹¹⁶ Η ταύτιση αυτή, χαρακτηριστική του νεοπλατωνισμού και συνδεδεμένη με το

¹¹² (Ficino 2000, 4.11.31-32)

¹¹³ (Hadot 2007, 173)

¹¹⁴ (Ficino 2000, 4.12.7-8)

¹¹⁵ (Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 20)

¹¹⁶ (Ficino 2000, 5.1.6.)

εικαζόμενο περιεχόμενο της διάλεξης του Πλάτωνα *Περί ταγαθού*,¹¹⁷ αναδεικνύει και πάλι το μοτίβο της τάξης, την ιδέα ότι η καλή κατάσταση των όντων ευρίσκεται μόνο στην ενότητα, ότι το να είναι κάτι ένα και όχι πολλά είναι το οντολογικά πρέπον, αφού η απομάκρυνση από την ενότητα ισοδυναμεί με απώλεια της αγαθότητας.¹¹⁸ Επαναλαμβάνει όμως και την επιτακτική ανάγκη ανοδικής κίνησης των όντων, αφού όσο ανέρχονται την οντολογική κλίμακα τόσο κερδίζουν σε ενότητα και τελειότητα. Στρεφόμενα προς το Εν και εν-οποιούμενα περαιτέρω, ευδαιμονούν και ενισχύονται.¹¹⁹

Επομένως, το Εν-Αγαθό είναι η αρχή των πάντων, αυτό που τα διατηρεί στο είναι και η οντολογική τους κατάληξη, το τέλος τους¹²⁰ - μοτίβο που μάλλον μεταφέρεται αυτούσιο από τον ψευδο-Διονύσιο Αρεοπαγίτη.¹²¹ Στο κυκλικό αυτό σχήμα, η έννοια του Ενός αντιστοιχεί στην απόλυτη υπερβατικότητα της πρώτης αρχής έναντι των άλλων όντων, ενώ αυτή του Αγαθού στην καταδεκτικότητά της, αφού η αγαθότητα διαπερνά τα πάντα και φτάνει παντού, ακόμη κι εκεί όπου δεν φτάνει το είναι.¹²² Στερημένη μορφής, η άμορφη ύλη δεν «είναι», αλλά «κατά κάποιο τρόπο λέγεται αγαθή», επειδή το Αγαθό ενέσπειρε μέσα της μια τάση προς Αυτό.¹²³ Η διαπερατότητα της ύλης από το αγαθό θυμίζει έντονα τη στωική οντολογία, κυρίως όμως δείχνει ότι σε αυτό το πρώιμο οντολογικό σχέδιασμα του Ficino η αγαθότητα – και όχι το είναι – είναι που δίνει τον τόνο. Το να είναι κάτι απλώς – το σκέτο είναι – σκιαγραφεί μιαν απορριπτέα καχεκτική οντολογία, γι' αυτό και τα επίπεδα του πραγματικού, παρότι διακριτά, παρουσιάζουν κινητικότητα· σου δίνουν την εντύπωση ότι αδημονούν να εγκαταλείψουν τη θέση στην οποία βρέθηκαν και να αναπαυθούν στους κόλπους τους Ενός-Αγαθού. Η εννοιολογία που χρησιμοποιήθηκε ως εδώ ευθυγραμμιζόταν με τις βασικές νεοπλατωνικές παραδοχές· αυτό που εκκρεμούσε ήταν ο εκχριστιανισμός της. Από τα μέσα του πέμπτου κεφαλαίου, ο Ficino πυκνώνει τις αναφορές στον Αρεοπαγίτη και τον Αυγουστίνo, όπως και στην έννοια «Θεός». Αλλά πλέον η ταύτιση του Θεού με το Εν και το Αγαθό έχει επιμελώς προετοιμαστεί, αφού ήδη στο δεύτερο

¹¹⁷ (Allen 1977, 162)

¹¹⁸ (Ficino 2000, 5.1.12-14): "Ideo quaecumque a bono discedunt ab uno quoque decidunt. Et quae ab uno abeunt propter discordiam abeunt et a bono".

¹¹⁹ (Ficino 2000, 5.3-4.)

¹²⁰ (Ficino 2000, 5.5.20-22)

¹²¹ (Αρεοπαγίτης, IV, 4): «Καὶ ὥσπερ πάντα πρὸς ἑαυτὴν ἡ ἀγαθότης ἐπιστρέφει καὶ ἀρχισυναγωγός ἐστι τῶν ἐσκεδασμένων ὡς ἐναρχικὴ καὶ ἐνοποιὸς θεότης, καὶ πάντα αὐτῆς ὡς ἀρχῆς, ὡς συνοχῆς, ὡς τέλους ἐφίεται».

¹²² (Αρεοπαγίτης, IV, 3): «Καί, εἰ θεμιτὸν φάναι, τάγαθὸ τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα καὶ αὐτὸ τὸ μὴ ὄν ἐφίεται καὶ φιλονεικεῖ πῶς ἐν τάγαθῳ καὶ αὐτὸ εἶναι τῷ ὄντως ὑπερουσίῳ κατὰ τὴν πάντων ἀφαίρεσιν»

¹²³ (Ficino 2000, 5.6.1-13)

κεφάλαιο ο Ficino έχρισε τον Θεό αρχή της φύσης και μοχλό του μηχανισμού της όρεξης. Κι όπως είδαμε αμέσως πριν, το Εν δεν είναι μόνο το τέλος των όντων, αλλά και η αρχή τους.

Άρα, ο Θεός αυτοκαθίσταται το ύψιστο αντικείμενο της όρεξης· η αγάπη, ακόμη κι όταν αυταπατάται πώς προσφέρεται αλόγιστα στα αισθητά, στην πραγματικότητα έχει ήδη στραφεί εν αγνοία της προς τον Θεό. Η ομορφιά του κόσμου είναι η ακτινοβόλος λαμπρότητα του ύψιστου αγαθού, αυτή που θα εμπνεύσει τη ζητούμενη εσωτερική μεταστροφή και ακολούθως την επιστροφή στο ύψιστο αγαθό.¹²⁴ Η πανδαισία των αισθητηριακών παραστάσεων που σφυροκοπούν τα μάτια και τα αυτιά μας λειτουργούν μεταμορφωτικά, καθώς μέσω αυτών μεταστρεφόμαστε (convertens) και ανερχόμαστε στον Θεό· η ομορφιά (pulchritudo) είναι το τέχνασμα που μετέρχεται ο Θεός για να εξασφαλίσει την οντολογική μας αφύπνιση και ανάταση, η οποία βέβαια προϋποθέτει ψυχοσωματική δεκτικότητα στη λήψη της χάριτος.¹²⁵ Το θείο φως που διαμοιράζεται απλόχερα στον κτιστό κόσμο πρέπει να προσληφθεί τόσο αισθητηριακά όσο και πνευματικά. Διεισδύει παντού¹²⁶, κυκλώνει τα εύτακτα σώματα, τις αρμονικές φωνές και τις ποικίλες γνωστικές δυνάμεις της ψυχής ζωογονώντας τα πάντα. Η επιστροφή προς το Εν, αφού ο χριστιανικός Θεός εξισώνεται ουσιαστικά με την νεοπλατωνική πρώτη αρχή, ξεκινά από τον κόσμο των αισθήσεων· καταδικαστέα είναι μόνο η φωτοφοβία, μιας και η ανετοιμότητα πρόσληψης του φωτός σηματοδοτεί ουσιαστικά μιαν οντολογικά καταστροφική συστροφή του υποκειμένου στον ίδιο του τον εαυτό. Αυτή η μεταφυσική του φωτός αποτελεί πάγιο νεοπλατωνικό μοτίβο, τόσο στον παγανιστικό όσο και στον χριστιανικό νεοπλατωνισμό, και δε θα μπορούσε να λείπει από αυτό το περιεκτικό νεοπλατωνικό εγκόλπιο. Επιτρέπει μάλιστα και την ανάδειξη των πρόδηλων δανείων του Ficino από τη *Θεολογική Στοιχείωση*¹²⁷ του Πρόκλου και το *Corpus Dionysiacum*¹²⁸, αφού όλη η ορολογία περί φωτοληψίας, δεκτικότητας και μετοχής στο θείο φως έχει ήδη τεθεί και αναπτυχθεί στη νεοπλατωνική παράδοση. Στην *Πλατωνική*

¹²⁴ (Ficino, The Philebus Commentary 2000, 5.7.3-9)

¹²⁵ (Ficino, The Philebus Commentary 2000, 5.8.1-2): “preparata autem esse oportet omnia ad gratiam divini fulgoris excipendam”. Πρβλ. όμως και τον Ρεμπώ: «Κάποιο βράδυ πήρα την ομορφιά στα γόνατά μου. Τη βρήκα πικρή και τη βλαστήμησα» (μτφρ: Κωστής Παπαγιώργης).

¹²⁶ (Ficino, The Philebus Commentary 2000, 5.8.7-8)

¹²⁷ (Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 143): «Πάντα τὰ καταδεέστερα τῇ παρουσίᾳ τῶν θεῶν ὑπεξίσταται· κὰν ἐπιτήδειον ᾗ τὸ μετέχον, πᾶν μὲν τὸ ἀλλότριον τοῦ θεοῦ φωτὸς ἐκποδὼν γίνεται, καταλάμπεται δὲ πάντα ἀθρόως ὑπὸ τῶν θεῶν. αἰεὶ μὲν γὰρ τὰ θεῖα περιληπτικώτερα καὶ δυνατώτερα τῶν ἀπ’ αὐτῶν προελθόντων ἐστίν, ἡ δὲ τῶν μετεχόντων ἀνεπιτηδειότης τῆς ἐλλείψεως τοῦ θεοῦ φωτὸς αἰτία γίνεται».

¹²⁸ (Αρεοπαγίτης, *Περὶ Θεῶν ὀνομάτων*, IV.4): «Καὶ εἴ τι αὐτῶν οὐ μετέχει, τοῦτο οὐ τῆς ἀδρανείας ἢ τῆς βραχύτητός ἐστι τῆς φωτιστικῆς αὐτοῦ διαδόσεως, ἀλλὰ τῶν διὰ φωτοληψίας ἀνεπιτηδειότητα μὴ ἀναπλουμένων εἰς τὴν φωτὸς μετουσίαν».

Θεολογία, μάλιστα, το φως αναγορεύεται στην ύψιστη ηδονή της ψυχής κατά παρερμηνεία της φράσης του Ηράκλειτου: «*αύγῃ ξηρῇ, ψυχὴ σοφωτάτη*».¹²⁹

Συνοψίζοντας, φαίνεται ότι το προοίμιο του *ΥσΦ* δικαιώνει τον χαρακτηρισμό του ως νεοπλατωνικού εγκολπίου. Συνομιλεί με τον Αριστοτέλη και για λόγους που διεξοδικά αναλύθηκαν τον επικαλείται συστηματικά. Ενσωματώνει τη χριστιανική παράμετρο, παραπέμποντας στις αντίστοιχες αυθεντίες, και όλα αυτά χωρίς να έχει ξεκινήσει καν ο σχολιασμός του ίδιου του πλατωνικού διαλόγου. Προσφέρει ένα συμπαγές οντολογικό σχέδιασμα, το οποίο περιέχει εν σπέρματι κατοπινές εξελίξεις της σκέψης του Ficino, η οποία κινείται δημιουργικά γύρω από την τριμερή ιεραρχία: Εν, Νους, Ψυχή. Αναλύοντας την πρώτη βαθμίδα του πραγματικού, το Εν, ο Ficino ευθυγραμμίζεται με τη νεοπλατωνική ερμηνευτική γραμμή, σύμφωνα με την οποία αυτό ταυτίζεται με την Ιδέα του Αγαθού στο 6^ο βιβλίο της *Πολιτείας*. Η ταύτιση αυτή συνδέει κατ' ανάγκην τους διαλόγους που πραγματεύονται το Αγαθό και το Εν, ήτοι την *Πολιτεία*, τον *Παρμενίδα* και τον *Φίληβο*, ταυτοχρόνως όμως καθιστά πολύ πιο σημαντικό το ερώτημα για την άγραφη διδασκαλία του Πλάτωνα, καθότι κατά τον Πορφύριο η φημολογούμενη διάλεξη του Πλάτωνα *Περί ταγαθού* συγκλίνει με τα φιλοσοφικά θεωρήματα του *Φιλήβου*.¹³⁰

¹²⁹ (Steiris 2019, 62)

¹³⁰ (Allen 1977, 161)

Δεύτερο κεφάλαιο

Ηδονή, γνώση, Ιδέες

Η ανάπτυξη του σχολιασμού του Ficino προϋποθέτει στοιχειώδη εξοικείωση με το εξεταζόμενο κείμενο. Θεωρούμενος κατ' αρχήν ηθικός διάλογος, ο *Φίληβος* είναι τόσο δύσβατος και πολύπλευρος θεματικά,¹³¹ ώστε είναι μεθοδολογικά παραπλανητικό να τον υποτάξουμε σε μια μονοσήμαντη κατηγοριοποίηση. Εξίσου σημαντικές με τα ηθικά του πορίσματα είναι οι αναλύσεις για τη διαλεκτική μέθοδο και τη θεωρία των ιδεών.¹³² Εξάλλου, η κοσμολογική παρέκβαση για τη θεωρία των τεσσάρων γενών είναι κομβική για την εξέλιξη του διαλόγου κι έχει επιτρέψει την υπαγωγή του σε ένα ολιστικό ερμηνευτικό σχήμα, σύμφωνα με το οποίο η κοσμολογία του *Φιλήβου* αποτελεί τον προτελευταίο σταθμό (μετά τον *Παρμενίδα*, τον *Σοφιστή*, τον *Φαίδρο*, τον *Θεαίτητο*) πριν από την επιβλητική σύνθεση του *Τιμαίου*, η οποία σηματοδοτεί την επιστροφή του Πλάτωνα στη φυσική φιλοσοφία και τον απογαλακτισμό του από τη σωκρατική έμφαση στο ηθικοπρακτικό πεδίο.¹³³ Ότι ο διάλογος εκκινεί και τερματίζει με μian αμιγώς ηθική προβληματική είναι, ωστόσο, αληθές. Το μείζον ερώτημα που τον διαπερνά είναι αν η ηδονή ή η γνώση συνιστούν το ύψιστο αγαθό για τον ανθρώπινο βίο – άρα η ζητούμενη απάντηση δίδεται τελικά στο ερώτημα: πώς βιωτέον; Η πολεμική ηδονής και γνώσης είναι βέβαια αρχετυπική στον Πλάτωνα, γι' αυτό και το τελικό συμπέρασμα του διαλόγου –ότι ιδεώδης είναι ο μεικτός βίος που σύγκειται από ορισμένα είδη γνώσης και ηδονής– φαντάζει αξιοπρόσεκτος συμβιβασμός.

Η ηδονή και η γνώση αποτελούν σαφώς έννοιες *γένους*,¹³⁴ περιλαμβάνουν δηλαδή επιμέρους *είδη* χωρίς τον προσδιορισμό των οποίων είναι αδύνατη, θα πει ο Σωκράτης, η εξαγωγή ασφαλών συμπερασμάτων. Άλλωστε, η αντίχνευση *ειδών* ηδονής (και γνώσης) είναι η πρώτη αποφασιστική τροπή στη συζήτηση, αλλά κυρίως το διαλεκτικό εγχείρημα στο οποίο θα αντισταθούν οι υποστηρικτές της ηδονής (λυσσαλέα ο Φίληβος, ηπιότερα ο Πρώταρχος), αντιλαμβανόμενοι ότι ο Σωκράτης θα εντοπίσει *ηθικώς* σημαίνουσες διαφορές μεταξύ των ειδών της και θα υπονομεύσει την εξίσωσή της με το Αγαθό. Επίσης, μια λεπτή διαφορά που χωρίζει τις δύο θέσεις είναι ότι,

¹³¹ (Gosling 1975, ix)

¹³² (Dancy 2007, 46)

¹³³ (Kahn, Plato and the Post-Socratic Dialogue 2013, xii-xv, 157-175)

¹³⁴ (Πλάτων, *Φίληβος*, 11b)

ενώ ο Φίληβος εμφανίζεται υποστηρικτής της ηδονής ως αγαθού για όλα τα ζωντανά πλάσματα,¹³⁵ ο Σωκράτης, πιστός στο ανθρωποκεντρικό του πρόγραμμα, αντιτάσσει ένα αγαθό, το οποίο απευθύνεται σε πολύ μικρότερο ακροατήριο, αφού ουσιαστικά μόνο οι άνθρωποι δύνανται να μετέχουν σε αυτό.¹³⁶ Η αίσθηση ότι αμβλύνεται η σωκρατική νοησιарχία ενισχύεται και από την προσεκτική υπεράσπιση της γνώσης, η οποία δεν εισάγεται στην αντιπαράθεση ως το απόλυτο αγαθό, αλλά ως πιο ωφέλιμη, πιο χρήσιμη για την κατάκτησή του. Από τη μια έχουμε τον ορμητικό Φίληβο κι από την άλλη έναν συγκρατημένο, εσκεμμένα διφορούμενο στις διατυπώσεις του, Σωκράτη – προετοιμασμένο εξ αρχής να καταθέσει ένα πιο γήινο ηθικό όραμα.¹³⁷ Ανασυγκροτώντας την εναρκτήρια συζήτηση του διαλόγου, ο Ficino διατηρεί τον διακριτό χαρακτήρα των δύο θέσεων: ο Φίληβος μιλά γενικά για όλα τα έμψυχα όντα,¹³⁸ ενώ ο Σωκράτης για τους ανθρώπους.¹³⁹ Επίσης, αναδιατυπώνει εμπλουτισμένη τη σωκρατική θέση, επαναβεβαιώνοντας αυτό που ήδη φάνηκε από το πλατωνικό κείμενο, δηλαδή ότι η γνώση δεν είναι το Αγαθό καθαυτό, αλλά πως σε σχέση με την ηδονή είναι εξοχότερη, συντελεί περισσότερο στην αρετή και δεν είναι ατομικιστική, αφού ωφελεί και τους άλλους ανθρώπους.¹⁴⁰

Εξυπακούεται, βέβαια, ότι ο Ficino σταδιακά παίρνει τις αποστάσεις του από το κείμενο, είτε για να το καταστήσει περισσότερο κατανοητό είτε για να το εναρμονίσει με τη χριστιανική παράδοση. Σχολιάζοντας αυτή την αρχετυπική διαμάχη ηδονής και γνώσης, προβαίνει σε ορισμένες παρατηρήσεις για την ψυχή, οι οποίες μολονότι δεν ερείδονται στο πλατωνικό κείμενο, δε φαίνεται να διαστρέφουν το πνεύμα του. Πρώτον, θεωρεί ότι όλες οι δυνάμεις της ψυχής ανάγονται τελικά στην ηδονή και στη γνώση, οι οποίες αποτελούν τις δύο πλέον θεμελιώδεις

¹³⁵ (Πλάτων, *Φίληβος*, 11b): «Φίληβος μὲν τοίνυν ἀγαθὸν εἶναι φησι τὸ χαίρειν πᾶσι ζώοις καὶ τὴν ἡδονὴν καὶ τέρψιν, καὶ ὅσα τοῦ γένους ἐστὶ τούτου σύμφωνα». Κατὰ τον Shorey, η απουσία άρθρου μεταξύ του «τοίνυν» και του «ἀγαθόν» δεν υπονομεύει την παραδεδεγμένη ερμηνεία του χωρίου, αφού ὁ,τι εἶναι ἀγαθὸν για ὅλα τα ζωντανά πλάσματα εἶναι το ἀγαθόν. Βλ. (Shorey 1908, 343-344)

¹³⁶ (Πλάτων, *Φίληβος*, 11b): «τὸ δὲ παρ' ἡμῶν ἀμφισβήτημά ἐστι μὴ ταῦτα, ἀλλὰ τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν καὶ μεμνησθαι καὶ τὰ τούτων αὖ συγγενῆ, δόξαν τε ὀρθὴν καὶ ἀληθεῖς λογισμούς, τῆς γε ἡδονῆς ἀμείνω καὶ λῶω γίγνεσθαι σύμπασιν ὅσαπερ [11ε] αὐτῶν δυνατὰ μεταλαβεῖν: δυνατοῖς δὲ μετασχεῖν ὠφελιμώτατον ἀπάντων εἶναι πᾶσι τοῖς οὗσί τε καὶ ἐσομένοις».

¹³⁷ (Frede 1993, xvi-xix)

¹³⁸ (Ficino, *The Philebus Commentary*, 7.1.10): “Philebus quidem summum bonum *animantibus omnibus*...”.

¹³⁹ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 7.1.16): “*hominibus scilicet et daemonibus*”.

¹⁴⁰ (Ficino, *The Philebus Commentary*, 7.1.21-23): “*Neque dicit Socrates scientiam esse summum bonum sed praestantiorē meliorem utiliorē esse quam voluptatem, quia et praestantiori viventi et potentiae magis propria est et meliorem virtute reddit habentem at aliiis prodest magis*”.

δυνάμεις της ψυχής και αντιστοιχούν σε δύο αντιτιθέμενες στάσεις ζωής.¹⁴¹ Όσοι ζουν αφοσιωμένοι στη γνωστική δύναμη της ψυχής αποβλέπουν στην αλήθεια και τη σοφία· όσοι υποτάσσονται στην επιθυμούσα δύναμή της αποβλέπουν στην τέρψη και την ηδονή. Το δίπολο γύρω από το οποίο περιστρέφεται η συζήτηση στον *Φίληβο* εναρμονίζεται με το τριμερές σύστημα που γνωρίζουμε από την *Πολιτεία*, αφού η γνώση αντιστοιχεί στο ανώτατο και η ηδονή στο κατώτατο τμήμα της ψυχής, ωστόσο αφήνει ανοικτό το ερώτημα για τη μοίρα του *θυμοειδούς*. Ο Ficino εισάγει εδώ μια δεύτερη ερμηνευτική πρόταση και υποστηρίζει ότι ο λόγος που το θυμοειδές δεν εισάγεται στη συζήτηση δεν είναι άλλος από το ότι επικουρεί το λογιστικό ή το επιθυμητικό στην επίτευξη των οικείων σκοπών τους¹⁴². αναλόγως του βίου προς τον οποίο προσανατολιζόμαστε, το θυμοειδές παρέχει τον ανάλογο υποστηρικτικό θυμικό διάκοσμο.

Φαίνεται, ωστόσο, ότι η σημαντικότερη ερμηνευτική παρέκβαση του Ficino αναπτύσσεται στο όγδοο κεφάλαιο του σχολίου του, μολοντί εναρμονίζεται με το ευρύτερο πνεύμα τόσο του σωκρατικού ελέγχου όσο και της πλατωνικής στρατηγικής στον *Φίληβο*. Η αμφισημία με την οποία διατυπώνεται το ζήτημα του αγαθού ήταν εσκεμμένη, προκειμένου να καταστήσει αναγκαία τη διαλεκτική παρέκβαση που διαδέχεται τη συμφωνία των συνομιλητών ότι κάθε γένος είναι γένος στο μέτρο που ανιχνεύουμε τα επιμέρους είδη του. Αν αυτό που εξασφαλίζει η μέθοδος της διαλεκτικής είναι η συνεπέστερη δυνατή διαίρεση ενός γένους σε επιμέρους είδη, η γνώση μας για αυτό εμπλουτίζεται κατά ένα σημαίνοντα τρόπο και το μείζον θεωρητικό πρόβλημα εν-πολλά, το οποίο οφειλόταν στην άκριτη εξίσωση του γένους με τις ποικίλες εκδηλώσεις του, λύνεται. Ο Ficino βασίζεται σε αυτό το αίτημα αποσαφήνισης των εννοιών για να καταδείξει την αναγκαιότητα της γνώσης, ως μέσου για την κατάκτηση του Αγαθού αλλά και ως γνώσης του Αγαθού (*scientia boni*). Η αναγκαιότητα «γνώσης» της ηδονής και της γνώσης είναι μόνο μια πτυχή της ιδέας ότι «σε κάθε τέχνη και μάθηση η γνώση είναι αυτή που μας εξασφαλίζει τα πράγματα που επιθυμούμε».¹⁴³

¹⁴¹ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 7.3.3-7): “Quia omnes animi vires ad duas praecipuas referuntur: unam quae cognoscit, alteram vero quae appetit. Illa verum auaerit, ista iucundum. Aut ergo homines ad illam vitam instituunt aut ad istam. Si ad illam, omnia ad veritatem velut ad finem referunt; si ad alteram, ad id quod placet omnia”.

¹⁴² (Ficino, *The Philebus Commentary*, 7.4.1-4)

¹⁴³ (Ficino, *The Philebus Commentary*, 8.2.2-4)

Η γνώση του Αγαθού και η χρήση των αγαθών

Τα ποικίλα αγαθά της ψυχής και του σώματος, λοιπόν, από την ευφροσύνη και τη φρόνηση μέχρι την υγεία και το κάλλος, καθίστανται ενεργεία αγαθά μόνο όταν το υποκείμενο που τα φέρει τα αξιοποιεί με τον ορθό τρόπο.¹⁴⁴ μόνο έτσι νοούνται ως συντελεστές της ανθρώπινης ευδαιμονίας. Η ορθή χρήση των αγαθών καθορίζεται από τη γνώση του Αγαθού, επομένως αυτή η ύψιστη μορφή γνώσης είναι που συνεισφέρει τα μέγιστα στην κατάκτηση της ευδαιμονίας.¹⁴⁵ χωρίς αυτήν τα αγαθά είναι ανενεργά και – το κυριότερο – ευεπίφορα σε κάθε μορφής στρεβλή χρήση. Η γνώση του Αγαθού κάνει αγαθά τα αγαθά (*quare scientia boni bona efficit omnia*)¹⁴⁶ και συντελεί στην κατάκτηση του ύψιστου αγαθού, δηλαδή της ευδαιμονίας. Σοφία ονομάζεται η γνώση του ύψιστου αγαθού και φρόνηση η γνώση – πρωτίστως – του κακού, άρα σοφία και φρόνηση είναι αναγκαίες αρετές για την ορθή διαχείριση των αγαθών.¹⁴⁷ Η σοφία, η γνώση του Αγαθού, είναι η αρετή που εμπερικλείει όλες τις άλλες αρετές, αφού κάθε δεξιότητα απορροφάται εντός της χάριν του αγαθού και αξίζει στο μέτρο που συντελεί στην κατάκτησή του.¹⁴⁸ Δεν ταυτίζεται βέβαια με το Αγαθό, διότι έχοντάς το ως νοητικό της αντικείμενο και αντλεί από αυτό την περιωπή του και δεν είναι απλή.¹⁴⁹ Το πρώτο βήμα για τη γνώση του Αγαθού είναι η αναγωγή σε αυτό μέσω των αισθητών πραγμάτων, για τα οποία πρέπει να εικάσουμε μια πρωταρχική παραγωγική αρχή. Αποσυνδέοντάς την ακολούθως από τα παράγωγά της, αντιλαμβανόμαστε εξ αντιθέτου τι δεν είναι το Αγαθό.¹⁵⁰ Στη δεύτερη φάση δεν έχουμε πλέον ανάγκη τη μεσολάβηση των καρπών του Αγαθού, αλλά εφορμούμε κατευθείαν σ' αυτό: κατανοούμε χωρίς κανένα εμπόδιο την αρχή καθαυτή, και σε τούτο το δεύτερο γνωστικό αναβαθμό βιώνουμε τη μακαριότητα.¹⁵¹ Ο Ficino επανέρχεται στο θέμα αυτό στο δέκατο πέμπτο κεφάλαιο, όπου ορίζει επιγραμματικά τον νου, τη σοφία και τη γνώση: Ο νους ορίζεται ως πρόσωπο (*vultus*) στραμμένο στην αλήθεια, η οποία προσλαμβάνεται

¹⁴⁴ (Ficino, *The Philebus Commentary*, 8.3.2-4): *Neque possessione horum sola beatos nisi utantur dicimus; nec usu, nisi recte utantur*".

¹⁴⁵ (Ficino, *The Philebus Commentary*, 8.3.8-11): *"Quapropter, cum felicitas ex bonorum consecutione rectoque usu proveniat, idque scientia boni praestat, haec utique ad felicitatem plurimum immo totum valet"*.

¹⁴⁶ (Ficino, *The Philebus Commentary*, 8.4.5)

¹⁴⁷ (Ficino, *The Philebus Commentary*, 8.5.3-4): *"Sapientia namque absolute boni scientia est; prudentia vero scientia malorum bonorumque secundorum"*.

¹⁴⁸ (Ficino, *The Philebus Commentary*, 8.5.8-11): *"Una ergo est virtus in qua tota ratio virtutis includitur, scientia boni, in qua omnis ad ipsum bonum facultas inest"*.

¹⁴⁹ (Ficino, *The Philebus Commentary*, 8.6.8-9): *"Aliunde igitur eius perfectio pendet"*.

¹⁵⁰ (Ficino, *The Philebus Commentary*, 8.7.2-4): *"Unus quo ex omnibus rebus quae a bono ipso sunt esse coniectamus aliquid omnium principium quod unum sit et bonum"*.

¹⁵¹ (Ficino, *The Philebus Commentary*, 8.7.10-12): *"Alter gradus, quo quid sit in se ipso expedite comprehendimus, quae cognitio matutina dicitur in boni luce"*.

από τα δυο του μάτια ως εξής: το αριστερό μάτι, η γνώση (*scientia*), θεωρεί τα παράγωγα του θείου νου, ενώ το δεξιό, η σοφία (*sapientia*), την αλήθεια όσων είναι μέσα στον θείο νου.¹⁵² Τα οπτικά αντικείμενα των δύο οφθαλμών συνδέονται, γιατί ο θεωρός των περιεχομένων του ίδιου του θείου νου εποπτεύει και τα παράγωγά του, ενώ ο θεωρός των τελευταίων ανάγεται στο περιεχόμενο του θείου νου.¹⁵³

Ως γνώση του Αγαθού, η σοφία λειτουργεί εν είδει υπεραρετής και εξασφαλίζει την ορθή χρήση των ανθρώπινων αγαθών και αρετών. Η συλλήβδην υπαγωγή τους στην κανονιστική της ρύθμιση δεν υποδηλώνει απλώς μια αγαθοκεντρική μονομέρεια, αλλά θέτει, φαινομενικά, το ερώτημα πώς κατακτάται η ίδια η σοφία, από την στιγμή που αν αυτή δεν έχει παγιωθεί, όλες οι άλλες δεξιότητες και αρετές είναι μετέωρες και δυνάμει επιβλαβείς. Το πρόβλημα αίρεται χάρη στη μεθοδολογία που εισηγείται ο Ficino για τη γνώση του Αγαθού και η οποία έγκειται σε μια αναγωγιστική πρόσληψη των αισθητών, η ύπαρξη των οποίων πρέπει να μας οδηγήσει στη θεωρητική παραδοχή ότι η πρωταρχική αρχή είναι επιβεβλημένη. Όταν πια, στο δεύτερο στάδιο της γνώσης του Αγαθού, συλλάβουμε την αρχή καθαυτήν, δηλαδή γευτούμε τη μακαριότητα, τότε θα γνωρίζουμε πώς να χρησιμοποιούμε ορθά τα σωματικά και ψυχικά αγαθά. Η επιχειρηματολογία αυτή αποφεύγει την απομόνωση και την υποτίμηση του αισθητού κόσμου, αφού επενδύει σε αυτόν για τη σταδιακή συναγωγή της αναγκαιότητας μιας πρώτης αρχής, εντούτοις προϋποθέτοντας την ως άνω νοησιαρχική ευδαιμονία αποκλείει από την ορθή χρήση των αγαθών όσους αδυνατούν να την κατακτήσουν. Μόνο η ανάβαση ως το Αγαθό εξασφαλίζει την ορθή χρήση των λοιπών αγαθών· η κατανόηση του νοητού κόσμου μεσολαβείται από τον αισθητό, αλλά άπαξ και κατορθωθεί αποτελεί το μόνο κριτήριο για την επίγεια δράση του ανθρώπου.

Γένος και Είδη

Η παρέκβαση για τη σημασία της γνώσης του ζητουμένου αγαθού χρησιμοποιείται για ναδειχθεί ότι η σύγκριση και κατόπιν η αξιολόγηση της ηδονής και της γνώσης προϋποθέτει την καλύτερη δυνατή κατανόησή τους – ήτοι τον εντοπισμό των ειδών τους. Η καθεμιά τους αποτελεί γένος, περιλαμβάνει πολλά είδη και κάθε είδος άπειρες επιμέρους πραγματώσεις.¹⁵⁴ Ούτε η γενικόλογη

¹⁵² (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 15.1.1-5)

¹⁵³ (Ficino, *The Philebus Commentary*, 15.1.6-8)

¹⁵⁴ (Ficino, *The Philebus Commentary*, 13.1.5-10): “Ad hanc vero comparationem iudiciumque necesse est ante utriusque illorum habere *scientiam*. Sed utrumque genus aliquod est multas sub se species et singula sub speciebus continens infinita, quare necesse est utrumque in species suas dividere ut utrumque *scientia* comprehendatur”.

αναφορά στο γένος ούτε ο προσδιορισμός κάποιας από τις άπειρες πραγματώσεις του αρκούν για την κατανόησή του· η εμβέλειά του και η γονιμοποιός του δύναμη (*vim fecundam*) αποτυπώνονται στα είδη και τις διαφορές,¹⁵⁵ η γνώση των οποίων είναι απολύτως απαραίτητη για τη συναγωγή ασφαλών συμπερασμάτων, αφού τα επιμέρους μέλη των ειδών, μολονότι γνωρίζονται ευκολότερα, είναι οντολογικά ασταθή και ευμετάβλητα.¹⁵⁶ Έτσι, κατανοούμε το γένος μέσω των ειδών του, στα οποία και τελειούται ολόκληρη η δύναμή του. Παρότι μέχρι να εντοπιστούν τα είδη διά της διαίρεσης η γνώση μας για το γένος παραμένει ατελής, «μια κάποια φυσική και κοινή περιγραφή»¹⁵⁷ του ίδιου του γένους είναι απαραίτητη για την ίδια τη διαδικασία της διαίρεσης. Η ηδονή και η γνώση αποτελούν οικείες έννοιες και η κοινή εμπειρία μάς εξασφαλίζει μια στοιχειώδη, ανεπεξέργαστη αντίληψη για το περιεχόμενό τους, χάρη στην οποία το διαλεκτικό έργο μπορεί να εκκινήσει.¹⁵⁸ Διακρίνοντας, θα πει ο Ficino, τους τρόπους πρόσκτησης της ηδονής και της γνώσης, προβαίνουμε ήδη στη διαίρεση του γένους και το κατανοούμε στην εντέλειά του. Αυτή η προκαταρκτική διαίρεση μας οδηγεί στη διατύπωση του ορισμού του γένους, ο οποίος με τη σειρά τους αξιοποιείται για την αναδρομική αξιολόγηση και διόρθωση της διαίρεσης από την οποία προήλθε.¹⁵⁹

Η προβληματική γένος-είδη αντανακλά το θεμελιώδες στην αρχαία φιλοσοφία πρόβλημα εν-πολλά. Πώς μπορεί το ίδιο πράγμα, για παράδειγμα η ηδονή, να είναι εν (κατά το γένος) και συγχρόνως πολλά (κατά τις μορφές υπό τις οποίες εκδηλώνεται); Το κατηγορημα «ηδονικός», το οποίο παραπέμπει στη μία φύση της ηδονής, κατηγορείται σε πολλά είδη, τα οποία μεταξύ τους δεν είναι μόνο ανόμοια, αλλά συχνά και αντίθετα.¹⁶⁰ Οι διαφοροποιήσεις μεταξύ των ειδών συναντούν την αντίσταση του Πρώταρχου, ο οποίος διαισθάνεται πως η διάκριση ειδών ηδονής δεν θα του επιτρέψει να την ταυτίσει με το αγαθό. Ενώ ο Σωκράτης συνεξετάζει και το αντικείμενο της ηδονής και όχι αποκλειστικά την ηδονικότητα μιας εμπειρίας, ο Πρώταρχος αντιλαμβάνεται

¹⁵⁵ (Ficino, *The Philebus Commentary*, 13.1.21-23)

¹⁵⁶ (Ficino, *The Philebus Commentary*, 13.1.24-26): “Cognitis autem speciebus vagari per singula irritum opus est. Nam cum infinita sint dinumerari non possunt, et quia singulis momentis mutantur nulla de his firma est in animo certaue comprehensio”.

¹⁵⁷ (Ficino, *The Philebus Commentary*, 13.2.3-4): “naturalem quandam et vulgarem ipsius rei haberi descriptionem”.

¹⁵⁸ (Ficino, *The Philebus Commentary*, 13.2.6-9)

¹⁵⁹ (Ficino, *The Philebus Commentary*, 13.2.9-14): “Quo invento, et communis generis vim omnem perfecte comprehendunt et singulorum partium, id est, specierum rationem tenant. Ideo Plato ex communi descriptione omnibus nota dividendum monet, ex hac divisione definiendum, denique ex definitione divisionem distinctius iudicandam et rei vim et qualitatem certius demonstrandam”.

¹⁶⁰ (Ficino, *The Philebus Commentary*, 13.4.4-9)

την ηδονή ως το θυμικό περιεχόμενο που προκύπτει από ανεξέταστες πηγές ηδονής. Αυτή η τεχνητή σμίκρυνση του ηδονικού φαινομένου και η αποσιώπηση της προέλευσης της ηδονής αποδεικνύονται διαλεκτικώς άγονες, επειδή παραμορφώνουν και τελικά εξαλείφουν το εξεταζόμενο γένος. Η συστηματική απόρριψη των ειδών της ηδονής εκμηδενίζει το ίδιο το γένος «ηδονή», αφού «η φύση κάθε γένους ανευρίσκεται στα είδη του».¹⁶¹ Εντός του γένους «χρώμα», για παράδειγμα, το άσπρο και το κόκκινο είναι ανόμοια, αλλά το άσπρο και το μαύρο είναι αντίθετα, διότι η απόσταση που τα χωρίζει είναι η μεγαλύτερη δυνατή. Ο Ficino αισθητοποιεί την ιδέα των ειδών ενός γένους με χωρικούς όρους, αφού τα συγγενέστερα είδη είναι και πλησιέστερα, ενώ τα αντίθετα απομακρυσμένα μεταξύ τους.¹⁶² Γένος χωρίς διαφορές παραγωγικές ειδών δεν υφίσταται· το γένος είναι εγγενώς σύνθετο. Οι διαφορές ενυπάρχουν σε αυτό όπως το δυνάμει στην ύλη (*differentias quae sicut in materia potential latebant in genere*)¹⁶³ και ενεργοποιούμενες (προφανώς κατά τη διαλεκτική επεξεργασία του γένους) παράγουν τα είδη.

Μολονότι συγκροτούν διαφορετικά είδη, η ηδονή του τρυφηλού άσωτου και η αντίστοιχη του ασκητικού θεωρού υπάγονται στο γένος της ηδονής, το οποίο όμως δεν ταυτίζεται με το γένος του αγαθού. Η ηδονικότητα διαπερνά όλες τις ηδονικές εμπειρίες, οι οποίες όμως δεν είναι αδιακρίτως αγαθές ως συνέπεια της ηδονικότητάς τους, αφενός διότι μπορούν να ιδωθούν και από άλλες οπτικές γωνίες (όπως κατεξοχήν η ηθική), αφετέρου διότι η εξίσωση του ηδονικού με το αγαθό θα καθιστούσε περιττή τη διάκριση των δύο εννοιών. Καθώς υπάρχουν μη αγαθές ηδονές, η φύση του αγαθού δεν ενυπάρχει σε όλες τις ηδονές, άρα η φύση του αγαθού δεν ταυτίζεται με τη φύση της ηδονής.¹⁶⁴

Ο Ficino επικαλείται και ένα δεύτερο επιχείρημα κατά της εξίσωσης ηδονής και αγαθού, το οποίο υπονοεί μίαν ορισμένη αξιολόγηση μεταξύ των δύο γενών. Το γένος της ηδονής επιδέχεται ανόμοια και αντίθετα μεταξύ τους είδη, ενώ «το αγαθό δεν είναι ούτε αντίθετο ούτε ανόμοιο με το αγαθό».¹⁶⁵ Ενώ η φύση του αγαθού διατηρεί και προσελκύει καθετί, η φύση του αντίθετου, η

¹⁶¹ (Ficino, *The Philebus Commentary*, 13.6.4): “cum generis cuiusque natura in speciebus suis reperiatur”.

¹⁶² (Ficino, *The Philebus Commentary*, 13.6.5-7): “Dices itaque album et nigrum similia invicem, quia color utrumque sit, cum tamen non dissimilia tantum ista sint, sed contraria, quia maxime inter se sub coloris genere distant”.

¹⁶³ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 136.33-34)

¹⁶⁴ (Ficino, *The Philebus Commentary*, 13.8.37-40): “Non sunt autem omnes bonae; ergo non omnibus natura bonis communis. Et tamen voluptatis natura omnibus est communis; ergo non eadem boni voluptatisque natura. Non ergo voluptas ipsum est bonum, esset enim in ea tota ratio boni”.

¹⁶⁵ (Ficino, *The Philebus Commentary*, 13.9.16-17): “Bonum vero bono neque contrarium est, neque dissimile”.

οποία διακρίνει τις ηδονές, καταστρέφει (*perimere*) και αποδιώχνει (*fugare*) τα πράγματα.¹⁶⁶ Τα ποικίλα αγαθά είναι όμοια, δρουν συμπληρωματικά μεταξύ τους και τα κατώτερα τείνουν προς τα ανώτερα.¹⁶⁷ Ο Ficino σκιαγραφεί μια διάκριση των γενών με κριτήριο την αρμονική συνύπαρξη των ειδών τους και εκφράζει την ιδέα ότι τα αγαθά, ακόμη κι αν υπάγονται σε τελείως ασύνδετα μεταξύ τους γένη, βρίσκονται σε σχέσεις αλληλοπεριχώρησης, εν αντιθέσει με το εγγενώς στασιαστικό και φιλόνικο γένος της ηδονής. Η ίδια συμπληρωματικότητα καθιστά ανώτερο του γένους της ηδονής αυτό της γνώσης, εντός του οποίου δεν υφίστανται αντίθετες γνώσεις. Αν υπήρχαν αντίθετες γνώσεις, λέει ο Ficino, στο ένα άκρο του φάσματος θα βρίσκαμε τη γνώση του ύψιστου και στο άλλο την γνώση του πιο αμελητέου πράγματος. Η πρώτη μορφή γνώσης περιλαμβάνει την δεύτερη, αφού το αντικείμενό της αποτελεί την αιτία του αντικειμένου της δεύτερης, η γνώση του οποίου, από την άλλη, μας οδηγεί αναγωγικά στην γνώση του ύψιστου γνωστικού αντικειμένου.¹⁶⁸

Η συζήτηση μεταξύ του Πρώταρχου και του Σωκράτη για την επιτακτική ανάγκη αποσαφήνισης των ειδών της ηδονής και της γνώσης αποτελεί το προοίμιο μιας κατά πολύ καθοριστικότερης θεματικής. Με αφετηρία τον *Παρμενίδη*, ο Πλάτων αναμετράται συστηματικά με τη θεωρία των ιδεών· αφήνει τον γηραιό Παρμενίδη να ξιφουλκήσει εναντίον της¹⁶⁹ και στην κριτική αυτών των *αποριών*¹⁷⁰ δεν αντιτάσσει κάποια ένσταση στο τέλος του διαλόγου.¹⁷¹ Οι μεταγενέστεροι του *Παρμενίδη* διάλογοι (και κατεξοχήν μεταξύ αυτών ο *Τίμαιος* και ο *Φίληβος*) αναλαμβάνουν εκ νέου την προβληματική των ιδεών, αποσκοπώντας στην υπεράσπιση και την δέουσα τροποποίησή της. Το πρόβλημα της μετοχής των αισθητών στη νοητή ιδέα που τους αντιστοιχεί παρουσιάζει δομικές αναλογίες με την εξετασθείσα αντιμαχία του Πρώταρχου και του Σωκράτη για τη διαίρεση των δύο επίμαχων γενών,¹⁷² αφού και στις δύο περιπτώσεις η ιδέα και το γένος αντιστοιχούν στο εν, ενώ τα αισθητά και τα είδη στα πολλά. Αν εντούτοις στο ζήτημα της ηδονής

¹⁶⁶ (Ficino, *The Philebus Commentary*, 13.9.17-18)

¹⁶⁷ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 13.9.24-26): “Neque dissimilia bona sunt invicem, immo similia potius, cum similitum proprium sit sese conservare, sese mutuo libenter adsciscere”.

¹⁶⁸ (Ficino, *The Philebus Commentary*, 15.2.1-6): “Secundo considerandum quod siquae scientiae contrariae sunt maximae tales essent ea quae de maximo ad eam quae de minimo quodam. Hae vero non sunt contrariae quia sese iuvant”.

¹⁶⁹ (Πλάτων, *Παρμενίδης*, 130a-130e)

¹⁷⁰ (Πλάτων, *Παρμενίδης*, 133a): «ὁρᾷς οὖν, φάναι, ὦ Σώκратες, ὅση ἡ ἀπορία ἐάν τις ὥς εἶδη ὄντα αὐτὰ καθ' αὐτὰ διορίζηται;»

¹⁷¹ (Πολίτης 2017, 234)

¹⁷² (C.C.Meinwald 1996, 102)

οι ερμηνευτικές δυσκολίες αφορούσαν κυρίως τη διάκριση των ειδών, δηλαδή τα πολλά, η ερμηνευτική πρόκληση στη θεωρία των ιδεών αφορά το εν, δηλαδή το οντολογικό καθεστώς της ιδέας και το σκάνδαλο της ανώλεθρης ύπαρξής της εντός άπειρων φθαρτών απεικασμάτων της: «ὅταν δέ τις ἓνα ἄνθρωπον ἐπιχειρῇ τίθεσθαι καὶ βοῦν ἓνα καὶ τὸ καλὸν ἓν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἓν, περὶ τούτων τῶν ἐνάδων καὶ τῶν τοιούτων ἡ πολλὴ σπουδὴ μετὰ διαιρέσεως ἀμφισβήτησις γίγνεται».¹⁷³

Η ἀμφισβήτησις ξεκινά από την ίδια τη νομιμότητα του ισχυρισμού ότι αυτές οι ανώλεθρες, αόρατες, αιώνιες και πρωταρχικές οντότητες υπάρχουν και μάλιστα κατά κάποιο τρόπο στηρίζουν την ύπαρξη των αισθητών.¹⁷⁴ Η εξάρτηση του αισθητού από έναν αόρατο επιβλητικό κόσμος, ο οποίος παρουσιαζόταν ως ο μόνος αληθής και αξίωνε πλήρη δικαιοδοσία στα ανθρώπινα, σκανδαλίζε (και εξακολουθεί να σκανδαλίζει) τους πάσης φύσεως εμπειριστές και υλιστές,¹⁷⁵ πυροδοτούσε δε ενίοτε και μια βιτριολική απολογητική, αναλόγως πάντα και της στάθμης του αντιπάλου.¹⁷⁶ Αν δεχθούμε ότι υπάρχουν, πώς μπορούμε να εννοήσουμε τη σχέση τους με τα γινόμενα και άπειρα αισθητά;¹⁷⁷ Η πρώτη λύση είναι η διάσπαση της ιδέας και ο κατακερματισμός της στα άπειρα επιμέρους· η μονάδα γίνεται έτσι πολλά (εἴτα πῶς αὖ ταῦτας, μίαν ἐκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην; μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον). Η δεύτερη και πιο εξωφρενική λύση είναι να υποστηρίξουμε ότι αποχωρίζεται τελείως τον εαυτό της και, παραμένοντας μία και πάντα η ίδια, παρίσταται ταυτοχρόνως σε καθένα και όλα μαζί από τα επιμέρους (εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὐτῆς χωρὶς, ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνεται ἄν, ταῦτόν καὶ ἓν ἅμα ἐν ἐνὶ τε καὶ πολλοῖς γίνεσθαι).¹⁷⁸

Το πρώτο αντεπιχείρημα του Ficino αντλεί από την πλατωνική αυθεντία του Αυγουστίνου, κατά τον οποίο όποιος αναγνωρίζει την ύπαρξη των αισθητών οφείλει, για να είναι συνεπής, να αναγνωρίζει και την ύπαρξη ενός δημιουργού, από τον οποίο προέκυψαν και στου οποίου την

¹⁷³ (Πλάτων, *Φίλητος*, 15a)

¹⁷⁴ (Πλάτων, *Φίλητος*, 15b): “πρῶτον μὲν εἴ τινας δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὖσας”.

¹⁷⁵ (Πλάτων, *Σοφιστής*, 246a-246c)

¹⁷⁶ (Διογένης Λαέρτιος, VI, 53): «Πλάτωνος περὶ ιδεῶν διαλεγόμενου καὶ ὀνομάζοντος τραpezότητα καὶ κυαθότητα, «Εγώ,» εἶπεν, «ὦ Πλάτων, τράπεζαν μὲν καὶ κύαθον ὁρῶ· τραpezότητα δὲ καὶ κυαθότητα οὐδαμῶς» καὶ ὅς, «Κατὰ λόγον,» ἔφη· «οἷς μὲν γὰρ κύαθος καὶ τράπεζα θεωρεῖται ὀφθαλμοῦς ἔχεις· ὧ δὲ τραpezότης καὶ κυαθότης βλέπεται νοῦν οὐκ ἔχεις».

¹⁷⁷ (Πλάτων, *Φίλητος*, 15b)

¹⁷⁸ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 17.1.1-9)

αταλάντευτη πρόνοια οφείλουν τη συνέχεια και την κανονικότητα της ύπαρξής τους.¹⁷⁹ Τα αισθητά δημιουργήθηκαν από διαφορετικές (αναλόγως του είδους και του γένους τους) έλλογες αρχές (rationes), οι οποίες στο σύνολό τους βρίσκονται στον νου του Θεού (in ipsa mente creatoris)¹⁸⁰, καθότι θα ήταν παράλογο και μειωτικό της οντολογικής υπεραξίας του Θεού το να αποβλέπει κάπου εκτός Του για την άντληση των νοητών προτύπων των αισθητών.¹⁸¹ Δεδομένου όμως ότι μόνο ό,τι είναι αιώνιο και ανώλεθρο δύναται να υπάρξει εντός του θείου νου, συνάγεται ότι οι πρωταρχικοί λόγοι των πραγμάτων, οι πλατωνικές ιδέες, είναι αληθείς και διά της μετοχής σε αυτές υπάρχουν, όπως υπάρχουν, τα αισθητά.¹⁸²

Η θέση του Ficino ότι οι ιδέες – τα νοητά πρότυπα βάσει των οποίων παράγονται οι αισθητές μορφές – ενυπάρχουν στον νου του Θεού Δημιουργού αποτελεί μίαν ερμηνεία της πλατωνικής κοσμογονίας, ίχνη της οποίας ανευρίσκονται ήδη στον Φίλωνα τον Ιουδαίο. Παρομοιάζοντας τον Θεό με «αρχιτέκτονα-πολεοδόμο»¹⁸³ γράφει: «Επειτα, αποβλέποντας, σαν καλός δημιουργός, προς το πρότυπό του αυτό, αρχίζει να κατασκευάζει την πόλη που αποτελείται από πέτρες και ξύλα, εξομοιώνοντας τις σωματικές ουσίες προς καθεμιά από τις ασώματες Ιδέες. Κατά παρόμοιο τρόπο πρέπει να σκεπτόμαστε για τον Θεό· ότι όταν αποφάσισε να κτίσει την (κοσμική) μεγαλόπολη, σχημάτισε πρώτα τις νοητικές παραστάσεις από τις οποίες συνέστησε έναν νοητό κόσμο κι έτσι, χρησιμοποιώντας τον ως πρότυπο, έφτιαξε και τον αισθητό».¹⁸⁴ Παρότι ο εγκιβωτισμός των ιδεών στον θεϊκό νου αποτελεί ερμηνευτική στάση όχι αποκλειστικά χριστιανική, αφού τη συμμερίζονται, ενδεικτικά, ο Σενέκας, ο Αλβίνος¹⁸⁵ και άλλοι παγανιστές πλατωνικοί και νεοπλατωνικοί, από χριστιανική σκοπιά είναι μονόδρομος. Αν τα νοητά πρότυπα του κόσμου δεν δημιουργούνται από τον Θεό αλλά αποτελούν μια εξωτερική του Θεού πηγή έμπνευσης και δημιουργικής πνοής, τότε διολισθαίνουμε σε μια καχεκτικότερη και χριστιανικά προβληματική αντίληψη για το θείο. Για την πειστικότερη εναρμόνιση των δύο παραδόσεων, λοιπόν, είναι μάλλον προτιμότερο να αποσιωπηθεί η υπονοούμενη απόλυτη υπερβατικότητα της ιδέας του αγαθού στην *Πολιτεία*, όπως και το ενδεχόμενο να γεννά εκείνη τις υπόλοιπες ιδέες, και

¹⁷⁹ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 18.1.5-7): “Quisquis fatetur omnia quae sunt, id est, quaecumque in suo genere propria quadam naturam continentur, ut sint, autore Deo esse procreate, singulaque eius providential regi”.

¹⁸⁰ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 18.1.13)

¹⁸¹ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 18.1.12-15)

¹⁸² (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 18.1.18-21)

¹⁸³ (Καλλιγιάς 1997, 332)

¹⁸⁴ (Φίλων Αλεξανδρείας, 18-20): μετάφραση: Π. Καλλιγιάς.

¹⁸⁵ (Καλλιγιάς 1997, 334-335)

να ενισχυθεί η εμβέλεια του Δημιουργού του *Τιμαίου* – ενίσχυση που προϋποθέτει ότι τα πρότυπα του νοητού κόσμου τα βρίσκει εντός του.

Γιατί άραγε είναι επιτακτική η επίκληση μιας ανώτερης αιτίας (*superiori causa*);¹⁸⁶ Ο αισθητός κόσμος που απολαμβάνουμε με τα μάτια μας δεν είναι αυτοδημιούργητος, διότι, ως σωματικός, είναι δέσμιος της παθητικότητας. Σύγκειται από ύλη και ποσότητα. Η ύλη δεν είναι δημιουργική, παρά μόνο παθητική· και η ποσότητα καθιστά τη σωματικότητα διαιρετή, γι' αυτό και κάποια άλλη, ασώματη, αρχή πρέπει να υποτεθεί ως δημιουργική αρχή του κόσμου μας.¹⁸⁷ Αφού λοιπόν τα πράγματα στον κόσμο, και ο κόσμος ως όλον, δεν είναι αυτό-κίνητα αλλά ετεροκίνητα, οφείλουν την δραστηριότητά τους σε ένα αυθύπαρκτο είδος που, χωρίς να είναι σωματικό, υπάρχει μέσα στα σώματα και δρα μέσω αυτών γι' αυτά.¹⁸⁸ Αυτό το είδος είναι ταυτόχρονα παθητικό, αφού υπάρχει εντός των σωμάτων και μετέχει στη μοίρα τους, και ενεργητικό ως εκ της (ασώματης) φύσεώς του. Αυτή η ασώματη, θεία ουσία (*essentia*) υπέρκειται του σώματος του κόσμου και της φύσης του και είναι ενεργητική· αν η φύση του κόσμου δίνει ύλη στα πράγματα, είναι επειδή αυτή η ανώτερη ουσία έχει εναποθέσει εντός της τους σπερματικούς λόγους τους, ό,τι αποκαλούμε ιδέες.¹⁸⁹

Η ανώτερη αιτία από την οποία εξαρτάται ο κόσμος επενεργεί σε αυτόν είτε ασκώντας κάποιας μορφής κρίση είτε με την ίδια την ύπαρξή της, με το ίδιο το είναι της. Ο Θεός, με άλλα λόγια, σταθμίζει κάποια δεδομένα και επιλέγει ή το ότι υπάρχει και μόνο συνιστά, ήδη, ενέργεια κατευθυνόμενη στον κόσμο;¹⁹⁰ Μολονότι πολλές άλλες πτυχές του έργου της επιτελούνται κατόπιν επιλογής, εντούτοις η ψυχή χορηγεί τη ζωή στο ανθρώπινο σώμα όχι επειδή το επιλέγει, αλλά επειδή υπάρχει και μόνο. Δεν προβαίνει σε κάποια ενέργεια, διά της οποίας μάς χορηγείται η ζωή, αλλά αυτή πηγάζει από την ίδια την ύπαρξή της.¹⁹¹ Τα στοιχεία, όπως η φωτιά και το νερό, δεν κρίνουν· θερμαίνουν και υγραίνουν ό,τι τα περιβάλλει επειδή υπάρχουν και μόνο. Αυτή η

¹⁸⁶ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 18.4.2)

¹⁸⁷ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 18.4.2-8): “Quod ex se ipso non sit ex hoc patet, quia omne quod tale est necessario est impartibile. Omne enim quod proprie facit et gignit incorporeum est. Nulla enim actioni corpori convenit quantum corpus. Corpus siquidem ex duobus constat materia scilicet et quantitate”.

¹⁸⁸ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 18.5.1-8)

¹⁸⁹ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 18.6.1-10): “Ergo in natura ipsa formarum insunt semina. Et quia natura agit vi superioris essentiae, omnium seminum quae in natura sunt et in ea essentia rationes, quas ideas vocamus”.

¹⁹⁰ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 18.10.1-3): “Haec autem causa aut electione indigent consilioque ad opus, aut ipso esse solo efficere potest. Si ipso esse potest, electione non indiget”.

¹⁹¹ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 18.10.14-15): “Etenim hominis anima licet multa per electionem agat corpori tamen sine electione ipso esse dat vitam”.

άμεση επενέργεια στον εξωτερικό κόσμο λογίζεται εύλογα ένδειξη ανωτερότητας, αφού η κρίση και η επιλογή συνυφαίνονται με την ατέλεια και συνάμα την υπέρβαση της απλής ύπαρξης. Ανάγκη να κρίνει έχει μόνο όποιος δεν κατέχει ήδη τη γνώση· ανάγκη να επιλέξει έχει μόνο όποιος δεν γνωρίζει ήδη τι αναζητά. Αλλά ασκώντας την κρίση και την επιλογή γιατρεύουμε την ανεπάρκειά μας – επειδή προσθέτουμε στην ύπαρξή μας ό,τι εκείνη αδυνατούσε να μας προσφέρει με ίδια μέσα. Όταν το ίδιο το είναι αρκεί, η επενέργειά του προκύπτει αβίαστα¹⁹². Δεν βασίζεται στον κόπο της κρίσης και της στάθμισης, γι’ αυτό και προσιδιάζει κατεξοχήν στον Θεό. Πόσο θεϊκός θα ήταν ένας αμφιταλαντευόμενος, ανασφαλής Θεός που θέλει χρόνο για να ζυγίσει τα δεδομένα; Επομένως, η αιτία του κόσμου, ο Θεός, ενεργεί στον κόσμο, δημιουργεί τον κόσμο απλώς με την ύπαρξή του, ενώ ο κόσμος, ως παράγωγο, ως αιτιατό που λαμβάνει την ύπαρξη, τίθεται στη δεύτερη θέση της οντολογικής ιεραρχίας.¹⁹³ Αντίστοιχα, ό,τι υπάρχει στον κόσμο προϋπάρχει ήδη στον νου του δημιουργού, αρτιότερο οντολογικά και λαμπρότερο από τα αισθητηριακώς προσλαμβανόμενα απεικασμάτα του.

Αυτό που καθιστά τις ιδέες ανώτερες συγκριτικά με τις αισθητές πραγματώσεις τους είναι το γεγονός ότι, σε αντίθεση προς αυτές, δεν αναμειγνύονται με τα αντίθετά τους. Απόλυτη ομοιότητα και απόλυτη ομορφιά δε μπορούμε να βρούμε στον ορατό κόσμο, γιατί οι αισθητές μορφές έχουν ήδη μιανθεί από ίχνη ετερότητας και ασχήμιας,¹⁹⁴ οσοδήποτε ανεπαίσθητης. Επίσης, καθώς είναι σωματικές, δηλαδή παθητικές, αποδυναμώνουν την ενεργητικότητα του νοητού προτύπου τους, ενώ ο έγχρονος, άρα πεπερασμένος, τρόπος της ύπαρξής τους εγγυάται ότι συν τω χρόνω αυτή θα τερματιστεί.¹⁹⁵ Εκτός από μεικτές και θνητές, οι αισθητές μορφές είναι και φθαρτές· φθείροντας το σωματικό τους υπόστρωμα, ο χρόνος απομειώνει τη ρωμαλέα μετοχή τους στα νοητά και καθιστά όλο και πιο χαλαρή τη σύνδεσή τους. Εξάλλου, καθετί σωματικό αδυνατεί να διατηρήσει αδιάπτωτη την ενέργεια μιας ποιότητας που φέρει. Η έκθεσή τους στον χρόνο έχει ως αποτέλεσμα

¹⁹² (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 18.12.1-3): “Nec immerito divinis action quae fit per esse tribuitur. Nam illaboriosa est actio eorum auae ipso esse agunt. Oportet autem divinis illaboriosam felicemque operationem tribuere”.

¹⁹³ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 18.12.6-8): “Quod vero sua agit substantia illud primo est; quicquid secundo est id quod efficitur”.

¹⁹⁴ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 19.2.1-5): “Adde quod formas rerum videmus in materia contrariis quodammodo mixtas”.

¹⁹⁵ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 19.2.5-9)

μια διαρκώς μεταβαλλόμενη ταυτότητα,¹⁹⁶ εξαιτίας της οποίας “*formae corporum verae non sunt*”.

197

Η ευμεταβλησία, η ευθραυστότητα και η υστέρηση των αισθητών ως προς την αλήθεια δεν είναι ασύμβατες με την παραδοχή ότι μια ορισμένη κανονικότητα, την οποία οι επιστήμες αποκρυσταλλώνουν σε θεωρία, διέπει τη λειτουργία του κόσμου. Αυτή η ευταξία, που εξασφαλίζεται από τον κύκλο της φθοράς και της αναγέννησης των αισθητών, παραπέμπει σε έναν έλλογο ρυθμιστή του σύμπαντος, ο οποίος συνθέτει σε μια λειτουργική ενότητα την άπειρη ποικιλία των επιμέρους και ο νους του οποίου υπερέχει έναντι κάθε άλλου, ακριβώς επειδή σε αυτόν οφείλεται η εντυπωσιακότερη και ομορφότερη τάξη που μπορεί να προκύψει.¹⁹⁸ Ως ο ύψιστος νους, ο θεϊκός νους νοεί εαυτόν και έχει συνείδηση του ότι όλη η τάξη του κόσμου πηγάζει από αυτόν, ότι αποτελεί την αρχή και το τέλος όλων των όντων.¹⁹⁹ Αυτή η μορφή αυτοσυνειδησίας του νου ως πρωταρχικής αιτίας προϋποθέτει γνώση όλων των διατεταγμένων όντων – άρα και των ιδεατών τους προτύπων, τα οποία ενυπάρχουν στον θεϊκό νου.²⁰⁰ Νοώντας τις ιδέες, ο Θεός γνωρίζει τα αισθητά πριν καν γίνουν αισθητά· καθετί που υπάρχει στον εξωτερικό κόσμο, υπάρχει γιατί προϋπήρξε στον νου του Θεού.²⁰¹

Κάθε εννόημα (ιδέα) είναι ένα κατά την ουσία και πολλά κατά τον ρόλο του. Ένα, γιατί το πρώτο κάθε γένους πρέπει να είναι απλούστατο· πολλά, γιατί αποτελεί αιτία των αισθητών μορφών, και αν δεν ήταν πολλά τότε θα παραγόταν μονάχα μία.²⁰² Στο επίπεδο του εμπειρικού κόσμου, η κοινή σε όλους τους ανθρώπους φύση υπάρχει εντός της ύλης και υπόκειται στη φθορά του χρόνου και στη διαίρεση, ενώ το νοητό πρότυπό του είναι αιώνιο, άφθαρτο και προϋπάρχει κάθε ανθρώπου στον θείο νου.²⁰³ Δοθέντος ότι το σύνολο των ιδεών, ήτοι το σύνολο των νοητών προτύπων όλων των αισθητών, ενυπάρχει στον θείο νου ο οποίος αποτελεί την αιτία του ορατού κόσμου, έπεται

¹⁹⁶ (Steiris 2019, 64-68)

¹⁹⁷ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 19.8.1)

¹⁹⁸ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 21.1.9-10): “*Ordo autem iste omni ordine qui ab aliqua alia ratione fiat mirabilior est et pulchrior*”.

¹⁹⁹ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 21.2.2-4)

²⁰⁰ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 21.2.6-8)

²⁰¹ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 21.3.1-4)

²⁰² (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 22.1.1-6): “*Concepta ergo sunt omnia Dei mente antequam in materiam educantur. Conceptiones istae et unum sunt et multa. Unum essentia, ne in prima essentia essentiarum compositio sit quae debet esse omnium simplicissima, quia quicquid primum in quodlibet rerum genere id et simplicissimum. Multa vero sunt ratione, ne unum penitus sint quaecumque inde efficiuntur*”.

²⁰³ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 22.2.1-4)

ότι ο δημιουργός κατά κάποιο τρόπο παρίσταται στα δημιουργήματά του και τα συντηρεί²⁰⁴, χωρίς ωστόσο να βάζεται από τις περιοριστικές συνθήκες που τα βαρύνουν: τη διαίρεση, τον χώρο και τον χρόνο. Αυτό που προσφέρει κάθε ιδέα στο απείκασμά της δεν είναι βέβαια η ουσία της, αλλά η δύναμή της.²⁰⁵

Η συναγωγή του νοητού κόσμου και η παραδοχή μιας ανώτατης δημιουργικής αρχής, η οποία προνοεί για τον κόσμο της εμπειρίας, αποτελούν το τελευταίο σκαλοπάτι μιας ηθικά φορτισμένης συλλογιστικής, στην οποία πρέπει να επιμείνουμε ακόμη κι αν δε συλλαμβάνουμε όλα τα βήματά της.²⁰⁶ Η σταδιακή ανάβαση στους κόλπους της πρώτης αιτίας εξασφαλίζει ομολογουμένως μίαν έλλογη εξήγηση της διάταξης του κόσμου, πρωτίστως όμως υποβάλλει το ηθικό δίδαγμα ότι η κίνησή του υπόκειται στην αγαθή βούληση ενός αγρυπνούντος δημιουργού και συντηρητή. Υπερασπιζόμενος τη θεωρία των ιδεών, ο Ficino προστρέχει στην ερμηνευτική παράδοση των ιδεών ως εννοημάτων και αναδιατυπώνει το πλατωνικό σχέδιασμα της υποταγής του αισθητού κόσμου στον νοητό. Κατά την αναδιατύπωση αυτή, μάλλον αποσιωπάται η διαφοροποίηση ανάμεσα στην παντοδυναμία του χριστιανικού Θεού και την ηπιότερη δραστηριότητα του θεού των αρχαίων, ο οποίος δε δημιουργεί τα πάντα εκ του μηδενός αλλά επενεργεί στο ήδη υπάρχον υλικό υπόστρωμα.²⁰⁷

Η στάση αυτή έχει βέβαια τη σημασία της· καθιστά πολύ πιο συνεκτικό και πειστικό το εγχείρημα σύζευξης του παγανιστικού ελληνισμού και του χριστιανισμού. Αν ο Ficino επέμενε στην εκ του μηδενός δημιουργία, το αφήγημα περί αρχαίας θεολογίας και περί μιας σοφίας που διατρέχει αδιακρίτως παγανιστές και χριστιανούς θα έχανε κάτι από τη γοητεία του, αφού θα φανεωνόταν ότι ο θεός των χριστιανών είναι πολύ πιο δραστήριος και παρεμβατικός. Όχι απλώς δημιουργεί εκ του μη όντος και προνοεί για τα δημιουργήματά του, αλλά επιπλέον ευνοεί την ανάπτυξη προσωπικής σχέσης μαζί Του και νοείται ως κύριος της Ιστορίας. Εγγυάται την αίσια έκβασή της και εισηγείται μια γραμμική αντίληψη για τον χρόνο, συμβατή με την προσδοκία μιας οριστικής λύτρωσης. Είναι ένας θεός που πιστεύει τόσο στον εαυτό του, ώστε καταδέχεται να αποδοκιμαστεί από το αστοιχειώτο πλήθος και να σταυρωθεί πλάι στους ληστές. Αντίθετα, ο θεός του Πλάτωνα

²⁰⁴ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 22.4.6-10): “Ac si mens illa supra corpora est, super corporum conditiones existit: hae vero sunt partitio, tempus, locus. Ergo mens omne supereminet tempus, omnem locum, omnem partitionem; ergo et ea complectitur ambitque”.

²⁰⁵ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 22.5.1-3)

²⁰⁶ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 22.8.13-18)

²⁰⁷ (Hankins, *Plato in the Italian Renaissance* 1990, 11)

και του Αριστοτέλη παραείναι εγκεφαλικός και δεν έχει το πολυσχιδές σφρίγγος του ομοτέχνου του. Ο εγκλωβισμός των αρχαίων σε μια κυκλική αντίληψη για τον χρόνο, η οποία είναι εξουθενωτική ψυχικά, μαρτυρεί για τη συγκριτική υστέρηση του θεού τους. Γι' αυτό και ο Ficino περιορίζεται σε ό,τι τους συνδέει: στην πρόνοια. Αμφότεροι οι θεοί, ο καθένας με τον τρόπο του, κρατούν τις τύχες του κόσμου στα χέρια τους και εγγυώνται τη συνέχισή του στον χρόνο, ενώ ειδικά στο νεοπλατωνικό παράδειγμα παρουσιάζονται και ως το τελικό σημείο υπαρξιακής ολοκλήρωσης των όντων.

Τρίτο κεφάλαιο

Διαλεκτική και οντολογία

3.1 Εισαγωγή

Η αδυναμία αξιολογικής αποτίμησης της ηδονής και της γνώσης χωρίς τη διάκριση των ειδών τους²⁰⁸ υπήρξε η αφορμή, ώστε ο Πλάτων να θέσει το ζήτημα εν-πολλά σε μεταφυσικό επίπεδο και να αναπτύξει ορισμένες προκλήσεις που αντιμετωπίζει η θεωρία των ιδεών.²⁰⁹ Στο επίπεδο του αισθητού κόσμου, θα πει ο Σωκράτης, η αντίθεση εν-πολλά είναι ψευδοπρόβλημα.²¹⁰ κανείς δεν παίρνει στα σοβαρά τη δήλωση ότι ο Πρώταρχος, που είναι βέβαια ένας, είναι αντίθετος προς τον εαυτό του επειδή συγκεντρώνει, υποτίθεται, αντίθετες μεταξύ τους ιδιότητες.²¹¹ Το πραγματικό πρόβλημα δεν εγείρεται στο πεδίο «τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων»²¹², αλλά σε αυτό των αναλλοίωτων και συμπαγών μονάδων²¹³ – των νοητών οντολογικών αρχών²¹⁴ και του σκανδαλώδους τρόπου με τον οποίο τα αισθητά μετέχουν σε αυτές. Μετριοπαθέστερος του Φιλήβου και νηφαλιότερος συζητητής, ο Πρώταρχος αντιλαμβάνεται την εμβέλεια του ζητήματος και συγκατανεύει: «οὐκοῦν χρή τοῦθ' ἡμᾶς, ὦ Σώκρατες, ἐν τῷ νῦν πρῶτον διαπονήσασθαι;»²¹⁵ Στην οικονομία και τη δομή του διαλόγου, διακρίνουμε ότι ο Πλάτων τρέπει βαθμιδόν τις ποικίλες θεματικές που εισάγει από σκοπούς σε μέσα. Αφού κατάφερε μέσω του ζεύγους ηδονή και γνώση να λοξοδρομήσει αναφέροντας τα προσκόμματα της θεωρίας των ιδεών, ο Σωκράτης τώρα τη μετατρέπει σε μέσο για να μας οδηγήσει σε έτερο σκοπό, ήτοι στη μεθοδολογία υπέρβασής τους: στη διαλεκτική. Προτού εκτυλίζει το νήμα αυτής της θεόδοτης θεραπείας, επιβάλλεται να γίνει η διάγνωση του προβλήματος.

Η φαινομενική ταύτιση του ενός και των πολλών διακρίνει τον ανθρώπινο λόγο εγγενώς και διαχρονικά, είτε το αντικείμενό του ανήκει στον αισθητό, είτε στον νοητό κόσμο. Τούτη η ανεξάλειπτη παραπλανητική παθολογία όχι απλώς δεν πρόκειται να τερματιστεί, αλλά διαφθείρει

²⁰⁸ (Barker 1996, 144)

²⁰⁹ (Kahn, Plato and the Post-Socratic Dialogue 2013, 149)

²¹⁰ (Πλάτων, *Φίληβος*, 14d): «σύ μέν, ὦ Πρώταρχε, εἵρηκας τὰ δεδημευμένα τῶν θαυμαστῶν περὶ τὸ ἐν καὶ πολλά, συγκεχωρημένα δὲ ὡς ἔπος εἰπεῖν ὑπὸ πάντων ἤδη μὴ δεῖν τῶν τοιούτων ἄπτεσθαι, παιδαριώδη καὶ ῥάδια καὶ σφόδρα τοῖς λόγοις ἐμπόδια ὑπολαμβάνόντων γίνεσθαι»

²¹¹ (Kahn, Plato and the Post-Socratic Dialogue 2013, 150)

²¹² (Πλάτων, *Φίληβος*, 15a)

²¹³ (Kahn 2010, 57)

²¹⁴ (C.C.Meinwald 1996, 99)

²¹⁵ (Πλάτων, *Φίληβος*, 15c)

τους φορείς του λόγου και ειδικά τους απαίδευτους και βιαστικούς: «φαμέν που ταὐτὸν ἐν καὶ πολλὰ ὑπὸ λόγων γιγνόμενα περιτρέχειν πάντη καθ' ἕκαστον τῶν λεγομένων αἰεὶ, καὶ πάλαι καὶ νῦν. καὶ τοῦτο οὔτε μὴ παύσῃται ποτε οὔτε ἤρξατο νῦν, ἀλλ' ἔστι τὸ τοιοῦτον, ὥς ἐμοὶ φαίνεται, τῶν λόγων αὐτῶν ἀθάνατόν τι καὶ ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν».²¹⁶ Καθώς οι επίμαχοι λόγοι δεν εξειδικεύονται και η διατύπωση είναι αρκετά γενική, νόμιμα μπορούμε να υποθέσουμε ότι το πρόβλημα αφορά *κάθε* ανθρώπινο λόγο· όχι μόνο την τεχνική γλώσσα και την εκφραστική των ειδημόνων της διαλεκτικής. Άπαξ και κάποιο κατηγορημα επισυναφθεί σε ένα υποκείμενο, η φαινομενική ἄρση της ενότητας έχει δρομολογηθεί, αφού το κατηγορημα συνδέει το υποκείμενο με ιδιότητες που μοιράζεται – άγνωστο πώς – με άλλα, άγνωστά του υποκείμενα. Πώς διακρίνεται η έννοια άνθρωπος στον Σωκράτη από τα δισεκατομμύρια άλλων ανθρώπων, πώς παραμένει μία και ταυτοχρόνως διαμοιρασμένη στους απειράριθμους φορείς της;²¹⁷ Οι νέοι εκμεταλλεύονται αυτή την ολισθηρή ιδιαιτερότητα των λόγων, προκειμένου να υποστηρίξουν παραδοξολογίες ή να υπονομεύσουν παραδεδεγμένες αλήθειες. Αν πούμε ότι ο άνθρωπος και το βόδι είναι ζώα, δηλαδή πολλά, και παρακάμψουμε τη διαλεκτικώς ανεκτίμητη διάκριση σε είδη, τότε αφενός αδυνατούμε να μιλήσουμε για το γένος «ζώο», αφετέρου ο άνθρωπος και το βόδι θεωρούνται αδιακρίτως ζώα.²¹⁸ Η μεθυστική δύναμη της διαλεκτικής αποθρασύνει τους νέους, οι οποίοι επιζητούν ακόρεστα αντιπάλους ακόμη και μεταξύ των ζώων²¹⁹ - ενώ αυτή η κίνηση των ανθρώπων προς την κοινότητα των ζώων θυμίζει έντονα την αντίθετη κίνηση των ζώων προς την ανθρώπινη κοινότητα στο ημαρτημένο πολίτευμα της δημοκρατίας, όπου η γενικευμένη αταξία και αναρχία δεν επηρεάζει μόνο τα ανθρώπινα ήθη, αλλά διαφθείρει και τα ζώα, καθιστώντας τα απείθαρχα.²²⁰

3.2. Η σπουδαιότητα της διαλεκτικής

Από τη στιγμή που αυτό που κρίνεται στη διαλεκτική αντιπαράθεση είναι το ατομικό αγαθό, ο Ficino δεν υπογραμμίζει τόσο τον κίνδυνο της λογικής παραπλάνησης, όσο αυτόν της δυστυχίας.

²¹⁶ (Πλάτων, *Φίλητος*, 15d)

²¹⁷ (Frede 1993, xxiii)

²¹⁸ (Frede 1993, xiv)

²¹⁹ (Πλάτων, *Φίλητος*, 16a): «οὔτε ἄλλου τῶν ἀκουόντων οὐδενός, ὀλίγου δὲ καὶ τῶν ἄλλων ζώων».

²²⁰ (Πλάτων, *Πολιτεία*, 562e, 563c-d): «καὶ καταδύεσθαι γε, ἦν δ' ἐγώ, ὦ φίλε, εἰς τε τὰς ἰδίας οἰκίας καὶ τελευτᾶν μέχρι τῶν θηρίων τὴν ἀναρχίαν ἐμφυομένην», «καὶ ἔγωγε οὕτω λέγω: τὸ μὲν γὰρ τῶν θηρίων τῶν ὑπὸ τοῖς ἀνθρώποις ὅσῳ ἐλευθερώτερά ἐστιν ἐνταῦθα ἢ ἐν ἄλλῃ, οὐκ ἂν τις πείθοιτο ἄπειρος. ἀτεχνῶς γὰρ αἱ τε κύνες κατὰ τὴν παροιμίαν οἷαίπερ αἱ δέσποιναι γίνονται τε δὴ καὶ ἵπποι καὶ ὄνοι, πάνυ ἐλευθέρως καὶ σεμνῶς εἰθισμένοι πορεύεσθαι, κατὰ τὰς ὁδοὺς ἐμβάλλοντες τῷ αἰεὶ ἀπαντῶντι, ἐὰν μὴ ἐξίστηται, καὶ τᾶλλα πάντα οὕτω [563δ] μεστὰ ἐλευθερίας γίνονται».

Η ευδαιμονία, όντας ο σκοπός του ανθρώπινου βίου, αξιώνει από τον φιλόσοφο την επιστράτευση των πλέον εκλεπτυσμένων διανοητικών εργαλείων, αφού η όποια αστοχία μετουσιώνεται σε δυστυχία (*miseria*). Η εισαγωγή της διαλεκτικής ως της κατεξοχήν μεθόδου για την ανεύρεση της αλήθειας επιβάλλεται από την ίδια τη θεματολογία του διαλόγου, καθώς και από το γεγονός ότι αν υπάρξει λάθος στην αφετηρία της έρευνας, αυτό λειτουργεί πολλαπλασιαστικά στη συνέχεια.²²¹ Η διαλεκτική ικανότητα εξασφαλίζει τη μετάβαση από το εν στα πολλά, ούτως ώστε να μην περιοριστεί η αντίληψή μας στο επίπεδο του γένους· και την επιστροφή από τα πολλά στο εν, ώστε η απειρία των επιμέρους να μη σκιάσει το εν στο οποίο υπάγονται.²²² Πέρα από τα επιμέρους γένη, η διαλεκτική δραστηριότητα έχει κοσμολογική και θεολογική διάσταση, καθότι η αναγωγή των πολλών στο εν και η εξαγωγή τους από αυτό προσιδιάζει απολύτως στη σχέση του Θεού με τη δημιουργία. Γι' αυτό και σε όποιο πεδίο κι αν ασκείται, η διαλεκτική ενώνει, διαιρεί και εξετάζει το ένα και τα πολλά.²²³ Σε αυτό το συνεχές μεταξύ ενός και πολλών, τα ανώτερα επίπεδα αντιστοιχούν σε υψηλότερο βαθμό ενότητας και τα κατώτερα σε υψηλότερο βαθμό πολλαπλότητας, αφού μεγαλώνει η απόσταση από το Εν, την πηγή της ενότητας.²²⁴ Η διαίρεση λοιπόν είναι είτε ανωφερής (*divisio in ascensu*) είτε κατωφερής (*division in descensu*). Στην ανωφερή της κίνηση στοχεύει προς το απλό (*ad rem simplicem*), ξεχωρίζοντας τη φύση ενός πράγματος από τις ενδεχομενικότητες (*a contingentibus*) που επικάθονται. Στην κατωφερή κίνησή της (*in descensu*) η διαίρεση αξιοποιεί τις ιδιότητες και διαιρεί μέσω αυτών τη φύση που ήδη κατέχει (*dividit enim generalem naturam per eiusdem proprietates*), δημιουργώντας ένα σύνθετο πράγμα (*in rem compositam*). Η πρώτη μορφή διαίρεσης αποδίδεται καλύτερα ως ανάλυση (*resolutio*), λέει ο Ficino, αφού καθοδόν κατακαίει σαν τη φωτιά τα συμβεβηκότα και τα αφήνει να πέσουν στο έδαφος, μέχρις ότου ξεχωρίσει η ζητούμενη φύση.²²⁵

Η ανάλυση ως διαλεκτική διαδικασία επιτρέπει τη μετάβαση από τα πολλά στο εν, όπως στο παράδειγμα του ανθρώπου. Οι πολλοί και ετερόκλητοι άνθρωποι συγκλίνουν σε ορισμένες κοινές

²²¹ (Ficino, *The Philebus Commentary*, 23.1.3-8): "Quod si in principiis cuiuslibet artis id est faciendum, maxime circa finem vitae, qui est actionum omnium artiumque principium; ideo ubi de felicitate agitur, merito dialectica facultas in medium adducitur tamquam veritatis examen, ne forte in re omnium gravissima male infeliciterque iudicemus".

²²² (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 23.2.1-6)

²²³ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 23.6.1-7): "Quare aut principium omnium ad omnia comparat, aut omnia ad principium, aut singula in se ipsis considerat, aut invicem refert singula. Quicquid istorum agat, unit semper ac dividit et unum multaque considerat. Si Deum ad omnia comparat, unum profert et multa, nam unius Dei vim per multa considerat propagatam".

²²⁴ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 23.6.8-11)

²²⁵ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 23.9.1-12)

λειτουργίες (αναπαράγονται, συλλογίζονται, γελούν), οι οποίες προκύπτουν από την κοινή σε όλους φύση της ανθρωπότητας (*humanitas*).²²⁶ Με οδηγό του την ομοιότητα, ο διαλεκτικός ανέρχεται από την πολλαπλότητα στο εν (*a similitudine uniendo ex multitudine ascendit in unum*).²²⁷ Αφού επαναλάβει την ίδια διαδικασία για όλα τα είδη ζώων, αξιοποιεί τις διαφορές για την διάκριση ειδών και τις ομοιότητες²²⁸ για τη συναγωγή του γένους «ζώο» αφού, σύμφωνα με το παράδειγμα που επικαλείται, η βάδιση και η αισθητικότητα αποτελούν κοινό γνώρισμα των σκύλων, των ανθρώπων και των αλόγων.²²⁹ Όμως, τα έμψυχα στο γένος «ζώο» συγγενεύουν τρόπον τινά με τα φυτά, επειδή και αυτά μετέχουν στη θρέψη, όπως τα ζώα, αλλά όχι, για παράδειγμα, στη βάδιση. Για να δειχθεί αυτή η συγγένεια, ο διαλεκτικός πρέπει να αναζητήσει ένα ακόμη πρωταρχικότερο γένος – αυτό των έμψυχων σωμάτων (*corpus animatum*).²³⁰ Τα έμψυχα σώματα υπάγονται, καθότι σώματα, στις μεριστές υποστάσεις (*substantiam partibilem*) και αντιδιαστέλλονται στις άψυχες διαιρετές υποστάσεις. Ο άνθρωπος, ως ζώον, υπάγεται στις έμψυχες μεριστές υποστάσεις και ως είδος διακρίνεται λόγω της έλλογης φύσης του από άλλα ζώα, όπως ο σκύλος.²³¹

Τα ανωτέρω παραδείγματα εφαρμογής της διαλεκτικής δεν υπάρχουν στο πλατωνικό κείμενο, ωστόσο προοικονομούν αυτά που όντως θα επικαλεστεί ο Πλάτων: τη διάκριση των διαστημάτων της ανθρώπινης φωνής²³² και την ταξινόμηση των γραμμάτων.²³³ Αφού επισημάνει τους κινδύνους κατάχρησης της διαλεκτικής, ο Σωκράτης δηλώνει εραστής²³⁴ (αν και συχνά ανεπαρκής) αυτής της μεθόδου (οὐ μὴν ἔστι καλλίων ὁδὸς οὐδ' ἂν γένοιτο ἥς ἐγὼ ἐραστής μὲν εἰμι ἀεὶ, πολλάκις δέ με ἤδη διαφυγοῦσα ἔρημον καὶ ἄπορον κατέστησεν)²³⁵ και αποδίδει στη

²²⁶ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 23.10.6-9)

²²⁷ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 23.10.10-11)

²²⁸ Πρβλ: (Πλωτίνος, *Εννεάδες*, 1.3.4): «τίς δέ ἡ διαλεκτική, ἣν δεῖ καὶ τοῖς προτέροις παραδιδόναι; ἔστι μὲν δὴ ἡ λόγῳ περὶ ἐκάστου δυναμένη ἕξις εἰπεῖν τί τε ἕκαστον καὶ τί ἄλλων διαφέρει καὶ τίς ἡ κοινότης· ἐν οἷς ἐστὶ καὶ ποῦ τούτων ἕκαστον καὶ εἰ ἔστιν ὃ ἐστὶ καὶ τὰ ὄντα ὅποσα καὶ τὰ μὴ ὄντα αὖ, ἕτερα δὲ ὄντων. Αὕτη καὶ περὶ ἀγαθοῦ διαλέγεται καὶ περὶ μὴ ἀγαθοῦ καὶ ὅσα ὑπὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ ὅσα ὑπὸ τὸ ἐναντίον καὶ τί τὸ αἰδίων δηλονότι καὶ τὸ μὴ τοιοῦτον, ἐπιστήμη περὶ πάντων, οὐ δόξη».

²²⁹ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 23.10.15-19)

²³⁰ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 23.10.23-25)

²³¹ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 23.11.1-10)

²³² (Πλάτων, *Φίληβος*, 17c-d): «ἀλλ', ὦ φίλε, ἐπειδὴν λάβης τὰ διαστήματα ὅποσα ἐστὶ τὸν ἀριθμὸν τῆς φωνῆς ὁξύτητός τε πέρι καὶ βαρύτητος, [17δ] καὶ ὅποια, καὶ τοὺς ὅρους τῶν διαστημάτων, καὶ τὰ ἐκ τούτων ὅσα συστήματα γέγονεν.... ὅταν γὰρ αὐτά [17ε] τε λάβης οὕτω, τότε ἐγένου σοφός»

²³³ (Kahn, *Plato and the Post-Socratic Dialogue* 2013, 79-80)

²³⁴ Βλ. (Πλάτων, *Φαίδρος*, 266b): «τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὦ Φαῖδρε, τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἷός τε ἃ λέγειν τε καὶ φρονεῖν».

²³⁵ (Πλάτων, *Φίληβος*, 16b)

γνωστική της δυναμική όλα τα σπουδαία επιτεύγματα²³⁶ (πάντα γὰρ ὅσα τέχνης ἐχόμενα ἀνηυρέθη πρόποτε διὰ ταύτης φανερὰ γέγονε).²³⁷ Το περιεχόμενο της θεϊκής δωρεάς ἐγκείται στη γνώση ότι όλα ὅσα υπάρχουν συναποτελούνται ἀπὸ το ἓνα και τα πολλά και ὅτι ἐγγενῶς φέρουν μέσα τους το πέρας και την ἀπειρία²³⁸ - θέση που πιστώνεται σε κάποιους ἀνώνυμους *παλαιούς*, οι οποίοι εἶναι μάλλον Πυθαγόρειοι και συγκεκριμένα ο Φιλόλαος.²³⁹ Ὡς οντολογικές ἀρχές συγκροτητικές των ὄντων, το ἓνα και τα πολλά παραπέμπουν στην ἀγραφή διδασκαλία του Πλάτωνος²⁴⁰, η οποία, ἀν και ἀμφισβητούμενη,²⁴¹ ἀναγνωρίζει δύο θεμελιώδεις ἀρχές: το Ἐν, που ἀποτελεῖ την ἀρχή των ιδεῶν, και την ἀντίθετη πρὸς αὐτό ἀρχή, την Ἀόριστο Δυνάδα, η οποία «ἀντιπροσωπεύει αὐτό που δεν ἔχει ὅρια, αὐτό που δεν ἔχει τάξη, και κατὰ κάποιον τρόπο όλα αὐτά που, καθεαυτά, δεν ἔχουν μορφή».²⁴²

Ἡ γνωσιοθεωρητική ἀξία της διαλεκτικής βασίζεται στο γεγονός ὅτι ἀντικατοπτρίζει την πραγματικότητα, τη δομή του κόσμου,²⁴³ ἐπομένως η συμβολή των διαιρέσεων του διαλεκτικού δεν εἶναι ἄλλη ἀπὸ το ὅτι φέρνει στην ἐπιφάνεια μια δυσδιάκριτη τάξη πραγμάτων. Αὐτή η γνώση της οντολογικής δομής των πραγμάτων μετουσιώνεται σε μίαν ὀρισμένη μεθοδολογία προσέγγισής τους, ἀφοῦ θα πρέπει «μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν—εὐρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν— ἐὰν οὖν μεταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μὴ, τρεῖς ἢ τινα ἄλλον ἀριθμόν, καὶ τῶν ἐν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως, μέχρι περ ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἐν μὴ ὅτι

²³⁶ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 25.5.34-35)

²³⁷ (Πλάτων, *Φίλητος*, 16c)

²³⁸ (Πλάτων, *Φίλητος*, 16c): «καὶ οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδωκαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἔχόντων».

²³⁹ (Robichaud 2018, 164). Βλ. (Λαέρτιος, 8.85). Ο Διογένης Λαέρτιος ἀποδίδει στον Φιλόλαο το εξής ἀπόσπασμα: «Τοῦτόν φησι Δημήτριος ἐν Ὀμωνύμοις πρῶτον ἐκδοῦναι τῶν Πυθαγορικῶν <βιβλία καὶ ἐπιγράψαι> Περὶ φύσεως, ὧν ἀρχὴ ἦδε (DK 44 B 1): "ἅ φύσις δ' ἐν τῷ κόσμῳ ἀρμόχθη ἐξ ἀπειρῶν τε καὶ περαινόντων καὶ ὅλος <ὁ> κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα».

²⁴⁰ (Kahn 2010, 60)

²⁴¹ Ο Thomas A. Szlezák, ο οποίος συνεχίζει την παράδοση του Hans Joachim Krämer, ἀποτελεῖ σήμερα μάλλον τον σπουδαιότερο υπέρμαχο της θέσης ὅτι οἱ διάλογοι ἀποκαλύπτουν μόνο ἐν μέρει την πλατωνική διδασκαλία, ἐπειδὴ εἶναι φιλοσοφικά ριψοκίνδυνο για τον Πλάτωνα να ἐμπιστευτεῖ τις κορυφώσεις της στην ἀνεπάρκεια του γραπτοῦ λόγου. Γι' αὐτό – υποστηρίζει – οἱ ἀνώτατες ἀρχές του Πλατωνισμοῦ δε βρίσκονται καταγεγραμμένες στα κείμενα που διαθέτουμε: «Ο φιλοσοφικός λόγος εἶναι διαρκῶς ἐκτεθειμένος στον κίνδυνο της παρανόησης· οἱ διάλογοι δίνουν κάθε τόσο τέτοια παραδείγματα. Γεγονός εἶναι ὅτι τη γνώση των ἰδεῶν δεν μπορεῖ να την ἐπιβάλει κανεὶς [...]. Και ὅσο περισσότερο πλησιάζει ο στοχασμός πρὸς τη δυσκολότερη γνώση των ἀρχῶν, τόσο μικρότερη γίνεται η ἐμπιστοσύνη στην ἀνεμπόδιση γνωστοποίησή της [...]. Το κίνητρό του για τον περιορισμό εἶναι η υπευθυνότητα στο θέμα της «θείας» φιλοσοφίας». Βλ. (Szlezák 2004, 205). Η ἀγγλοαμερικανική ἐρμηνευτική παράδοση, με ἡγέτη τον Harold Cherniss, ἐστιάζει στη γραπτὴ και μόνο παρακαταθήκη του Πλάτωνα. Βλ. (Vlastos 2000, 531-559)

²⁴² (Düring 2006, 316)

²⁴³ (Kahn, *Plato and the Post-Socratic Dialogue* 2013, 144)

ἐν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδη τις, ἀλλὰ καὶ ὁπόσα: τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ιδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν πρὶν ἂν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδη τὸν [16ε] μεταξύ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἐνός, τότε δ' ἤδη τὸ ἐν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἔαν».²⁴⁴

Ἡ ὀρθὴ χρῆσις αὐτῆς τῆς μεθοδολογίας, ἡ ὁποία κατατείνει στὴν εὐστοχὴ διάκριση εἰδῶν ἐντός ἐνός γένους, ὅπως ἀντιλαμβάνεται ἐστὼ καὶ καθυστερημένα ὁ ἴδιος ὁ Πρώταρχος,²⁴⁵ ἀποτελεῖ τὸ κριτήριον χάρις στο ὁποῖο μπορούμε νὰ διακρίνουμε ἐκείνους ποὺ μετέρχονται τοὺς λόγους ὡς διαλεκτικοὶ ἀπὸ τοὺς ἐριστικούς.²⁴⁶ Τὸ σφάλμα τῶν ἐριστικῶν εἶναι ὅτι συνάγουν αὐθαίρετα τὸ ἐν καὶ τὰ πολλὰ· εἴτε γρηγορότερα ἀπ' ὅσο πρέπει, ὁπότε παραβλέπουν ἐνδιάμεσα στάδια τῆς διαλεκτικῆς διαδικασίας, εἴτε ταχύτερα, ὁπότε προσθέτουν ἀχρείαστες βαθμίδες μεταξύ τοῦ ἐνός καὶ τῶν πολλῶν (οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων σοφοὶ ἐν μὲν, ὅπως ἂν τύχωσι, καὶ πολλὰ θάττον καὶ βραδύτερον ποιοῦσι τοῦ δέοντος, μετὰ δὲ τὸ ἐν ἄπειρα εὐθύς, τὰ δὲ μέσα αὐτοὺς ἐκφεύγει—οἷς διακεχώρισται τό τε διαλεκτικῶς πάλιν καὶ τὸ ἐριστικῶς ἡμᾶς ποιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους).²⁴⁷ Ἀρκεῖ ἀραγε τὸ φάρμακο τῆς διαλεκτικῆς γιὰ νὰ εξασφαλίσῃ τὴν ταυτόχρονη ἀποδοχὴ τῆς ἐνότητος καὶ τῆς πολλαπλότητος τῶν ιδεῶν; Ἡ δομὴ τοῦ κειμένου μας ἐπιτρέπει νὰ ἀντιληφθούμε ὅτι ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος εἰσάγεται ἀκριβῶς ὡς ἡ προτεινόμενη θεραπεία τῶν προβλημάτων ποὺ μαστίζουν τὰ νοητὰ πρότυπα. Ἀν ἐκλάβουμε τὶς ιδέες ὡς γένη καὶ τὶς προσεγγίσουμε σύμφωνα με τὶς μεθοδολογικὲς ἐπιταγὲς τῆς διαλεκτικῆς, ἡ κάθε ιδέα μπορεῖ νὰ παραμένει *μία*, διακρινόμενη ἐστὶ ἀπὸ ἐνότητα, καὶ συγχρόνως νὰ ἐπιδέχεται ὀρισμένη πολλαπλότητα, ἡ ὁποία θὰ ἀντιστοιχεῖ στὰ εἶδη καὶ τὰ υποεἶδη τῆς.²⁴⁸ Ἡ ἀπειρὴ πολλαπλότητα τῶν ἐπιμέρους πραγματώσεων ἐνός εἶδους δὲν υποσκάπτει τὴν ἐνότητα στὸ ἐπίπεδο τοῦ εἶδους καὶ τοῦ γένους, φτάνει νὰ ἔχουμε ἐξακριβώσῃ πλήρως τὰ εἶδη ἐνός γένους καὶ τὰ υποεἶδη τῶν εἰδῶν. Ἀν ἡ διαίρεσις εἶναι ἐξαντλητικὴ, τότε τὰ ἐνδιάμεσα στάδια μεταξύ γένους καὶ ἐπιμέρους πραγμάτων θὰ ἔχουν προσδιορισθεῖ εὐστοχα καὶ θὰ γνωρίζουμε ἐπακριβῶς πού υπάγονται τὰ ἀπειρα.²⁴⁹ Ἰδωμένο ἐν συνόλῳ, τὸ σχῆμα αὐτὸ μας ἐπιτρέπει νὰ μεταβούμε ἀπὸ τὰ ἀπειρα στὸ ἐν

²⁴⁴ (Πλάτων, *Φίλητος*, 16d-e)

²⁴⁵ (Πλάτων, *Φίλητος*, 19b): «εἶδη γάρ μοι δοκεῖ νῦν ἐρωτᾶν ἡδονῆς ἡμᾶς Σωκράτης εἴτε ἔστιν εἴτε μή, καὶ ὁπόσα ἐστὶ καὶ ὅποια: τῆς τ' αὖ φρονήσεως περὶ κατὰ ταῦτά ὡσαύτως»

²⁴⁶ (Benson 2010, 21)

²⁴⁷ (Πλάτων, *Φίλητος*, 17a)

²⁴⁸ (Frede 1993, xxix)

²⁴⁹ (Frede 1993, xxx)

και από το εν στα άπειρα χάρη στην ορθή ταξινόμηση των ενδιάμεσων επιπέδων – όπου και κρίνεται η αποτελεσματικότητα του διαλεκτικού έργου.

3.3. Εννοιολογικά ζεύγη: εν-πολλά, πέρασ-απειρία

Μολονότι ο Πλάτων είναι αρκετά φειδωλός, ίσως και κρυπτικός, κατά την περιγραφή των βασικών παραμέτρων της διαλεκτικής μεθόδου, ο Ficino σπεύδει να εξαγάγει βαρυσήμαντα συμπεράσματα από τη λιτή πλατωνική αναφορά. Η διαλεκτική έγκειται στη γνώση ότι τα όντα συντίθενται από το ένα και τα πολλά, καθώς και στο ότι έχουν έμφυτα μέσα τους το πέρασ και την απειρία.²⁵⁰ Η ανάλυση του Ficino ξεκινά από την προσθήκη της πρώτης δημιουργικής αρχής, η οποία απουσιάζει από το πλατωνικό κείμενο. Η δημιουργική της δύναμη προϋποθέτει τη μέγιστη δυνατή ενότητα και απλότητα – γι' αυτό και βρίσκεται στους αντίποδες της πολλαπλότητας, η οποία διέπει τα δημιουργημένα εξ αυτής όντα.²⁵¹ Οτιδήποτε έπεται του ενός δε μπορεί να είναι εν, καθώς τότε θα είχαμε μια δευτέρα ισοδύναμη αρχή του κόσμου. Γι' αυτό μετά το επίπεδο του ενός τα όντα σταδιακά φθίνουν ως προς την ενότητά τους και τα διακρίνει μια εντεινόμενη πολλαπλότητα. Η δεύτερη παρατήρηση, εναρμονιζόμενη πλήρως με τα αποτελέσματα της εφαρμογής της διαλεκτικής μεθόδου, είναι ότι τα είδη είναι περατά και οι επιμέρους ατομικές οντότητες άπειρες,²⁵² ενώ η τρίτη, συναφής προς τη δεύτερη, ότι δεν πρέπει να μεταβαίνουμε από το ένα άκρο στο άλλο παραβλέποντας τα ενδιάμεσα στάδια.²⁵³

Μετά την αναλυτική παρουσίαση δύο βοηθητικών παραδειγμάτων, ο Σωκράτης έχει πλέον καταστήσει σαφή τη λειτουργία της διαλεκτικής μεθόδου και τη χρησιμότητά της για την εις βάθος κατανόηση των εξεταζόμενων θεμάτων. Μπορεί, λοιπόν, να επανέλθει στο επίδικο ζήτημα του διαλόγου και να εξετάσει μαζί με τους συνομιλητές του τα είδη της ηδονής και της γνώσης. Κατανοώντας τη σημασία των διαδοχικών παρεκβάσεων, ο Πρώταρχος ομολογεί πως ο Σωκράτης κύκλω πως περιγαγών²⁵⁴ τους «παγίδευσε» σε ένα απαιτητικό πρόβλημα. Έχει ενδιαφέρον η

²⁵⁰ (Πλάτων, *Φίλητος*, 16c): «θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις, ὥς γε καταφαίνεται ἐμοί, ποθὲν ἐκ θεῶν ἐρρίφη διὰ τινος Προμηθέως ἅμα φανοτάτῳ τινὶ πυρί: καὶ οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρῳ θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὥς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν αἰεὶ λεγομένων εἶναι, πέρασ δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἔχοντων».

²⁵¹ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 27.1.7-9)

²⁵² (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 27.1.3-4): “secundum quod in rerum ordine species finitae sunt, singula infinita”.

²⁵³ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 27.5.1-2): “Restat tertium illud, ne ab extremo ad extremum sine mediis adventemus”.

²⁵⁴ (Πλάτων, *Φίλητος*, 19a)

έννοια του κύκλου στα συμφραζόμενα αυτά. Η κυκλωτική κίνηση του Σωκράτη αποτυπώνει, βέβαια, την ίδια την ελεγκτική του δραστηριότητα, η οποία σφίγγει τον κλοιό γύρω από τις αυταπάτες των συνομιλητών και τους οδηγεί σταδιακά να παραιτηθούν από τις απόψεις που υποστήριζαν. Συμπληρωματικά προς τη μεταφορική χρήση, ο κύκλος παραπέμπει στην επιστροφή του διαλόγου στο αρχικό του ερώτημα,²⁵⁵ το οποίο ούτε λίγο ούτε πολύ επισκιάστηκε από τις απαιτητικές παρεκβάσεις, οι οποίες όμως φαίνεται πως ήταν επιβεβλημένες για την επαρκέστερη αντιμετώπισή του. Πολύ περισσότερο όμως, η εικόνα του κύκλου αισθητοποιεί τα στάδια της διαλεκτικής διαδικασίας· με αφετηρία τα πολλά αισθητά, ο Σωκράτης ανήλθε διά των αισθήσεων στον νου, όπου συνέλαβε το εν, κι έπειτα κατήλθε διά του νου στις αισθήσεις, δηλαδή από το εν στα πολλά. Με την επιστροφή στο σημείο εκκίνησης κλείνει ο «διαλεκτικός κύκλος» και ολοκληρώνεται η κατάκτηση του γνωστικού αντικειμένου. Πλέον, αυτό που αναμένεται από τους συνομιλητές είναι να επιδοθούν στη διάκριση των ειδών της ηδονής και της γνώσης – όπως ήδη συμφώνησαν. Να όμως που η επίκληση ενός ονείρου από τον Σωκράτη θα ανατρέψει την αναμενόμενη πορεία των πραγμάτων και, κυρίως, θα αλλάξει τους όρους της συζήτησης, αφού θα δειχθεί πως ούτε η ηδονή καθαυτήν ούτε η γνώση ταυτίζονται με την ζητούμενη *διάθεσιν* της ψυχής, αλλά κάτι τρίτο.

²⁵⁵ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 29.9.2-4): “Dixit circulo, quia a voluptate et sapientia incipiens, longiori quodam ambitu in voluptatem rursus et sapientiam rediit”.

Τέταρτο κεφάλαιο

Τα γνωρίσματα του Αγαθού και ο μεικτός βίος

α) το Αγαθό επέκεινα του νου και του είναι

Άπαξ και ο Πρώταρχος, ως εκπρόσωπος του ηδονισμού, συμφώνησε ότι επιβάλλεται η διάκριση των ειδών της ηδονής και της γνώσης, το αναμενόμενο εκ μέρους του Σωκράτη είναι να αξιοποιήσει το ομολογημένο σάστισμα των συνομιλητών του και να σπεύσει να ταξινομήσει προσηκόντως το γένος της ηδονής. Αποκαμωμένοι από τις παρεκβάσεις του άλλωστε του έχουν δώσει τα ηνία της συζήτησης και αναμένουν από αυτόν να προβεί στις κρίσιμες διακρίσεις ή, αν κρίνει διαφορετικά, να τους οδηγήσει στη λύση *καθ' ἑτερόν τινα τρόπον*.²⁵⁶ Του εμπιστεύονται μάλιστα και την ίδια την ηδονή, δηλαδή ζητούν από τον εκπρόσωπο της αντίπαλης κοσμοθεωρίας να ασκήσει προς στιγμήν την διαλεκτική ευθυκρισία του και στο εχθρικό κοσμοείδωλο. Μετά τον Φίληβο, που εξαιτίας της ανεπάρκειάς του αποσύρθηκε πολύ νωρίς, η ηδονή χάνει ουσιαστικά και τον δεύτερο απολογητή της, ο οποίος – και τούτο είναι αξιοσημείωτο – εκλαμβάνει ως μάλλον αυτονόητη τη διαλεκτική εντιμότητα του Σωκράτη και επιζητεί τη βοήθειά του.

Εκτός από τη διάκριση των ειδών, όμως, αναγκαία είναι και μια ορισμένη γνώση του ίδιου του Αγαθού, ώστε μέσω αυτής να γνωρίσουμε είτε ποιος από τους δύο υποψηφίους ταυτίζεται μαζί του είτε, όπως τελικά θα συμβεί, ποιος βρίσκεται εγγύτερα στο Αγαθό. Κατά τον Ficino, υπάρχουν δύο τρόποι σύγκρισης. Σύμφωνα με τον αποφαιτικό τρόπο, αποδεικνύουμε ότι ούτε η γνώση ούτε η ηδονή ταυτίζονται με το Αγαθό, ενώ σύμφωνα με τον καταφατικό εντοπίζουμε ποια από τις δύο βρίσκεται πιο κοντά στο Αγαθό – είναι δηλαδή συγγενέστερη προς Αυτό.²⁵⁷ Ωστόσο, στην πρώτη περίπτωση η διαλεκτική διεργασία είναι περιττή (*ad primam non est opus ea dividendi et definiendi arte quam supra descripsimus*)²⁵⁸: δεν είναι ανάγκη ούτε να εντοπίσουμε τα είδη της

²⁵⁶ (Πλάτων, *Φίληβος*, 20a): «μη γὰρ οἴωμεθα τέλος ἡμῖν εἶναι τῶν νῦν τὴν πάντων ἡμῶν ἀπορίαν, ἀλλ' εἰ δρᾶν τοῦθ' ἡμεῖς ἀδυνατοῦμεν, σοὶ δραστέον: ὑπέσχου γάρ. βουλευέου δὴ πρὸς ταῦτα αὐτὸς πότερον ἡδονῆς εἶδη σοι καὶ ἐπιστήμης διαιρετέον ἢ καὶ ἐατέον, εἴ πῃ καθ' ἑτερόν τινα τρόπον οἷός τ' εἴ καὶ βούλει δηλώσαι πως ἄλλως τὰ νῦν ἀμφισβητούμενα παρ' ἡμῖν».

²⁵⁷ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 30.1.5-8): “Comparatio vero istorum duplex est ad tertium. Una negative, qua neutrum illud esse monstratur; altera affirmativa, qua quaeritur utrum duorum tertio sit propinquius”.

²⁵⁸ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 30.1.8-9)

ηδονής και της γνώσης ούτε να ορίσουμε αυτές *exactissime*.²⁵⁹ Μια γενική κατανόηση του περιεχομένου τους αρκεί, ενώ για το Αγαθό χρειαζόμαστε μια «ορισμένη ίδια έννοια» (*propria quaedam notio*).²⁶⁰ Ο Ficino επιστρατεύει δύο βασικά γνωρίσματα του Αγαθού. Το πρώτο έγκειται στο ότι ο Αγαθός υπέρκειται του νου. Το Αγαθό υπερέχει του νου, επειδή η εμβέλεια του νου εξαντλείται στη μορφοποίηση της ύλης, ενώ του Αγαθού περιλαμβάνει και το υλικό υπόστρωμα.²⁶¹ Και το δεύτερο γνώρισμα συνάγεται από την εμβέλεια, τη δύναμη (*vim*) του Αγαθού: το Αγαθό, λοιπόν, υπέρκειται του είναι (*esse*), επειδή η δύναμη του είναι περιορίζεται στα πράγματα που έχουν λάβει μορφή· υπάρχουν μέσω αυτής, επειδή έχουν μορφοποιηθεί.²⁶² Όπως θα πει παρακάτω, το είναι προκύπτει από τη μορφή (*esse vero formam sequitur*) και το πρώτο είναι αυτό του νου, ο οποίος αποτελεί και το πρώτο είδος.²⁶³ Το Αγαθό, αντιθέτως, αγγίζει και όσα «δεν είναι», πρωτίστως την άμορφη ύλη, η οποία μπορεί να μην έχει μορφή, αλλά επιθυμεί το Αγαθό, επειδή Αυτό ενέσπειρε μέσα της τον έρωτα για το ίδιο.²⁶⁴ Για τον Ficino, επομένως, η ανωτερότητα του Αγαθού συνδέεται με την «καταδεκτικότητά» του να διατρέχει την οντολογική κλίμακα απ' άκρη σ' άκρη και να συνδέεται με την ύλη, είτε ως δημιουργός της είτε ως τελικός σκοπός της. Η προνομιακή – και απροσδόκητη – σχέση της ύλης με το Αγαθό αντίκειται στην πλωτινική παράδοση,²⁶⁵ αλλά συνάδει πλήρως με τις σχετικές αναπτύξεις του Πρόκλου²⁶⁶ και του ψευδο-Διονύσιου Αρεοπαγίτη, ο οποίος υποστηρίζει ότι, αφού η ύλη είναι αναγκαία στον κόσμο και μορφοποιούμενη συντελεί στη συγκρότησή του, είναι αδύνατον να ταυτίζεται με το κακό, καθώς αυτό είναι στείρο.²⁶⁷

²⁵⁹ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 30.2.1-3)

²⁶⁰ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 30.2.3-5): “sufficit enim utrorumque communis auaedam intelligentia”.

²⁶¹ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 30.3.3-6): “Bonum ipsum, ut alias demonstravimus, supra mentem est, quia vis mentis usque ad formas protenditur”.

²⁶² (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 30.4.1-2): “Est et super esse, quia vis ipsius esse usque ad formata tantum, quorum esse per formam est, extenditur”.

²⁶³ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 30.5.5)

²⁶⁴ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 30.4.2-4): “Vis autem boni etiam ad privationem atque materiam, quia haec in actum bonum tendunt propter vim aliquam ipsis a bono insitam”.

²⁶⁵ (Πλωτίνος, *Εννεάδες*, 1.8.8.): «Εἰ δέ τις λέγοι μὴ διὰ τὴν ὕλην ἡμᾶς γενέσθαι κακοὺς – μήτε γὰρ τὴν ἄγνοιαν διὰ τὴν ὕλην εἶναι μήτε τὰς ἐπιθυμίας τὰς πονηράς· καὶ γὰρ, εἰ διὰ σώματος κακίαν ἢ σύστασις γίνοιτο, μὴ τὴν ὕλην, ἀλλὰ τὸ εἶδος ποιεῖν, οἷον θερμότητος, ψυχρότητας, πικρόν, ἄλμυρόν καὶ ὅσα χυμῶν εἶδη, ἔτι πληρώσεις, κενώσεις, καὶ πληρώσεις οὐχ ἀπλῶς, ἀλλὰ πληρώσεις τοιῶνδε, καὶ ὅλως τὸ τοιῶνδε εἶναι τὸ ποιοῦν τὴν διαφορὰν τῶν ἐπιθυμιῶν καί, εἰ βούλει, δοξῶν ἐσφαλμένων, ὥστε τὸ εἶδος μᾶλλον ἢ τὴν ὕλην τὸ κακὸν εἶναι – , καὶ οὗτος οὐδὲν ἥττον τὴν ὕλην συγχωρεῖν ἀναγκασθήσεται τὸ κακὸν εἶναι».

²⁶⁶ (Πρόκλος, *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας*, Α', κβ): «ἐπεὶ καὶ αὐτὴ ἡ ὕλη πρὸς τὸ ἐφετὸν τοῦτο τετάσθαι λέγεται καὶ διὰ τῆς ἐφέσεως ταύτης πληροῦται τοσούτων ἀγαθῶν ὅσων δύναται μετασχεῖν».

²⁶⁷ (Αρεοπαγίτης, *Περὶ θείων ὀνομάτων*, III, 28): «Ἄλλ' οὐδὲ τὸ πολυθρύλητον· Ἐν ὕλῃ τὸ κακόν, ὥς φασι, καθ' ὃ ὕλη. Καὶ γὰρ καὶ αὕτη κόσμου καὶ κάλλους καὶ εἰδους ἔχει μετουσίαν [...] Εἰ δὲ ἀναγκαῖόν φασι τὴν ὕλην πρὸς

β) τρία κριτήρια του Αγαθού

Εξαιτίας της υπερβατικότητάς του έναντι του νου, το Αγαθό δεν προσεγγίζεται νοητικά αλλά μόνο κατά χάριν, μόνο στο βαθμό που το ίδιο το Αγαθό μας επιτρέπει να το προσλάβουμε.²⁶⁸ Οι ανωτέρω αναπτύξεις αποτελούν ασφαλώς νεοπλατωνικού προσανατολισμού παρέκβαση στη ροή του πλατωνικού *Φίληβου*, αφού αμέσως μετά τη συγκατάθεση του Πρώταρχου (20a) ο Σωκράτης ξαφνικά θυμάται ότι οι θεοί του είχαν πει κάποτε πως ούτε η ηδονή ούτε και η γνώση ταυτίζονται με το αγαθό που επιζητούν οι άνθρωποι, αλλά πως αυτό είναι κάτι άλλο, καλύτερο κι από τις δυο τους.²⁶⁹ Αυτή η άνωθεν πληροφόρηση καθιστά περιττή την ανάληψη της συμφωνημένης διαλεκτικής προσπάθειας και επιτρέπει στον Σωκράτη να εισηγηθεί τρία κριτήρια για το ζητούμενο αγαθό, τρία γνωρίσματα που πρέπει απαραιτήτως να διαθέτει, όποιο κι αν αποδειχθεί τελικά ότι είναι:

«μίκρ' ἄττα τοίνυν ἔμπροσθεν ἔτι διομολογησώμεθα.

τὰ ποῖα; [20δ]

τὴν τάγαθοῦ μοῖραν πότερον ἀνάγκη **τέλεον** ἢ μὴ τέλεον εἶναι;

πάντων δῆπου τελεώτατον, ὦ Σώκρατες.

τί δέ; **ἱκανὸν** τάγαθόν;

πῶς γὰρ οὔ; καὶ πάντων γε εἰς τοῦτο διαφέρειν τῶν ὄντων.

τόδε γε μὴν, ὥς οἶμαι, περὶ αὐτοῦ ἀναγκαιότατον εἶναι λέγειν, ὥς πᾶν τὸ γιγνώσκον αὐτὸ **θηρεῦει καὶ ἐφίεται βουλόμενον** ἐλεῖν καὶ περὶ αὐτὸ κτήσασθαι, καὶ τῶν ἄλλων οὐδὲν φροντίζει πλὴν τῶν ἀποτελουμένων ἅμα ἀγαθοῖς»²⁷⁰

συμπλήρωσιν τοῦ παντὸς κόσμου, πῶς ἢ ὕλη κακόν; Ἄλλο γὰρ τὸ κακὸν καὶ ἄλλο τὸ ἀναγκαῖον. Πῶς δὲ ὁ ἀγαθὸς ἐκ τοῦ κακοῦ παράγει τινὰ πρὸς γένεσιν; Ἡ πῶς κακὸν τὸ τοῦ ἀγαθοῦ δεόμενον; Φεύγει γὰρ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν τὸ κακόν. Πῶς δὲ γεννᾷ καὶ τρέφει τὴν φύσιν ἢ ὕλη κακὴ οὐσα; Τὸ γὰρ κακόν, ἢ κακόν, οὐδενός ἐστι γεννητικὸν ἢ θρεπτικὸν ἢ ὅλως ποιητικὸν ἢ σωστικόν».

²⁶⁸ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 30.6.1-2): “Quare ad euius perceptionem non propria vi, sed ipsius eiusdem boni favore ascendit Socrates”.

²⁶⁹ (Πλάτων, *Φίληβος*, 20b): «πρὸς δὲ αὖ τοῖς μνήμην τινὰ δοκεῖ τίς μοι δεδωκέναι θεῶν ἡμῖν». Πρώταρχος: «πῶς δὴ καὶ τίνων;» Σωκράτης: «λόγων ποτέ τινων πάλαι ἀκούσας ὄναρ ἢ καὶ ἐγρηγορῶς νῦν ἐννοῶ περὶ τε ἡδονῆς καὶ φρονήσεως, ὡς οὐδέτερον αὐτοῖν ἐστι τάγαθόν, ἀλλὰ ἄλλο τι τρίτον, ἕτερον μὲν τούτων, ἄμεινον δὲ ἀμφοῖν».

²⁷⁰ (Πλάτων, *Φίληβος*, 20c-d)

Το ζητούμενο πρέπει να είναι τέλειο, ικανό (επαρκές) και επιθυμητό από όλους, ώστε να αδιαφορούν για καθετί πλην αυτού. Βάσει αυτών των γνωρισμάτων, τα οποία ανάγονται μονάχα στη θεϊκή αποκάλυψη και δεν δικαιολογούνται περαιτέρω,²⁷¹ ο Σωκράτης θα αξιολογήσει χωριστά την εγγύτητα της ηδονής και της γνώσης προς το αγαθό.²⁷² Ενώ ο Πλάτων αποφεύγει να επιχειρηματολογήσει για τα τρία κριτήρια, ο Ficino τα από-ηθικοποιεί και τα συνδέει ρητά με την οντολογική προτεραιότητα του Αγαθού, με την ιδιότητά του ως αρχής (principium). Το Αγαθό είναι τέλειο, επαρκές και επιθυμητό, *επειδή* είναι η αρχή των πάντων.²⁷³

Η επάρκειά του τεκμαίρεται από τη δυνατότητά του να δημιουργεί παραμένοντας ακίνητο και αμετάβλητο.²⁷⁴ Η ακινησία συνάγεται από την παραδοχή ότι, αν το αγαθό τεθεί σε κίνηση, αυτή υποδηλώνει ορισμένη αδυναμία ή ανάγκη. Πιο συγκεκριμένα, αν η δημιουργία των υπόλοιπων βαθμίδων της πραγματικότητας απαιτούσε εσωτερική κίνηση εκ μέρους του Αγαθού, τότε αυτό «κατά κάποιο τρόπο θα υποχωρούσε από το Εν και το Αγαθό και θα εξασθενούσε».²⁷⁵ Αν πάλι απαιτούσε εξωτερική κίνηση προς κάτι άλλο αναγκαίο για το Αγαθό, αυτό θα έπρεπε να είναι είτε καλύτερο είτε χειρότερο. Επειδή και τα δύο είναι αδύνατα,²⁷⁶ έπεται ότι το Αγαθό δημιουργεί ακίνητο. Η αμεταβλησία κατά τη δημιουργική δράση του υποδηλώνει την υπερχειλίζουσα ενέργεια και γονιμότητά του,²⁷⁷ η οποία εκβάλλει στα δημιουργούμενα όντα σαν ποτιστικό νερό, χωρίς η πηγή του, το Αγαθό, να στερεύει ποτέ.²⁷⁸

Για να υποστηρίξει ότι το Αγαθό είναι επιθυμητό, ο Ficino επικαλείται τον Πρόκλο²⁷⁹ και τον ψευδο-Διονύσιο Αρεοπαγίτη²⁸⁰, οι οποίοι αναπαράγουν και αναπτύσσουν το κλασικό μοτίβο της

²⁷¹ (Frede 1993, xxxi)

²⁷² (Πλάτων, *Φίλητος*, 20e): «σκοπῶμεν δὴ καὶ κρίνωμεν τὸν τε ἡδονῆς καὶ τὸν φρονήσεως βίον ἰδόντες χωρὶς».

²⁷³ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 30.10.1-2): “Bonum itaque primum rerum est principium. Quia principium est, ideo sufficiens dicatur, expetendum, perfectum”.

²⁷⁴ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 30.11.1-2): “Primum sic ostenditur, quod scilicet immobile permanens creat”. Βλ. Επίσης: (Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 27): «πλήρες ἄρα καὶ τέλειον ὑπάρχον, τὰ δεύτερα ὑφίστησιν ἀκινήτως καὶ ἀνελαττώτως, αὐτὸ δὲ ὅπερ ἐστὶ καὶ οὔτε μεταβάλλον εἰς ἐκεῖνα οὔτε ἐλαττούμενον».

²⁷⁵ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 30.11.3-4): “quodammodo ab uno and bono discederet, debilitaretur igitur”.

²⁷⁶ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 30.11.12-14)

²⁷⁷ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 30.11.16-18): “Non ergo defectu proprio extrinsecus aliquid quaerens ad agendum exit, sed exuberante foecunditate se progagat”.

²⁷⁸ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 30.11.26-27): “dum se non exhauriens, irrigate alia”.

²⁷⁹ (Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 31): «ἀλλὰ μὴν πᾶν τοῦ ἀγαθοῦ ἐφίεται, καὶ ἡ ἐκείνου τεῦξις διὰ τῆς προσεχοῦς αἰτίας ἐκάστοις· ὀρέγεται ἄρα καὶ τῆς ἐαυτῶν αἰτίας ἕκαστα. δι' οὗ γὰρ τὸ εἶναι ἐκάστῳ, διὰ τούτου καὶ τὸ εὔ· δι' οὗ δὲ τὸ εὔ, πρὸς τοῦτο ἡ ὄρεξις πρῶτον· πρὸς δὲ πρῶτον ἡ ὄρεξις, πρὸς τοῦτο ἡ ἐπιστροφή».

²⁸⁰ (Αρεοπαγίτης, *Περὶ θείων ὀνομάτων*, IX, 6): «Οἱ δὲ θεολόγοι τὸν ὑπὲρ πάντα θεόν, ἢ αὐτός, οὐδενὶ φασιν εἶναι ὅμοιον, αὐτὸν δὲ ὁμοιότητα θείαν δωρεῖσθαι τοῖς ἐπ' αὐτὸν ἐπιστρεφόμενοις τῇ κατὰ δύναμιν μιμήσει τὸν ὑπὲρ

πλατωνικής παράδοσης περί ομοίωσης με τον Θεό. Τα κτιστά όντα τείνουν εκ φύσεως να επιστρέφουν στην αιτία που τα δημιούργησε, αφού το ευ ζην πηγάζει απ' όπου και το ζην.²⁸¹ Ο Θεός, ως χορηγός της ζωής, είναι και το τελικό σημείο επιστροφής των όντων, ακόμη και της άμορφης ύλης, όπως είδαμε πριν. Αντλώντας σχεδόν κατά λέξη από τον Ακινάτη, ο Ficino εξηγεί ότι, αφού η επιστροφή στο Αγαθό είναι ο πρώτιστος σκοπός πάντων, το Αγαθό είναι ουσιαστικά το τελικό αίτιο (*causa finalis*), αυτό χάριν του οποίου ενεργοποιούνται όλα τα άλλα αίτια.²⁸²

Ως προς την τελειότητα του Αγαθού, ο Ficino αντιλαμβάνεται την τελειότητα περισσότερο σε σχέση με τα όντα που τείνουν προς το Αγαθό, παρά σε σχέση με το ίδιο. Αντίθετα, το ίδιο κατηγορημα αναλύεται διεξοδικότερα στον ψευδο-Διονύσιο, ο οποίος πλάι στην τελειοποιητική δράση του Αγαθού αναδεικνύει και την τελειότητά του καθαυτήν.²⁸³ Για τον Ficino, το Αγαθό είναι τέλειο, επειδή τελειοποιεί τα όντα, επειδή ικανοποιεί στο έπακρο την όρεξη που το ίδιο ενέταξε μέσα τους.²⁸⁴ Ως υπερπλήρης δημιουργός της κτίσης, το Αγαθό είναι υπεύθυνο για την τελείωση των όντων, για την οντολογική τους πραγμάτωση, για τη μεταστροφή τους. Η δικαίωση της επιθυμίας στους κόλπους του Αγαθού, βέβαια, δεν προκύπτει ελεύθερα, αφού τα όντα είναι προγραμματισμένα από το ίδιο το Αγαθό να το επιθυμούν. Η επιθυμία για το Αγαθό ως εγγενής όρεξη των όντων νοείται ως φυσικό ένστικτο προγενέστερο της ανάπτυξης γνωστικών λειτουργιών και της δυνατότητας για επιλογή και λήψη αποφάσεων.²⁸⁵ Το «ύψιστο κινούν», θα πει ο Ficino ενεργοποιώντας τα αριστοτελικά αντανakλαστικά του ακροατηρίου του²⁸⁶, έχει εμβάλει αυτό το φιλάγαθο ένστικτο μέσα μας, με αποτέλεσμα η έννοια της φύσεως να αποκτά

πάντα καὶ ὄρον καὶ λόγον. Καὶ ἔστιν ἡ τῆς θείας ὁμοιότητος δύναμις ἡ τὰ παραγόμενα πάντα πρὸς τὸ αἷτιον ἐπιστρέφουσα».

²⁸¹ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 30.12.6-9): “Unumquodque enim bene esse desiderat. Bene esse habet unde et esse. Ad causam ergo convertitur”.

²⁸² (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 30.12.13-40)

²⁸³ (Αρεοπαγίτης, *Περὶ θείων ονομάτων*, XIII, 1): «Τέλειον μὲν οὖν ἔστιν οὐ μόνον ὡς αὐτοτελὲς καὶ καθ' ἑαυτὸ ὑφ' ἑαυτοῦ μονοειδῶς ἀφοριζόμενον καὶ ὅλον δι' ὅλου τελειότατον, ἀλλὰ καὶ ὡς ὑπερτελὲς κατὰ τὸ πάντων ὑπερέχον καὶ πᾶσαν μὲν ἀπειρίαν ὀρίζον, παντὸς δὲ πέρατος ὑπερηπλωμένον καὶ ὑπὸ μηδενὸς χωρούμενον ἢ καταλαμβανόμενον, ἀλλὰ διατεῖνον ἐπὶ πάντα ἅμα καὶ ὑπὲρ πάντα ταῖς ἀνεκλείπτοις ἐπιδόσεσι καὶ ἀτελευτήτοις ἐνεργείαις. Τέλειον δ' αὖ λέγεται καὶ ὡς ἀναυξὲς καὶ αἰεὶ τέλειον καὶ ὡς ἀμείωτον, ὡς πάντα ἐν ἑαυτῷ προέχον καὶ ὑπερβλύζον κατὰ μίαν τὴν ἄπαυστον καὶ αὐτὴν καὶ ὑπερπλήρη καὶ ἀνελάττωτον χορηγίαν, καθ' ἣν τὰ τέλεια πάντα τελεσιουργεῖ καὶ τῆς οἰκείας ἀποπληροῦ τελειότητος.»

²⁸⁴ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 30.13.2-4): “Perficere illius est, cuius est et facere; complere cuius inchoare; implere illius quod exuberans est, quia super omnia est, et omnia.

²⁸⁵ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 31.8.3-6): “Bonum vero naturali instinctu appetitur, quia et quae cognitione carent bonum quaerunt, et homines statim nati bonum appetunt”.

²⁸⁶ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 31.8.2-3): “Naturales enim instinctus necessarii sunt, quia a superiori moventem insunt et electionem iudiciumque praecedunt”.

ελκυστικά χαρακτηριστικά και να μην παραπέμπει στην αθλιότητα της μεταπτωτικής συνθήκης, με την οποία είμαστε εξοικειωμένοι. Η φύση πλάστηκε αγαθοκεντρική, γι' αυτό και η ομόθυμη στροφή όλων των βαθμίδων του πραγματικού προς το αγαθό απομονώνει εμφαντικά το κακό ως οντολογικά μετέωρο.²⁸⁷

Πράγματι, στο επόμενο κιόλας κεφάλαιο ο Ficino θα κάνει μια έμμεση αναφορά στο κακό ως έλλειψη (*privatio*). Υποστηρίζει ότι το ατομικό αγαθό κάθε όντος είναι εικόνα του Αγαθού,²⁸⁸ ήτοι ότι η *διάθεσις* που αναζητείται από την αρχή του *Φιλήβου* σύγκειται από τα τρία αυτά γνωρίσματα, στο μέτρο βέβαια που η φύση κάθε όντος του επιτρέπει να τα αναπτύξει.²⁸⁹ Επανερχόμενος στα τρία κριτήρια του Αγαθού, ο Ficino φαίνεται εμμέσως να ξεχωρίζει μεταξύ αυτών το πρώτο, δηλαδή την επάρκεια. Η επάρκεια είχε συνδεθεί με την αδιάπτωτη δημιουργικότητα του Αγαθού, η οποία διόλου δεν απομείωνε την ενέργειά του. Η ενέργεια είναι αυτή που μας επιτρέπει να αποκαλούμε το Αγαθό αρχή των όντων,²⁹⁰ είναι η ιδιότητα εκείνη που κάνει το Αγαθό αρχή – αφού χάρη σε αυτήν υφίσταται όλη η οντολογική κλίμακα. Αν λοιπόν η ενέργεια συνυφαίνεται (παρακάτω θα πει: ταυτίζεται²⁹¹) με το Αγαθό και τα όντα τείνουν προς Αυτό, έπεται εξ αντιδιαστολής ότι το κακό, το οποίο αποφεύγουν όλα τα όντα, είναι έλλειψη – έλλειψη ενέργειας.

292

Η αξιολόγηση της ηδονής βάσει των τριών προϋποθέσεων του Αγαθού καταδεικνύει ότι επ' ουδενί δε μπορεί να ταυτιστεί με Αυτό. Στερημένος από κάθε γνωστική και νοητική λειτουργία, ο αμιγώς ηδονικός βίος δεν είναι συνειδητός βίος· το υποκείμενο δεν έχει επίγνωση της ηδονής που προσλαμβάνει, ακριβώς επειδή έχει εξοστρακίσει τα απαραίτητα εργαλεία που μεταβολίζουν τα δεδομένα των αισθήσεων σε αίσθημα.²⁹³ Το πρόβλημα δεν περιορίζεται στο παρόν, αλλά

²⁸⁷ Πρβλ. (Αρεοπαγίτης, *Περί θείων ονομάτων*, IV, 24): «Οὐκ ἄρα οὔτε ἐν δαίμοσιν οὔτε ἐν ἡμῖν τὸ κακὸν ὡς ὄν κακόν, ἀλλ' ὡς ἔλλειψις καὶ ἐρημία τῆς τῶν οἰκείων ἀγαθῶν τελειότητος».

²⁸⁸ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 31.1.11-12): “quid ergo in rebus aliis bonum? Huius, inquam, pro capto cuiusque imago”.

²⁸⁹ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 31.1.13-15): “Habitus ergo cuiusque rei, quoad eius natura patitur, sufficiens, expetendus, perfectus; supremum eius est bonum”.

²⁹⁰ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 31.1.16-18): “Quid unum istud est tandem, quo et principium bonum dicimus, et alia bona? Actus”.

²⁹¹ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 31.1.48): “Ergo bonum at actus idem”.

²⁹² (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 31.1.18-19): “Quid ut malum fugiunt omnia? Privationem. Ergo ut bonum sequuntur omnia actum privationis oppositum”. Πρβλ. (Αρεοπαγίτης, *Περί θείων ονομάτων*, IV, 23): «Κακοὶ δὲ εἶναι λέγονται διὰ τὸ ἀσθενεῖν περὶ τὴν κατὰ φύσιν ἐνέργειαν».

²⁹³ (Πλάτων, *Φίληβος*, 20c): «νοῦν δέ γε καὶ μνήμην καὶ ἐπιστήμην καὶ δόξαν μὴ κεκτημένος ἀληθῆ, πρῶτον μὲν τοῦτο αὐτό, εἰ χαίρεις ἢ μὴ χαίρεις, ἀνάγκη δήπου σε ἀγνοεῖν, κενόν γε ὄντα πάσης φρονήσεως;»

επεκτείνεται στο παρελθόν και στο μέλλον· ελλείπει μνήμης, αποκλείεται η ανάκληση ηδονικών εμπειριών και η προσμονή νέων στο μέλλον. Ο ακραιφνής ηδονιστής εκφυλίζεται σε μαλάκιο – δεν ζει πλέον ως άνθρωπος.²⁹⁴ Δεδομένων και των προηγηθέντων διαλόγων, ο Πλάτων εκλαμβάνει ως αυτονόητη την απαξία και την ανεπάρκεια ενός τέτοιου βίου, γι’ αυτό και αρκείται στην ανωτέρω λιτή ανασκευή.²⁹⁵ Αφού αναδιατυπώσει την ίδια επιχειρηματολογία,²⁹⁶ ο Ficino κομίζει περαιτέρω λεπτομέρειες. Εκτός από την ηθική απαξία του αμιγώς ηδονικού βίου, η ψυχή του ηδονοθήρα δεν πρόκειται να γευτεί αυτές τις ηδονές ή, αν το πετύχει, θα τις γευτεί ανεπαίσθητα. Αυτή η πιο λεπτοφυής συλλογιστική βασίζεται κυρίως στις οντολογικές παραδοχές του για τη θέση της ψυχής στην οντολογική κλίμακα. Μεταξύ νου και σώματος, η ψυχή θρέφει το σώμα και αντιλαμβάνεται τις αλλαγές που επισυμβαίνουν σε αυτό μέσω του σώματος, ούσα κι η ίδια μέσα του.²⁹⁷ Όμως, την ίδια σχέση έχει και με τον νου. Όταν, αποχωρισμένη απ’ το σώμα, στρέφεται προς τον νου, οικειοποιείται τη γνωστική του δύναμη και αποταμιεύει με τη βοήθεια της μνήμης τις γνώσεις που αποκόμισε. Αυτή η δραστηριότητα, που υπάγεται ασφαλώς στις γνωστικές διεργασίες που αποκλείονται από τον ηδονικό βίο, γίνεται ερήμην του σώματος και εξασφαλίζει ότι οι ηδονικές αισθητηριακές παραστάσεις θα βιωθούν ως τέτοιες στο επίπεδο της ψυχής.²⁹⁸ Κατά συνέπεια, οι ηδονικές εμπειρίες εκείνου που αξιώνει να παραμείνει άγευστος γνώσης και νου θα περιοριστούν στο σώμα και δεν θα προσεγγίσουν την ψυχή, διότι δε θα έχει στη διάθεσή της τα μέσα για να τις προσλάβει. Ο Ficino διακρίνει ρητά τις αισθήσεις, τις εξωτερικές αλλαγές στο επίπεδο του σώματος, από το «έργο της εσωτερικής νόησης», η οποία αντιλαμβάνεται και αποθηκεύει στη μνήμη αυτές τις εξωτερικές μεταβολές.²⁹⁹ Εν ολίγοις, από τη σκοπιά της ψυχής όλες αυτές οι ηδονές θα είναι σαν να μην υπήρξαν ποτέ!³⁰⁰

²⁹⁴ (Πλάτων, *Φίλητος*, 20c-d): «ζῆν δὲ οὐκ ἀνθρώπου βίον, ἀλλὰ τινος πλεόμενος ἢ τῶν ὅσα θαλάττια μετ’ ὀστρεῖνων ἔμψυχά ἐστι σωμάτων».

²⁹⁵ Ακόμη πιο σύντομη είναι η απόρριψη της αντίπαλης θέσης, ότι η γνώση ταυτίζεται με το αγαθό: (Πλάτων, *Φίλητος*, 21d-e): «εἰ τις δέξαιτ’ ἂν αὖ ζῆν ἡμῶν φρόνησιν μὲν καὶ νοῦν καὶ ἐπιστήμην καὶ μνήμην πᾶσαν πάντων κεκτημένος, ἡδονῆς δὲ μετέχων μήτε μέγα μήτε σμικρόν, μηδ’ αὖ λύπης, ἀλλὰ τὸ παράπαν ἀπαθὴς πάντων τῶν τοιούτων. οὐδέτερος ὁ βίος, ὧ Σώκρατες, ἔμοιγε τούτων αἰρετός, οὐδ’ ἄλλω μὴ ποτε, ὡς ἐγὼμαι, φανῆ».

²⁹⁶ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 32.1.).

²⁹⁷ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 32.3.1-4): “Advertendum est, quod anima natura sua, cum media sit inter mentes et corpora, ut corpus respicit, in eo nutritionis, augmenti, generationis opus exercet et per illud sentit. Nutrit ergo corpus in corpore; sentit per corpus corpora”.

²⁹⁸ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 32.3.5-10)

²⁹⁹ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 32.3.28-30): “Sensus enim exteriores corporis mutations percipiunt, suas vero perceptiones non percipiunt neque reservant; id enim interioris est cogitationis officium, quae non solum ad imagines corporum, sed et ad incorporales conceptus se confert”.

³⁰⁰ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 32.3.44)

γ) Νους και βούληση, γνώση και ηδονή

Μετά τη συμφωνία των συνομιλητών ότι καλύτερη λύση είναι η επιλογή ενός μεικτού βίου (τί δ' ὁ συναμφοτέρος, ὃ Πρώταρχε, ἐξ ἀμφοῖν συμμειχθεὶς κοινὸς γενόμενος;), που να περιλαμβάνει – χωρίς περαιτέρω λεπτομέρειες, προς το παρόν – τόσο γνώση όσο και ηδονή,³⁰¹ το επόμενο βήμα είναι να κριθεί ποιο από τα δύο συστατικά είναι *αἴτιο* του μεικτού βίου, δηλαδή συγγενέστερο και ομοιότερο προς το αγαθό.³⁰² Έχουμε πλέον απομακρυνθεί από το αφετηριακό επίδικο του διαλόγου και ο Πρώταρχος, ανεπίστρεπτα πια, έχει ήδη υπαναχωρήσει από την αρχική του θέση, καθώς έχει αποδεχθεί ξεκάθαρα την αναγκαιότητα συμπερίληψης της γνώσης στον μεικτό βίο. Αυτό που του απομένει είναι να αντιπαλέψει την αξίωση του Σωκράτη να αποδώσει το δεύτερο βραβείο στον νου, να υποστηρίξει δηλαδή ότι αυτό που κάνει αγαθό τον μεικτό βίο είναι ο νους. Εδώ ο Πλάτων, αλλά και ο Ficino, διακρίνουν ρητά μεταξύ του ατομικού, ατελούς νου και του κοσμικού νου – του νου («αληθινού και θείου») που εγγυάται την κοσμική ευταξία. Ο Σωκράτης αποδέχεται ότι ο προσωπικός του νους δε μπορεί να είναι αἴτιο της αγαθότητας του μεικτού βίου,³⁰³ αλλά στη συνέχεια και αφού παρεμβληθεί η αναφορά στα τέσσερα αίτια, θα αποδείξει ότι ο κοσμικός νους υπάγεται στην κατηγορία της αιτίας³⁰⁴ και, συνεπώς, συνιστά το αἴτιο του μεικτού βίου.³⁰⁵ Στον πλατωνικό *Φίληβο*, ο νους προσλαμβάνει μεγάλη εννοιολογική βαρύτητα και ουσιαστικά εξισώνεται με τον Θεό, αφού διευθετεί ως βασιλιάς τα επίγεια και τα επουράνια και εγγυάται συνολικά την κοσμική τάξη.³⁰⁶ Η αναλογία μικρόκοσμου-μακρόκοσμου που φιλοτεχνεί ο Πλάτων δεν υπηρετεί την εγκατάλειψη του αισθητού κόσμου ούτε τη μακάρια βύθιση σε μια υπερβατική πραγματικότητα, απελευθερωμένη από όλες τις επίγειες δεσμεύσεις. Ακόμη κι αν η πάγια πλατωνική αξίωση για ομοίωση με τον Θεό έφερε παρόμοιες συνδηλώσεις, με

³⁰¹ (Πλάτων, *Φίληβος*, 21e-22a)

³⁰² (Πλάτων, *Φίληβος*, 22d): «τάχα γὰρ ἂν τοῦ κοινοῦ τούτου βίου αἰτιώμεθ' ἂν ἐκάτερος ὁ μὲν τὸν νοῦν αἴτιον, ὁ δ' ἡδονὴν εἶναι, καὶ οὕτω τὸ μὲν ἀγαθὸν τούτων ἀμφοτέρων οὐδέτερον ἂν εἴη, τάχα δ' ἂν αἰτιὸν τις ὑπολάβοι πότερον αὐτῶν εἶναι. τούτου δὲ πέρι καὶ μᾶλλον ἔτι πρὸς Φίληβον διαμαχοίμην ἂν ὡς ἐν τῷ μεικτῷ τούτῳ βίῳ, ὅτι ποτ' ἔστι τοῦτο ὃ λαβὼν ὁ βίος οὗτος γέγονεν αἰρετὸς ἅμα καὶ ἀγαθός, οὐχ ἡδονὴ ἀλλὰ νοῦς τούτῳ συγγενέστερον καὶ ὁμοιότερόν ἐστι».

³⁰³ (Πλάτων, *Φίληβος*, 22c): «οὐδὲ γὰρ ὁ σὸς νοῦς, ὃ Σώκρατες, ἔστι τάγαθόν, ἀλλ' ἔξει που ταῦτ' ἐγκλήματα». Σωκράτης: «τάχ' ἂν, ὦ Φίληβε, ὅ γ' ἐμός: οὐ μέντοι τόν γε ἀληθινὸν ἅμα καὶ θεῖον οἶμαι νοῦν, ἀλλ' ἄλλως πως ἔχειν».

³⁰⁴ (Πλάτων, *Φίληβος*, 30d): «οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχὴν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν».

³⁰⁵ (Πλάτων, *Φίληβος*, 30e): «νοῦς ἐστὶ γένους τῆς τοῦ πάντων αἰτίου λεχθέντος τῶν τεττάρων, ὧν ἥν ἡμῖν ἐν τούτῳ».

³⁰⁶ (Πλάτων, *Φίληβος*, 28c): «πάντες γὰρ συμφωνοῦσιν οἱ σοφοί, ἑαυτοὺς ὄντως σεμνύνοντες, ὡς νοῦς ἐστὶ βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς».

χαρακτηριστικότερο ίσως παράδειγμα τον *Θεαίτητο*³⁰⁷, η εννοιολογική σύνδεση του θεού με τον νου στον *Τίμαιο*, στον *Φίληβο* και στους *Νόμους* αναδεικνύει την έμπρακτη πρόνοιά του για τον κόσμο³⁰⁸ και, ειδικά στον *Φίληβο*, τη συμβολή του νου ως ανθρώπινης δεξιότητας στην αναμόρφωση της επίγειας ζωής και στην επιτέλεση της μείξης μεταξύ γνώσης και ηδονής.³⁰⁹

Ο Ficino υιοθετεί τη διάκριση ατομικού και κοσμικού νου και επιμένοντας στη φράση *τάχ' ἄν, ὃ Φίληβε, ὃ γ' ἐμός [νους]* υποστηρίζει ότι η κτητική αντωνυμία υποδηλώνει τη «σοφία που είναι ανθρώπινη και ατελής»³¹⁰, σε αντιδιαστολή με τον τέλειο νου (*mens perfecta*). Στη νεοπλατωνική του αντίληψη, πρόκειται για τη δεύτερη βαθμίδα της πραγματικότητας· τον νου που δημιουργείται απευθείας από το αγαθό και εν συνεχεία δημιουργεί την ψυχή, τον νου ο οποίος είναι πρώτος (*prima*), πλήρης (*tota*), αληθής (*vera*), καθαρός (*pura*), ακέραιος-τέλειος (*integra*) και θεϊός (*divina*).³¹¹ Η δημιουργία της ψυχής από τον νου της επιτρέπει να διατηρεί ένα μέρος του (*mentis habet partem*)³¹² και εξηγεί αναδρομικά γιατί αδυνατεί να προσλάβει τις ηδονές, αν αποκοπεί από τις γνωστικές λειτουργίες του δημιουργού της.³¹³ Επειδή η ψυχή είναι στραμμένη κυρίως προς το σώμα (*Idcirco intention animae non omnis semperque ad mentem, sed ad corpora plurimum*)³¹⁴, η πλήρης εισδοχή της στο πεδίο του νου προϋποθέτει ότι θα εγκαταλείψει τις άλλες δυνάμεις (*potentiis*)³¹⁵ και λειτουργίες (*officiis*)³¹⁶ που επιτελεί, αυτές δηλαδή που συνδέονται με τη σωματική υπόσταση του ανθρώπου.

Καθώς ο Σωκράτης έχει ήδη εισηγηθεί τον μεικτό βίο ως το ζητούμενο αγαθό, ο Ficino σπεύδει να διευκρινίσει ότι το τέλος πρέπει να είναι κατ' ανάγκη ένα και μόνο³¹⁷, ώστε να μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο της επιθυμίας, καθώς και να εμπερικλείει ακέραιο το αγαθό και όχι ένα

³⁰⁷ (Πλάτων, *Θεαίτητος*, 176a-b): «ἀλλ' οὐτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὃ Θεόδωρε— ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ αἰεὶ εἶναι ἀνάγκη—οὐτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἰδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε [176β] ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα».

³⁰⁸ (Armstrong 2004, 171-183)

³⁰⁹ (Obdrzalek 2012, 12)

³¹⁰ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 33.2.1-3): “Ut autem superioribus aliqua adderetur conclusion, consensit Socrates mentem et sapientiam suam, id est, sui quasi dicat humanam et imperfectam”.

³¹¹ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 33.6.1-4)

³¹² (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 33.6.4-5)

³¹³ Η ανωτερότητα του νου έναντι της ηδονής φανερώνεται, εξάλλου, από το γεγονός ότι, χωρίς τον νου, χωρίς νοητικές διεργασίες, η ίδια η συζήτηση για το υπερέχον στοιχείο μεταξύ των δύο θα ήταν αδύνατη. Βλ. (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 33.8.26-28)

³¹⁴ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 33.6.8-9)

³¹⁵ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 33.6.12)

³¹⁶ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 33.6.13)

³¹⁷ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 34.1.4-5): “Finis autem unum quidam esse debet non plura”.

τμήμα του.³¹⁸ Άρα, η ηδονή και η γνώση πρέπει να συγκροτούν ένα ενιαίο και αδιαίρετο αγαθό, ο μεικτός χαρακτήρας του οποίου εναρμονίζεται και με τη δομή της ψυχής που θα το αναζητήσει. Κατά τον Ficino, η ψυχή διαθέτει δύο δυνάμεις: μία που γνωρίζει και μία που επιθυμεί, οι οποίες αποβλέπουν στη γνώση και την ηδονή αντιστοίχως.³¹⁹ Αυτές οι δύο δυνάμεις συγκροτούν από κοινού την ουσία της ψυχής και αποτελούν τα θεμέλια του μεικτού βίου, ο οποίος καθίσταται αγαθός, επειδή το Εν, δηλαδή το ύψιστο (ή πρώτο) Αγαθό ή ο Θεός, προσφέρει διά της ενέργειάς του τον νου ως δώρο. Ως δεύτερο αγαθό (a primo bono secundum bonum)³²⁰, ο νους κοσμεύει τον μεικτό βίο, ενώ ως θείο δώρο τιμάται ακριβώς μέσα από την προαγωγή του μεικτού βίου. Ζώντας προσηκόντως, δηλαδή κατά το ανωτέρω πρότυπο, οι άνθρωποι εξασκούν τις δυνάμεις της ψυχής τους και ο βίος που συγκροτούν αποτελεί ναό,³²¹ στον οποίο τιμάται ο νους ως δώρο του Θεού και εγγυητής της αγαθότητας του βίου που διάγουν.

Η εγγυητική παρουσία του (κοσμικού) νου δεν εξουδετερώνει το ερώτημα αν η ηδονή ή η γνώση βρίσκονται εγγύτερα στις προϋποθέσεις του αγαθού βίου. Η αναμέτρηση του Ficino με αυτό το δίπολο ξεκινά ήδη από την ενασχόλησή του με το ρεύμα της επικούρειας φιλοσοφίας³²² και δεν προκαλεί ιδιαίτερη έκπληξη, αφού αποτελεί κεντρικό φιλοσοφικό ζήτημα της μεσαιωνικής παράδοσης, στην οποία διακρίνονται grosso modo δύο αντίπαλες τάσεις: η νοησιαρχική και η βουλησιαρχική, εκπροσωπούμενες από τον Ακινάτη και τον Scotus αντιστοίχως.³²³ Ο Ficino στο *ΥσΦ* θα ταχθεί ρητά υπέρ του νου επιστρατεύοντας ποικίλα επιχειρήματα, μολονότι το ερώτημα για την μεταξύ τους προτεραιότητα δεν έπαψε να τον απασχολεί ποτέ· εν προκειμένω, διαφαίνεται πάντως μια ορισμένη ζέση για την υπεράσπιση του νου.³²⁴ Ο νους είναι περισσότερο φιλαλήθης και σύμμετρος, ενώ η ηδονή άκρως μανική (admodum furiosa).³²⁵ Η νοητική δύναμη της ψυχής είναι προγενέστερη της βουλητικής, επειδή – όπως πιστεύει – επιθυμούμε κάτι μόνο στο μέτρο

³¹⁸ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 34.1.14-15): “Praeterea unumquodque ut finem petit quod totum suum continet bonum”.

³¹⁹ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 34.2.6-8): “Merito autem animae unum compositum finis est, quia et ipsa unum quidam compositum est ex ea quae cognoscit potentia, atque ea quae appetit”.

³²⁰ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 34.4.5)

³²¹ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 34.4.6-10): “Habitaculum et templum in quo id recipimus et servamus mixtum ex sapientia et voluptate. Fundamenta huius templi intellectus et voluntas. Supremum enim bonum capere, nisi suprema nostril parte, non possumus”.

³²² (Allen, *Introduction* 2000, 27)

³²³ (Albertini 2002, 205)

³²⁴ (Albertini 2002, 208-209)

³²⁵ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 37.2.1-4)

που ο νους έχει κρίνει ότι πρέπει να το επιθυμούμε³²⁶, ενώ συντελεί στη διακρίβωση του καλού και του κακού.³²⁷ Η γνωσιοθεωρητική του ανωτερότητα οφείλεται στον τρόπο προσέγγισης των όντων: ο νους δεν τα προσλαμβάνει όπως είναι καθαυτά, αλλά τα συλλαμβάνει «με το δικό του τρόπο εντός ενός είδους» (modo suo multa in una specie)³²⁸ – τρόπο ο οποίος θεραπεύει την όποια υστέρησή τους (et quae claudicant in rebus formulis suis dirigit)³²⁹ και διαφέρει της παθητικής προσέγγισης της βούλησης, που τα αποδέχεται ut in se ipsis sunt.³³⁰ Οι *formulae* που διαθέτει ο νους δεν ταυτίζονται με τα νοητά πρότυπα του θείου νου, αλλά αποτελούν αντανakλάσεις τους, οι οποίες λειτουργούν ως πρότυπο κατά κάποιο τρόπο για την ορθή πρόσληψη των αισθητών.³³¹ Ο Ficino αναγνωρίζει στον νου μια ερευνητική-κριτική διάσταση, η οποία του επιτρέπει να συλλάβει «τον λόγο του πράγματος» (rationem rei) και έπειτα να κρίνει (iudicat) αν είναι καλό, ουδέτερο ή κακό. Η βούληση ενεργοποιείται και στρέφεται προς αυτό, μόνο αν ο νους αποφανθεί ότι είναι καλό.³³² Αυτή η ενέργεια του νου προκύπτει από τη σαφήνειά του (ex claritate), ενώ η διέγερση της βούλησης είναι προϊόν της ένδειας (ex indigentia) – άρα η πηγή του νοείν είναι ανώτερη αυτής του βούλεσθαι.³³³

Αφού λοιπόν με τη βοήθεια του νου επιλεγεί το αγαθό, η βούληση (voluntas, quae nihil est aliud nisi quidam animi stimulus, qui non ante sedabitur quam comparetur bonum)³³⁴ παροξύνεται μέχρις ότου επιτευχθεί η κατάκτησή του και ακολούθως κατευνάζεται. Η ηδονή έπεται του κατευνασμού της βούλησης και της κατάκτησης του αγαθού, η οποία αποτελούσε και τον τελικό σκοπό (finis ultimus). Επομένως, η βούληση εξουσιάζεται από τον νου.³³⁵ ενεργοποιείται για την κατάκτηση του αγαθού κατόπιν υπόδειξής του και «απενεργοποιείται», αποκλιμακώνεται μετά από αυτήν – αφού πλέον δεν έχει λόγο ύπαρξης και την έχει διαδεχθεί η ηδονή.³³⁶ Ίσως λόγω αυτής της διαδοχής δραστηριοτήτων μεταξύ νου και βούλησης ο Ficino αποφεύγει τη θέση ότι συνιστούν δύο εντελώς χωριστές δυνάμεις, αντιθέτως δε καταλήγει στο συμπέρασμα ότι θα ήταν

³²⁶ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 37.2.12-13): “cognoscimus enim et iudicamus prius quam velimus”.

³²⁷ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 37.2.17-18): “ille semper proficit sive bonum seu malum intelligat”.

³²⁸ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 37.2.21)

³²⁹ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 37.2.23)

³³⁰ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 37.2.24)

³³¹ (Allen, *Introduction* 2000, 33)

³³² (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 37.2.1-5)

³³³ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 37.2.8-9): “Perfectior ergo origo est intelligendi quam volendi”.

³³⁴ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 37.2.19-20)

³³⁵ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 37.8.11-14)

³³⁶ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 37.2.25-29)

«ασφαλέστερο» (tutior) να αντιληφθούμε τη βούληση και την ηδονή σαν να ήταν εντός του ίδιου του νου.³³⁷ Σε μεταγενέστερα κείμενά του, όπως η *Epistola de felicitate*, θα διαφανεί ότι η «κτητικότητα» των νοητικών διεργασιών, οι οποίες υπάγουν το αντικείμενο στα μέτρα του νου, υποσκάπτει την εγγύτητα με τον Θεό, αφού Αυτός δεν προσφέρεται για μια τέτοια γνωστική πρόσληψη. Αντιθέτως, η εξωστρέφεια της βούλησης, η οποία αφήνεται να παρασυρθεί από το αντικείμενό της, καθώς και η αγάπη της προς αυτό, επιτρέπουν στον άνθρωπο να στραφεί στο Απόλυτο Αγαθό – στροφή που υπονομεύεται από τη δυσκινησία του νου, ο οποίος μάλλον περιμένει να αναμορφώσει το αντικείμενό του παρά να μεταμορφωθεί από αυτό.³³⁸ Η οντολογική υποβάθμιση και σμίκρυνση του Θεού, όταν η ατελής νόηση προσπαθεί να τον οικειωθεί, αντιδιαστέλλεται στη διασταλτική επίδραση της αγάπης προς Αυτόν, χάρη στην οποία ο άνθρωπος υψώνεται προς ό,τι τον ξεπερνά.

³³⁷ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 37.8.34-37): “Denique, si consideretur non tam voluntas ab intellectu discreta quam quod in ipso intellectu est quasi voluntas et voluptas, erit forte tentatio tutior”.

³³⁸ (Albertini 2002, 210-212)

Συμπεράσματα

Η παρούσα εργασία εστιάστηκε στην ανάδειξη των βασικότερων πτυχών του *ΥσΦ* και στην ανίχνευση των κυριότερων οφειλών του Ficino στην προγενέστερη φιλοσοφική παράδοση. Ο Ficino γράφει λίγο πριν από την αυγή της νεωτερικής φιλοσοφίας, αλλά τίποτα μέσα στα κείμενά του δεν προμηνύει την επερχόμενη αλλαγή. Ανήκει σαφώς στο προνεωτερικό παράδειγμα και διαλέγεται με τις αυθεντίες του παρελθόντος, τις οποίες προσεγγίζει σεβαστικά και τις χρησιμοποιεί για τη νοηματοδότηση του παρόντος.

Παρότι ο *Φίληβος* δεν έχει καμία πολιτική διάσταση, ο Ficino τον χρησιμοποιεί για έναν «πολιτικό» σκοπό, που δεν είναι άλλος από τον εκπλατωνισμό της Φλωρεντίας και την ενίσχυση του πλατωνισμού στο πνευματικό στερέωμα της εποχής. Αυτή η στόχευση καθορίζει ορισμένες πτυχές του ίδιου του έργου, αφού αυτό που ονομάσαμε «νεοπλατωνικό προοίμιο» φαίνεται πως σχεδιάστηκε ακριβώς για να εξασφαλίσει την ομαλή εισαγωγή των πεπαιδευμένων στην πλατωνική παράδοση, χωρίς παράλληλα να απορριφθούν τα πιο οικεία πνευματικά ρεύματα. Ο «πολιτικός» χαρακτήρας» εντοπίζεται στο γεγονός ότι, καθώς ο Ficino εισηγείται τη δική του εκδοχή του πλατωνισμού, ταυτοχρόνως θέτει τις βάσεις για τη νομιμοποίηση και δικαίωση των Μεδίκων στον δημόσιο χώρο. Όπως γράφει ρητά στο προοίμιο της (ασφαλώς μεταγενέστερης) *Πλατωνικής Θεολογίας*, αυτό που τον συναρπάζει στην προσωπικότητα του Λαυρέντιου των Μεδίκων είναι ότι ανταποκρίνεται στο πλατωνικό πρότυπο του φιλοσόφου-βασιλέα, καθότι «έχεις συνδυάσει τη μελέτη της φιλοσοφίας με την άσκηση της ύψιστης πολιτικής εξουσίας».³³⁹ Αν ο Πλάτων είναι το πρότυπο του φιλοσόφου και εναρμονίζεται τόσο αβίαστα με τη χριστιανική παράδοση, τότε η διδασκαλία του στη Φλωρεντία κατοχυρώνει, έστω και αναδρομικά, την αξιοσύνη των Μεδίκων τόσο φιλοσοφικά όσο και θεολογικά. Μόνο αυτοί μπορούν να τιμήσουν τα πλατωνικά κριτήρια· μόνο αυτοί πρέπει να κατευθύνουν την πόλη. Άλλωστε, και στο *ΥσΦ* (συγκεκριμένα στη δεύτερη εκδοχή του) ο Ficino απευθύνεται στον Λαυρέντιο ως «σωτήρα της πατρίδας»³⁴⁰, ο οποίος κατέχει σοφία από την Αθηνά και εξουσία από την Ήρα. Ο «servator patriae» δεν είναι μόνο σωτήρας, αλλά πεφωτισμένος ηγέτης που ασκεί πνευματική κηδεμονία.

³³⁹ (Ficino, *Platonic Theology* 2001, Προοίμιο: 5, σ.12)

³⁴⁰ (Ficino, *The Philebus Commentary* 2000, 480)

Νομίζω, επίσης, ότι αβίαστα μπορούμε να συμπεράνουμε πως ο Ficino, όταν το θέλει, διαβάζει το πλατωνικό κείμενο με τρομερή ακρίβεια χάρη στην ελληνομάθειά του και/ή τη στήριξη των όποιων συνεργατών του. Αυτό υποδηλώνει ότι οι όποιες διαφοροποιήσεις είναι απολύτως συνειδητές και εκούσιες – υπαγορευόμενες από την ιδιαίτερη υφή του νεοπλατωνισμού που διακρίνει τον Ficino. Ας δούμε ορισμένα χαρακτηριστικά του. Μεγάλο μέρος των οντολογικών αναλύσεων του *ΥσΦ* έχουν αντληθεί κατά λέξη από τη *Θεολογική Στοιχείωση* του Πρόκλου, ειδικά σε ό,τι αφορά τη φύση του ενός, της πολλαπλότητας, τη σχέση σώματος και ψυχής κ.λπ. Αυτή η διαπίστωση βασίζεται στον σχετικό υπαινιγμό του Steel,³⁴¹ αλλά τον προεκτείνει κατά πολύ, αφού η αντιβολή των δύο κειμένων καταδεικνύει ότι ο Ficino αντλεί αυτούσιες μακροσκελείς περικοπές και δεν συνοψίζει απλώς κάποια στοιχεία από το έργο του Πρόκλου. Παράλληλα, βασίζεται πολύ και στον χριστιανικό νεοπλατωνισμό του Αρεοπαγίτη, στον οποίο παραπέμπει με λιγότερη διστακτικότητα, αλλά και στον Ακινάτη, από τον οποίο, κατά τον Allen, αντλεί αυτούσιες ολόκληρες περικοπές. Η προσφυγή στον Πρόκλο, έστω και ανομολόγητη, αποτελεί μια ασφαλή επιλογή, καθότι τον εντάσσει στην πλατωνική ορθοδοξία και τον καθιστά συνεχιστή μιας τεράστιας ερμηνευτικής παράδοσης, η οποία ήδη από τον Πλωτίνο δε δίστασε να αξιοποιήσει και στοιχεία του αριστοτελισμού για να καταστήσει πιο στέρεες τις απόψεις του ιδρυτή της.³⁴²

Από την άλλη, μεγάλο ενδιαφέρον παρουσιάζει η σπουδή με την οποία ο Ficino υπερασπίζεται τη θεωρία των Ιδεών σε αλληπάλλληλα κεφάλαια, ενώ ο πλατωνικός *Φίληβος* δεν υπεισέρχεται διεξοδικά σε αυτό το θέμα. Η απολογητική του Ficino υπέρ των ιδεών είναι συγκινητική, ίσως όμως οφείλει την έκτασή της στο γεγονός ότι οι ιδέες νοούνται τελικά ως εννοήματα του Δημιουργού, δηλαδή του χριστιανικού Θεού. Αυτή η διαφοροποίηση είναι επιβεβλημένη· μόνο ο εγκιβωτισμός των νοητών προτύπων στον θείο νου μπορεί να περισώσει τον χριστιανικό Θεό από τον ετεροκαθορισμό. Αν οι ιδέες ήταν εξωτερικές ως προς αυτόν και έπρεπε να στραφεί προς αυτές για να δημιουργήσει τον κόσμο, τότε ο εκχριστιανισμός του νεοπλατωνισμού θα ήταν ημιτελής και ελάχιστα πειστικός. Με τον τρόπο αυτό, όμως, ο Θεός διατηρεί την αίγλη της παντοδυναμίας και εναρμονίζεται καλύτερα με την κυριολεκτική σημασία του Δημιουργού.

Τέλος, νομίζω πως ξεχωρίζει η πρόσληψη της πλατωνικής διαλεκτικής εκ μέρους του Ficino. Για τον Πλάτωνα (για παράδειγμα, στον *Φίληβο* αλλά και στον *Πολιτικό*) η διαλεκτική αποσκοπεί

³⁴¹ (Steel 2014, 260)

³⁴² (Riel 2000, 95)

στην ανάδειξη της δομής του κόσμου μέσω της ανίχνευσης ειδών και γενών. Αποτελεί μια μάλλον «επιστημονική» δραστηριότητα εξακρίβωσης του κόσμου και κατανόησης των μερών που τον συγκροτούν. Ειδικά τα παραδείγματα που διατυπώνονται στον *Φίληβο*³⁴³ αναπτύσσονται σε ένα καθαρά περιγραφικό επίπεδο και δε φαίνεται να έχουν ηθικές-κανονιστικές προεκτάσεις. Αντίθετα, ο Ficino προσδίδει κανονιστική βαρύτητα στη διαλεκτική, επειδή ουσιαστικά αποτελεί το μέσο για τη συναγωγή του υπέρτατου Ενός και την αναγνώριση της εξάρτησης όλων των όντων από αυτό. Ασφαλώς, δεν απαρνιέται την περιγραφική της σπουδαιότητα. Ωστόσο, η κατανόηση της δομής του κόσμου συνεπάγεται και ορισμένη στάση έναντι της πρωταρχικής πηγής του. Τα όντα δεν νοούνται ως απλά μέρη ενός διαλεκτικού σχεδιαγράμματος που απεικονίζει με ακρίβεια τη δομή της πραγματικότητας. Απαιτείται από αυτά να κινηθούν προς την ανώτατη αιτία· η θέση τους στον διαλεκτικώς συναχθέντα «πίνακα» του πραγματικού είναι περιγραφικώς ορθή, αλλά ενδεχόμενη καθήλωσή τους σε αυτήν είναι κανονιστικά ατελής. Το ζητούμενο είναι η αναγνώριση της πρώτης αιτίας, του Θεού, να γίνει το εφαλτήριο για την επιστροφή των όντων στους κόλπους Του – επιστροφή που διευκολύνεται από το γεγονός ότι το Αγαθό ή ο Θεός διαπερνά την οντολογική ιεραρχία και φτάνει μέχρι την ύλη. Αυτή η κυκλική και αγαπητική επαναφορά στην πρώτη αρχή³⁴⁴ θυμίζει έντονα αντίστοιχες αναπτύξεις του Πρόκλου, τόσο από την *Πλατωνική Θεολογία* («Τὸ δὲ αὖ τρίτον τὸ τέλειον ἐπιστρεπτικόν ἐστι τῶν ὅλων καὶ συναγωγὸν ἐπὶ τὰ αἴτια κατὰ κύκλον οὗ μὲν τὸ θεῖον οὗ δὲ τὸ νοερὸν οὗ δὲ τὸ ψυχικόν οὗ δὲ τὸ φυσικόν·») ³⁴⁵ όσο και από τη *Θεολογική Στοιχείωσι* (Πᾶν τὸ προῖον ἀπὸ τινος καὶ ἐπιστρέφον κυκλικὴν ἔχει τὴν ἐνέργειαν. εἰ γάρ, ἀφ' οὗ πρόεισιν, εἰς τοῦτο ἐπιστρέφει, συνάπτει τῇ ἀρχῇ τὸ τέλος, καὶ ἔστι μία καὶ συνεχὴς ἢ κίνησις, τῆς μὲν ἀπὸ τοῦ μένοντος, τῆς δὲ πρὸς τὸ μεῖναν γινομένης· ὅθεν δὴ πάντα κύκλῳ πρόεισιν ἀπὸ τῶν αἰτίων ἐπὶ τὰ αἴτια). ³⁴⁶

Η επαναφορά στην πρώτη αιτία «τσαλακώνει» τη διαλεκτικώς κατορθωμένη αποτύπωση του κόσμου, αλλά εξασφαλίζει την οντολογική εκπλήρωση των όντων. Εξάλλου, αυτή η προσέγγιση δεν θέτει ιδιαίτερες ερμηνευτικές δυσκολίες. Είναι συμβατή τόσο με τον παγανιστικό νεοπλατωνισμό όσο και με τη χριστιανική εκδοχή του. Αμφότερες συγκλίνουν στην παραδοχή ότι

³⁴³ (Πλάτων, Φίληβος, 16c-18d)

³⁴⁴ (Ficino, The Philebus Commentary 2000, 30.8.7-10): “Ideo amor circulus quidam est a bono manans, per pulchrum progrediens, in pulchri imagines currens, perque illas ad pulchrum conversus, et in bonum per pulchrum denique revolutus”.

³⁴⁵ (Πρόκλος, Περί της κατά Πλάτωνα Θεολογίας n.d., Βιβλίο Α΄)

³⁴⁶ (Πρόκλος, Στοιχείωσις Θεολογική, 33)

τα όντα φτάνουν στην τελείωσή τους μόνο όταν κινούνται ανοδικά, επιστρέφοντας στους κόλπους της αιτίας που τα γέννησε. Αυτή η δεσμευτική κυκλικότητα διακρίνει τα προνεωτερικά διανοήματα από τις μεταγενέστερες φιλοσοφικές προσπάθειες, ίχνη των οποίων ίσως διακρίνονται αμυδρά στην ανθρωπολογία του Pico della Mirandola.³⁴⁷

³⁴⁷ (Mirandola 1998, 4-5)

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Albertini, Tamara. «Intellect and Will in Marsilio Ficino. Two correlatives of a Renaissance concept of the mind.» Στο *Marsilio Ficino: His Theology, his Philosophy, his Legacy*, επιμέλεια: Michael J. B. Allen, Valery Rees, & Martin Davies. Leiden, Boston, Koln: Brill, 2002.
- Allen, Michael J. B. «Ficino's Lecture on the Good?» *Renaissance Quarterly* 30, αρ. 2 (1977).
- Allen, Michael J. B. «Introduction.» Στο *Marsilio Ficino: His Philosophy, his Theology, his Legacy*, επιμέλεια: Michael J. B. Allen, Valery Rees, & Martin Davies. Leiden, Boston, Koln: Brill, 2002.
- Allen, Michael J. B. «Introduction.» Στο *The Philebus Commentary*, του Marsilio Ficino, επιμέλεια: Michael J. B. Allen. Arizona: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2000.
- Allen, Michael J. B. «The Renaissance: Platonism.» Στο *The Columbia History of Western Philosophy*, επιμέλεια: Richard H. Popkin. New York: Columbia University Press, 1999.
- Aquinas, Thomas. *Super librum De causis expositio*. n.d.
- Armstrong, John M. «After the Ascent: Plato on Becoming like God.» *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2004: 171-183.
- Arnim, Hans Friedrich August von, επιμ. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Τόμ. 3. Bibliotheca Teubneriana, 1964.
- Barker, Andrew. «Plato's Philebus: The Numbering of a Unity.» *Apeiron* 29, αρ. 4 (1996).
- Benson, Hugh H. «Collection and Division in the Philebus.» Στο *Plato's Philebus. Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum*, επιμέλεια: John Dillon, & Luc Brisson. Academia Verlag, 2010.
- Botley, Paul. *Latin Translation in the Renaissance: The Theory and Practice of Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti, Erasmus*. Cambridge : Cambridge University Press, 2004.
- C.C.Meinwald. «One/Many Problems: Philebus 14c1-15c3.» *Phronesis* 41, αρ. 1 (1996).
- Calma, Dragos. «The Exegetical Tradition of Medieval Neoplatonism. Considerations on a Recently Discovered Corpus of Texts.» Στο *Neoplatonism in the Middle Ages. I. New Commentaries on Liber de Causis (c.a. 1250-1350)*, επιμέλεια: Dragos Calma. Turnhout: Brepols, 2016.
- Celenza, Christopher S. «The revival of Platonic Philosophy.» Στο *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, επιμέλεια: James Hankins. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Copenhaver, Brian P., και Charles B. Schmitt. *Η Φιλοσοφία της Αναγέννησης*. Αθήνα: Πολύτροπον, 2007.
- Dancy, R.M. «The Limits of Being in the Philebus.» *Apeiron* 40, αρ. 1 (2007).
- Deitz, Luc. «Marsilio Ficino.» Στο *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts. Volume 1: Moral Philosophy*, επιμέλεια: Jill Kraye. Cambridge University Press, 1997.
- Düring, Ingemar. *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και Ερμηνεία της Σκέψης του*. Μετάφραση: Π. Κοτζιά-Παντελή. Τόμ. 1. Αθήνα: MIET, 2006.

- Ficino, Marsilio. *Platonic Theology*. Επιμέλεια: James Hankins, & William Bowen. Μετάφραση: Michael J. B. Allen. Τόμ. 1. 6 τόμ. Massachusetts, London: Harvard University Press, 2001.
- . *The Philebus Commentary*. Επιμέλεια: Michael J. B. Allen. Μετάφραση: Michael J. B. Allen. Arizona: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2000.
- Frede, Dorothea. «Introduction.» Στο *Plato. Philebus*, μετάφραση: Dorothea Frede. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing, 1993.
- Gosling, J.C.B. *Plato Philebus. Translated with notes and commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Hadot, Pierre. *Πλωτίνος ή η απλότητα του βλέμματος*. Μετάφραση: Ευδοξία Δελλή. Αθήνα: Αρμός, 2007.
- Hankins, James. *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*. Τόμ. 1. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.
- . *Plato in the Italian Renaissance*. Τόμ. 1. New York, Leiden, Koln, Copenhagen: Brill, 1990.
- Howlett, Sophia. *Marsilio Ficino and His World*. New York: Palgrave Macmillan, 2016.
- Kahn, Charles H. «Dialectic, Cosmology and Ontology in the Philebus.» Στο *Plato's Philebus. Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum*, επιμέλεια: John Dillon, & Luc Brisson. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2010.
- . *Plato and the Post-Socratic Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Lackner, Dennis F. «The Camaldolese Academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian Platonic Tradition.» Στο *Marsilio Ficino: His Philosophy, his Theology, his Legacy*, επιμέλεια: Michael J. B. Allen, Valery Rees, & Martin Davis. Boston, Leiden, Koln: Brill, 2002.
- Lauritzen, Frederick. «The mixed life of Plato's Philebus in Psellos' Chronographia (6a.8).» *Zbornik radova Vizantoloskog instituta*, αρ. 50-51 (2013): 399-409.
- Mirandola, Pico della. *On the Dignity of Man*. Μετάφραση: Charles Glenn Wallis, Paul J.W. Miller, & Douglas Carmichael. Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing, 1998.
- Monfasani, John. «Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle controversy.» Στο *Marsilio Ficino: His Theology, his Philosophy, his Legacy*, επιμέλεια: Michael J. B. Allen, Valery Rees, & Martin Davies. Brill, 2002.
- Moore, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge : Cambridge University Press, 1903.
- Obdrzalek, Suzzane. «Next to Godliness: Pleasure and Assimilation in God in the Philebus.» *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 45, αρ. 1 (2012): 1-31.
- Rashed, Marwan. «On the authorship of the treatise on the harmonization of the opinions of the opinions of the two sages attributed to Al-Fārābī.» *Arabic Sciences and Philosophy* 19 (2009): 43-82.
- Riel, Gerd van. *Pleasure and the Good Life. Plato, Aristotle and the Neoplatonists*. Leiden-Boston-Koln: Brill, 2000.

- Robichaud, Denis. *Plato's Persona: Marsilio Ficino, Renaissance Humanism, and Platonic Traditions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018.
- Schäfer, Christian. *The Philosophy of Dionysius the Areopagite*. Leiden, Boston: Brill, 2006.
- Shorey, Paul. «Note on Plato Philebus 11 B, C.» *Classical Philology* 3, αρ. 3 (1908).
- Steel, Carlos. «William of Moerbece, translator of Proclus.» Στο *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*, επιμέλεια: Stephen Gersh. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Steiris, Georgios. «Searching for the roots of philosophy. Marsilio Ficino on Heraclitus.» *Mediterranea. International journal for the transfer of knowledge*, αρ. 4 (2019): 57-74.
- Szlezák, Thomas A. *Πώς να διαβάζουμε τον Πλάτωνα*. Μετάφραση: Π. Κοτζιά. Θεσσαλονίκη: Θύραθεν Εκδόσεις, 2004.
- Vlastos, Gregory. *Πλατωνικές Μελέτες*. Μετάφραση: Ιορδάνης Αρζόγλου. Αθήνα: MIET, 2000.
- Αλεξανδρείας, Φίλων. *Περί της κατά Μωυσέα κοσμοποιίας*. n.d.
- Αρεοπαγίτης, ψευδο-Διονύσιος. *Περί θείων ονομάτων*. n.d.
- Αριστοτέλης. *Ηθικά Νικομάχεια*. n.d.
- . *Περί ζώων μορίων*. n.d.
- . *Φυσικά*. n.d.
- Επίκουρος. *Επιστολή προς Μενοικέα*. n.d.
- Καλλιγας, Παύλος. «Οι Ιδέες ως εννοήματα του Δημιουργού: Μια μεσοπλατωνική ερμηνεία του Τιμαίου.» *Δευκαλίων* 15, αρ. 2 (1997).
- Κάλφας, Βασίλης. «Εισαγωγή.» Στο *Τίμαιος*, μετάφραση: Βασίλης Κάλφας. Αθήνα: Πόλις, 2014.
- Λαέρτιος, Διογένης. *Βίοι και γνώμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων*. n.d.
- Παπαγιώργης, Κωστής. «www.lifo.gr.» 18 11 2009. <https://www.lifo.gr/mag/columns/2463> (πρόσβαση 1 3, 2019).
- Πλάτων. *Θεαίτητος*. n.d.
- . *Παρμενίδης*. n.d.
- . *Πολιτεία*. n.d.
- . *Πολιτικός*. n.d.
- . *Σοφιστής*. n.d.
- . *Τίμαιος*. n.d.
- . *Φαίδρος*. n.d.
- . *Φίληβος*. n.d.

Πλωτίνος. *Εννεάδες*. n.d.

Πολίτης, Βασίλης. «Οντολογία. Το ερώτημα περί ουσίας. Η οντολογία του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη.» Στο *Εισαγωγή στην Αρχαία Φιλοσοφία*, επιμέλεια: Γιώργος Καραμανώλης. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2017.

Πρόκλος. *Περί της κατά Πλάτωνα Θεολογίας*. n.d.

—. *Στοιχείωσις Θεολογική*. n.d.

Ράγκος, Σπύρος. «Ελληνικοί Στοχασμοί περί Θεών και Θείου.» Στο *Εισαγωγή στην Αρχαία Φιλοσοφία*, επιμέλεια: Γιώργος Καραμανώλης. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2017.

Σατελέ, Φρανσουά. «Πλάτων.» Στο *Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ*, επιμέλεια: Φρανσουά Σατελέ. Αθήνα: Γνώση, 2006.

Στείρης, Γεώργιος. «Οι "Πλάτωνες" στον Μεσαίωνα: αραβικές και λατινικές αναγνώσεις του Πλάτωνος.» *Διάλεξη στην Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία*. 2013. 1-16.