

ΜΥΘΟΣ ΚΑΙ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ:

Μια ανίχνευση της λειτουργίας του μύθου
ως μέρους της πλατωνικής μεθόδου.

Διδακτορική Διατριβή
της Αθανασίας Γιασουμή

Επιβλέπουσα Καθηγήτρια:
Ελένη Πεردικούρη



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΠΑΤΡΩΝ
UNIVERSITY OF PATRAS

Σχολή Ανθρωπιστικών και
Κοινωνικών Επιστημών
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Πάτρα, 2019

Στη δική μου Διοτίμα,
Άντρη Σερδάρη.

Ευχαριστίες

Μια δίκαιη ψυχή είναι, κατά τον Πλάτωνα, μία ψυχή στην οποία το κάθε τμήμα ενασχολείται με το οικείο του έργο. Ευτύχησα να έχω στη ζωή μου ανθρώπους, οι οποίοι ενδυνάμωσαν την ψυχή μου στο σύνολό της· ανθρώπους, που, από τη μια, υπήρξαν αρωγοί για την πραγμάτωση αυτής της διατριβής, και που, από την άλλη, έκαναν τις δυσκολίες να μοιάζουν ανύπαρκτες, παρά το ότι υπήρχαν.

Θα μπορούσα να πω ότι υπήρχε μία «ψυχή» έξω από την δική μου, μια καλορυθμισμένη, αρμονική ψυχή, που όταν στρεφόμουν σε αυτή, ξεχνούσα τις όποιες παραφωνίες ελλόχευαν. Χρωστάω, λοιπόν, ένα τεράστιο *ευχαριστώ* στους ανθρώπους, οι οποίοι ήταν, αδιαμαρτύρητα, πάντοτε εκεί· καθένας στο δικό του πόστο:

- ❖ Στους γεννήτορες μου, Ανδρέα και Ελένη, οι οποίοι, αφενός, μού χάρισαν το μεγάλο δώρο της ζωής και, αφετέρου, με ανέθρεψαν και μου παρέιχαν τα κατάλληλα υλικά μέσα προς επιβίωση. Εξαιτίας της δικής τους δράσης και συμβολής, μπορούσα απερίσπαστα να ασχολούμαι με την έρευνά μου. Τους ευχαριστώ, επειδή λειτούργησαν για εμένα ως ένα ιδανικό *επιθυμητικό*.
- ❖ Στους φίλους μου Αθανασία, Βερόνα, Γιώργο, Γιώτα, Έφη, Μαρία και Μέρη, οι οποίοι, κάθε φορά που έχανα το θάρρος μου, ήταν εκεί, για να επαναφέρουν, με *μύθους καλούς*, το *θυμοειδές* μου, στην ορθή του βάση. Τους ευχαριστώ, διότι οι νουθετήσεις τους, για υπομονή και ανδρεία στην έρευνα, υπήρξαν καθοριστικής σημασίας για την ολοκλήρωση της μελέτης μου.
- ❖ Στους δασκάλους μου, οι οποίοι λειτούργησαν ως φάροι και οδηγοί μου σε αυτό το ταξίδι. Με τη δική τους καθοδήγηση, κατόρθωσα να σκληραγωγήσω - στον δέοντα βαθμό- το «μαλακό» *λογιστικό* μου. Ευχαριστώ την Επίκουρη

Καθηγήτρια κα. Μελίνα Μουζάλα και τον Καθηγητή κ. Χρήστο Τερέζη, οι οποίοι, μαζί με την επιβλέπουσα καθηγήτριά μου, αποτέλεσαν την «ιερή τριάδα» επίβλεψης της διατριβής μου. Ευχαριστώ, επίσης, την Επίκουρη Καθηγήτρια κα. Κυριακή Γουδέλη και τον Επίκουρο Καθηγητή κ. Στασινό Σταυριανέα· η παρακολούθηση των μαθημάτων τους, στο Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα του Τμήματός μας, υπήρξε για την έρευνά μου πολύτιμος αρωγός. Άφησα, για το τέλος, τον άνθρωπο, στον οποίο χρωστώ το πιο βαθύ *ευχαριστώ* μου· την, όπως την αποκαλώ, «δασκάλα μου», Επίκουρη Καθηγήτρια κα. Ελένη Περδικούρη, χωρίς την συμβολή της οποίας ούτε μία λέξη της παρούσας διατριβής δεν θα είχε γραφτεί. Την ευχαριστώ, ολόψυχα, για την αμέριστη εμπιστοσύνη, φιλία και κατανόηση που επέδειξε. Η ελευθερία, που μου παρείχε, υπήρξε το πολυτιμότερο όργανο για την αποπεράτωση της διατριβής τούτης.

Πάτρα, Ιούνιος 2019

Αθανασία Α. Γιασουμή

Περιεχόμενα

ΕΙΣΑΓΩΓΗ _____ **7**

I. Ο ΠΛΑΤΩΝ ΚΑΙ Ο ΜΥΘΟΣ. _____ **14**

I.1. Μύθος και φιλοσοφία πριν τον Πλάτωνα.	15
I.2. Ο μύθος στο έργο του Πλάτωνα.	18
I.3. Η μυθολογική αφήγηση και ο διαλεκτικός λόγος στο πλατωνικό έργο.	22
(α) Το ψεύδος και η αλήθεια στον λόγο.	23
(β) Οι δαιμονικές οντότητες του πλατωνικού μύθου.	26
(γ) Μύθος και αποδεικτικός λόγος.	28
(δ) Το εικόν και το αληθές.	30
(ε) Η πειθώ του μύθου και ο τριμερισμός της ψυχής.	33
(ζ) Η σχέση της αρετής και της σοφίας: Η μετάβαση από την ορθή δόξα του μύθου στην επιστήμη της διαλεκτικής.	36

ΜΕΡΟΣ Α΄: Ο ΜΥΘΟΣ ΚΑΙ Η ΔΙΑΜΟΡΦΩΣΗ ΤΗΣ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗΣ ΜΕΘΟΔΟΥ. _____ **39**

A1. Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΑΝΑΜΝΗΣΗΣ: Ο μύθος στην υπηρεσία της διαλεκτικής. _____ **41**

A1.1. ΜΕΝΩΝ: Ο μύθος για την ανάμνηση και η εισαγωγή της υποθετικής μεθόδου.	42
(α) Το παράδοξο.	42
(β) Οι μαρτυρίες.	43
(γ) Η διάσωση της διαλεκτικής έρευνας χάρη στον μύθο για την ανάμνηση.	44
(δ) Η ανδρεία, η αληθής δόξα και η σκοποθεσία του μύθου.	45
(ε) Η εξέταση του νεαρού δούλου και τα στάδια της ανάμνησης.	47
(ζ) Η υποθετική μέθοδος μεταξύ του σωκρατικού ελέγχου και της θεωρητικής έρευνας.	51
(η) Η υποθετική μέθοδος και ο μύθος για την ανάμνηση.	52
(θ) Η υποθετική μέθοδος και η ανώτερη διαλεκτική.	53
(ι) Η θεωρία της ανάμνησης και τα ζητήματα που παραμένουν ανοιχτά.	56
A1.2. ΦΑΙΔΩΝ: Το επιχείρημα για την ανάμνηση και η υπόθεση ότι οι ιδέες συνιστούν τα αίτια της γενέσεως και της φθοράς.	58
(α) Μύθος, επιχείρημα και ανάμνηση.	58
(β) Ο προσδιορισμός των αντικειμένων που έχουν γνωρίσει οι ψυχές πριν ενσωματωθούν.	61
(γ) Η σχέση αληθούς δόξας και αιτίας του λογισμού.	68
(δ) Η θεωρία της ανάμνησης και η υποθετική μέθοδος.	70
A1.3. ΦΑΙΔΡΟΣ: Ο μύθος ως υπόμνημα της διαλεκτικής.	76
(α) Οι ψυχές στον υπερουράνιο τόπο των Ιδεών.	76
(β) Οι έμφυτες Ιδέες και οι επίκτητες δόξες.	77
(γ) Η θεωρία των Ιδεών και ο τριμερισμός της ψυχής.	78
(δ) Η επίκτητη δόξα και το θυμοειδές.	79
(ε) Η ανάμνηση ως προνόμιο των εραστών- φιλοσόφων.	81
(ζ) Η ανάμνηση ως συναίρεση.	84
(η) Οι μύθοι ως μνημεία του διαλεκτικού λόγου.	85

A2. Η ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΜΕΘΟΔΟΣ. _____ **93**

A2.1 Διάλογος, διαλεκτική και διαλέγεσθαι.	94
A2.2. Πρώιμοι και μεταβατικοί διάλογοι.	101
(α) Πρώιμοι διάλογοι: Η δραματοποίηση της σωκρατικής μεθόδου.	101

(β) Ευθύδημος και Κρατύλος: οι διαλεκτικοί και οι άλλοι τεχνίτες. _____	104
A2.3. Η διαλεκτική στην <i>Πολιτεία</i> . _____	108
(α) Η αλληγορία της γραμμής. _____	108
(β) Η αλληγορία του σπηλαίου. _____	112
(γ) Η διαλεκτική και οι υπόλοιπες τέχνες/επιστήμες. _____	113
(δ) Η διαλεκτική φύση και το μάθημα της διαλεκτικής. _____	115
A2.4. Η διαλεκτική ως διαιρετική και συναγωγική μέθοδος στον <i>Φαίδρο</i> . _____	121
A2.5. Η διαλεκτική στον <i>Σοφιστή</i> , στον <i>Πολιτικό</i> και στον <i>Φίληβο</i> . _____	126
(α) Οι οντολογικές και γνωσιολογικές προεκτάσεις της μεθόδου στον «Σοφιστή». _____	126
(β) Η διαλεκτική μέθοδος και τα παραδείγματα στον «Πολιτικό». _____	129
(γ) Το πέρασ, το άπειρο και οι ενδιάμεσες εννοιολογικές διαιρέσεις στον «Φίληβο». _____	134
A2.6. Συγκεφαλαίωση: Τα εξελικτικά στάδια της διαλεκτικής και η χρήση τού μύθου. _____	137
A3. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ. _____	139
ΜΕΡΟΣ Β΄: ΜΥΘΟΣ ΚΑΙ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ. _____	142
B1. Το διαλεκτικό επιχείρημα της δικαιοσύνης στην <i>Πολιτεία</i> και η συμβολή του μύθου σε αυτό. _____	144
B1.1. Μύθος και αρετή στην <i>Πολιτεία</i> . _____	146
(α) Η πρώτη πόλη των δημιουργών. _____	146
(β) Η δεύτερη πόλη και η εμφάνιση του θυμοειδούς φυλακικού. _____	147
(β1) Η συμβολή της μυθολογικής παιδείας στην ηθική διαπαιδαγώγηση της ενδιάμεσης τάξης. _____	149
(β2) Μίμηση και ήθος. _____	150
(β3) Οι μυθολογικές δόξες και ο έρωτας του καλού. _____	152
(β3.1.) Ο έρωτας του καλού και η θεϊκή μανία. «Πολιτεία» και «Φαίδρος». _____	154
(γ) Η εκπαίδευση της άρχουσας τάξης: Από τις αληθείς δόξες των μύθων στο μάθημα της διαλεκτικής. _____	158
(δ) Η δίκαιη πόλη ως αποτέλεσμα της μυθολογικής παιδείας. _____	166
(δ1) Οι αρετές που εντυπώνονται δια των μύθων. _____	168
(δ1.1.) Η ανδρεία _____	168
(δ1.2.) Η σωφροσύνη ως ομοδοξία αρχόντων και αρχομένων. _____	170
Η προώθηση της ομοδοξίας μέσω του γενναίου ψεύδους (<i>Πολιτεία</i> , 382b-d, 389b-e, 414b-d). _____	171
(δ2) Από την δίκαιη πόλη στην δίκαιη ψυχή. _____	174
B1.2. Οι δύο κριτικές της ποιήσεως. _____	182
(α) Πρώτη κριτική: Η απλή μυθολογία στην παιδεία των φυλάκων. _____	182
(α1) Οι επιτρεπτοί περιεχομενικοί τύποι ποιήσεως στην Καλλίπολη (Βιβλία II και III) . _____	182
(α2) Τα τρία είδη διηγήσεως. _____	189
(β) Οι θεωρήσεις τού Πλάτωνα για την ποίηση στο δέκατο βιβλίο της <i>Πολιτείας</i> . _____	192
(β1) Οι ερμηνείες. _____	192
(β2) Το πρώτο παράδειγμα: Τα τρία είδη δημιουργών και ανακλίντρων. _____	194
(β3) Το δεύτερο επεξηγηματικό παράδειγμα: ο χρήστης, ο κατασκευαστής και ο μιμητής. _____	200
(β3.1.) Οι τρεις τέχνες για το κάθε πράγμα. _____	200
(β4) Η σύγκριση των δύο παραδειγμάτων. _____	202
(β5) Ο τριμερισμός της ψυχής στη δεύτερη κριτική της ποίησης. _____	204
(β5.1.) Το πρόβλημα. _____	204
(β5.2.) Μια λύση. _____	207
(γ) Το συνεχές της πλατωνικής κριτικής στην ποίηση. _____	211

(γ1) Τα δύο είδη μυθολόγων και η επίδρασή τους στην ψυχή. _____	213
B1.3. Ο μύθος του Ηρός ως πρότυπο της ωφέλιμης ποίησης. _____	217
(α) Το περιεχόμενο του μύθου. _____	219
(β) Μια αληθής δόξα δεμένη με το διαλεκτικό επιχείρημα. _____	230
(γ) Η εκπλήρωση των πέντε περιεχομενικών τύπων. _____	233
(δ) Ο μύθος του Ηρός ως πρότυπο της απλής διηγήσεως. _____	235
B2. Το οικοδόμημα του Φαίδωνα και η θεμελίωσή του στον καταληκτικό εσχατολογικό μύθο του διαλόγου. _____	241
B2.1. Η διαλεκτική προετοιμασία των ψυχών. _____	242
B2.2. Ο εσχατολογικός μύθος στον Φαίδωνα. _____	248
(α) Ο μύθος που δεν έγραψε ο Αίσωπος αλλά ο Πλάτων. _____	248
(β) Οι ηδονές, οι λύπες και οι ψυχές. _____	253
(γ) Η τριχοτόμηση της ψυχής στους εσχατολογικούς μύθους του Φαίδωνα και της Πολιτείας. _____	257
(δ) Η τροφή του θυμοειδούς. _____	263
B3. Ο εσχατολογικός μύθος του Γοργία στο πλαίσιο του διαλόγου και οι πλατωνικές θεωρήσεις για την τέχνη. _____	268
B3.1. Ηδονή και τέχνη. _____	270
B3.2. Τέχνη και αρετή. _____	273
B3.3. Η συμβολή του μύθου στο διαλεκτικό επιχείρημα του Γοργία. _____	281
(α) Μύθος και καλός λόγος. _____	284
B3.4. Ο μύθος του Γοργία και οι άλλοι δύο εσχατολογικοί μύθοι του Πλάτωνα. _____	294
B4. Ο μύθος για το φτερωτό άρμα της ψυχής εντός του διαλεκτικού πλαισίου του Φαίδρου. _____	303
B4.1. Η διαλεκτική συζήτηση πριν την αφήγηση του μύθου. _____	304
B4.2. Το περιεχόμενο του μεταφυσικού μύθου στον Φαίδρο. _____	308
(α) Η ανωτερότητα της θεϊκής μανίας και η αθάνατη ψυχή. _____	308
(β) Η εξεικόνιση τής φύσεως τής ψυχής. _____	311
(γ) Ο Θεσμός της Αδράστειας και η ανάμνηση. _____	317
(δ) Η εσχατολογική οντολογία στους μύθους του «Φαίδρου» και της «Πολιτείας» και η αλληγορία της γραμμής. _____	321
B5. Η σύγκρουση ποίησης και φιλοσοφίας στο Συμπόσιο του Πλάτωνα. _____	333
B5.1. Πρώτο προπαρασκευαστικό στάδιο, πριν εκκινήσει την ομιλία του ο Αγάθων (Συμπόσιο, 193d8-194e3). _____	334
B5.2. Δεύτερο στάδιο - Η ομιλία του Αγάθωνα (Συμπόσιο, 194e4-197e). _____	335
(α) Τα φυσικά χαρακτηριστικά του Έρωτος (194e-196b). _____	335
(β) Οι αρετές του Έρωτος (196c-197e). _____	339
B5.3. Τρίτο Στάδιο – Ο φιλοσοφικός έλεγχος του Σωκράτη στον Αγάθωνα (Συμπόσιο, 198a – 201c). _____	344
B5.4. Τέταρτο στάδιο – Ο μύθος τής Διοτίμας, αποκλιμάκωση και συμφιλίωση ποίησης-φιλοσοφίας (Συμπόσιο, 201d- 212b). _____	347
B5.5. Ο μύθος τής Διοτίμας ως δαιμονικός διαμεσολαβητής ανάμεσα στην μιμητική ποίηση του Αγάθωνα και τη διαλεκτική επιστήμη του Σωκράτη. _____	350
ΕΠΙΛΟΓΟΣ – ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ. _____	353
Βιβλιογραφία. _____	361

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η παρούσα μελέτη έχει ως κύριο μέλημά της την ανάδειξη των στοιχείων που συνθέτουν την επιλογή του Πλάτωνα να εντάξει στα μεθοδολογικά του εργαλεία τον μύθο. Για ποιο λόγο ο φιλόσοφος που έχει κατ' εξοχήν επιχειρηματολογήσει για την αξιολογική, επιστημολογική και μεταφυσική προτεραιότητα της διαλεκτικής μεθόδου έναντι οποιασδήποτε άλλης τέχνης και επιστήμης, ο φιλόσοφος που ασκεί την πλέον αυστηρή κριτική στους μυθολόγους της εποχής του, επιλέγει να χρησιμοποιήσει ο ίδιος μύθους, και γιατί οι μύθοι απαντούν κυρίως στη μέση και ύστερη συγγραφική περίοδό του; Τι είναι αυτό που διακρίνει την πλατωνική από την παραδοσιακή και σύγχρονη του ιδρυτή της Ακαδημίας μυθολογία; Εν τέλει, η σχέση της πλατωνικής διαλεκτικής με την πλατωνική μυθολογία είναι συγκρουσιακή, συμπληρωματική ή αδιάφορη; Τα ερωτήματα αυτά χρησίμευσαν ως κατευθυντήρια νήματα περίξ των οποίων δομήθηκε το σύνολο της ανά χείρας διατριβής.

Αρχικά, εστιάζουμε στη διερεύνηση του μύθου πριν και μετά από τον Πλάτωνα. Ειδικότερα, εξετάζουμε τα ειδολογικά εκείνα χαρακτηριστικά που διαφοροποιούν την πλατωνική μυθολογική αφήγηση, αφενός από τους μύθους των σοφιστών και των ρητόρων και, αφετέρου, από τον αποδεικτικό λόγο της διαλεκτικής. Σκοπός μας είναι να δώσουμε μια απάντηση ως προς το γιατί η αλήθεια της διαλεκτικής έχει ανάγκη την *πειθώ* και την *εικόνα* του μύθου. Ερευνούμε, επίσης, με ποιο τρόπο η τριχοτόμηση της ψυχής συνδέεται με τα δύο προαναφερθέντα είδη του λόγου, τον μύθο και τη διαλεκτική, αλλά και για ποιο λόγο γνωσιολογικά η σχέση μύθου και διαλεκτικής αντιστοιχεί στη σχέση ορθής δόξας και επιστήμης.

Ακολουθώς, εξετάζουμε τη θεωρία της *ανάμνησης* για τρεις κυρίως λόγους: Πρώτον, επειδή η θεωρία αυτή παρουσιάζεται στο πλατωνικό έργο τόσο με μυθολογική αφήγηση όσο και με αποδεικτικό λόγο. Η αμφίπλευρη στον λόγο παρουσίαση της *ανάμνησης*, δηλαδή η παρουσίασή της τόσο με μυθική αφήγηση, στον *Μένωνα* και τον *Φαίδρο*, όσο και με τη μορφή λογικού επιχειρήματος στον *Φαίδωνα*, μάς επιτρέπει να ανιχνεύσουμε τα προτερήματα και τα μειονεκτήματα του μύθου και της διαλεκτικής στον χώρο του λόγου, αλλά και να σχηματίσουμε μια άποψη για το πώς αυτά τα δύο είδη λόγου συνδέονται μεταξύ τους. Δεύτερον, διότι ο μύθος ως πλατωνική σύνθεση εμφανίζεται και εξελίσσεται μετά την εισαγωγή της θεωρίας της *ανάμνησης* και, κατ' επέκταση, του δόγματος της μετενσάρκωσης, γεγονός που, κατά τη γνώμη μας, υποδηλώνει ότι για κάποιο λόγο ο Πλάτων συνδέει τους μύθους του με το ενέργημα της *ανάμνησης* και την ανακύκληση των ψυχών. Τρίτον, επειδή η θεωρία της *ανάμνησης* εισάγεται όταν ο Πλάτων απομακρύνεται από το *άτοπο* της σωκρατικής διαλεκτικής και αρχίζει να διαμορφώνει τη δική του μέθοδο.

Η μελέτη του *Μένωνα*, του *Φαίδωνα* και του *Φαίδρου*, ήτοι των τριών διαλόγων στους οποίους ο Πλάτων πραγματεύεται ρητώς την *ανάμνηση*, είναι απαραίτητη ώστε να αντιληφθούμε τη σταδιακή και προοδευτική εγκαθίδρυση της πλατωνικής μεθόδου· μιας μεθόδου, που εκκινώντας από τις *υποθέσεις* των μαθηματικών επιστημών (*Μένων* και *Φαίδων*) καταλήγει στη *διαίρεση* και τη *συναίρεση* των *ειδών* στον λόγο (*Φαίδρος*). Εν συνόψει, στο κεφάλαιο τούτο επιχειρούμε να ανιχνεύσουμε το νήμα που συνδέει την *ανάμνηση*, από τη μια, με τον πλατωνικό μύθο και, από την άλλη, με την πλατωνική μέθοδο και, εν τέλει, το νήμα που συνδέει τα τρία αυτά γνωσιολογικά στοιχεία, δηλαδή την *ανάμνηση*, τον πλατωνικό μύθο και τη διαλεκτική, μεταξύ τους. Σε αυτό το κεφάλαιο υποστηρίζω ότι το νοητικό ενέργημα της *ανάμνησης* συνιστά το μέσο για να επιτευχθεί η γνωσιολογική μετάβαση από την

ορθή δόξα των μύθων (και των τεχνών εν γένει) στην επιστήμη της διαλεκτικής και, επιπλέον, ότι οι πλατωνικοί μύθοι χρησιμεύουν ως *υπομνήματα* του διαλεκτικού λόγου. Με άλλα λόγια, η θέση μου είναι ότι ο μύθος του διαλεκτικού αποτελεί στον χώρο του λόγου ό,τι ένα αισθητό αντικείμενο στον χώρο των οντοτήτων, ήτοι ένα (σύμμετρο) ομοίωμα του πραγματικού. Μόνον, όμως, οι διαλεκτικοί, ή όσοι πρόκειται να γίνουν τέτοιοι, μπορούν στη θέα αυτού του ομοιώματος να αναχθούν μέσω της *ανάμνησης* από το *δοξαστό* κάλλος του μύθου στο αληθινό κάλλος της διαλεκτικής.

Στην επόμενη ενότητα εκθέτουμε γραμμικά την εξέλιξη της πλατωνικής μεθόδου, δίνοντας έμφαση στον τρόπο με τον οποίον ο ίδιος ο φιλόσοφος παρουσιάζει τη μέθοδό του κατά τη μέση και την ύστερη συγγραφική του περίοδο. Η εστίασή μας στη μέθοδο αυτών των περιόδων σχετίζεται με το γεγονός της εκτεταμένης χρήσης του μύθου ως πλατωνικής σύνθεσης κατά τις συγκεκριμένες περιόδους και αποσκοπεί στο να διερευνηθεί η σχέση μεταξύ του μύθου και της διαλεκτικής στο επίπεδο της μεθόδου.

Στο δεύτερο μέρος της διατριβής γίνεται προσπάθεια να προσεγγιστούν πέντε πλατωνικοί μύθοι, τρεις εσχατολογικοί και δύο ερωτικοί, ως προς τη συνάφειά τους με το διαλεκτικό επιχείρημα του εκάστοτε διαλόγου. Συγκεκριμένα, εξετάζουμε τους εσχατολογικούς μύθους της *Πολιτείας*, του *Φαίδωνος* και του *Γοργία* και τους περί έρωτος μύθους του *Φαίδρου* και του *Συμποσίου*. Στόχος μας σε αυτό το κεφάλαιο είναι να αναδειχθεί η φύση του πλατωνικού μύθου και, ιδίως, η χρησιμότητά του υπό την καθοδήγηση της διαλεκτικής μεθόδου.

Επιλέξαμε τους πέντε συγκεκριμένους μύθους, αφενός, επειδή θα ήταν αδύνατο να ασχοληθούμε με το σύνολο των μύθων στο πλατωνικό έργο¹ και, αφετέρου, διότι κρίναμε ότι αυτοί είναι πιο εύκολο να μελετηθούν σε συνάφεια με το διαλεκτικό επιχείρημα τού διαλόγου που τους εμπεριέχει.² Η διαλογή των μύθων βασίστηκε σε δύο κριτήρια: Πρώτον, στην ανάγκη να μελετηθεί ένα ενδεικτικό θεματολογικό φάσμα της πλατωνικής μυθολογίας³ και δεύτερον, την ανάγκη το φάσμα αυτό να μελετηθεί ενδελεχώς και συγκριτικά. Προτιμήσαμε, λοιπόν, να ερευνήσουμε το σύνολο των εσχατολογικών και των ερωτικών μύθων, ώστε να μπορούσαμε να ανιχνεύσουμε πιθανές συγκλίσεις ή και διαφοροποιήσεις ως προς την εσχατολογία και την ερωτολογία του Πλάτωνα, κατά τη συγγραφική εξέλιξη του ως μυθοποιού.

Επιλέξαμε να ξεκινήσουμε από την *Πολιτεία*, έναν διάλογο στον οποίον εμπεριέχεται η εκτενέστερη πλατωνική κριτική στην ποίηση, η οποία συνιστά μυθολογία. Η κριτική αυτή εκκινεί από τα αρχικά βιβλία της *Πολιτείας*, όπου ο Πλάτων υποστηρίζει ότι το *φυλακτήριο* της πόλης⁴ πρέπει να χτιστεί πάνω στη *μουσική*, συμπεριλαμβανομένης της μυθολογίας, και επανέρχεται στο τελευταίο βιβλίο με την εξορία της ποιήσεως από την Καλλίπολη. Οι περισσότεροι μελετητές υποστηρίζουν ότι έχουμε ασυνέπεια στις θεωρήσεις του Πλάτωνα για την ποίηση⁵ ανάμεσα στα αρχικά και στο τελευταίο βιβλίο της *Πολιτείας*. Ισχυρίζονται, μάλιστα, ότι ο Πλάτων

¹ Για μια ενδελεχή μελέτη του συνόλου των πλατωνικών μύθων, βλ. Stewart (1905).

² Κρίναμε, για παράδειγμα, ότι ο μύθος της Ατλαντίδας αλλά και ο κοσμολογικός μύθος του *Τιμαίου* θα ήταν αδύνατο να μελετηθούν ως προς τη σχέση τους με τη διαλεκτική, από τη στιγμή που το σύνολο του διαλόγου δεν βασίζεται σε ένα διαλεκτικό επιχείρημα αλλά αντ'αυτού εξαντλείται στη μυθολογική διήγηση. Αποφύγαμε, επίσης, να ασχοληθούμε με τον μύθο των *γηγενών* που εμφανίζεται τόσο στην *Πολιτεία* όσο και στον *Πολιτικό*, αλλά και με τον μύθο του *Πρωταγόρα* για τις τέχνες, λαμβάνοντας υπ' όψιν ότι οι συγκεκριμένοι μύθοι αποτελούν παραλλαγές της παραδοσιακής μυθολογίας και όχι εξ ολοκλήρου πρωτότυπες πλατωνικές συνθέσεις.

³ Ο Frutiger (1930) διαιρεί τους πλατωνικούς μύθους σε αλληγορικούς, γενεσιολογικούς και παραεπιστημονικούς. Άποψή μας είναι ότι οι μύθοι του Πλάτωνα συνδυάζουν και τα τρία στοιχεία: Για παράδειγμα, ο μύθος του *Φαίδρου* μπορεί να χαρακτηριστεί τόσο αλληγορικός όσο και παραεπιστημονικός στο βαθμό που παρουσιάζει μια εξεικόνιση της ουσίας της ψυχής. Μπορεί, επίσης, να χαρακτηριστεί «γενεαλογικός» στο μέτρο που αναφέρεται στον τόπο προέλευσης των ψυχών.

⁴ Βλ. *Πολιτεία*, 424b3-d2.

⁵ Βλ. ενδεικτικά: Annas (1982β): 12.

καταφέρεται ενάντια στην ποίηση και στην τέχνη εν γένει και εκφράζουν τη δυσαρέσκεια αλλά και την απορία τους για το ότι ο διάλογος ολοκληρώνεται με ένα μυθολόγημα, τον μύθο του Ηρός.

Διαφωνώντας με τη θέση αυτή, υποστηρίζω ότι η πρώτη (στα αρχικά βιβλία της *Πολιτείας*) και η δεύτερη κριτική (στο τελευταίο βιβλίο της *Πολιτείας*) του Πλάτωνα στην ποίηση μπορούν να εναρμονιστούν μεταξύ τους. Υποστηρίζω, συγκεκριμένα, ότι στο δέκατο βιβλίο της *Πολιτείας* ο Πλάτων εναντιώνεται μόνο στο *μιμητικό* και *βλαβερό* είδος ποιήσεως, το οποίο εξορίζει από την Καλλίπολη. Τούτο το είδος ποιήσεως τρέφει και γιγαντώνει με ψευδείς δόξες το κατώτερο και κακό μέρος της ψυχής (το επιθυμητικό) εις βάρος του *λογιστικού* και του *θυμοειδούς*, με αποτέλεσμα να διαταράσσεται η απαιτούμενη ψυχική τάξη και αρμονία και να γεννάται στις ψυχές των πολιτών η αδικία. Ο Πλάτων, όμως, δεν καταδικάζει σε εξορία *ολόκληρη* την ποίηση. Αντ' αυτού, στα αρχικά βιβλία της *Πολιτείας*, ο φιλόσοφος σκιαγραφεί το *απλό* και *ωφέλιμο* είδος μυθολογίας, που είναι ευπρόσδεκτο αλλά και αναγκαίο στην Καλλίπολη, προκειμένου οι πολίτες να γίνονται ενάρετοι. Το *απλό είδος διηγήσεως* τρέφει στον κατάλληλο βαθμό και με ορθές δόξες το θυμοειδές, ούτως ώστε εκείνο να καταστεί *ανδρείο* και, άρα, ικανός σύμμαχος του *λογιστικού*. Η σύμπραξη του ανώτερου με το ενδιάμεσο ψυχικό τμήμα εξασφαλίζει την τάξη, την αρμονία και, κατά συνέπεια, τη δικαιοσύνη στην ψυχή, εφόσον το θυμοειδές, ακολουθώντας τα παραγγέλματα του λογιστικού, καθυποτάσσει την αμετροέπεια και την *αλαζονεία* του επιθυμητικού. Σε αυτό το πλαίσιο υποστηρίζω ότι ο μύθος του Ηρός αποτελεί ένα πρότυπο της *απλής* και *ωφέλιμης* μυθολογίας εφόσον φαίνεται να πληροί τα περιεχομενικά και μορφολογικά κριτήρια, που ο ίδιος ο Πλάτων θέτει για την *απλή* μυθολογία στο δεύτερο και στο τρίτο βιβλίο της *Πολιτείας*.

Στη συνέχεια, εξετάζουμε τον *Φαίδωνα* και τον *Γοργία*: Τον πρώτο για να δείξουμε τη συσχέτιση του πλατωνικού μύθου με την ορθή θρέψη του ενδιαμέσου τμήματος της ψυχής· τον δεύτερο για να διαπιστώσουμε κατά πόσο οι πλατωνικές θεωρήσεις για την τέχνη και την αρετή μεταβάλλονται από τον *Γοργία* έως την *Πολιτεία*. Εν τέλει, συγκρίνουμε τους τρεις εσχατολογικούς μύθους μεταξύ τους, ώστε να οδηγηθούμε σε ορισμένα χρήσιμα συμπεράσματα για την εσχατολογία στο πλατωνικό έργο.

Προτελευταίο βήμα στην έρευνά μας αποτελεί η μελέτη τού μύθου για το πτερωτό άρμα τής ψυχής στον *Φαίδρο*. Κρίναμε την εξέταση αυτού του μύθου αναγκαία, ούτως ώστε από τη μια να κατανοήσουμε την φύση της ψυχής, η οποία αποτελεί το αντικείμενο όλων σχεδόν των πλατωνικών μύθων και, από την άλλη, για να αντιληφθούμε με ποιο τρόπο ο έρωτας της φιλοσοφίας σχετίζεται με την *ανάμνηση* αλλά και την εσωτερη ψυχική τάξη και αρμονία. Προσέτι, εξετάζουμε το κοσμολογικό και οντολογικό περιεχόμενο του κεντρικού μύθου στον *Φαίδρο* σε συνάρτηση με την κοσμολογία και την οντολογία του μύθου του Ηρός, προκειμένου να διαφανεί κατά πόσο οι μυθολογικές περιγραφές του Πλάτωνα συμφωνούν ή διαφωνούν με τη οντολογική διαίρεση στην αλληγορία της γραμμής. Υποστηρίζουμε ότι, ενώ η διαλεκτική στην αλληγορία της γραμμής διαιρεί την πραγματικότητα στα δύο, δηλαδή στον νοητό και τον ορατό τόπο, ο πλατωνικός μύθος αναλαμβάνει να εκθέσει τον ενδιαμέσο οντολογικό και γνωσιολογικό τόπο, δηλαδή τον δαιμονικό τόπο, ώστε να καταστήσει εφικτή την επικοινωνία των άλλων δύο.

Τέλος, στρεφόμεστε στο *Συμπόσιο* για δύο κυρίως λόγους: Κατά πρώτον, επειδή επιθυμούμε να ανιχνεύσουμε πιθανές ομοιότητες ή και διαφορές ανάμεσα στον περί έρωτος μύθο της Διοτίμας και σε εκείνον του πτερωτού άρματος της ψυχής στον *Φαίδρο*, αναφορικά με το ενέργημα της *ανάμνησης*, τον έρωτα αλλά και την

τριχοτόμηση της ψυχής. Κατά δεύτερον, επειδή σε αυτόν τον διάλογο δραματοποιείται η αρχαία διαμάχη ανάμεσα στην μιμητική ποίηση και στη διαλεκτική φιλοσοφία. Προτίθεμαι να δείξω ότι ο μύθος της Διοτίμας λειτουργεί ως ένα γνωσιολογικό *μεταξύ*, το οποίο παρεμβάλλεται ανάμεσα στην άγνοια του τραγικού ποιητή Αγάθωνα και στη γνώση του διαλεκτικού Σωκράτη· ένα γνωσιολογικό *μεταξύ* που αντιστοιχεί στον ίδιο τον έρωτα της φιλοσοφίας ως ορθής δόξας.

I. Ο ΠΛΑΤΩΝ ΚΑΙ Ο ΜΥΘΟΣ.

(...) Στην περίπτωση του ζητήματος τής σχέσης τής ποίησης με τη φιλοσοφία τα πράγματα δεν είναι τόσο απλά, όπως στην περίπτωση τής σχέσης τής ποίησης με άλλες πνευματικές δραστηριότητες. Αν λόγου χάρη ρωτούσαμε έναν ποιητή για τη διαφορά ανάμεσα στην ποίηση και τη γεωμετρία, θα μας απαντούσε, υποθέτω σχεδόν αμέσως, πως είναι βέβαιος ότι δεν κάνει γεωμετρία, θα έδινε όμως αυτή την άμεση απάντηση μόνο και μόνο επειδή είναι απόλυτα βέβαιος για το τί είναι γεωμετρία. Δυστυχώς, η πνευματική δραστηριότητα που ονομάζουμε ποίηση δεν διαθέτει τη σαφήνεια πολλών άλλων δραστηριοτήτων. Συμβαίνει το ίδιο με τη φιλοσοφία; Εν μέρει. Η φιλοσοφία ξεκίνησε σαν πολλά πράγματα, επικεντρώθηκε σε ελάχιστα και αναγκάστηκε να ξαναγυρίσει σε πολλά. Επιπροσθέτως, ξεκίνησε σαν ποίηση. Ο Πλάτωνας αναγκάστηκε να δώσει έναν ολόκληρο αγώνα, προκειμένου να τη διακρίνει από την ποίηση, αλλά η ποίηση όπως την εννοούσε ο πατέρας της φιλοσοφίας ήταν ασφαλώς κάτι πολύ περισσότερο από την ποίηση όπως την εννοούμε σήμερα. Αυτό το πολύ περισσότερο αφορούσε στην αλήθεια. Κάποτε η αλήθεια, μιά έννοια ήδη εξαντλητικά περιφρουρημένη από τους επιστήμονες, ήταν ζήτημα της ποίησης. Η ποίηση στόχευε στην αποκάλυψη τής πραγματικότητας. Τα εργαλεία της ήταν όπως και σήμερα, η μετωνυμία, η μεταφορά, η δημιουργία εικόνων και συναισθημάτων. Αλλά δεν ήταν παρά μέσα. Την αλήθεια την αποκάλυπτε ο θεός! Η φιλοσοφία διεκδίκησε μιά πραγματική ευρετική μέθοδο. Το εργαλείο της ήταν η λογική. Η ποίηση συνέχισε να υπάρχει, λόγω της ισχυρής γοητείας που ασκούν επάνω μας τα εργαλεία της. Αναγκάστηκε να αποσυρθεί στο χώρο των συναισθημάτων και από τότε υπάρχει μέσα στην αμηχανία του σιωπηλού ερωτήματος: μήπως τα συναισθήματα δεν μας ανακοινώνουν αλήθειες; Και αν δεν μας ανακοινώνουν δεν είναι εντελώς άχρηστα; Αν όμως μας ανακοινώνουν δεν είναι ήδη μιά φιλοσοφία, έστω στη γένεση της; (...)

Γιώργος Μπλάνας

Απόσπασμα από το δοκίμιο «Ποίηση και Φιλοσοφία»,
το οποίο δημοσιεύτηκε στο Περιοδικό *Ποίηση*, το 1999.

I.1. Μύθος και φιλοσοφία πριν τον Πλάτωνα.

Αν υπάρχει μια διαπίστωση στην οποία συγκλίνουν οι μελετητές, είναι η παραδοχή ότι ο *μύθος* είναι μια έννοια εν πολλοίς παρερμηνευμένη και αναμφισβήτητα αμφίσημη. Ο Tarrant, για παράδειγμα, υποστηρίζει ότι ο όρος *μύθος* διακρίνεται με εφελτήριο το εύκαμπτο και ευέλικτο περιεχόμενό του.⁶ Η Dixsaut επισημαίνει την ασάφεια με την οποία χρησιμοποιείται ο όρος.⁷

Δεδομένου ότι δεν έχουμε έναν σαφή ορισμό ή έστω μια ακριβή ετυμολογική εξήγηση τού όρου *μύθος*, θα αναλάβουμε το εγχείρημα να θέσουμε ένα γενικότερο πλαίσιο, σχετικά με τις σημασίες που θα μπορούσε να έχει λάβει κατά την αρχαιότητα. Σύμφωνα με τον Brisson, τα ιστορικά και αρχαιολογικά ευρήματα καταδεικνύουν ότι οι άνθρωποι χρησιμοποιούσαν τους μύθους για να εξηγήσουν το «υπερέραν», το οντολογικά ανώτερο, τις απαρχές και τη δημιουργία του κόσμου.⁸ Εξ όσων γνωρίζουμε, ο *μύθος* ταυτιζόταν γραμματειακά με την ποίηση. Παραδείγματος χάρη, τα ομηρικά έπη και τα ποιήματα τού Ησίοδου θεωρούνταν μυθολογήματα, των οποίων το περιεχόμενο γινόταν πιστευτό ως αληθές. Φαίνεται πως οι μύθοι, μέχρι και την κριτική του Ξενοφάνη στην ομηρική⁹ και ησιόδεια

⁶ Tarrant (2012): 47.

⁷ Dixsaut (2012): 25.

⁸ Brisson (1998):18.

⁹ Ενδεικτικά, της κριτικής του Ξενοφάνη στην ομηρική και την ησιόδεια ποίηση, είναι τα αποσπάσματα B10-16, τα οποία παραθέτουν οι Diels και Kranz (2005), Τόμος Α', 303 -305. Γράφει για τον Ξενοφάνη ο Σέξτος Εμπειρικός, *Προς Μαθηματικούς* IX 193: « Σύμφωνα με τον Κολοφώνιο Ξενοφάνη ο Όμηρος και ο Ησίοδος μίλησαν για πάρα πολλές ασεβείς πράξεις των θεών· ότι τάχα κλέβουν, μοιχεύουν και απατάει ο ένας τον άλλον. Γιατί ο Κρόνος, που την εποχή του λένε ότι είχε ωραία ζωή, σκότωσε τον πατέρα του και κατέπνε τα παιδιά του, αλλά το παιδί του, ο Δίας, του πήρε την εξουσία «τον έριξε στα βάθη της γης»» (B11, μτφρ. Β.Α.Κύρκος). Και ο Κλήμης Αλεξανδρεύς, *Στρωματείς* V 109 (II 399, 19, εκδ. Stählin), μας παραδίδει, μεταξύ άλλων, τα εξής αποσπάσματα από τον Ξενοφάνη: «Αλλά οι θνητοί νομίζουν ότι οι θεοί γεννιούνται και έχουν ωσάν αυτούς ρούχα, φωνή και σώμα.» (B14, μτφρ. Β.Α.Κύρκος). «Αλλά, αν τα βόδια, τα άλογα ή τα λιοντάρια είχαν χέρια, ή αν ζωγράφιζαν με τα χέρια τους και έκαναν τις δουλειές που κάνουν οι άνθρωποι, τα άλογα θα απεικόνιζαν τους θεούς σαν άλογα και τα βόδια σαν βόδια και θα απεικόνιζαν τις μορφές των θεών και τα σώματά τους θα τα έφτιαχναν τέτοια ωσάν το σώμα που έχει το καθένα απ' αυτά.» (B15, μτφρ. Β.Α.Κύρκος).

ποίηση, θεωρούνταν ότι παρέχουν γνώση για φυσικά ή ακόμα και μεταφυσικά φαινόμενα, τα οποία υπερβαίνουν την κατανόηση των ανθρώπων.

Με την σταδιακή εξέλιξη του φιλοσοφικού στοχασμού, ο *μύθος* τίθεται υπό γνωσιολογική αμφισβήτηση. Οι φιλόσοφοι αρχίζουν να διεκδικούν ένα νέο είδος γνώσης για τον άνθρωπο, που να υπερβαίνει το μυθολογικό υπόβαθρο. Ήδη από τους Προσωκρατικούς εκκινεί μια μεταβατική πορεία από την παραδοσιακή μυθολογία στη φιλοσοφική γνωσιολογία. Οι ευλογοφανείς εξηγήσεις και η πίστη στους μύθους εγκαταλείπονται. Η φιλοσοφία θέτει τα θεμέλια επί των οποίων θα δομηθεί το οικοδόμημα της επιστημονικής έρευνας. Οι παραδοσιακές αυθεντίες και οι επικλήσεις στις Μούσες δίνουν τη θέση τους στα εργαλεία του ορθού λόγου. Τίποτα δεν θεωρείται αληθινό, αν δεν τεθεί σε λογική επεξεργασία.

Μέσα σε αυτό το, ούτως ειπείν, πολεμικό κλίμα μεταξύ ποιητών και φιλοσόφων εμφανίζεται ο Πλάτων. Ποιητής ο ίδιος μέχρι και την εφηβεία του, εγκαταλείπει σε ηλικία είκοσι χρόνων την ποίηση, έπειτα από τη γνωριμία του με τον Σωκράτη. Έκτοτε, αφιερώνεται δια βίου στη φιλοσοφία, συγγράφοντας πλήθος διαλόγων. Την παλαιότητα της διαμάχης ανάμεσα στην ποίηση και στη φιλοσοφία, την καταθέτει άλλωστε και ο ίδιος στην *Πολιτεία*:

*Αυτά τα λόγια, είπα, ως αποτελέσουν τη δική μας απολογία για την ποίηση, αφού την ξαναθυμηθήκαμε, ότι δηλαδή εύλογα τότε την εξορίσαμε από την πόλη τέτοια που είναι, διότι μας υποχρεώνει ο λόγος να το πράζουμε. Πρέπει επίσης να της πούμε, για να μη μας πάρει για σκληρούς και αγροίκους, ότι η διαμάχη ανάμεσα στην φιλοσοφία και στην ποιητική υπάρχει από τα παλαιά χρόνια.*¹⁰

Πολιτεία, 607b1-4¹¹

¹⁰ Οι μεταφράσεις των χωρίων που παραθέτω είναι δικές μου κατά κύριο λόγο. Όσες φορές παραπέμπω σε μετάφραση άλλου, παραθέτω και το όνομα του μεταφραστή.

¹¹ «ἀπολελογήσθω ἡμῖν ἀναμνησθεῖσιν περὶ ποίησης, ὅτι εἰκότως ἄρα τότε αὐτὴν ἐκ τῆς πόλεως ἀπεστέλλομεν τοιαύτην οὖσαν: ὁ γὰρ λόγος ἡμᾶς ἤρει. προσεῖπωμεν δὲ αὐτῇ, μὴ καὶ τινα σκληρότητα ἡμῶν καὶ ἀγροικίαν καταγνῶ, ὅτι παλαιὰ μὲν τις διαφορὰ φιλοσοφία τε καὶ ποιητικῆ».

Το αξιοσημείωτο, ωστόσο, στην περίπτωση του Πλάτωνα είναι πως ουδέποτε φαίνεται να εγκατέλειψε ουσιαστικά τη μυθολογία και την ποίηση. Αντιθέτως, της έδωσε εξέχοντα ρόλο στους διαλόγους του, ιδίως στη μέση και ύστερη συγγραφική περίοδο. Δεν είναι τυχαίο, άλλωστε, το γεγονός ότι υπάρχουν αντικρουόμενες απόψεις ανάμεσα στους μελετητές ακόμα και για το τι πραγματικά συνιστούν οι πλατωνικοί διάλογοι.

1.2. Ο μύθος στο έργο του Πλάτωνα.

Σύμφωνα με την Καπράλου¹² υπάρχουν τουλάχιστον επτά ερμηνευτικές κατευθύνσεις, αναφορικά με τον χαρακτήρα των πλατωνικών έργων. Ειδικότερα, οι ερμηνευτές διακρίνονται σε εκείνους που αντιλαμβάνονται τους διαλόγους του Πλάτωνα (α) ως δόγματα,¹³ (β) ως δράματα,¹⁴ (γ) ως έργα λογοτεχνίας φιλοσοφικού χαρακτήρα,¹⁵ (δ) ως φιλοσοφικά έργα ποιητικού χαρακτήρα,¹⁶ (ε) ως λογοτεχνικά και φιλοσοφικά έργα,¹⁷ (στ) ως περιέχοντες στοιχεία τραγικής ποίησης¹⁸ και (ζ) ως το σημαντικότερο στοιχείο τους να είναι ο διάλογος.¹⁹

Γιατί, όμως, δυσκολευόμαστε τόσο να ορίσουμε τον χαρακτήρα των πλατωνικών έργων; Υπάρχει κάτι εγγενές σε αυτά που να εγείρει αντικρουόμενες εκτιμήσεις; Η απάντηση είναι σαφώς καταφατική και ανιχνεύεται στις απόψεις του Πλάτωνα περί ποίησης και μυθολογίας αλλά και στην επιλογή του να εντάξει την χρήση της μυθολογίας εντός των διαλεκτικών έργων του.

Ο Brisson υποστηρίζει ότι ο Πλάτων αντιμετωπίζει διττά τη λειτουργία και τη χρήση τού μύθου: Από τη μια, ο φιλόσοφος αποτιμά θετικά τον μύθο, προσεγγίζοντας τον ως ένα περιγραφικό εργαλείο δια του οποίου μεταβιβάζονται εγγενείς αξίες και εξηγήσεις. Από την άλλη, όμως, ο μύθος αντιμετωπίζεται αρνητικά από τον

¹² Καπράλου (2012): 31-91.

¹³ Βλ. ενδεικτικά: Shorey (1953), White (1979). Στο ίδιο ερμηνευτικό κύμα εντάσσονται κατά την Καπράλου (2012) οι Tigerstedt, Ryle, Vlastos, Owen, Ackrill, Williams, Annas, Barnes.

¹⁴ Βλ. ενδεικτικά: Warry J.G (1962): 55, Bowra (1969): 216-218, Huinziga (1949): 174, Nightingale (1986): 4, Tarrant (1955): 89, Rosen (1988): 1, Melberg (1995): 3.

¹⁵ Βλ. ενδεικτικά: Greene (1918): 3, Jaeger (1959): 281 (Τομ.ΙΙ), Hyland (1968): 43, Gallop (1965): 115, Oates (1979): 80, Small (1972): 373, Anton (1973): 5, Gifford (2001): 42, Puchner (2010): 4.

¹⁶ Βλ. ενδεικτικά: Sidney (1973): 75, Mourant (1950): 249, Murley (1950): 14, Grey (1952): 303, Annas (1982α): 20, Webster (1956): 23, Voegelin (1957): 12 (Τομ. ΙΙΙ), Partee (1970): 220, Murdoch (1977): 67.

¹⁷ Βλ. ενδεικτικά: Edman (1936): 605, Gilbert (1939): 4, Stenzel (1940): 3,10,21,75, Randall (1967-8): 504, Ausland (1997): 373.

¹⁸ Βλ. ενδεικτικά: Blank (1993): 428, Shorey (1923): 352-354, Roochnik (1988): 287, Gelven, (1977): 182, Hyland (1995): 112, Harman (1986): 590, Brogan (1991): 81.

¹⁹Βλ. ενδεικτικά: Gonzalez (1995): 1, Thesleff (1993): 259, Naddaff (2002): 3, Rowe (2007α): 8.

Πλάτωνα, επειδή μειονεκτεί έναντι της υπερέχουσας πρακτικής που λέγεται *φιλοσοφία*.²⁰

Η Gregory υποστηρίζει ότι για να μπορέσουμε να καταλάβουμε *τι είναι* ο πλατωνικός μύθος θα πρέπει, κατά πρώτον, να εξετάσουμε *τι δεν είναι*. Ο μύθος δεν είναι μια απλή ιστορία ή μια ανακριβής έκθεση φαινομένων, παρόλο που οι μοντέρνες ερμηνείες τον θεωρούν ως τέτοιο. Δεν είναι, όμως, ούτε μια *αλληγορία*, αν και αλληγορικά στοιχεία εμπεριέχονται στη δομική και περιεχομενική άρθρωσή του. Η αλληγορία λειτουργεί σαν μια επεξηγηματική εικόνα ως προς τα συμπεράσματα τού αποδεικτικού λόγου και, άρα, εκφράζει με αφαιρετικό και ευθύ τρόπο την αλήθεια. Επιπλέον, ο μύθος δεν μπορεί να θεωρηθεί σαν μια *παραβολή* ή σαν ένα *παραμύθι*, επειδή μόνος του και αποσπασμένος από τον διαλεκτικό λόγο δεν έχει ένα συγκεκριμένο νόημα ή ηθικό δίδαγμα. Κατά την Gregory, ο μύθος αποτελεί ένα κράμα συμβολισμού, μεταφοράς και αναλογίας και συνάμα ένα μέσο σκέψης και μεθόδου, αναφορικά με την υπερφυσική εμπειρία.²¹

Ο Most²² υποστηρίζει ότι οι πλατωνικοί μύθοι στο σύνολό τους υπάγονται σε οχτώ σταθερά κριτήρια: (1) Είναι σχεδόν πάντα μονολογικοί. (2) Λέγονται –επί το πλείστον– από ηλικιωμένους αφηγητές σε νεότερους. (3) Ανάγονται σε παλαιότερες πραγματικές ή φανταστικές προφορικές πηγές, οι οποίες είτε καταδεικνύονται είτε υπονοούνται. (4) Πραγματεύονται γεγονότα και καταστάσεις που δεν μπορούν να επαληθευτούν. (5) Αντλούν το κύρος τους όχι από την προσωπική εμπειρία του αφηγητή αλλά από την παράδοση. (6) Συχνά επιδρούν στην ψυχολογία του ακροατή ως βεβαιωτικοί ισχυρισμοί. (7) Δεν δομούνται ποτέ διαλεκτικά, αλλά αντιθέτως,

²⁰ Brisson (1998):7-8.

²¹ Gregory (1968): 282-284.

²² Most (2012): 16-18.

δομούνται πάντοτε εν είδει περιγραφής ή αφήγησης.²³(8) Βρίσκονται (α) είτε στην αρχή μιας παρατεταμένης διαλεκτικής έκθεσης επιχειρημάτων (β) είτε στο τέλος της.²⁴

Στο έργο του Πλάτωνα, επισημαίνει ο Stewart, ο μύθος αποτελεί ένα οργανικό τμήμα και όχι ένα πρόσθετο στολίδι. Κανένας έμπειρος αναγνώστης δεν αμφιβάλλει γι' αυτό. Ο μύθος έχει μια παρεκβατική λειτουργία στο πλατωνικό corpus: παρεμβάλλεται είτε διακόπτοντας είτε ολοκληρώνοντας τη διαλεκτική συζήτηση, χωρίς ωστόσο να διαταράσσει την κίνηση τού δράματος.²⁵ Ποιος, όμως, είναι ο ρόλος και ο χαρακτήρας των πλατωνικών μύθων και ποια είναι η ειδοποιός διαφορά τους από τον μύθο των σοφιστών και των ποιητών της εποχής εκείνης;

Οι απόψεις των μελετητών και πάλι δίστανται. Ο Stewart υποστηρίζει ότι ο μύθος των σοφιστών ήταν απεικονιστικός και χρησίμευε ως ένα είδος ευκοσμίας των ρητορικών αποτυπώσεών τους, ώστε αυτές να καθίστανται πιο ενδιαφέρουσες στο ακροατήριο, ενώ, ο πλατωνικός μύθος δεν λειτουργεί απεικονιστικά.²⁶ Η Collobert, από την άλλη, υποστηρίζει πως οι μύθοι του Πλάτωνα αποτελούν σύνθεση φιλοσοφίας και ποίησης. Θεωρεί ότι οι πλατωνικοί μύθοι έχουν, εκτός από ικανότητα πειθούς, ευρετικές και διδακτικές ικανότητες και χρησιμεύουν ως φιλοσοφικές εικόνες τού εκάστοτε επιχειρήματος. Ο πλατωνικός μύθος, για την Collobert, λειτουργεί ως μια σχηματική μεταφορά της αλήθειας. Είναι ένα είδος αληθούς λόγου, μια εικόνα που δίνει ο φιλόσοφος για να προβεί σε διακρίσεις, διαιρέσεις και διασαφήσεις.²⁷ Ο Destrée σε μια κάπως ενδιάμεση θεώρηση, υποστηρίζει ότι αν και

²³ Το έβδομο κριτήριο του Most φαίνεται να μην ισχύει τουλάχιστον αναφορικά με τον διαλεκτικό μύθο της Διοτίμας στο *Συμπόσιο*. Βλ. παρακάτω: B5.

²⁴ Στην πορεία της έρευνας μου, θα προσπαθήσω να δείξω πως ο Πλάτων θέτει μόνος του τα όρια και τα κριτήρια τής δικής του μυθολογίας. Βλ. παρακάτω: B1.2.

²⁵ Stewart (1905): 1-2.

²⁶ Stewart (1905): 2-3.

²⁷ Collobert (2012): 87-107.

οι πλατωνικοί μύθοι δεν πρέπει να λαμβάνονται σε αντιδιαστολή προς τα διαλεκτικά επιχειρήματα, δεν πρέπει ούτε να θεωρούνται αμιγώς διανοητικό εργαλείο ή ως κάποιο είδος φιλοσοφικού επιχειρήματος. Κατά την άποψή του, οι μύθοι του Πλάτωνα έχουν παρόμοια λειτουργία με τις αναλογικές και αλληγορικές εικόνες: Στοχεύουν στο να επιδράσουν συναισθηματικά στο ακροατήριό τους και προορίζονται στο να θρέψουν το άλογο μέρος της ψυχής.²⁸

Από τις ανωτέρω προσεγγίσεις διαφαίνεται ότι ο πλατωνικός μύθος ορίζεται πάντοτε σε σχέση αλλά και σε αντίθεση με τον διαλεκτικό λόγο. Τούτο συμβαίνει διότι οι μελετητές εστιάζουν στην αρχαία διαμάχη μεταξύ φιλοσοφίας και ποίησης: μια διένεξη που κατά τον Greene αντιστοιχεί στην αντιμαχία ανάμεσα στη νόηση και στο συναίσθημα.²⁹ Ή για να το πούμε καλύτερα, χρησιμοποιώντας την πλατωνική ορολογία, η διαμάχη αυτή αντιστοιχεί στην αντιπαλότητα των δύο άκρων της τριαδικής ενσαρκωμένης ψυχής: του λογιστικού και του επιθυμητικού.

Είναι, όμως, ορθή αυτή η θεώρηση; Υπάρχει, όντως, σύγκρουση ανάμεσα στον φιλοσοφικό λόγο και στη μυθική αφήγηση εντός του πλατωνικού έργου; Θα επιχειρήσω, κατωτέρω, να δείξω ότι, αντιθέτως, ο πλατωνικός μύθος λειτουργεί υποστηρικτικά προς τον αποδεικτικό λόγο της διαλεκτικής. Επιπλέον, θα υποστηρίξω ότι ενέχει θέση μεσολαβητή ανάμεσα στη νόηση και την επιθυμία, επειδή στοχεύει στη σωστή θρέψη του μεσολαβητικού τμήματος της ψυχής, δηλαδή του θυμοειδούς. Για να μπορέσουμε, ωστόσο, να εξετάσουμε τη σχέση που συνδέει τον διαλεκτικό με τον μυθολογικό λόγο, προέχει να ερευνήσουμε τον χαρακτήρα και τη φύση του καθενός από αυτούς.

²⁸ Destrée (2012β): 111-112.

²⁹ Greene (1918): 6.

1.3. Η μυθολογική αφήγηση και ο διαλεκτικός λόγος στο πλατωνικό έργο.

Οι μελετητές είθισται να χρησιμοποιούν την έννοια *λόγος* αντιθετικά ως προς την έννοια *μύθος*.³⁰ Ο *λόγος* ως όρος, όπως αναφέρει η Dixsaut, δεν είναι λιγότερο μονοσήμαντος από τον *μύθο*. Για τον Nichols, παραδείγματος χάριν, το ευρύ φάσμα των σημασιών του *λόγου* περιλαμβάνει μεταξύ άλλων τη συζήτηση, τον κατά παραγγελία ή επίσημο λόγο (των σοφιστών) και την ορθολογική αφήγηση.³¹ Ο όρος *μυθολογία*, από την άλλη, όπως διευκρινίζει η Dixsaut, είναι κατά το ήμισυ *λόγος*, ενώ η αντιδιαστολή *μύθου* και *λόγου*, όσον αφορά στο πλατωνικό έργο, προκύπτει στο βαθμό που οι μελετητές ταυτίζουν τον δεύτερο με τη διαλεκτική.³²

Η προβληματική σχέση μύθου και λόγου διαδραμάτισε κεντρικό ρόλο στη σκέψη του Πλάτωνα σύμφωνα με τον Most. Κανείς πριν από αυτόν δεν δημιούργησε και δεν εισήγαγε διαμεσολαβητικές λέξεις όπως *μυθολογία* και *μυθολόγημα*. Κανένας άλλος έλληνας φιλόσοφος δεν επιτέθηκε τόσο βίαια στην παραδοσιακή μυθολογία όσο ο Πλάτων και, παράλληλα, κανένας άλλος δεν χρησιμοποίησε τόσους πολλούς «χτυπητούς» και εντυπωσιακούς μύθους όπως αυτός.³³

Ο Stewart σημειώνει εύστοχα ότι «ο πλατωνικός διάλογος μπορεί να αντιμετωπιστεί σαν ένα δράμα, στο οποίο ο λόγος είναι η πράξη». Ένας πλατωνικός διάλογος είναι, επί το πλείστον, και υπεράνω όλων, μια διαλογική συζήτηση, αλλά κάποιες φορές το «πλατωνικό δράμα» εμπεριέχει και το στοιχείο του μύθου.³⁴ Ο μύθος αποτελεί μια φανταστική ιστορία, την οποία ο Πλάτων κάποτε δανείζεται από την παράδοση και κάποτε την εφευρίσκει ο ίδιος. Με αυτό τον τρόπο υπερβαίνει το στενό πλαίσιο του

³⁰ Βλ. ενδεικτικά: Nestle (1940), Romano (1974), Κεσσίδης (2004), Μιχαηλίδης (1998).

³¹ Nichols (1998): 27.

³² Dixsaut (2012): 25-26.

³³ Most (2013): 13.

³⁴ Stewart (1905): 1.

πραγματικού κόσμου και θέτει *υποθέσεις* για άλλους παράξενους και υπερφυσικούς κόσμους. Εντούτοις, ο μύθος συνιστά αναγκαίο συστατικό για την κατανόηση της πλατωνικής φιλοσοφίας³⁵ και δεν πρέπει να λαμβάνεται μόνο σαν ένα λογοτεχνικό τέχνασμα.³⁶

Θεωρώ βέβαιο πως ο ορισμός της έννοιας του μύθου στον Πλάτωνα εμπλέκει και τον προσδιορισμό όχι μόνον του *λόγου* εν γένει, αλλά και τη διερεύνηση τής διαλεκτικής ειδικότερα. Και αυτό για δύο λόγους: αφενός, ο μύθος συνιστά αφήγηση, δηλαδή είδος λόγου. Αφετέρου, οι πλατωνικοί μύθοι δεν υπάρχουν ως ξέχωρα έργα αλλά ενσωματώνονται κάθε φορά στο εκάστοτε διαλεκτικό επιχείρημα. Στο δεύτερο βιβλίο της *Πολιτείας*, ο Πλάτων κατατάσσει το μύθο σε όλα όσα προέρχονται από τις Μούσες και τον εξομοιώνει με τον λόγο, στο μέτρο που αποτελεί αφήγηση (*Πολιτεία*, 376e6-377a8). Τονίζει, όμως, ότι ο μύθος δεν πρέπει να ταυτίζεται με τον λόγο και, μάλιστα, τον αληθή. Υποστηρίζει, επιπλέον, ότι οι μύθοι είναι στο σύνολό τους ψευδείς, έστω και αν περιέχουν ψήγματα αληθείας (*Πολιτεία*, 377a-b). Προκύπτει, λοιπόν, ένα παράδοξο: Πώς μπορεί κάτι που είναι εν γένει ψευδές να εμπεριέχει ρινίσματα του αληθούς; Ο μύθος φαίνεται να ανήκει σε έναν ενδιάμεσο γνωσιολογικό χώρο, ο οποίος μεσολαβεί μεταξύ *ψεύδους* και *αληθείας*. Για να μπορέσουμε, ωστόσο, να προσεγγίσουμε τον ενδιάμεσο χώρο, πρέπει πρωτίστως να ορίσουμε τα δύο άκρα. Κατά συνέπεια, πρέπει να ερευνήσουμε πότε ένας λόγος θεωρείται ψευδής και πότε αληθής.

(α) Το ψεύδος και η αλήθεια στον λόγο.

Σύμφωνα με τον *Σοφιστή*, ο λόγος αποτελεί ένα γένος των όντων, που αν το στερηθούμε θα στερηθούμε την ίδια την φιλοσοφία (*Σοφιστής*, 260a). Ένας λόγος

³⁵ Stewart (1905): 2-3.

³⁶ Gregory (1968): 273.

συνίσταται στη συμπλοκή των *δηλωμάτων*, δηλαδή των ρημάτων που φανερώνουν τις πράξεις και των ονομάτων που δηλώνουν τα υποκείμενα των πράξεων, με στόχο την αποπεράτωση ενός συγκεκριμένου νοήματος (*Σοφιστής*, 262a-d). Ο λόγος είναι αληθής, όταν εμπεριέχει συμπλοκή ονομάτων και ρημάτων που συμφωνούν με την πραγματικότητα, και είναι ψευδής όταν αυτή η συμπλοκή δεν ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα.³⁷ Ο μύθος όμως, δεν αξιολογείται με τον ίδιο τρόπο που αξιολογείται ο λόγος. Κατά τον Brisson, η αλήθεια ή το ψεύδος του μύθου δεν εντοπίζεται στην αντιστοιχία του λόγου με την πραγματικότητα στην οποία αναφέρεται, αλλά στη συμφωνία του μυθικού λόγου με τον λόγο του φιλοσόφου, τη διαλεκτική, η οποία διαθέτει την εγκυρότητα της αλήθειας.³⁸ Άρα, ένας μύθος φαίνεται να αξιολογείται ως αληθής ή ως ψευδής, ανάλογα με το εάν λειτουργεί ή όχι επικουρικά προς τον διαλεκτικό λόγο.

Ψευδείς λόγους³⁹ εκφωνούν συνειδητά οι σοφιστές, οι οποίοι παράγουν *είδωλα* στους λόγους (*Σοφιστής*, 268c-d). Οι φιλόσοφοι, αντιθέτως, επειδή στοχάζονται τον κόσμο των Ιδεών εκφωνούν αληθινούς λόγους, οι οποίοι διατηρούν σταθερή την εσωτερική και την εξωτερική αντιστοιχία των όσων περιγράφουν.⁴⁰ Το ψεύδος και η απάτη, επομένως, εμφανίζονται στον λόγο όταν αυτός έχει ως αντικείμενό του τα *είδωλα*, δηλαδή τις *εικόνες* ή τα *φαντάσματα* των όντων (*Σοφιστής*, 260c). Συνεπώς, το ψεύδος και η απάτη δεν ανάγονται πρωταρχικά στον λόγο, αλλά στο αντικείμενο με το οποίο αυτός ενασχολείται. Ο τεχνίτης παράγει μια *εικόνα* (εικός) ενός αντικειμένου όταν το ομοίωμα (μίμημα) που κατασκευάζει αποδίδει τις πραγματικές συμμετρίες του *παραδείγματος*. Το *παράδειγμα*, εν προκειμένω, συνιστά ένα αντικείμενο της πραγματικότητας, ένα αληθινό ον. Σε αυτή την περίπτωση, έχουμε

³⁷ Brisson (1998): 95.

³⁸ Brisson (1998): 109-110.

³⁹ Για το πρόβλημα του ορισμού του ψεύδους, βλ. Περγικούρη (2006): 152.

⁴⁰ Brisson (1998): 96.

κάποιου είδους αλήθεια, εφόσον το *ομοίωμα* αποτελεί πιστό αντίγραφο τού παραδείγματος, εφόσον, δηλαδή, αντιγράφει την *ουσία* του προτύπου. Όταν, όμως, ο καλλιτέχνης θέτει στο περιθώριο την αλήθεια και κατασκευάζει ομοιώματα με συμμετρίες που μόνο φαίνονται καλές αλλά δεν είναι, εφόσον δεν είναι οι πραγματικές, τα παράγωγά του αποκαλούνται *φαντάσματα* (Σοφιστής, 235d-236a).

Ακόμα, λοιπόν, και οι *εικόνες* των αληθινών όντων εμπεριέχουν μια ορισμένη αλήθεια, από τη στιγμή που αποδίδουν ορθά τις κατ'ουσίαν συμμετρίες του πρότυπου όντος. Θα μπορούσαμε, επομένως, να υποστηρίξουμε ότι ο πλατωνικός μύθος είναι ψευδής στο μέτρο που μιμείται το παράδειγμα, και στον βαθμό που στερείται της ουσίας του παραδείγματος, όντας αντίγραφο της. Ο μύθος, λοιπόν, είναι αληθής στο μέτρο που ως *εικόνα* αποδίδει την ουσία, την αλήθεια, τού παραδείγματος, στον βαθμό, δηλαδή, που αποτελεί ένα πιστό αντίγραφο της φύσεως τού προτύπου. Το επόμενο ερώτημα, ωστόσο, θα ήταν ποιο ον μιμείται ο μύθος και με ποιο τρόπο το αντιγράφει. Με άλλα λόγια, τι συνιστά το παράδειγμα του μύθου; Θα υποστηρίξω ότι ο εκάστοτε πλατωνικός μύθος αποτελεί μια σύμμετρη *εικόνα* του διαλεκτικού επιχειρήματος, το οποίο κάθε φορά σχετίζεται με μια Ιδέα, ή με μια αρετή.

Για παράδειγμα, ο εσχατολογικός μύθος του Ηρός στην *Πολιτεία* συνιστά ένα σύμμετρο ομοίωμα της *δικαιοσύνης*, υπό την έννοια ότι εικονογραφεί τα όσα ο διαλεκτικός λόγος πραγματεύεται για τη συγκεκριμένη αρετή. Στην *Πολιτεία*, όπως θα διαπιστώσουμε,⁴¹ η διαλεκτική συζήτηση ορίζει τη *δικαιοσύνη* ως το να πράττει καθείς αυτό που του αναλογεί, χωρίς να αναμειγνύεται στα όσα αφορούν τους άλλους (*οικειοπραγία*). Στον *δαιμονικό τόπο* τού μύθου του Ηρός κάθε οντότητα πράττει το οικείο της έργο, όπως ακριβώς επιτάσσει ο ορισμός της δικαιοσύνης ως «οικειοπραγίας»: Οι δικαστές δικάζουν, ο προφήτης μαντεύει και προειδοποιεί τις

⁴¹ Βλ. παρακάτω: B1.1.

ψυχές, η Κλωθώ άδει και φροντίζει για τα παρόντα, η Άτροπος για τα μέλλοντα και η Λάχεσις για τα γεγονότα. Ο μύθος του Ηρόδ, όπως και όλοι οι εσχατολογικοί μύθοι του Πλάτωνος, είναι στενά και άρρηκτα δεμένος με το φιλοσοφικό επιχείρημα του διαλόγου,⁴² απ' όπου και αντλεί την αλήθειά του.

(β) Οι δαιμονικές οντότητες του πλατωνικού μύθου.

Ωστόσο, ο μύθος υστερεί έναντι του διαλεκτικού λόγου όχι μόνο επειδή αποτελεί ομοίωμά του, αλλά, κυρίως, επειδή αυτά που περιγράφει δεν είναι δυνατόν να επαληθευτούν. Η αδυναμία επαλήθευσης, όσον αφορά στο περιεχόμενο του μύθου, έγκειται στην ποιότητα των αντικειμένων που εξετάζει: Οι θεοί, οι ήρωες, οι ψυχές, οι Μοίρες, οι προφήτες και οι δαίμονες αποτελούν οντότητες που, αφενός, υπερβαίνουν την εμπειρία του αισθητού κόσμου και, αφετέρου, υστερούν ως προς τις οντότητες του νοητού κόσμου, τις Ιδέες, οι οποίες συνιστούν τα αντικείμενα του διαλεκτικού λόγου.

Ο Brisson ισχυρίζεται ότι, εξαιτίας του ενδιάμεσου χαρακτήρα τους, τα αντικείμενα του μύθου δεν είναι προσβάσιμα ούτε από τις αισθήσεις αλλά ούτε και από τη νόηση, με αποτέλεσμα να μην μπορούμε να τα ορίσουμε, ακόμα κι αν λαμβάνουμε την ύπαρξή τους ως δεδομένη.⁴³ Δίνει, μάλιστα, ως παράδειγμα τους μυθικούς ήρωες, οι οποίοι παρουσιάζονται με ανθρωπομορφικά χαρακτηριστικά, ώστε να μπορούν να θεωρηθούν είτε αθάνατες οντότητες με σάρκα, είτε θνητές οντότητες στις οποίες αποδίδεται η αθανασία.⁴⁴

Ο Brisson έχει δίκαιο όταν εντοπίζει την αδυναμία επαλήθευσης του μύθου στις οικείες του οντότητες, κάνει λάθος όμως όταν θεωρεί πως αυτές δεν είναι

⁴² Βλ. ενδεικτικά: Annas (1982β).

⁴³ Brisson (2004): 23.

⁴⁴ Brisson (1998): 24.

προσβάσιμες μήτε από τη νόηση μήτε από την αίσθηση. Η μη επαληθευσιμότητα των μυθικών οντοτήτων έγκειται στο γεγονός ότι οι ιδιότητές τους τις καθιστούν μερικώς μόνο προσβάσιμες τόσο από τη νόηση όσο και από την αίσθηση. Ας εξετάσουμε το παραπάνω παράδειγμα του Brisson: Ένας μυθικός ήρωας εμφανίζεται να έχει ανθρώπινη μορφή και σάρκα, αλλά να είναι αθάνατος. Ό,τι, όμως, είναι από σάρκα ανήκει στο πεδίο των αισθήσεων και ό,τι ανήκει στο πεδίο των αισθήσεων είναι θνητό, γιατί φθείρεται και πεθαίνει. Αντίστοιχα, ό,τι είναι αθάνατο ανήκει στο πεδίο της νοήσεως και ό,τι ανήκει στο πεδίο της νοήσεως είναι άφθαρτο και αιώνιο. Για να το διατυπώσουμε και αλλιώς: Στο αντικείμενο του μύθου αποδίδονται δύο εκ διαμέτρου αντίθετα κατηγορήματα: η θνητότητα και η αθανασία. Η πρώτη επαληθεύεται από την αίσθηση και η δεύτερη από τη νόηση. Ωστόσο, η αίσθηση δεν μπορεί να επαληθεύσει έναν άνθρωπο που να είναι αθάνατος και η νόηση ένα αθάνατο ον που να έχει σάρκα. Κατά συνέπεια, μήτε η αίσθηση μήτε η νόηση μπορεί να επαληθεύσει εξ ολοκλήρου μια οντότητα που οι ιδιότητες της την τοποθετούν στο *μεταξύ* της νοήσεως και της αισθήσεως. Αν, όμως, οι οντότητες του μύθου δεν μπορούν να επαληθευτούν εξ ολοκλήρου μήτε από τη νόηση μήτε από την αίσθηση, τότε ούτε το συνολικό περιεχόμενο του μύθου μπορεί να επαληθευτεί.

Η αδυναμία επαλήθευσης του μύθου εγείρει, σύμφωνα με την Gregory, το κρίσιμο ερώτημα «αν, πράγματι ο μύθος αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της φιλοσοφίας»,⁴⁵ δεδομένου ότι η τελευταία θεμελιώνεται στην αλήθεια. Ο Châtelet υποστηρίζει ότι η χρήση του μύθου είναι επιβεβλημένη, επειδή ο φιλόσοφος απευθύνεται σε μη φιλοσόφους και όμοια με τον δεσμώτη του σπηλαίου, ο οποίος ελευθερώνεται και γνωρίζει το νοητό, πρέπει, εκ νέου, να κατέβει στους συντρόφους του και να τους

⁴⁵ Gregory (1968): 286.

πείσει για την αλήθεια.⁴⁶ Για τον Châtelet, η γλώσσα της γνώσης, δηλαδή ο λόγος του φιλοσόφου, είναι ανήμπορη να πει το αληθές όταν είναι είτε υπερβολικά δεσμευμένη είτε υπερβολικά αποδεσμευμένη από το αισθητό. Στην πρώτη περίπτωση, δεν κατορθώνει να συλλάβει και να διατυπώσει επακριβώς την ύψιστη πραγματικότητα των Ιδεών και στη δεύτερη καταβάλλει έντονη προσπάθεια για να τη μεταδώσει. Σε αυτή την ανεπάρκεια της φιλοσοφικής γλώσσας, ο μύθος και η εικόνα λειτουργούν αντισταθμιστικά. Ο μύθος ενισχύει την αυστηρότητα και την εκφραστικότητα της διαλεκτικής και, χωρίς να εναντιώνεται σε αυτήν, «προσθέτει μια μεταφορική λογική στη λογική της απόδειξης».⁴⁷

(γ) Μύθος και αποδεικτικός λόγος.

Στο 320c και 324d του *Πρωταγόρα*, ο Πλάτων διακρίνει τον μύθο από τον αποδεικτικό λόγο. Ο μύθος σκιαγραφείται ως ένα μέσο ρητορικής *επίδειξης* ενώ ο αποδεικτικός λόγος έγκειται στην ικανότητα του ομιλητή να *διεξέρχεται* πλήρως και λεπτομερώς το θέμα το οποίο εξετάζει με εσωτερικούς όρους δόμησης και αιτιολόγησης. Υπάρχουν, συνεπώς, δύο τρόποι να μιλήσει κάποιος για το υπό εξέταση θέμα: ο *μύθος* και το *επιχείρημα*.

Από τη μια, η μυθική αφήγηση συνιστά το εργαλείο της *πειθούς* που κληροδότησαν στον Πλάτωνα οι προκάτοχοί του. Στον *Σοφιστή*, ο Ελεάτης ξένος αποκαλεί «μύθους για παιδιά» τις φιλοσοφικές θεωρίες του Ξενοφάνη, του Παρμενίδη και του Ηρακλείτου (*Σοφιστής*, 242c-d). Αυτό το εργαλείο, ωστόσο, (τον μύθο) εκμεταλλεύτηκαν με τον πιο άκομπο τρόπο οι ρήτορες και οι σοφιστές, αποκόποντας την πειθώ από την -προφανώς παιδαγωγική και πνευματική- ωφέλεια και συγκολλώντας την πρώτη με την ηδονή. Από την άλλη, ο λόγος με επιχειρήματα

⁴⁶ Châtelet (1984): 87-88.

⁴⁷ Châtelet (1984): 88.

είναι η ορθή φιλοσοφία που ο ίδιος ο Πλάτων καλείται να οικοδομήσει από κοινού και ενάντια σε αυτούς τους τρόπους σκέψης. Από κοινού, διότι αναγνωρίζει την κριτική συνεισφορά τους και ενάντια, επειδή διαπιστώνει την ανεπάρκειά τους.⁴⁸

Το κριτήριο της διάκρισης της μυθικής αφήγησης από τον λόγο με επιχειρήματα του φιλοσόφου είναι καθαρά εσωτερικό. Εάν ο λόγος αναπτύσσεται με συνοχή και αναγκαιότητα, πραγματώνοντας τις απαιτούμενες εννοιολογικές συναγωγές και διακρίσεις, συνιστά επιχείρημα, εάν όχι, αποτελεί μύθο. Εξάλλου, ο λόγος για τον Πλάτωνα πρέπει να αντιμετωπίζεται σαν ένα ζωντανό ον με δικό του σώμα, να έχει αρχή (κεφαλή), μέση και άκρα, προσιδιάζοντα μεταξύ τους σε ένα αρμονικό σύνολο (*Φαίδρος*, 264c).

Ο Brisson υποστηρίζει ότι τα στοιχεία που συναπαρτίζουν τον διαλεκτικό λόγο είναι τοποθετημένα σε μια λογική ακολουθία και υπάγονται σε συγκεκριμένους κανόνες, που καθιστούν το συμπέρασμα του λόγου αναγκαίο.⁴⁹ Αντίθετα, η μυθική αφήγηση θέτει τα γεγονότα όπως θα ήταν εύλογο να έχουν συμβεί, χωρίς να αιτιολογεί γιατί συμβαίνουν με αυτόν και όχι με κάποιον άλλο τρόπο. Επομένως, η σύνδεση των μερών που συναποτελούν έναν μύθο δεν είναι αναγκαία, αλλά τυχαία, και κάποιες φορές επιπόλαιη.⁵⁰

Εντούτοις, το κριτήριο της μη αιτιολόγησης και της τυχαίας εσωτερικής συνοχής δεν ισχύει πάντα και καθολικά για τον πλατωνικό μύθο. Επί παραδείγματι, ο μύθος του *Φαίδρου* ξεκινά με τον αποδεικτικό λόγο για την αθανασία της ψυχής, ένα επιχείρημα δομημένο με αναγκαιότητα και συνοχή. Το επιχείρημα συνοψίζεται ως εξής: Η ψυχή είναι αθάνατη, διότι εκείνο που κινεί παντοτινά τον εαυτό του δεν παύει ποτέ να

⁴⁸ Châtelet (1984): 56.

⁴⁹ Brisson (2004): 25.

⁵⁰ Brisson (2004): 25.

κινείται και, επομένως, έχει αιώνια ζωή (*Φαίδρος*, 245c-e). Θα μπορούσαμε, επίσης, να σημειώσουμε ότι ο μύθος του *Φαίδρου* διέπεται από εσωτερική συνοχή στο βαθμό που εκκινεί από την προσπάθεια να ορίσει, έστω και ευλογοφανώς,⁵¹ την ψυχή, και επιτελεί διαιρέσεις, όπως η διάκριση θνητού και αθάνατου, τις οποίες μάλιστα αποπειράται να αιτιολογήσει.⁵²

(δ) Το εικός και το αληθές.

Διαπιστώνουμε, λοιπόν, ότι ο πλατωνικός μύθος εμφανίζει χαρακτηριστικά που αποδίδονται στον διαλεκτικό λόγο: Ορίζει, διαιρεί και αιτιολογεί. Με μια βασική διαφορά, όμως: Ο μύθος περιγράφει το ευλογοφανές (το *εικός*), ενώ ο διαλεκτικός λόγος το αληθές. Κατά συνέπεια, αυτό που πρέπει να ερευνήσουμε είναι η σχέση που συνδέει το ευλογοφανές (αληθοφανές) με την αλήθεια.

Στον *Φαίδρο* μαθαίνουμε ότι το ευλογοφανές (*εικός*) μοιάζει με την αλήθεια και ότι, εξαιτίας αυτής της ομοιότητας, γίνεται πιστευτό από τα πλήθη. Υπάρχουν, ωστόσο, δύο τρόποι να χρησιμοποιήσει κάποιος το *εικός*. Ο ένας είναι χωρίς να γνωρίζει την αλήθεια: είναι ο τρόπος των ποιητών, των σοφιστών και των ρητόρων της εποχής του Πλάτωνα. Ο άλλος είναι ο τρόπος του διαλεκτικού, ο οποίος γνωρίζει την αλήθεια και είναι ικανός να διακρίνει το αληθές από το ευλογοφανές (*Φαίδρος*, 272e-273d). Στην πρώτη περίπτωση, σκοπός είναι να πειστεί το πλήθος για κάτι που φαίνεται αλλά δεν είναι αληθές, ακόμα και αν, εν τέλει, αυτή η πίστη αποβεί επιβλαβής για εκείνον που θα την έχει. Στη δεύτερη περίπτωση, σκοπός είναι και πάλι η πειθώ, αλλά υπό την έννοια ότι αυτή θα αποβεί επωφελής για τον κάτοχό της. Η ωφέλεια της πειθούς, σε αυτή την περίπτωση, οφείλεται στο ότι ο διαλεκτικός πείθει έχοντας τη γνώση του υπό έρευνα αντικειμένου, συνεπώς, η πεποίθηση που εγχарάσσει στην ψυχή του

⁵¹ Βλ. *Φαίδρος*, 246a.

⁵² Βλ. *Φαίδρος*, 246b.

πεπεισμένου είναι αληθής και χρήσιμη. Με άλλα λόγια, ο διαλεκτικός θέτει το *εικός* στην υπηρεσία του αληθούς, προκειμένου να εντυπώσει μια ωφέλιμη πεποίθηση (μια ορθή δόξα) στις ψυχές των ακροατών/αναγνωστών του.

Όπως μπορούμε να ανακαλέσουμε στη μνήμη μας,⁵³ στον *Σοφιστή* το *εικός* ορίζεται ως ένα σύμμετρο αντίγραφο, μια πιστή εικόνα του *παραδείγματος*, δηλαδή του αληθινού όντος. Στον *Φαίδρο*, το *εικός* αποτελεί ένα ωφέλιμο ομοίωμα του αληθούς, υπό την προϋπόθεση ότι η χρήση του γίνεται από τον διαλεκτικό. Υφίσταται, επίσης, μια τρίτη εκδοχή του *εικότος* στο πλατωνικό έργο. Στον *Τίμαιο*, η κοσμολογική εξήγηση για τη δημιουργία του κόσμου καλείται *εικός μύθος* και *εικός λόγος*. Αυτό, σύμφωνα με τον Brisson, συμβαίνει διότι ο λόγος αναφέρεται στον αισθητό κόσμο που αποτελεί εικόνα ή αντίγραφο του νοητού κόσμου.⁵⁴ Προσέτι, ο Brisson παρατηρεί ότι ο Πλάτων διακρίνει δύο είδη λόγου στο 29b3-c3 του *Τιμαίου*. Το ένα είναι ο αληθινός λόγος που αποτελεί το *παραδείγμα* και το άλλο είναι ο ευλογοφανής λόγος που αποτελεί την *εικόνα* του αληθινού λόγου.⁵⁵

Από τη μια, ο αληθινός λόγος είναι βέβαιος, αδιάψευστος, ανίκητος και μόνιμος διότι έχει ως αντικείμενά του τις βέβαιες και αμετάβλητες οντότητες τής νοήσεως, τις Ιδέες. Από την άλλη, ο *εικός* λόγος αποτελεί μια εικόνα τού βέβαιου και αληθινού λόγου, στο μέτρο που τα αντικείμενά του αποτελούν εικόνες των νοητών αντικειμένων. Δεν είναι, όμως, ούτε σταθερός ούτε βέβαιος. Τέλος, τα δύο είδη λόγου αντιστοιχίζονται με δύο διαφορετικές γνωσιακές καταστάσεις: Ο *εικός* λόγος με την *πίστη* και ο βέβαιος λόγος με την *αλήθεια*, δηλαδή την επιστήμη (*Τίμαιος*, 29c). Η ανωτέρω αντιστοιχία συνεπάγεται ότι ο αληθινός λόγος εντυπώνει *επιστήμη* ενώ ο *εικός* λόγος πεποιθήσεις, δηλαδή γνώμες (*δόξες*).

⁵³ Βλ. παραπάνω: I.3 (α).

⁵⁴ Brisson (2004): 28.

⁵⁵ Brisson (2004): 28.

Σύμφωνα με τον Κάλφα, η εγκυρότητα των *εικότων λόγων* οφείλεται στο γεγονός ότι συνιστούν ομοιώματα / εικόνες των αληθών λόγων. Επειδή, μάλιστα, εξεικονίζουν την αλήθεια, «μπορούν να καλύψουν όλη την κλίμακα της αληθοφάνειας» και να διεκδικήσουν να γίνουν αληθείς και βέβαιες δόξες.⁵⁶ Σε αντίθεση, όμως, με την *επιστήμη* που είναι πάντα αληθής, οι δόξες μπορεί να είναι είτε εσφαλμένες είτε ορθές και σπάνια σταθερές και μόνιμες.

Από τη στιγμή που η μυθολογική αφήγηση συνιστά έναν *εικότα λόγο*, δηλαδή έναν λόγο που περιγράφει το ευλογοφανές και όχι το πραγματικό, εντυπώνει στις ψυχές πεποιθήσεις (δόξες). Η δόξα που εντυπώνει ένας μύθος μπορεί να είναι είτε ψευδής είτε αληθής, ανάλογα με το εάν ο δημιουργός του μύθου αγνοεί ή γνωρίζει την αλήθεια για το αντικείμενο που προτίθεται να αντιγράψει / μιμηθεί. Συνακολούθως, ο μύθος του διαλεκτικού, από τη στιγμή που εκείνος έχει τη γνώση, αποσκοπεί στο να χαράξει μια ορθή/αληθή δόξα, μια γνώμη που να είναι, όσο το δυνατόν, πλησιέστερη στην αλήθεια. Αντίθετα, ο σοφιστής, επειδή δεν έχει γνώση, εγχαράσσει με τους μύθους του ψευδείς και, άρα, επιβλαβείς δόξες.

Ανακεφαλαιώνοντας, υπάρχουν δύο είδη λόγου: ο *αληθής* και ο *εικός*. Αφενός, ο αληθής λόγος που αντιστοιχεί στον αποδεικτικό λόγο, δηλαδή την διαλεκτική, είναι βέβαιος και σταθερός και εντυπώνει στην ψυχή *επιστήμη*, διότι έχει ως αντικείμενά του τα *νοητά* (τις Ιδέες), τα οποία είναι αιώνια, άφθαρτα και αμετάβλητα. Αφετέρου, ο *εικός λόγος*, που αντιστοιχεί στον μύθο, εντυπώνει στις ψυχές δόξες που δεν είναι μήτε βέβαιες μήτε σταθερές, αν δεν συνυφανθούν με τον διαλεκτικό λόγο. Μάλιστα, εάν ο *εικός λόγος* χρησιμοποιηθεί από κάποιον που δεν γνωρίζει το αληθές, το ομοίωμα δεν θα είναι σύμμετρο προς την αλήθεια: επομένως η πεποίθηση που θα εγχαράξει στην ψυχή θα είναι ψευδής και, άρα, επιβλαβής για τον κάτοχό της. Εάν,

⁵⁶ Κάλφας (1995) : 43-44.

όμως, ο *εικώς λόγος* αξιοποιηθεί από κάποιον που έχει γνώση του αληθούς, δηλαδή από κάποιον που είναι διαλεκτικός, εγγαράσσει στην ψυχή ένα σύμμετρο ομοίωμα του αληθούς, δηλαδή μια ορθή δόξα.

Γιατί, ωστόσο, η *επιστήμη* του διαλεκτικού λόγου να έχει ανάγκη την *πειθώ* του μύθου; Ή για να το θέσουμε και διαφορετικά: Για ποιο λόγο η *επιστήμη* του διαλεκτικού να έχει ανάγκη την *ορθή δόξα* του μύθου; Πρόκειται για ερωτήματα που θα επεξεργαστούμε ευθύς αμέσως.

(ε) Η πειθώ του μύθου και ο τριμερισμός της ψυχής.

Στον *Φαίδρο* διαβάζουμε ότι δεν είναι επαρκές κάποιος να γνωρίζει την αλήθεια. Πρέπει να είναι σε θέση να μπορεί να πείσει τους ανθρώπους για αυτήν (*Φαίδρος*, 260d). Ο μύθος φαίνεται να μπορεί να επιτελέσει αυτό που αδυνατεί η διαλεκτική: Ασκεί *γοητεία* στις ψυχές των ανθρώπων⁵⁷ και έτσι τις πείθει. Μολαταύτα, το «φάρμακο»⁵⁸ του μύθου (και συνακολούθως της πειθούς) μπορεί είτε να δράσει θεραπευτικά στις ψυχές στις οποίες χορηγείται, είτε να τις δηλητηριάσει.⁵⁹ Το *φάρμακο* αποβαίνει ολέθριο, όταν είναι ξένο προς το ζωντανό ον, δηλαδή τον ζωντανό λόγο της διαλεκτικής, ενώ, αντίθετα, είναι ιαματικό όταν λειτουργεί υποστηρικτικά ως προς αυτόν τον λόγο.⁶⁰

Συνήθως, οι μελετητές συνδέουν τη συμπληρωματική χρήση του μύθου και της διαλεκτικής με τον πλατωνικό τριμερισμό της ψυχής. Για παράδειγμα, ο Rowe υποστηρίζει ότι ο *μύθος* αποτελεί ένα αναγκαίο συμπλήρωμα του φιλοσοφικού επιχειρήματος, διότι οι ανθρώπινες φύσεις συνδυάζουν τη λογική με μη λογικά

⁵⁷ Brisson (2004): 19.

⁵⁸ Για το *φάρμακο* στο έργο του Πλάτωνα, βλ. Derrida (1990) και Μπάλλα (1997).

⁵⁹ Derrida (1990):73-77.

⁶⁰ Derrida (1990): 128.

στοιχεία.⁶¹ Το λογικό τμήμα της ψυχής το τρέφει η διδαχή της διαλεκτικής, το άλογο μέρος η πειθώ του μύθου.

Ας γίνουμε, όμως, πιο συγκεκριμένοι: Για τον Πλάτωνα η ανθρώπινη ψυχή διαιρείται σε τρία τμήματα⁶² με ανώτερο το *λογιστικό*, το οποίο συνιστά την έδρα της λογικής και της γνώσης, ενδιάμεσο το *θυμοειδές*, που έχει τη δύναμη της *οργής* και επιδιώκει τις τιμές, και κατώτερο το *επιθυμητικό*, στο οποίο αντιστοιχούν οι σωματικές επιθυμίες για ηδονές. Ο διαλεκτικός λόγος απευθύνεται αποκλειστικά στο ανώτερο τμήμα της ψυχής, που είναι υπεύθυνο για τη σκέψη και τη μάθηση. Όμως, μόνο μια ελάχιστη μερίδα ανθρώπων καθοδηγείται από το *λογιστικό*, με αποτέλεσμα ο διαλεκτικός λόγος να έχει απήχηση σε αυστηρά περιορισμένο κοινό: τους φιλοσόφους. Οι φιλόσοφοι, ωστόσο, γνωρίζουν την αλήθεια και δεν υπάρχει ανάγκη να πειστούν για αυτήν. Εκείνοι που πρέπει να πειστούν για την αλήθεια είναι οι μη γνωρίζοντες, αυτοί που με κάποιο τρόπο *λησμόνησαν* τη γνώση.

Αξίζει, εδώ, να σημειώσουμε πως παρά το γεγονός ότι ο Πλάτων δεν αναπτύσσει μια πλήρη θεωρία της γνώσης, είναι σαφής αναφορικά με το ότι αντικείμενα της γνώσεως συνιστούν μόνον οι νοητές Ιδέες και όχι τα αντικείμενα της αισθητής πραγματικότητας. Μάλιστα, όπως θα δούμε, από τον *Μένωνα* και έπειτα υποστηρίζει ότι οι ψυχές των ανθρώπων γνώρισαν τις Ιδέες πριν από την ενσάρκωσή τους αλλά για διάφορους λόγους⁶³ λησμόνησαν αυτή τη γνώση. Τούτοι, λοιπόν, είναι όσοι έχουν αφεθεί στην καθοδήγηση είτε του *επιθυμητικού* είτε του *θυμοειδούς* και αποτελούν την πλειοψηφία των ανθρώπων. Επειδή, λοιπόν, ο διαλεκτικός λόγος αδυνατεί να απευθυνθεί στους πολλούς, την αποστολή αυτή αναλαμβάνει ο μύθος.

⁶¹ Rowe (1997): 265.

⁶² Για αναλυτικότερη περιγραφή του κάθε τμήματος, βλ. ενδεικτικά: Annas (1981) :109-152.

⁶³ Στον *Φαίδρο* (βλ. παρακάτω: A1.3 και B4.) ως αιτίες αναφέρονται η κακία του επιθυμητικού τμήματος της ψυχής, οι αρνητικές συγκυρίες και οι κακές συναναστροφές.

Οι περισσότεροι μελετητές, επηρεασμένοι από το δέκατο βιβλίο της *Πολιτείας* και από την εκεί επίθεση τού Πλάτωνα στην ποίηση, κρίνουν ότι ο μύθος απευθύνεται στο κατώτερο μέρος της ψυχής, το οποίο είναι υπεύθυνο για τις επιθυμίες της ηδονής και της τροφής. Ενδεικτικά, ο Brisson διατείνεται ότι ο μύθος απευθύνεται πρωταρχικά στα παιδιά, στις ψυχές των οποίων κυριαρχεί το *επιθυμητικό*.⁶⁴

Μια μικρή μερίδα μελετητών - με πρωτεργάτη τον Gosling και τελευταίο εκφραστή τον Destrée - εστιάζει στο δεύτερο και στο τρίτο βιβλίο της *Πολιτείας* και υποστηρίζει ότι η μυθολογική παιδεία απευθύνεται κυρίως στο ενδιάμεσο τμήμα της ψυχής, το *θυμοειδές*. Ο Destrée, μάλιστα, επισημαίνει ότι μέσω της μυθολογικής παιδείας το *θυμοειδές* γίνεται ανδρείο, ώστε να μπορεί να βοηθήσει το *λογιστικό*, στη μάχη του με το *επιθυμητικό*. Το *λογιστικό* θα ήταν αδύναμο να ελέγξει τις επιθυμίες τού κατώτερου τμήματος, χωρίς την συμπαράσταση ενός ανδρείου θυμοειδούς.⁶⁵

Στο πρώτο κεφάλαιο τού δεύτερου μέρους της διατριβής,⁶⁶ θα προσπαθήσω να δείξω ότι στην *Πολιτεία* παρουσιάζονται δύο διαφορετικά είδη ποιήσεως (μυθολογίας), εκ των οποίων εξορίζεται μόνο το ένα. Στο δέκατο βιβλίο, ο Πλάτων επικρίνει και εξορίζει την ποίηση που είναι εξ ολοκλήρου *μίμηση*, με κριτήριο ότι εκείνη αποσκοπεί στην πρόσκαιρη τέρψη και όχι στην ωφέλιμη διδαχή. Όπως διαπιστώσαμε και στον *Σοφιστή*,⁶⁷ το ψέμα εμφανίζεται στον λόγο όπου εμφανίζεται η *μίμηση* και ιδίως η άμετρη *μίμηση*. Άρα ο μύθος των *μιμητών*, που είναι εξ ολοκλήρου *μίμηση*, ψεύδεται πλήρως και είναι *αισχρός*, με αποτέλεσμα η πειθώ του να τρέφει και να αυξάνει το κατώτερο μέρος της ψυχής που γεννάει την *κακία*.⁶⁸ Ωστόσο, στο δεύτερο και στο τρίτο βιβλίο της *Πολιτείας*, ο Πλάτων σκιαγραφεί την ιδανική μυθολογία που

⁶⁴ Brisson (2004): 19.

⁶⁵ Destrée (2011): 269.

⁶⁶ Βλ. παρακάτω: Β1.2.

⁶⁷ Βλ. παραπάνω: Ι.3. (α).

⁶⁸ Για την κακία του κατώτερου ψυχικού τμήματος, βλ. ενδεικτικά: *Φαίδρος*, 256b.

καθοδηγείται από τη γνώση και την *εμβουλία* (τη σωστή κρίση) των αρχόντων. Η μυθολογία αυτή αποσκοπεί στην επιμελημένη εκπαίδευση των μελλοντικών φιλοσόφων-βασιλέων, δηλαδή των *φυλάκων*. Ο μύθος σε αυτή την περίπτωση είναι *καλός* και *ωφέλιμος*, διότι η πειθώ του τρέφει και ενδυναμώνει το *ενδιάμεσο* τμήμα της ψυχής, ώστε εκείνο να συναρμοστεί με το ανώτερο ψυχικό τμήμα, το *λογιστικόν*. Τούτο το είδος μυθολογίας, όχι μόνον δεν εξορίζεται, αλλά, είναι αναγκαίο για τη σωστή οικοδόμηση της Καλλίπολης, επειδή, αφενός, παράγει δίκαιους και ενάρετους πολίτες⁶⁹ και, αφετέρου, διότι προετοιμάζει τους *άριστους* των φυλάκων να περάσουν από την *αρετή* στη *σοφία*. Στο δεύτερο μέρος της διατριβής, θα αναλάβω να δείξω ότι οι πλατωνικοί μύθοι συνιστούν άρτια παραδείγματα του ωφέλιμου είδους μυθολογίας και ότι, κατά συνέπεια, αποσκοπούν στο να τροφοδοτήσουν το μεσολαβητικό τμήμα της ψυχής, το οποίο κρίνει τις μάχες ανάμεσα στο *λογιστικό* και στο *επιθυμητικό*.

(ζ) Η σχέση της αρετής και της σοφίας: Η μετάβαση από την ορθή δόξα του μύθου στην επιστήμη της διαλεκτικής.

Η σχέση της *αρετής* και της *σοφίας* στον *Μένωνα* παρουσιάζεται ως σχέση *ορθής δόξας* και *επιστήμης*. Η *αρετή* ανήκει γνωσιολογικά στην ορθή δόξα, διότι ευρίσκεται μεταξύ της επιστήμης και της αφροσύνης (άγνοιας). Ο ενάρετος μοιάζει με τον σοφό, δεν ταυτίζεται, όμως, μ' εκείνον, διότι η ορθή δόξα που τον καθοδηγεί να πράττει σωστά και ωφέλιμα δεν είναι μόνιμη, βέβαιη και σταθερή, όπως η επιστήμη του σοφού (*Μένων*, 97b). Επιπροσθέτως, η ορθή δόξα προέρχεται από θεϊκή έμπνευση και, σε αντίθεση με την επιστήμη, δεν συνοδεύεται από νου (*Μένων*, 99e-100a). Για να αποκτήσουν αξία οι αληθείς (ορθές) δόξες και να γίνουν μόνιμες πρέπει να συνυφανθούν με τον λογισμό της αιτίας που τις προκάλεσε. Πρέπει, δηλαδή, ο

⁶⁹ Όπως θα διαπιστώσουμε παρακάτω (βλ. Β1.1.), οι μύθοι των *απλών μυθολόγων* της Καλλίπολης εντυπώνουν στις ψυχές των φυλάκων αρετές όπως η *ανδρεία* και η *σωφροσύνη* αρετές που είναι απαραίτητες, προκειμένου η πόλη να γίνει δίκαιη.

κάτοχος της ορθής δόξας να αναχθεί μέσω του διαλεκτικού συλλογισμού στην αιτία με την οποία συνδέεται και από την οποία εξηγείται η ορθή του δόξα. Η συνύφανση της ορθής δόξας με την αιτία⁷⁰ του λογισμού, συνιστά το νοητικό ενέργημα της *ανάμνησης* (*Μένων*, 97c-98a). Σύμφωνα, μάλιστα, με τον *Μένωνα*, η έρευνα και η μάθηση συνιστούν τα μέσα για την ενεργοποίηση της *ανάμνησης*.

Οι περιγραφές της αρετής ως ορθής δόξας στον *Μένωνα* παραπέμπουν ευθέως στους περί έρωτος διαλόγους του Πλάτωνα. Αφενός, η τοποθέτηση της ορθής δόξας στο *μεταξύ* της επιστήμης και της αφροσύνης κατευθύνει τη σκέψη μας στο *Συμπόσιο*,⁷¹ όπου ο Έρωτας ορίζεται ως μέγας δαίμων, ανήκων στο γνωσιολογικό πεδίο της ορθής δόξης, εφόσον μεσολαβεί ανάμεσα στους θεούς και στους θνητούς, στη σοφία και την άγνοια, στα καλά και τα αισχρά. Αφετέρου, η περιγραφή της ορθής δόξας ως θεϊκής έμπνευσης παραπέμπει στον θεόπνευστο μανιακό εραστή του *Φαίδρου*. Και στους δύο διαλόγους, *Φαίδρο* και *Συμπόσιο*, ο έρωτας των καλών αποτελεί το προκαταρκτικό στάδιο μύησης στα μυστήρια της τελειότητας⁷² και καθιστά τον κάτοχό του ενάρτετο⁷³. Επιπλέον, αμφότεροι οι διάλογοι σκιαγραφούν τη μετάβαση από την αρετή του φιλοσοφικού έρωτα στη σοφία του διαλεκτικού λόγου ως προϊόντος της ψυχικής διεργασίας που λέγεται *ανάμνηση*.⁷⁴

Και στην *Πολιτεία*, όμως, η μετάβαση των φυλάκων από την αρετή και την αληθή δόξα στη σοφία και τη διαλεκτική παρουσιάζεται ως αποτέλεσμα μάθησης, δηλαδή *ανάμνησης*. Η εκπαίδευση των φυλάκων εκκινεί από τις αληθείς δόξεις των μύθων, ώστε εκείνοι να γίνονται ενάρτετοι, και προχωρά στις διανοητικές επιστήμες (μαθηματικά και αστρονομία), οι οποίες αποτελούν προπαίδεια για το ανώτατο

⁷⁰ Στον *Φαίδωνα* μαθαίνουμε ότι *αίτια* είναι οι Ιδέες, βλ. παρακάτω: A1.2.(β).

⁷¹ Βλ. παρακάτω: B5.

⁷² Βλ. ενδεικτικά: *Φαίδρος*, 249c, *Συμπόσιο*, 209e.

⁷³ Βλ. ενδεικτικά: *Φαίδρος*, 256b, *Συμπόσιο*, 209a.

⁷⁴ Βλ. ενδεικτικά: *Φαίδρος*, 249b-c, *Συμπόσιο*, 208a-b.

μάθημα της διαλεκτικής. Όσοι, εν τέλει, κατορθώσουν να δέσουν τις αληθείς δόξες τους με το μάθημα του αγαθού, γίνονται σοφοί και επιλέγονται για άρχοντες στην Καλλίπολη.⁷⁵

Φαίνεται ότι εκείνο που συνδέει την αρετή και τις αληθείς δόξες των μύθων με την επιστήμη της διαλεκτικής είναι το νοητικό ενέργημα της *ανάμνησης*. Το γεγονός, μάλιστα, ότι ο πλατωνικός μύθος ως πρωτότυπη σύνθεση⁷⁶ εμφανίζεται μετά τον *Μένωνα*⁷⁷ και τη θεωρία της ανάμνησης, μας οδηγεί στο να αναρωτηθούμε κατά πόσο ο Πλάτων συνδέει τη χρήση των μύθων του με τη συγκεκριμένη θεωρία. Κρίνεται, επομένως, αναγκαίο το να εξετάσουμε τη θεωρία της ανάμνησης, αφενός για να διαπιστώσουμε αν ο πλατωνικός μύθος ως δημιουργήμα συμβάλλει στη διαδικασία της *ανάμνησης*: αφετέρου, έχοντας υπόψη ότι από τον *Μένωνα* και έπειτα ο Πλάτων αρχίζει να διαμορφώνει και να εξελίσσει τη δική του διαλεκτική μέθοδο απομακρυνόμενος από το άτοπο και την απορία στα οποία οδηγούσε το διάλογο η σωκρατική διαλεκτική, αξίζει να ερευνήσουμε με ποιο τρόπο σχετίζεται η πλατωνική μέθοδος με τη θεωρία της ανάμνησης. Τέλος, θεωρώ ότι η έρευνα της θεωρίας της ανάμνησης θα μας επιτρέψει να κατανοήσουμε εάν και σε ποιο βαθμό ο πλατωνικός μύθος μπορεί να αποτελεί ένα εργαλείο του διαλεκτικού στην απόπειρά του να αφυπνίσει τη γνώση των Ιδεών· να προκαλέσει, δηλαδή, την *ανάμνηση*, σε ανθρώπους φύσει φιλοσόφους, αλλά, και να εντυπώσει την αρετή στις μη φιλοσοφικές φύσεις.

⁷⁵ Για μια αναλυτικότερη εξέταση του ζητήματος, βλ. παρακάτω: B1.1. (γ).

⁷⁶ Πριν από τον *Μένωνα*, ο Πλάτων χρησιμοποιεί μόνο δύο μύθους, στον *Πρωταγόρα* και στον *Γοργία*, οι οποίοι όμως είναι αντλούνται από την παραδοσιακή μυθολογία και δεν συνιστούν αμιγώς πρωτότυπες πλατωνικές συνθέσεις.

⁷⁷ Μετά τον *Μένωνα* έχουμε πρωτότυπες μυθολογικές συνθέσεις στους διαλόγους: *Φαίδωνα*, *Συμπόσιο*, *Πολιτεία*, *Φαίδρο*, *Τίμαιο*, *Κριτία*, και *Πολιτικό*.

ΜΕΡΟΣ Α΄: Ο ΜΥΘΟΣ ΚΑΙ Η ΔΙΑΜΟΡΦΩΣΗ ΤΗΣ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗΣ ΜΕΘΟΔΟΥ.

Η ανίχνευση του μύθου ως μέρους της πλατωνικής μεθόδου προϋποθέτει, αφενός, την εξέταση του ίδιου και, αφετέρου, την εξέταση της ίδιας της μεθόδου. Στο προηγούμενο κεφάλαιο θέσαμε το γενικό πλαίσιο για τον πλατωνικό μύθο και διαπιστώσαμε ότι ο μύθος του Πλάτωνα αναδεικνύεται σε ένα γνωσιολογικό και οντολογικό ενδιαμέσο, το οποίο φαίνεται να συνδέει τον τόπο των νοητών και της γνώσης με τον τόπο των αισθητών και της δόξας.

Θα μπορούσε, ωστόσο, ο μύθος του Πλάτωνα να αποτελεί και ένα μεθοδολογικό ενδιαμέσο, το οποίο θα συνέδεε την πρόμη με την ύστερη πλατωνική διαλεκτική; Αυτό είναι το κεντρικό ερώτημα στο οποίο επιχειρούμε να απαντήσουμε στα ανά χείρας διαμειβόμενα. Κρίσιμο στοιχείο για την έρευνά μας συνιστά το δεδομένο ότι ο μύθος εμφανίζεται στο πλατωνικό έργο, όταν ο φιλόσοφος αρχίζει να απομακρύνεται από το άτοπο της σωκρατικής διαλεκτικής και να διαμορφώνει την οικεία του μέθοδο. Σημείο καμπής για αυτή τη μεθοδολογική μετάβαση συνιστά η θεωρία της *ανάμνησης*, η οποία εισάγεται με τη μορφή μύθου στον *Μένωνα*, και εμφανίζεται, κατά κύριο λόγο, σε άλλους δύο διαλόγους, στον *Φαίδωνα* και τον *Φαίδρο*.

Μαζί με τη θεωρία της *ανάμνησης*, όμως, εισάγεται και η μέθοδος των υποθέσεων· μια μέθοδος που επιτρέπει στον ερευνητή να υπερβεί την *απορία* και το *άτοπο* του σωκρατικού ελέγχου. Η θεωρία της *ανάμνησης*, λοιπόν, σηματοδοτεί, από τη μια, την έναρξη της χρήσης των μύθων και, από την άλλη, την εισαγωγή της υποθετικής μεθόδου στο πλατωνικό έργο· μιας μεθόδου που, σύμφωνα με την *Πολιτεία*, εξερευνά τον χώρο της διάνοιας. Ποιο είναι, ωστόσο, το στοιχείο που συνέχει την *ανάμνηση*, τον *μύθο* και τη μέθοδο των υποθέσεων; Θα επιχειρήσω να δείξω ότι το

στοιχείο αυτό, σύμφωνα με τα όσα γράφονται στον *Μένωνα* και τον *Φαίδωνα*, είναι η αρετή της *ανδρείας*. Η εν λόγω αρετή καθιστά εφικτό το ενέργημα της *ανάμνησης* και, κατά συνέπεια, αναδεικνύει ως εφικτή τη μετάβαση του ερευνητή από τον τόπο της δόξας στον τόπο της διάνοιας και της νοήσεως εν γένει. Ειδικότερα, θα υποστηρίξω ότι ο μύθος συνιστά ένα μέσο εντύπωσης της *ανδρείας* στις ψυχές των πολιτών, διότι τις απαλλάσσει από τον φόβο της *απορίας*, αφενός, και, από τον φόβο του θανάτου, αφετέρου.

Η έρευνα για την *ανάμνηση* στον *Φαίδρο* ολοκληρώνει, θεωρώ, την ανάδειξη της φύσεως του πλατωνικού μύθου, καθότι παρουσιάζει τον μύθο που συνθέτουν οι φιλόσοφοι ως ένα *υπόμνημα* του διαλεκτικού λόγου, δια του οποίου εντυπώνεται στις ψυχές η αρετή. Ο μύθος ως υπόμνημα, δηλαδή ως ακριβές ομοίωμα της διαλεκτικής, συνιστά ένα χρήσιμο μεθοδολογικό εργαλείο, το οποίο ο φιλόσοφος χρησιμοποιεί προκειμένου να επιτύχει την ενεργοποίηση της διαδικασίας της γνώσης, ήτοι της *ανάμνησης*, στις ψυχές των μαθητών του.

Τέλος, η έρευνα στρέφεται από το *ομοίωμα*, ήτοι τον μύθο, στο *παράδειγμα*, δηλαδή τη διαλεκτική. Εκθέτουμε συνοπτικά και γραμμικά την εξέλιξη της πλατωνικής μεθόδου, εστιάζοντας στον τρόπο που ο ίδιος ο φιλόσοφος παρουσιάζει τη μέθοδό του κατά τη μέση και ύστερη συγγραφική του περίοδο · περιόδους κατά τις οποίες η χρήση του πλατωνικού μύθου είναι εκτεταμένη. Σκοπός μας είναι να εξετάσουμε, εάν παράλληλα με την εξέλιξη της πλατωνικής μεθόδου εξελίσσεται και η χρήση του μύθου ως μεθοδολογικού εργαλείου.

A1. Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΑΝΑΜΝΗΣΗΣ: Ο μύθος στην υπηρεσία τής διαλεκτικής.

« Εκείνος που με ανέκρινε
ήξερε πως φοβόμουν
μα δεν του αρκούσε
ήθελε να με κάνει κι άλλο να φοβηθώ
αυτό ήταν το λάθος του
γιατί είχα φτάσει πια
εκεί που τελειώνει ο φόβος.
Δεν του απάντησα σε τίποτα
έχει κι ο φόβος τα όριά του
όμως αυτό δεν το ήξερε
όπως δεν το ήξερα κι εγώ
αργότερα το κατάλαβα
πόσο φοβόταν κι εκείνος.»

Τίτος Πατρίκιος, «Η αντίσταση»,
από τα Ποιήματα Α', 1943-1959,
Εκδόσεις Κίχλη, 2017.

A1.1. ΜΕΝΩΝ: Ο μύθος για την ανάμνηση και η εισαγωγή της υποθετικής μεθόδου.

(α) Το παράδοξο.

Ο Μένων συνιστά μια συζήτηση ανάμεσα στον διαλεκτικό Σωκράτη και στον μαθητή του Γοργία, Μένωνα, αναφορικά με το τι είναι η *αρετή* και αν αυτή είναι διδακτή ή όχι.⁷⁸ Έπειτα από δύο ανεπιτυχείς απόπειρες ορισμού της *αρετής*,⁷⁹ ο νεαρός Θεσσαλός καταφεύγει σε ένα παράδοξο, με στόχο να διακόψει την έρευνα. Υποστηρίζει ότι κάποιος που γνωρίζει κάτι δεν γίνεται να το μάθει, μια που το ξέρει ήδη. Όμως, μήτε αυτός που δεν το γνωρίζει μπορεί να το μάθει, επειδή αγνοεί την άγνοιά του για εκείνο, συνεπώς, δεν μπαίνει στη διαδικασία να το ψάξει και να το μάθει.⁸⁰ Επιπλέον, από τη στιγμή που κάποιος δεν γνωρίζει τι είναι αυτό που αναζητεί, ακόμα και αν το βρει δεν θα το αναγνωρίσει (*Μένων*, 80d-81a).

Με το ανωτέρω παράδοξο, ο Μένων επιχειρεί να δείξει ότι η έρευνά τους για την αρετή είναι μη εφικτή ή ατελέσφορη, εφόσον δεν μπορούν να την ορίσουν και αγνοούν την ουσία της.⁸¹ Αφού, λοιπόν, δεν γνωρίζουν τι είναι αυτό το οποίο αναζητούν, είναι αδύνατο να το εντοπίσουν. Η παραδοχή αυτή, κατά τον Colombiani, είναι το στενό επακόλουθο του παραδόξου. Το ευρύ επακόλουθό του παραδόξου έγκειται στην αναγνώριση της αντίληψης ότι η μάθηση δεν είναι εφικτή. Τιοιουτοτρόπως, ο Μένων προκαλεί τον Σωκράτη να του εξηγήσει πώς θα εντοπίσουν

⁷⁸ Υπάρχουν άλλα δύο πρόσωπα στον διάλογο: Ένας από τους κατηγορούς του Σωκράτη, ο Άνυτος και ένας νεαρός δούλος του Μένωνα, που δεν κατονομάζεται.

⁷⁹ Στην αρχή ο Μένων απαριθμεί διαφορετικές περιπτώσεις αρετών (του ανδρός, της γυναίκας, του παιδιού, του ελεύθερου, του δούλου κ.ο.κ.). Έπειτα, ορίζει την αρετή ως την αρετή του να άρχει κάποιος στους ανθρώπους. Και οι δύο ορισμοί του Μένωνα απορρίπτονται από τον Σωκράτη, διότι δεν είναι ενοποιητικοί, επειδή δηλαδή δεν φανερώνουν το τι είναι η αρετή στην ενότητά της αλλά στην πολλαπλότητά της.

⁸⁰ Colombiani (2013) : 1.

⁸¹ Colombiani (2013) : 1.

μέσω της έρευνάς τους τον ορισμό της αρετής, εφόσον δεν γνωρίζουν τι είναι, και να του φανερώσει με ποιο τρόπο η μάθηση είναι εφικτή, προσδιορίζοντας την εκ νέου.⁸²

(β) Οι μαρτυρίες.

Προκειμένου να διασωθεί η *περί αρετής* έρευνα από το παράδοξο του Μένωνα, ο Σωκράτης διηγείται μιαν ιστορία.⁸³ Η ιστορία, όπως υποστηρίζει, είναι αληθινή και καλή⁸⁴ (*Μένων*, 81a) και την έχει ακούσει από θεϊκούς και σοφούς ιερείς και ποιητές (όπως ο Πίνδαρος), που είναι ικανοί να δίνουν λόγο, δηλαδή να εξηγούν αυτά με τα οποία ενασχολούνται (*Μένων*, 81b). Χαρακτηρίζοντας την αφήγησή του ως *καλή* και *αληθινή*, ο Σωκράτης της δίνει μετοχή στην ωφέλεια αλλά και στην αλήθεια.

Ο εδώ ορισμός του θεϊκού και σοφού ποιητή φαίνεται να προσιδιάζει με τον ορισμό του «φιλόσοφου - ποιητή» στον *Φαίδρο*. Εκεί, ο Πλάτων υποστηρίζει ότι τον ποιητή που συνθέτει τους λόγους του έχοντας γνώση τής αλήθειας και που είναι ικανός να αποδείξει τη συσχέτιση των συγγραμμάτων του με το περιεχόμενό της, θα έπρεπε να τον αποκαλέσουμε «φιλόσοφο» (*Φαίδρος*, 278d). Ωστόσο, προς το τέλος του *Μένωνα* εμφανίζεται ένα ακόμη είδος ποιητή, που προέρχεται από θεϊκή έμπνευση και εύνοια και που κάνει τον ένθεο κάτοχό του να διηγείται τα αληθή χωρίς να τα γνωρίζει. Ο ποιητής αυτός δεν είναι σοφός, εφόσον δεν μπορεί να αιτιολογήσει τις αληθείς απόψεις του. Βρίσκεται στην γνωσιακή κατάσταση της *αληθούς δόξας* (*Μένων*, 99b-100c).

Υπάρχουν, λοιπόν, δύο είδη ποιητών στον *Μένωνα*: Οι θεϊκοί και σοφοί που γνωρίζουν αυτά για τα οποία εκφέρουν λόγο και οι εμπνευσμένοι και ένθεοι που *δοξάζουν αληθώς* για τα όσα συνθέτουν. Οι πρώτοι μπορούν να αιτιολογήσουν τη

⁸² Colombiani (2013) : 2.

⁸³ Berns (2011): 114.

⁸⁴ Και στον *Γοργία* ο Πλάτων χαρακτηρίζει τον μύθο του *καλόν λόγον*. Βλ. παρακάτω: B3.3 (α).

γνώμη τους, ενώ οι δεύτεροι αδυνατούν. Το γεγονός ότι ο Πλάτων επιλέγει να υποδείξει ως υποστηρικτές της θεωρίας του τους πρώτους φανερώνει, θεωρώ, την προσπάθειά του να συνδέσει το περιεχόμενο της μυθολογικής αφήγησης με την διαλεκτική μέθοδο και με αυτό τον τρόπο να της προσδώσει κύρος και βεβαιότητα. Οι άνθρωποι που υποστηρίζουν τη θεωρία της ανάμνησης εμφανίζονται ως διαλεκτικοί: Μπορούν να εξηγήσουν την αποχρώσα αιτία για την οποία υποστηρίζουν αυτά που υποστηρίζουν, δύνανται, δηλαδή, να αιτιολογήσουν και, άρα, να αποδείξουν την αληθινή γνώμη τους. Την εν λόγω απόδειξη θα κληθεί να επιτελέσει αργότερα και ο αφηγητής της ιστορίας, ο Σωκράτης. Ας εξετάσουμε, όμως, τα ζητήματα με τη σειρά.

(γ) Η διάσωση της διαλεκτικής έρευνας χάρη στον μύθο για την ανάμνηση.

Σύμφωνα με τον Σωκράτη, οι σοφοί και θεϊκοί άνθρωποι θεωρούν ότι η ψυχή είναι αθάνατη και ανώλεθη. Εξαιτίας της αθάνατης φύσεώς της έχει γεννηθεί (σε σώματα) πολλές φορές, έχει θεαθεί και έχει μάθει τα πάντα (*πάντα χρήματα*) στον Άδη, συμπεριλαμβανομένης και της *αρετής*. Αν η ψυχή ανακαλέσει στη μνήμη της ένα από τα *όντα* που θώρησε και έμαθε, τίποτα δεν την εμποδίζει από το να τα θυμηθεί όλα, επειδή τα πάντα στην φύση είναι συγγενικά μεταξύ τους. Για να επιτύχει, όμως, κάποιος την ανάκληση αυτών των πραγμάτων, πρέπει να είναι *ανδρείος* και να μη δειλιάζει ενώπιον των απαιτήσεων της έρευνας. Μάλιστα, η έρευνα και η μάθηση δεν είναι τίποτα άλλο παρά *ανάμνηση* (*Μένων*, 81c5-d5).

Ο Colombani υποστηρίζει ότι η θεωρία της ανάμνησης, που εισάγεται με τη μυθική διήγηση του Σωκράτη, λύνει το παράδοξο.⁸⁵ Η διάνοιξη αυτή συμβαίνει, διότι

⁸⁵ Στο ότι ο μύθος για την ανάμνηση εισάγεται για να λύσει το παράδοξο συμφωνούν οι περισσότεροι μελετητές. Βλ. ενδεικτικά: White (1976), Scott (1999), Taylor (2008), και Berns (2011). Η Fine

παρουσιάζει την ψυχή ως να κατέχει κάθε δυνατή γνώση, παρά το ότι φαίνεται να την έχει ξεχάσει. Παράλληλα, η θεωρία καθιστά εφικτή την ανάκληση της γνώσης με τη διαδικασία της μάθησης. Επομένως, η μάθηση δεν είναι η απόκτηση καινούργιας γνώσης αλλά η ανάκτηση, η ανάμνηση της γνώσης που η ψυχή κατέχει ήδη.⁸⁶ Εν προκειμένω, παρά το ότι ο Σωκράτης και ο Μένων αγνοούν σε αυτή τη ζωή το τι είναι η *αρετή*, αν είναι ανδρείοι και δεν δειλιάσουν μπροστά στην έρευνα, μπορούν να θυμηθούν τον ορισμό της, επειδή οι ψυχές τους τη γνώρισαν σε μια προηγούμενη ύπαρξή τους.

(δ) Η ανδρεία, η αληθής δόξα και η σκοποθεσία του μύθου.

Φαίνεται, λοιπόν, ότι, το να είναι κάποιος *ανδρείος*, συνιστά προϋπόθεση για να φέρει εις πέρας την έρευνά του, να κατορθώσει δηλαδή να θυμηθεί αυτά που είχε κάποτε μάθει. Όπως θα διαπιστώσουμε⁸⁷ στην *Πολιτεία*, η *ανδρεία* συνιστά την αρετή που διέπει ένα καλοαναθρεμμένο θυμοειδές, δηλαδή ένα θυμοειδές που εκπαιδεύτηκε με αληθείς δόξες μέσω των μύθων. Ειδικότερα, ένας άνθρωπος αποκαλείται *ανδρείος*, όταν το θυμοειδές του διασώζει το παράγγελμα του *λογισμού* από τις ηδονές και τις λύπες (*Πολιτεία*, 442b11-c3). Το παράγγελμα του *λογισμού* είναι η έννομη (η σύμφωνη με τους νόμους της πολιτείας) και ορθή δόξα σχετικά με το τι είναι άξιο φόβου και τι όχι, κριτήριο που ο νομοθέτης εμφύσησε διά της παιδείας στις ψυχές των πολιτών (*Πολιτεία*, 429b-d). Κατά συνέπεια, *ανδρείος* είναι εκείνος του οποίου το θυμοειδές διασώζει από τις ηδονές και τις λύπες την ορθή (αληθή) και έννομη (σύμφωνη με τους νόμους) δόξα που του εμφύσησε ο νομοθέτης δια της παιδείας, σχετικά με το τι είναι φοβερό και τι όχι.

(2014) θεωρεί ότι ο μύθος για την ανάμνηση αποτελεί απλά το πρώτο στάδιο της απάντησης του Σωκράτη στο παράδοξο του Μένωνα. Η άποψη της Fine εκτίθεται αναλυτικότερα παρακάτω.

⁸⁶ Colombani (2013): 2.

⁸⁷ Βλ. παρακάτω: B1.

Εκτιμώ ότι ο μύθος του *Μένωνα* εισάγεται από τον Πλάτωνα για να εξυπηρετήσει τον συγκεκριμένο στόχο: Να τροφοδοτήσει, δηλαδή, με μια *αληθή δόξα* το θυμοειδές του Μένωνα, ώστε να μην εγκαταλείψει την έρευνα αλλά να επιστρέψει με θάρρος σε αυτήν. Ο Μένων παραδέχεται ότι αδυνατεί μετά τον έλεγχο που του άσκησε ο Σωκράτης να συνεχίσει να εκφέρει λόγο για την αρετή, παρά το ότι παλαιότερα το έχει κάνει πολλές φορές και μπροστά σε πολλούς (*Μένων*, 80a). Είναι σε αυτό ακριβώς το σημείο που ο Μένων εισάγει το παράδοξο, αποσκοπώντας στην ανακοπή της έρευνας. Η στάση του Μένωνα φανερώνει έναν άνθρωπο σε αμηχανία, που είναι έντονα σκεπτικός και δειλιάζει να συνεχίσει την έρευνα διότι όσο τη συνεχίζει αντιλαμβάνεται, και ο ίδιος αλλά και όσοι την παρακολουθούν, ότι δεν γνωρίζει όσα ισχυριζόταν ότι γνωρίζει. Εκεί, λοιπόν, που η ατομία του Μένωνα απειλεί τη διαλεκτική έρευνα, ο Σωκράτης εισάγει τον μύθο.

Ο μύθος λειτουργεί, τρόπον τινά, σαν μια γέφυρα δια της οποίας επιτυγχάνεται η μετάβαση από τον λογικό έλεγχο, ο οποίος κατέδειξε τις εσφαλμένες αντιλήψεις του Μένωνα, στη διαλεκτική έρευνα, που στόχο της έχει τη γνώση. Ο Πλάτων τοποθετεί εσκεμμένα την αφήγηση του μύθου, μεταξύ της *άγνοιας* και της *γνώσης*, διότι εκεί ακριβώς ανήκει: στο γνωσιακό καθεστώς της αληθούς δόξας. Με τη μυθολογική αφήγηση, ο Σωκράτης τοποθετεί μεταξύ *πόρου* και *απορίας*⁸⁸ τον Μένωνα, εφόσον, αφενός, του παρέχει μια ορθή γνώμη για το ότι η μάθηση και η έρευνα είναι δυνατές, στον βαθμό που συνιστούν ανάμνηση, και, αφετέρου, τον κάνει να διερωτάται με ποιο τρόπο μπορεί να αποδειχθεί αυτό (*Μένων*, 81e-82a). Έτσι, ο εριστικός λόγος του Μένωνα⁸⁹ δίνει τη θέση του στον έρωτα της φιλοσοφίας του Σωκράτη. Ο Μένων,

⁸⁸ Στο *Συμπόσιο* μεταξύ πόρου και απορίας τοποθετείται ο *ερωτικός δαίμων* της φιλοσοφίας.

Βλ. παρακάτω: B5.4.

⁸⁹ Βλ. *Μένων*, 81d.

που ήταν έτοιμος να εγκαταλείψει την έρευνα για την αρετή, έπειτα από την αφήγηση του μύθου για την ανάμνηση δέχεται να τη συνεχίσει.

Ο μύθος, στην προκειμένη περίπτωση, διασώζει την έρευνα από το αδιέξοδο στο οποίο την είχε οδηγήσει το παράδοξο του Μένωνα, διότι εισάγει τη μόνη εναλλακτική λύση: τη θεωρία της ανάμνησης. Με τον μύθο, ο ισχυρισμός του Μένωνα ότι δεν μπορούμε να μάθουμε αυτό που γνωρίζουμε εφόσον το γνωρίζουμε ήδη καταρρίπτεται και, τρόπον τινά, το επιχείρημα αντιστρέφεται: Εκείνο που γνωρίζουμε ήδη (από κάποια προηγούμενη ύπαρξη) είναι το μόνο που μπορούμε να γνωρίσουμε (εκ νέου) μέσω της *μάθησης*.

Ο Σωκράτης καλείται από τον Μένωνα να αποδείξει τον ισχυρισμό του ότι *η μάθηση είναι ανάμνηση*. Ο φιλόσοφος ανταποκρίνεται στην πρόκληση και αναλαμβάνει να αποδείξει τα λεγόμενά του ελέγχοντας έναν από τους σκλάβους του Μένωνα.

(ε) Η εξέταση του νεαρού δούλου και τα στάδια της ανάμνησης.

Ο Colombani υποστηρίζει ότι ο Σωκράτης προβαίνει στον έλεγχο του νεαρού δούλου για δύο λόγους. Αφενός, διότι προτίθεται να αποδείξει ότι η θεωρία της ανάμνησης είναι αληθής με τη χρήση τού απαγωγικού συλλογισμού⁹⁰ και, αφετέρου, επειδή θέλει να επιδείξει τη δική του διδακτική μέθοδο, τη *διαλεκτική*.⁹¹ Ο Σωκράτης θέτει ένα γεωμετρικό πρόβλημα στον νεαρό δούλο του Μένωνα, ο οποίος ουδέποτε έχει λάβει γεωμετρική εκπαίδευση. Με τη σωστή καθοδήγηση του Σωκράτη, ο δούλος οδηγείται στο ορθό αποτέλεσμα, παρά το σχετικό έλειμμά του.⁹² Ο απαγωγικός συλλογισμός του Σωκράτη διατυπώνεται με τον ακόλουθο τρόπο: Εφόσον η επίλυση ενός γεωμετρικού προβλήματος απαιτεί γεωμετρικές γνώσεις, τις οποίες ο δούλος δεν

⁹⁰ Βλ. *Μένων*, 85c-86c.

⁹¹ Colombani (2013): 2.

⁹² Colombani (2013): 2.

απέκτησε σε αυτή την ζωή, τότε θα πρέπει να τις είχε αποκτήσει σε κάποια προηγούμενη ύπαρξή του και γι' αυτό μπόρεσε να τις ενθυμηθεί.⁹³ Με το παραπάνω επιχείρημα, ο Σωκράτης ανακεφαλαιώνει το περιεχόμενο του μύθου σχετικά με την *ανάμνηση*. Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι η *δόξα* την οποίαν εισήγαγε ο μύθος, ότι δηλαδή η γνώση και η μάθηση είναι *ανάμνηση*, επαληθεύεται με τη διαλεκτική καθοδήγηση του Σωκράτη στο δούλο. Με άλλα λόγια, η *δόξα* του μύθου φανερώνεται ως *αληθής*, επειδή η διαλεκτική συζήτηση του Σωκράτη με το δούλο την επιβεβαιώνει και, εν τέλει, την αποτυπώνει στον άνωθεν αποδεικτικό (απαγωγικό) συλλογισμό. Ο Πλάτων εδώ φαίνεται να πραγματώνει οσα αποδίδει στον φιλόσοφο-ποιητή του *Φαίδρου*:⁹⁴ Κατορθώνει να αποδείξει με ποιο τρόπο τα *γεγραμμένα* του (ο μύθος του) συνδέονται με την αλήθεια, ελέγχοντάς τα διαλεκτικά.

Η Fine θεωρεί ότι το επεισόδιο με το δούλο πρέπει να ειδωθεί ως ένα ακόμα στάδιο στο εγχείρημα τού Σωκράτη να απαντήσει στο παράδοξο του Μένωνα. Συγκεκριμένα, η Fine υποστηρίζει ότι η απάντηση του Σωκράτη αναπτύσσεται σε τρεις φάσεις. Στην αρχική φάση, ο Σωκράτης περιγράφει τη θεωρία της *ανάμνησης*, σύμφωνα με την οποία η έρευνα και η μάθηση συνιστούν *αναμνήσεις* πραγμάτων που γνωρίσαμε πριν γεννηθούμε. Στη δεύτερη φάση, ο Σωκράτης ελέγχει και καθοδηγεί τον νεαρό δούλο στην επίλυση ενός γεωμετρικού προβλήματος. Ο δούλος, που αρχικά νόμιζε ότι γνώριζε τη λύση στο πρόβλημα, ανακαλύπτει τελικά ότι υπέπεσε σε λάθος. Ο Σωκράτης, ωστόσο, τον οδηγεί με τις ερωτήσεις του στην σωστή απάντηση που δεν είναι παρά μια *αληθής δόξα*. Στην τρίτη και τελική φάση, ο Σωκράτης επανέρχεται στην περιγραφή της θεωρίας της *ανάμνησης*, αυτή τη φορά με τη μορφή λογικού

⁹³ Colombani (2013): 2-3.

⁹⁴ Βλ. *Φαίδρος*, 278c-d.

επιχειρήματος και εξηγεί με ποιο τρόπο το περιεχόμενό της συνδέεται με τη γεωμετρική συζήτηση που είχε με τον δούλο του Μένωνα.⁹⁵

Ο Colombani, στην ίδια ερμηνευτική γραμμή, υποστηρίζει ότι ο Σωκράτης παρενέβη δύο φορές βοηθώντας τον νεαρό δούλο στη διαδικασία της ανάμνησης. Κατά πρώτον, του έδειξε ότι οι αρχικές του εκτιμήσεις ήταν εσφαλμένες και, κατά δεύτερον, τον καθοδήγησε στο να ανακαλύψει την *αληθή δόξα*, δηλαδή την ορθή απάντηση στο πρόβλημα που του έθεσε.⁹⁶ Εντούτοις, το να έχει κάποιος *αληθείς δόξες* για το αντικείμενο της έρευνάς του δεν ταυτίζεται με το να το γνωρίζει, δηλαδή με το να έχει επιστήμη για αυτό. Ο Σωκράτης ισχυρίζεται, όμως, ότι εάν κάποιος συνεχίσει να απευθύνει ερωτήσεις στον δούλο για τα ίδια πράγματα με πολλούς διαφορετικούς τρόπους, ο δούλος θα καταφέρει να ανακτήσει την επιστήμη που έχει μέσα του για αυτά (*Μένων*, 85c-e).

Υφίσταται, λοιπόν, ένα τρίτο και τελικό στάδιο στη διαδικασία της ανάμνησης, κατά το οποίο λαμβάνει χώρα η μετάβαση από την *αληθή δόξα* στην *επιστήμη*. Είναι αυτό που στο τέλος του διαλόγου προσδιορίζεται ως η συνύφανση της *αληθούς δόξας* με τον λογισμό της *αιτίας* (*Μένων*, 98a). Η «αιτία» στον *Μένωνα* είναι ένας όρος ασαφής και απροσδιόριστος. Ο Πλάτων εδώ δεν απαντά στο τι συνιστά έναν αιτιακό λογισμό, ούτε και στο με ποιο τρόπο ο λογισμός αυτός δένει τις αληθείς δόξες με τις *αιτίες*. Πολλώ δε μάλλον δεν εξηγεί τι είναι οι ίδιες οι αιτίες. Το εν λόγω εγχείρημα θα αναλάβει στον *Φαίδωνα*. Στον *Μένωνα* αρκείται στο να παρουσιάσει την *ανάμνηση* ως μια εκπαιδευτική διαδικασία, που απαιτεί τη διαρκή διαλεκτική καθοδήγηση του μαθητευομένου από τον δάσκαλο.

⁹⁵ Fine (2014): 10.

⁹⁶ Colombani (2013): 3.

Ο Scott συνοψίζει τη διαδικασία της ανάμνησης σε τρία στάδια. Κατά το πρώτο στάδιο, ο δούλος καθοδηγείται ώστε να συνειδητοποιήσει ότι όλα όσα πίστευε για σωστά ήταν στην πραγματικότητα λανθασμένα. Στο τέλος του πρώτου σταδίου, ο δούλος αντιλαμβάνεται την *άγνοιά* του. Κατά το δεύτερο στάδιο, ο δούλος μετακινείται από την απλή συνειδητοποίηση της *άγνοιάς* του προς την απόκτηση των *αληθών δόξων*. Τέλος, στο τρίτο στάδιο της ανάμνησης, η αληθής δόξα μετατρέπεται σε γνώση, αφού συνοφανθεί με μια λογική αιτιολόγηση.⁹⁷

Είναι σαφές ότι η σωκρατική διαλεκτική οδηγεί τον δούλο μέχρι το δεύτερο στάδιο. Αφενός, με τον έλεγχο που του ασκεί τον απαλλάσσει από τις ψευδείς δόξες και, αφετέρου, με τις ερωτήσεις που του θέτει τον οδηγεί στον σχηματισμό μιας *αληθούς δόξας* για το ερευνώμενο αντικείμενο. Ο δούλος με τη βοήθεια του Σωκράτη μεταβαίνει από τις ψευδείς δόξες στην *απορία* και από την *απορία* στην *αληθή δόξα*. Δεν ολοκληρώνει, όμως, ποτέ τη διαδικασία της *ανάμνησης*.

Κατά την άποψή μου, η σκηνή με το δούλο αποτελεί μια δραματική επανάληψη της μεθόδου, με την οποία ο Μένων καθοδηγήθηκε από τον Σωκράτη μέχρις αυτού του σημείου. Μια σύντομη ανασκόπηση του τι έχει προηγηθεί, θα μας διαφώτιζε. Ο διάλογος ξεκινά με τον Μένωνα να απευθύνει ερώτημα στον Σωκράτη, αναφορικά με το αν η αρετή είναι διδακτή, και με τον δεύτερο να κατευθύνει την συζήτηση στο φιλοσοφικό αίτημα του ορισμού της. Ο Μένων, ο οποίος, αρχικά, θεωρεί ότι γνωρίζει την ουσία της αρετής, επιχειρεί να την ορίσει δύο φορές, εσφαλμένα όπως κατέδειξε ο έλεγχος που του ασκήθηκε από τον Σωκράτη. Με τις κατάλληλες ερωτήσεις, ο Σωκράτης ωθεί τον Μένωνα να απαλλαγεί από τις λανθασμένες γνώμες (ψευδείς δόξες) που είχε για την αρετή και τον οδηγεί στην *απορία*. Η *απορία* του Μένωνα κορυφώνεται με το λεγόμενο παράδοξο της γνώσης, με το οποίο ο ίδιος επιχειρεί να

⁹⁷ Scott (1999): 98-99.

ανακόψει την έρευνα. Ακολουθεί ο μύθος για την αθανασία της ψυχής και την *ανάμνηση*, δια του οποίου, όπως υποστήριξα, ο Σωκράτης εντυπώνει μια *αληθή δόξα* στην ψυχή του Μένωνα σχετικά με τη γνώση. Τέλος, ο Μένων ζητεί από τον Σωκράτη να του αποδείξει ότι όντως η μάθηση και η έρευνα συνιστούν ανάμνηση και έτσι, εισάγεται το επεισόδιο με τον δούλο. Σε αυτό, κατά την κρίση μου, ο Πλάτων τοποθετεί σκοπίμως τον Μένωνα σε ρόλο θεατή, προκειμένου να παρακολουθήσει μια επανάληψη των σταδίων που ο ίδιος έχει διέλθει: Από τις *ψευδείς δόξες* στην *απορία* και από εκεί στην *αληθή δόξα*. Το γεγονός ότι ο δούλος καταφέρνει, παρά την άγνοιά του, να απαντήσει ορθά στο γεωμετρικό πρόβλημα που του έθεσε ο Σωκράτης, ενθαρρύνει τον Μένωνα να συνεχίσει τη δική του έρευνα για την *αρετή*, υπό την καθοδήγηση τού φιλοσόφου.

(ζ) Η υποθετική μέθοδος μεταξύ του σωκρατικού ελέγχου και της θεωρητικής έρευνας.

Έπειτα από τη γεωμετρική συζήτηση του Σωκράτη με τον νεαρό δούλο του Μένωνα, ο Πλάτων εισάγει ένα νέο είδος μεθόδου, την υποθετική. Πρόκειται για μια μέθοδο, που η πλειοψηφία των ερευνητών θεωρεί υποδεέστερη της διαλεκτικής,⁹⁸ όπως αυτή παρουσιάζεται στην *Πολιτεία*,⁹⁹ αλλά ανώτερη του σωκρατικού ελέγχου.¹⁰⁰ Η λεγόμενη «ανώτερη διαλεκτική» της *Πολιτείας* αποτελεί την ύψιστη μορφή θεωρητικής έρευνας, με την οποία ο *λόγος* ανέρχεται από την αισθητηριακή αντίληψη και τις μεταβλητές επιμέρους *δόξες* στις *Ιδέες*, που αποτελούν τις αμετάβλητες και νοητές οντότητες της γνώσης.¹⁰¹ Η *Ιδέα* κάθε αντικειμένου, σύμφωνα με τον Berns, συνιστά την *ουσία* του.¹⁰² Επομένως, η «ανώτερη διαλεκτική» καταπιάνεται με την έρευνα της ουσίας των πραγμάτων. Τέλος, η μέθοδος τούτη έχει ως απώτερο στόχο

⁹⁸ Βλ. ενδεικτικά: Seeskin (1993). Gonzalez (1998β), Berns (2011).

⁹⁹ Βλ. επίσης παρακάτω: Α2.3.

¹⁰⁰ Βλ. ενδεικτικά: Benson (2003).

¹⁰¹ Berns (2011): 108-109.

¹⁰² Berns (2011): 109.

της την ανάβαση του *λόγου* στην πρώτη και ανυπόθετη αρχή, την Ιδέα του *Αγαθού*. Αντίθετα, η μέθοδος των υποθέσεων συνιστά τη «δεύτερη καλύτερη μέθοδο»¹⁰³ του Πλάτωνα, διότι αντικείμενό της δεν είναι η ουσία του ερευνώμενου αντικειμένου, όπως στην ανώτερη διαλεκτική, αλλά μια ορισμένη ωφέλιμη (αληθινή) *δόξα*, η οποία μπορεί να αποδειχθεί επικερδής για την κοινωνία.¹⁰⁴

Παράλληλα, η υποθετική μέθοδος θεωρείται από τους ερμηνευτές ως ανώτερη του σωκρατικού ελέγχου, διότι ο δεύτερος οδηγεί την έρευνα και τους συνομιλητές σε *άτοπο*, ενώ η δεύτερη τους εξοπλίζει με μια *ικανή υπόθεση*, ώστε να εκκινήσουν εκ νέου την έρευνα. Ο Benson σημειώνει ότι, στους λεγόμενους ελεγκτικούς διαλόγους, ο Πλάτων παρουσιάζει τον Σωκράτη να ασκεί μια μέθοδο που δεν μπορεί να καταφέρει κάτι παραπάνω από το να ελέγχει όσα ισχυρίζονται ότι γνωρίζουν οι συνομιλητές του. Η μέθοδος αυτή αποτυγχάνει να πραγματοποιήσει τον πρωταρχικό της στόχο, δηλαδή την απόκτηση τής γνώσης για τα πιο σπουδαία πράγματα, όπως η γνώση του *καλού* και του *κακού*.¹⁰⁵

Εν συνόψει, παρά το ότι η σωκρατική μέθοδος επιτυγχάνει να καταδείξει τις λανθασμένες θεωρήσεις των συνομιλητών του Σωκράτη για το εκάστοτε ερευνώμενο αντικείμενο, αποτυγχάνει στο να τους εξοπλίσει με τις σωστές. Η *υποθετική μέθοδος* είναι ο τρόπος του Πλάτωνα να υπερβεί αυτή την αστοχία.

(η) Η υποθετική μέθοδος και ο μύθος για την ανάμνηση.

Κατά τον Benson, η υποθετική μέθοδος διαφέρει από τον σωκρατικό έλεγχο, στον βαθμό που ο δεύτερος προκαλεί το παράδοξο και που η πρώτη αποτελεί τμήμα της

¹⁰³ Benson (2003): 98.

¹⁰⁴ Berns (2011): 108.

¹⁰⁵ Benson (2003): 96-99.

απάντησης τού Πλάτωνα σε αυτό.¹⁰⁶ Ο ίδιος παραδέχεται ότι το παράδοξο του Μένωνα αίρεται, επειδή η θεωρία της ανάμνησης παρέχει μια ψυχολογική και επιστημολογική εξήγηση για το πώς η απόκτηση της γνώσης είναι εφικτή. Η μέθοδος της υπόθεσης παρέχει σε αυτόν που δεν γνωρίζει «ένα σημείο εκκίνησης, μια υπόθεση να εξετάσει».¹⁰⁷

Όμως, εάν ο Benson έχει δίκαιο σε όσα ισχυρίζεται, τότε η υποθετική μέθοδος δεν εφαρμόζεται από το 86ε του διαλόγου και έπειτα, όπως νομίζουν οι περισσότεροι, αλλά τίθεται σε εφαρμογή ήδη από τον μύθο για την *ανάμνηση*. Το επιχείρημα θα μπορούσε να διατυπωθεί με τον ακόλουθο τρόπο: Εφόσον το παράδοξο του Μένωνα, και ο κίνδυνος να εγκαταλειφθεί η έρευνα, αίρεται με τον μύθο, η θεωρία της ανάμνησης θα έπρεπε να θεωρηθεί ως μια *υπόθεση* προς έλεγχο, και η σκηνή με τον δούλο ως ο έλεγχος που την επαληθεύει. Με άλλα λόγια, ο μύθος για την *ανάμνηση* εξοπλίζει τους δύο συνομιλητές με μια υπόθεση, που τους επιτρέπει να επανεκκινήσουν την έρευνά τους, την ώρα που το παράδοξο την ακινητοποιεί. Αυτή η *υπόθεση* δεν είναι άλλη από τη θεωρία της *ανάμνησης*.

(θ) Η υποθετική μέθοδος και η ανώτερη διαλεκτική.

Πάντως, ο Πλάτων εκφέρει ανοιχτά λόγο για την *υποθετική μέθοδο* αμέσως μετά τη συζήτηση Σωκράτη και δούλου, η οποία οδήγησε στο επιχείρημα για την αθανασία της ψυχής.¹⁰⁸ Ο Μένων επιμένει στο ερώτημά του για το διδακτό ή όχι της αρετής και ο Σωκράτης ενδίδει στο αναρώτημα του συνομιλητή του. Η έρευνα, που διέφυγε τον κίνδυνο στον οποίον το παράδοξο την έθεσε, θα συνεχιστεί αλλά με μια προκεχωρημένη, όπως συχνά ερμηνεύεται από τους μελετητές, υποχώρηση από τη μεριά του Σωκράτη. Οι δύο συνομιλητές δεν επικεντρώνονται πια στο φιλοσοφικό

¹⁰⁶ Benson (2003): 96-99.

¹⁰⁷ Benson (2003): 99.

¹⁰⁸ Benson (2003): 95-96.

ερώτημα της ουσίας της αρετής αλλά στην απαίτηση του Μένωνα να δειχθεί *εάν η αρετή είναι ή όχι διδακτή*. Είναι γι' αυτόν τον λόγο που αρκετοί από τους μελετητές έσπευσαν να χαρακτηρίσουν την υποθετική μέθοδο κατώτερη της διαλεκτικής¹⁰⁹ ενώ άλλοι ερευνητές εισηγήθηκαν ότι αυτή αποτελεί ένα απλό τέχνασμα,¹¹⁰ με το οποίο ο Μένων στρέφεται στην έρευνα της φύσεως της αρετής, αντί στον εαυτό του.¹¹¹

Ο Benson διαφωνεί και με τους μεν και με τους δε. Υποστηρίζει ότι η υποθετική μέθοδος εξηγεί το πώς κάποιος, που έχει απαλλαγεί από τις ψευδείς δόξες με τον σωκρατικό έλεγχο και έχει συνειδητοποιήσει την άγνοιά του, πρέπει να προχωρήσει.¹¹² Η σωκρατική μέθοδος είναι απαραίτητη για να οδηγηθεί κάποιος από την άγνοια και τις ψευδείς δόξες στην *απορία*. Η καινούργια πλατωνική μέθοδος είναι αναγκαία για να μπορέσει να υπερβεί την *απορία*, εφόσον τον οδηγεί εκ νέου στην έρευνα, παρέχοντας του μια υπόθεση προς εξέταση. Και, όπως ειπώθηκε παραπάνω, αυτός που είναι *ανδρείος* στην έρευνα, μπορεί να θυμηθεί αυτά που είχε κάποτε γνωρίσει.

Στο 86d3-e4 του διαλόγου, ο Σωκράτης προσκαλεί τον Μένωνα να ερευνήσουν από κοινού αν η αρετή είναι εν τέλει διδακτή ή όχι, με τη μέθοδο των υποθέσεων. Η πρόσκλησή του, θεωρώ, δεν πρέπει να ερμηνευτεί ως μια υποχώρηση αλλά ως ένας έντιμος συμβιβασμός. Ο Σωκράτης εξασφαλίζει ένα διπλό όφελος με αυτή την κίνηση. Πρώτον, επιτυγχάνει να εκκινήσει εκ νέου η έρευνα και, δεύτερον, να συνεχιστεί με την μέθοδο που ο ίδιος προτείνει.

Τι, όμως, προϋποθέτει αυτή η καινούργια μέθοδος και με ποιο τρόπο ο Πλάτων την χρησιμοποιεί στον *Μένωνα*; Ο Benson επισημαίνει ότι η *υποθετική μέθοδος* είναι η

¹⁰⁹ Βλ. ενδεικτικά: Seeskin (1993), Gonzalez (1998β): 10 και Berns (2011): 109.

¹¹⁰ Βλ. ενδεικτικά: Beddu-Addo (1984): 3.

¹¹¹ Benson (2003): 95-96.

¹¹² Benson (2003): 96-98.

μέθοδος που οι γεωμέτρεις επιλέγουν, όταν δεν γνωρίζουν την απάντηση στο ερώτημα που τους τίθεται.¹¹³ Όταν, λοιπόν, οι γεωμέτρεις βρίσκονται σε μια τέτοια κατάσταση, εισάγουν μια *υπόθεση* που πιστεύουν ότι η εφαρμογή της θα οδηγήσει στο σωστό αποτέλεσμα. Ο Μένων και ο Σωκράτης βρίσκονται σε μια αντίστοιχη θέση. Καλούνται να απαντήσουν σε ένα ερώτημα του οποίου την απάντηση αγνοούν. Κατά συνέπεια, είναι υποχρεωμένοι να ξεκινήσουν την έρευνά τους από μία *υπόθεση* που εκτιμούν ότι θα αποφέρει την ορθή απάντηση.

Από τη στιγμή που το ερευνώμενο ερώτημα αφορά στο διδακτό ή όχι της αρετής, ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι πρέπει να εξεταστεί η υπόθεση ότι *η αρετή συνιστά επιστήμη*, διότι ό,τι είναι επιστήμη, συνεπαγωγικώς, είναι και διδακτό (*Μένων*, 87b-c). Η έρευνα οδηγείται στο συμπέρασμα πως η αρετή δεν είναι διδακτή διότι δεν είναι επιστήμη, ούτε υπάρχει φύσει στην άνθρωπο. Αντ' αυτού, προέρχεται από θεϊκή πρόνοια και *έμπνευση* (*Μένων*, 100a-c). Οι πολιτικοί άνδρες, οι χρησμοδοί και οι ποιητές λένουν και πράττουν τα σωστά, δίχως να έχουν *φρόνηση* αλλά επειδή κατέχονται από κάποιον θεό (*Μένων*, 99c-d). Υπάρχει, όμως, και η περίπτωση κατά την οποία η αρετή (ως αληθής δόξα) εντυπώνεται στις ψυχές των πολιτών από κάποιον πολιτικό που είναι πραγματικά ενάρετος, δηλαδή έμπλεος από φρόνηση (*Μένων*, 99e-100a).¹¹⁴

Παρατηρούμε ότι με την έρευνα για το διδακτόν ή όχι της αρετής προσδιορίζεται και η ίδια η ουσία της αρετής. Ο Μένων και ο Σωκράτης συμφωνούν στο ότι η *αρετή* είναι η *αληθής δόξα*, η οποία καθιστά αγαθούς τους άνδρες και καθοδηγεί ορθά και ωφέλιμα τις πολιτικές τους πράξεις (*Μένων*, 96e-99b). Συνεπώς, μάλλον, δεν έχουν

¹¹³ Benson (2009): 101-103.

¹¹⁴ Ο Πλάτων μοιάζει να προσπαθεί να μας προϊδεάσει για τον φιλόσοφο-βασιλέα της *Πολιτείας*, ο οποίος –όπως θα δούμε– καθοδηγώντας τους μυθολόγους της Καλλίπολης (αλλά και με τα δικά του *γενναία μεύδη*) εντυπώνει στις ψυχές των πολιτών το *αγαθό ήθος* (τις αρετές). Βλ. παρακάτω: B1.

δίκαιο όσοι μελετητές διατείνονται πως το φιλοσοφικό αίτημα του ορισμού της αρετής εγκαταλείπεται με την εισαγωγή της υποθετικής μεθόδου. Στην πραγματικότητα, η υποθετική μέθοδος αποτελεί μια πλατωνική επινόηση με την οποία ο Σωκράτης επιτυγχάνει να παραπλανήσει τον Μένωνα, παρέχοντας του την ικανοποίηση ότι η έρευνα θα ενασχοληθεί με το ερώτημα που ο ίδιος επέλεξε. Αυτό, βέβαια, συνέβη μόνο φαινομενικά, εφόσον παράλληλα με την έρευνα τού αν η αρετή είναι διδακτή, εξετάζόταν και το ερώτημα περί τής ουσίας της.

(ι) Η θεωρία της ανάμνησης και τα ζητήματα που παραμένουν ανοιχτά.

Με τον Μένωνα, ο Πλάτων εγκαινιάζει δύο θεωρητικά σχήματα: τη θεωρία της ανάμνησης και την υποθετική μέθοδο. Με την πρώτη υπερβαίνει το παράδοξο του Μένωνα ότι η γνώση δεν είναι εφικτή και με τη δεύτερη υπερβαίνει το αδιέξοδο, στο οποίο οδηγεί τη συζήτηση ο σωκρατικός έλεγχος.

Ανάμεσα σε αυτές τις δύο καινοτόμες θεωρήσεις μεσολαβεί η γεωμετρική συζήτηση μεταξύ του νεαρού δούλου τού Μένωνα και του Σωκράτη, με την οποία ο δεύτερος καλείται να αποδείξει τον ισχυρισμό του ότι η γνώση είναι *ανάμνηση*. Μέσα από τη συζήτηση διαφαίνεται ότι για να κατορθώσει κάποιος να ανακαλέσει στη μνήμη του τη γνώση, θα πρέπει να καθοδηγηθεί με τις κατάλληλες ερωτήσεις, δηλαδή διαλεκτικά.

Η *ανάμνηση* στον Μένωνα είναι μια διαδικασία που επιτελείται σε τρία στάδια. Τα δύο πρώτα προετοιμάζουν τον μαθητή για την νοερή ενατένιση των Ιδεών. Στο πρώτο στάδιο η διάνοια του καθοδηγημένου εξαγνίζεται από τις ψευδείς δοξασίες, με αποτέλεσμα να φτάνει σε *απορία*, ενώ στο δεύτερο στάδιο ο καθοδηγητής επιτυγχάνει να εντυπώσει στη διάνοια του καθοδηγημένου μια αληθή δόξα για το ερευνώμενο αντικείμενο. Στο τρίτο και τελικό στάδιο της *ανάμνησης*, ο μαθητής πρέπει να

κατορθώσει να συνδέσει την αληθή δόξα του για το υπό έρευνα αντικείμενο με τον λογισμό της *αιτίας*.

Εν κατακλείδι, θα σημειώναμε ότι ο *Μένων* αφήνει μια αίσθηση αποσπασματικότητας σχετικά με τη θεωρία της *αναμνήσεως*. Τούτο οφείλεται σε τρεις βασικούς λόγους: Κατά πρώτον, παρά το γεγονός ότι η θεωρία παρουσιάζει τη γνώση ως απόκτημα των ψυχών σε μια πρότερη ύπαρξη, αποφεύγει να ορίσει με σαφήνεια τα αντικείμενα αυτής της γνώσης. Κατά δεύτερον, η θεωρία δεν εξηγεί με ποιο τρόπο η αληθής δόξα συσχετίζεται με την *αιτία* του λογισμού, και, πολλώ μάλλον, δεν διευκρινίζει τι νοείται με τον όρο *αιτία*. Κατά τρίτον, δεν γίνεται σαφές εάν και κατά πόσο η θεωρία της *αναμνήσεως* συνδέεται με την μέθοδο των υποθέσεων. Τις ανωτέρω παραλείψεις ο Πλάτων επιχειρεί να τις καλύψει στον *Φαίδωνα*, τον διάλογο με τον οποίο θα ασχοληθούμε κατωτέρω.

A1.2. ΦΑΙΔΩΝ: Το επιχείρημα για την ανάμνηση και η υπόθεση ότι οι Ιδέες συνιστούν τα αίτια της γενέσεως και της φθοράς.

(α) Μύθος, επιχείρημα και ανάμνηση.

Οι περισσότεροι μελετητές εστιάζουν την προσοχή τους στο περίφημο χωρίο 72e3-77a5¹¹⁵ του *Φαίδωνα*, όπου η θεωρία της ανάμνησης αναπτύσσεται με τη μορφή ενός λογικού επιχειρήματος. Με το συγκεκριμένο επιχείρημα, ο μελλοθάνατος Σωκράτης επιχειρεί να πείσει τους αγαπημένους του μαθητές ότι η ψυχή είναι αθάνατη και ειδικότερα, ότι η ψυχή προϋπήρξε της γεννήσεως.¹¹⁶

Το επιχείρημα για την *ανάμνηση* αποτελεί το δεύτερο στη σειρά, από ένα σύνολο τεσσάρων επιχειρημάτων, για την αθανασία της ψυχής. Προηγήθηκε το *επιχείρημα των εναντίων* (*Φαίδων*, 70c-72e), με το οποίο ο Σωκράτης υποστήριξε ότι τα πάντα στη φύση ακολουθούν κυκλική πορεία και, επομένως, όπως οι πεθαμένοι γίνονται από τους ζωντανούς έτσι και οι ζωντανοί πρέπει να γίνονται από τους πεθαμένους. Ήδη από το επιχείρημα των εναντίων ο φιλόσοφος κάνει αναφορά σε έναν *παλαιό λόγο*, σύμφωνα με τον οποίον οι ψυχές που αναχωρούν για τον Άδη επιστρέφουν στη ζωή και τανάπαλιν (*Φαίδων*, 70c-d). Μάλιστα, ο *παλαιός* τούτος *λόγος* εισάγεται στη συζήτηση ως ένας *μύθος* που περιγράφει κατά το *εϊκός* με ποιο τρόπο η ψυχή ενός αποθανόντος συνεχίζει να έχει *δύναμη* και *φρόνηση* (*Φαίδων*, 70b).

Το *εϊκός* στον λόγο, όπως έχουμε διαπιστώσει παραπάνω,¹¹⁷ συνεπάγεται δύο πράγματα. Πρώτον, ότι ο ομιλητής θα αναφερθεί στο εύλογο και το αληθοφανές με σκοπό να πείσει και, δεύτερον, ότι, αν ο ομιλητής είναι διαλεκτικός και, κατά συνέπεια, χρησιμοποιήσει με σωστό τρόπο το *εϊκός*, θα αποτυπώσει στον λόγο του

¹¹⁵ Scott (1995): 53.

¹¹⁶ Scott (1995): 53.

¹¹⁷ Βλ. παραπάνω: I3 (δ).

μια σύμμετρη εικόνα της αλήθειας, μια εικόνα του διαλεκτικού λόγου. Εκτιμώ ότι, στο προαναφερθέν χωρίο, ο Πλάτων επιτελεί αυτό ακριβώς: Εισάγει μια εικόνα του διαλεκτικού επιχειρήματος για την *ανάμνηση* μέσω του μύθου και προοικονομεί με αυτό τον τρόπο την εξέλιξη της συζήτησης. Την εν λόγω στόχευση την επιτυγχάνει συνδέοντας τον μύθο για την ανακύκληση των ψυχών με τη *φρόνηση*, δηλαδή τη γνώση, που οι ψυχές έχουν μετά τον αποχωρισμό τους από το σώμα. Η θέση ότι οι ψυχές έχουν *φρόνηση* στον Άδη παραπέμπει ευθέως στον μύθο για την ανάμνηση στον *Μένωνα*, σύμφωνα με τον οποίον οι ψυχές γνώρισαν τα πάντα εκεί, πριν την ενσάρκωσή τους.

Λαμβανομένων υπ' όψιν των ανωτέρω, εκτιμώ ότι η θεωρία της ανάμνησης στον *Φαίδωνα* εισάγεται έμμεσα ήδη από το χωρίο 70a-d. Υπό αυτή τη σκοπιά, και σε αυτόν το διάλογο ο Πλάτων ακολουθεί τον ίδιο δρόμο που ακολούθησε στον *Μένωνα*: Εισάγει, δηλαδή, κατά πρώτον, μυθολογικά τη θεωρία της ανάμνησης και, ακολούθως, την παρουσιάζει με τη μορφή ενός συλλογισμού.

Ωστόσο, θα ήταν άδικο να εξισώσουμε το διαλεκτικό επιχείρημα για την ανάμνηση στον *Φαίδωνα* με τον απαγωγικό συλλογισμό¹¹⁸ του Σωκράτη στον *Μένωνα*. Όπως θα θυμόμαστε, στον διάλογο που εξετάσαμε παραπάνω, ο συλλογισμός λειτουργεί ως μια απλή επιβεβαίωση προς το περιεχόμενο του μύθου, χωρίς να το εμπλουτίζει και χωρίς να το εξηγεί. Θα μπορούσαμε, δηλαδή, να υποστηρίξουμε ότι στον *Μένωνα* η προτεραιότητα δίνεται στον μύθο για την ανάμνηση και όχι στον διαλεκτικό συλλογισμό. Στον *Φαίδωνα*, όμως, το διαλεκτικό επιχείρημα φαίνεται να έχει προτεραιότητα έναντι του μύθου. Χωρίς το επιχείρημα για την *ανάμνηση* δεν θα μπορούσαμε να αντιληφθούμε τη σκοπιμότητα του μύθου για την ανακύκληση των

¹¹⁸ Βλ. παραπάνω: A1.1.(ε).

ψυχών, μήτε να προσδιορίσουμε τα αντικείμενα που οι ψυχές γνωρίζουν προτού ενσαρκωθούν.

Επιπλέον, στον *Μένωνα* είναι η πειθώ του μύθου αυτή που διασώζει την έρευνα, όταν το παράδοξο απειλεί να την ανακόψει, ενώ στον *Φαίδωνα* ο Σωκράτης επιλέγει να απαντήσει με διαλεκτικούς συλλογισμούς στις αντιρρήσεις των συνομιλητών του. Με αυτό τον τρόπο, στον *Φαίδωνα*, η πειθώ τής μυθικής αφήγησης καθοδηγείται από την αλήθεια τού διαλεκτικού επιχειρήματος, ώστε να επιτευχθεί το βέλτιστο. Και το βέλτιστο, εν προκειμένω, είναι το να πειστούμε -εμείς και οι μαθητές του Σωκράτη- για την αλήθεια ότι οι ψυχές μας είναι αθάνατες.

Για να αποδειχθεί, ωστόσο, η αθανασία της ψυχής προϋποτίθεται η απόδειξη όχι μόνο της μεταθανάτιας επιβιώσής της αλλά και της προϋπαρξής της. Με το *επιχείρημα των εναντίων* ο Σωκράτης επεχείρησε να πείσει τους μαθητές για τη μεταθανάτια επιβίωση της ψυχής. Με το *επιχείρημα για την ανάμνηση*, θα αποπειραθεί να τους πείσει ότι αυτή προϋπήρξε της γεννήσεως.

Ο Σωκράτης ολοκλήρωσε το *επιχείρημα των εναντίων* με τον ισχυρισμό ότι οι ψυχές των αποθαμένων υπάρχουν στον Άδη και αναλόγως της ποιότητάς τους διαβιούν. Συγκεκριμένα, υποστήριξε ότι οι ψυχές των αγαθών βρίσκονται σε ποιοτικά αξιολογότερη κατάσταση από εκείνες των κακών (*Φαίδων*, 72e). Πώς, όμως, αυτός ο ισχυρισμός συνδέεται με την θεωρία της ανάμνησης και γιατί ο Πλάτων τον εισάγει σε αυτό το σημείο του διαλόγου;

Ο Πλάτων, όπως γνωρίζουμε, συνδέει την κακία με την άγνοια και την αγαθοσύνη με τη φρόνηση / γνώση. Επομένως, αυτό που ο Πλάτων εννοεί εδώ είναι ότι οι αγαθές ψυχές, δηλαδή οι ψυχές που έχουν γνώση, όταν μεταβαίνουν στον Άδη έχουν καλύτερη τύχη από τις ψυχές που είναι κακές εξαιτίας τής άγνοιάς τους. Τι, όμως,

συνιστά γνώση; Στο βασικό αυτό ερώτημα απαντά η θεωρία της ανάμνησης: Γνώση είναι η *ανάμνηση* των όσων η ψυχή μας έμαθε σε πρότερη της ενσάρκωσης κατάσταση. Τον λόγο τούτο, που μάς έχει δοθεί ήδη από τον *Μένωνα*, επικαλείται στον *Φαίδωνα* ο Κέβης (*Φαίδων*, 72e-73a). Ο Σιμμίας όμως, όμοια με τον Μένωνα στον ομώνυμο διάλογο, αμφισβητεί τη θεωρία και ζητεί αποδείξεις για να πειστεί.

(β) Ο προσδιορισμός των αντικειμένων που έχουν γνωρίσει οι ψυχές πριν ενσωματωθούν.

Ο Κέβης ισχυρίζεται ότι η θεωρία της ανάμνησης μπορεί να αποδειχθεί από το ότι ερωτώμενοι μεθοδικά οι άνθρωποι δίνουν τις σωστές απαντήσεις. Το γεγονός αυτό φανερώνει ότι στους ανθρώπους υπάρχει *επιστήμη* και *ορθός λόγος*. Μάλιστα, ο πιο βέβαιος τρόπος για να το διαπιστώσει αυτό κάποιος είναι να το να καθοδηγηθεί με γεωμετρικά διαγράμματα (*Φαίδων*, 73a-b). Ο Παπανούτσος σημειώνει εύστοχα ότι το συγκεκριμένο χωρίο αποτελεί υπαινιγμό σε όσα εκτίθενται για το ζήτημα της ανάμνησης στο 80d-86c του *Μένωνα*,¹¹⁹ όπου λαμβάνει χώρα η γεωμετρική καθοδήγηση του δούλου από τον Σωκράτη. Ο Borgmann, από την πλευρά του, επισημαίνει ότι η σύντομη αυτή αναφορά του *Φαίδωνα* στον *Μένωνα*, αποσκοπεί στο να δείξει ότι στα μαθηματικά αποδεικνύεται πέραν πάσης αμφιβολίας ότι η μάθηση είναι *ανάμνηση*, διότι εκεί χρησιμοποιούμε σχήματα, ώστε να καταστήσουμε τη μη εμπειρική κατάσταση προσβάσιμη στη σκέψη.¹²⁰

Ωστόσο, η απάντηση του Κέβητα στον Σιμμία προβάλλει ως ανεπαρκής και έτσι ο Σωκράτης αναλαμβάνει να καθοδηγήσει τη συζήτηση. Σκοπός του φιλοσόφου είναι να παράσχει στον αμφισβητία Σιμμία μια επιστημονική απόδειξη για το ότι η *μάθηση*

¹¹⁹ Παπανούτσος (2004): 84.

¹²⁰ Borgmann (2006): 140.

είναι *ανάμνηση*. Η έρευνα εκκινεί με τη συνομολόγηση των εμπλεκομένων ότι για να ανακαλέσει κάποιος κάτι στη μνήμη του θα πρέπει να το έχει γνωρίσει σε πρότερο χρόνο. Ακολούθως, ο Σωκράτης αναλαμβάνει να εκθέσει τον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί ο μηχανισμός της μνήμης,¹²¹ πώς δηλαδή η ανάμνηση είναι εφικτή. Ο Borgmann υποστηρίζει ότι η ανάμνηση θεμελιώνεται στον συνειρμό και ότι ο συνειρμός διέπεται από τους εξής τρεις νόμους: της ομοιότητας, της αντίθεσης και της συνάφειας.¹²²

Στην πραγματικότητα, η *ανάμνηση* παρουσιάζεται ως αποτέλεσμα δύο διεργασιών: της *σύγκρισης* και της *διάκρισης*. Η ίδια η κυκλικότητα της ζωής και του θανάτου θα εξέλιπε, λέει ο Πλάτων, αν μία από αυτές τις διεργασίες έπανε (*Φαίδων*, 73c). Χωρίς την εν λόγω κυκλικότητα της ζωής και του θανάτου, η θεωρία της *ανάμνησης* θα ήταν άνευ θεμελιώσεων. Η *σύγκριση* και η *διάκριση* συνιστούν τις α priori νοητικές ικανότητες που καθιστούν δυνατή την *ανάμνηση*, είτε αυτή έχει ως αφετηρία της *όμοια* είτε *ανόμοια* πράγματα. Αυτό που μεταβάλλεται, όπως θα αναλάβω να δείξω, είναι η *συνάφεια*, δηλαδή ο όρος που συνέχει τις σχέσεις των αντικειμένων και ο οποίος καθιστά ικανή τη σύγκριση και τη διάκρισή τους. Ας εξετάσουμε ορισμένα από τα παραδείγματα του Σωκράτη.

Με το πρώτο παράδειγμα, ο φιλόσοφος διατείνεται ότι θεώμενος κάποιος ένα αντικείμενο, όπως παραδείγματος χάριν μια λύρα ή ένα φόρεμα, φέρνει στη μνήμη του τον άνθρωπο στον οποίον το αντικείμενο ανήκει. Σε μια τέτοια περίπτωση *ανάμνησης* ισχύουν τα ακόλουθα:

(1) Το αντικείμενο της *ανάμνησης* είναι ο άνθρωπος, τον οποίον ο «κάποιος» ανακάλεσε στη μνήμη του, επειδή τον γνώριζε από πριν.

¹²¹ Παπανούτσος (2004): 16.

¹²² Borgmann (2006): 140.

(2) Ο «κάποιος» έχει συνδέσει το αντικείμενο της ανάμνησής του (δηλαδή, τον άνθρωπο) με ένα άλλο νόμοιο πράγμα, λόγου χάρη μια λύρα.

(3) Συνεπώς, η *ανάμνηση* επιτυγχάνεται, διότι ο «κάποιος» κατάφερε να συνδέσει στη σκέψη του δύο νόμοια μεταξύ τους πράγματα: τον άνθρωπο με τη λύρα. Ο όρος που καθιστά εφικτή την *ανάμνηση* τού ανθρώπου μέσω της λύρας, είναι το γεγονός ότι η λύρα τού ανήκει.

Εν συνόψει, η *ανάμνηση* κατέστη εφικτή, επειδή ο «κάποιος», αφενός, διέκρινε τα νόμοια, (τον άνθρωπο από τη λύρα) και, αφετέρου, τα συνέκρινε θεωρώντας τα συναφή, εξαιτίας της σχέσης που τα συνέδεε (σχέση ιδιοκτήτη-αντικειμένου). Με το πρώτο παράδειγμα ο Σωκράτης έδειξε πως η *ανάμνηση* έχει ως αφετηρία της νόμοια πράγματα. Με το δεύτερο θα δείξει ότι «για την ανάμνηση που οδηγεί στη γνώση των ουσιών σημαντικός είναι ο νόμος της ομοιότητας». ¹²³

Κρίσιμο σημείο στη δεύτερη απόδειξη αποτελεί η επισήμανση πως, όταν κάποιος παρατηρεί ένα αισθητό αντικείμενο, διαπιστώνει, μέσω ενός αναγκαίου συλλογισμού, ότι αυτό το αντικείμενο υστερεί έναντι του ιδεατού αντικειμένου, στο οποίο ανάγεται με την *ανάμνηση*. Το παράδειγμα που δίνει ο Σωκράτης είναι ενδεικτικό: Παρατηρώντας κάποιος δυο ίσα ξύλα αντιλαμβάνεται ότι αυτά υστερούν ως προς αυτό το ίδιο το Ίσο (την Ιδέα του Ίσου), που είναι χωριστό από εκείνα (*Φαίδων*, 74a-b).

Οι Sedley και Long προσπαθούν να απαντήσουν στο *γιατί* τα ίσα ξύλα εμφανίζονται ανεπαρκή σε σχέση με την Ιδέα του Ίσου. Η απάντησή τους είναι ότι τα αισθητά μειονεκτούν σε σχέση με την Ιδέα, διότι συνιστούν αντικείμενα τής φαινομενικής πραγματικότητας και ως τέτοια μπορούν να μας παραπλανήσουν. Αντίθετα, η Ιδέα

¹²³ Bormann (2006): 141.

του Ίσου είναι μια οντότητα της καθαρής σκέψης, την οποία είτε κατορθώνεις είτε δεν κατορθώνεις να την προσεγγίσεις.¹²⁴ Στην περίπτωση της *ανάμνησης δια των ομοίων* το αντικείμενο της *ανάμνησης* είναι το απεικονισθέν, και το παρατηρούμενο πράγμα η εικόνα που λίγο ή πολύ μοιάζει με αυτό που απεικονίζει.¹²⁵

Ας παρακολουθήσουμε, όμως, τι ισχύει σε αυτό το παράδειγμα:

- (1) Το αντικείμενο της ανάμνησης είναι αυτό το ίδιο το Ίσο (η Ιδέα του Ίσου), πράγμα που σημαίνει ότι ο «κάποιος» το γνώρισε παλαιότερα.
- (2) Ο «κάποιος» έχει συνδέσει το αντικείμενο της ανάμνησής του με δύο άλλα όμοια πράγματα, εν προκειμένω, δυο ίσα ξύλα. Αυτό που καθιστά τα ξύλα όμοια με την Ιδέα του Ίσου είναι η μεταξύ τους ισότητα (η ιδιότητα του να είναι ίσα) και όχι η ίδια η φύση τους, το ότι δηλαδή είναι ξύλα.
- (3) Επομένως, η ανάμνηση επιτυγχάνεται, διότι ο «κάποιος» πέτυχε να συνδυάσει στη σκέψη του δυο όμοια μεταξύ τους πράγματα, την ισότητα των ξύλων με την Ιδέα του Ίσου. Ο όρος που καθιστά εφικτή την *ανάμνηση* της Ιδέας του Ίσου μέσω της ισότητας των ξύλων, είναι ότι η ισότητα των ξύλων επιθυμεί να μοιάζει (ή όπως ο Πλάτων θα πει αργότερα, το ότι μετέχει)¹²⁶ στην Ιδέα του Ίσου.

Εν ολίγοις, η ανάμνηση κατέστη εφικτή, επειδή ο «κάποιος» συνέκρινε τα όμοια (την ισότητα των ξύλων με την ιδέα του Ίσου) και, παράλληλα, τα διέκρινε θεωρώντας το ένα (την ισότητα των ξύλων) υποδεέστερο του άλλου (της Ιδέας του Ίσου). Ο όρος

¹²⁴ Sedley, Long (2010): xxx.

¹²⁵ Bormann (2006): 141.

¹²⁶ Το ζήτημα της *μεθέξεως* δεν αποσαφηνίζεται στον *Φαίδωνα*. Ο Πλάτων επιφυλάσσει να ασχοληθεί με αυτό κάποια άλλη στιγμή (100d). Ωστόσο και στον *Παρμενίδη*, αντί να αποσαφηνίσει το ζήτημα, το περιπλέκει με την κριτική που ο ίδιος ασκεί στη θεωρία του. Πάντως, οι μελετητές διαχάζονται για το κατά πόσο οι Ιδέες πρέπει να ληφθούν ως *εμμενείς* ή ως *υπερβατικές* σε σχέση με τα αισθητά αντικείμενα. Βλ. ενδεικτικά: Fronterotta (2001).

που επέτρεψε τη σύγκριση και τη διάκριση των αντικειμένων ήταν η *επιθυμία* της ισότητας των ξύλων να μοιάζουν (ή η *μέθεξι* τους) στην Ιδέα των Ίσων.

Όπως διαφαίνεται από τα παραπάνω, οι νοητικές διεργασίες της *συγκρίσεως* και της *διακρίσεως* χρησιμοποιούνται αμφότερες στα παραδείγματα του Σωκράτη. Αυτά που, σε κάθε παράδειγμα, μεταβάλλονται είναι η σχέση που συνδέει το υπό παρατήρηση πράγμα με το εκάστοτε αντικείμενο της ανάμνησης, και η ποιότητα του αντικειμένου της ανάμνησης. Στο πρώτο παράδειγμα, λόγου χάρη, η σχέση που συνδέει τα ανόμοια πράγματα μεταξύ τους (τη λύρα με τον άνθρωπο) είναι σχέση ανήκοντος αντικειμένου και ιδιοκτήτη, ενώ αντικείμενο της ανάμνησης σε αυτή την περίπτωση είναι ο άνθρωπος, ένα ον της αισθητής πραγματικότητας. Όπως, όμως, γνωρίζουμε στην πλατωνική φιλοσοφία τα αισθητά αντικείμενα δεν συνιστούν αντικείμενα γνώσης αλλά δόξης. Συνακολούθως, το παράδειγμα τούτο δεν πρέπει να θεωρηθεί ως ένα επί της ουσίας δείγμα *αναμνήσεως*. Η χρήση του, μάλλον, αποσκοπεί στο να μας υπενθυμίσει ότι η *ανάμνηση* σχετίζεται πάντοτε με κάτι που γνωρίσαμε στο παρελθόν.

Στο δεύτερο παράδειγμα, η σχέση που συνδέει την ισότητα των ξύλων με την Ιδέα του Ίσου είναι η *μέθεξι* της πρώτης στη δεύτερη. Τα δύο ξύλα είναι ίσα μεταξύ τους επειδή μετέχουν εξίσου στην Ιδέα του Ίσου. Αντικείμενο της ανάμνησης, εν προκειμένω, είναι η Ιδέα του Ίσου, μια οντότητα της νοητής πραγματικότητας. Για να συνιστά, όμως, ένα πράγμα αντικείμενο ανάμνησης, σημαίνει ότι εκείνος που το θυμάται το γνώρισε παλαιότερα. Τον άνθρωπο (το αντικείμενο της ανάμνησης στο πρώτο παράδειγμα) τον γνώρισε στην αισθητή πραγματικότητα, σε ένα πρότερο χρονικό σημείο. Πού, όμως, και πότε γνώρισε ο «κάποιος» (δηλαδή εμείς) την Ιδέα του Ίσου;

Ο Scott μάς παρέχει μια σχηματική απόδοση του πλήρους επιχειρήματος για την *ανάμνηση*,¹²⁷ την οποία επισυνάπτω μεταφρασμένη:¹²⁸

- (1) Την Ιδέα του Ίσου πρέπει να τη γνωρίσαμε προτού δούμε για πρώτη φορά τα ίσα (ξύλα), προτού δηλαδή σκεφτούμε ότι αυτά, αν και επιθυμούν να μοιάζουν με την Ιδέα του Ίσου όσο γίνεται, υπολείπονται εκείνης.
- (2) Ωστόσο, συμφωνήσαμε πως η σκέψη (ότι τα αισθητά υπολείπονται της Ιδέας) δεν προέκυψε από κάτι άλλο εξόν από τα ερεθίσματα των αισθήσεών μας.
- (3) Είναι αναγκαίο να αναγόμεστε από τις αισθητηριακές μας αντιλήψεις στη σκέψη ότι όλα τα αντικείμενα της αισθητής πραγματικότητας αν και έχουν την τάση να ταυτιστούν με αυτό (την Ιδέα του Ίσου), εξαιτίας του οποίου είναι ίσα, είναι κατώτερα -οντολογικά και αξιολογικά - από εκείνο.
- (4) Εφόσον πρόκειται να αναγάγουμε όσα οι αισθήσεις μας λαμβάνουν ως ίσα στην Ιδέα του Ίσου, θεωρώντας ότι αυτά κάνουν ό,τι είναι δυνατό για να της μοιάσουν, παρά το ότι υστερούν σε σχέση με εκείνη, τότε σίγουρα πρέπει να αποκτήσαμε τη γνώση αυτής της Ιδέας, προτού αρχίσουμε να βλέπουμε, να ακούμε και να χρησιμοποιούμε τις υπόλοιπες αισθήσεις.
- (5) Την όραση, την ακοή και τις άλλες αισθήσεις μας τις αποκτήσαμε με το που γεννηθήκαμε.
- (6) Αλλά πρέπει, καθώς λέμε, να είχαμε τη γνώση της Ιδέας του Ίσου πριν από αυτές (τις αισθήσεις).
- (7) Άρα, τη γνώση της Ιδέας του Ίσου πρέπει να την έχουμε αποκτήσει πριν γεννηθούμε.

¹²⁷ Scott (1995): 61-62.

¹²⁸ Ο Scott χρησιμοποιεί τον όρο «ίσο», όποτε αναφέρεται σε αυτό καθ' αυτό το ίσο, δηλαδή στην Ιδέα του Ίσου. Αποφεύγει να χρησιμοποιήσει τον όρο «Ιδέα», επειδή αυτός δεν έχει ακόμα εισαχθεί στο κείμενο από τον Πλάτωνα. Θεώρησα, όμως, ότι η διάκριση *ίσου* και *ίσων*, όπως περιγράφεται από τον Scott θα οδηγούσε σε σύγχυση παρά θα διαφώτιζε τον αναγνώστη και γι' αυτό επέλεξα να μεταφράσω το equal όχι ως «ίσο» αλλά ως «Ιδέα του Ίσου».

Επιπλέον, ο Scott απαριθμεί τις τέσσερις γενικές συνθήκες που καθιστούν εφικτή την *ανάμνηση*. (1) Πρέπει να γνωρίζουμε εκ των προτέρων το χ (όπου $\chi = \eta$ Ιδέα). (2) Δεν πρέπει να αναγνωρίζουμε μόνο το ψ (όπου $\psi =$ αισθητό αντικείμενο) αλλά και να σκεφτόμαστε το χ . (3) Το χ δεν πρέπει να είναι αντικείμενο της ίδιας γνώσης με το ψ , αλλά κάποιας άλλης γνώσης και (4) όταν το χ φαίνεται όμοιο με το ψ , θα πρέπει να αντιλαμβανόμαστε ότι το ψ υπολείπεται του χ .¹²⁹

Εκτιμώ ότι οι άνωθεν γενικές συνθήκες για την *ανάμνηση* σε συνδυασμό με την κάτωθι συνόψιση του επιχειρήματος από τους Sedley και Long¹³⁰ συνθέτουν μια ολοκληρωμένη παρουσίαση του επιχειρήματος για την *ανάμνηση* στον *Φαίδωνα*:

(Α) Εάν πληρούνται οι συγκεκριμένες συνθήκες (βλ. παραπάνω), τότε υφίσταται ένα γνωσιακό ενέργημα που αποκαλείται *ανάμνηση* (*Φαίδων*, 73c-74a).

(Β) Υπάρχει ένα γνωστό γνωσιακό ενέργημα, με το οποίο κάποιος, ως αποτέλεσμα της θέασης των (αισθητών) ίσων πραγμάτων, ανάγεται στη σκέψη περί τής Ιδέας του Ίσου (*Φαίδων*, 74a-c).

(Γ) Αυτό το γνωσιακό ενέργημα είναι μια περίπτωση *ανάμνησης* από τη στιγμή που οι συγκεκριμένες συνθήκες (Α) πληρούνται (*Φαίδων*, 74c-d).

(Δ) Εφόσον μόνο ό,τι έχεις προηγουμένως γνωρίσει μπορείς να θυμηθείς, τότε η Ιδέα του Ίσου μάς ήταν γνωστή πριν την επιτέλεση του γνωσιακού ενεργήματος της *αναμνήσεως* (*Φαίδων*, 73c, 74d-75a).

(Ε) Η γνώση της Ιδέας του Ίσου δεν αποκτήθηκε μια ορισμένη στιγμή μεταξύ της γεννήσεως μας και της επιτέλεσης του γνωσιακού ενεργήματος της *ανάμνησης* (*Φαίδων*, 75a-76c).

¹²⁹ Scott (1995): 55.

¹³⁰ Sedley, Long (2010): xxviii-xxix.

(Ζ) Μήτε μπορεί (τη γνώση της Ιδέας του Ίσου) να την έχουμε αποκτήσει τη στιγμή της γέννησής μας (*Φαίδων*, 76c-d).

(Η) Άρα, την αποκτήσαμε πριν γεννηθούμε (*Φαίδων*, 76c).

(Θ) Κατά συνέπεια, οι ψυχές μας προϋπήρξαν της γεννήσεώς μας και είχαν φρόνηση (*Φαίδων*, 76c).

Ο Πλάτων, που με τον μύθο για την *ανάμνηση* στον *Μένωνα* υποστήριξε ότι οι ψυχές έχουν αποκτήσει τη γνώση των όντων πριν την ενσωμάτωσή τους, με το επιχείρημα για την *ανάμνηση* στον *Φαίδωνα* προσδιορίζει ως αντικείμενα αυτής τής γνώσης τις Ιδέες. Προκύπτει, όμως, ένα εύλογο ερώτημα: Πώς η *ανάμνηση* του *Μένωνα*, που ορίζεται ως η συνύφανση τής αληθούς δόξας με την *αιτία* του λογισμού, συνδέεται με την *ανάμνηση* του *Φαίδωνα*, που ορίζεται ως η ενθύμηση των Ιδεών;

(γ) Η σχέση αληθούς δόξας και αιτίας του λογισμού.

Κρίσιμο στοιχείο στη διερεύνηση του παραπάνω ερωτήματος αποτελεί η *υπόθεση* ότι οι Ιδέες συνιστούν τα πραγματικά *αίτια* της γενέσεως, της φθοράς και της ύπαρξης όλων των υπόλοιπων αντικειμένων. Μάλιστα, η συγκεκριμένη *υπόθεση* εισάγεται από τον Σωκράτη ως ακλόνητη και επαρκής,¹³¹ αλλά και ως σημείο εκκίνησης των βέβαιων και σταθερών *λογισμών* του (*Φαίδων*, 99d- 103a).

Αν, λοιπόν, στον *Μένωνα* ο Πλάτων υποστηρίζει ότι η *ανάμνηση* συνιστά το δέσιμο της αληθούς δόξας με την *αιτία* του λογισμού, στον *Φαίδωνα* αποκαλύπτει τη φύση των αιτίων: *Αιτίες* είναι οι αμετάβλητες, αυθύπαρκτες και νοητές οντότητες που η ψυχή γνώρισε πριν την ενσωμάτωσή της, δηλαδή οι Ιδέες. Συνεπώς, για να επιτελεστεί το ενέργημα τής *ανάμνησης*, θα πρέπει ο ερευνητής, που ήδη έχει αληθή

¹³¹ Σε αντίθεση με την υπόθεση στον *Μένωνα* ότι η *αρετή* συνιστά *επιστήμη*, η οποία τίθεται υπό αμφισβήτηση και εν τέλει εγκαταλείπεται.

δόξα για το ερευνώμενο αντικείμενο, να αναχθεί μέσω του συλλογισμού στην Ιδέα, από την οποία το υπό εξέταση αντικείμενο αντλεί την ιδιότητά του.

Λόγου χάρη, στο παράδειγμα τού Σωκράτη για την *ανάμνηση δια των ομοίων*, ο ερευνητής διατυπώνει αρχικά την σωστή κρίση (την αληθή δόξα) ότι τα δύο ξύλα είναι ίσα. Για να αναχθεί, όμως, από την ορθότητα της κρίσεώς του στην Ιδέα του Ίσου πρέπει να προηγηθούν δύο προϋποθέσεις: Κατά πρώτον, να αντιληφθεί ότι η ισότητα των ξύλων είναι σχετική, εφόσον τα ίδια ξύλα συγκρινόμενα όχι μεταξύ τους άλλα με άλλα μεγαλύτερα ή μικρότερα παύουν να είναι ίσα. Κατά δεύτερον, να αναρωτηθεί για ποιο λόγο, για ποια *αιτία*, τα δύο συγκεκριμένα ξύλα εμφανίζονται ως ίσα μεταξύ τους. Η αναρώτηση τούτη βοηθάει τον ερευνητή να συλλάβει με τον λογισμό του την ύπαρξη *αυτού του ίδιου του Ίσου*, από το οποίο τα αισθητά αντλούν την ισότητά τους. Τιοιουτοτρόπως, ο ερευνητής ανυψώνεται δια του λογισμού από την αληθή δόξα ότι τα ξύλα είναι ίσα μεταξύ τους στην *αιτία* της ισότητας των ξύλων, δηλαδή στην Ιδέα του Ίσου. Με αυτό τον τρόπο επιτελεί το *ενέργημα της ανάμνησης*.

Στο σημείο αυτό ανακύπτει ένα ζήτημα επιστημολογικής φύσεως: Σε ποια γνωσιακή κατάσταση ευρίσκεται ο ερευνητής που *έχει αιτιολογήσει* την αληθή του δόξα, που έχει δηλαδή επιτελέσει το *ενέργημα της ανάμνησης*; Ο Πλάτων δεν παρέχει μια ρητή απάντηση σε αυτό το ερώτημα. Το βέβαιο είναι ότι υπάρχουν μόνο δύο γνωσιακές καταστάσεις ανώτερες τής αληθούς δόξας, σύμφωνα με την *Πολιτεία*,¹³² η *διάνοια* και η *νόηση*. Κάθε μια από αυτές τις γνωσιακές καταστάσεις προσεγγίζεται με διαφορετική μέθοδο: Τον χώρο της *διάνοιας* τον προσεγγίζει η μέθοδος των υποθέσεων, ενώ τον χώρο της *νοήσεως* τον αγγίζει η διαλεκτική επιστήμη.

¹³² Βλ. παρακάτω: A2.3.

Και στους δύο διαλόγους που εξετάσαμε έως τώρα, ήτοι στον *Μένωνα* και τον *Φαίδωνα*, τη θεωρία της ανάμνησης διαδέχεται η εισαγωγή της *υποθετικής* μεθόδου, γεγονός που μάλλον καταδεικνύει ότι η επιτέλεση της ανάμνησης οδηγεί τον ερευνητή στον χώρο της *διάνοιας*. Είναι σαφές ότι η εξέταση του συγκεκριμένου ζητήματος υπερβαίνει το θεματικό πλαίσιο της παρούσας διατριβής, διότι απαιτεί την εις βάθος εξέταση της πλατωνικής επιστημολογίας.¹³³ Αξίζει, ωστόσο, να εξετάσουμε τη σχέση που συνδέει την *ανάμνηση* με τη μέθοδο των υποθέσεων, στο βαθμό που η σχέση αυτή εμπλέκει τη χρήση του μύθου. Ένας επαρκής τρόπος για να διερευνηθεί η σχέση τούτη είναι, κατά τη γνώμη μου, το να επιχειρήσουμε να ανιχνεύσουμε *πότε* και *γιατί* ο Πλάτων εισάγει την *ανάμνηση*, την υποθετική μέθοδο, αλλά και τον μύθο, σε κάθε διάλογο.

(δ) Η θεωρία της ανάμνησης και η υποθετική μέθοδος.

Στον *Μένωνα*, όπως διαπιστώσαμε,¹³⁴ ο Σωκράτης εισάγει τον μύθο για την *ανάμνηση* όταν το παράδοξο του Μένωνα, ότι δηλαδή η γνώση δεν είναι εφικτή, απειλεί να ανακόψει την φιλοσοφική έρευνα για την *αρετή*. Όπως θα θυμόμαστε, με τη θεωρία της ανάμνησης, αλλά και με τον συνακόλουθο έλεγχο του δούλου, ο Σωκράτης επιχειρεί να κατανικήσει την ατολμία και τον φόβο του Μένωνα, όταν εκείνος φτάνει σε *απορία* και εισάγει το παράδοξο· επιχειρεί, δηλαδή, να εγχαράξει στη ψυχή του την *ανδρεία*, μια αρετή που σύμφωνα με τον *Μένωνα* συνιστά αναγκαίο εφόδιο, για να φέρει κάποιος εις πέρας την έρευνά του. Η εριστικότητα, όμως, του Μένωνα συνεχίζεται και μετά τον έλεγχο τού δούλου από τον Σωκράτη, οπότε ο Πλάτων εισάγει την υποθετική μέθοδο, σε μια τελευταία προσπάθεια να διασώσει την έρευνα για την ουσία της *αρετής*.

¹³³ Για την επιστημολογία του Πλάτωνα, βλ. ενδεικτικά: White (1976), Fine (1990), Taylor (2008) και Trabattoni (2016).

¹³⁴ Βλ. παραπάνω: Α1.1.

Στον *Φαίδωνα* συμβαίνει κάτι ανάλογο: Ο Σωκράτης εισάγει το επιχείρημα για την *ανάμνηση*, όταν ο Σιμμίας αμφισβητεί την αθανασία της ψυχής. Ωστόσο, με το επιχείρημα για την ανάμνηση, οι μαθητές του Σωκράτη πείθονται *μόνο* για την προϋπαρξη της ψυχής, ενώ εξακολουθούν να αμφισβητούν¹³⁵ τη μεταθανάτια επιβίωσή της και, συνεπώς, την αθανασία της. Ακολούθως, ο Σωκράτης προτρέπει τους μαθητές του να είναι *γενναίοι* στην έρευνα και εισάγει τη μέθοδο των υποθέσεων, προκειμένου να διασώσει τη διαλεκτική έρευνα για την αθανασία της ψυχής. Σε αντίθεση με τον *Μένωνα*, όμως, ο *Φαίδων* δεν ολοκληρώνεται με την εισαγωγή της υποθετικής μεθόδου, αλλά με έναν εσχατολογικό μύθο. Ας εξετάσουμε τα ζητήματα με τη σειρά που διαρθρώνονται.

Διαπιστώνοντας ότι ο Σιμμίας και ο Κέβης αντιμετωπίζουν με δυσπιστία το ζήτημα της μεταθανάτιας επιβίωσης της ψυχής, ο Σωκράτης επιλέγει να μην απαντήσει αμέσως στις αντιρρήσεις τους. Εισάγει στη συζήτηση το θέμα της *μισολογίας*, την οποία, μάλιστα, συγκρίνει με τη *μισανθρωπία*. Ο φιλόσοφος υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει μεγαλύτερο κακό από το μισήσει κάποιος τους συλλογισμούς και ότι από το πάθημα αυτό κινδυνεύουν αυτός και οι μαθητές του, εάν οι αντιρρήσεις τους δεν κατανικηθούν (*Φαίδων*, 89d-90d).

¹³⁵ Πρώτος εκφράζει την αντίρρησή του ο Σιμμίας: Διατείνεται ότι ενδεχομένως παραλογίζεται εκείνος που υποστηρίζει ότι η ψυχή πρέπει να είναι αθάνατη, επειδή είναι αόρατη, ασώματη και θεϊκή, ενώ το σώμα πρέπει να είναι θνητό επειδή είναι γαιώδες, σύνθετο και ορατό. Για να γίνει, μάλιστα, κατανοητός, ο Σιμμίας παραλληλίζει την ψυχή με την αρμονία και τη λύρα με το σώμα. Η αρμονία, λέει ο Σιμμίας, είναι όπως και η ψυχή κάτι αόρατο, θεϊκό και ασώματο · και η λύρα, όπως το σώμα: γαιώδης, σύνθετη και ορατή. Εάν, όμως, η λύρα σπάσει θα ήταν παράλογο να υποστηρίξουμε ότι η αρμονία θα εξακολουθεί να υπάρχει κάπου και δεν θα εξαφανιστεί.

Έπειτα τον λόγο παίρνει ο Κέβης. Υποστηρίζει ότι ακόμα κι αν η ψυχή είναι κάτι ισχυρότερο και μεγαλύτερης διάρκειας από το σώμα δεν είναι κατ' ανάγκην αθάνατη. Ο Κέβης παρομοιάζει την ψυχή με έναν υφαντή που έχει υφάνει και κατατρίψει πολλά μιάτια (στην περίπτωση της ψυχής, σώματα) κατά τη διάρκεια της ζωής του. Ο υφαντής, όμως, χάνεται και εξαφανίζεται πριν εξαφανιστεί το τελευταίο του υφάδι. Κατά τον ίδιο τρόπο και η ψυχή, αφού κατατρίψει πολλά σώματα θα πρέπει εν τέλει να χάνεται, προτού ακόμα εξαντλήσει το τελευταίο της σώμα. Αφού, λοιπόν, η ψυχή πεθαίνει, δεν είναι αθάνατη.

Η *μισανθρωπία*, σύμφωνα με τον Σωκράτη, καταλαμβάνει εκείνους που χωρίς να κατέχουν την τέχνη των ανθρώπων (την ανθρωπογνωσία) χαρίζουν την εμπιστοσύνη τους σε ανθρώπους που, εξ αρχής και χωρίς να τους γνωρίζουν, τους θεωρούν ειλικρινείς (αληθείς), (ψυχικά) υγιείς και πιστούς. Όταν, αργότερα, οι άνθρωποι αυτοί αποδειχθούν πονηροί και άπιστοι, εκείνοι που τους εμπιστεύτηκαν καταλήγουν να μισούν όλους τους ανθρώπους και να θεωρούν ότι δεν υπάρχει τίποτα υγιές σε κανέναν άνθρωπο. Αν, όμως, κατείχε κάποιος την τέχνη (γνώση) των ανθρώπων, θα γνώριζε ότι οι τελείως χρηστοί και οι τελείως άχρηστοι είναι ελάχιστοι, ενώ η πλειονότητα των ανθρώπων ανήκει στο ενδιάμεσο: μεταξύ χρηστότητας και αχρηστίας (*πονηρίας*).

Το ίδιο συμβαίνει και με τη *μισολογία*:¹³⁶ Άνθρωποι που δεν κατέχουν την τέχνη των λόγων (τη διαλεκτική) χαρίζουν την εμπιστοσύνη τους σε συλλογισμούς που πιστεύουν για αληθείς. Όταν, όμως, αργότερα ανακαλύψουν ότι αυτοί είναι ψευδείς, εφόσον άλλοτε φαίνονται έγκυροι και άλλοτε όχι, στο τέλος φτάνουν να πιστέψουν ότι τίποτα στους συλλογισμούς δεν είναι υγιές και βέβαιο. Το πάθημα αυτό υφίστανται κυρίως οι *αντιλογικοί* (οι ρήτορες και οι σοφιστές), οι οποίοι σε ολόκληρο τον βίο τους ασκούνται στο να αποδεικνύουν άλλοτε την αλήθεια και άλλοτε το ψεύδος ενός συλλογισμού. Αυτοί καταλήγουν να πιστεύουν ότι οι ίδιοι είναι σοφότεροι, διότι κατανόησαν ότι όλα τα πράγματα κυλούν άνω-κάτω και ότι τίποτα δεν μένει σταθερό.

Εδώ, ο Σωκράτης υπαινίσσεται ότι οι σοφιστές και οι ρήτορες χρησιμοποιούν τεχνάσματα στους λόγους, με σκοπό να παρουσιάσουν τους συλλογισμούς, με τον

¹³⁶ Βλ. επίσης *Πολιτεία*, 411e κ.ο.κ, όπου ο Πλάτων παρουσιάζει την *μισολογία* ως αποτέλεσμα *αμουσίας*, δηλαδή μουσικής (μυθολογικής) α παιδευσίας. Ο μισόλογος, σύμφωνα με την *Πολιτεία*, δρα ως θηρίο το οποίο στην προσπάθειά του να επιβληθεί χρησιμοποιεί βία, διότι δεν τον ενδιαφέρει το να πείσει. Ζει στην *αμάθεια* χωρίς ρυθμό και *χάρι*. Με άλλα λόγια, ο *μισόλογος* είναι αυτός που δεν έχει λάβει τη σωστή μυθολογική παιδεία, ώστε να «χαλαρώσει» η αγριότητα του ενδιάμεσου ψυχικού τμήματός του.

ίδιο τρόπο που η ηρακλείτεια θεώρηση προσελάμβανε τα πάντα στη φύση, δηλαδή, ρευστούς και μεταβαλλόμενους. Ωστόσο, το γεγονός ότι κάποιοι συλλογισμοί μετέχουν και στην αλήθεια και στο ψεύδος, δεν συνεπάγεται ότι δεν υπάρχει ένας αληθής, βέβαιος και σταθερός λόγος (συλλογισμός). Αν κάποιος κατείχε την τέχνη των λόγων, θα γνώριζε ότι ελάχιστοι συλλογισμοί, όπως και άνθρωποι, είναι τελείως αληθείς ή τελείως ψευδείς. Ο *μισόλογος*, όμως, μεταθέτει την ευθύνη από τον εαυτό του στους συλλογισμούς, μη αναγνωρίζοντας ότι η δική του αδεξιότητα είναι που του στερεί την αλήθεια και την επιστήμη του βέβαιου συλλογισμού. Αυτός, λοιπόν, φτάνει στο σημείο να λοιδορεί και να μισεί τους λόγους, διότι δεν έχει την *ανδρεία* και την *προθυμία* να αναλάβει την ευθύνη που του αναλογεί, ώστε να βελτιωθεί στην τέχνη των λόγων (*Φαίδων*, 90ε).

Ο Σωκράτης, εμμέσως πλην σαφώς, υποδεικνύει στους συντρόφους του ότι κινδυνεύουν να γίνουν *μισόλογοι* διότι, εξαιτίας του φόβου τους ότι θα απωλέσουν για πάντα τον δάσκαλό τους, προσπαθούν να αποδείξουν ότι οι συλλογισμοί του δεν είναι αληθείς. Ο φόβος τους πηγάζει από το γεγονός ότι δεν έχουν πειστεί ότι η ψυχή είναι αθάνατη και συνεχίζει να ζει μετά τον αποχωρισμό της από το σώμα, δηλαδή μετά τον θάνατο. Ο Σωκράτης καλεί τους μαθητές του να επιδείξουν *ανδρεία* και γενναιότητα όχι μόνο μπροστά στο γεγονός του επικείμενου θανάτου του, αλλά κυρίως, μπροστά στην αλήθεια των λόγων του, με την οποία θα επιχειρήσει και πάλι να τους πείσει. Μόνον όταν ο Σιμμίας και ο Κέβης απαλλαγθούν από τον φόβο του θανάτου και αφεθούν στην καθοδήγηση της *φρονήσεως*, ήτοι στην αλήθεια της διαλεκτικής τού Σωκράτη, μόνον τότε θα γίνουν πραγματικά *ανδρείοι*.

Εξάλλου, σύμφωνα με τον Σωκράτη, η πραγματική *ανδρεία* είναι η αρετή που όταν καθοδηγηθεί από τη φρόνηση καταργεί τον *φόβο*, την *ηδονή* και όλα τα παρόμοια παθήματα (όπως π.χ. τη λύπη) (*Φαίδων*, 69a-b). Στον *Μένωνα*, όπως είδαμε, η αρετή

ορίστηκε ως η αληθής δόξα που καθοδηγεί, εξίσου σωστά, αλλά όχι μόνιμα και σταθερά, με την επιστήμη, την πράξη. Αν συνδυάσουμε τους δύο ορισμούς, προκύπτει ότι η *ανδρεία* είναι η αληθής δόξα που όταν καθοδηγηθεί από τη *φρόνηση* απαλλάσσει τον άνθρωπο από τους φόβους, τις λύπες και τις ηδονές και τον κάνει να πράττει σωστά.

Ολοκληρώνοντας την ομιλία του για τη *μισολογία*, ο Σωκράτης εισάγει τη μέθοδο των υποθέσεων,¹³⁷ σε μια τελευταία απόπειρα να απαντήσει διαλεκτικά στις αντιρρήσεις των μαθητών του. Η αληθής δόξα της *ανδρείας* φαίνεται, από τη μια, να συνιστά το μόνο αποτελεσματικό φάρμακο στη *μισολογία*, και, από την άλλη, να λειτουργεί ως ένας συνδετικός κρίκος *ανάμεσα* στην ανάμνηση και την υποθετική μέθοδο. Με άλλα λόγια, μόνον ένας ερευνητής που είναι *ανδρείος* δύναται, αφενός, να υπερβεί τον φόβο που του γεννά η *απορία* για το υπό διερεύνηση αντικείμενο, ώστε ερευνώντας το να φτάσει σε μια αληθή δόξα για αυτό και, αφετέρου, να υπερβεί τον φόβο που του γεννά η μετάβαση από τον τόπο της δόξας και των αισθητών στον τόπο της νοήσεως και των Ιδεών.

Αν, λοιπόν, στον *Μένωνα*, με τον μύθο για την *ανάμνηση*, ο Σωκράτης αποσκοπεί στο να κατανικήσει τον φόβο τού *Μένωνα*, όταν εκείνος φτάνει σε *απορία*, με τον εσχατολογικό μύθο στον *Φαίδωνα*, ο φιλόσοφος μάλλον επιχειρεί να κατανικήσει τον φόβο που έχουν οι μαθητές τού Σωκράτη για τον επικείμενο θάνατο τού δασκάλου

¹³⁷ Ο Chen (1992): 65-66 περιγράφει in abstracto τα στάδια της υποθετικής μεθόδου στον *Φαίδωνα*: Στο πρώτο στάδιο, ο ερευνητής επιλέγει από ένα πλήθος υποθέσεων την *υπόθεση*, δηλαδή την κρίση, που θεωρεί ισχυρότερη από όλες τις άλλες, με σκοπό να επιλύσει το υπό εξέταση πρόβλημα με τον καλύτερο δυνατό τρόπο. Ό,τι συμφωνεί με την επιλεγμένη *υπόθεση* γίνεται αποδεκτό ως αληθές ενώ ό,τι διαφωνεί απορρίπτεται. Στο δεύτερο στάδιο, ο ερευνητής ελέγχει αν η *υπόθεση* είναι αληθής ή ψευδής επιθεωρώντας τα επακόλουθά της (στους συλλογισμούς). Ελέγχει, δηλαδή, κατά πόσον οι προκείμενες του συλλογισμού, ο οποίος δομήθηκε πάνω στην *υπόθεση*, συμφωνούν ή διαφωνούν μεταξύ τους. Στο τρίτο στάδιο, για να αιτιολογηθεί η αρχική *υπόθεση*, ο ερευνητής εισάγει μια άλλη υπόθεση υψηλότερης τάξης, και μετά μια άλλη ακόμα υψηλότερης τάξης που να επικυρώνει την προηγούμενη, πράξη που επαναλαμβάνει έως ότου καταλήξει σε μια *ικανή υπόθεση*, μια υπόθεση που να είναι επαρκής. Ως *ικανή* ορίζεται η *υπόθεση* που μπορεί να αιτιολογήσει όλες τις προηγούμενες

τους · δηλαδή, τον φόβο που νιώθουν για τη μετάβαση ή, για να το διατυπώσουμε όπως η θεωρία της *ανάμνησης* ορίζει, την επιστροφή της ψυχής, από τον τόπο των αισθητών, στον τόπο των νοητών οντοτήτων.

Στον *Φαίδωνα*, η *μισολογία* των μαθητών, ως συνέπεια τού φόβου και της δειλίας τους, δεν κατανικάται με τα διαλεκτικά επιχειρήματα, μήτε με τη χρήση της υποθετικής μεθόδου. Ο διαλεκτικός λόγος αποτυγχάνει να πείσει τους συνομιλητές του Σωκράτη, όταν εκείνοι δεν είναι εξοπλισμένοι με την απαραίτητη, για την ολοκλήρωση της έρευνας, αρετή, την αρετή της *ανδρείας*. Παρακάτω, και συγκεκριμένα στο κεφάλαιο Β2, θα επιχειρήσω να δείξω ότι ο εσχατολογικός μύθος του *Φαίδωνα* εξυπηρετεί αυτήν ακριβώς τη σκοπιμότητα: Λειτουργεί, δηλαδή, σαν ένα μέσο δια του οποίου ο Πλάτων αποπειράται να εντυπώσει στις ψυχές των μαθητών την *ανδρεία*, προκειμένου εκείνοι να πάψουν να είναι *μισόλογοι*.

Προς το παρόν, όμως, ας στραφούμε στον *Φαίδρο*, ούτως ώστε, αφενός, να ολοκληρώσουμε την έρευνά μας για την *ανάμνηση* και, αφετέρου, να εξετάσουμε με ποιο τρόπο η *ανάμνηση* ως *συναίρεση* συνδέεται με την καινούργια μέθοδο του Πλάτωνα, τη *διαιρετική*. Αξίζει να εξετάσουμε, επίσης, πώς η *ανάμνηση* σχετίζεται, από τη μια, με την τριχοτόμηση της ψυχής και, από την άλλη, με τη χρήση τού μύθου στο πλατωνικό έργο.

A1.3. ΦΑΙΔΡΟΣ: Ο μύθος ως υπόμνημα της διαλεκτικής.

(α) Οι ψυχές στον υπερουράνιο τόπο των Ιδεών.

Στον *Φαίδρο*, ο Πλάτων παρομοιάζει την πρακτική της φιλοσοφίας με τη θεϊκή ερωτική μανία.¹³⁸ Η παρομοίωση λαμβάνει χώρα στη δεύτερη ομιλία του Σωκράτη για τον έρωτα, τη λεγόμενη *παλινωδία*,¹³⁹ στην οποία ο φιλόσοφος επιχειρεί να παράσχει μια εικόνα της ψυχής κατά το εύλογο.

Σύμφωνα με τον κεντρικό μύθο του διαλόγου, οι ψυχές, σε μια πρότερη της ενσάρκωσης κατάσταση, ταξιδεύουν από τον υποσελήνιο στον υπερουράνιο τόπο, ακολουθώντας τα άρματα των θεών, σε μια επαναλαμβανόμενη κυκλική πορεία. Κάθε ψυχή συνιστά ένα φτερωτό άρμα συγκροτούμενο από έναν ηνίοχο (*λογιστικό*) και δύο ίππους, έναν καλό (*θυμοειδές*) και έναν κακό (*επιθυμητικό*). Σκοπός όλων των ψυχών, σε κάθε κυκλογύρισμα της θεϊκής τροχιάς, είναι να ανέλθουν στον υπερουράνιο τόπο, όπου εδράζεται η τροφή που αυξάνει το καλύτερο μέρος των ψυχών (τον ηνίοχο-λογιστικό), ήτοι οι Ιδέες του *κάλλους*, της *σωφροσύνης*, της *επιστήμης* και όλων των παρόμοιων πραγμάτων. Ενώ, όμως, οι ψυχές των θεών ανεβαίνουν χωρίς προβλήματα στον υπερουράνιο τόπο, οι ψυχές των ανθρώπων ζορίζονται γιατί ο κακός ίππος τραβάει το άρμα της ψυχής προς τα κάτω. Οι καλύτερες από τις ψυχές των ανθρώπων καταφέρνουν μόλις και μετά βίας να δουν το θέαμα των Ιδεών, ενώ άλλες βλέπουν μόνο κάποιες από τις Ιδέες (*Φαίδρος*, 246a-247a). Όσες από τις ψυχές, σε κάθε κυκλογύρισμα, επιτυγχάνουν να δουν έστω και κάποιες από τις Ιδέες συνεχίζουν απείραχτες την πορεία τους ακολουθώντας τους θεούς. Υπάρχουν, όμως, και ψυχές που σε κάποια από τις περιφορές δεν καταφέρνουν να αναχθούν μέχρι τον υπερουράνιο τόπο, είτε από κάποια άσχημη συγκυρία είτε

¹³⁸ Scott (1995): 73.

¹³⁹ Για το αναλυτικό περιεχόμενο της *παλινωδίας* βλ. παρακάτω: B4.2.

επειδή βάρυναν από τη λήθη και την κακία (*Φαίδρος*, 248c). Αυτές γκρεμοτσακίζονται, επειδή χάνουν το φτέρωμά τους, και γίνονται ανάπηρες. Αποχωρούν έτσι χωρίς να μνηθούν στην ενατένιση των Ιδεών και αρχίζουν να τρέφονται με *τροφή δοξαστή* (*Φαίδρος*, 248b). Τούτες είναι οι ψυχές που εκπίπτουν στην αισθητή πραγματικότητα και ενσαρκώνονται.

(β) Οι έμφυτες Ιδέες και οι επίκτητες δόξες.

Υφίστανται, λοιπόν, δύο διακριτά πεδία: ο υπερουράνιος τόπος των Ιδεών, όπου οι ψυχές πριν την ενσάρκωσή τους τρέφονται με *επιστήμη* και ο ορατός τόπος των αισθητών, στον οποίον οι ψυχές μετά τη γέννησή τους τρέφονται με *δοξασίες*. Αν, όμως, γνωρίζουμε τις Ιδέες πριν τη γέννησή μας και τις δόξες τις αποκτούμε κατά τη διάρκεια του βίου μας, είναι σαφές ότι μόνον οι πρώτες αποτελούν αντικείμενα της *ανάμνησης*. Για να το πούμε και διαφορετικά: Η θεωρία της ανάμνησης υποδεικνύει ότι οι ψυχές μπορούν να ανακτήσουν τη γνώση όσων απέκτησαν πριν γεννηθούν. Σύμφωνα με τον μύθο του *Φαίδρου*, οι ψυχές πριν ενσαρκωθούν γνώρισαν τις Ιδέες στον υπερουράνιο τόπο. Άρα, οι ψυχές μπορούν να ανακαλέσουν τη γνώση των Ιδεών. Αντιθέτως, οι ψυχές αποκτούν δόξες μονάχα αφού εκπέσουν στην περιφορά των ενσαρκώσεων.

Η Burger επισημαίνει εύστοχα ότι το πεδίο των δοξασιών καλλιεργείται από τις ανθρώπινες τέχνες.¹⁴⁰ Με άλλα λόγια, οι δόξες συνιστούν *επίκτητες* γνώμες που εντυπώνονται στις ψυχές μέσω των τεχνών, στις οποίες συμπεριλαμβάνεται και η μυθολογία. Μια επίκτητη δόξα - σε αντίθεση με την επιστήμη που είναι πάντα αληθής- μπορεί να είναι είτε αληθής είτε ψευδής, ανάλογα με τη γνώση ή την άγνοια του *τεχνίτη*, ο οποίος την εντυπώνει. Έχουμε ήδη πει¹⁴¹ ότι μόνον ένας διαλεκτικός

¹⁴⁰ Burger (1980): 57.

¹⁴¹ Βλ. παραπάνω: Ι3.1.

μπορεί να εγχαράξει μια *αληθινή δόξα* στην ψυχή του μαθητή του. Κατά συνέπεια, μόνο ένας διαλεκτικός δύναται να καθοδηγήσει σωστά τον μαθητή του στην επιτέλεση της *ανάμνησης*, όπως αυτή περιγράφεται στον *Μένωνα*.¹⁴² Εκεί, όπως θα θυμόμαστε, ο Πλάτων είχε ονομάσει *ανάμνηση* το δέσιμο της αληθούς δόξας με τον λογισμό τής αιτίας, δηλαδή της Ιδέας στην οποία το εξεταζόμενο αντικείμενο μετέχει.

Είναι, επομένως, κρίσιμης σημασίας η ποιότητα των επίκτητων δοξασιών που δεχόμαστε μέσω των τεχνών. Οι ψευδείς δόξεις ως αποτέλεσμα της άγνοιας του δημιουργού, προάγουν την αμάθεια στις ψυχές των ανθρώπων και εμποδίζουν την πορεία τους προς την ανάκτηση της γνώσης. Αντίθετα, οι *αληθείς δόξεις* είναι απαραίτητες για να μπορέσει κάποιος να αναχθεί από τα επιμέρους αισθητά στις Ιδέες.

Στον *Φαίδρο*, ωστόσο, ο Πλάτων συνδέει την *ανάμνηση* όχι μόνο με τη θεωρία των Ιδεών, αλλά και με την τριχοτόμηση της ψυχής. Αξίζει, επομένως, να ερευνήσουμε με ποιο τρόπο καθένα από τα τμήματα της ψυχής μετέχει στη διαδικασία της *ανάμνησης* αλλά και με ποια ποια γνωσιακή κατάσταση (επιστήμη, αληθής δόξα, άγνοια) μπορεί έκαστο εξ αυτών να αντιστοιχηθεί.

(γ) Η θεωρία των Ιδεών και ο τριμερισμός της ψυχής.

Η συσχέτιση της *ανάμνησης* με την τριχοτόμηση της ψυχής διαφαίνεται, σύμφωνα με την Ionescu, από το γεγονός ότι ο μαύρος ίππος που αντιστοιχεί στο *επιθυμητικό* αποτελεί το κυρίως εμπόδιο στην προσπάθεια του ηνίοχου (λογιστικού) να ενατενίσει τις Ιδέες.¹⁴³ Επομένως οι Ιδέες, εκτός από αντικείμενα της *ανάμνησης* και της γνώσης, αποτελούν τις οικείες οντότητες του ανώτερου ψυχικού τμήματος, δηλαδή

¹⁴² Βλ. παραπάνω: Α1.1.

¹⁴³ Ionescu (2012): 3.

του λογιστικού. Κανένα άλλο τμήμα της ψυχής, δεν απολαμβάνει τη θέα των Ιδεών και άρα την αληθινή γνώση.

Το μαύρο άλογο (*επιθυμητικό*), όντας μη οίκειο με τις οντότητες του υπερουράνιου τόπου, εμποδίζει την επιθυμία του ηνιόχου να θεαθεί τις Ιδέες και τραβάει την ψυχή προς τα κάτω. Η συμπεριφορά του συνδέεται άμεσα με τη λήθη και την κακία.¹⁴⁴ Αν αναλογιστούμε, μάλιστα, ότι στην πλατωνική φιλοσοφία η κακία συνιστά συνώνυμο της άγνοιας,¹⁴⁵ τότε η μάχη ανάμεσα στο *επιθυμητικό* και στο *λογιστικό* είναι, εν τη ουσία της, μάχη ανάμεσα στην *άγνοια* και στη *γνώση*.

Στον *Μένωνα*, όπως θα θυμόμαστε,¹⁴⁶ τα δύο αυτά άκρα (την *άγνοια* και την *γνώση*) μεσιτεύει η *αληθής δόξα της αρετής*. Στο *Συμπόσιο*, όπως θα δούμε,¹⁴⁷ μεταξύ της *άγνοιας* και της *γνώσης* μεσολαβεί ο φιλόσοφος Έρωτας, που αντιστοιχεί στο γνωσιακό καθεστώς της *ορθής δόξας*. Αν συνδυάσουμε τα παραπάνω, η αρετή φαίνεται να ταυτίζεται με τον Έρωτα της φιλοσοφίας και τα δύο αυτά με την γνωσιακή κατάσταση της *αληθούς δόξας*. Αν, όμως, η *άγνοια* αντιστοιχεί στο *επιθυμητικό* και η *γνώση* στο *λογιστικό*, είναι δυνατόν η επίκτητη αληθινή δόξα που συνιστά μια ενδιάμεση γνωσιακή κατάσταση να αντιστοιχεί στο ενδιάμεσο τμήμα της ψυχής, το *θυμοειδές*; Σύμφωνα με το κείμενο του *Φαίδρου*, ναι.

(δ) Η επίκτητη δόξα και το θυμοειδές.

Στο 237d-e, στον πρώτο λόγο του, ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι υπάρχουν μέσα μας δύο αρχές που άλλοτε αντιμάχονται η μία την άλλη και άλλοτε συμπνέουν. Η μία είναι η έμφυτη επιθυμία για τις ηδονές και η άλλη είναι η *επίκτητη δόξα επί το ορθόν*.

¹⁴⁴ Βλ. *Φαίδρος*, 247b, 248c και 256b.

¹⁴⁵ Βλ. ενδεικτικά: *Πολιτεία*, 589e-590d.

¹⁴⁶ Βλ. παραπάνω: I.3. (ζ).

¹⁴⁷ Βλ. παρακάτω: B5.4.

Η επικράτηση της πρώτης ονομάζεται *ύβρις* ενώ η επικράτηση της δεύτερης υπό την καθοδήγηση του *λόγου* αποκαλείται *σωφροσύνη*.

Ο Dorter υποστηρίζει ότι στην παλινωδία η *έμφυτη επιθυμία για τις ηδονές* παίρνει τη μορφή του μαύρου αλόγου (του επιθυμητικού), ενώ η *επίκτητη* (ορθή) *δόξα* αυτή τού λευκού αλόγου (του θυμοειδούς).¹⁴⁸ Τον Dorter επιβεβαιώνει το ίδιο το κείμενο, εφόσον στο 253d-e ο λευκός ίππος περιγράφεται ως *εραστής της τιμής*¹⁴⁹ που συνοδεύεται από *σωφροσύνη* και *αιδώ* και ως *εταίρος της αληθινής δόξης*. Είναι υπάκουος στον ηνίοχο και καθοδηγείται απ' αυτόν με *παραγγέλματα* και *λόγους*. Αντίθετα, ο μαύρος ίππος παρουσιάζεται ως *εταίρος της ύβρεως* και της *αλαζονείας*. Είναι ανυπάκουος στα παραγγέλματα του ηνιόχου και μόνο με βία μπορεί να υποταχθεί σε αυτά.

Έχουμε, επομένως τρία ψυχικά τμήματα, έκαστο των οποίων αντιστοιχεί σε μια διακριτή γνωσιακή κατάσταση: Ειδικότερα, στο *λογιστικό* αναλογεί η *επιστήμη* των Ιδεών, στο *θυμοειδές* η *επίκτητη αληθής δόξα* των τεχνών και στο *επιθυμητικό* η *άγνοια*. Η εξακρίβωση τούτη μας είναι απολύτως χρήσιμη, διότι καταδεικνύει ότι για την επιτέλεση του ενεργήματος της *ανάμνησης* είναι απαραίτητο ένα καλοθρεμμένο, δια της παιδείας και των τεχνών, *θυμοειδές*. Τη μάχη, λοιπόν, ανάμεσα στην *έμφυτη επιθυμία του λογιστικού* για γνώση και στην *έμφυτη επιθυμία του επιθυμητικού* για τις ηδονές την κρίνει η *επίκτητη δόξα* που θα λάβει το *θυμοειδές*. Αν το θυμοειδές τραφεί με ψεύτικες δόξες, που είναι αντίθετες στη φύση του, τότε θα επικρατήσει η *άγνοια* του επιθυμητικού. Αν, όμως, τραφεί με αληθινές δόξες, θα γίνει *ανδρείο* και θα μπορεί να υλοποιεί τα παραγγέλματα του λογιστικού, διότι, όπως είδαμε, η ανδρεία είναι η αρετή που συνιστά ορμή προς τη γνώση και πειθαρχία ως προς τη σταθερή

¹⁴⁸ Dorter (2006a): 263-264.

¹⁴⁹ Βλ. επίσης: *Πολιτεία*, 581b, όπου το θυμοειδές παρουσιάζεται ως το *φιλότιμο* τμήμα της ψυχής, δηλαδή ως εκείνο το ψυχικό τμήμα που αγαπάει την τιμή.

προσπάθεια απόκτησής της. Τούτα, ωστόσο, ισχύουν μόνο στην ενσαρκωμένη ζωή της ψυχής.

Απεναντίας, στο ταξίδι των ψυχών από τον υπουράνιο στον υποσελήνιο τόπο, όπου το *επίκτητο* δεν έχει θέση, αντιμαχόμενα είναι τα έμφυτα μέρη της ψυχής: το θεϊκό και σοφό *λογιστικό* και το κακό και αισχρό *επιθυμητικό*.¹⁵⁰ Στη μεταξύ τους σύγκρουση το *θυμοειδές* δεν έχει ενεργό ρόλο. Όταν η ψυχή εκπίπτει από τη θεϊκή στην ανθρώπινη περιφορά, ο ηνίοχος είναι εκείνος που πιστώνεται την αποτυχία λόγω των κακών χειρισμών του (*Φαίδρος*, 248b).

(ε) Η ανάμνηση ως προνόμιο των εραστών- φιλοσόφων.

Μπορούν, όμως, όλες οι ψυχές που εξέπεσαν σε ανθρώπινα σώματα να ανακτήσουν τη γνώση των Ιδεών; Με άλλα λόγια, δύνανται όλες οι ψυχές να επιτελέσουν το ενέργημα της *ανάμνησης*;

Ολοκληρώνοντας την *παλινωδία*, ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι μόνον οι ψυχές που είδαν κάποτε την αλήθεια (τις Ιδέες) μπορούν να ενσαρκωθούν σε ανθρώπινο σώμα.¹⁵¹ Ο άνθρωπος *πρέπει* (δει) να συλλαμβάνει με τον λογισμό του σε ένα είδος (μια έννοια), σε μια ενότητα, τα πολλά και διάσπαρτα που προέρχονται από τις αισθήσεις. Το ενέργημα τούτο είναι η *ανάμνηση* των όσων οι ψυχές θώρησαν, συμπορευόμενες με τους θεούς, στο πεδίο του *όντως όντος* (*Φαίδρος*, 249b-c).

Ο Scott σημειώνει ότι στον άνωθεν ορισμό η λέξη «πρέπει» έχει βαρύνουσα σημασία, γιατί φανερώνει ότι δεν είναι όλοι οι άνθρωποι ικανοί από τη φύση τους να επιτελέσουν την μετάβαση από τα *αισθητά* στις *Ιδέες*. Τα λόγια του Σωκράτη *πρέπει* να ληφθούν σαν μια προτροπή: Οι άνθρωποι *πρέπει* να επιδιώκουν να ανάγονται στις

¹⁵⁰ Βλ. *Φαίδρος*, 246e και 247b.

¹⁵¹ Η θέση ότι η ανθρώπινη ψυχή έχει θεαθεί τα όντα αλλιώς δεν θα μπορούσε να εισέλθει σε αυτό το ζωντανό σώμα επαναλαμβάνεται και στο 249e του ίδιου διαλόγου.

Ιδέες, είτε το καταφέρουν είτε όχι. Μάλιστα, ο Scott συσχετίζει το παραπάνω χωρίο του *Φαίδρου* με το 86b7-c2 του *Μένωνα*, στο οποίο ο Σωκράτης τονίζει ότι αποτελεί επιστημονικό καθήκον μας (ως ανθρώπων) η συνέχιση της έρευνας.¹⁵²

Στην αντίθετη γραμμή, η Ionescu διατείνεται ότι η *ανάμνηση* είναι μια διαδικασία στην οποία λίγο ή πολύ μετέχουν όλοι οι άνθρωποι. Παρά το γεγονός ότι όλες οι ανθρώπινες ψυχές έχουν την ικανότητα να ανακτήσουν τη γνώση των Ιδεών, εφόσον όλες τους έχουν θωρήσει λίγο ή πολύ τις Ιδέες σε κάποια από τις περιφορές, η δυνατότητά τους είναι διαβαθμισμένη και εξαρτάται από έναν αριθμό παραγόντων: Κατά πρώτον, από το πόσο σαφής και ευκρινής ήταν η θέαση των Ιδεών από μέρους της κάθε ψυχής και κατά δεύτερον από το αν η ψυχή θα τύχει σε κάποια κακή συγκυρία, όπως το να διαστραφεί από λάθος παρέες ή να ανατραφεί σε ένα περιβάλλον *αδικίας*. Σε τέτοιες περιπτώσεις, η ικανότητα της ψυχής για *ανάμνηση* μειώνεται δραματικά.¹⁵³

Έχουμε, λοιπόν, δύο διαφορετικές προσεγγίσεις σχετικά με την *ανάμνηση*: Από τη μια, ο Scott θεωρεί ότι η *ανάμνηση* είναι αποκλειστικό προνόμιο των φιλοσόφων. Από την άλλη, η Ionescu ισχυρίζεται ότι όλες οι ανθρώπινες ψυχές είναι ικανές λίγο ή πολύ να *αναμνησθούν*. Ο Σωκράτης, πάντως, δηλώνει ότι μόνον η διάνοια του φιλοσόφου καταφέρνει να πτερωθεί, επειδή μόνον αυτή παραμένει κοντά στις Ιδέες διαμέσου της *μνήμης* (*Φαίδρος*, 249c4-7). Συνακολούθως, παρότι όλες οι ψυχές είναι ενσαρκωμένες σε σώμα ανθρώπου έχουν κάποτε θωρήσει τις Ιδέες, μόνον όσοι στην εκάστοτε ενσάρκωση είναι φιλόσοφοι δύνανται να ανακαλέσουν τη γνώση αυτή.

Κατά τον Σωκράτη, μόνον αυτός που είναι *αρτιτελής*, δηλαδή πρόσφατα μνημένος, στα θεάματα των Ιδεών και που δεν είναι *διεφθαρμένος* αλλά *ενάρετος* (*Φαίδρος*,

¹⁵² Scott (1995): 79.

¹⁵³ Ionescu (2012): 7.

250e) καταφέρνει να συναιρεί με τον λογισμό του τα πολλά δεδομένα των αισθήσεων κατά είδος και να φέρνει στη μνήμη του τα όντως όντα (*Φαίδρος*, 249b-c), να έχει δηλαδή την *ανάμνηση* των Ιδεών. Εδώ, το ενέργημα της *ανάμνησης* συνδέεται με την θεϊκή ερωτική μανία του φιλοσόφου. Ο κάτοχος της ερωτικής μανίας, ο αποκαλούμενος και *εραστής των καλών*, στη θέα ενός επίγειου *ομοιώματος* του κάλλους (ενός όμορφου νέου) εκπλήσσεται και δεν ελέγχει πια τον εαυτό του. Τούτο συμβαίνει, διότι το κάλλος του ομοιώματος του θυμίζει το αληθινό κάλλος (την Ιδέα του Κάλλους) που είχε προηγουμένως θωρήσει στον υπερουράνιο τόπο. Στην προσπάθεια του να ανακτήσει την ανάμνηση της Ιδέας του κάλλους ο εραστής βιώνει πρωτόγνωρο πόνο, εξαιτίας του ότι τα φτερά που είχε απολέσει η ψυχή του αρχίζουν να ξαναβλασταίνουν.¹⁵⁴ Ο ίδιος, ωστόσο, δεν μπορεί να εξηγήσει το *πάθημά* του, επειδή δεν το αντιλαμβάνεται πλήρως (*Φαίδρος*, 249d-250b).

Το γεγονός ότι σε αυτή τη φάση ο *εραστής* αδυνατεί να αιτιολογήσει αυτό που του συμβαίνει, να παράσχει δηλαδή μια λογική εξήγηση γι' αυτό, θεωρώ ότι υποδηλώνει πως βρίσκεται στη γνωσιακή κατάσταση της *αληθούς δόξης*. Ο εραστής, ως φύσει φιλόσοφος και πρόσφατα μνημένος στη θεϊκή ενατένιση των Ιδεών, ανάγεται αυτόματα από το αισθητό ομοίωμα στην Ιδέα του κάλλους. Η μανία από την οποία καταλαμβάνεται φαίνεται να αντικατοπτρίζει την προσπάθειά του να ενωθεί δια του λογισμού με την Ιδέα του κάλλους. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η *αληθής δόξα* αποτελεί το γνωσιολογικό μεταίχμιο μεταξύ ορατού και νοητού τόπου και ότι η *ανάμνηση* συνιστά το μέσο για την ασφαλή επίτευξη της μετάβασης από τον πρώτο στο δεύτερο.

Ο Dorter υποστηρίζει ότι η μανία από την οποία καταλαμβάνεται ο εραστής σε μια τέτοια κατάσταση μπορεί να αντιστοιχηθεί με την τυφλότητα που βιώνει ο

¹⁵⁴ Scott (1995): 74.

απελευθερωμένος δεσμώτης στην αλληγορία του σπηλαίου στην *Πολιτεία*. Και στις δύο περιπτώσεις, ο Πλάτων εικονογραφεί τη μετάβαση από τον ορατό στον νοητό τόπο, μια μετάβαση που δεν μπορεί να γίνει ανώδυνα και ομαλά καθότι οι δύο τόποι διαφέρουν ουσιολογικά. Στην *Πολιτεία* το πέρασμα από τον κόσμο της εμπειρίας στον κόσμο των Ιδεών σηματοδοτείται με την μεταστροφή και την *επάνοδο* ολόκληρης της ψυχής (*περιαγωγή*) προς το όντως ον¹⁵⁵ ενώ στον *Φαίδρο* με την *ανάμνηση*¹⁵⁶.

(ζ) Η ανάμνηση ως συναίρεση.

Ασφαλώς, η συσχέτιση της φιλοσοφίας με την *ανάμνηση* διαφαίνεται και από το γεγονός ότι ο ορισμός της *ανάμνησης*, που συναντήσαμε στο 249b-c, είναι πανομοιότυπος με τον ορισμό της *συναίρεσης* στο 265d-e. Στο επόμενο κεφάλαιο,¹⁵⁷ θα συζητήσουμε για τη *συναίρεση* και τη *διαίρεση*, τα δύο είδη της διαλεκτικής τέχνης, που ο Πλάτων εισάγει στον *Φαίδρο* και εφαρμόζει σε όλους τους κατοπινούς του διαλόγους.

Ο Πλάτων ορίζει την *συναίρεση* ως την ικανότητα να συλλαμβάνεις τα πολλά και διεσπαρμένα σε μια Ιδέα, ούτως ώστε να φανερώνεις δια του ορισμού εκείνο, για το οποίο επιθυμείς κάθε φορά να διδάξεις (*Φαίδρος*, 265d-e). Από τον *Φαίδωνα* ακόμα, ο Πλάτων διακήρυσσε πως η ψυχή με την *ανάμνηση* επιτυγχάνει τη σύλληψη των λογικών ενοτήτων, σε αντίθεση με τον διάσπαρτο χαρακτήρα των εικόνων που της δίνουν οι αισθήσεις. Κατασκευάζουμε ορισμούς και έννοιες *με αφορμή* τις αισθήσεις, αλλά όχι *με* αυτές. Ο νους είναι εκείνος που παρέχει τη λογική ενοποίηση των σκόρπιων παραστάσεων. Στον *Μένωνα*, με το παράδειγμα του δούλου, ο Πλάτων έκανε σαφές πως αυτό που χρειάζεται, για να αφυπνιστεί και να ξανακερδηθεί η

¹⁵⁵ Βλ. *Πολιτεία*, 517c και 521c.

¹⁵⁶ Dorter (2006a): 266.

¹⁵⁷ Βλ. παρακάτω: A2.4.

χαμένη μας γνώση, είναι η σωστή καθοδήγηση. Στον *Φαίδρο* μοιάζει να υποδεικνύει πως αυτή η καθοδήγηση είναι η διαλεκτική.

Σύμφωνα με τον Greene, η *συναίρεση* αποτελεί την κατώτερη μορφή της διαλεκτικής. Η συναγωγή των αισθητηριακών δεδομένων σε εννοιακές ενότητες συνιστά τον προθάλαμο για τη *διαίρεση*, την υψηλότερη μορφή της διαλεκτικής. Στη διαίρεση, ο φιλόσοφος χρησιμοποιεί τις ήδη ανακτημένες μνήμες των Ιδεών, με τις οποίες επιτυγχάνει την πλήρη μύση του στα μυστήρια.¹⁵⁸ Ο Greene έχει δίκαιο. Δεν αρκεί να έχει κάποιος αυτές τις μνήμες, είναι ανάγκη και να τις χρησιμοποιεί. Ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι μόνον ένας φιλόσοφος που χρησιμοποιεί σωστά τα *υπομνήματα* μυείται πάντοτε στα μυστήρια της τελειότητας και γίνεται αληθινά τέλειος (*Φαίδρος*, 249c). Τι είναι όμως τα *υπομνήματα*, πώς πρέπει να χρησιμοποιηθούν και ποια είναι η σχέση τους με τη διαλεκτική;

(η) Οι μύθοι ως μνημεία του διαλεκτικού λόγου.

Τα *υπομνήματα*, σύμφωνα με τον Σωκράτη, είναι τα μυθολογήματα που γράφει εκείνος που έχει την *επιστήμη των δίκαιων, των καλών και των αγαθών*. Είναι οι γραπτοί μύθοι που συνθέτει ο διαλεκτικός όταν θέλει να μιλήσει για αυτού του είδους τα πράγματα, όχι με σοβαρότητα αλλά σαν να παίζει κάποιο *παιχνίδι*. Ο διαλεκτικός καταφεύγει στα ευγενικά παιχνίδια των μύθων για να διασκεδάσει, όταν οι άλλοι αναλώνονται σε άλλου είδους γιορτές και διασκεδάσεις, όπως για παράδειγμα τα μεθύσια στα συμπόσια και όσα άλλα σχετίζονται με αυτά (*Φαίδρος*, 276b-e). Τα *παιχνίδια*, ωστόσο, του διαλεκτικού δεν αποσκοπούν μόνο στην ευχαρίστηση (ηδονή) αλλά και στην ωφέλεια, τόσο του πομπού όσο και του αποδέκτη.

¹⁵⁸ Greene (1918): 60.

Ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι οι μύθοι που συνθέτει ο διαλεκτικός θα χρησιμεύσουν βοηθητικά *ως προς τη μνήμη* τόσο του ίδιου του γράφοντα όταν θα επέλθει το *λήθης γήρας* όσο και *ως προς τη μνήμη* εκείνου που θα ακολουθήσει τα ίδια ίχνη (*Φαίδρος*, 276d-e). Τα *υπομνήματα*, επομένως, έχουν μια διπλή χρησιμότητα: Αφενός, υπενθυμίζουν σε αυτόν που γνωρίζει αυτά τα οποία ήδη γνωρίζει, όταν κινδυνεύει να τα ξεχάσει λόγω γήρατος. Εν ολίγοις, υπενθυμίζουν στον διαλεκτικό τα αντικείμενά της γνώσης του, που είναι οι Ιδέες. Αφετέρου, λειτουργούν βοηθητικά ως προς τη μνήμη όσων θα ακολουθήσουν την ίδια πορεία, δηλαδή όσων μέλλονται να γίνουν διαλεκτικοί. Με άλλα λόγια, οι μύθοι των διαλεκτικών λειτουργούν υπενθυμιστικά μόνο όταν απευθύνονται σε κάποιον που έχει φιλοσοφική φύση. Στην *Πολιτεία*, όπως θα δούμε¹⁵⁹, αυτοί είναι οι *φύλακες* και πρώτο μάθημα στην εκπαίδευσή τους είναι οι μύθοι που εγκρίνουν και συνθέτουν οι διαλεκτικοί.

Με ποιο τρόπο, όμως, ο γραπτός μύθος προετοιμάζει το έδαφος για την ανάμνηση των Ιδεών, ή για να το πούμε αλλιώς, ποια η σχέση της μυθικής αφήγησης με τον λόγο του *ειδότος*, δηλαδή του διαλεκτικού; Ο συνδυασμός των δύο χωρίων που παραθέτω παρακάτω συνθέτει, εκτιμώ, μια ολοκληρωμένη απάντηση, χρήσιμη από πολλές απόψεις στην παρούσα έρευνά μας:

ΣΩ:

*Τι όμως; Υπάρχει άλλος λόγος που να είναι
γνήσιος αδελφός αυτού εδώ του (γραπτού) λόγου,
και (αν ναι) με ποιο τρόπο δημιουργείται
και πόσο είναι από τη φύση του
καλύτερος και δυνατότερος από αυτόν εδώ τον (γραπτό) λόγο;*

ΦΑΙ:

Ποιος είναι τούτος ο λόγος και πώς κατά την άποψή σου γεννιέται;

¹⁵⁹ Βλ. παρακάτω: Β1.(γ).

ΣΩ:

Ο λόγος εκείνος που γράφεται με επιστήμη μέσα στην ψυχή του μαθητή, ο οποίος δύναται να υπερασπίσει τον εαυτό του και γνωρίζει σε ποιους πρέπει να μιλήσει και σε ποιους να είναι σιωπηλός.

ΦΑΙ:

Εννοείς τον λόγο αυτού που γνωρίζει που είναι ζων και έμψυχος, του οποίου ο γραπτός λόγος δικαίως αποκαλείται είδωλο.

Φαίδρος, 276a1-9¹⁶⁰

Ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι ο λόγος του *ειδότης*, δηλαδή εκείνου που γνωρίζει, γράφεται με *επιστήμη* μέσα στη ψυχή του μαθητή. Ένας τέτοιος λόγος, σε αντίθεση με τον γραπτό, δύναται να υπερασπιστεί τον εαυτό του όταν χρειαστεί χωρίς να χρειάζεται τη βοήθεια του «πατέρα» του, δηλαδή αυτού που τον συνέγραψε. Ο λόγος αυτός είναι ζων και έμψυχος και αποτελεί το πρότυπο ή, το *παράδειγμα* το οποίο μιμείται ο γραπτός λόγος. Με άλλα λόγια, ο γραπτός λόγος του διαλεκτικού, εάν δεχθούμε πως επιστήμη έχει μόνον ο διαλεκτικός, αποτελεί είδωλο του σιωπηλού λόγου, ο οποίος γεννιέται στην ψυχή και τον οποίο κάθε φορά ο κάτοχός του αποφασίζει εάν θα τον εξωτερικεύσει ή όχι. Υπάρχουν, επομένως, δύο τρόποι με τους οποίους ο διαλεκτικός δύναται να μιλήσει για τις Ιδέες, ο πρώτος είναι ο ζωντανός λόγος της διαλεκτικής και ο δεύτερος, οι γραπτοί μύθοι (τα υπομνήματα), που αποτελούν *είδωλα* του πρώτου. Ωστόσο, για να εξασφαλιστεί το βέλτιστο,

¹⁶⁰ «Σωκράτης

τί δ'; ἄλλον ὀρῶμεν λόγον τούτου ἀδελφὸν γνήσιον, τῷ τρόπῳ τε γίγνεται, καὶ ὄσῳ ἀμείνων καὶ δυνατώτερος τούτου φέεται;

Φαίδρος

τίνα τούτου καὶ πῶς λέγεις γιγνόμενον;

Σωκράτης

ὄς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μαθητή ψυχῇ, δυνατὸς μὲν ἀμῶναι ἑαυτῷ, ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ.

Φαίδρος

τὸν τοῦ εἰδότης λόγον λέγεις ζῶντα καὶ ἔμψυχον, οὗ ὁ γεγραμμένος εἶδωλον ἂν τι λέγοιτο δικαίως.»

δηλαδή η ορθή καθοδήγηση του μαθητή προς την *ανάμνηση* των Ιδεών, πρέπει ο διαλεκτικός να συνδυάσει τη σπουδή της διαλεκτικής με το παιχνίδι του μύθου:

ΦΑΙ:

*Μιλάς, Σωκράτη, για ένα παντελώς ευγενικό και καλό παιχνίδι
κόντρα σε κάθε άλλο ανάξιο και κακό παιχνίδι·
για εκείνον που είναι ικανός με τους λόγους να παίζει
και να μυθολογεί για τη δικαιοσύνη και για τα υπόλοιπα
στα οποία αναφέρεσαι.*

ΣΩ:

*Έτσι είναι, φίλε Φαίδρε. Κατ' αυτόν τον τρόπο. Θεωρώ, μάλιστα,
ότι η σοβαρή μελέτη τούτων των πραγμάτων
γίνεται όταν κάποιος χρησιμοποιώντας τη διαλεκτική τέχνη,
έχοντας αναλάβει μια ψυχή έτοιμη και πρόσφορη
φυτεύει και σπέρνει μέσα της λόγους που συνοδεύονται από επιστήμη.
Τέτοιοι λόγοι είναι ικανοί να βοηθούν τον εαυτό τους
αλλά και αυτόν που τους φύτεψε, χωρίς να αποβαίνουν άκαρποι.
Αντιθέτως, από τους σπόρους των λόγων αυτών φύονται άλλοι λόγοι σε άλλες ψυχές,
ούτως ώστε η διαδικασία να συνεχίζεται για πάντα
και η σπορά να γίνεται αθάνατη. Επιπλέον, (οι λόγοι αυτοί) κάνουν ευδαίμονα
τον κάτοχό τους στον μέγιστο βαθμό που αυτό
μπορεί να συμβαίνει στον άνθρωπο.*

Φαίδρος, 276e1-277a5¹⁶¹

Τέσσερα είναι, θεωρώ, τα σημεία στα οποία αξίζει να εστιάσει κάποιος την προσοχή του: Πρώτον, αυτός που κατέχει την επιστήμη των δίκαιων, των καλών και των

¹⁶¹ « Φαίδρος

παγκάλην λέγεις παρά φαύλην παιδιάν, ὃ Σώκρατες, τοῦ ἐν λόγοις δυναμένου παίζειν, δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων ὧν λέγεις περὶ μυθολογοῦντα.

Σωκράτης

ἔστι γάρ, ὃ φίλε Φαίδρε, οὕτω: πολὺ δ' οἶμαι καλλίων σπουδὴ περὶ αὐτὰ γίνεται, ὅταν τις τῆ διαλεκτικῆ τέχνη χρώμενος, λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ τε καὶ σπεύρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους, οἱ ἑαυτοῖς τῶ τε φυτεύσαντι βοηθεῖν ικανοὶ καὶ οὐχὶ ἄκαρποι ἀλλὰ ἔχοντες σπέρμα, ὅθεν ἄλλοι ἐνάλλοις ἦθεσι

φύομενοι τοῦτ' ἀεὶ ἀθάνατον παρέχουν ικανοί, καὶ τὸν ἔχοντα εὐδαιμονεῖν ποιοῦντες εἰς ὅσον ἀνθρώπων δυνατὸν μάλιστα.»

αγαθών **μυθολογεί** για αυτά εν είδει *παιδιάς* φυτεύοντας στις ψυχές σπόρους¹⁶². Δεύτερον, για να «παίξει» κανείς με σοβαρότητα (σπουδή) τα παιχνίδια των μύθων απαραίτητη προϋπόθεση είναι να χρησιμοποιεί τη *διαλεκτική τέχνη*. Τρίτον, για να είναι καλή η σπορά των λόγων πρέπει να ισχύουν οι εξής προϋποθέσεις: Η ψυχή στην οποία απευθύνονται να είναι πρόσφορη και οι λόγοι αυτοί να συνοδεύονται από επιστήμη, ούτως ώστε να μην αποβούν άκαρποι, αλλά αντιθέτως, να μπορούν να καταστούν **ικανοί βοηθοί** και για τον εαυτό τους αλλά και για αυτόν που τους φύτεψε. Τέταρτον, η σπορά και η διαρκής αναπαραγωγή τέτοιων λόγων στις ψυχές των ανθρώπων εξασφαλίζει την αθανασία¹⁶³ και την ευδαιμονία .

Ο Dorter σχολιάζει επί του συγκεκριμένου χωρίου ότι μέσω των μύθων οι διαλεκτικοί παρέχουν στους μαθητές τους *επίκτητες δόξες* που είναι προσωρινές. Μόνον ένας μαθητής που κατανοεί τα διδάγματα μπορεί να αναχθεί από την *επίκτητη δόξα* στη *γνώση*. Η θεωρία της ανάμνησης είναι εκείνη που καθιστά δυνατή τη μετάβαση από την δόξα στη γνώση, διότι υποδεικνύει ότι είμαστε ικανοί να ανακαλύψουμε αλήθειες που δεν μπορούν οι αισθήσεις μας από μόνες τους να αντιληφθούν. Η ικανότητά μας αυτή έχει να κάνει με το γεγονός ότι τούτες οι αλήθειες υπάρχουν έμφυτες μέσα μας ξεχασμένες και αφανείς. Μπορούν, ωστόσο, να ενεργοποιηθούν όταν λάβουμε τη σωστή καθοδήγηση.¹⁶⁴

Πρέπει, λοιπόν, να ισχύουν δύο προϋποθέσεις για να μπορέσει κάποιος να θυμηθεί τις Ιδέες μέσω των γραπτών μύθων. Αφενός, οι μύθοι πρέπει να είναι παράγωγα των διαλεκτικών, ώστε τα όσα διδάσκουν περί Ιδεών να μην παραμείνουν στο επίπεδο της δόξας αλλά να μπορούν να ζωντανέψουν στην ψυχή του παραλήπτη (μαθητή) την

¹⁶² Βλ. επίσης: *Φαίδρος*, 276c.

¹⁶³ Ανάλογη περιγραφή για τα ποιήματα συναντούμε στο 209a-c του *Συμποσίου*, όταν ο Πλάτων υποστηρίζει ότι τα ποιήματα για την αρετή (οι λόγοι για την αρετή εν γένει) εξασφαλίζουν αθανασία και υστεροφημία στους δημιουργούς τους. Βλ. παρακάτω: B5.5.

¹⁶⁴ Dorter (2006a): 270.

πραγματική γνώση.¹⁶⁵ Αφετέρου, ο μαθητής πρέπει να είναι φύσει φιλόσοφος, προκειμένου να κατανοεί με ποιο τρόπο η επίκτητη δόξα, που ο διαλεκτικός εντυπώνει στην ψυχή του με τον μύθο, καθρεφτίζει την αλήθεια των Ιδεών.

Υπό αυτή τη σκοπιά, ο ισχυρισμός περί επικουρικού ρόλου των μύθων στον έργο της διαλεκτικής λαμβάνει μια καινούργια ενδιαφέρουσα προέκταση: Ο διαλεκτικός – μυθολόγος συνθέτει τους μύθους του με σκοπό να λειτουργήσουν ως *υπομνήματα* αληθείας και επιστήμης. Στον *Φαίδρο*, ο Πλάτων μάς αποκαλύπτει τη σκοπιμότητα της κατασκευής και της χρήσης των μύθων στο έργο του. Υπάρχει, μάλιστα, και η ένδειξη που επιβεβαιώνει ότι ο ίδιος χρησιμοποιεί τους μύθους του ως *υπομνήματα*. Παραθέτω τα λόγια του Σωκράτη, όταν ολοκληρώνει τη διήγηση του μύθου για το φτερωτό άρμα της ψυχής στον *Φαίδρο*:

*Ακολουθώντας εμείς τον Δία και άλλοι άλλους θεούς, είδαμε και μνηθήκαμε στην τέλεση του μυστηρίου που δικαίως αποκαλείται το πιο μακάριο από όλα, μνημένοι ολοκληρωτικά και εντελώς απαθείς σε όσα κακά μας περίμεναν σε ύστερο χρόνο. Μνηθήκαμε και παρακολουθήσαμε τέλεια, ολοκληρωμένα απλά, ατρεμή και μακάρια οράματα μέσα σε καθαρό φως, όντες καθαροί και εμείς, χωρίς να δίνουμε σημασία σε αυτό που τώρα περιφέρουμε και που του δίνουμε την ονομασία «σώμα», εντός του οποίου δεσμευόμαστε όπως ένα στρείδι στο όστρακό του.
Τούτα, λοιπόν, ας είναι χάρισμα στη μνήμη, που για λογαριασμό της μιλήσαμε τόσο εκτενώς, εξαιτίας του πόθου μας για τα τότε.*

*Φαίδρος, 250b7-c8*¹⁶⁶

Ο λόγος του Σωκράτη περί του φτερωτού άρματος της ψυχής και των όσων οι ψυχές θεάθηκαν στον υπερουράνιο τόπο προσφέρεται ως ανάθημα στη *μνήμη*. Για ποιο λόγο, όμως, ο Πλάτων συνδέει τη μυθολογία με τη μνήμη; Πώς η *ποιητική μανία* που

¹⁶⁵ Dorter (2006a): 271.

¹⁶⁶ «ἐπόμενοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ' ἄλλου θεῶν, εἶδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἣν θέμις λέγειν μακαριωτάτην, ἣν ὠργιάζομεν ὀλόκληροι μὲν αὐτοὶ ὄντες καὶ ἀπαθείς κακῶν ὅσα ἡμᾶς ἐν ὑστέρῳ χρόνῳ ὑπέμενεν, ὀλόκληρα δὲ καὶ ἀπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μυσούμεοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου ὃ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὀστρέου τρόπον δεδεδεσμευμένοι. ταῦτα μὲν οὖν μνήμη κεχαρίσθω, δι' ἣν πόθῳ τῶν τότε νῦν μακρότερα εἴρηται».

πηγάξει από τις Μούσες συνδέεται με την *τελεστική μανία*, ήτοι τα μυστήρια της τελειότητας στα οποία μυείται παντοτινά ο διαλεκτικός;

Η σύγχρονη του Πλάτωνος μυθολογία μπορεί να μας παράσχει μια ουδόλως ευκαταφρόνητη εξήγηση. Σύμφωνα με τον ορφικό ύμνο των Μουσών,¹⁶⁷ οι Μούσες προήλθαν από την ένωση του πατέρα των θεών, Δία και της Μνημοσύνης. Εάν οι Μούσες είναι αυτές που «γεννούν» τα ποιήματα στις ψυχές των ποιητών και ο Δίας (και πατέρας των Μουσών) είναι αυτός που καθοδηγεί τις ψυχές των διαλεκτικών στον υπερουράνιο τόπο,¹⁶⁸ τότε τα ποιήματα των διαλεκτικών, δηλαδή τα μυθολογήματά τους, καθίστανται «εγγόνια» της Μνημοσύνης. Για να το πούμε αλλιώς, τα ποιήματα τα οποία συνθέτουν και χρησιμοποιούν οι διαλεκτικοί χρησιμεύουν ως αναπαραστατικά «μνημεία» των όσων ήδη γνωρίζουν, δηλαδή των Ιδεών, τόσο για τους ίδιους όσο και για τους αναγνώστες/ακροατές τους, οι οποίοι έχουν φιλοσοφική φύση. Μέσω των μύθων συντελείται η σύμμετρη αποτύπωση των γνώσεων σε εικόνες στο εκμαγείο της ψυχής, εκείνο που στον *Θεαίτητο* αναφέρεται ως δώρο τής μητέρας των Μουσών, Μνημοσύνης.¹⁶⁹ Θα μπορούσαμε, κάλλιστα, να πούμε ότι ο μύθος του διαλεκτικού αποτελεί στον χώρο του λόγου ό,τι ένα αισθητό αντικείμενο στον χώρο των οντοτήτων: ένα σύμμετρο ομοίωμα του πραγματικού.

¹⁶⁷Υμνος 76, *Μουσών*: «Μνημοσύνης και Ζηνός εριγδούποιο θύγατρεις, Μούσαι Πιερίδες, μεγαλώνυμοι, αγλαόφημοι, θνητοίς οἰς κε παρήτε, ποθεινόταται, πολύμορφοι, πάσης παιδείης ἀρετὴν γεννώσαι ἀμειμπτον• θρέπτειραι ψυχῆς, διανοίας ὀρθοδότειραι, και νόου ευδυνάτοιο καθηγήτειραι ἀνασσαι, αι τελετάς θνητοίς ἀνεδείξατε μυστιπολεύτους, Κλειώ τ' Εὐτέρπη τε Θάλεια τε Μελομένη τε, Τερψιχόρη τ' Ἐρατώ τε Πολύμνια τ' Οὐρανή τε, Καλλιόπη συν μητρί και ευδυνάτη θεάι ἀγνή. Ἀλλά μόλοιτε, θεάι, μύσταις, πολυπόικιλοι, ἀγναί, εὐκλειαν ζήλόν τ' ἐρατόν πολύμνον ἀγούσαι.»

Για την απόδοση του ύμνου στα αγγλικά, βλ. Taylor (1824): 144-145 και Athanassakis & Wolkow (2013): 261.

¹⁶⁸ Ακόμα και ο ίδιος ο Σωκράτης υποστηρίζει πως ότι είναι ακόλουθος του Διός (βλ. *Φαίδρος*, 250b).

¹⁶⁹ Βλ. *Θεαίτητος*, 191c-d: Σύμφωνα με το χωρίο αυτό, στις ψυχές των ανθρώπων υπάρχει ένα κέρινο εκμαγείο πάνω στο οποίο αποτυπώνονται οι εικόνες των αισθημάτων αλλά και των διανοήσεων μας. Εάν οι εικόνες αυτές χαρακτηών ευκρινώς και με σαφήνεια, τότε διατηρώντας τες θυμόμαστε και άρα γνωρίζουμε τα αντικείμενα των οποίων εκείνες αποτελούν είδωλα.

Μέχρι στιγμής ασχοληθήκαμε με το «ομοίωμα» του διαλεκτικού λόγου (τον πλατωνικό μύθο) και προσπαθήσαμε να καταλάβουμε τη φύση και τη σχέση του με την αλήθεια. Είναι πλέον η ώρα να στραφούμε στο ίδιο το *παράδειγμα* (στην διαλεκτική), ώστε να κατανοήσουμε τη σχέση που συνδέει το *παράδειγμα* με το *ομοίωμα*, δηλαδή τη διαλεκτική μέθοδο με την τέχνη της μυθολογίας.

Α2. Η ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΜΕΘΟΔΟΣ.

(...) ΠΟΙΗΤΗΣ: Τί λες; Ός πότε θα πηγαίνη εμπρός αυτή η υπόθεση;
Ένας λαός από το ένα μέρος να ομιλή σ' έναν τρόπο,
ολίγοι άνθρωποι από το άλλο να ελπίζουν
να κάμουν τον λαόν να ομιλή μίαν γλώσσαν δικήν τους!

ΦΙΛΟΣ: Για κάποιον καιρό η υπόθεση θέλει ακολουθήση·
η αλήθεια είναι καλή Θεά, αλλά τα πάθη του ανθρώπου
συχνότατα την νομίζουν εχθρή.
Κάποιοι γνωρίζουν την αλήθεια,
αλλά επειδή γράφοντας εις εκείνον τον τρόπον τον σκοτεινόν
απόχτησαν κάποια φήμη σοφίας,
τον ακολουθούν, και ας είναι και σφαλερός.

ΠΟΙΗΤΗΣ: Λοιπόν είναι αξιοπαρόμοιαστοι με τους ανθρώπους
οι οποίοι για να ζήσουν πουλούν φαρμάκι. (...)

Απόσπασμα από το κείμενο «Διάλογος»,
του Διονύσιου Σολωμού.
Το απόσπασμα συμπεριλαμβάνεται
στον δεύτερο τόμο της συλλογής «Άπαντα»,
υπό τον τίτλο «Πεζά και Ιταλικά».
Εκδ. & σημ. Λίνος Πολίτης,
Εκδόσεις Ίκαρος, 1955

A2.1 Διάλογος, διαλεκτική και διαλέγεσθαι.

Ένα ακόμα «πεδίο διαμάχης» μεταξύ των μελετητών της πλατωνικής φιλοσοφίας, αποτελεί ο ορισμός της έννοιας *διαλεκτική*. Αυτό συμβαίνει, επειδή η συγκεκριμένη έννοια μεταβάλλεται και εξελίσσεται τόσο σημασιολογικά όσο και μεθοδολογικά καθόλη τη διαδικασία της μεταβολής και της εξέλιξης της φιλοσοφικής σκέψης του Πλάτωνα.

Χωρία για τη διαλεκτική συναντούμε σε αρκετούς πλατωνικούς διαλόγους, όπως η *Πολιτεία*, ο *Φαίδρος*, ο *Σοφιστής*, ο *Πολιτικός* και ο *Φίληβος*. Ο Πλάτων αποκαλεί τη *διαλεκτική* μεταξύ άλλων : *μέθοδο, δύναμη, επιστήμη, τέχνη και πραγματεία*.¹⁷⁰ Συνήθως ο όρος *διαλεκτική* χρησιμοποιείται υπό το πρίσμα της επιστημονικής μεθόδου, την οποία ο φιλόσοφος ακολουθεί για να γνωρίσει τη μεταφυσική πραγματικότητα των Ιδεών.

Η πλατωνική διαλεκτική μπορεί να πάρει τουλάχιστον δύο σημασίες: Αν ληφθεί με τη σημασία της διαλογής, ως να προέρχεται δηλαδή από το ρήμα *διαλέγω*, μπορεί να της αποδοθεί διαιρετικός χαρακτήρας (διαιρετική μέθοδος), ενώ αν ληφθεί με τη σημασία του διαλόγου, ως δηλαδή να προέρχεται από το ρήμα *διαλέγομαι*, παίρνει τον χαρακτήρα της ερωταπόκρισης. Αν και η πλατωνική διαλεκτική παρουσιάζεται και ορίζεται διαφορετικά σε κάθε έναν από τους διαλόγους του Πλάτωνα, θα μπορούσε να συνοψιστεί σε μια και μόνο ενδεικτική φράση: είναι η μέθοδος που ακολουθεί την πορεία προς το αληθινό ον χωρίς τη συμβολή των αισθήσεων (*Πολιτεία*, 537d).

¹⁷⁰ Δεσποτόπουλος (1990): 139.

Ο Blackburn αναγνωρίζει δύο μορφές *διαλεκτικής* στο πλατωνικό έργο: τη σωκρατική και την πλατωνική. Σύμφωνα με τον ίδιο, η σωκρατική μέθοδος της διαλεκτικής είναι η διαδικασία που οδηγεί στην αλήθεια μέσω ερωταποκρίσεων, δια των οποίων ελέγχονται είτε οι ήδη καθιερωμένες δόξες είτε οι αντιφατικές θέσεις του εκάστοτε συνομιλητή του Σωκράτη. Ωστόσο, κατά τον Blackburn, από τους μέσους πλατωνικούς διαλόγους και έπειτα, η μέθοδος της διαλεκτικής εξελίσσεται σε μια καθολική διαδικασία πνευματικής διαφώτισης δια της οποίας ο φιλόσοφος εκπαιδεύεται και παιδαγωγείται, ώστε να προσεγγίσει την Ιδέα του αγαθού.¹⁷¹

Η Mitchell εστιάζει στην παρουσίαση της διαλεκτικής στην *Πολιτεία* και υποστηρίζει ότι η διαλεκτική και μόνον αυτή είναι κατ'ουσίαν επιστήμη, επειδή στρέφει τον οφθαλμό της ψυχής από την άγνοια στις επιμέρους «επιστήμες». Κατά την Mitchell, η διαλεκτική είναι η επιστήμη άνευ της οποίας ο άνθρωπος συλλαμβάνει μόνον όνειρα και σκιές.¹⁷²

Για τον Robinson, η πλατωνική μέθοδος εξελίσσεται σε τρεις συγγραφικές περιόδους: Στους πρώιμους διαλόγους, παίρνει τον χαρακτήρα του σωκρατικού ελέγχου και ορισμού, ενώ η μέθοδος ως *διαλεκτική* εμφανίζεται αρχικά στη μέση συγγραφική περίοδο του Πλάτωνα ως υποθετική μέθοδος και, στους ύστερους διαλόγους ως διαιρετική και συνθετική μέθοδος.¹⁷³ Κατά τον ίδιον, στην πρώιμη συγγραφική περίοδο ο Πλάτων δίνει έμφαση και προτεραιότητα στη *μέθοδο* και όχι στον λόγο περί της μεθόδου (*μεθοδολογία*), ενώ στη μέση συγγραφική περίοδο συμβαίνει το αντίθετο. Ο Robinson θεωρεί ότι, παρόλο που στους μέσους πλατωνικούς διαλόγους ο Πλάτων δίνει έμφαση στις θεωρίες περί μεθόδου, τα παραδείγματα τούτων των

¹⁷¹ Blackburn (1996): 104.

¹⁷² Mitchell (1888): 215.

¹⁷³ Robinson (1941): v.

μεθόδων είναι πιο εμφανή στους πρώιμους διαλόγους του.¹⁷⁴ Υποστηρίζει, μάλιστα, πως η *μεθοδολογία* του Πλάτωνα στον *Φαίδωνα* βρίσκεται σε διαφωνία με την *επιστημολογία* του όπως αυτή δηλούται στην *Πολιτεία* και στα ύστερα έργα του.¹⁷⁵

Ο Benson διακρίνει τέσσερα είδη διαλεκτικής μεθόδου στο πλατωνικό έργο. Υποστηρίζει ότι στους λεγόμενους πρώιμους διαλόγους ο Πλάτων προτείνει και ασκεί τη μέθοδο του *ελέγχου*. Στον *Μένωνα* και στον *Φαίδωνα*, ωστόσο, η μέθοδος που προτείνει και ασκεί είναι η *υποθετική*. Επιπλέον, ο Benson εντοπίζει στα κεντρικά βιβλία της *Πολιτείας* (VI-VII) μια διαφορετική και ίσως πιο χαλαρή εκδοχή της διαλεκτικής μεθόδου σε σχέση με την αυστηρή διαλεκτική που περιγράφουν τα χωρία 531d-537c. Στα βιβλία αυτά, κατά τον Benson, ο Πλάτων παρουσιάζει τη διαλεκτική ως το αποκορύφωμα της εκπαιδευτικής διαδικασίας, ενώ τέλος, στον *Φαίδρο*, ο Πλάτων εισάγει τη μέθοδο της συναγωγής και της διαίρεσης, μέθοδο την οποία εφαρμόζει στον *Σοφιστή*, στον *Πολιτικό* και στον *Φίληβο*.¹⁷⁶

Υπάρχει, ωστόσο, διαμάχη ανάμεσα στους ερευνητές και αναφορικά με την αναγνώριση της *διαιρετικής* ως μεθόδου. Ο Fossheim διακρίνει τουλάχιστον δύο ερμηνευτικές θεωρήσεις.¹⁷⁷ Η πρώτη με εκπρόσωπο τον Ackrill¹⁷⁸ δέχεται τη διαιρετική ως διαδικασία κεντρική και αναπόσπαστη από τη φιλοσοφική πρόοδο προς τη γνώση. Η δεύτερη, με εκπρόσωπο τον Ryle,¹⁷⁹ αντιμετωπίζει τη διαιρετική ως «έδαφος εξάσκησης» για τους φιλοσοφικά αρχάριους. Ο Fossheim, προσπαθώντας να προτείνει μια ενδιάμεση θεώρηση της *διαιρετικής*, υποστηρίζει ότι παρά το γεγονός ότι η διαίρεση δεν είναι μια διαδικασία πνευματικής ανέλιξης, μπορεί να νοηθεί ως διαδικασία και μέθοδος υπό την έννοια ότι συνιστά μια ταξινόμηση, με την οποία

¹⁷⁴ Robinson (1941): 61-62.

¹⁷⁵ Robinson (1941): 97.

¹⁷⁶ Benson (2006): .87.

¹⁷⁷ Fossheim (2012): 92.

¹⁷⁸ Ackrill (1997): 107.

¹⁷⁹ Ryle (1975): 141.

μπορεί κάποιος να διατυπώσει τις θεωρήσεις στις οποίες, όμως, κατέληξε με άλλα μέσα.¹⁸⁰

Ο Barry υποστηρίζει πως η μεθοδολογία της διαιρέσεως περιλαμβάνει τρία στάδια: Στο πρώτο στάδιο, ο διαλεκτικός εκκινεί από την ταυτοποίηση ενός ονόματος με την οντότητα που κάθε φορά διερευνά κι επιθυμεί να ορίσει. Στο δεύτερο, εκκινεί από ένα ανώτερο γένος ή έναν γενικότερο τύπο και διακρίνει διχοτομώντας τα, τα χαρακτηριστικά του, έως ότου προσεγγίσει το εξειδικευμένο *είδος* ή το *όνομα* που αναζητεί. Στο τρίτο στάδιο, έχοντας πλέον ορίσει την ειδοποιό διαφορά τού συγκεκριμένου υπό έρευνα *είδους*, συγκεντρώνει όλα τα χαρακτηριστικά που έχουν μαζευτεί στο δεξί μέρος τής εκάστοτε διαιρετικής πορείας σε έναν και μοναδικό ορισμό (λόγο) και με αυτό τον τρόπο ολοκληρώνεται η έρευνα.¹⁸¹

Οι περισσότεροι μελετητές θεωρούν ότι η «πρώιμη διαλεκτική» του Πλάτωνα είναι στην ουσία αντιγραφή ή έστω απομίμηση της σωκρατικής διαλεκτικής. Υποστηρίζουν, επίσης, ότι ο φιλόσοφος απέφυγε εσκεμμένα και καθολικά να χρησιμοποιήσει τα συνηθισμένα εκφραστικά είδη, ήτοι τις φιλοσοφικές πραγματείες και διαλέξεις, για να εκθέσει τη σκέψη του. Ενδεικτικό παράδειγμα της θεωρήσεως τούτης, είναι η τοποθέτηση του Kahn ότι ο πλατωνικός διάλογος μπορεί να ιδωθεί ως ένα λογοτεχνικό έργο, αλλά και ως γραπτή απομίμηση της προφορικής εξάσκησης της φιλοσοφίας. Κατά τον Kahn, δεν μπορεί να θεωρηθεί τυχαίο το γεγονός ότι ο Πλάτων επέλεξε να αντλήσει ετυμολογικά την ύψιστη μορφή φιλοσοφικής γνώσης, τη διαλεκτική του, από το ρήμα *διαλέγεσθαι*, διότι η διαλεκτική είναι στην κυριολεξία η τέχνη του διαλόγου. Η χρήση της διαλεκτικής φόρμας από τον Πλάτωνα, κατά τον ίδιο ερμηνευτή, γίνεται σε δύο επίπεδα: Ως λογοτεχνική απομίμηση της σωκρατικής

¹⁸⁰ Fossheim (2012): 93.

¹⁸¹ Barry (2014): 152.

τέχνης του διαλόγου και ως δραματική αναπαράσταση της διανοητικής μορφής εν γένει.¹⁸²

Σε μια πιο εναλλακτική και πολύ ενδιαφέρουσα ερμηνεία της πλατωνικής διαλεκτικής, ο Thaning προσπαθεί να παντρέψει την πρόιμη και την ύστερη διαλεκτική, συγκρίνοντας τον *Λύσι* και τον *Φαίδρο*. Συγκεκριμένα, ο Thaning θεωρεί ότι ο Πλάτων στον *Φαίδρο* κάνει δια του Σωκράτη μια πολύ χρήσιμη διάκριση ανάμεσα στη ρητορική με την ευρεία έννοια και στη *διαλεκτική ρητορική*. Για να είναι κανείς δεξιότεχνης στην ρητορική με την ευρεία έννοια είναι απαραίτητο να ξέρει να μιλάει διαφορετικά σε διαφορετικές ψυχές (*Φαίδρος*, 266c6-9). Για να είναι, όμως, δεξιότεχνης στη διαλεκτική ρητορική θα πρέπει να επιτελεί διαιρέσεις και συναγωγές, να μπορεί να βλέπει και να συνάγει τα πολλά και διάσπαρτα σε μία Ιδέα, αλλά και να μπορεί να τα διακρίνει ένα προς ένα, να τα διαιρεί δηλαδή σε πολλά (*Φαίδρος*, 266b3-7). Χρησιμοποιώντας χωρία από τον *Φαίδρο*, ο Thaning διατείνεται ότι στον *Λύσι*, ο Σωκράτης στην προσπάθειά του να ορίσει την *φιλία* και να απαλλάξει το ομώνυμο αγόρι από πιθανόν επιβλαβείς αρχές και αξίες, πείθει καταφανώς, αφενός πως η ρητορική είναι η τέχνη του να άγει κανείς τις ψυχές και αφετέρου πως ο ίδιος σε αυτήν υπερέχει. Μάλιστα, στην προσπάθειά του αυτή, ο Σωκράτης επιτελεί διαιρέσεις και συναγωγές και εξασκεί την προτρεπτική ομιλία, η οποία αντιδιαστέλλεται προς τον επιδεικτικό λόγο των σοφιστών όπως, επίσης, και προς τους εγκωμιαστικούς λόγους της παραδοσιακής ομοερωτικής ερωτοτροπίας.¹⁸³ Αυτό που, κατά την άποψή μου, υποστηρίζει ο Thaning είναι ότι στοιχεία από την λεγόμενη «ύστερη διαλεκτική» του Πλάτωνα χρησιμοποιούνται – αν και δεν αναφέρονται ρητά– και στους πρόιμους διαλόγους του.

¹⁸² Kahn (2012): 158-9.

¹⁸³ Thaning, (2012): 115 - 6.

Ο Nikulin προβαίνει σε μια χρήσιμη διαπίστωση αναφορικά με τη διαλογική φόρμα των πλατωνικών διαλόγων: Παρόλο που εικάζεται ότι ο πρώτος που χρησιμοποίησε διαλόγους πριν τον Πλάτωνα ήταν ο Ζήνων ο Ελεάτης, ο Πλάτων είναι ο πρώτος που συγγράφει διαλόγους σε πεζό λόγο και χρησιμοποιεί συνειδητά και σταθερά τα επιτεύγματα των σωκρατικών διαλόγων απέναντι στις μονολογικές ομιλίες των σοφιστών. Κατά τον Nikulin, με τον Πλάτωνα εκκινεί ένα καινούργιο είδος διαλόγου, στενά συνδεδεμένο με την πρακτική της διαλεκτικής. Ο γραπτός διάλογος τού Πλάτωνα είναι μια απομίμηση της προφορικής διαλεκτικής του Σωκράτη.¹⁸⁴

Παρά την ετυμολογική τους συγγένεια, ο *διάλογος* και η *διαλεκτική* ως έννοιες θεωρούνται, από ορισμένους μελετητές, όχι μόνον διακριτές αλλά και ασύμβατες μεταξύ τους. Ο *διάλογος* ταυτίζεται με τη σωκρατική μέθοδο, όπως αυτή παρουσιάζεται στους πρώιμους πλατωνικούς διαλόγους, ενώ η *διαλεκτική* αντιστοιχεί στην αυθεντική πλατωνική έννοια της φιλοσοφίας, η οποία κάνει την εμφάνισή της στους μέσους και ύστερους διαλόγους του Πλάτωνα.¹⁸⁵

Ο Notomi συνοψίζει τις διαφορές μεταξύ σωκρατικού διαλόγου και πλατωνικής διαλεκτικής σε τρεις: Υποστηρίζει, κατά πρώτον, πως ο *σωκρατικός διάλογος* είναι ένας ζωντανός διάλογος ανάμεσα στον Σωκράτη και στους εκάστοτε συνομιλητές του, σε καθορισμένο μέρος, χρόνο και σαφές γενικό πλαίσιο. Η πλατωνική διαλεκτική, από την άλλη, μοιάζει να αντιστοιχεί στην καθαρή σκέψη, ανεξάρτητα από το γενικότερο πλαίσιο του εκάστοτε περιστατικού. Κατά δεύτερον, στους σωκρατικούς διαλόγους, αυτό που εξελέγχει ο Σωκράτης είναι οι *δόξες* (γνώμες) των συνομιλητών του· ο έλεγχος, δηλαδή, ασκείται πάνω στις ανθρώπινες γνώμες. Αντίθετα, ο Πλάτων στην *Πολιτεία* αρνείται ξεκάθαρα ότι η διαλεκτική έχει να κάνει

¹⁸⁴ Nikulin (2010): 1 - 4.

¹⁸⁵ Notomi (2014): 2.

με τις ανθρώπινες γνώμες και επιμένει ότι η ψυχή στο ανώτατο στάδιο της μεθόδου τούτης χρησιμοποιεί μόνον *είδη* αυτά καθαυτά και καταλήγει σε *είδη*. Κατά τρίτον, στους σωκρατικούς διαλόγους εξετάζονται και αντικρούονται κάθε φορά ποικίλοι ορισμοί μιας αρετής, χωρίς να καταλήγουμε σε ένα θετικό συμπέρασμα. Η κατάληξη, δηλαδή, των σωκρατικών διαλόγων είναι η *απορία*. Αντ' αυτού, η πλατωνική διαλεκτική παρέχει θετικές θεωρίες, όπως η θεωρία των Ιδεών, αλλά και η θεωρία ότι το να επιτύχεις το «πλησίασμα» στην αλήθεια ισοδυναμεί με τη θέαση της Ιδέας του *αγαθού*. Ωστόσο, ο Notomi υποστηρίζει πως ο ολοκληρωτικός διαχωρισμός του *σωκρατικού διαλόγου* από την *πλατωνική διαλεκτική* –παρά τις όποιες διαφορές - θα ήταν εντελώς αβάσιμος.¹⁸⁶

Είδαμε τις αντιλήψεις των μελετητών. Ας δούμε, τώρα, από πιο κοντά τον τρόπο με τον οποίον ο ίδιος ο Πλάτων ορίζει, παρουσιάζει και χρησιμοποιεί τη μέθοδό του από τους πρώιμους έως και τους ύστερους διαλόγους του.

¹⁸⁶ Notomi (2014): 2.

A2.2. Πρώιμοι και μεταβατικοί διάλογοι.

(α) Πρώιμοι διάλογοι: Η δραματοποίηση της σωκρατικής μεθόδου.

Ο μελετητής των έργων του Πλάτωνα εύκολα διαπιστώνει ότι κατά την πρώιμη συγγραφική περίοδό του ο φιλόσοφος αποφεύγει να ορίσει τη μέθοδό του, ή ακόμα και να μιλήσει γι' αυτήν. Παρά το ότι δεν γίνεται ευθεία αναφορά στον όρο *διαλεκτική*, η πλατωνική μέθοδος εμφανίζει συγκεκριμένα χαρακτηριστικά.

Κατά πρώτον, δεν μπορεί να διαχωριστεί από τη σωκρατική διαλεκτική και ασκείται ως *διαλέγεσθαι* μέσω ερωταποκρίσεων. Ο Πλάτων υιοθετώντας τα χαρακτηριστικά της μεθόδου του δασκάλου του, μετατρέπει την προφορική διαλεκτική του Σωκράτη σε γραπτή διαλογική φόρμα. Η έρευνα γίνεται πάντα, με εξαίρεση την *Απολογία*, με διάλογο ανάμεσα στον Σωκράτη και τον εκάστοτε συνομιλητή (ή και συνομιλητές) του.

Κατά δεύτερον, όλοι σχεδόν οι διάλογοι της πρώιμης συγγραφικής περιόδου του Πλάτωνα εκκινούν και αναπτύσσονται γύρω από το ερώτημα «*τι έστι χ*»¹⁸⁷ και καταλήγουν σε *άτοπο*, πρακτική που υιοθετείται και σε ορισμένους διαλόγους της μεταβατικής περιόδου όπως ο *Ευθύδημος* και ο *Μένων*. Ο Harris υποστηρίζει ότι, κατά την πρώιμη συγγραφική περίοδο του Πλάτωνα, δίδεται έμφαση στην έκθεση του χαρακτήρα, και της αναγκαιότητας των ηθικών αξιών και εκθέτει συνοπτικά το περιεχόμενο ορισμένων από αυτές: Στον *Χαρμίδα* αναζητείται η ιδέα της σωφροσύνης, στον *Λύσι* η ιδέα της φιλίας, στον *Λάχη* η ιδέα της ανδρείας, στον *Ελάσσονα Ιππία* ερευνάται το ηθελημένο λάθος, στον *Πρώτο Αλκιβιάδη* ποια πνευματικά και ηθικά προσόντα απαιτούνται για να γίνει κανείς πολιτικός, στον *Πρωταγόρα* ποιες ηθικές συνέπειες απορρέουν από την άρνηση των καθολικών και

¹⁸⁷ Όπου *χ*, η εκάστοτε ηθική αξία, της οποίας ο ορισμός αναζητείται. Για τη σημασία του ερωτήματος στον *Ευθύφωνα*, βλ. Μουζάλα (2016).

αναγκαίων ηθικών αξιών από τους σοφιστές, και τέλος, στον *Γοργία* αναζητείται ο τρόπος διάκρισης της ιδέας της *αρετής* από την αίσθηση της *ηδονής*, αλλά και της διάκρισης του *καλού* από την αίσθηση του *ευχάριστου*.¹⁸⁸

Κατά τρίτον, η πλατωνική μέθοδος στους πρώιμους διαλόγους παίρνει καθαρά τη μορφή του *λογικού ελέγχου* επί των κοινών δοξασιών, με απώτερο στόχο να δειχθεί το έωλο των επιχειρημάτων, αλλά και οι αντιφάσεις που χαρακτηρίζουν τους συνομιλητές του Σωκράτη, στην εκάστοτε προσπάθεια ορισμού μιας ηθικής αξίας.

Πρέπει να σημειώσουμε ότι κατά την πρώιμη συγγραφική περίοδο του Πλάτωνα δεν απουσιάζει μόνον ο λόγος περί της μεθόδου αλλά και η μυθολογική σύνθεση.¹⁸⁹ Ο μύθος, ως παράγωγο της πλατωνικής ευφυίας, εμφανίζεται όταν ο φιλόσοφος αρχίζει να απομακρύνεται από τη σωκρατική διαλεκτική και να διαμορφώνει σιγά-σιγά το δικό του είδος μεθόδου.¹⁹⁰ Ήδη από τον *Μένωνα*¹⁹¹ και τον *Φαίδωνα*¹⁹² όπως θα θυμόμαστε, ο Πλάτων προσπαθεί να υπερβεί τις αδυναμίες της σωκρατικής μεθόδου με την *ανάμνηση* και τη μέθοδο των *υποθέσεων*. Σύμφωνα με τα όσα εξετάσαμε παραπάνω, η *ανδρεία* φαίνεται να συνιστά το απαραίτητο ψυχικό εφόδιο, την αρετή που πρέπει να έχει ο ερευνητής, προκειμένου εκείνος να επιτελέσει, από τη μια, το ενέργημα της *ανάμνησης* και, από την άλλη, τη μετάβαση από τον χώρο της *δόξας* στον χώρο της *νόησης*. Ο μύθος, όπως φαίνεται, αποτελεί ένα χρήσιμο μεθοδολογικό εργαλείο στην προσπάθεια του πλατωνικού Σωκράτη να εντυπώσει την *ανδρεία* στις

¹⁸⁸ Harris (1888): 96-98.

¹⁸⁹ Από τους πρώιμους πλατωνικούς διαλόγους μόνον ο *Πρωταγόρας* συμπεριλαμβάνει μυθική αφήγηση. Οι μελετητές, ωστόσο, παρουσιάζονται διχασμένοι αναφορικά με το εάν ο μύθος αυτός πρέπει να ληφθεί ως μια πλατωνική σύνθεση ή ως μια αμιγώς παραδοσιακή, σοφιστική ιστορία,. Βλ. ενδεικτικά: Stewart (1905): 220-222.

¹⁹⁰ Στη μεταβατική συγγραφική περίοδο έχουμε μόνο μια πλατωνική μυθολογική σύνθεση στον *Γοργία*. Κατά τη μέση συγγραφική περίοδο, όλοι οι πλατωνικοί διάλογοι (*Φαίδων*, *Συμπόσιο*, *Πολιτεία*, *Φαίδρος*) εμπεριέχουν μύθους. Τέλος, πλατωνικούς μύθους έχουμε και στους τέσσερις (*Τίμαιος*, *Κριτίας*, *Πολιτικός*, *Νόμοι*) από τους οχτώ διαλόγους της ύστερης συγγραφικής περιόδου του Πλάτωνα.

¹⁹¹ Βλ. παραπάνω: Α1.1.

¹⁹² Βλ. παραπάνω: Α1.2.

ψυχές των συνομιλητών του και, κατά συνέπεια, να τις καταστήσει ικανές να υπερβούν την *απορία*, στην οποία τις οδηγεί ο έλεγχος. Θα μπορούσαμε, επομένως, να πούμε ότι ο πλατωνικός μύθος λειτουργεί σαν ένας διαμεσολαβητής, που διευκολύνει τη μετακίνηση του Πλάτωνα από το *άτοπο* της σωκρατικής διαλεκτικής στην *ανάμνηση* και τη μέθοδο των υποθέσεων.

Η υποθετική μέθοδος, ωστόσο, δεν πρέπει να θεωρηθεί παρά μόνο σαν ένα μεταβατικό στάδιο, που διευκολύνει τη μετακύλιση από την πρώιμη στην ώριμη διαλεκτική του φιλοσόφου. Στην καινούργια του μέθοδο, ο Πλάτων αξιοποιεί τα εργαλεία που του παρέχει η μέθοδος του δασκάλου του, όχι για να οδηγήσει τον διάλογο σε *άτοπο*, αλλά για να παράσχει μια θετική διδασκαλία, όπως η θεωρία της ανάμνησης στον *Μένωνα* και η θεωρία των Ιδεών στον *Φαίδωνα*. Ο Kahn υποστηρίζει ότι το ερώτημα περί τού ορισμού τής ουσίας «τι έστι χ» δεν ήταν παρά ένας προάγγελος για την εισαγωγή τής θεωρίας των Ιδεών. Απόδειξη για αυτό αποτελεί το γεγονός ότι, από τον *Φαίδωνα* και έπειτα, η Ιδέα προσδιορίζεται ως «αὐτὸ ὃ ἔστι», προσδιορισμός που απαντά στο ερώτημα «τι έστι». Για τον Kahn, οι *ουσίες* του *Ευθύφρονα* και του *Μένωνα* δεν είναι παρά οι Ιδέες της μέσης συγγραφικής περιόδου. Σημείο καμπής, για το πέρασμα του Πλάτωνα από την προσπάθεια ορισμού στις μεταφυσικές οντότητες της νοήσεως (τις Ιδέες), υπήρξε ο *Μένων*, όπου εισήχθη η θεωρία τής *ανάμνησης* αλλά και η συσχέτιση των *μαθηματικών* με τη φιλοσοφική μέθοδο.¹⁹³

Ο Kahn έχει δίκαιο σχετικά με το ότι ο *Μένων* συνιστά έναν διάλογο – ορόσημο για την εξέλιξη της πλατωνικής μεθόδου. Όπως είδαμε,¹⁹⁴ εξάλλου, μετά την εισαγωγή τής θεωρίας τής *ανάμνησης* στον *Μένωνα* ξεκινά η συστηματική χρήση του μύθου,

¹⁹³ Kahn (1996): 62-63.

¹⁹⁴ Βλ. παραπάνω: A1.1.-A1.3.

ως *υπομνήματος* της φιλοσοφικής μεθόδου. Ο μύθος, από τον *Μένωνα* και έπειτα, φαίνεται να λειτουργεί σαν ένας ιδανικός μηχανισμός μέσω του οποίου εντυπώνεται στις ψυχές, η απαραίτητη για την έρευνα, αληθής δόξα τής αρετής, χωρίς την οποία δεν μπορεί να συντελεστεί η *ανάμνηση* και, κατά συνέπεια, η μετάβαση από τον τόπο της *δόξας* και των *τεχνών* στον τόπο τής *διάνοιας* και των υποθέσεων· με τελικό προορισμό τον τόπο της *νοήσεως* και των *Ιδεών*.

Είναι σαφές ότι, ήδη από τους μεταβατικούς διαλόγους, ο Πλάτων επιχειρεί, αφενός, να διαχωρίσει τη μέθοδό του από βλαβερές μεθοδεύσεις, όπως αυτές των ρητόρων και των σοφιστών και, αφετέρου, να θέσει στη διάθεσή της τις ωφέλιμες επιστήμες και τέχνες. Μια τέτοια ωφέλιμη τέχνη, όπως θα δούμε παρακάτω, συνιστά η μυθολογία υπό την καθοδήγηση της διαλεκτικής.

(β) Ευθύδημος και Κρατύλος: οι διαλεκτικοί και οι άλλοι τεχνίτες.

Στον *Ευθύδημο*, βασικό μέλημα του Πλάτωνα είναι να ανατραπεί η *εριστική*, ως μέθοδος γνώσης και αγωγής και ιδίως, η θεωρία των *δισσών λόγων* του Πρωταγόρα.¹⁹⁵ Απέναντι στην *εριστική* και την *αντιλογία* των σοφιστών και των ρητόρων, ο Πλάτων αντιπαραβάλλει τη δική του μέθοδο, τη διαλεκτική. Στον διάλογο επικρατεί η προτροπή για φιλοσοφία και αρετή ενώ η διαλεκτική παρουσιάζεται ως η μόνη μορφή σωστής εκπαιδευτικής αγωγής.

Προσέτι, ο όρος *διαλεκτική* εδώ συνδέεται με τη μεταφυσική φιλοσοφία του *αγαθού*, αλλά και την *πολιτική* που ταυτίζεται με τη *βασιλική τέχνη*· στοιχεία που προμηνύουν τη μεγάλη στροφή του Πλάτωνα¹⁹⁶ και που αργότερα τα συναντάμε στην *Πολιτεία*

¹⁹⁵ Οι «Δισσοί Λόγοι» είναι μια πραγματεία που αποδίδεται από τον Πλάτωνα στον Πρωταγόρα, στον ομώνυμο διάλογο. Σύμφωνα με αυτή την πραγματεία, ένα θέμα μπορεί να θεωρηθεί και καλό και κακό, αναλόγως του τρόπου με τον οποίο κάποιος το εξετάζει. Η πραγματεία των *Δισσών λόγων* διέπεται από το πνεύμα της *αντιλογίας*.

¹⁹⁶ Λάγιος (1990): 11.

και στον *Πολιτικό*. Ειδικότερα, η φιλοσοφία ορίζεται ως η κτήση της επιστήμης, η δε *επιστήμη* ως το μόνο πραγματικό *αγαθό*, ενώ τίθεται, παράλληλα, το ερώτημα εάν η βασιλική τέχνη δύναται να κάνει τους ανθρώπους *σοφούς* και *αγαθούς*. Στον *Ευθύδημο*, επομένως, αναζητείται το νήμα που συνδέει την *επιστήμη* με την ωφέλεια και την αρετή.

Εν τέλει, ως *ωφέλιμη* προσδιορίζεται η *επιστήμη* που ξέρει να χρησιμοποιεί το δημιούργημά της και όχι απλά να το ποιεί.¹⁹⁷ Αυτή δεν είναι άλλη από τη *διαλεκτική*. Είναι η πρώτη φορά που ο Πλάτων αναφέρεται στους *διαλεκτικούς*, σε όσους δηλαδή κατέχουν τη μέθοδο της *διαλεκτικής*. Υποστηρίζει ότι οι νουνεχείς τεχνίτες και επιστήμονες πρέπει να παραδίδουν τα ευρήματά τους στους *διαλεκτικούς*, διότι μόνον εκείνοι γνωρίζουν πώς να τα χρησιμοποιούν.

Καμία, είπε, από τις θηρευτικές τέχνες δεν προχωράει πίοτερο από το να κυνηγήσει και να πιάσει το θήραμά της. Και κάθε φορά που πιάνουν αυτό το οποίο κυνηγούν δεν μπορούν να το χρησιμοποιήσουν· οι μεν κυνηγοί και αλιείς το παραδίδουν στους μάγειρες. Οι δε γεωμέτρες, αστρονόμοι και όσοι είναι ικανοί εκ πείρας στους υπολογισμούς –αφού κυνηγοί είναι και αυτοί– δεν κατασκευάζουν οι ίδιοι τα διαγράμματά τους αλλά ανακαλύπτουν αυτά που ήδη υπάρχουν. Επειδή όμως δεν γνωρίζουν να τα χρησιμοποιούν παρά μόνο να τα κυνηγούνε παραδίδουν τα ευρήματά τους στους διαλεκτικούς, προκειμένου να τα χρησιμοποιήσουν εκείνοι, όσοι εξ αυτών (των θηρευτικών) δεν είναι παντελώς άμυαλοι.

*Ευθύδημος, 290b5-c7*¹⁹⁸

¹⁹⁷ Λάγιος (1990): 13.

¹⁹⁸ «θηρευτική τις ἤδε γέ ἐστιν τέχνη ἀνθρώπων. τί δὴ οὖν; ἔφην ἐγώ.

οὐδεμία, ἔφη, τῆς θηρευτικῆς αὐτῆς ἐπὶ πλέον ἐστὶν ἢ ὅσον θηρεῦσαι καὶ χειρώσασθαι: ἐπειδὴν δὲ χειρώσωνται τοῦτο ὃ ἂν θηρεύωνται, οὐ δύνανται τούτῳ χρῆσθαι, ἀλλ' οἱ μὲν κυνηγέται καὶ οἱ ἀλιῆς τοῖς ὀψοποιοῖς παραδιδόασιν,

Και στον *Κρατύλο*, όμως, έχουμε έναν παρόμοιο ορισμό του *διαλεκτικού*. Εδώ, ο διαλεκτικός λαμβάνει όχι μόνο τη μορφή του τεχνίτη των ερωταποκρίσεων αλλά και του επιβλέποντα, ο οποίος κρίνει την ορθότητα των ονομάτων που ο νομοθέτης θεσπίζει.

Σωκράτης

Αυτόν που γνωρίζει να ρωτά και να αποκρίνεται, αυτόν δεν τον αποκαλείς διαλεκτικό;

Ερμογένης

Όχι άλλον. Αυτόν.

Σωκράτης:

Άρα, έργο του ξυλουργού είναι να κατασκευάζει το πηδάλιο, υπό την επίβλεψη όμως του καπετάνιου, εάν το πηδάλιο θέλουμε να είναι καλό.

Ερμογένης:

Έτσι φαίνεται.

Σωκράτης:

Επομένως, και του νομοθέτη έργο είναι —καθώς φαίνεται— να κατασκευάζει το «όνομα», υπό την επίβλεψη του διαλεκτικού, εάν επιθυμούμε τα ονόματα να είναι σωστά δοσμένα.

Κρατύλος, 390c10-d6¹⁹⁹

Ο Kahn σημειώνει εύστοχα ότι στα συγκεκριμένα χωρία του *Ευθύδημου* και του *Κρατύλου*, ο *διαλεκτικός* εμφανίζεται ως κάποιος που κατέχει μια υπερέχουσα τέχνη,

οί δ' αὖ γεωμέτραι καὶ οἱ ἀστρονόμοι καὶ οἱ λογιστικοὶ —θηρευτικοὶ γάρ εἰσι καὶ οὗτοι: οὐ γὰρ ποιοῦσι τὰ διαγράμματα ἕκαστοι τούτων, ἀλλὰ τὰ ὄντα ἀνευρίσκουσιν —ἅτε οὖν χρῆσθαι αὐτοὶ αὐτοῖς οὐκ ἐπιστάμενοι, ἀλλὰ θηρεῦσαι μόνον, παραδιδόασι δῆπου τοῖς διαλεκτικοῖς καταχρῆσθαι αὐτῶν τοῖς εὐρήμασιν, ὅσοι γε αὐτῶν μὴ παντάπασιν ἀνόητοί εἰσιν.»

¹⁹⁹ «ΣΩΚ:

τὸν δὲ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστάμενον ἄλλο τι σὺ καλεῖς ἢ διαλεκτικόν;

ἜΡΜ:

οὐκ, ἀλλὰ τοῦτο.

ΣΩΚ:

τέκτονος μὲν ἄρα ἔργον ἐστὶν ποιῆσαι πηδάλιον ἐπιστατοῦντος κυβερνήτου, εἰ μέλλει καλὸν εἶναι τὸ πηδάλιον.

ΕΡΜ:

φαίνεται.

ΣΩΚ:

νομοθέτου δὲ γε, ὡς ἔοικεν, ὄνομα, ἐπιστάτην ἔχοντος διαλεκτικὸν ἄνδρα, εἰ μέλλει καλῶς ὀνόματα θήσεσθαι.»

η οποία του επιτρέπει είτε να χρησιμοποιεί τις αλήθειες που ανακάλυψαν οι μαθηματικοί και οι αστρονόμοι (βλ. *Ευθύδημος*, 290c) είτε να κρίνει την ορθότητα των ονομάτων που ο νομοθέτης έδωσε στα πράγματα (βλ. *Κρατύλος*, 390c).²⁰⁰ Κατά τον Kahn, οι συγκεκριμένες αναφορές σκιαγραφούν μια ανώτερη μορφή γνώσης, η οποία μπορεί να κατανοηθεί μόνο σε συνάρτηση με τα κεντρικά βιβλία της *Πολιτείας*, όπου η διαλεκτική παρουσιάζεται ως κορωνίδα των μαθημάτων και ως επακόλουθο των μαθηματικών σπουδών. Ο Kahn υποστηρίζει, επίσης, ότι για να κατανοήσει κάποιος το γιατί ο διαλεκτικός είναι σε θέση να κρίνει τα αποτελέσματα και το έργο των μαθηματικών αλλά και την ορθότητα των ονομάτων, πρέπει να στραφεί στο τέλος του έκτου βιβλίου της *Πολιτείας* και συγκεκριμένα στην αλληγορία της γραμμής.²⁰¹

Έτσι κι αλλιώς, η *Πολιτεία* αποτελεί τον διάλογο στον οποίο ο Πλάτων εισάγει, ορίζει και χαρακτηρίζει ευκρινώς τη μέθοδό του· μια μέθοδο που παντρεύει τον σωκρατικό διάλογο με τη μεταφυσική των Ιδεών και που θέτει στη διάθεσή της όλες τις ωφέλιμες τέχνες, προκειμένου να διδάξει την αρετή στους πολίτες.

²⁰⁰ Kahn (1996): 61.

²⁰¹ Kahn (1996): 61.

A2.3. Η διαλεκτική στην Πολιτεία.

Στην *Πολιτεία* η διαλεκτική αποκαλείται μεταξύ άλλων: *μέθοδος* (533c7), *δύναμις* (511b4, 532d8, 533a8), *πορεία* (532b4) και *επιστήμη* (511c5). Ωστόσο, πριν ακόμα εισαχθεί για πρώτη φορά ο όρος *διαλεκτική* έχουμε αρκετές αναφορές στο «διαλέγεσθαι».

Στο 454a, παραδείγματος χάριν, το *διαλέγεσθαι* εμφανίζεται όχι απλά ως διακριτό από το *ερίζειν* αλλά και ως αντιτιθέμενο σε αυτό. Ο Πλάτων στην *Πολιτεία*, όπως και στον *Ευθύδημο*, ψέγει τους εριστικούς και τους αντιλογικούς ρήτορες, επειδή προσπαθούν μόνο να αντικρούσουν τον συνομιλητή τους και εστιάζουν στις λέξεις, αντί στο νόημα. Τούτοι, αντί να συζητούν διαλεκτικά ερίζουν αναμεταξύ τους, διότι αδυνατούν να κάνουν εννοιολογικές διακρίσεις. Η συγκεκριμένη αναφορά συνδέει, κατά τη γνώμη μου, την πρώιμη διαλεκτική ως *διαλέγεσθαι* με την διαλεκτική του *Φαίδρου* ως *διαιρητική* μέθοδο. Είναι η πρώτη φορά που ο Πλάτων συσχετίζει το *διαλέγεσθαι* με το *κατ' είδη διαιρείσθαι*. Όμως, στην *Πολιτεία*, η διαλεκτική δεν είναι μήτε μόνο η τέχνη της συζήτησης, μήτε η τέχνη της διαίρεσης ακόμα. Είναι η *δύναμη* που αγγίζει τη νοητή πραγματικότητα των Ιδεών, η *επιστήμη* που υπερβαίνει όλες τις άλλες και η *μέθοδος* δια της οποίας γνωρίζουμε.

(α) Η αλληγορία της γραμμής.

Στο τέλος του έκτου βιβλίου της *Πολιτείας* (509d–511e), ο Πλάτων εισάγει την περίφημη *αλληγορία της διηρημένης γραμμής*,²⁰² μέσω της οποίας εκθέτει τις βασικές μεταφυσικές, οντολογικές και γνωσιολογικές θεωρήσεις του. Εκεί εμφανίζεται ο πρώτος έμμεσος ορισμός της *διαλεκτικής*, έμμεσος καθότι ο όρος *διαλεκτική* δεν αναφέρεται. Ο Πλάτων μάς προτρέπει να αντιληφθούμε την οντολογική

²⁰² Για μια εκτενή και ενδιαφέρουσα ανάλυση της αλληγορίας της γραμμής, βλ. Benson (2006): 188-208.

πραγματικότητα ως μία γραμμή διαιρεμένη αρχικά σε δύο άνισα μέρη,²⁰³ τον *νοητό* και τον *ορατό* τόπο. Ακολούθως, κάθε ένα από τα τμήματα διχοτομείται εκ νέου με την ίδια άνιση αναλογία, ούτως ώστε να έχουμε συνολικά τέσσερα τμήματα, δύο στον ορατό τόπο και δύο στον νοητό. Κάθε ένα από τα τμήματα της γραμμής περιλαμβάνει διαφορετικής ποιότητας αντικείμενα και αντιστοιχεί σε ένα ιδιαίτερο *πάθημα* της ψυχής.

Ειδικότερα, το κατώτερο μέρος του ορατού τόπου και της γραμμής συνολικά, αναλογεί στις *σκιές* και στα *είδωλα*, στις *εικόνες* εν γένει των φυσικών αντικειμένων, και θεωρείται το πλησιέστερο προς την ασάφεια και την αμάθεια. Στο τμήμα τούτο αντιστοιχεί το ψυχικό πάθημα της *εικασίας*. Το ανώτερο μέρος του ορατού τόπου έχει ως αντικείμενά του τα ίδια τα φυσικά αντικείμενα, δηλαδή τους ανθρώπους, τα ζώα και τα κατασκευασμένα εργαλεία. Όταν η ψυχή αγγίζει το τμήμα τούτο βρίσκεται στη γνωστική κατάσταση της *πίστεως*. Τα αντικείμενα της *εικασίας* και της *πίστεως* συνιστούν αντικείμενα *δόξας* (*Πολιτεία*, 534a), δηλαδή αντικείμενα για τα οποία κάποιος μπορεί να έχει γνώμη αλλά όχι γνώση.

Αντίστοιχα, στον νοητό τόπο το κατώτερο μέρος έχει να κάνει με τα μαθηματικά αντικείμενα (γεωμετρικά σχήματα, αριθμοί, μαθηματικά αξιώματα κτλ), τα οποία χρησιμοποιούνται ως *εικόνες* των Ιδεών. Ενώ, δηλαδή, οι μαθηματικοί και οι γεωμέτρεις στην πραγματικότητα σκέφτονται τα ίδια τα αντικείμενα (τις Ιδέες των μαθηματικών αντικειμένων) στην αισθητή πραγματικότητα χρησιμοποιούν κατασκευασμένες και ατελείς εικόνες τους.

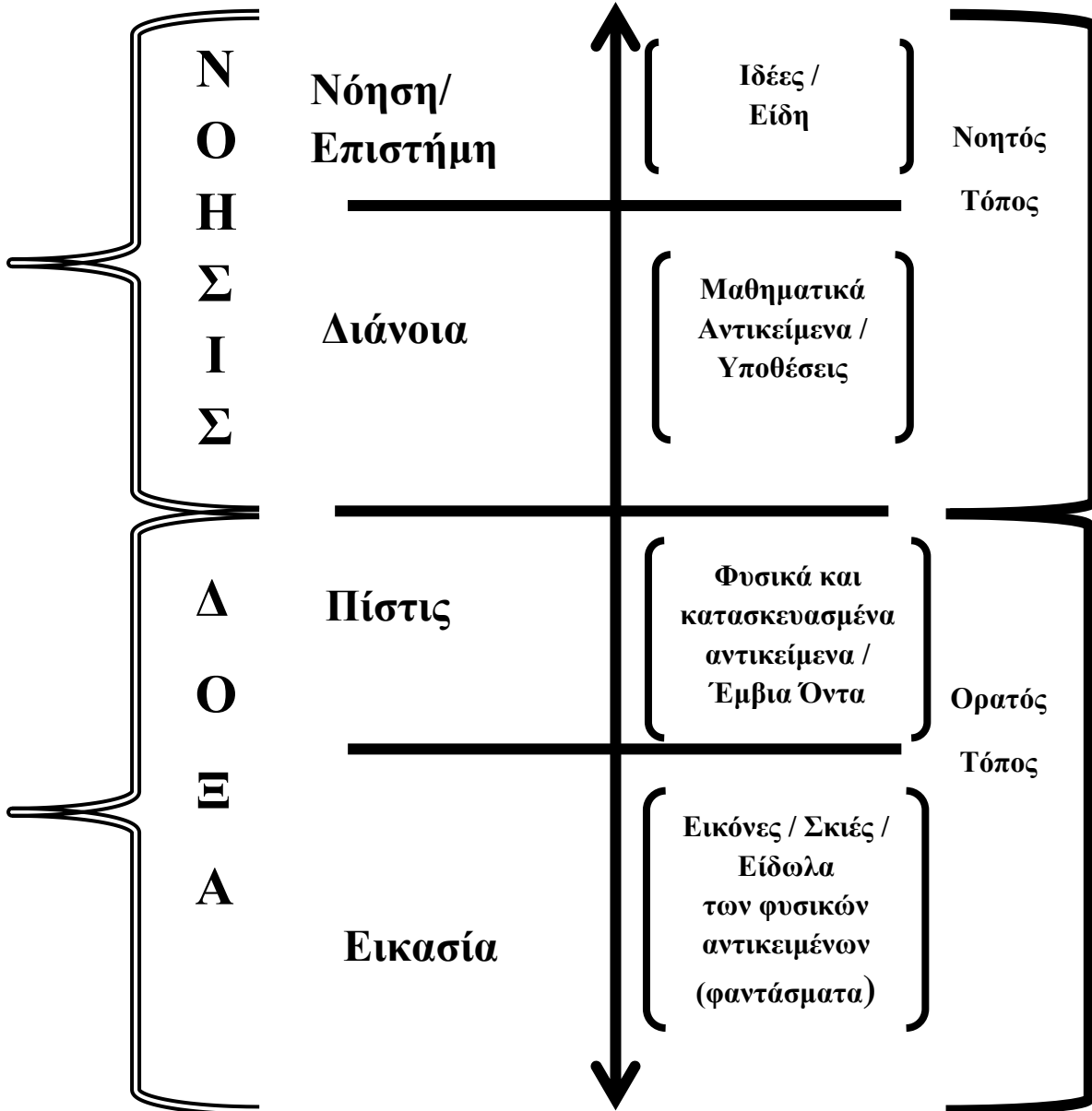
²⁰³ Δεν διευκρινίζεται, ωστόσο, η αναλογία της τομής, μήτε εάν το μεγαλύτερο μέρος αντιστοιχεί στον ορατό ή στον νοητό τόπο. Το γεγονός αυτό ήγειρε πολλές αντικρουόμενες απόψεις ανάμεσα σε παλαιότερους και σύγχρονους μελετητές, με τους πρώτους να υποστηρίζουν ότι το μεγαλύτερο μέρος πρέπει να αναλογεί στον ορατό τόπο και τους τελευταίους να το αποδίδουν στον νοητό τόπο.

Επιπλέον, οι μαθηματικές επιστήμες χρησιμοποιούν τις *υποθέσεις* (τα μαθηματικά αξιώματα και τους ορισμούς) ως πρώτες αρχές. Εκκινούν, δηλαδή, από κάτι που προϋποθέτουν και θεωρούν ως αυταπόδεικτο, και, χωρίς να το επαληθεύσουν, χτίζουν πάνω σε αυτό τα ενδιάμεσα μέρη και την κατάληξη των συλλογισμών τους. Στο τμήμα αυτό αντιστοιχεί το ψυχικό πάθημα της *διάνοιας*.

Τέλος, στην κορυφή του νοητού τόπου, και της γραμμής γενικότερα, ανήκουν οι Ιδέες ή τα Είδη, οι πλησιέστερες προς την σαφήνεια και τη γνώση, αμετάβλητες και άυλες οντότητες, που προσεγγίζονται μόνο με τη *δύναμη του διαλέγεσθαι*. Η δύναμη τούτη σε αντίθεση με τη *διάνοια*, χρησιμοποιεί τις *υποθέσεις* αντιμετωπίζοντας τις ως υποθέσεις που χρειάζονται επιβεβαίωση και όχι ως πρώτες αρχές. Μόνον η διαλεκτική πορεύεται προς την ανυπόθετη αρχή του παντός και αφού την «αγγίξει», ολοκληρώνει την κατάβασή της, χωρίς να κάνει χρήση κανενός αισθητού, χρησιμοποιώντας αποκλειστικά *είδη*. Όταν η ψυχή εξετάζει τις Ιδέες βρίσκεται στη γνωστική κατάσταση της *νοήσεως* ή της *επιστήμης*. Εν ολίγοις, η διαλεκτική διαφοροποιείται από τις μαθηματικές επιστήμες, στο βαθμό που ελέγχει και επιβεβαιώνει τις *υποθέσεις* πάνω στις οποίες θεμελιώνει τους συλλογισμούς της, αλλά και στο μέτρο που χρησιμοποιεί μόνον *είδη* και όχι *εικόνες* των όντων. Τούτο οφείλεται στο γεγονός ότι η διαλεκτική προσεγγίζει το αντικείμενό της με τρόπο νοητικό ενώ οι μαθηματικές τέχνες με τρόπο κατανοητικό (*Πολιτεία*, 511c-e). Τα αντικείμενα της διάνοιας και της επιστήμης αποτελούν αντικείμενα νοήσεως, δηλαδή οντότητες για τις οποίες έχουμε γνώση και όχι *δόξα* (γνώμη). Η αλληγορία της γραμμής μπορεί να αποδοθεί σχηματικά με τον ακόλουθο τρόπο:²⁰⁴

²⁰⁴ Το σχήμα αυτό, κατόπιν, αντιστοιχίζεται προς τα όσα ο μύθος του Ηρός στην *Πολιτεία* και ο μύθος για το φτερωτό άρμα της ψυχής στον *Φαίδρο* σκιαγραφούν αναφορικά με τον νοητό τόπο των Ιδεών και τον ορατό τόπο των ενσάρκώσεων. Βλ. παρακάτω: Β4.2. (δ), Σχήμα 2.

ΣΧΗΜΑ 1.



Με την αλληγορία της γραμμής, ο Πλάτων επιδιώκει να δείξει με ποιο τρόπο η παιδεία, υπό την επίβλεψη της διαλεκτικής, δύναται να οδηγήσει την ψυχή από την κατώτερη γνωσιολογική βαθμίδα, δηλαδή, την εικασία, προς την ανώτερη, που είναι η επιστήμη. Η διαβαθμισμένη άνοδος της ψυχής από τον τόπο των αισθητών και της δόξας προς τον τόπο των νοητών και της επιστήμης σκιαγραφείται ευκρινώς στην αλληγορία του σπηλαίου, την οποία ο Πλάτων εισάγει για να εξηγήσει την αλληγορία της γραμμής.

(β) Η αλληγορία του σπηλαίου.

Οι απαίδευτοι άνθρωποι εμφανίζονται συμβολικά αλυσοδεμένοι και ακινητοποιημένοι, αναγκασμένοι να κοιτούν μονίμως τον μπροστινό τοίχο της σπηλιάς, που κάποιοι θαυματοποιοί έστησαν για να προβάλλουν τα τεχνάσματά τους (*Πολιτεία*, 514a). Οι «θαυματοποιοί» βρίσκονται πίσω από τους δεσμώτες και με τη βοήθεια μιας φωτιάς προβάλλουν στον μπροστινό τοίχο της σπηλιάς τις σκιές και τα είδωλα των αντικειμένων της αισθητής πραγματικότητας. Κατά τη γνώμη μου, οι εδώ «θαυματοποιοί» συμβολίζουν τους σοφιστές και τους ρήτορες, που, όπως θα δούμε,²⁰⁵ παράγουν *είδωλα των ειδώλων* στα λόγια. Οι δεσμώτες παίρνουν για αληθινά αυτά τα είδωλα, λόγω του ότι δεν έχουν πρόσβαση στα πραγματικά αντικείμενα.

Ένας από τους δεσμώτες, όμως, απελευθερώνεται βίαια από τα δεσμά της *αφροσύνης* και οδηγείται με τη βοήθεια κάποιου προς τη θέαση των ίδιων των αντικειμένων. Με κόπο και άσκηση (μελέτη) καταλαβαίνει ότι όσα προβάλλονταν μπροστά του δεν ήταν παρά είδωλα και σκιές. Ο άνθρωπος τούτος, με τη βοήθεια τού διαλεκτικού-καθοδηγητή, οδηγείται από την *εικασία* στην *πίστη* και μπορεί πια να δει όχι μόνο τη φωτιά που έκαιγε πίσω του, αλλά και τα αντικείμενα των οποίων τα είδωλα έβλεπε, δηλαδή τα αισθητά αντικείμενα, τα οποία αποτελούν ομοιώματα των Ιδεών. Μπορεί, επίσης, να διακρίνει το φως του ήλιου, που μπαίνει από την έξοδο του σπηλαίου. Διστάζει, ωστόσο, να εξέλθει του σπηλαίου, διότι τα μάτια του δεν είναι προσαρμοσμένα στο αληθινό φως του ήλιου αλλά στο δευτερογενές φως της φωτιάς που καίει εντός του σπηλαίου.

²⁰⁵ Βλ. παρακάτω: B1.2.

Ο απελευθερωμένος δεσμώτης στέκεται πλέον στο μεταίχμιο του αισθητού και του νοητού τόπου, που γνωσιολογικά φαίνεται να αντιστοιχεί στην *αληθή δόξα*. Ο καθοδηγητής τραβάει ξανά με τη βία τον απελευθερωμένο δεσμώτη προς τα έξω. Ο πρώην φυλακισμένος θαμπωμένος από το φως του ήλιου, δυσκολεύεται να κοιτάξει και να διακρίνει τα αντικείμενα του πάνω κόσμου (τις Ιδέες). Μόνο τη νύχτα μπορεί να κοιτάξει τον ουρανό και τα άστρα. Τη μέρα αρκείται στο να παρατηρεί το είδωλο του ήλιου στο νερό (*Πολιτεία*, 516a-b). Βρίσκεται πλέον στη γνωστική κατάσταση της *διάνοιας*.

Τέλος, έπειτα από ένα διάστημα προσαρμογής, στρέφει το βλέμμα του στον ίδιο τον ήλιο (το *αγαθό*). Αντιλαμβάνεται, επιτέλους, ότι όλα όσα υπάρχουν στη σφαίρα του γίνεσθαι υπάρχουν εξαιτίας του ήλιου, διότι αυτός δωρίζει τις εποχές και τα χρόνια και επιτηρεί τα πάντα (*Πολιτεία*, 516b-c). Ο απελευθερωμένος δεσμώτης έχοντας περάσει από την *εικασία* στην *πίστη* και από την *πίστη* στη *διάνοια*, έχει ολοκληρώσει τους γνωσιολογικούς αναβαθμούς: κατέχει πια τη δύναμη της *διαλεκτικής*.

(γ) Η διαλεκτική και οι υπόλοιπες τέχνες/επιστήμες.

Λίγο μετά την αλληγορία του σπηλαίου, ο Πλάτων εισάγει για πρώτη φορά τον όρο *διαλεκτική*:

*Συνεπώς, είπα, Γλαύκων, αυτή δεν είναι η κλίμακα
την οποία διαβαίνειη διαλεκτική;
Μια κλίμακα που αν και νοητή,
η δύναμη της όρασης μπορεί και τη μιμείται,
επιχειρώντας να κοιτάξει τα ίδια τα ζώα, τα ίδια τα άστρα
και, εν τέλει, αυτόν τον ίδιο τον ήλιο.
Με τον ίδιο τρόπο και όταν κάποιος διαλέγεται,
επιχειρεί άνευ πασών των αισθήσεων
και μόνον δια του λόγου
να γνωρίσει το κάθε πράγμα, εν τη ουσία του,
και δεν εγκαταλείπει την προσπάθειά του,*

*έως ότου να συλλάβει με τη νόηση του
αυτό καθαυτό το Αγαθό, φθάνοντας έτσι στον τελικό σκοπό του νοητού,
όπως ακριβώς εκείνος που προσεγγίζει τον τελικό στόχο στον ορατό τόπο.*

Πολιτεία, 532a1-b6²⁰⁶

Διαλεκτική είναι, λοιπόν, η πορεία ή η ανάβαση που επιχειρεί κάποιος «άνευ πασών των αισθήσεων» δια του λόγου, προκειμένου να συλλάβει το κάθε ον (το κάθε είδος) στην καθαυτότητά του, έως ότου να μπορέσει να συλλάβει με τη νόησή του αυτό καθαυτό το αγαθό. Ο έμμεσος ορισμός της *διαλεκτικής*, που συναντήσαμε στο 511b εμπλουτίζεται περαιτέρω στο 533c7-e2:

*Επομένως, είπα εγώ, μονάχα η διαλεκτική πορεύεται
προς αυτή καθαυτή την αρχή με βεβαιότητα
αναιρώντας τις υποθέσεις. Και ήρεμα ανασύρει τον οφθαλμό της ψυχής
από τον βαρβαρικό βόρβορο στον οποίο ήταν καταχωνιασμένος,
**χρησιμοποιώντας ως βοηθούς και συνεργάτες της
τις υπόλοιπες τέχνες για τις οποίες μιλήσαμε.**²⁰⁷ Αυτές πολλές φορές λόγω συνήθειας
τις αποκαλέσαμε επιστήμες, όμως, ένα άλλο όνομα τους πρέπει
που να είναι εναργέστερο από τη «δόξα» και αμυδρότερο από την «επιστήμη».
Νωρίτερα είχαμε χρησιμοποιήσει τον όρο «διάνοια», ωστόσο, θεωρώ ότι
η σκέψη μας δεν πρέπει να επικεντρωθεί στην αμφισβήτηση των ονομάτων
ενώ έχουμε προς εξέταση σπουδαιότερα θέματα.*

Πολιτεία, 533c7-e2²⁰⁸

²⁰⁶ « οὐκοῦν, εἶπον, ὃ Γλαῦκων, οὗτος ἤδη αὐτός ἐστιν ὁ νόμος ὃν τὸ διαλέγεσθαι περαίνει; ὃν καὶ ὄντα νοητὸν μιμοῖτ' ἂν ἢ τῆς ὄψεως δύναμις, ἣν ἐλέγομεν πρὸς αὐτὰ ἤδη τὰ ζῶα ἐπιχειρεῖν ἀποβλέπειν καὶ πρὸς αὐτὰ τὰ ἄστρα τε καὶ τελευταῖον δὴ πρὸς αὐτὸν τὸν ἥλιον. οὕτω καὶ ὅταν τις τῶ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῇ ἄνευ πασῶν τῶν αισθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἐστὶν ἕκαστον ὄρμᾶν, καὶ μὴ ἀποστῆ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἐστὶν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ, ἐπ' αὐτῶ γίγνεται τῶ τοῦ νοητοῦ τέλει, ὡς περ ἐκεῖνος τότε ἐπὶ τῶ τοῦ ὄρατοῦ.

παντάπασι μὲν οὖν, ἔφη.

τί οὖν; οὐ διαλεκτικὴν ταύτην τὴν πορείαν καλεῖς;

τί μὴν; »

²⁰⁷ Δικὴ μου ἔμφραση.

²⁰⁸ «οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς υποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἵνα βεβαιώσῃται, καὶ τῶ ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῶ τινι τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον ἡρέμα ἔλκει καὶ ἀνάγει ἄνω, συνερίθους καὶ συμπεριαγωγῶς χρωμένῃ αἷς διήλθομεν τέχναις: ἄς ἐπιστήμας μὲν πολλάκις προσείπομεν διὰ τὸ ἔθος, δέονται δὲ ὀνόματος ἄλλου, ἐναργεστέρου μὲν ἢ δόξης, ἀμυδροτέρου δὲ ἢ ἐπιστήμης—διάνοιαν δὲ αὐτὴν ἐν γε τῶ πρόσθεν που

Εδώ, ο Πλάτων προσδιορίζει τη μέθοδό του: Η διαλεκτική μέθοδος είναι η μόνη που πορεύεται προς την *αρχή*, αναιρώντας τις υποθέσεις που δεν είναι ελεγμένες. Είναι αυτή που ήρεμα αναστρέφει τον οφθαλμό της ψυχής από τον βαρβαρικό βόρβορο των αισθήσεων προς τα πάνω, προς τον νοητό, δηλαδή, τόπο, χρησιμοποιώντας ως αρωγούς και συνεργάτες της σε αυτό το έργο τις υπόλοιπες τέχνες, συμπεριλαμβανομένης της μυθολογίας. Στον *Ευθύφρονα*, ο Πλάτων είχε πει ότι οι τεχνίτες και οι επιστήμονες πρέπει να παραδίδουν προς χρήση τα ευρήματά τους στους διαλεκτικούς. Στην *Πολιτεία* το επαναλαμβάνει, εξηγώντας μάλιστα τι είναι αυτό που κάνει τους διαλεκτικούς να υπερέχουν έναντι των άλλων «επιστημόνων».

(δ) Η διαλεκτική φύση και το μάθημα της διαλεκτικής.

Η ιδιαιτερότητα του διαλεκτικού έγκειται στο ότι είναι ικανός να συνενώνει τα μαθήματά που έχει διδαχθεί (μαθηματικά, αστρονομία, αρμονία) σε ένα συνοπτικό συνταίριασμα. Έχει τη δυνατότητα να αναδεικνύει τη συγγένεια της κάθε επιστήμης με κάθε άλλη επιστήμη, αλλά και με την ίδια τη φύση του όντος. Με λίγα λόγια, ο διαλεκτικός ξεχωρίζει από τους άλλους «επιστήμονες», επειδή μόνον αυτός μπορεί να συλλαμβάνει τις επιμέρους γνώσεις σε μια ενότητα, αλλά και να τις διακρίνει μία προς μία, εξετάζοντας τες ως προς τη σχέση τους με το ον (*Πολιτεία*, 537b-538a).

Εκείνο που διακρίνει τη διαλεκτική επιστήμη από όλες τις επιμέρους γνώσεις είναι το γεγονός ότι, σε αντίθεση με τη μεταβλητότητα των άλλων, γίνεται μόνιμο και σταθερό κτήμα σε όσους την προσοικειωθούν. Η επιστήμη της διαλεκτικής καθιστά κάποιον σταθερό στις σπουδές, αλλά και ικανό να προσεγγίζει το ίδιο το ον στην καθεαυτότητά του, χωρίς τη συνδρομή των αισθήσεων. Είναι γι' αυτό τον λόγο που η

ώρισάμεθα—ἔστι δ', ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐ περὶ [533ε] ὀνόματος ἀμφισβήτησις, οἷς τοσοῦτων πέρι σκέψις ὅσων ἡμῖν πρόκειται. ».

διαλεκτική αποτελεί το επιστέγασμα των μαθημάτων στην εκπαίδευση των φυλάκων: Επειδή αναστρέφει οριστικά και αμετάκλητα τον οφθαλμό της ψυχής από τον κόσμο του γίνεσθαι στον κόσμο του είναι.

*Άρα δεν νομίζεις, είπα εγώ, ότι η διαλεκτική
είναι τοποθετημένη στην κορυφή
των μαθημάτων και ότι, κανένα άλλο μάθημα
δεν θα μπορούσε να τοποθετηθεί υψηλότερα από αυτήν
κι έτσι πια ολοκληρώσαμε την συζήτηση για τα μαθήματα;*

*Πολιτεία, 534e2-535a2*²⁰⁹

Το μάθημα της *διαλεκτικής* πρέπει να νομοθετηθεί στην Καλλίπολη ως κορωνίδα των υπόλοιπων μαθημάτων, ως το μάθημα που να ολοκληρώνει την εκπαίδευση των φυλάκων, διότι με την εκπαίδευσή τους σε αυτό οι φύλακες θα καταστούν ικανοί να θέτουν ερωτήματα και να απαντούν με τον πιο επιστημονικό τρόπο (*Πολιτεία*, 534d-e) για την ουσία και όχι για το φαίνεσθαι των πραγμάτων. Υπενθυμίζω ότι η κατώτερη εκπαίδευση των φυλάκων εκκινεί με την τέχνη της *μυθολογίας* και τη γυμναστική, ενώ η ανώτερη εκπαίδευσή τους ξεκινά με τις μαθηματικές επιστήμες (αριθμητική, γεωμετρία, στερεομετρία), περνάει στην αστρονομία και την αρμονία²¹⁰ και ολοκληρώνεται με τη *διαλεκτική*.

Από τους φύλακες μόνον εκείνοι που σέβονται τους νόμους, επιδεικνύουν φιλαλήθεια, αγχίνια και γερό μνημονικό,²¹¹ όσοι αντεπεξέρχονται με σθένος στις δοκιμασίες των υπόλοιπων μαθημάτων, σωματικές και ψυχικές, θα πρέπει να

²⁰⁹ «ἄρ' οὖν δοκεῖ σοι, ἔφην ἐγώ, ὡςπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν ἢ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι, καὶ οὐκέτ' ἄλλο τούτου μάθημα ἀνωτέρω ὀρθῶς ἂν ἐπιτίθεσθαι, ἀλλ' ἔχειν ἤδη τέλος τὰ τῶν μαθημάτων; ἔμοιγ', ἔφη.»

²¹⁰ Αυτά τα μαθήματα θεωρούνται *προπαιδεία* για το μάθημα της διαλεκτικής. Βλ. *Πολιτεία*, 536d5-8.

²¹¹ Την σύνδεση της μνήμης με την φιλοσοφία αλλά και τη διαβαθμισμένη παιδεία των φυλάκων από τις αληθείς δόξες των μύθων στο κορυφαίο μάθημα της διαλεκτικής την εξετάζουμε αναλυτικά παρακάτω. Βλ. Β1.1.(γ).

έρχονται σε επαφή με τη *διαλεκτική*. Τούτοι, είναι όσοι παραμένουν αταλάντευτοι και σταθεροί στις πεποιθήσεις (*δόγματα*) που δέχονται από παιδιά, σχετικά με τα *δίκαια* και τα *καλά* και δεν υποκύπτουν στις κολακείες και την ηδονή (*Πολιτεία*, 535c-539d). Με άλλα λόγια, για πενταετή άσκηση στο μάθημα της διαλεκτικής εγκρίνονται όσοι από τους φύλακες αδιαλείπτως τιμούν και διαφυλάττουν τις *δόξες* περί αρετών. Ετούτες οι *δόξες*, όμως, έχουν εντυπωθεί σ' αυτούς μέσω των μύθων που συνιστούν την *παιδεία*, η οποία τούς παρέχεται υπό την επίβλεψη των *αρχόντων-διαλεκτικών*.

Η πρώτη επαφή με τη διαλεκτική γίνεται στην ηλικία των τριάντα, ώστε οι ώριμοι πλέον φύλακες να μην την καταχρώνται και να μην την χρησιμοποιούν σαν *παιχνίδι*, με απώτερο στόχο το να αποστομώνουν τους άλλους. Οι φύλακες πρέπει να ασκούνται στον σωστό τρόπο διαλόγου, δηλαδή στην από κοινού με τον συνομιλητή τους αναζήτηση της αλήθειας, όπως επίσης στο να δίνουν και να λαμβάνουν λόγο για την *ουσία* του κάθε πράγματος, αντιστεκόμενοι στην *αντιλογία* και την *έριδα* (*Πολιτεία*, 539b-c).

Έπειτα, αφού οι φύλακες θα έχουν δοκιμαστεί στα διάφορα αξιώματα και θα έχουν αποδειχτεί άριστοι στα πρακτικά ζητήματα, είναι η ώρα να ανέλθουν στον τελευταίο αναβαθμό: τη θεάση αυτού καθαυτού του *αγαθού*. Έχοντας υπόδειγμα το *αγαθό* σε όλη τους τη ζωή θα κοσμούν την πόλη, τους πολίτες και τους εαυτούς τους, αφιερώνοντας τον περισσότερο χρόνο τους στην φιλοσοφία και αποσκοπώντας διαρκώς στο καλύτερο για το σύνολο της πόλης. Τη δραστηριότητά τους αυτή, θα τη θεωρούν όχι όμορφη αλλά αναγκαία και θα μεριμνούν ώστε οι πολίτες να εκπαιδεύονται με τον ίδιο τρόπο που εκπαιδεύτηκαν οι ίδιοι.

Όταν, όμως, ο Γλαύκων ζητάει από τον Σωκράτη να ορίσει την ίδια τη φύση της διαλεκτικής μεθόδου αλλά και τα είδη της, ο φιλόσοφος προφασίζεται την αδυναμία

του συνομιλητή του να παρακολουθήσει μια τέτοια συζήτηση, για να αποφύγει να απαντήσει. Με την αλληγορία της γραμμής, ο Σωκράτης προσέφερε μια εικόνα της διαλεκτικής, δηλαδή ένα ομοίωμα της αλήθειας στον Γλαύκωνα. Τώρα, καλείται από τον συνομιλητή του να δείξει την ίδια την αλήθεια, αυτήν που μόνο η δύναμη της διαλεκτικής μπορεί να την αγγίξει (*Πολιτεία*, 532d-533d). Ο Σωκράτης, ωστόσο, κρίνει ότι ο συνομιλητής του δεν κατέχει αυτή τη δύναμη και, έτσι, η συζήτηση στρέφεται από τη φύση της διαλεκτικής μεθόδου στην φύση του *διαλεκτικού*.

*Τι λοιπόν; Δεν αποκαλείς «διαλεκτικό» εκείνον που λαμβάνει,
δια του λόγου, την ουσία κάθε πράγματος; Και για εκείνον που δεν έχει
την ικανότητα αυτή – να δώσει και να πάρει λόγο για την ουσία του κάθε πράγματος-
δεν θα έλεγες ότι υστερεί σε νου;*

Πολιτεία, 534b3-7²¹²

Κατά τη γνώμη μου, ο παραπάνω ορισμός λειτουργεί συμπληρωματικά προς τον ορισμό του *διαλεκτικού* στον *Κρατύλο*. Εκεί, όπως είδαμε, ο διαλεκτικός ορίζεται ως αυτός που γνωρίζει να ερωτά και να αποκρίνεται, χωρίς να διευκρινίζεται επί ποίων πραγμάτων. Στην *Πολιτεία* ο Πλάτων είναι πιο συγκεκριμένος: Διαλεκτικός είναι αυτός που λαμβάνει και δίνει *λόγον* για την *ουσία* τού κάθε πράγματος και μπορεί να διακρίνει την *Ιδέα* του *Αγαθού* ανάμεσα σε όλες τις άλλες. Είναι εκείνος που δύναται να αντεπεξέρχεται στη μάχη των κριτικών ελέγχων, πρόθυμος να διέλθει *μη κατά δόξαν αλλά κατ'ουσίαν* όλους τους ελέγχους, και να προχωρήσει απτόητος την πορεία του μέσω του λόγου, προς το *Αγαθό* καθαυτό (*Πολιτεία*, 534b-c).

²¹² “ ἢ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας; καὶ τὸν μὴ ἔχοντα, καθ’ ὅσον ἂν μὴ ἔχη λόγον αὐτῷ τε καὶ ἄλλῳ διδόναι, κατὰ τοσοῦτον νοῦν περὶ τούτου οὐ φήσεις ἔχειν; πῶς γὰρ ἂν, ἢ δ’ ὅς, φαίην; ”

Με την περιγραφή της διαλεκτικής φύσης, ο Πλάτων στην ουσία περιγράφει τον φιλόσοφο-βασιλέα της Καλλίπολης. Ο διαλεκτικός σκιαγραφείται ως ο φιλόσοφος που αφιερώνει την ζωή του στον έρωτα για τη γνώση και όχι τη γνώμη. Είναι εκείνος που απελευθερώνεται από τον ζυγό της εμπειρικής πραγματικότητας και των αισθητών παραστάσεων και που, εν τέλει, ανέρχεται στο βασίλειο της νόησης. Έτσι, υπερβαίνει τη ροπή προς τη ρητορεία και την επιβολή του υποκειμενικού του λόγου και ανυψώνεται στον αντικειμενικό λόγο της αλήθειας, με τον οποίον πείθει και «προσηλυτίζει» όποιον είναι από τη φύση του ικανός να τον ακολουθήσει.

Όπου, όμως, η δύναμη του διαλεκτικού να μεταδώσει γνώση είναι περιορισμένη, εξαιτίας της αδυναμίας του συνομιλητή, η χρήση του μύθου είναι επιβεβλημένη. Αν, λοιπόν, επιχειρούσε κάποιος να εισαγάγει και τον μύθο στη γραμμή της αλληγορίας, που είδαμε παραπάνω, ο πλατωνικός μύθος θα έπρεπε να τοποθετηθεί στο σημείο τομής των δύο τόπων, του αισθητού και του νοητού, εφόσον οι μυθολογικές οντότητες εμφανίζουν ιδιότητες και των αισθητών και των νοητών (πχ. αθάνατοι ήρωες με ανθρώπινη μορφή και σάρκα)· και, επίσης, στο γνωσιακό μεταίχμιο **μεταξύ πίστεως και διάνοιας**, στο μέτρο που η μυθολογική πειθώ, όπως έχουμε δει αλλά και όπως θα δούμε παρακάτω,²¹³ συνιστά μια *αληθή δόξα*. Απ'όσα έχουμε δει, άλλωστε, φαίνεται ότι η *αληθής δόξα* αποτελεί το γνωσιολογικό μεταίχμιο ανάμεσα στον τόπο της δόξας και εκείνον της νόησης, και είναι απαραίτητη προκειμένου να επιτελέσει κάποιος το ενέργημα της *ανάμνησης*.

Συγκεφαλαιώνοντας, στην *Πολιτεία* η *διαλεκτική* παρουσιάζεται με δύο αλληγορίες, εκείνη της γραμμής και εκείνη του σπηλαίου, αλλά και ως η κορωνίδα των

²¹³ Βλ. παρακάτω: B1 – B5.

μαθημάτων στην εκπαίδευση των φυλάκων.²¹⁴ Και στις τρεις περιπτώσεις, η μέθοδος εμφανίζεται αρχικά ως ανάβαση προς το αγαθό (ή τον ήλιο) και ακολούθως ως κατάβαση. Στη μεν αλληγορία της γραμμής, η κάθοδος αφορά στην κατάβαση από την ανυπόθετη αρχή στις κατώτερες υποθέσεις και το συμπέρασμα. Στη δε αλληγορία του σπήλαιου, η κάθοδος του «διαφωτισμένου» και απελευθερωμένου δεσμώτη στο σπήλαιο κρίνεται απαραίτητη, ώστε να «διαφωτιστούν», μέσω της διαλεκτικής παιδείας, και να απελευθερωθούν όσοι από τους δεσμώτες έχουν φιλοσοφική φύση. Τέλος, όσον αφορά την εκπαίδευση, οι φύλακες, αφενός, ανέρχονται σταδιακά από τα κατώτερα μαθήματα στο ύψιστο μάθημα της διαλεκτικής και του αγαθού, και, αφετέρου, επιστρέφουν στην πόλη ώστε να διδάξουν τους πολίτες με τον ίδιο τρόπο που εκπαιδεύτηκαν οι ίδιοι.

Δεν αρκεί, επομένως, να σώζει κανείς τον εαυτό του, όντας ο ίδιος φιλόσοφος. Είναι ανάγκη ο «πεφωτισμένος» να κατέρχεται από το νοητό τόπο των Ιδεών και της διαλεκτικής στον αισθητό τόπο των τεχνών, αφενός για να αφυπνίζει και να διαφωτίζει όσους είναι φύσει ικανοί να τον ακολουθήσουν και, αφετέρου, για να παρέχει στους υπόλοιπους μέσω της παιδείας αληθείς δόξες που είναι απαραίτητες, ώστε οι πολίτες να γίνονται ενάρετοι. Όπως θα δούμε παρακάτω,²¹⁵ η μυθολογία υπό την καθοδήγηση της διαλεκτικής συνιστά μια τέτοια ωφέλιμη τέχνη, δια της οποίας ο φιλόσοφος εντυπώνει στις ψυχές των πολιτών τις *αληθείς δόξες των αρετών*.

²¹⁴ Για μια χρήσιμη και συνοπτική παρουσίαση των τριών τρόπων εμφάνισης της διαλεκτικής στην *Πολιτεία*, βλ. Lamarre (2012): 1-9.

²¹⁵ Βλ. παρακάτω: B1 και B3.

A2.4. Η διαλεκτική ως διαιρετική και συναγωγική μέθοδος στον Φαίδρο.

Εάν στην *Πολιτεία* εισάγεται έμμεσα η άσκηση της *διαλεκτικής* ως διαιρετικής και συνοπτικής μεθόδου,²¹⁶ στον *Φαίδρο* ο Πλάτων φανερώνει τους τρόπους χρήσης της. Πολλοί μελετητές χαρακτηρίζουν τον *Φαίδρο* ως ένα διάλογο ορόσημο για την πλατωνική μέθοδο, διότι από τη σύνθεσή του και έπειτα ο φιλόσοφος υιοθετεί και ασκεί πρακτικά τη διαλεκτική ως *διαιρετική* στους ωριμότερους διαλόγους του, ήτοι στον *Σοφιστή*, στον *Πολιτικό* και στον *Φίληβο*.

Στον *Φαίδρο* συμπλέκονται τα ζητήματα του έρωτα και της ρητορικής. Όπως ο έρωτας έχει δύο μορφές, την ανθρώπινη παράνοια που ταυτίζεται με την *ακολασία* και τη θεϊκή μανία που ταυτίζεται με τον έρωτα της φιλοσοφίας, έτσι και η ρητορική εκδηλώνεται με δύο τρόπους: Από τη μια, οι σοφιστές τη χρησιμοποιούν για να πείσουν το πλήθος ότι έχουν δίκαιο, ακόμα κι αν οι λόγοι τους εντυπώνουν επιβλαβείς πεποιθήσεις. Από την άλλη, οι διαλεκτικοί χρησιμοποιούν τη ρητορική ως τέχνη της αγωγής των ψυχών, αποσκοπώντας δηλαδή στο να εντυπώσουν ωφέλιμες και αληθείς πεποιθήσεις στις ψυχές των ακροατών τους. Οι πρώτοι καθοδηγούνται από την *άγνοια* και δεν είναι ικανοί να διακρίνουν έννοιες που ομοιάζουν, ενώ οι δεύτεροι άγονται από το αίτημα της αλήθειας και είναι απολύτως ικανοί να διαχωρίζουν τις έννοιες όσο όμοιες κι αν είναι μεταξύ τους. Εν τέλει, τα ζητήματα του έρωτα και της ρητορικής στον *Φαίδρο* συμπλέκονται αζεδιάλυτα.

Για παράδειγμα, ο λόγος του Λυσία σκιαγραφεί τον έρωτα στην ανθρώπινη μορφή του, σαν μια καθαρά σωματική πράξη. Είναι μια ομιλία αμιγώς σοφιστική και επιβλαβής για τις ψυχές των νέων, όπως ο Φαίδρος. Από τον λόγο του Λυσία δεν απουσιάζει μόνον η αλήθεια, όπως παρατηρεί ο Σωκράτης, αλλά και η συνοχή. Τα

²¹⁶ Βλ. ενδεικτικά: *Πολιτεία*, 454a και 537b9-c8.

λεγόμενα του Λυσία είναι ατάκτως ερριμμένα και δεν παρουσιάζουν καμιά εσωτερική και λογική αλληλουχία (*Φαίδρος*, 264b).

Αντίθετα, οι δύο λόγοι του Σωκράτη διέπονται από εσωτερική αναγκαιότητα και λογική συνοχή, ενώ παράλληλα επιτελούν τις ορθές εννοιολογικές διακρίσεις. Με την πρώτη ομιλία του, ο Σωκράτης ορίζει τον έρωτα ως επιθυμία των καλών (*Φαίδρος*, 237d) και τον παρουσιάζει σαν ένα ψυχικό πάθημα: Υπάρχουν, λέει ο Σωκράτης, δύο αντίρροπες δυνάμεις: η *επίκτητη δόξα επί το ορθόν*, που αν καθοδηγηθεί από τον λόγο (το λογιστικό) οδηγεί στη σωφροσύνη, και η *έμφυτη ορμή για τις ηδονές*, η επικράτηση της οποίας οδηγεί στην *ύβρη* και στην *ακολασία* (*Φαίδρος*, 237e-238a). Ήδη, με την πρώτη ομιλία του ο Σωκράτης έχει καταφέρει δύο πράγματα: Πρώτον, να ορίσει το θέμα του, που είναι ο έρωτας, και, δεύτερον, να το διαιρέσει στα δύο: στον έρωτα του σώφρονος (τη θεϊκή μανία) και στον έρωτα του ακόλαστου (την ανθρώπινη παράνοια). Τούτα, ο Σωκράτης τα πέτυχε χρησιμοποιώντας τη διαλεκτική μέθοδο:

Σωκράτης:

Εμένα μου φαίνεται ότι τα άλλα λέχθηκαν όπως σε παιχνίδι.

*Τυγχάνει, όμως, αυτά να ειπώθηκαν με δύο τρόπους
και θα ήταν ευχάριστο να μπορούσε κάποιος να αντιληφθεί
(αυτούς τους τρόπους) με τη δύναμη της τέχνης.*

Φαίδρος

Ποιους τρόπους δηλαδή;

Σωκράτης

*Το να μπορεί κάποιος να συνοψίζει τα πολλά και διεσπαρμένα σε μια ιδέα, ούτως ώστε
να κάνει φανερό αυτό που θέλει να διδάξει, όπως ακριβώς
προ ολίγου κάναμε με τον έρωτα, ο οποίος ορίστηκε είτε καλώς είτε κακώς
στα όσα λέχθηκαν.*

Φαίδρος

Και ποιος είναι ο άλλος τρόπος Σωκράτη;

Σωκράτης

*Το να μπορεί κάποιος να διαιρεί τα πράγματα σε είδη,
κατά τις φυσικές τους αρθρώσεις, χωρίς να επιχειρεί να σπάσει
κανένα μέρος τους χρησιμοποιώντας τα όπως
ένας κακός μάγειρας.*

Φαίδρος, 265c9-e3²¹⁷

Στον *Φαίδρο*, η διαλεκτική προσδιορίζεται ως *τέχνη* δύο ειδών: της *συναγωγής* και της *διαιρέσεως*. Το πρώτο είδος της, η *συναγωγή* ή *συναίρεσις*, αφορά στην ικανότητα του διαλεκτικού να συλλαμβάνει τα πολλά και διάσπαρτα σε μια εννοιακή ενότητα, σε μια Ιδέα, προκειμένου να επιτύχει έναν ορισμό. Το δεύτερο είδος, η *διαίρεσις* αφορά στην ικανότητα του διαλεκτικού να διακρίνει και να διαχωρίζει τα *είδη*, σύμφωνα με τους φυσικούς αρμούς τους, χωρίς να κινδυνεύει να «συνθλίψει» κάποιο από αυτά στην προσπάθεια διαχωρισμού.

Σύμφωνα, μάλιστα, με το κείμενο, τα συγκεκριμένα μεθοδολογικά είδη χρησιμοποιήθηκαν στη σύνθεση των δύο λόγων του Σωκράτη.²¹⁸ Και οι δύο συνέλαβαν το κοινό είδος της *παράνοιας* ως ένα είδος που ενυπάρχει μέσα μας και διαίρεσαν την ενότητά της στα δύο: Ο πρώτος λόγος συνέλαβε το «αριστερό μέρος» της *παράνοιας*, την ανθρώπινη, δηλαδή, *μανία* και τη διαίρεσε μέχρι που βρήκε σε κάποιο από τα τεμνόμενα μέρη της, έναν έρωτα *επιβλαβή*, που δικαίως τον

²¹⁷ « Σωκράτης: ἔμοι μὲν φαίνεται τὰ μὲν ἄλλα τῷ ὄντι παιδιᾷ πεπαῖσθαι: τούτων δὲ τινῶν ἐκ τύχης ῥηθέντων δυοῖν εἰδοῖν, εἰ αὐτοῖν τὴν δύναμιν τέχνη λαβεῖν δύναιτό τις, οὐκ ἄχαρι.

Φαῖδρος

τίνων δῆ;

Σωκράτης

εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα, ἵνα ἕκαστον ὀριζόμενος δηλον ποιῆ περὶ οὗ ἂν αἰεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ. ὥσπερ τὰ νυνδὴ περὶ Ἐρωτος—ὃ ἔστιν ὀρισθέν—εἴτ' εὖ εἴτε κακῶς ἐλέγχθη, τὸ γοῦν σαφὲς καὶ τὸ αὐτὸ αὐτῷ ὁμολογούμενον διὰ ταῦτα ἔσχεν εἰπεῖν ὁ λόγος.

Φαῖδρος

τὸ δ' ἕτερον δῆ εἶδος τί λέγεις, ὦ Σώκρατες;

Σωκράτης

τὸ πάλιν κατ' εἶδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα ἧ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγύνναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον »

²¹⁸ Περί των δύο σωκρατικών λόγων στο διαλεκτικό πλαίσιο του *Φαίδρου*, βλ.επίσης: B4.

κατηγόρησε. Ο δεύτερος λόγος, όμως, ο μύθος (η παλινωδία), συνέλαβε το «δεξί μέρος» της μανίας, τη θεϊκή μανία και την υποδιαίρεσε έως ότου βρήκε στα τεμνόμενα μέρη της έναν έρωτα ομώνυμο αλλά θεϊκό, τον οποίον επευφήμησε.

Επομένως, ο μύθος του Σωκράτη, όχι μόνο δεν εμπόδισε τη συναίρεση και τη διαίρεση της διαλεκτικής, αλλά αντιθέτως την εμπλούτισε: Διαίρεσε το γένος της θεϊκής μανίας σε τέσσερα επιμέρους είδη, συνδέοντας το καθένα απ'αυτά με κάποιο θεό: τη μαντική με τον Απόλλωνα, την τελετουργική με τον Διόνυσο, την ποιητική με τις Μούσες και την ερωτική με την Αφροδίτη και τον Έρωτα. Θα λέγαμε ότι, στον *Φαίδρο*, ο Πλάτων χρησιμοποιεί ένα διαλεκτικό είδος ποίησης με το οποίο συναιρεί, διαιρεί και εντυπώνει πεποιθήσεις (δόξες), σύμφωνες με την αλήθεια της διαλεκτικής.

Δεν είναι άλλωστε τυχαίο, που προς το τέλος του διαλόγου, ο Σωκράτης αυτοπροσδιορίζεται ως *εραστής των διαιρέσεων και των συναγωγών* και εισάγει τον ορισμό των *διαλεκτικών*:

ΣΩ: Και εγώ ο ίδιος, Φαίδρε, είμαι εραστής αυτών των διαιρέσεων και των συναγωγών,
ώστε να μπορώ να συνθέτω τους λόγους μου και να σκέφτομαι· εάν, μάλιστα,
θεωρήσω ότι κάποιος άλλος αντιλαμβάνεται αυτό που είναι
από τη φύση του ικανό να συλληχθεί σε μία ενότητα και να διαιρεθεί σε πολλά,
αυτόν τον ακολουθώ και πατάω στα χνάρια του σαν να ήταν ίχνη θεού.
Κατά πόσο είναι σωστό ή όχι, όμως, αυτούς -που δύνανται να δρουν με αυτό τον τρόπο-
να τους αποκαλώ έτσι, ο θεός το γνωρίζει, εγώ ωστόσο
τους ονομάζω «διαλεκτικούς»

*Φαίδρος, 266b5-c2*²¹⁹

²¹⁹ «τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὃ Φαῖδρε, τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἷός τε ὃ λέγειν τε καὶ φρονεῖν: ἐάν τέ τιν' ἄλλον ἡγήσωμαι δυνατὸν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ' ὄραν, τοῦτον

Διαλεκτικός είναι, λοιπόν, αυτός που δύναται να «βλέπει» ταυτόχρονα τα πολλά σε ένα και το ένα σε πολλά. Με άλλα λόγια, διαλεκτικός είναι όποιος δύναται να επιτελεί διαιρέσεις και συναγωγές *ειδών* με το λογισμό του, εκείνος που μπορεί να συλλαμβάνει τους διάσπαρτους ορισμούς κάποιος σε μία εννοιακή ενότητα, σε ένα *είδος*, αλλά και να υποδιαιρεί τα *είδη* που συναποτελούν αυτήν την ενότητα, χωρίς να παραλείπει κανένα από αυτά στην πορεία της έρευνάς του.

Στην προσπάθεια του διαλεκτικού να ορίσει, να συνθέσει και να διακρίνει, ο μύθος φαίνεται να λειτουργεί επικουρικά. Η μυθική αφήγηση φαίνεται να αποτελεί ένα εργαλείο της πλατωνικής μεθόδου, χρήσιμο από πολλές απόψεις. Στην *Πολιτεία*, ο Πλάτων υποδεικνύει ότι μόνον η διαλεκτική δύναται να χρησιμοποιεί τις τέχνες με τρόπο ωφέλιμο για τους πολίτες. Στον *Φαίδρο* μάς παρέχει ένα τέτοιο παράδειγμα: Θέτει τη μυθολογία στη διάθεση της διαλεκτικής, ούτως ώστε να εντυπώσει μια ορθή και άρα ωφέλιμη δόξα για το πραγματευόμενο αντικείμενο, ότι δηλαδή πραγματικός έρωτας δεν είναι ο σαρκικός, αλλά ο ψυχικός έρωτας του φιλοσόφου για τις Ιδέες.

διώκω 'κατόπισθε μετ' ἴχνιον ὥστε θεοῖο.' και μέντοι και τοὺς δυναμένους αὐτὸ δρᾶν εἰ μὲν ὀρθῶς ἤμῃ προσαγορεύω, θεὸς οἶδε, καλῶ δὲ οὖν μέχρι τοῦδε διαλεκτικούς.»

A2.5. Η διαλεκτική στον Σοφιστή, στον Πολιτικό και στον Φίληβο.

Οι διάλογοι *Σοφιστής*, *Πολιτικός* και *Φίληβος* ανήκουν στην ύστερη συγγραφική περίοδο του Πλάτωνα και η συγγραφή τους τοποθετείται από τους μελετητές μετά τη συγγραφή του *Φαίδρου*. Στους τρεις αυτούς διαλόγους, ο Πλάτων χρησιμοποιεί τεχνικά και δομικά τη μέθοδο της διαλεκτικής όπως αυτή παρουσιάζεται στον *Φαίδρο*, δηλαδή ως διαίρεση και συναγωγή. Κάθε ένας απ' αυτούς τους διαλόγους εκκινεί με ένα ερώτημα ορισμού: Στον *Σοφιστή* αναζητείται ο ορισμός του σοφιστή, στον *Πολιτικό* ο ορισμός του πολιτικού/ βασιλικού και στον *Φίληβο* ο ορισμός του αγαθού. Διαπιστώνουμε ότι παρά το γεγονός ότι η πλατωνική μέθοδος εξελίσσεται και μεταβάλλεται στις λεπτομέρειές της, καθ' όλη τη συγγραφική περίοδο του Πλάτωνα, ο φιλόσοφος παραμένει, μέχρι τέλους, συνεπής σε βασικές αρχές της πρώιμης ακόμα μεθόδου του.

(α) Οι οντολογικές και γνωσιολογικές προεκτάσεις της μεθόδου στον «Σοφιστή».

Στον *Σοφιστή*, η διαλεκτική διακρίνεται από την σοφιστική όχι μόνον με όρους γνωσιολογίας αλλά και με όρους οντολογίας:

ΞΕ:

Και πώς θα την πούμε, Θεαίτητε, αυτήν (την επιστήμη); Ή θα πούμε, για τον Δία, ότι κατά λάθος πέσαμε πάνω στην επιστήμη των ελεύθερων ανθρώπων και κινδυνεύουμε ζητώντας τον σοφιστή να βρούμε πρωτύτερα τον φιλόσοφο;

ΘΕΑΙ:

Τι εννοείς;

ΞΕ:

Το να διαιρεί κατά γένη χωρίς να νομίζει ένα είδος για κάποιο άλλο

ή ένα διαφορετικό είδος για εκείνο το ίδιο, δεν είναι χαρακτηριστικό
της διαλεκτικής επιστήμης;

ΘΕΑΙ:

Ναι, θα πούμε.

ΞΕ:

Έτσι, λοιπόν, και εκείνος που είναι ικανός να ξεχωρίζει μια ιδέα ανάμεσα σε πολλές:
Τη διακρίνει μέσα στο πλήθος και από πολλές άλλες διαφορετικές που διαπερνά,
που η καθεμιά τους κείται χωριστά και που διαφέρει η μία από την άλλη,
και όλες αυτές πάλι μπορεί και τις συλλαμβάνει σε μια μόνο εξωτερική ιδέα.
Και, επιπλέον, διακρίνει πώς μια ιδέα που ανήκει σε πολλά σύνολα
συλλαμβάνεται σε μίαν ενότητα και πως πολλές ιδέες μένουν ολωσδιόλου ξέχωρες
η μία από την άλλη. Αυτό είναι το να γνωρίζει κανείς να διακρίνει ποια γένη
μπορούν να επικοινωνούν μεταξύ τους και ποια όχι.

ΘΕΑΙ:

Αναμφισβήτητα.

ΞΕ:

Αυτό όμως το προσωνύμιο «διαλεκτικός» σε κανέναν άλλον δεν θα το αποδώσεις
παρά μόνον σε αυτόν που φιλοσοφεί καθαρώς και δικαίως.

Σοφιστής, 253c6-e5²²⁰

²²⁰« Ξένος

τίν' οὖν αὖ νῦν προσερούμεν, ὃ Θεαίτητε, ταύτην; ἢ πρὸς Διὸς ἐλάθομεν εἰς τὴν τῶν ἐλευθέρων
ἐμπεσόντες ἐπιστήμην, καὶ κινδυνεύομεν ζητοῦντες τὸν σοφιστὴν πρότερον ἀνηυρηκέναι τὸν
φιλόσοφον;

Θεαίτητος

πῶς λέγεις;

Ξένος

τὸ κατὰ γένη διαριεῖσθαι καὶ μήτε ταῦτ' εἶδος ἕτερον ἠγήσασθαι μήτε ἕτερον ὄν ταῦτ' ὄν μὴ οὐ τῆς
διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι;

Θεαίτητος

ναί, φήσομεν.

Ξένος

οὐκοῦν ὃ γε τοῦτο δυνατὸς δρᾶν μίαν ιδέαν διὰ πολλῶν, ἐνὸς ἐκάστου κειμένου χωρὶς, πάντη
διατεταμένην ἰκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἐτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἐξωθεν περιεχομένης, καὶ
μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἐνὶ συνημμένῃ, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντη διωρισμένης: τοῦτο δ' ἔστιν, ἢ τε
κοινωνεῖν

ἕκαστα δύναται καὶ ὅπη μή, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι.

Θεαίτητος

παντάπασι μὲν οὖν.

Ξένος

ἀλλὰ μὴν τό γε διαλεκτικὸν οὐκ ἄλλω δώσεις, ὡς ἐγὼ μαι, πλὴν τῷ καθαρῶς τε καὶ δικαίως
φιλοσοφοῦντι.»

Η νοηματική πυκνότητα του χωρίου μάς επιτρέπει να διακρίνουμε ένα προς ένα τα κύρια χαρακτηριστικά της *διαλεκτικής μεθόδου* στον *Σοφιστή*: Κατά πρώτον, ορίζεται ως η επιστήμη των ελεύθερων ανθρώπων,²²¹ ενώ έργο της είναι η διαίρεση των γενών, ούτως ώστε να μπορεί να διακρίνεται το *ταυτόν* από το *έτερον*. Κατά δεύτερον, διαλεκτικός είναι αυτός που μπορεί να συλλαμβάνει τα πολλά σε μια ενιαία Ιδέα και ταυτόχρονα να διακρίνει κάθε ένα από τα επιμέρους *είδη* που την συναποτελούν. Να μπορεί, με άλλα λόγια, να συλλαμβάνει τις επιμέρους Ιδέες που συγγενεύουν με ένα μέγιστο γένος, ή, συλλαμβάνοντας το έκαστο μέγιστο γένος να μπορεί να αντιλαμβάνεται ότι εκείνο διατρέχει ένα πλήθος, διακριτών από το ίδιο, Ιδεών. Κατά τρίτον, διαλεκτικός είναι αυτός που μπορεί να διακρίνει ποιες Ιδέες επικοινωνούν μεταξύ τους και ποιες όχι, δηλαδή εκείνος που γνωρίζει ποια *είδη* είναι συμβατά και ποια ασύμβατα το ένα με το άλλο. Ο Lamarre σημειώνει ότι στον *Σοφιστή*, η διαλεκτική μέθοδος της *συναγωγής* και της *διαίρεσης* εμπλουτίζεται με στοιχεία ανάμιξης και συσχέτισης των ειδών μεταξύ τους.²²² Όποιος, εν τέλει, υλοποιεί τα τρία ανωτέρω, δηλαδή, συναιρεί, διαιρεί και συναρμόζει τα ταιριαστά μεταξύ τους *είδη* φιλοσοφεί *καθαρώς* και *δικαίως*.

Ο Dorter παρατηρεί ότι ο τρόπος με τον οποίον η *διαλεκτική* χρησιμοποιείται στον *Σοφιστή* είναι μοναδικός: Ενώ στον *Φαίδρο* (265e) και στον *Φίληβο* (16d-17a), ο Πλάτων λέει ότι η διαίρεση των γενών πρέπει να γίνεται κατά τις φυσικές τους αρθρώσεις, στον *Σοφιστή* διαιρεί τα *είδη* ακριβώς στη μέση. Σύμφωνα με τον Dorter, για να διαιρέσεις ένα γένος σε δύο ισομερή *είδη*, όπως ο Ελεάτης ξένος στον *Σοφιστή*, είναι απαραίτητο να εντοπίσεις το ακριβές σημείο στο οποίο ισορροπούν και αυτό δεν

²²¹ Για την αντίθεση ανάμεσα στην ελεύθερη φύση του φιλοσόφου και τη δουλική φύση των ρητόρων: βλ. ενδεικτικά: *Πολιτεία*, 536e και *Φαίδρος*, 274a.

²²² Lamarre (2012): 11.

είναι άλλο από το μέσο (μέτρο). Ο Σοφιστής, επομένως, μας εκπαιδεύει στο να σκεφτόμαστε για τα γένη και όχι για τα επιμέρους αντικείμενα, ενώ επίσης μας εκπαιδεύει στο να ψάχνουμε να βρούμε το μέτρο. Ωστόσο, το «μέτρο» δεν εισάγεται παρά στον Πολιτικό, όπου και συσχετίζεται ρητώς με το αγαθό: Όταν οι τέχνες διατηρούν το μέτρο, λέει ο Πλάτων εκεί, τότε τα έργα τους είναι αγαθά και καλά (Πολιτικός, 283d-284a).²²³

(β) Η διαλεκτική μέθοδος και τα παραδείγματα στον «Πολιτικό».

Στον Πολιτικό, η διαλεκτική παρουσιάζεται ως βασιλική, πολιτική, μετρητική επιστήμη και παρομοιάζεται με την υφαντική τέχνη. Ο παραλληλισμός της πολιτικής με την υφαντική γίνεται στο μέτρο που και η υφαντική και η πολιτική χρησιμοποιούν ως συναίτιες ή ως επικουρικές άλλες τέχνες προκειμένου να συνθέσουν οι ίδιες το έργο τους. Συγκεκριμένα, ο διαλεκτικός ως πολιτικός και βασιλικός ανήρ χρησιμοποιεί τις υποδεέστερες τέχνες, οι οποίες του παρέχουν τα όργανα, την ύλη και την τροφή προκειμένου αυτός να συνθέσει τους κόσμιους και ανδρείους χαρακτήρες σε μία ενότητα, αυτήν της άριστης πόλεως. Για να οριστεί, μάλιστα, επιτυχώς η βασιλική επιστήμη πρέπει να διακριθεί όχι μόνον από τις ανόμοιες τέχνες και επιστήμες, αλλά, και από τις όμοιές της.

Παρά το γεγονός ότι η χρήση του όρου διαλεκτική αποφεύγεται σε όλο το διάλογο, υπάρχει ένα χωρίο το οποίο αναφέρεται στο έργο των διαλεκτικών και το μέγεθος των παραδειγμάτων που εκείνοι χρησιμοποιούν. Να υπενθυμίσω ότι ο Ελεάτης Ξένος χρησιμοποιεί δύο παραδείγματα που συμπληρώνουν τη διαιρετική μεθοδό του: το πρώτο και μεγαλύτερο σε έκταση είναι ο μύθος περί των εποχών της βασιλείας του Κρόνου και του Διός, ενώ το δεύτερο και μικρότερο παράδειγμα είναι εκείνο της

²²³ Dorter (2013): 94-96.

υφαντικής. Και τα δύο παραδείγματα χρησιμοποιούνται διορθωτικά προς τις παραλείψεις ή τις λάθος διαιρέσεις.

ΞΕ.

Δεν θα προσαρμόσουμε τα πάντα σε αυτόν τον κανόνα. Δεν θα προσαρμόσουμε, δηλαδή, το μέγεθος (του λόγου) στην ηδονή, παρά μόνον αν το πράττουμε αυτό ως δευτερευούσης σημασίας έργο. Όσον αφορά τώρα τη λύση στο πρόβλημα που τέθηκε, αν θέλουμε να τη βρούμε εύκολα και τάχιστα, δεν πρέπει να είναι πρώτο αλλά δεύτερο μέλημα όπως ο λόγος προστάζει. Πρώτο με διαφορά μέλημά μας είναι να τιμούμε τη μέθοδο που μας επιτρέπει να διαιρούμε κατά είδη, όσο αυτό είναι εφικτό· και τον λόγο, ακόμα, που υπερμεγέθης λέγεται, και κάνει αυτόν που τον ακούει ικανότερο στην εύρεση (της αλήθειας), πρέπει να τον παίρνουμε στα σοβαρά και να μην αγανακτούμε με την έκτασή του. Το ίδιο να ισχύει και για τον λόγο που λέγεται με μικρότερη έκταση. Επιπλέον, αν κάποιος ψέγει τις συνομιλίες μας για το εκτενές μέγεθος τους και δεν αποδέχεται την κυκλική ανάπτυξη των συλλογισμών, δεν θα πρέπει να δεχόμαστε τον ψόγο ότι τάχατες είναι μεγάλα σε έκταση τα λεχθέντα, αλλά να τον υποχρεώνουμε να μας δείξει με ποιο τρόπο εάν αυτά λέγονταν με μικρότερη έκταση θα έκαναν αυτούς που τα ακούνε περισσότερο διαλεκτικούς και περισσότερο ικανούς στην εύρεση των όντων διαμέσου του λόγου. Σχετικά πάλι με άλλους επαίνους ή ψόγους να μη φροντίζουμε διόλου και ούτε να μας αφορά να δίνουμε σημασία σε τέτοιους λόγους.

Πολιτικός, 286d4-287a6²²⁴

Εδώ, η διαλεκτική, χωρίς να κατονομάζεται ευθέως, αναφέρεται ως η μέθοδος του κατ' εἶδη δυνατόν εἶναι διαιρεῖν ενώ μαθαίνουμε ότι διαλεκτικώτερος είναι αυτός που μέσα στο λόγο βρίσκει το φανέρωμα των όντων, ασχέτως προς το μέγεθος ή τη

²²⁴ « Ξένος

οὐ τοῖνυν οὐδὲ πρὸς τοῦτο πάντα. οὔτε γὰρ πρὸς τὴν ἡδονὴν μήκους ἀρμόττοντος οὐδὲν προσδεσόμεθα, πλὴν εἰ πάρεργόν τι: τὸ τε αὖ πρὸς τὴν τοῦ προβληθέντος ζήτησιν, ὡς ἂν ῥᾶστα καὶ τάχιστα εὖροιμεν, δευτέρον ἄλλ' οὐ πρῶτον ὁ λόγος ἀγαπᾶν παραγγέλλει, πολὺ δὲ μάλιστα καὶ πρῶτον τὴν μέθοδον αὐτὴν τιμᾶν τοῦ κατ' εἶδη δυνατόν εἶναι διαιρεῖν, καὶ δὴ καὶ λόγον, ἄντε παμμήκης λεγόμενα λόγων μήκη καὶ τὰς ἐν κύκλῳ περιόδους οὐκ ἀποδεχόμενον, ὅτι χρὴ τὸν τοιοῦτον μὴ πάνυ ταχὺ μηδ' εὐθὺς οὕτω μεθιέναι ψέξαντα μόνον ὡς μακρὰ τὰ λεχθέντα, ἀλλὰ καὶ προσαποφαίνειν οἴεσθαι δεῖν ὡς βραχύτερα ἂν γενόμενα τοὺς συνόντας ἀπηργάζετο διαλεκτικωτέρους καὶ τῆς τῶν ὄντων λόγῳ δηλώσεως εὐρετικωτέρους, τῶν δὲ ἄλλων καὶ πρὸς ἄλλ' ἅττα ψόγων καὶ ἐπαίνων μηδὲν φροντίζειν μηδὲ τὸ παράπαν ἀκούειν δοκεῖν τῶν τοιούτων λόγων.»

μικρότητα των λόγων. Με άλλα λόγια, ο διαλεκτικός είναι αυτός που, επειδή κατέχει την τέχνη των λόγων, θα φροντίσει τα δια των λόγων *παραδείγματα* που θα δώσει, να είναι σύμμετρα, όχι ως προς την έκταση, αλλά ως προς το κύριο μέλημά του: να φανερώσει την ουσία των όντων με αυτά.

Θεωρώ ότι τα δύο *παραδείγματα* που ο Ελεάτης Ξένος χρησιμοποιεί στην διαλεκτική έρευνά του εξυπηρετούν την πρακτική κατάδειξη των όσων θεωρητικά διδάσκει. Το υπερμέγεθες παράδειγμα του μύθου αλλά και το μικρότερο παράδειγμα της υφαντικής χρησιμοποιούνται από τον Ξένο, ο οποίος ασχέτως της εκτάσεως των παραδειγμάτων καταφέρνει να συνθέσει τα δύο παραδείγματα του *μετρίως*, εφόσον τα διαχειρίζεται ως διαλεκτικός. Επιπλέον, με τη χρήση των συγκεκριμένων παραδειγμάτων ο Πλάτων δραματοποιεί παραστατικά τη θεώρησή του περί επικουρικού και συναιτιακού ρόλου των άλλων τεχνών στη *διαλεκτική*. Ο διαλεκτικός Ξένος απομονώνει τα αχρεία για την έρευνά του στοιχεία και εστιάζει στα αμιγώς χρήσιμα για την ανεύρεση του ορισμού του *πολιτικού / βασιλικού*. Στην ουσία, ο ίδιος γίνεται το κατ'εξοχήν παράδειγμα του *βασιλικού - διαλεκτικού*, εφόσον: Χρησιμοποιεί επικουρικά παραδείγματα από άλλες τέχνες και, συγκεκριμένα, από τη μυθολογία και την υφαντουργία. Με το πρώτο παράδειγμα, εκείνο του μύθου, ο ορισμός του διαλεκτικού ως «ποιμένα βασιλιά», όπως τον ανέδειξε στα πρώιμα στάδια της η διαίρεση, εγκαταλείπεται και υιοθετείται ο ορισμός του θεού ως επιμελητή-βασιλέα. Το δεύτερο, μικρότερο παράδειγμα, εκείνο της υφαντικής, χρησιμεύει ως εξηγητικό στον υπερμεγέθη μύθο, ούτως ώστε να προσδιοριστεί το έργο του επιμελητή-βασιλιά. Τοιούτοτρόπως, ο Πλάτων ασκεί έλεγχο στον έλεγχο : Εάν ο μύθος «ελέγχει» τη διαίρεση και τη διορθώνει, τότε το παράδειγμα της υφαντικής «ελέγχει» τον μύθο και αναπληρώνει τις παραλείψεις του. Με το πρώτο παράδειγμα επιτυγχάνεται η *συναίρεσις*, η εξεύρεση δηλαδή ενός γενικού ορισμού,

ενός ευρύτερου είδους που συμπεριλαμβάνει τις επιμέρους διαιρέσεις των ειδών, εκείνου του *βασιλέα - επιμελητή*. Με το δεύτερο παράδειγμα προβάλλονται οι επιμέρους διακρίσεις όμοιων ειδών από ανόμοια αλλά και όμοιων από όμοια είδη, εφόσον οι συναίτιες τέχνες διαχωρίζονται από την *διαλεκτική*, ώστε να αναδειχθεί το συνθετικό έργο της δεύτερης.

Σύμφωνα με τον Sayre, στον *Πολιτικό* η μέθοδος της συναίρεσης αντικαθίσταται σταδιακά από τα *παραδείγματα*, τα οποία βασίζονται στη διεργασία της *συγκρίσεως* και λειτουργούν επικουρικά ως προς την κατηγοριοποίηση των *ειδών*.²²⁵ Ο Goldschmidt,²²⁶ σε μια ενδιαφέρουσα προσέγγιση, υποστηρίζει ότι η διαλεκτική χρήση των παραδειγμάτων είναι μια μορφή της μεθόδου της *ανάμνησης*, με την οποία επιτυγχάνεται η ανάκτηση της γνώσεως του ερευνώμενου αντικειμένου. Ο El Murr υιοθετεί αυτή τη θεώρηση και διατείνεται ότι το *παραδείγμα* είναι το αποτέλεσμα μιας διαβαθμισμένης διαδικασίας, της οποίας τα στάδια περιγράφονται στο 278a5-c7 του διαλόγου. Στο απόσπασμα τούτο, ο Πλάτων περιγράφει πώς γίνεται η γνωριμία των παιδιών αρχικά με τα γράμματα και έπειτα με τις πολύπλοκες συλλαβές. Ο El Murr συνοψίζει τα στάδια της διαδικασίας σε πέντε: Στο πρώτο στάδιο, τα παιδιά έρχονται σε επαφή με τα γράμματα και τις συλλαβές, για τις οποίες έχουν ορθή δόξα (278a8-a9). Στο δεύτερο, καλούνται να συγκρίνουν τις συλλαβές περί των οποίων δοξάζουν *ορθώς* με άλλες συλλαβές που περιλαμβάνουν γράμματα τα οποία δεν γνωρίζουν ακόμα (278a8-b1) και, στο τρίτο στάδιο, να εντοπίσουν τις ομοιότητες, εν προκειμένω, τα κοινά γράμματα, ανάμεσα στα διαφορετικά σύνολα συλλαβών (278b1-2). Στο τέταρτο στάδιο, με την επανάληψη της σύγκρισης μεταξύ ανόμοιων συλλαβών και γραμμάτων, τα παιδιά καταφέρνουν να ταυτοποιήσουν και τα *στοιχεία* (γράμματα) που γνώριζαν, αλλά, και εκείνα που αγνοούσαν, σε ακόμα πιο

²²⁵ Sayre (2006): 74.

²²⁶ Goldschmidt (1985): 61.

πολύπλοκες συλλαβές (278b3-4). Στο πέμπτο και τελευταίο στάδιο, τα παιδιά είναι πλέον σε θέση να αναγνωρίζουν και να διακρίνουν κάθε γράμμα σε όποια συλλαβή κι αν το συναντήσουν, επειδή η διαδικασία της συστηματικής συγκρίσεως έχει καταστήσει και χρησιμοποιήσει τα γράμματα ως *παραδείγματα* (278b4-5).²²⁷ Όπως διαφαίνεται από τα παραπάνω αλλά και από τους στίχους που ακολουθούν (278c3-6), η γένεση των παραδειγμάτων συνδέεται, αφενός, με την *αληθή δόξα* και, αφετέρου, με τη μέθοδο της *συναγωγής*.

Εκτιμώ ότι η προσέγγιση του El Murr είναι προς την ορθή κατεύθυνση και ότι η *ανάμνηση*, που από τον *Φαίδρο* πήρε τη μορφή της *συναίρεσης*, στον *Πολιτικό* μετατρέπεται σε μέθοδο των παραδειγμάτων. Τα *παραδείγματα* του μύθου και της υφαντικής χρησιμοποιούνται από τον Ελεάτη Ξένο, με τρόπο ώστε οι συνομιλητές του να εντοπίσουν δια της *συγκρίσεως* τα κοινά στοιχεία, εκείνα που θα τους βοηθήσουν να διακρίνουν με σαφήνεια τον χαρακτήρα της *βασιλικής* (διαλεκτικής) μεθόδου. Πιο συγκεκριμένα, με το παράδειγμα του μύθου ο Πλάτων επιχειρεί να δείξει ότι ο κόσμος, ως δημιούργημα του θεού, συνιστά σύγκραση ετερόκλητων στοιχείων· συγκεκριμένα, του άλογου σώματος και της έλλογης ψυχής του κόσμου. Στο δεύτερο παράδειγμα, η τέχνη της υφαντικής παρουσιάζεται ως τέχνη σύμπλεξης του στημονιού με το υφάδι. Εν ολίγοις, το κοινό στοιχείο που καλούνται οι συνομιλητές να εντοπίσουν στα δύο παραδείγματα είναι το στοιχείο της δημιουργικής *σύνθεσης*. Η διαλεκτική τέχνη είναι η τέχνη με την οποία ο βασιλέας πολιτικός καλείται να συνθέσει τους διαφορετικούς χαρακτήρες στην πόλη, ήτοι τους κόσμιους με τους ανδρείους, ώστε το σύνολο των πολιτών να διαβιοί αρμονικά. Ο τρόπος για να το επιτύχει αυτό είναι η χρήση των συναίτιων τεχνών.

²²⁷ El Murr (2015): 7-8.

Χρησιμοποιώντας τα δύο παραδείγματα, ο Ελεάτης Ξένος, επιχειρεί να εντυπώσει μια αληθή δόξα για το πραγματευόμενο αντικείμενο, που είναι η πολιτική/βασιλική τέχνη. Μια αληθή δόξα, που δεμένη αναπόσπαστα με τον διαλεκτικό λόγο, δύναται να οδηγήσει, όποιον από τη φύση του είναι φιλόσοφος, στην ανάκτηση της γνώσης (ανάμνηση). Πάντως, η διαλεκτική έρευνα του Ελεάτη Ξένου δεν παραλείπει κανένα στάδιο: ορίζει, διαιρεί, χρησιμοποιεί παραδείγματα, συναιρεί και ελέγχει.

Εν κατακλείδι, ο μύθος ως το εκτενέστερο παράδειγμα στον *Πολιτικό*, φαίνεται να συμβάλλει καταλυτικά στην ορθή και θετική αποτίμηση τού ορισμού της φύσεως και του έργου του βασιλικού / πολιτικού ανδρός: Από τη μια, λειτουργεί διορθωτικά και ελεγκτικά ως προς τη διαίρεση, στα πρώιμα στάδιά της, εφόσον καταδεικνύει ως λανθασμένο τον ορισμό του πολιτικού ως ποιμένα-βασιλέα και, από την άλλη, επιτελεί συναίρεση, εφόσον συλλαμβάνει ως σωστό τον γενικό ορισμό του πολιτικού ως επιμελητή-βασιλέα.

(γ) Το πέρας, το άπειρο και οι ενδιαμέσες εννοιολογικές διαιρέσεις στον «Φίληβο».

Ο Lamarre υποστηρίζει ότι στον *Φίληβο*, όπως και στον *Πολιτικό*, ο μελετητής παρατηρεί ότι δίνεται περισσότερη έμφαση στην ακρίβεια και στη μαθηματική προσέγγιση της πλατωνικής μεθόδου. Στον *Φίληβο*, κυρίαρχο χαρακτηριστικό τής μεθόδου είναι η δυναμική μετακύλιση από την πολλαπλότητα στην ενότητα και τανάπαλιν.²²⁸

Χορηγία, λοιπόν, των θεών στους ανθρώπους είναι – κατά πως μου φαίνεται – που κατέπεσε από κάποιον θεϊκό τόπο με τη βοήθεια ενός Προμηθέα μαζί και κάποιας πάμφωτης φωτιάς. Και οι παλαιότεροι που ήταν καλύτεροι από εμάς και ζούσαν πλησιέστερα στους θεούς μας παρέδωσαν αυτή τη φήμη: Ότι όλα εξ ενός και πολλών γίνονται πάντα και έχουν σύμφυτα

²²⁸ Lamarre (2012): 12.

την απειρία και το πέρας. Δεδομένων αυτών, εμείς πρέπει κάθε φορά να ζητούμε την ιδέα για κάθε ένα από τα πράγματα διότι θα τη βρούμε μέσα σε αυτό. Αν, επομένως, τη βρούμε έπειτα από αυτή τη μία ιδέα να ψάχνουμε για δύο, και αν δεν μπορούμε να τις βρούμε, για τρεις ή κάποιον άλλον αριθμό ιδεών. Και κάθε ένα από αυτά τα σύνολα ιδεών πρέπει κανείς να τα μεταχειρίζεται με τον ίδιο τρόπο, ώστε να αντιληφθεί όχι μόνο ότι εκείνο το αρχικό είναι και ένα και πολλά και άπειρα, αλλά και πόσα είναι. Την δε ιδέα του απείρου δεν πρέπει να την προσφέρει στο πλήθος προτού να συλλάβει τον αριθμό του που βρίσκεται ανάμεσα στο ένα και στο άπειρο. Μόνον τότε και όχι πρωτύτερα να αφήσει το καθέ ένα από αυτά να περάσει στο άπειρο και να το αποχαιρετήσει. Οι θεοί, όπως είπα, μας παρέδωσαν αυτά ωσαύτως για να μελετούμε, να μαθαίνουμε και να διδάσκουμε ο ένας τον άλλον. Ωστόσο, οι τωρινοί «σοφοί» των ανθρώπων κάνουν το ένα και τα πολλά, όπως τύχει, τότε πολύ γρήγορα και τότε πολύ αργά, και μετά από το ένα αμέσως βάζουν τα άπειρα και έτσι τους διαφεύγουν τα ενδιαμέσα μέρη· όμως αυτό ακριβώς είναι που διακρίνει τη διαλεκτική μέθοδο από την εριστική στους μεταξύ μας λόγους.

Φίληβος, 16c5-17a5²²⁹

Εδώ, η διαλεκτική παρουσιάζεται μυθολογικά ως δώρο των θεών στους ανθρώπους με τη μεσολάβηση του Προμηθέα.²³⁰ Οι παλαιότεροι άνθρωποι, που ήταν θεϊκότεροι, διέσωσαν και μετέδωσαν στους νεώτερους τη φήμη, δηλαδή τη μυθική αφήγηση, σύμφωνα με την οποία όλα τα όντα έχουν μέσα τους σύμφυτες τις ιδιότητες του ενός

²²⁹ « θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις, ὧς γε καταφαίνεται ἐμοί, ποθὲν ἐκ θεῶν ἐρρίφη διά τινος Προμηθέως ἅμα φανοτάτῳ τινὶ πυρί: καὶ οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδωσαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν αἰεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἐχόντων. δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακεκοσμημένων αἰεὶ μίαν ιδέαν περὶ παντὸς ἐκάστοτε θεμένουσιν ζητεῖν—εὐρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν— ἐὰν οὖν μεταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἢ τινα ἄλλον ἀριθμὸν, καὶ τῶν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως, μέχριτερ ἂν τὸ κατ' ἀρχᾶς ἐν μὴ ὅτι ἐν καὶ πολλὰ καὶ ἀπειρά 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 μεταξύ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός, τότε δ' ἤδη τὸ ἐν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἀπειρον μεθέντα χαίρειν ἐὰν. οἱ μὲν οὖν θεοί, ὅπερ εἶπον, οὕτως ἡμῖν παρέδωσαν σκοπεῖν καὶ μαθάνειν καὶ διδάσκειν ἀλλήλους: οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων σοφοὶ ἐν μὲν, ὅπως ἂν τύχωσι, καὶ πολλὰ θάττον καὶ βραδύτερον ποιοῦσι τοῦ δέοντος, μετὰ δὲ τὸ ἐν ἀπειρα εὐθύς, τὰ δὲ μέσα αὐτοῦς ἐκφεύγει—οἷς διακεχρίσται τό τε διαλεκτικῶς πάλιν καὶ τὸ ἐριστικῶς ἡμᾶς ποιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους. »

²³⁰ Ο Πλάτων δανείζεται στοιχεία της παραδοσιακής μυθολογίας. Σύμφωνα με την παραδοσιακή μυθολογία, ο Προμηθέας βλέποντας την ανημπόρια των ανθρώπων απέναντι στη φύση αποφασίζει να τους χαρίσει το «πυρ» αλλά και τις τέχνες και τις επιστήμες που είχε κλέψει από την θεά Αθηνά. Βλ. επίσης *Πρωταγόρας*, 321d-322d.

και των πολλών, του πέρατος και του απείρου. Επειδή η φύση των όντων είναι διαρρυθμισμένη με αυτόν τον τρόπο, ο ερευνητής πρέπει αρχικά να ανάγει το κάθε τι σε μιαν Ιδέα και, ακολούθως, να ψάχνει και να εντοπίζει σε αυτήν την ενότητα της Ιδέας τον αριθμό όλων εκείνων των Ιδεών που μεσολαβούν ανάμεσα στην περατότητα της μίας Ιδέας και στην απειρία των πολλών εκφράσεών της. Για να είναι, λοιπόν, κανείς διαλεκτικός δεν αρκεί να διακρίνει το ένα από τα πολλά και το πέρας από το άπειρο, αλλά είναι, επίσης, ανάγκη να ψάχνει και να βρίσκει όλα τα ενδιάμεσα μέρη που συγκρατούν και συνενώνουν τα εννοιολογικά δίπολα. Ο διαλεκτικός επιστήμων πρέπει να ακολουθεί την διαλεκτική πορεία όπως αυτή παραδόθηκε από τους θεούς, μη παραλείποντας κάποιο από τα τρία της στάδια: να ερευνά, να μαθαίνει και να διδάσκει τους άλλους. Είναι, δηλαδή, καθαρά διδακτικός ο ρόλος και η χρήση της διαλεκτικής όταν ασκείται ορθώς.

Παρατηρούμε, επίσης, ότι, ακόμα και σε έναν από τους τελευταίους του διάλογους, ο Πλάτων εξακολουθεί να αντιπαραβάλλει τη μέθοδό του ως προς τη σοφιστική πρακτική του *ερίζειν*. Αυτό που, κατά την άποψή του, διακρίνει τον διαλεκτικό από τον εριστικό είναι ότι ο πρώτος είναι ικανός να κάνει τις απαραίτητες ενδιάμεσες εννοιολογικές διακρίσεις με τη σειρά, ενώ ο δεύτερος αποτυγχάνει. Προσέτι, η διαλεκτική είναι η μόνη που μπορεί να διδάξει και είναι η πιο αληθινή από όλες τις τέχνες και τις επιστήμες, επειδή μόνο αυτή ασχολείται με το όντως όν που είναι πάντα το ίδιο από τη φύση του (*Φίληβος*, 58a).

A2.6. Συγκεφαλαίωση: Τα εξελικτικά στάδια της διαλεκτικής και η χρήση τού μύθου.

Έχοντας ολοκληρώσει τη γραμμική έκθεση της εξελικτικής πορείας της πλατωνικής μεθόδου, όπως αυτή μας παραδόθηκε από τον ίδιο τον φιλόσοφο σε ορισμένα από τα έργα του, είμαστε σε θέση να συνοψίσουμε τα εξελικτικά στάδια της σε τρία:

- (1) Στους πρώιμους διαλόγους η μέθοδος εκφράζεται (α) ως επιθυμία ορισμού κάποιας ηθικής αξίας / έννοιας και (β) ως λογικός έλεγχος επί των λανθασμένων ορισμών της εκάστοτε ηθικής αξίας. Ο λογικός αυτός έλεγχος γίνεται με τη μορφή ερωταποκρίσεων και διαλόγου, πρακτική που ο Πλάτων υιοθετεί σε όλους σχεδόν τους διαλόγους του.²³¹ Αξίζει να σημειωθεί πως στην πρώιμη συγγραφική περίοδο του Πλάτωνα δεν υπάρχει κανένα χωρίο που να εξετάζει τη διαλεκτική, με εξαίρεση το χωρίο του *Ευθύδημου*, ενός διαλόγου που θεωρείται μεταβατικός. Στην πρώτη συγγραφική περίοδο του Πλάτωνα, η πλατωνική μέθοδος δεν διαχωρίζεται ευκρινώς από την σωκρατική, ενώ κατά την περίοδο τούτη απουσιάζει παντελώς η πρωτότυπη πλατωνική μυθολογική σύνθεση.
- (2) Στη μέση συγγραφική περίοδο του Πλάτωνα, η διαλεκτική μέθοδος εξελίσσεται και παίρνει το χαρακτήρα της ανώτερης επιστήμης, που διακρίνεται από όλες τις άλλες, εξαιτίας της ποιότητας των αντικειμένων που εξετάζει, των Ιδεών. Συγκεκριμένα, στην *Πολιτεία*, έναν διάλογο ορόσημο για τον ορισμό της πλατωνικής μεθόδου, η διαλεκτική περιγράφεται ως η μέθοδος που ελέγχει τους λόγους κατ' *ουσίαν* και όχι κατὰ *δόξαν* και, που ακολουθεί μια πορεία προς την ανυπόθετη αρχή του παντός. Σε αυτήν τη συγγραφική

²³¹ Με εξαίρεση την *Απολογία* και τον *Κριτία*, οι οποίοι είναι γραμμένοι σε μονολογική μορφή.

περίοδο του Πλάτωνος, όλοι ανεξαιρέτως οι διάλογοι περιλαμβάνουν πρωτότυπες μυθολογικές συνθέσεις.

- (3) Ο *Φαίδρος* σηματοδοτεί την άσκηση της διαλεκτικής μεθόδου ως *συναίρεσης* και *διαίρεσης*, την πρακτική εφαρμογή της οποίας συναντούμε στους ώριμους ή ύστερους πλατωνικούς διαλόγους. Κατά την τελευταία περίοδο της πλατωνικής συγγραφής, η χρήση του μύθου συνεχίζεται και προσαρμόζεται στους καινούριους τρόπους της μεθόδου. Με άλλα λόγια, ο μύθος από τον *Φαίδρο* και ύστερα δεν είναι μόνο ένα εκπαιδευτικό εργαλείο στα χέρια του διαλεκτικού, αλλά, επίσης, και ένα μεθοδολογικό όργανο που επιτρέπει στον διαλεκτικό να συναιρεί και να διαιρεί, στην προσπάθειά του να ορίσει το υπό έρευνα αντικείμενο.

A3. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ.

Η παραπάνω έρευνα έδειξε ότι η εμφάνιση και η χρήση του μύθου στο πλατωνικό έργο, έπειτα από την εισαγωγή της θεωρίας της ανάμνησης στον *Μένωνα*, γίνεται μάλλον στοχευμένα.

Στον *Φαίδρο* ο Πλάτων καταδεικνύει τη φύση του μύθου ως *υπομνήματος* της διαλεκτικής, δηλαδή ως ενός πιστού αντιγράφου τής ουσίας του διαλεκτικού λόγου. Υπό αυτή την έννοια, ο μύθος καθίσταται ένα μεθοδολογικό εργαλείο στα χέρια του διαλεκτικού· ένα εργαλείο δια του οποίου εντυπώνεται στις ψυχές των μαθητών η *αληθής δόξα* των αρετών, που σε φύσεις φιλοσοφικές δύναται να αφυπνίσει τη γνώση των Ιδεών. Εν ολίγοις, ο μύθος εγχαράσσει στις ψυχές την αληθή δόξα των αρετών, η οποία είναι απαραίτητη προκειμένου ο ερευνητής να επιτελέσει το ενέργημα της ανάμνησης.

Η ανάμνηση ως νοητικό ενέργημα φαίνεται να σηματοδοτεί τη μετατόπιση του ερευνητή από τον τόπο των αισθητών και της δόξας στον τόπο των νοητών και της επιστήμης εν γένει. Στο μέτρο, μάλιστα, που η υποθετική μέθοδος στον *Μένωνα* και τον *Φαίδωνα* εμφανίζεται ως επακόλουθο της επιτέλεσης του ενεργήματος της *ανάμνησης*, η μετάβαση του ερευνητή φαίνεται να γίνεται σταδιακά και κλιμακωτά: Ο ερευνητής επιτελώντας το ενέργημα της ανάμνησης μετατοπίζεται γνωσιολογικά από τις αληθείς δόξες των μύθων -και των τεχνών εν γένει- στη *διάνοια* των μαθηματικών επιστημών, που την εξερευνά η μέθοδος των υποθέσεων, και απ' εκεί στον τόπο των Ιδεών και της διαλεκτικής.

Το σημαντικότερο, ωστόσο, εύρημα της παραπάνω έρευνας αφορά στο στοιχείο που εμφανίζεται ως αρμός ανάμεσα στον μύθο, την ανάμνηση και την υποθετική μέθοδο·

τούτο δεν είναι άλλο από την αρετή της ανδρείας. Ειδικότερα, η *ανδρεία*, στον *Μένωνα* και τον *Φαίδωνα*, σκιαγραφείται ως ο απαραίτητος και αναγκαίος εξοπλισμός για έναν ερευνητή, ούτως ώστε εκείνος να επιτελέσει το ενέργημα της ανάμνησης και, ως εκ τούτου, να μετατοπιστεί γνωσιολογικά από την αληθή δόξα στη διάνοια.

Η ανδρεία, που στον *Φαίδωνα* σκιαγραφείται ως η αληθής δόξα, η οποία καθοδηγούμενη από την φρόνηση απαλλάσσει τον κάτοχό της από τους φόβους και τις λύπες, στην *Πολιτεία* παρουσιάζεται ως η οικεία αρετή ενός ορθά εκπαιδευμένου *θυμοειδούς*· ήτοι ενός θυμοειδούς που έχει τραφεί με *απλούς*²³² μύθους. Θα προσπαθήσω, στη συνέχεια, να δείξω ότι οι μύθοι του Πλάτωνα συνιστούν παραδείγματα απλής ποιήσεως,²³³ δια των οποίων ο φιλόσοφος αποσκοπεί στο να εγχαράξει στο ενδιάμεσο ψυχικό τμήμα την αληθή δόξα της *ανδρείας*, που συνιστά ένα απαραίτητο εφόδιο για την αποπεράτωση της έρευνας.

Τέλος, αξίζει να σημειώσουμε ότι η γραμμική έκθεση τής εξέλιξης τής πλατωνικής μεθόδου φανέρωσε ότι παράλληλα με την πλατωνική διαλεκτική εξελίσσεται και η χρήση του μύθου: Από τον *Φαίδρο* και έπειτα, όταν, δηλαδή, η διαλεκτική προσλαμβάνει τη μορφή της *διαίρεσης* και της *συναίρεσης*, η χρήση του μύθου προσαρμόζεται ώστε να εξυπηρετεί τους δύο τρόπους μεθόδου. Για να το πούμε αλλιώς, ο μύθος μετατρέπεται σε έναν μεθοδολογικό μηχανισμό που ο φιλόσοφος χρησιμοποιεί άλλοτε για να επιτύχει τη συναίρεση, δηλαδή την εξεύρεση ενός ορθού γενικού ορισμού διορθώνοντας τις λανθασμένες διαιρέσεις, όπως για παράδειγμα στο μύθο του *Πολιτικού*, και άλλοτε για να εκθέσει τις ενδιάμεσες διαιρέσεις, όπως λόγου χάρη στον κεντρικό μύθο του *Φαίδρου*.

²³² Το τι συνιστά απλή ποίηση το εξετάζουμε αναλυτικά παρακάτω. Βλ.: B1.2.

²³³ Βλ. ενδεικτικά: B1.

Σε κάθε περίπτωση η πειθώ του μύθου μοιάζει να επιδρά διορθωτικά στην αδυναμία της διαλεκτικής να εκπαιδεύσει ανθρώπους που ακόμα δεν κατέχουν την τέχνη τού *διαλέγεσθαι*. Πέντε τέτοιες περιπτώσεις εξετάζονται παρακάτω.

ΜΕΡΟΣ Β': ΜΥΘΟΣ ΚΑΙ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ.

Σκοπός μας σε αυτό το στάδιο της έρευνας είναι να εξετάσουμε εάν και κατά πόσο οι υποθέσεις που θέσαμε στα προηγούμενα κεφάλαια για τον ενδιάμεσο χαρακτήρα τού πλατωνικού μύθου ευσταθούν. Συγκεκριμένα, θα εξετάσουμε αν ο μύθος του Πλάτωνα: (α) αποσκοπεί στην ορθή θρέψη του ενδιάμεσου ψυχικού τμήματος, δηλαδή του θυμοειδούς, και σε τι εξυπηρετεί αυτή η στόχευση, αν υφίσταται· (β) τρέφει το θυμοειδές με την αρετή της *ανδρείας*, μια αρετή απαραίτητη στο να ολοκληρώνει ο μελετητής την έρευνά του· (γ) λειτουργεί σαν ένας παραγωγός ωφέλιμης πειθούς, ικανής να πείσει ανθρώπους που δεν πείθονται από την αλήθεια της διαλεκτικής· (δ) συνιστά ένα εξεικονιστικό μέσο δια του οποίου αναπαρίσταται η αλήθεια της διαλεκτικής· και, τέλος, (ε) αποτελεί έναν αναγκαίο ενδιάμεσο μεταξύ της γνώσης και της άγνοιας, και, υπό αυτή την έννοια, αντιστοιχεί στο γνωσιακό καθεστώς της ορθής δόξας.

Η σειρά ελέγχου των ως άνω υποθέσεων καθόρισε, από τη μια, την επιλογή των πέντε συγκεκριμένων μύθων, ήτοι των μύθων της *Πολιτείας*, του *Φαίδωνα*, του *Γοργία*, του *Φαίδρου* και του *Συμποσίου*, και, από την άλλη, τη σειρά με την οποία εξετάζονται. Εν ολίγοις, η εξέταση των μύθων δεν ακολουθεί τη χρονολογική σειρά των διαλόγων, αλλά τις ανάγκες τής παρούσας έρευνας. Να σημειώσουμε, επίσης, ότι η επιλογή των πέντε μύθων βασίστηκε σε δύο ακόμα ερευνητικές στοχεύσεις: Κατά πρώτον, στην ανάγκη οι μύθοι αυτοί να μελετηθούν σε συνάφεια με το διαλεκτικό επιχείρημα τού διαλόγου στον οποίον εμπεριέχονται, και, κατά δεύτερον, στην ανάγκη να μελετηθεί εις βάθος ένα ενδεικτικό θεματολογικό φάσμα. Επιλέξαμε, έτσι, να καταπιαστούμε με το σύνολο των εσχατολογικών και των ερωτικών μύθων.

Η επιλογή των συγκεκριμένων θεμάτων, ήτοι της εσχατολογίας και της ερωτολογίας, έγινε για τους εξής δύο λόγους: Αφενός, επειδή οι μεταθανάτιες περιγραφές των εσχατολογικών μύθων σχετίζονται με τη θεωρία της *ανάμνησης*, στο μέτρο που η θεωρία παρουσιάζει τις ψυχές να έχουν λάβει τη γνώση των *όντων* πριν ενσαρκωθούν (βλ. *Μένων*) αλλά και να επιβιώνουν του θανάτου (βλ. *Φαίδων*). Σε αυτό το πλαίσιο, θα προσπαθήσω να δείξω ότι η χρήση των εσχατολογικών μύθων εντυπώνει στις ψυχές την αρετή της *ανδρείας*, μιας αρετής αναγκαίας στην προσπάθεια του ερευνητή να επιτελέσει το *ενέργημα* της *ανάμνησης*, δηλαδή τη μετάβαση από τον τόπο της δόξας στον τόπο της νόησης εν γένει. Αφετέρου, διότι ο έρωτας είναι ένα θέμα που, επίσης, φαίνεται να σχετίζεται με την *ανάμνηση*, τόσο στον *Φαίδρο*, όσο και στο *Συμπόσιο*. Η εξέταση, επομένως, των ερωτικών μύθων αποσκοπεί στο να δείξει την πιθανή συσχέτιση μεταξύ του έρωτα της φιλοσοφίας, του μύθου και της *ανάμνησης*. Θα υποστηρίξω ότι οι μύθοι του Πλάτωνος έχουν λειτουργία ανάλογη του Έρωτα της φιλοσοφίας · ανήκουν στην αληθή δόξα, δια της οποίας εξασφαλίζεται, αφενός, η επικοινωνία μεταξύ ορατού και νοητού τόπου, και, αφετέρου η μετάβαση από τον ένα τόπο στον άλλο, δηλαδή η *ανάμνηση*.

B1. Το διαλεκτικό επιχείρημα της δικαιοσύνης στην Πολιτεία και η συμβολή του μύθου σε αυτό.

(...) Δὲ θέλω τίποτε ἄλλο παρὰ νὰ μιλήσω ἀπλά, νὰ μοῦ δοθεῖ
 ἐτούτη ἡ χάρις.
 Γιατί καὶ τὸ τραγούδι τὸ φορτώσαμε μὲ τόσες μουσικὲς
 ποὺ σιγά-σιγά, βουλιάζει
 καὶ τὴν τέχνη μας τὴ στολίσουμε τόσο πολὺ ποὺ φαγώθηκε
 ἀπὸ τὰ μαλάματα τὸ πρόσωπό της
 κι εἶναι καιρὸς νὰ ποῦμε τὰ λιγοστά μας λόγια γιατί ἡ
 ψυχὴ μας αὔριο κάνει πανιά. (...)

Απόσπασμα από το ποίημα
 «Ένας γέροντας στην ακροποταμιά», του Γιώργου Σεφέρη.
 Η πρώτη δημοσίευση του ποιήματος έγινε
 στην ποιητική συλλογή «Ημερολόγιο Καταστρώματος Β΄,
 το 1940 (Ιδιωτική Έκδοση).

Η *Πολιτεία* κατέχει εξέχουσα θέση στο πλατωνικό corpus, εφόσον αποτελεί ένα από τα περιεκτικότερα έργα του Πλάτωνος, όχι μόνο σε έκταση αλλά και σε εύρος φιλοσοφικών θεμάτων. Είναι ένας διάλογος στον οποίον εκτίθενται και συσχετίζονται ζητήματα πολιτικής, ηθικής, μεταφυσικής, οντολογίας και επιστημολογίας, και στον οποίον συμπλέκονται αρμονικά η διαλεκτική συζήτηση, η αναλογία, η αλληγορία και ο μύθος. Θεματικό πυρήνα της συζήτησης αποτελεί το αίτημα του ορισμού της δικαιοσύνης,²³⁴ τόσο στο επίπεδο της πόλεως όσο και στο επίπεδο της ατομικής ψυχής.

Στο πρώτο μέρος της παρούσας ενότητας θα ασχοληθούμε με το πώς η αναλογία μεταξύ πόλεως και ψυχής διαμορφώνεται σταδιακά και κλιμακωτά από την κατώτερη προς την ανώτερη τάξη πολιτών, και συνακολούθως, από το κατώτερο προς το ανώτερο τμήμα της ψυχής. Θα υποστηρίξω ότι η κλιμακούμενη διάπλαση της δίκαιης

²³⁴ Σκουτερόπουλος (2002): 9-10

πόλης επιτυγχάνεται μονάχα με την ορθή διαπαιδαγώγηση της ενδιάμεσης τάξης, η οποία εξασφαλίζεται με τη μυθολογική παιδεία.²³⁵ Κατ' επέκταση, ένας άνθρωπος γίνεται δίκαιος μόνο εάν το ενδιάμεσο τμήμα της ψυχής του λάβει τη σωστή μυθολογική παιδεία, διότι μέσω αυτής μαθαίνει το απλό και διακριτό έργο που πρέπει να επιτελεί στην πολιτεία, μαθαίνει δηλαδή να «οικειοπραγεί». Η «οικειοπραγία» της κάθε τάξης στην πολιτεία, αλλά και του κάθε τμήματος στην ατομική ψυχή, εξασφαλίζει το αρμονικό συνταίριασμά τους και, άρα, τη δικαιοσύνη.

Θα επιχειρήσω, επίσης, να δείξω ότι η χρήση των μύθων στην εκπαίδευση των φυλάκων τούς κάνει ενάρετους, αλλά όχι σοφούς. Τούτο οφείλεται στο ότι οι μύθοι εντυπώνουν στις ψυχές ορθές και έννομες δόξες, αλλά όχι *επιστήμη*, για αρετές όπως η *ανδρεία*, η *σωφροσύνη* και η *δικαιοσύνη*. Ωστόσο, το να είναι κάποιος ενάρετος συνιστά προϋπόθεση για να γίνει σοφός, για να ανακτήσει, δηλαδή, τη γνώση των Ιδεών. Αυτό διαφαίνεται και από το γεγονός ότι «άριστοι», και άρα άρχοντες, αναδεικνύονται όσοι από τους φύλακες παραμένουν σταθεροί στα αληθινά δόγματα που έχουν δεχτεί μέσω των μύθων και οι οποίοι ακολουθούν μια εκπαιδευτική πορεία με γνωσιολογικούς αναβαθμούς. Ειδικότερα, τις ορθές δόξες της μυθολογικής παιδείας στην εκπαίδευση των φυλάκων διαδέχονται τα διανοήματα των μαθηματικών επιστημών και της αστρονομίας, με τελικό προορισμό την διαλεκτική επιστήμη και το μάθημα του Αγαθού.

Στο δεύτερο μέρος της ενότητας, θα ασχοληθούμε με το εάν και κατά πόσο ο καταληκτικός μύθος του διαλόγου βρίσκεται ή όχι σε εναρμόνιση με τα όσα ο φιλόσοφος υποστηρίζει στο τρίτο βιβλίο, σχετικά με το περιεχόμενο και την αφηγηματική μορφή της ιδανικής μυθολογίας. Σε αντίθεση με τους μελετητές που

²³⁵ Η πρώτη εκπαίδευση των φυλάκων περιλαμβάνει επίσης τις γυμναστικές ασκήσεις, με τις οποίες εξασφαλίζεται η σωματική τους υγεία. Βλ. *Πολιτεία*, 376e.

ισχυρίζονται ότι το τρίτο και το δέκατο βιβλίο της *Πολιτείας* δεν εναρμονίζονται, θα προσπαθήσω να δείξω το νήμα που συνδέει από τη μια την ανάγκη για τη σωστή μυθολογική παιδεία που εντυπώνει *αρετές* στις ψυχές των φυλάκων (στο τρίτο βιβλίο), και από την άλλη την εκτόπιση της επιβλαβούς μιμητικής ποίησης που προάγει την κακία (στο δέκατο βιβλίο).

B1.1. Μύθος και αρετή στην *Πολιτεία*.

(α) Η πρώτη πόλη των δημιουργών.

Ο Σωκράτης επιχειρεί να φτιάξει με τη βοήθεια του λογισμού και των συνομιλητών του μια πόλη *δίκαιη*, την οποία θα αντιστοιχήσει αργότερα προς την ατομική δίκαιη ψυχή. Στην αρχή, ο φιλόσοφος φαντάζεται μια πόλη μικρή αλλά υγιή και αυτάρκη (*Πολιτεία*, 372a), αποτελούμενη από μόνο μία τάξη πολιτών, τους παραγωγούς και τους εμπόρους. Είναι η τάξη που, όπως θα δούμε αργότερα, αναλογεί στο *επιθυμητικό* μέρος της ψυχής. Οι άνθρωποι αυτοί ζουν υγιώς και ειρηνικά, επειδή έχουν μόνο τις βασικές ανάγκες της τροφής και της αναπαραγωγής, τις οποίες επιτελούν με μέτρο και χωρίς να επιθυμούν επιπλέον πολυτέλειες στον βίο τους. Ετοιμάζουν μονάχοι το φαγητό τους, χτίζουν οι ίδιοι τα σπίτια τους, τρέφονται με άρτο, λαχανικά και φρούτα, πίνουν κρασί και κοιμούνται σε στρωμένα άχυρα (*Πολιτεία*, 372a-d). Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η πρώτη πόλη του Σωκράτη αντιστοιχεί σε ένα *σώφρον* *επιθυμητικό*, δηλαδή σ' ένα επιθυμητικό απαλλαγμένο από περιττές ανάγκες και ηδονές.

Εντούτοις, η πόλη τούτη απορρίπτεται από τον Γλαύκωνα, ο οποίος, μάλιστα, την αποκαλεί «πόλη για γουρούνια» (*Πολιτεία*, 372d). Ο Γλαύκων διεκδικεί για τους ανθρώπους της πολιτείας όχι μόνο τα αναγκαία και απαραίτητα αλλά και τις ανέσεις

που απολάμβαναν οι άνθρωποι της εποχής του: Να μπορούν να ξαπλώνουν σε κρεβάτια, να δειπνούν σε τραπέζια και να έχουν φαγητά και επιδόρπια. Ο Σωκράτης είναι αναγκασμένος είτε να εγκαταλείψει αυτή την «πρώτη πόλη» είτε να την μεγεθύνει, ούτως ώστε να χωρέσει τις διαρκώς μεγαλύτερες ανάγκες των πολιτών της.

(β) Η δεύτερη πόλη και η εμφάνιση του θυμοειδούς φυλακικού.

Ο Σωκράτης αποφασίζει να «ιδρύσει» εκ νέου με τον λογισμό του μια πόλη όπως την επιθυμεί ο Γλαύκων. Ο φιλόσοφος χαρακτηρίζει αυτή τη δεύτερη πόλη «φλεγμαίνουσα», διότι ο τρόπος ζωής των ανθρώπων διογκώνει συνέχεια τις ανάγκες και το μέγεθός της. Οι άνθρωποι της καινούργιας πόλης υπερβαίνουν το όριο του αναγκαίου και επιζητούν χωρίς μέτρο την απόκτηση υλικών πραγμάτων. Αυτή η υπέρμετρη επιδίωξη των υλικών πραγμάτων, είναι -κατά τον Σωκράτη- η αιτία που προξενεί τους πολέμους, εφόσον η πόλη δεν θα μπορούσε πια να τρέφει τους ανθρώπους της και, συνεπώς, ο πόλεμος με τους γείτονες προκειμένου η πόλη να μεγαλώσει σε έκταση θα καθίστατο αναγκαίος (*Πολιτεία*, 372e – 374a). Η δεύτερη πόλη μοιάζει να αντιστοιχεί σε ένα ακόλαστο και ακόρεστο *επιθυμητικό*, οι ορμές του οποίου πρέπει να τιθασευτούν, ώστε η πόλη να θεραπευθεί και να ξαναγίνει σώφρων.

Η υπεράσπιση της πόλης σε ενδεχόμενους πολέμους με άλλες πόλεις είναι, σύμφωνα με τον Σωκράτη, ένα έργο για το οποίο χρειάζεται ειδική τέχνη και, αφού σε μια δίκαιη πόλη ο καθένας πρέπει να ασκεί το δικό του απλό και διακριτό έργο που του έχει οριστεί από την φύση, θα πρέπει τώρα στην πόλη να έχουμε δύο τάξεις πολιτών: τους *δημιουργούς τεχνίτες* που θα παράγουν τα αγαθά και τους *φύλακες* οι οποίοι θα προστατεύουν την πόλη από εσωτερικούς αλλά και εξωτερικούς εχθρούς. Τούτος ο καινούργιος τύπος ανθρώπου, ο *φυλακικός*, εφόσον θα έχει ως έργο του την φύλαξη

της πόλης, θα πρέπει να είναι *ανδρείος* και *θυμοειδής*, *πράος*, *μεγαλόθυμος*, *φιλομαθής*, *φιλόσοφος*, *ταχύς*, *ισχυρός*, *καλός* και *αγαθός* (*Πολιτεία*, 375a-376d). Θα πρέπει, επίσης, να είναι *καχύποπτος* απέναντι σε κάποιον που δεν τον γνωρίζει, ακόμα και αν εκείνος δεν του έκανε κάποιο κακό προηγουμένως, και *φιλικός* απέναντι σε κάποιον που τον γνωρίζει, ακόμα και αν αυτός δεν του έκανε κάποιο καλό. Σύμφωνα με τον Σωκράτη, όταν κάποιος εκδηλώνει αυτό το *πάθος*, όταν είναι δηλαδή *πράος* απέναντι στους οικείους και τους γνωστούς και *εχθρικός* απέναντι στους ξένους, *έχει* κάτι αληθινά φιλοσοφικό στη φύση του και είναι *φιλομαθής*. Ο *θυμοειδής φυλακικός* είναι *φιλόσοφος* και *φιλομαθής*, επειδή μπορεί να διακρίνει από την όψη και μόνο το φιλικό, που του είναι γνώριμο, από το εχθρικό, που του είναι άγνωστο (*Πολιτεία*, 376a-c).

Όπως πολύ σωστά παρατηρεί ο Weiss, ο «φιλόσοφος» του δεύτερου και τρίτου βιβλίου της *Πολιτείας* είναι πολύ διαφορετικός από τον φιλόσοφο του έκτου και του έβδομου βιβλίου: Ο πρώτος δεν είναι *σοφός*, *παρόλο* που με τη μουσική παιδεία γίνεται *ανδρείος* και *σώφρων*, ενώ ο δεύτερος είναι όλα αυτά μαζί, δηλαδή *ανδρείος* και *σώφρων*, αλλά και *σοφός*.²³⁶ Μια σημαντική διαφορά ανάμεσα στους δύο είναι το γεγονός ότι ο *θυμοειδής φύλακας* αντιδρά ενστικτωδώς στη θέα των αισχρών και των αγαθών, αγνοώντας την αιτία του *παθήματός* του, ενώ ο *φιλόσοφος βασιλιάς* έχει επιστήμη και μπορεί να εξηγήσει τις αντιδράσεις του, μπορεί να δώσει και να λάβει λόγο για το κάθε τι. Το πέρασμα από τον πρώτο στον δεύτερο τύπο *φιλοσόφου* οφείλεται, όπως θα προσπαθήσω να δείξω, στο «ζύπνημα» της μνήμης που επιτυγχάνεται με την κλιμακωτή και, κατά κάποιον τρόπο, *μνητική* εκπαίδευση των *φυλάκων*.

²³⁶ Weiss (2012): 47-50.

Ωστόσο, για να διακριθούν οι άρχοντες από τους αρχόμενους πρέπει πρώτα να διακριθούν οι δύο τύποι «φιλοσόφων», στη μέχρι τώρα μία και ενιαία τάξη των φυλάκων. Μόνο όταν τα μέρη της πολιτείας (και της ψυχής) διακριθούν θα μπορέσει ο φιλόσοφος να ορίσει την *δικαιοσύνη* και να τη διακρίνει από την *αδικία*. Κατά τον Σωκράτη, αυτόν ακριβώς τον σκοπό πρέπει να επιτελεί η *παιδεία* των φυλάκων: να τους κάνει ικανούς να διακρίνουν πώς γεννιέται η δικαιοσύνη και η αδικία σε μια πόλη (*Πολιτεία*, 376c-d). Η συζήτηση στρέφεται, τοιουτοτρόπως, στην παιδεία των φυλάκων, ώστε ο Σωκράτης και οι συνομιλητές του να μπορέσουν να διακρίνουν τις δυνάμεις της πόλης και, συνεπώς, να αντιληφθούν πώς μπορεί η αρμονία ή η δυσαρμονία ανάμεσα σε αυτές να γεννήσει τη δικαιοσύνη ή την αδικία αντίστοιχα.

(β1) Η συμβολή της μυθολογικής παιδείας στην ηθική διαπαιδαγώγηση της ενδιάμεσης τάξης.

Σύμφωνα με τον Σωκράτη, η εκπαίδευση των φυλάκων πρέπει να ξεκινά με μουσική και γυμναστική, ώστε με την πρώτη να γυμνάζονται οι ψυχές και με τη δεύτερη τα σώματα (*Πολιτεία*, 376e). Καθότι το υλικό των νεαρών ψυχών είναι ιδιαίτερα εύπλαστο και ευκολομεταχειρίσιμο, αποτυπώνεται χωρίς δυσκολία πάνω του ο χαρακτήρας που κάποιος θα θελήσει να χαράξει σε αυτό (*Πολιτεία*, 377b). Τα παιδιά, μέσω των μύθων, δέχονται στις ψυχές τους *δόξες* και γι' αυτό οι μυθοποιοί πρέπει να επιβλέπονται από τους άρχοντες, προκειμένου οι μύθοι τους να είναι *καλοί*, όμορφοι και να ενσταλάζουν στις ψυχές των νεαρών την *αρετή* (*Πολιτεία*, 377b και 378e).

Η «τροφή» που λαμβάνουν οι φύλακες μέσω των μύθων είναι πολύ σημαντική, διότι μέσω αυτής εισχωρούν στην ψυχή ο *ρυθμός* και η *αρμονία*. Αν κάποιος τραφεί *ορθώς*, δηλαδή με μύθους που να απεικονίζουν το καλό ήθος, γίνεται *κόσμιος* και πράττει με ευπρέπεια. Ένας τέτοιος σωστά εκπαιδευμένος άνθρωπος δυσανασχετεί με οτιδήποτε δεν είναι καλά φτιαγμένο, ψέγει και μισεί τα αισχρά ενώ χαίρεται και επαινεί κάθε τι

το καλό πρὶν λόγον δυνατὸς εἶναι λαβεῖν, ενώ όταν τελικά ο έρθει ο λογισμὸς τον υποδέχεται πρόθυμα επειδή αναγνωρίζει τη συγγένεια και την οικειότητα που έχει μαζί του (*Πολιτεία*, 401d-402a). Διαφαίνεται από τα παραπάνω ότι ο ορθὸς τραφεὶς μέσω της μουσικής παιδείας γίνεται ενάρετος όχι επειδή πράττει υπό την καθοδήγηση του λόγου, δηλαδή με γνώση, αλλά υπό την επήρεια των *δοξών* που έλαβε στην ψυχή του σχετικά με τα αγαθά και τα αισχρά. Είναι, λοιπόν, κρίσιμης σημασίας το περιεχόμενο των μύθων, διότι μέσω εκείνου προάγονται πρότυπα συμπεριφορών και χαρακτήρων, τα οποία οι φύλακες καλούνται να μιμηθούν.

(β2) Μίμηση και ήθος.

Τα *μιμήματα*, σύμφωνα με τον Σωκράτη, αποτελούν *αφομοιώματα* συμπεριφορών (*Πολιτεία*, 395b). Για να το πούμε κι αλλιώς, όταν κάποιος μιμείται, αντιγράφει είτε στα λόγια είτε στα έργα του κάποιο πρότυπο συμπεριφοράς. Οι μιμήσεις που ξεκινούν σε νεαρή ηλικία μετατρέπονται σε φυσικές *έξεις* (συνήθειες) όχι μόνο στο σώμα αλλά και στη φωνή και στη *διάνοια* (*Πολιτεία*, 395d). Γι' αυτό τον λόγο, οι φύλακες πρέπει να ασκηθούν μόνο στη μίμηση του *αγαθού ήθους*.

Εξάλλου, ο ίδιος άνθρωπος δεν μπορεί να μιμείται καλά πολλά και διαφορετικά πράγματα μεταξύ τους, και είναι ορθότερο να μιμείται αυτά που προσιδιάζουν στην φύση του παρά αυτά που δεν του ταιριάζουν. Κατά συνέπεια, οι φύλακες που αποτελούν τους δημιουργούς της ελευθερίας στην πόλη (*Πολιτεία*, 395c), με την έννοια ότι ως μελλοντικοί βασιλείς θα απαλλάσσουν τους πολίτες από τη δουλοπρέπεια της υπερβολής και των παθών, πρέπει από παιδιά να μιμούνται ήρωες *ανδρείους, ελεύθερους, σώφρονες και οσίους* και να αποφεύγουν τη μίμηση του *αισχρού ήθους*. Οι αρμονίες και οι ρυθμοί των μύθων πρέπει να προσαρμόζονται στον λόγο του *κόσμιου και ανδρείου* ανθρώπου και όχι το ανάστροφο (*Πολιτεία*, 399e-

400a), ενώ οι *κακοί* μύθοι που αποτυπώνουν στις ψυχές την *πονηρία* δεν θα εγκρίνονται από τους άρχοντες.

Οι μύθοι των επιβλεπόμενων ποιητών θα πρέπει να αποβλέπουν στο να γίνονται οι φύλακες θεοσεβείς και θεϊκοί,²³⁷ ανδρείοι²³⁸ και σώφρονες²³⁹. Η θέση αυτή συναντάται ελαφρώς διαφοροποιημένη σε έναν προγενέστερο της *Πολιτείας* διάλογο, τον *Γοργία*, τον οποίο θα εξετάσουμε αργότερα. Εκεί, ο Πλάτων αναφέρεται στο έργο των αγαθών ρητόρων και υποστηρίζει ότι πρέπει να αποσκοπεί στο να εντυπώσει στις ψυχές των πολιτών τη *δικαιοσύνη* και τη *σωφροσύνη*, απαλλάσσοντας τις από την αδικία και την ακολασία (*Γοργίας*, 504d-e).²⁴⁰ Στην περίπτωση της «φλεγμαινούςας» πόλης, όπου το κατώτερο τμήμα της επεκτείνεται επικίνδυνα εις βάρος των άλλων δύο, κάνοντας την πόλη ακόλαστη και άδικη, ο μύθος θα χρησιμοποιηθεί από τους άρχοντες σαν ένα *φάρμακο* που θα θεραπεύσει το σώμα της πόλης, απαλλάσσοντας τους πολίτες από τις υπέρμετρες επιθυμίες και ανάγκες. Κατά κάποιον τρόπο, ο μύθος θα λειτουργήσει «σωφρονιστικά» ως προς τη διαγωγή των πολιτών, όχι δια της βίας αλλά δια της πειθούς. Η πειθώ, όπως θα δούμε και παρακάτω, αποτελεί γνώρισμα του *μουσικού ανθρώπου*, ο οποίος επιλέγει να πείσει με τα λόγια και όχι με τη βία. Ένας τέτοιος άνθρωπος είναι όποιος έλαβε στην ψυχή του *αρμονία* και *ρυθμό* μέσω της παιδείας που του δόθηκε (*Πολιτεία*, 411c-412b).

Οι δημιουργοί των μύθων πρέπει να είναι και οι ίδιοι ικανοί να ανιχνεύουν και να αποτυπώνουν στα έργα τους την φύση του καλού και της ευπρέπειας, προκειμένου οι νέοι να αντλούν ωφέλεια από αυτά και η πόλη να ζει υγιώς (*Πολιτεία*, 401b-d). Η

²³⁷ Βλ. *Πολιτεία*, 383c.

²³⁸ Βλ. *Πολιτεία*, 386a-b.

²³⁹ Βλ. *Πολιτεία*, 389d-e.

²⁴⁰ Βλ. επίσης: B3.

περιγραφή τούτη παραπέμπει, όπως θα προσπαθήσω παρακάτω να δείξω²⁴¹, στο παράδειγμα των τριών ανακλίντρων και στον δεύτερο από την αλήθεια δημιουργό, ο οποίος αντιλαμβάνεται και διακρίνει ποιες είναι οι ασχολίες που βελτιώνουν ή χειροτερεύουν τη συμπεριφορά των ανθρώπων, τόσο στην ιδιωτική όσο και στη δημόσια ζωή τους (*Πολιτεία*, 599d). Είναι, δηλαδή, ο δημιουργός που έχει πίστιν *ορθήν* για το αντικείμενο που κατασκευάζει. Σε τι, όμως, χρησιμεύουν οι ορθές και ωφέλιμες πεποιθήσεις, που εντυπώνουν οι μύθοι, στην προσπάθεια να συγκροτηθεί μια δίκαιη πόλη;

(β3) Οι μυθολογικές δόξες και ο έρωτας του καλού.

Κατά πρώτον, ένας άνθρωπος που εκπαιδεύτηκε δια των μύθων με τις σωστές δόξες καθίσταται ικανός να διακρίνει ανάμεσα σε ανόμοια πράγματα στον πρακτικό του βίο, να διακρίνει δηλαδή τα αγαθά από τα αισχρά, τα βλαβερά από τα ωφέλιμα και τα δίκαια από τα άδικα. Έτσι, εξασφαλίζεται –αν και μηχανικώ τω τρόπω- η αποφυγή των αδικιών στις καθημερινές συναλλαγές των πολιτών, εφόσον κανένας από αυτούς δεν θα επιθυμούσε να πράξει κάτι κακό, κάτι που να είναι, σύμφωνα με την εκπαίδευσή του, άξιο ψόγου και μίσους. Κατά δεύτερον, η διάκριση μεταξύ ανόμοιων πραγμάτων αποτελεί μια καλή βάση για όσους θα αναδειχθούν οι *άριστοι* των φυλάκων και θα πρέπει να μάθουν στη μετέπειτα εκπαίδευσή τους, με κορυφαίο μάθημα αυτό της *διαλεκτικής*, να διακρίνουν όχι μόνο τα ανόμοια αλλά και τα όμοια μεταξύ τους, δηλαδή τις Ιδέες.

Ο Σωκράτης συγκρίνει τη μουσική παιδεία με την προσπάθεια κάποιου να αναγνωρίσει τις εικόνες των γραμμάτων.²⁴² Υποστηρίζει ότι για να καταφέρει κάποιος να διακρίνει τα είδωλα των γραμμάτων, πρέπει πρώτα να έχει γνωρίσει τα

²⁴¹ Βλ. παρακάτω: Β1.2.(β).

²⁴² Το παράδειγμα τούτο παραπέμπει στο παράδειγμα του *Πολιτικού* με τα γράμματα και τις συλλαβές που είδαμε παραπάνω: Α2.5 (β).

ίδια τα γράμματα (*Πολιτεία*, 402b). Τα εδώ λεγόμενα του Σωκράτη παραπέμπουν ευθέως στη *θεωρία της ανάμνησης*: Μόνο κάποιος που έχει προηγουμένως γνωρίσει τις Ιδέες (τα γράμματα) μπορεί να διακρίνει τις εικόνες τους στους μύθους. Ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι είναι απαραίτητο οι φύλακες να μάθουν να ξεχωρίζουν τις εικόνες της *μεγαλοπρέπειας*, της *σωφροσύνης*, της *ανδρείας* και της *ελευθερίας* αλλά και όσα είναι αδελφά ή αντίθετα με αυτά, διότι η ικανότητα τούτη ανήκει στην ίδια τέχνη του να μπορείς να διακρίνεις τα *είδη* των αρετών μεταξύ τους (*Πολιτεία*, 402c). Όταν οι φύλακες πετύχουν αυτά τα δύο τότε καθίστανται *μουσικοί*. Πώς, όμως, νοείται στην προκειμένη περίπτωση ο *μουσικός άνθρωπος* και με ποιο τρόπο η «μουσικότητα» που του παρέχει η μυθολογική παιδεία σχετίζεται με την μετέπειτα άσκησή του στη διαλεκτική;

Μουσικός, σύμφωνα με το κείμενο, είναι εκείνος του οποίου το *θυμοειδές* και το *φιλόσοφον* (λογιστικό) στοιχείο συναρμόστηκαν με την καλοζυγισμένη μίξη *μουσικής* και *γυμναστικής* (*Πολιτεία*, 411e-412a). Η συναρμογή των δύο τμημάτων της ψυχής επιτυγχάνεται όταν το *θυμοειδές* γίνεται *ανδρείο* και όχι *άγριο*, και το *λογιστικό* ήμερο και *κόσμιο* αλλά όχι μαλακότερο του δέοντος (*Πολιτεία*, 410d-e). Η αγαστή συνεργασία του ανώτερου και του ενδιάμεσου τμήματος της ψυχής συνιστά αναγκαία συνθήκη, προκειμένου να τιθασευτεί η άμετρη ορμή του επιθυμητικού προς τις σαρκικές ηδονές.

Η επίτευξη μιας τέτοιας συγκυρίας κάνει τον άνθρωπο, εκτός από *μουσικό*, και *σώφρονα*. Αυτής της ποιότητας ο άνθρωπος νιώθει έρωτα για όσους συνδυάζουν το καλό ήθος με μια ανάλογη εξωτερική εμφάνιση, δίνοντας όμως προτεραιότητα στην ψυχική παρά στη σωματική ακεραιότητα (*Πολιτεία*, 402d-e). Ο έρωτας του σώφρονος χαρακτηρίζεται ορθός και αντιπαραβάλλεται με τον ακόλαστο έρωτα του έκφρονος. Ο δεύτερος συνιστά αποτέλεσμα της πιο ισχυρής μανίας, αυτής των σαρκικών

ηδονών, και οδηγεί στην ύβρη και την ακολασία. Σ' έναν τέτοιο έρωτα μόνον οι άμουσοι και οι άξεστοι υποκύπτουν (*Πολιτεία*, 402e-403b). Ο «μανιακός» έρωτας παρουσιάζεται σαν ένα είδος ασθeneίας εν τη διανοία, που θεραπεύεται με τη σωστή μουσική παιδεία.

Ο μύθος, επομένως, θα χρησιμοποιηθεί σαν εκείνο το φάρμακο που θα θεραπεύσει τη φλεγμαίνουσα πόλη από την ακολασία από την οποία έχει κυριευθεί, καθιστώντας τους πολίτες ενάρετους. Μάλιστα, ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι η μουσική εκπαίδευση των φυλάκων πρέπει να απολήγει εις τὰ τοῦ καλοῦ έρωτικά (*Πολιτεία*, 403c), δηλαδή στον έρωτα του καλού που δεν είναι άλλος από την φιλοσοφία. Η ορολογία τούτη παραπέμπει σε δύο διαλόγους της ίδιας συγγραφικής περιόδου με την *Πολιτεία*: τον *Φαίδρο* και το *Συμπόσιο*.

(β3.1.) Ο έρωτας του καλού και η θεϊκή μανία. «*Πολιτεία*» και «*Φαίδρος*».

Στον *Φαίδρο*, ο ακόλαστος έρωτας παρουσιάζεται, όπως και στην *Πολιτεία*, σαν αποτέλεσμα μανίας και αμουσίας, με τη διαφορά ότι εκεί αντιπαραβάλλεται όχι με τον έρωτα του σώφρονος, αλλά με την θεϊκή ερωτική μανία. Κατ' ουσίαν, στον διάλογο περιγράφονται δύο είδη ερωτικής μανίας αντίστοιχα, κατά τη γνώμη μου, με δύο είδη σωφροσύνης: την ανθρώπινη και τη θεϊκή. Το ένα είδος μανίας προκαλείται από ανθρώπινα νοσήματα και το άλλο, που είναι δώρο των θεών οδηγεί τον κάτοχό του σε μια ολοκληρωτική μεταστροφή και απομάκρυνση από αυτά που έχουν καθιερωθεί ως νόμιμα ήθη (*Φαίδρος*, 265a-b).

Εν προκειμένω, ως καθιερωμένο και νόμιμο ήθος, εννοείται ο ακόλαστος έρωτας που, αναμεμιγμένος με αυτό που θεωρούν οι θνητοί *σωφροσύνη*, ενσπείρει στην ψυχή του ερωμένου την ανελευθερία, την οποία οι πολλοί επαινούν για αρετή (*Φαίδρος*, 256e). Να σημειώσουμε ότι οι θνητοί θεωρούν σώφρονα τον εραστή που δεν

κατέχεται από έρωτα (*Φαίδρος*, 244a-b) και ταυτίζουν τη σωφροσύνη με τον έρωτα που αποσκοπεί αμιγώς στη σωματική ηδονή (*Φαίδρος*, 231d-233a).

Από τον δουλικό αυτό έρωτα απομακρύνονται όσοι κατέχονται από τη θεϊκή ερωτική μανία και καταφέρνουν να ζήσουν έναν βίο *ομοιοητικό*, δηλαδή μια ζωή στην οποία το **καλύτερο μέρος της ψυχής** τους καταφέρνει να επικρατήσει και να υποδουλώσει το μέρος που γεννάει την κακία. Αυτό που εδώ σκιαγραφείται ως το «καλύτερο μέρος της ψυχής» είναι η σύμπραξη του ηνίοχου νου (λογιστικού) και του υπηκόου ίππου (του θυμοειδούς) προκειμένου να αντισταχθούν, ο ένας με *λόγο* και ο άλλος με *αιδώ*, στο μέρος, που με τις αλόγιστες ορμές του για ηδονή, γεννάει την κακία (το επιθυμητικό). Ο Destrée υποστηρίζει ότι η *αιδώς* είναι το πάθημα που βιώνει ένα θυμοειδές που έχει εκπαιδευθεί καλά μέσω της ποιήσεως, όταν έρχεται σε επαφή με τα *αισχρά*. Αντίθετα, όταν το θυμοειδές αντικρίζει τα *καλά* αισθάνεται θαυμασμό. Η *αιδώς* και ο *θαυμασμός* είναι τα δύο βασικά συναισθήματα δια των οποίων το θυμοειδές αποκτά το ορθό είδος δόξας (την αληθή δόξα), με αποτέλεσμα να γίνεται ένας θαραλλέος σύμμαχος του λογιστικού.²⁴³ Εν ολίγοις, το θυμοειδές στην περίπτωση του θεϊκού εραστή καθίσταται σύμμαχος του ανώτερου ψυχικού τμήματος, και αισθάνεται *αιδώ* στη θέα του ακόλαστου έρωτα, διότι έχει εκπαιδευτεί με τις ορθές και έννομες δόξεις που συνιστούν τη φυσική τροφή του.

Όπως θα θυμόμαστε, στην περίπτωση της δεύτερης πόλης, το κατώτερο μέρος ήταν εκείνο που προκαλούσε τους πολέμους, εντός και εκτός πολιτείας, αφού μεγεθυνόταν διαρκώς και επιζητούσε την ικανοποίηση αναγκών που υπερέβαιναν το αναγκαίο. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι στην πόλη όπως και στην ψυχή επέρχεται αρμονία και *ομόνοια*, όταν η υπέρμετρη επιθυμία του κατώτερου μέρους περιοριστεί στα απολύτως αναγκαία, δηλαδή στην τροφή και την αναπαραγωγή, οι οποίες

²⁴³ Destrée (2011): 270.

εξασφαλίζουν τη συνέχιση και τη διαίωνιση του ανθρώπινου είδους. Αξίζει, μάλιστα, να σημειώσουμε ότι η *ομόνοια* ανάμεσα στο φύσει καλύτερο και στο φύσει χειρότερο είναι αυτό που ορίζεται ως *σωφροσύνη*, τόσο στην *Πολιτεία*,²⁴⁴ όσο και στον *Φαίδρο*.²⁴⁵ Όταν επιτυγχάνεται στην ψυχή μια τέτοια κατάσταση, ο άνθρωπος γίνεται *εγκρατής* και *κόσμιος*, απελευθερώνει την αρετή που κρύβει μέσα του και οδηγείται στη φιλοσοφία (*Φαίδρος*, 256a-b).

Ο κάτοχος της θεϊκής ερωτικής μανίας στον *Φαίδρο* φαίνεται να παρουσιάζει τα ίδια χαρακτηριστικά με αυτόν που περιγράφεται και ορίζεται ως «μουσικός» και «σώφρων» στην *Πολιτεία*.²⁴⁶ Αποφεύγει τον ακόλαστο έρωτα, γίνεται ενάρετος, εγκρατής, κόσμιος και ζει *ομονοητικά*, δηλαδή με σωφροσύνη. Μόνο που η δική του *σωφροσύνη* δεν είναι αυτή των θνητών, που νομιμοποιεί και θεωρεί ηθικό τον ακόλαστο έρωτα. Είναι η *σωφροσύνη* ως δώρο των θεών, που κάνει τον ιδιοκτήτη της *εραστή των καλών* και τον βοηθά να απελευθερώσει την αρετή που κυοφορεί στην ψυχή του. Στο *Συμπόσιο*, οι γεννήτορες της αρετής, δηλαδή εκείνοι που κυοφορούν στην ψυχή και γεννούν την αρετή είναι οι *ποιητές*, οι *δημιουργοί* και οι *ευρετικοί*, οι οποίοι, όμοια με τους θυμοειδείς φύλακες της *Πολιτείας*, έχουν καθοδηγηθεί ορθώς μέσω της παιδείας *στα ερωτικά των καλών*.²⁴⁷ Είναι, δηλαδή, όσοι καθοδηγούνται από *αληθείς δόξες*.

Στον *Φαίδρο*, ο *εραστής των καλών* βλέποντας το επίγειο κάλλος επαναφέρει στη μνήμη του το αληθινό, με αποτέλεσμα να εκστασιάζεται και να στρέφει το βλέμμα προς το θεϊκό, αμελώντας τις ανθρώπινες επιδιώξεις (*Φαίδρος*, 249b-d). Αγνοεί, ωστόσο, την αιτία του παθήματός του, επειδή δεν είναι ακόμα ικανός να αντιληφθεί

²⁴⁴ Βλ. *Πολιτεία*, 431e-432a.

²⁴⁵ Βλ. *Φαίδρος*, 237d-238c.

²⁴⁶ Βλ. ενδεικτικά: *Πολιτεία*, 403a.

²⁴⁷ Βλ. *Συμπόσιο*, 210e.

πλήρως τι είναι εκείνο που του προκαλεί την αναστάτωση (*Φαίδρος*, 249d-249e). Ο εραστής του *Φαίδρου* φαίνεται να αντιδρά στη θέα των καλών με έναν αυτόματο και όχι ορθολογικό τρόπο, που θυμίζει εκείνον του σωστά εκπαιδευμένου θυμοειδούς φύλακα στην *Πολιτεία*: Ο πρώτος εκστασιάζεται και καταλαμβάνεται από θεϊκή μανία, ο δεύτερος χαίρεται και τα επαινεί.²⁴⁸ Και οι δύο, όμως, αγνοούν τον λόγο για τον οποίον τους συμβαίνει αυτό. Είναι, επομένως, σαφές ότι ο μουσικός εραστής, όπως περιγράφεται στην *Πολιτεία* και στον *Φαίδρο*, παρά το ότι είναι ενάρετος δεν έχει επιστήμη. Εξάλλου, στην *Πολιτεία* ο Σωκράτης είναι ξεκάθαρος: Για να αποκτήσει κάποιος *επιστήμη*, και της αρετής και της πονηρίας, και να γίνει σοφός πρέπει, αφενός, να έχει φύση ενάρετη και, αφετέρου, να λάβει με τον καιρό την κατάλληλη εκπαίδευση (*Πολιτεία*, 409d-e). Δύο είναι, λοιπόν, οι προϋποθέσεις για να γίνει κάποιος *σοφός*: Να έχει φύση ενάρετη και να λάβει την ορθή παιδεία.

Στον *Φαίδρο*, όπως είδαμε,²⁴⁹ η *ανάμνηση* των όντων και άρα η ανάκτηση της γνώσης ταυτίζεται με τη συναγωγική μέθοδο, με το να μπορείς δηλαδή να συνοψίζεις τα διάσπαρτα αντιληπτικά ερεθίσματα σε έναν εννοιακό ορισμό, ένα είδος. Τούτη η μέθοδος, όπως θα θυμόμαστε, στον *Πολιτικό*²⁵⁰ είναι άρρηκτα δεμένη με την αληθή δόξα των *παραδειγμάτων*, στα οποία περιλαμβάνονται και οι μύθοι. Πώς, όμως, σχετίζονται οι *αληθείς δόξες* των μύθων με τη μετέπειτα παιδεία των φυλάκων και πώς λειτουργούν ως προς το ξεχώρισμά τους σε *επίκουρους* και *άρχοντες* στην *Πολιτεία*;

²⁴⁸ Βλ. *Πολιτεία*, 401d-402a.

²⁴⁹ Βλ. παραπάνω: Α2.4.

²⁵⁰ Βλ. παραπάνω: Α2.5. (β).

(γ) Η εκπαίδευση της άρχουσας τάξης: Από τις αληθείς δόξες τών μύθων στο μάθημα της διαλεκτικής.

Για να λειτουργήσει μια πόλη σωστά και, κατά συνέπεια, δίκαια, πρέπει να ξεκαθαρίσει το ζήτημα του ποιος θα έχει την εξουσία και ποιος θα εξουσιάζεται, ώστε ο ρόλος του καθενός σε αυτήν να είναι απλός και διακριτός. Κατά τον Σωκράτη, οι *άρχοντες* της πόλεως πρέπει να είναι μεγαλύτεροι σε ηλικία από αυτούς που θα *άρχονται* και οι *άριστοι* ανάμεσα στους *φύλακες* (*Πολιτεία*, 412b-d). Πρέπει, επίσης, να πληρούν κάποια συγκεκριμένα χαρακτηριστικά: Πρώτα απ' όλα, να παραμένουν σταθεροί και αμετακίνητοι στην *αληθή δόξα* ότι πάντα πρέπει να πράττουν το καλύτερο για την πόλη και να μην αποβάλλουν την πεποίθηση τούτη ακόμα κι αν εκτεθούν σε φόβους και ηδονές. Προσέτι, είναι ανάγκη να είναι *μνήμονες* (*Πολιτεία*, 412e-414b), *ευμαθείς*, *αγχίνοες* και *οζείς* (*Πολιτεία*, 503c). Με άλλα λόγια, οι φύλακες πρέπει να έχουν καλή μνήμη, να ενδιαφέρονται για τη μάθηση, να έχουν γρήγορο μυαλό και να μην δειλιάζουν μπροστά στους φόβους και τις ηδονές: πρέπει, δηλαδή, να είναι *ανδρείοι*.²⁵¹

Στον *Μένωνα*, ο Πλάτων υποστήριξε ότι η *αληθής δόξα* καθίσταται σταθερή και μόνιμη μόνον όταν δεθεί με τον λογισμό τής αιτίας, δηλαδή όταν ο ερευνητής επιτελέσει το *ενέργημα τής ανάμνησης*. Στην *Πολιτεία*, ο φιλόσοφος μοιάζει να λέει ότι η αληθής δόξα γίνεται σταθερό και μόνιμο απόκτημα μόνο στον ερευνητή που είναι *ανδρείος*, γιατί μόνον αυτός είναι *μνήμων*, και, κατά συνέπεια, μόνον αυτός μπορεί να επιτελέσει το *ενέργημα τής ανάμνησης*.

²⁵¹ Στον *Φαίδωνα*, όπως είδαμε (βλ. παραπάνω: A1.2.), ως *ανδρεία* ορίζεται η αρετή που με την καθοδήγηση τής φρόνησης απαλλάσσει από τους φόβους και τις ηδονές. Στην *Πολιτεία*, όπως θα δούμε (βλ. παρακάτω: B1.1.(δ1.1.)) ως *ανδρεία* ορίζεται η διάσωση της ορθής δόξας, σχετικά με το τι συνιστά δεινό πράγμα και τι όχι, από τις επιθυμίες και τους φόβους.

Κανείς, λέει ο Σωκράτης, δεν αποχωρίζεται μια *αληθή δόξα* με τη θέλησή του. Δύο είναι οι τρόποι, αμφότεροι *ακούσιοι*, για να συμβεί αυτό: Είτε κάποιος να του «κλέψει» την αληθή δόξα, είτε κάποιος να τον αναγκάσει με τη βία να αποκολληθεί από μια τέτοια πεποίθηση. Η αποκόλληση με τη χρήση βίας από την αληθή δόξα υλοποιείται όταν το άτομο δεν μπορεί να αντισταθεί στα τεχνάσματα των ρητόρων και των σοφιστών, οι οποίοι δια του φόβου και της ηδονής εντυπώνουν μια άλλη, διαφορετική *δόξα* στη θέση της παλιάς. Η «κλοπή» της αληθούς δόξας επισυμβαίνει όταν το άτομο μεταπειστεί, πειστεί δηλαδή ότι ισχύει κάτι άλλο από εκείνο που ήδη πίστευε. Τούτο, μπορεί να συμβεί με την πάροδο του χρόνου, η οποία εγχαράσσει τη λήθη σε μια ψυχή που δεν είναι φύσει *μνήμων* (*Πολιτεία*, 413b). Η συσχέτιση *μνήμης* και *μάθησης* παραπέμπει αναμφισβήτητα στη θεωρία της ανάμνησης. Συνδέονται, λοιπόν, αναπόφευκτα οι αληθείς δόξεις των μύθων με την μετέπειτα εξέλιξη και παιδεία των *φυλάκων*.

Στον *Μένωνα* ως μάθηση ορίστηκε το δέσιμο της *αληθούς δόξας* με τον λογισμό της αιτίας. Στην *Πολιτεία*, ο Πλάτων είναι σαφής: Μόνον όταν οι μόνιμες πεποιθήσεις (αληθείς δόξεις) συσχετιστούν με το μάθημα του *αγαθού* (τη διαλεκτική) θα πάψουν να είναι τυφλές²⁵² (*Πολιτεία*, 505e-506a). Εν ολίγοις, μόνο όταν οι αληθείς δόξεις δεθούν με την αιτία που τις καθιστά αληθινές και καλές, δηλαδή μόνο όταν δεθούν με το *αγαθόν*, θα μπορέσει να αναστραφεί ο οφθαλμός τής ψυχής από τον σκιώδη και θολό τόπο των αισθήσεων προς τον ολοφώτεινο τόπο του *όντως όντος*. Η μεταστροφή τούτη θα συντελεστεί με τη συνδρομή της *παιδείας*. Οι προικισμένες φύσεις, ήτοι οι φιλοσοφικές, πρέπει να εκπαιδεύονται με τέτοιο τρόπο, ώστε από την παιδική τους ηλικία να αποκολλούνται από τον τόπο της φθοράς και της γενέσεως.

²⁵² Βλ. επίσης *Πολιτεία*, 484c-d: Ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι οι άνθρωποι που δοξάζουν άνευ γνώσης είναι τυφλοί, διότι δεν έχουν στην ψυχή τους ένα απολύτως αληθές και εναργές *παράδειγμα* (δηλαδή μια *Ιδέα*), στο οποίο να στρέφουν το βλέμμα τους και να παραδείγματίζονται από εκείνο.

Μόνο οι ψυχές που απαλλάσσονται παιδιόθεν από την πολυφαγεία, τη λαγνεία και τις ηδονές καθίστανται ικανές να στραφούν στα αληθινά όντα (*Πολιτεία*, 519a-b).

Η χρήση, επομένως, των σωστών μύθων είναι απαραίτητη για να μπορέσει η ψυχή των φυλάκων να ανέβει σταδιακά και με τάξη τις γνωσιολογικές βαθμίδες. Για να γίνει μια ψυχή σοφή, να κυριευθεί δηλαδή από το ανώτερο της τμήμα της, είναι απαραίτητο πρώτα να γαλουχηθεί με *ορθή δόξα* δια των μύθων, να γίνει – όπως θα δούμε- *ανδρεία*, ώστε να μπορεί να αντιστέκεται στους φόβους και στις ηδονές. Η μουσική παιδεία εκπαιδεύει τους φύλακες διαμέσου του *εθισμού*, προσφέροντας τους όχι επιστήμη, αλλά κάποιο είδος ψυχικής αρμονίας και, κατά συνέπεια, καλής συμπεριφοράς. Τούτο, το επιτυγχάνει με *μυθώδεις λόγους* που είναι όσο το δυνατόν πιο κοντά στην αλήθεια (*Πολιτεία*, 522a-b).

Οι αρετές της ψυχής, λέει ο Σωκράτης, εντυπώνονται στην ψυχή με τον εθισμό και την άσκηση και είναι συγγενείς με το σώμα, με την έννοια ότι δεν είναι έμφυτες στην ψυχή. Σημαντική είναι η επισήμανση του φιλοσόφου ότι η *φρόνηση* (η σοφία) διακρίνεται από όλες τις άλλες αρετές, διότι υπάρχει σε κάτι θεϊκότερο, που ποτέ δεν χάνει τη δύναμή του. Το θεϊκότερο τμήμα της ψυχής, το *λογιστικόν*, μπορεί είτε να γίνει ωφέλιμο και χρήσιμο όταν λάβει τη σωστή παιδεία, είτε άχρηστο και βλαβερό, όταν υπηρετεί την κακία (*Πολιτεία*, 518d-519b). Εν συνόψει, η *φρόνηση* είναι έμφυτη στο ανώτερο τμήμα της ψυχής (το *λογιστικόν*), όμως, αν η ψυχή δεν γαλουχηθεί με τους σωστούς λόγους δια της παιδείας, αντί η *φρόνηση* της να καθοδηγεί την αρετή του *θυμοειδούς* θα υπηρετεί την κακία του *επιθυμητικού*. Αν, λοιπόν, η παιδεία δεν ξυπνήσει τη γνώση που υπάρχει έμφυτη στο *λογιστικό*, η ψυχή θα αφεθεί στη λήθη και, κατά συνέπεια, στην κακία.

Αναμφισβήτητα, λοιπόν, είναι κρίσιμης σημασίας οι ορθές και έννομες δόξες που εντυπώνουν οι μύθοι στις ψυχές των φυλάκων: Οι δόξες τούτες λειτουργούν σαν ομοιώματα του διαλεκτικού λόγου, σαν εικόνες των Ιδεών, ούτως ώστε να ανακληθεί η λησμονημένη *φρόνηση*. Όπως ακριβώς μια φιλοσοφική φύση ανέρχεται από το επίγειο κάλλος στο ιδεατό, επειδή το αισθητό ομοίωμα με κάποιο τρόπο της θυμίζει την Ιδέα του κάλλους, έτσι και στην περίπτωση των λόγων: Από το *εικός* του μύθου, που αποτελεί μια εικόνα της αλήθειας, ο φιλόσοφος ανάγεται στην ίδια την αλήθεια της διαλεκτικής. Τούτο συμβαίνει, διότι οι επίκτητες δόξες των μύθων ξυπνούν μέσα του την έμφυτη γνώση των Ιδεών. Ωστόσο, όπως έχουμε πει, ένας τέτοιος άνθρωπος δεν είναι ακόμα σε θέση να εξηγήσει το *γιατί* του συμβαίνει αυτό· δεν έχει, δηλαδή, ακόμα την ικανότητα να αιτιολογήσει το *πάθημά* του.

Η μετάβαση από την αρετή στη σοφία, από την τέχνη και το αισθητό στην επιστήμη της διαλεκτικής και τον τόπο του νοητού, πρέπει να γίνει τακτικά και κλιμακωτά. Υπάρχει κάτι κοινό στις *τέχνες*, τις *διάνοιες* και τις *επιστήμες*, υποστηρίζει ο Σωκράτης: Η ικανότητα να διακρίνεις το ένα από τα πολλά (*Πολιτεία*, 522c). Τούτη την ικανότητα της διάκρισης πρέπει να ενισχύει το πρώτο μάθημα της ανώτερης εκπαίδευσης, όσων από τους φύλακες κρίνονται *άριστοι*. Έχουμε πει ότι *άριστοι* θεωρούνται όσοι παραμένουν πιστοί στα ορθά δόγματα των μύθων, όσοι βρίσκονται δηλαδή στη γνωσιακή κατάσταση της αληθούς δόξας και είναι σε θέση να διακρίνουν τα αγαθά από τα αισχρά, τα βλαβερά από τα ωφέλιμα και τα φοβερά από τα μη φοβερά. Είπαμε, επίσης, ότι η αληθής δόξα φαίνεται να αποτελεί το γνωσιακό μεταίχμιο μεταξύ αισθητού και νοητού τόπου.

Πρέπει, κατά συνέπεια, να βρεθεί ένα μάθημα που να μεταστρέφει την ψυχή από τον κόσμο του γίνεσθαι στον κόσμο του είναι. Το πιο κατάλληλο μάθημα για τη συγκεκριμένη στοχοθεσία είναι η *αριθμητική*. Χωρίς το μάθημα της *αριθμητικής*, ο

άνθρωπος δεν γίνεται λογιστικός (*Πολιτεία*, 525b), δηλαδή, δεν αναπτύσσει τη δύναμη του συλλογίζεσθαι και του υπολογίζειν. Με άλλα λόγια, το μάθημα της αριθμητικής ενεργοποιεί το ανώτερο τμήμα της ψυχής, το λογιστικόν, που είναι αρμόδιο για τους συλλογισμούς και τους υπολογισμούς. Η αριθμητική αναγκάζει την ψυχή να εξετάζει αυτούς καθ'αυτούς τους αριθμούς και να μη δέχεται να διαλεχθεί επί απτών και αισθητών αριθμών (*Πολιτεία*, 525d-526b). Το μάθημα των αριθμών διαδέχεται το μάθημα της γεωμετρίας. Αν και οι γεωμέτρεις μεταχειρίζονται εικόνες σχημάτων, στην πραγματικότητα στοχάζονται επί των νοητών οντοτήτων, που είναι οι Ιδέες. Όμοια με την αριθμητική, η γεωμετρία στρέφει τον φιλοσοφικό στοχασμό προς τον τόπο της αλήθειας (*Πολιτεία*, 527b).

Ως πρότελευταίο μάθημα στην εκπαίδευση των φυλάκων ορίζεται η αστρονομία, η οποία αναγκάζει την ψυχή να στρέφει το βλέμμα της προς τα πάνω, επειδή την αναγκάζει να εξετάζει τις σχέσεις, τις συμμετρίες και τις μεταβολές των πιο τέλειων ορατών αντικειμένων, των άστρων. Εξετάζοντάς τα τούτα, η ψυχή αντιλαμβάνεται πως ο ουράνιος διάκοσμος είναι αποτέλεσμα όχι μόνο της ευφυίας του Δημιουργού, αλλά και ότι η τάξη και η ομορφιά τους οφείλεται στο ότι ο Δημιουργός τα τακτοποίησε και τα διακόσμησε με ιδιότητες και αριθμητικές συμμετρίες που δεν άπτονται του ορατού αλλά του νοητού τόπου. Ταυτόχρονα, η ψυχή διαπιστώνει ότι τα άστρα υστερούν ως προς τα νοητά όντα, διότι τα πρώτα δεν είναι εσαεί αμετάβλητα όπως τα δεύτερα, καθότι έχουν σώμα και είναι αισθητά (*Πολιτεία*, 529a-530e). Ο ουράνιος διάκοσμος και η τάξη των ουράνιων σωμάτων χρησιμεύει σαν ένα καλό παράδειγμα για το πώς πρέπει να είναι οργανωμένη η ιδανική πόλη: με συμμετρίες και αρμονίες. Οι μαθηματικές επιστήμες και η αστρονομία εφαρμόζουν, σύμφωνα με τον Σωκράτη, μεθόδους που ερευνούν την κοινωνία και την συγγένεια των όντων (*Πολιτεία*, 531d). Είναι, επομένως, συναγωγικές επιστήμες και συνιστούν μια καλή

εισαγωγή για το ανώτερο όλων των μαθημάτων: το μάθημα του αγαθού ή αυτό που αποκαλείται *διαλεκτική*.

Το τελευταίο και σπουδαιότερο μάθημα, η *διαλεκτική*, αποτελεί τη δύναμη διαμέσου της οποίας κάποιος επιχειρεί, ξέχωρα από όλα τα αισθητηριακά δεδομένα, να στραφεί με το λογισμό του στην ουσία κάθε όντος χωριστά, μέχρι να καταφέρει να φτάσει στο τέλος της νοητής πορείας, που είναι το *αγαθό* (*Πολιτεία*, 532a-b). Μάλιστα, ο Σωκράτης αντιστοιχίζει τη σπουδή των επιστημών με την *επάνοδο* του απελευθερωμένου δεσμώτη στον ήλιο από τις σκιές και τα είδωλα του σπηλαίου. Η δύναμη, λέει, της παιδείας έχει τη δύναμη να *επαναφέρει* το βέλτιστο τμήμα της ψυχής, προσανατολίζοντάς το στη θέα του πιο άριστου από όλα τα όντα (του αγαθού) (*Πολιτεία*, 532b-d). Η χρήση των όρων *επάνοδος* και *επαναγωγή* υποδηλεί ότι τη γνώση του *αγαθού* την έλαβε η ψυχή σε πρότερη ύπαρξη. Έχουμε, επομένως, μια καταφανή σύνδεση της παιδείας (της μάθησης) με τη νοητική λειτουργία της *ανάμνησης*. Με λίγα λόγια, η εκπαίδευση των φυλάκων αποσκοπεί στο να *επαναφέρει* τη γνώση στις ψυχές τους, σταδιακά και κλιμακωτά.

Άρχοντες της πόλεως αναδεικνύονται, εν τέλει, όσοι από τους φύλακες ακολούθησαν και αντεπεξήλθαν σε μια κλιμακούμενη παιδεία με γνωσιολογικούς αναβαθμούς: Από τα αληθινά δόγματα των μύθων, στη *διάνοια* των μαθηματικών επιστημών και της αστρονομίας μέχρι τον τελικό αναβαθμό, την προσέγγιση του *αγαθού* με τη δύναμη της *διαλεκτικής*. Ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι ελάχιστοι είναι οι άνθρωποι των οποίων οι επιθυμίες είναι *απλές, μέτριες* και συνοδεύονται από *νου* και *ορθή δόξα* καθοδηγημένη από τον *λόγο*. Αυτοί είναι μόνον όσοι έχουν άριστη φυσική προδιάθεση και έχουν λάβει την καλύτερη παιδεία (*Πολιτεία*, 431c-d). Τούτοι δεν είναι άλλοι από τους *παντελείς φύλακες*, δηλαδή εκείνους που πρέπει να αναλαμβάνουν την ηγεσία στην πόλη.

Εφόσον οι *αρχόμενοι*, δηλαδή οι τεχνίτες και οι επίκουροι φύλακες, έχουν πια διακριθεί από τους *άρχοντες*, ήτοι, τους παντελείς φύλακες, απομένει να καθοριστεί η μεταξύ τους σχέση, ώστε να βρεθεί τι είναι αυτό που γεννάει τη *δικαιοσύνη* μέσα στην πόλη. Εν ολίγοις, είναι ανάγκη να βρεθεί ο τρόπος με τον οποίον η *σοφία* των αρχόντων θα συνδυαστεί με τη δράση των *επίκουρων* και των *δημιουργών*, ώστε η πόλη να λειτουργεί αρμονικά και *υγιώς*.

Για να επιτευχθεί ο στόχος της *δίκαιης πολιτείας* πρέπει κάθε τάξη πολιτών να επιτελεί ένα απλό, διακριτό έργο και να μην ανακατεύεται στη δράση των άλλων (*Πολιτεία*, 433a-b). Οι *παντελείς φύλακες* (το *φυλακικόν* γένος) θα εξουσιάζουν με τα παραγγέλματά τους και θα εκδικάζουν τις δίκες στην πόλη, οι *επίκουροι φύλακες* (το *επικουρικόν* γένος) θα προστατεύουν με *ανδρεία* την πόλη από εσωτερικούς και εξωτερικούς εχθρούς προασπίζοντας τα παραγγέλματα των *αρχόντων*, και, τέλος, οι *δημιουργοί* (το *χρηματιστικόν* γένος) θα εξασφαλίζουν την παραγωγή πόρων για την πολιτεία με το εμπόριο και τις χειρωνακτικές εργασίες. Όταν κάθε μια από τις τρεις τάξεις της πολιτείας πράττει το οικείο έργο που της ορίστηκε από την φύση και δεν πολυπραγμονεί εμφανίζεται στην πόλη η *δικαιοσύνη*. (*Πολιτεία*, 433a-435b).

Η «οικειοπραγία»²⁵³ κάθε τάξης πολιτών κάνει την πόλη πέρα από δίκαιη, επίσης *σοφή*, *ανδρεία* και *σώφρονα*. Αυτές οι τέσσερις αρετές καθιστούν την πόλη *τελέως αγαθήν* (*Πολιτεία*, 427e) και είναι εξίσου σημαντικές για την εύρυθμη λειτουργία της (*Πολιτεία*, 433c-d). Κατά τον Σωκράτη, η *σωφροσύνη*, η *ανδρεία* και η *σοφία* αποτελούν *πάθη* και *έξεις* των τριών γενών.

Μια πόλη σοφή είναι, κατά τον Πλάτωνα, μια πόλη *εὐβουλος*, δηλαδή μια πόλη που έχει σωστή κρίση. Το χαρακτηριστικό τούτο το διαθέτει μόνον η μικρότερη σε

²⁵³ Βλ. *Πολιτεία*, 434c

αριθμό τάξη πολιτών, οι παντελείς φύλακες (*Πολιτεία*, 428d-e), και γι' αυτό τον λόγο πρέπει εκείνοι να αναλαμβάνουν την εκδίκαση των υποθέσεων στην πόλη. Σε τι, όμως, έγκειται η ικανότητα της *εβουλίας* που αποδίδεται μόνο στην ανώτερη τάξη πολιτών; Στο γεγονός, υποστηρίζει η Annas, ότι μόνον οι παντελείς φύλακες κρίνουν βάσει του συνολικού συμφέροντος για την πόλη, σε αντίθεση με τις άλλες δύο τάξεις πολιτών που η κρίση τους περιορίζεται αποκλειστικά στο δικό τους όφελος.²⁵⁴ Η πόλη δεν γίνεται σοφή επειδή απλά υπάρχουν εντός της οι σοφοί παντελείς φύλακες, γίνεται σοφή μόνο εάν κυβερνηθεί από αυτούς.²⁵⁵

Ως σοφία ορίζεται, λοιπόν, η φρόνηση των αρχόντων και η άγρυπνη φύλαξη της πόλης από μέρους τους (*Πολιτεία*, 433c-d). Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός ότι η φρόνηση των αρχόντων διακρίνεται από την σωφροσύνη, η οποία διέπει όλες τις τάξεις των πολιτών στην ιδανική πόλη. Όπως διαφαίνεται από το κείμενο η πρώτη συνιστά αρετή μετ' *επιστήμης*²⁵⁶ και είναι έμφυτη, ενώ η δεύτερη αποτελεί αρετή μετά *δόξης* και είναι επίκτητη.²⁵⁷

Η σοφία εξαιρείται, επομένως, από τις αρετές που οι επιβλεπόμενοι μυθολόγοι επιδιώκουν να χαράξουν στις ψυχές των νέων. Τούτο συμβαίνει, διότι οι μύθοι εντυπώνουν στις ψυχές *δόξες* και όχι *επιστήμη*, και συγκεκριμένα ορθές *δόξες* που καθιστούν τους φύλακες ικανούς να διακρίνουν ανόμοια μεταξύ τους πράγματα στον αισθητό τόπο, όπως τα *δεινά* από τα *μη δεινά*, τα *αγαθά* από τα *αισχρά*. Αντιθέτως, η *επιστήμη* των αρχόντων, που στην *Πολιτεία* ταυτίζεται με την *διαλεκτική*, δεν καταπιάνεται με τις ανομοιότητες των αισθητών αλλά με τη *διάκριση* και τη

²⁵⁴ Annas (1981): 112-113.

²⁵⁵ Annas (1981): 112.

²⁵⁶ Βλ. ενδεικτικά: *Πολιτεία*, 428b-429a.

²⁵⁷ Βλ. ενδεικτικά: *Πολιτεία*, 433c-d.

συσχέτιση όμοιων πραγμάτων ή, για να το πούμε πιο σωστά, Ιδεών, που ανήκουν στον νοητό τόπο.

(δ) Η δίκαιη πόλη ως αποτέλεσμα της μυθολογικής παιδείας.

Διαφαίνεται, λοιπόν, ότι το στήσιμο της ιδανικής πολιτείας θεμελιώνεται στη μυθολογική εκπαίδευση των πολιτών. Για να γίνουν οι πολίτες *μέτριοι* και η πόλη *τελέως αγαθή*, είναι ανάγκη το «φυλακτήριο» της πόλης να είναι χτισμένο πάνω στη *μουσική παιδεία*, που προάγει το νόμιμο και το ηθικό (*Πολιτεία*, 423e-424d). Με άλλα λόγια, το μέσο που εξασφαλίζει τη διατήρηση του νόμου και της δικαιοσύνης στην Καλλίπολη είναι η μυθολογική εκπαίδευση: Πρώτα απ'όλα, γιατί τρέφει τους επίκουρους φύλακες με ορθές και έννομες δόξες, αναφορικά με το τι πρέπει να θεωρούν φοβερό και τι όχι. Τοιουτοτρόπως, οι *επίκουροι* μαθαίνουν να διακρίνουν τα αγαθά από τα αισχρά, να επιζητούν τα πρώτα και να αισθάνονται έχθρα προς τα δεύτερα. Όταν το ενδιάμεσο τμήμα της πολιτείας *εθίζεται* στο *καλό ήθος* διαμέσου των μύθων, καθίσταται σύμμαχος του ανώτερου τμήματος, δηλαδή των αρχόντων, στην προσπάθειά του να χαλιναγωγήσει το μέρος που γεννάει την κακία και τους πολέμους με την αμετρία του, δηλαδή τους δημιουργούς/τεχνίτες. Επιπλέον, ας μην ξεχνάμε ότι και οι άρχοντες της πόλεως λαμβάνουν την ίδια μυθολογική παιδεία με τους *επίκουρους*, προτού προχωρήσουν στα ανώτερα μαθήματα. Συγκεκριμένα, άρχοντες της πόλεως αναδεικνύονται εκείνοι που σε αρχικό στάδιο διαφυλάττουν με *ανδρεία* από φόβους, ηδονές και επιθυμίες τις *αληθείς δόξες*, που δέχτηκαν μέσω των μύθων και, οι οποίοι, εν τέλει καταφέρνουν να δέσουν τούτες τις δόξες με το μάθημα του *αγαθού*.

Κατά συνέπεια, η μυθολογική παιδεία είναι απαραίτητη και για τις τρεις τάξεις στην πόλη. Μοιάζει να λειτουργεί σαν ένας εναρμονιστής, που κατευθύνει το κάθε τμήμα

της πόλης προς το οικείο του έργο: Από τη μια, φανερώνει *ποιοι* από τους φύλακες είναι ικανοί με την κατάλληλη εκπαίδευση να διοικήσουν την πόλη. Από την άλλη, προετοιμάζει τους *επίκουρους* να παραστέκονται στους *άρχοντες*, υπερασπιζόμενοι τα προστάγματα της ανώτερης τάξης, για το συνολικό όφελος της πόλης. Και, τέλος, αφού καταστήσει την ενδιάμεση τάξη σύμμαχο της ανώτερης, απαλλάσσει την κατώτερη από την ακολασία, όπως θα δούμε παρακάτω, μέσω του *γενναίου ψεύδους*.

Ο Πλάτων υποστηρίζει ότι η δικαιοσύνη δεν σχετίζεται με την εξωτερική δράση του ατόμου, αλλά με τα όσα λαμβάνουν χώρα μέσα στην ψυχή του. Αν το κάθε τμήμα της ψυχής πράττει το οικείο του έργο και δεν πολυπραγμονεί, τότε οι τρεις τόνοι της ψυχής (η νεάτη, η υπάτη και η μέση) συμπλέκονται σε μια ενιαία αρμονία, με αποτέλεσμα ο άνθρωπος να γίνεται *σώφρων*. Ένας τέτοιος άνθρωπος θεωρεί *δίκαιη* και *καλή* την πράξη που διασώζει την αρμονική κατάσταση εντός της ψυχής (και της πόλης), ενώ *σοφία* αποκαλεί την επιστήμη που καθοδηγεί τη δίκαιη πράξη. Αντίθετα, λογαριάζει για άδικη όποια πράξη διαλύει την αρμονική συνύπαρξη των ψυχικών τμημάτων και ονομάζει *αμάθεια* τη δόξα που καθοδηγεί την άδικη πράξη (*Πολιτεία*, 443c-444a). Για να το πούμε και διαφορετικά: Εκείνο που εξασφαλίζει την αρμονία στην ψυχή και την πόλη και, κατά συνέπεια, τη σωφροσύνη και τη δικαιοσύνη είναι η *ομοδοξία*, που εντυπώνεται στις ψυχές με τη μυθολογία. Η μυθολογία τούτη εγχαράσσει στις ψυχές των πολιτών το *καλό* και το *δίκαιο* ήθος, επειδή καθοδηγείται και επιβλέπεται από την *σοφία* της ανώτερης τάξης. Αντίστοιχα, η μυθολογία που αποτυπώνει το *άδικο* και το *αισχρό*, καθοδηγείται από τις ψευδείς δόξεις που είναι αποτέλεσμα της *αμάθειας* των σοφιστών.

Έχουμε, επομένως, δύο διαφορετικά είδη μυθολογίας: το ένα το καθοδηγεί η διαλεκτική επιστήμη και είναι *αγαθό* και *ωφέλιμο* και το άλλο, το καθοδηγεί η άγνοια και γι' αυτό είναι *αισχρό* και *βλαβερό*. Θα προσπαθήσω, ακολούθως, να δείξω ότι το

πρώτο είδος ποίησης, που παρουσιάζεται στο τρίτο βιβλίο και αποσκοπεί στην ορθή θρέψη του *θυμοειδούς*, είναι αναγκαίο και ευπρόσδεκτο στην ιδανική πόλη. Αντ' αυτού, το δεύτερο είδος, που εμφανίζεται στο δέκατο βιβλίο και στοχεύει στη θρέψη του *επιθυμητικού*, είναι επιβλαβές και γι' αυτό εξορίζεται. Επιπλέον, θα υποστηρίξω ότι ο μύθος του Ηρός, με τον οποίον ολοκληρώνεται η *Πολιτεία*, αποτελεί ένα *παράδειγμα* της αγαθής και ωφέλιμης ποίησης: Αφενός, διότι πληροί τα περιεχομενικά και μορφολογικά κριτήρια, που ο ίδιος ο Πλάτων θέτει στα αρχικά βιβλία της *Πολιτείας* και αφετέρου, επειδή συνιστά μια προσπάθεια του διαλεκτικού να εντυπώσει μια ορθή και έννομη πεποίθηση σχετικά με τα όσα πρέπει να θεωρούνται φοβερά ή μη φοβερά, τόσο στη μεταθανάτια όσο και στην εγκόσμια ζωή.

Πρώτα, όμως, ας δούμε τι είδους αρετές εντυπώνει η απλή και ωφέλιμη μυθολογία στις ψυχές των πολιτών και πώς εκείνες οργανώνουν με τον κατάλληλο τρόπο όχι μόνο τις ψυχές των πολιτών, αλλά, και την ίδια την πολιτεία εν γένει.

(δ1) Οι αρετές που εντυπώνονται δια των μύθων.

(δ1.1.) Η ανδρεία

Η *ανδρεία* είναι η οικεία αρετή των στρατιωτών ή αυτών που ο Σωκράτης αποκαλεί *επίκουρους φύλακες*. Ειδικότερα, είναι η ικανότητα αυτής της τάξης πολιτών να διασώζει την *έννομη* και *ορθή* δόξα για τα *δεινά* και τα *μη δεινά* αλλά και για όσα σχετίζονται με αυτά (*Πολιτεία*, 430b-c, 433c-d). Η δόξα που διασώζεται από την *ανδρεία* των στρατιωτών χαρακτηρίζεται *έννομη*, διότι είναι σύμφωνη με τους νόμους της πολιτείας, δηλαδή σύμφωνη με τα παραγγέλματα της άρχουσας τάξης. Συνεπώς, είναι και *ορθή* επειδή οι νόμοι αυτοί είναι αποτέλεσμα της *εβουλίας* και της *επιστήμης* των αρχόντων.

Η *ορθή δόξα περί των δεινών* αποτελεί αποτέλεσμα παιδείας και γι' αυτό δεν τη συναντάμε σε φύσεις *θηριώδεις* και *δουλοπρεπείς* (*Πολιτεία*, 430b-c). Ποιο είναι, όμως, το μέρος της ψυχής που, αν τραφεί λανθασμένα, κάνει την ψυχή είτε υπερβολικά άγρια είτε υπερβολικά μαλθακή; Και πώς αυτό πρέπει να τραφεί για να γίνει *ανδρείο*; Στο 410d η απάντηση είναι σαφής: Αν το *θυμοειδές* λάβει την σωστή αγωγή με την ορθή σύγκραση *μουσικής* και *γυμναστικής* θα γίνει ανδρείο.²⁵⁸ Εάν, όμως, αφεθεί **χωρίς μέτρο**, είτε στη μουσική είτε στη γυμναστική θα καταλήξει, στην πρώτη περίπτωση υπερβολικά μαλακό και, στη δεύτερη περίπτωση, υπερβολικά άγριο και σκληρό. Η σύνδεση των δύο χωρίων μπορεί να μας παράσχει ένα χρήσιμο συμπέρασμα: Το ενδιάμεσο τμήμα της ψυχής γίνεται *ανδρείο* μόνο στην περίπτωση που εντυπωθεί σε αυτό μέσω της παιδείας η *ορθή δόξα περί των δεινών*. Επομένως, το *θυμοειδές* θα γίνει ή δεν θα γίνει *ανδρείο* ανάλογα με το αν λάβει την *ορθή και έννομη δόξα* για το τι πρέπει να θεωρείται άξιο φόβου μέσω της μυθολογικής παιδείας.

Στην ιδανική πόλη όλα τα παιδιά, και όχι μόνο οι *φύλακες*, πρέπει να λαμβάνουν μέρος σε *παιχνίδια* που να είναι έννομα, δηλαδή να εκπαιδεύονται με μύθους φιλικούς ως προς τα όσα οι νόμοι προστάζουν. Μέσω αυτών των *μουσικών παιχνιδιών*, θα γίνονται σπουδαίοι άνθρωποι και θα συμπεριφέρονται με δίκαιο τρόπο στις καθημερινές συναλλαγές τους εφόσον, θα δέχονται στις ψυχές τους την ευνομία (*Πολιτεία*, 424e-426e). Είναι, λοιπόν, ανάγκη οι μύθοι που θα απευθύνονται στο σύνολο των πολιτών, να εγχαράσσουν στις ψυχές τους τη *σωφροσύνη* και τη *δικαιοσύνη*· την αρετή εν γένει.

²⁵⁸ Βλ. επίσης: *Πολιτεία*, 411a-c.

(δ1.2.) *Η σωφροσύνη ως ομοδοξία αρχόντων και αρχομένων.*

Ως *σωφροσύνη* στην πόλη ορίζεται, από τον Σωκράτη, η *ομοδοξία* αρχομένων και αρχόντων (*Πολιτεία*, 433c), δηλαδή η *ομόνοια* ανάμεσα στο φύσει χειρότερο (επιθυμητικό) και στο φύσει καλύτερο μέρος (τη σύμπραξη λογιστικού και θυμοειδούς)²⁵⁹ σχετικά με το ποιος πρέπει να άρχει τόσο εντός της πόλεως, όσο και στο κάθε μέρος ξεχωριστά (*Πολιτεία*, 432a).

Σε αντίθεση με την *σοφία* και την *ανδρεία*, που αντιστοιχούν η πρώτη στην άρχουσα και η δεύτερη στην ενδιάμεση τάξη, η *σωφροσύνη*, όπως και η *δικαιοσύνη*, συνιστά αρετή που χαρακτηρίζει και τις τρεις τάξεις πολιτών στην Καλλίπολη, υπό την προϋπόθεση ότι κάθε μια από αυτές επιτελεί το οικείο της έργο. Θα μπορούσαμε, μάλιστα, να πούμε ότι η *σωφροσύνη* συνιστά απαραίτητη προϋπόθεση για την εμφάνιση της *δικαιοσύνης* σε μια πόλη. Μόνο αν οι άρχοντες και οι αρχόμενοι συμφωνήσουν στο ότι οι πρώτοι πρέπει να εξουσιάζουν και οι δεύτεροι να εξουσιάζονται, θα αναλάβει κάθε τάξη το οικείο έργο που της αναλογεί, με αποτέλεσμα η πόλη να γίνει *δίκαιη*.

Σύμφωνα με την Annas, η *σωφροσύνη* για τους αρχαίους Έλληνες είναι συνδεδεμένη με την αποφυγή της υπερβολής και της χυδαιότητας, με την ευγένεια και την υποχωρητικότητα στην συμπεριφορά. Είναι, όμως, συνδεδεμένη και με την ιδέα της *αυτογνωσίας*, όπως καταδεικνύουν κάποιοι από τους πρώιμους διαλόγους του Πλάτωνα όπως ο *Χαρμίδης* (164 κ.ο.κ), ο *Πρώτος Αλκιβιάδης* (131b, 133 κ.ο.κ) και οι *Εραστές* (138a κ.ο.κ). Στην *Πολιτεία*, λέει η Annas, ο Πλάτων προσπαθεί να συμπλέξει αυτά τα δύο στοιχεία, την *υποχωρητικότητα* και την *αυτογνωσία*, και για να το επιτύχει αυτό εμπλέκει όλες τις τάξεις των πολιτών. Το στοιχείο της

²⁵⁹ Βλ. παραπάνω: B1.1 (β3.1).

υποχωρητικότητα εντοπίζεται στο ότι οι *αρχόμενοι*, που εκδηλώνουν ένα χάος ισχυρών και χωρίς τάξη επιθυμιών, συναινούν στο να τιθασειυτεί αυτό το χάος από τους *άρχοντες* που έχουν επιστήμη και λόγο. Η *σωφροσύνη*, συνεπώς, υπάρχει και στους *άρχοντες* και στους *αρχομένους* από τη στιγμή που και οι δύο μοιράζονται την άποψη ότι πρέπει να υιοθετηθεί το καλύτερο για όλες τις τάξεις πολιτών.²⁶⁰

Για να γεννηθεί η *σωφροσύνη* στην πόλη πρέπει οι πολίτες, από όποια τάξη και αν προέρχονται, να συμφωνούν ότι εκείνοι που *άρχουν* είναι οι σωστοί άνθρωποι. Αυτό, κατά την Annas, απαιτεί το στοιχείο της *αυτογνωσίας*, διότι αφενός οι *άρχοντες* γνωρίζουν ότι αυτοί είναι οι κατάλληλοι άνθρωποι για το συγκεκριμένο έργο (την ηγεσία της πόλης) και αφετέρου, οι *αρχόμενοι* γνωρίζουν ότι δεν είναι ικανοί για να επιτελέσουν αυτή τη δουλειά.

Το κείμενο, πάντως, καταδεικνύει ότι η *σωφροσύνη* συνιστά προϊόν όχι της γνώσης, αλλά της κοινής *δόξας* που έχουν οι *άρχοντες* και οι *αρχόμενοι* για το ποιος πρέπει να *άρχει* στην πόλη (*Πολιτεία*, 431d-e). Με ποιο μέσο, ωστόσο, επιτυγχάνεται η *ομοδοξία* των τριών τάξεων αναφορικά με τα καθήκοντα τους στην πόλη; Θα υποστηρίξω ότι το μέσο προς επίτευξη της *ομοδοξίας* στις ψυχές των πολιτών είναι αυτό που ο Σωκράτης αποκαλεί *γενναίο ψεύδος*.

Η προώθηση της ομοδοξίας μέσω του γενναίου ψεύδους (*Πολιτεία*, 382b-d, 389b-e, 414b-d).

Η πρώτη έμμεση αναφορά στο *γενναίο ψεύδος* γίνεται από τον Σωκράτη στο 382b-d, όταν το αποκαλεί «ψέμα στα λόγια» και το διακρίνει το από το *αληθώς ψέμα*. «Αληθινό ψέμα» λένε όσοι έχουν στη ψυχή τους *άγνοια*. Αυτοί αντιγράφουν στα λόγια το *πάθημα* που υπάρχει στην ψυχή τους, ένα ψέμα μισητό από θεούς και ανθρώπους. Αντίθετα, όσοι λένε «ψέμα στα λόγια», χωρίς δηλαδή να πάσχουν από

²⁶⁰ Annas (1981): 115.

άγνοια, προσπαθούν να κάνουν το ψέμα τους χρήσιμο σαν *φάρμακο*, κάνοντας το όσο το δυνατόν πιο όμοιο με την αλήθεια. Ένα τέτοιο ψέμα δεν είναι άξιο μίσους, εφόσον είναι χρήσιμο όχι μόνο στο να αποτρέπει τους εχθρούς, αλλά και αυτούς που αποκαλούνται «φίλοι» της πόλεως, να επιχειρούν με τη δράση τους κάτι κακό, είτε επειδή κατέχονται από *μανία* είτε από κάποιο είδος *αφροσύνης* (άνοιας). Ήδη, από το σημείο αυτό, διαφαίνεται ότι η χρήση ενός τέτοιου ψέματος αποσκοπεί στο να λειτουργήσει σαν ένα μέσο πειθούς αλλά και σαν ένα ομοίωμα αληθείας που θα επαναφέρει την *σωφροσύνη* στην πόλη.

Λίγο αργότερα, ο φιλόσοφος υποστηρίζει ότι το ψέμα είναι άχρηστο για τους θεούς αλλά χρήσιμο σαν *φάρμακο* για τους ανθρώπους (*Πολιτεία*, 389b). Η επαναλαμβανόμενη αυτή φρασεολογία παραπέμπει στη «φλεγμαίνουσα» πόλη, στην πόλη δηλαδή όπου οι ανάγκες των πολιτών για χρήματα, ηδονές και υλικά αγαθά είναι υπέρμετρες και υπερβολικές. «Φλεγμαίνουσα» είναι η πόλη εκείνη, της οποίας το *επιθυμητικόν* (η τρίτη τάξη: οι *δημιουργοί* / *τεχνίτες*) έχει επεκταθεί τόσο, ώστε να προκαλείται δυσαρμονία στη συνολική λειτουργία της πόλης. Το όλον «φλεγμαίνει», διότι το χειρότερο μέρος της πόλης δρα εις βάρος του καλύτερου μέρους της (*Πολιτεία*, 430e-431a), καθιστώντας την μη *σώφρονα*.

Η θεραπεία, ωστόσο, της πόλεως δεν συνιστά ευθύνη όλων των πολιτών όπως θα ανέμενε κανείς, αλλά αρμοδιότητα που ανήκει αποκλειστικά στην άρχουσα τάξη. Οι *άρχοντες* είναι αυτοί που θα αναλάβουν, σαν να είναι γιατροί, να χορηγήσουν στους πολίτες το *φάρμακο* του γενναίου ψεύδους. Το *φάρμακο* τούτο θα δράσει, κατά τον Σωκράτη, επ' ωφελεία *ολόκληρης* της πόλεως (*Πολιτεία*, 389d-e). Μόνον οι άρχοντες μπορούν να χορηγήσουν το *φάρμακο* του γενναίου ψεύδους στους πολίτες, διότι εκείνοι ενδιαφέρονται για την ωφέλεια ολόκληρης της πόλης και όχι μόνον της δικής τους τάξης.

Οι δύο πρώτες αναφορές του Σωκράτη στο *γενναίο ψεύδος* προσδιόρισαν με σαφήνεια δύο πράγματα. Πρώτον, ότι ένα τέτοιο ψέμα έχουν το δικαίωμα να πουν μόνο οι άρχοντες της πόλεως και, δεύτερον, ότι αυτό θα χρησιμοποιηθεί σαν φάρμακο για τη θεραπεία της πόλεως, αφού θα αποτρέψει τους πολίτες από το να πράττουν κακώς. Παραμένουν, όμως, μέχρι τώρα ασαφή το σε ποιους θα λεχθεί το *γενναίο ψεύδος* και το πώς ένα τέτοιο ψεύδος μπορεί να αποτρέψει την *κακή δράση* των πολιτών.

Τα ζητήματα τούτα ξεκαθαρίζουν όταν ο ίδιος ο Σωκράτης αναλαμβάνει να συνθέσει ένα *γενναίο ψεύδος*. Η στόχευση ενός τέτοιου ψέματος δεν είναι να πείσει μόνο τις κατώτερες τάξεις της πολιτείας, αλλά και την ίδια την άρχουσα τάξη των *φυλάκων* (*Πολιτεία*, 414c) ότι η ρύθμιση της εξουσίας στην πόλη καθορίζεται από κάποιον θεϊκό *χρησμό* (*Πολιτεία*, 415c). Οι πολίτες πρέπει, αφενός, να πειστούν ότι γεννήθηκαν από τη μητέρα γη, ώστε να νιώθουν και να υπερασπίζονται ο ένας τον άλλον σαν αδέρφια μεταξύ τους και, αφετέρου, ότι ο θεός δημιούργησε τρεις διαφορετικές ποιότητες πολιτών · ανέμιξε χρυσάφι στη φύση των *φυλάκων*, ασήμι στη φύση των στρατιωτών και σίδηρο ή χαλκό σε όσους γεννήθηκαν για να είναι *γεωργοί, δημιουργοί και τεχνίτες* (*Πολιτεία*, 414e-415b). Ο θεϊκός *χρησμός* ορίζει ότι η πόλη θα αφανιστεί, αν την εξουσία σε αυτήν αναλάβει ποτέ κάποιος που προέρχεται από το σιδηρούν ή το χάλκινο γένος (*Πολιτεία*, 415c-415d).

Από τα παραπάνω προκύπτουν δύο ακόμα πράγματα. Πρώτον, ότι το *γενναίο ψεύδος* αποτρέπει την κακή δράση των πολιτών λειτουργώντας σαν μέσο πειθούς, με το οποίο οι άρχοντες πείθονται να άρχουν και οι αρχόμενοι να άρχονται. Η πειθώ των λόγων είναι ο τρόπος που χρησιμοποιεί ένας άνθρωπος *μουσικός*, δηλαδή ένας άνθρωπος σε διαρκή επαφή με τις Μούσες αλλά και τη φιλοσοφία. Η «μουσικότητα» αποτελεί γνώρισμα του ανθρώπου που ανατράφηκε και εκπαιδεύτηκε με αρμονία και

ευρυθμία. Αντιθέτως, η βία προτιμάται από ανθρώπους άγριους σαν τα θηρία, που είναι αμαθείς και ζουν *μετά αρρυθμίας* (*Πολιτεία*, 411c-412b). Δεύτερον, η χρήση του *γενναίου ψεύδους* αποβαίνει ωφέλιμη για το σύνολο της πόλεως, διότι ενσταλάζει στις ψυχές των πολιτών την *σωφροσύνη*. Το *γενναίο ψεύδος* φαίνεται, λοιπόν, να είναι το μυθολογικό τέχνασμα που χρησιμοποιεί η ηγεσία της πόλης για να παράξει στις ψυχές των αρχόντων και των αρχομένων την *ομοδοξία* σχετικά με το ποιος πρέπει να ασκεί την εξουσία στην πόλη και ποιος πρέπει να εξουσιάζεται.

(δ2) Από την δίκαιη πόλη στην δίκαιη ψυχή.

Αφού δείχθηκε ότι στην πόλη έχουμε τρεις διακριτές τάξεις πολιτών και ότι για να επέλθει η *δικαιοσύνη* πρέπει η κάθε τάξη να πράττει το οικείο και απλό έργο που της αναλογεί, ο Σωκράτης επαναφέρει την συζήτηση στο άτομο. Το παράδειγμα της πόλης χρησιμοποιήθηκε σαν μια ευρύτερη εικόνα της ατομικής ψυχής²⁶¹ ή σαν μια αναλογία. Για να φανεί αν στην ψυχή υπάρχουν τα αντίστοιχα τρία τμήματα (φυλακικό, επικουρικό και χρηματιστικό γένος) και *ήθη* (η σοφία, η ανδρεία και η σωφροσύνη) που υπάρχουν στην πόλη, ο Σωκράτης επιχειρεί μια εκτενή έρευνα (*Πολιτεία*, 434d-445a), η οποία βασίζεται στο επιχείρημα ότι το ίδιο πράγμα είναι αδύνατον να πράττει ή να διατελεί σε αντίθετες καταστάσεις, την ίδια ώρα και ως προς το ίδιο μέρος του (*Πολιτεία*, 436b-c). Ο Σωκράτης επιχειρεί να «στήσει» την *δίκαιη ψυχή* με τον ίδιο τρόπο που στήθηκε η *δίκαιη πόλη*, διακρίνοντας, δηλαδή, αρχικά ένα προς ένα τα τμήματά της -από το κατώτερο προς το ανώτερο- και, αντιστοιχίζοντας τα στη συνέχεια προς το οικείο τους ήθος.

²⁶¹ Η χρήση «μεγάλων παραδειγμάτων», αποτελεί μια προσφιλή στον Πλάτωνα τακτική. Ενδεικτικά, στον *Πολιτικό*, το παράδειγμα του *μύθου* των κοσμικών εποχών χρησιμεύει σαν μια ευρύτερη εικόνα στην οποία το έργο του θεού-δημιουργού αντικατοπτρίζει τον τρόπο με τον οποίον ο επίγειος *πολιτικός* πρέπει να συμπλέκει διαφορετικά στοιχεία στην πόλη. Βλ. επίσης παραπάνω: A2.5 (β).

Έτσι, πρώτο διακρίνεται το *αλόγιστο επιθυμητικό*, το μέρος της ψυχής που αποτελεί εταίρο των ηδονών και των πληρώσεων. Είναι αυτό διαμέσου του οποίου κάποιος εκδηλώνει τις ερωτικές του ορμές και αισθάνεται την πείνα και τη δίψα (*Πολιτεία*, 437b, 439d). Ακολούθως, η έρευνα καταδεικνύει ότι υπάρχει μια δύναμη στην ψυχή με την οποία *οργιζόμαστε* και η οποία μεσολαβεί ανάμεσα στις επιθυμίες μας για τις ηδονές και την επιθυμία μας για *μάθηση*. Είναι η δύναμη του *θυμού*, φύσει φτιαγμένη να παραστέκεται στον *λόγο* όταν στην ψυχή εκδηλώνεται διχοστασία. Αν η δύναμη αυτή καθοδηγηθεί από τον *λόγο* και δεν διαφθαρεί από κακή παιδευτική τροφή, κάνει τον άνθρωπο *γενναίο* και *ανδρείο* (*Πολιτεία*, 439e-441a). Αν όμως αφεθεί στην *αλόγιστη* οργή, ο άνθρωπος γίνεται άγριος και θηριώδης. Υπάρχουν, επομένως, τρεις διακριτές δυνάμεις στην ψυχή: οι επιθυμίες, ο θυμός και ο *λόγος*. Με τη δύναμη του τελευταίου, ο άνθρωπος γίνεται *σοφός* μαθαίνει, λογίζεται, και κρίνει ποιο είναι το καλύτερο και το χειρότερο για ολόκληρη την ψυχή (*Πολιτεία*, 440e-442c).

Η έρευνα φανέρωσε ότι τα ίδια πράγματα που υπάρχουν στην πόλη υπάρχουν και στην ψυχή του καθενός, ίδια στον αριθμό αλλά και στο ήθος (*Πολιτεία*, 441c). Τα τρία γένη που υπάρχουν στην πόλη αντιστοιχίζονται με τα τρία τμήματα που υπάρχουν στην ατομική ψυχή. Στο *φυλακικόν γένος* αντιστοιχεί το *λογιστικόν*, στο *επικουρικόν γένος* το *θυμοειδές* και τέλος, στο *χρηματιστικόν γένος* το *επιθυμητικόν*.

Η δικαιοσύνη γεννιέται στην ψυχή –και ο άνθρωπος γίνεται δίκαιος– με τον ίδιο τρόπο που γεννιέται η δικαιοσύνη στην πόλη, όταν, δηλαδή, το κάθε μέρος της πράττει το έργο που του ορίστηκε από την ίδια την φύση. Συνεπώς, το ανώτερο τμήμα που είναι *σοφό* πρέπει να άρχει προς όφελος ολόκληρης της πόλης και να έχει για σύμμαχο και υπήκοο το ενδιάμεσο τμήμα που το χαρακτηρίζει η *ανδρεία*, ώστε αυτά τα δύο να καθυποτάσσουν από κοινού το άπληστο *επιθυμητικό* (*Πολιτεία*, 441d-442a).

Η ψυχή, όπως και η πόλη, γίνεται σοφή όταν την εξουσία σε αυτήν αναλάβει το σοφό της στοιχείο, δηλαδή το μικρότερο και ανώτερο τμήμα της (*Πολιτεία*, 441c). Ο άνθρωπος γίνεται σοφός μόνο όταν στην ψυχή του άρχει και δίνει εντολές το λογιστικό, διότι μόνο αυτό γνωρίζει τι είναι ωφέλιμο και συμφέρον για *ολόκληρη* την ψυχή, αλλά και για κάθε μέρος χωριστά (441e-442c). Ωστόσο, για να μην κινδυνεύει η ηγεσία του λογιστικού από το επιθυμητικό, το οποίο έχει την τάση να εξαπλώνεται και να μεγαλώνει επιζητώντας παραπανίσιες ηδονές, είναι απαραίτητο τις εντολές του σοφού λόγου να προασπίζεται και να εκτελεί ένα κατάλληλα εκπαιδευμένο και άρα, γενναίο θυμοειδές.

Ανδρείος, λέει ο Σωκράτης, είναι ο άνθρωπος του οποίου το θυμοειδές διασώζει από τις λύπες και τις ηδονές τα παραγγέλματα του λόγου, σχετικά με το τι είναι άξιο φόβου και τι όχι (*Πολιτεία*, 442c). Η διάσωση της ορθής δόξας, αναφορικά με τα δεινά και τα μη δεινά, από τις επιθυμίες και τους φόβους, συνιστά *ανδρεία* (*Πολιτεία*, 429b-430b). Με άλλα λόγια, το θυμοειδές (οι επίκουροι φύλακες) είναι ανδρείο όταν διασώζει²⁶² την ορθή περί των δεινών δόξα, που αποτελεί το παράγγελμα (το πρόσταγμα) του λογιστικού (της άρχουσας τάξης).

Το ενδιάμεσο τμήμα της ψυχής είναι από τη φύση του φτιαγμένο να δρα επικουρικά ως προς το λογιστικόν και είναι αυτό που με *ανδρεία* επιτελεί τα *βουλευθέντα* του ανώτερου τμήματος (*Πολιτεία*, 441a). Εάν δεν έχει διαφθαρεί από κάποια κακή αγωγή, το θυμοειδές συμπεριφέρεται σαν σύμμαχος και υπήκοος του λόγου στη μάχη

²⁶² Ο Wilburn (2015): 5-7 παρατηρεί ότι αν και οι μελετητές συμφωνούν ως προς το ότι το έργο του θυμοειδούς είναι να προστατεύει τις ορθές δόξες για τα φοβερά και τα μη φοβερά, διαφωνούν ως προς το ποιο μέρος έχει την αρμοδιότητα να *δοξάζει* (να κρίνει) για τα πρακτικά ζητήματα. Κάποιοι υποστηρίζουν ότι αρμόδιο είναι το θυμοειδές και κάποιοι άλλοι το λογιστικό. Ορισμένοι από τους μελετητές που αποδίδουν τις δόξες στο θυμοειδές είναι οι Bobonich, Burnyeat, Cairns, Carone, Cooper, Dorter, Gill, Irwin, Kahn, Kamtekar, Klosko, Lesses, Moline, Morris και Moss. Κάποιοι από τους μελετητές που αμφισβητούν την άποψη ότι το θυμοειδές συνιστά έδρα των κρίσεων είναι οι Anagnostopoulos, Stalley, Wilberding. Ο Wilburn θεωρεί ότι το θυμοειδές απλά διατηρεί τις δόξες και ότι αυτές συνιστούν αποτέλεσμα της λογικής κρίσης (του λογιστικού).

του με το *επιθυμητικό*, χρησιμοποιώντας την οικεία του αρετή, την *ανδρεία*. Ο καλύτερος τρόπος, λέει ο Destrée, για να καταστεί το *θυμοειδές* ανδρείο, και κατ' επέκταση σύμμαχος του *λογιστικού*, είναι η *ποίηση*.²⁶³

Ο Hsei-Yung θεωρεί ότι ο Πλάτων δίνει έμφαση στην εκπαίδευση του ενδιάμεσου τμήματος, κατά το πρώιμο στάδιο της εκπαίδευσης των φυλάκων, διότι τον απασχολεί η επίτευξη μιας αγωγής συνεργασίας του *θυμοειδούς* με το *λογιστικό*. Η σύμπραξη του *θυμοειδούς* με το *λογιστικό* εξασφαλίζει την απαιτούμενη αρμονία, προκειμένου η ψυχή να γίνει δίκαιη²⁶⁴ και σώφρων. Η επίδραση που η μουσική παιδεία (ποίηση και μελωδία) ασκεί πάνω στο ενδιάμεσο τμήμα της ψυχής είναι καταφανής στους ακόλουθους στίχους:

*Λοιπόν, όταν κάποιος παραδίδει την ψυχή του στη μουσική
και αφήνει να χυθούν μέσα από τα αυτιά του, σαν σε χωνί,
οι γλυκιές και μαλακές και θρηνώδεις αρμονίες,
για τις οποίες λέγαμε προ ολίγου,
και ξοδεύει ολόκληρη τη ζωή του σιγοψιθυρίζοντας
αγαλλιαζόμενος τούτο το τραγούδι,
το θυμοειδές τούτου του ανθρώπου μαλακώνει
όπως το σίδερο στη φωτιά, και από άχρηστο και σκληρό που ήταν
γίνεται χρήσιμο και μαλακό. Κι αν συνεχίσει να το εκθέτει (το θυμοειδές)
σε τέτοιες αρμονίες, ύστερα από λίγο το λιώνει και το νεροουλιάζει,
μέχρι που τελικά το αποκόπτει, όπως τα νεύρα από την ψυχή,
και το κάνει έναν πολεμιστή μαλακό.*

Πολιτεία, 411a5-b4

Εδώ, ο Πλάτων σκιαγραφεί τον τρόπο με τον οποίο η υπέρμετρη έκθεση του *θυμοειδούς* στη *μουσική* καταστρέφει την χρησιμότητά του. Αν το ενδιάμεσο τμήμα εκτεθεί υπερβολικά στη μουσική, χαλαρώνει περισσότερο από όσο πρέπει και γίνεται

²⁶³ Destrée (2011): 269.

²⁶⁴ Hsei-Yung (2007): 146.

μαλθακό και άχρηστο, αφού πια δεν μπορεί να καταπολεμήσει και να κατανικήσει τις άμετρες ορέξεις του *επιθυμητικού*. Αν, όμως, το *θυμοειδές*, που από τη φύση του είναι άγριο, εκτεθεί στη σωστή μουσική με την ορθή δοσολογία (με μέτρο), γίνεται ανδρείο και χρήσιμο, εφόσον γίνεται υπάκουο στις εντολές του ανώτερου τμήματος.

Ο Destrée υποστηρίζει ότι το *θυμοειδές* αποτελεί το μέσο που έχει το *λογιστικό* για να ελέγξει το *επιθυμητικό*. Κατά την κρίση του, ο τριμερισμός της ψυχής είναι αναγκαίος: Για να είναι κάποιος δίκαιος και ενάρετος πρέπει το *λογιστικό* να ελέγχει το *επιθυμητικό* και, για να το πετύχει αυτό, είναι ανάγκη το *θυμοειδές* του να δρα επικουρικά ως προς το ανώτερο τμήμα. Το *θυμοειδές* παρέχει στο *λογιστικό* την απαραίτητη δύναμη για να επιβληθεί στο *επιθυμητικό*. Χωρίς το ενδιάμεσο τμήμα, το *λογιστικό* είναι αδύναμο και αναποτελεσματικό στο να επιτελέσει το δικό του έργο (την ηγεσία εντός της ψυχής). Επίσης, χωρίς την καθοδήγηση του *λογιστικού*, το *θυμοειδές* μοιάζει *τυφλό*,²⁶⁵ όπως τυφλές είναι οι αληθείς δόξες δίχως τη γνώση του *αγαθού*.²⁶⁶

Ο Destrée θεωρεί ότι για να καθοδηγηθεί η ψυχή από το *λογιστικό*, πρέπει πρώτα να γίνει *ανδρεία*. Δίχως την ανδρεία του *θυμοειδούς*, η ψυχή δεν μπορεί να καταπολεμήσει τις ορέξεις του *επιθυμητικού* και, άρα, να αφεθεί στην καθοδήγηση του *λογιστικού*.²⁶⁷ Ο Destrée έχει δίκαιο: Το *θυμοειδές* είναι το τμήμα που κρίνει τις μάχες μεταξύ του *επιθυμητικού* και του *λογιστικού*. Είναι γι' αυτό που οι μυθολογικές δόξες με τις οποίες εκπαιδεύεται έχουν τόση αξία: Με τις ψευδείς και βλαβερές δόξες, το ενδιάμεσο τμήμα γίνεται *δειλό* και αφήνεται στις ορέξεις του *επιθυμητικού*. Με τις σωστές και αληθινές, ο *θυμός* γίνεται *ανδρείος* και υπάκουος στον *λόγο*. Φαίνεται, λοιπόν, ότι η *ανδρεία*, που εγχαράσσεται στις ψυχές μέσω των μύθων,

²⁶⁵ Destrée (2011): 269.

²⁶⁶ Βλ. παραπάνω: Β1.1. (γ).

²⁶⁷ Destrée (2011): 269.

συνιστά τον απαραίτητο εξοπλισμό του *θυμοειδούς*, ούτως ώστε το ενδιάμεσο τμήμα να συμμαχήσει με τον *λόγο* και όχι με την *επιθυμία* · ή για να το πούμε αλλιώς, η *ανδρεία* του θυμοειδούς είναι απαραίτητη, για να μπορέσει κάποιος να μεταβεί από τον τόπο της *επιθυμίας* και της *δόξας* στον τόπο του *λόγου* και της *νοήσεως*. Κι αυτό συμβαίνει, όπως είδαμε, επειδή η αληθής *δόξα* της *ανδρείας* αποτελεί αναγκαίο εφόδιο για την επιτέλεση του ενεργήματος της *ανάμνησης*.

Εν συνόψει, η *ανδρεία*, που εγχαράσσεται στο θυμοειδές μέσω των μύθων, από τη μια, εξασφαλίζει την αρμονία στην ψυχή τού ερευνητή / εκπαιδευομένου, εφόσον το θυμοειδές καθυποτάσσει την αμετροέπεια του *επιθυμητικού* και, από την άλλη, εγγυάται την ομαλή και κλιμακωτή μετάβασή του ερευνητή / εκπαιδευομένου από τον χώρο της *δόξας* στον χώρο της *νοήσεως* · δεδομένου ότι ένα ανδρείο θυμοειδές γίνεται υπάκουο στις εντολές του *λογιστικού*.

Είναι, λοιπόν, φανερό ότι για να επιτευχθεί η αρμονία στην ψυχή κρίσιμο ρόλο έχει η πρωταρχική παιδεία των *φυλάκων* στην πόλη: Η καλοζυγισμένη μίξη μουσικής και γυμναστικής απελευθερώνει το ενδιάμεσο τμήμα της ψυχής, εξημερώνοντας το με παραινετικούς λόγους (παραμυθίες) που έχουν αρμονία και ρυθμό και προετοιμάζει το *λογιστικό* να εκπαιδευθεί με *λόγους καλούς* και *μαθήματα* (*Πολιτεία*, 442a) . Εν ολίγοις, ένα καλοθρεμμένο θυμοειδές είναι ένας γενναίος σύμμαχος και υπήκοος του *λογιστικού*, στη μάχη του με το *επιθυμητικό*. Το ήμερο *λογιστικό*²⁶⁸ έχει ανάγκη την *ανδρεία* του *θυμοειδούς*, διαφορετικά δεν έχει τη δύναμη να σωφρονίσει το άγριο και ανυπάκουο *επιθυμητικό*.²⁶⁹ Με τούτο τον τρόπο εξασφαλίζεται η *αρμονία* και η *σωφροσύνη* στην ψυχή, επειδή έκαστο των ψυχικών τμημάτων πράττει εκείνο για το οποίο είναι φτιαγμένο από τη φύση του. Το σοφό *λογιστικό* δίνει εντολές, το

²⁶⁸ Για την ήμερη φύση του *λογιστικού*, βλ. ενδεικτικά: *Πολιτεία*, 591b3.

²⁶⁹ Για την θηριώδη φύση του *επιθυμητικού*, βλ. ενδεικτικά: *Πολιτεία*, 590a5-7.

θυμοειδές αναλαμβάνει να προασπίσει με την *ανδρεία* του τις σοφές εντολές τού ανώτερου ψυχικού τμήματος και το *επιθυμητικό*, υπό την καθοδήγηση τού *ανδρείου* θυμοειδούς, εξαναγκάζεται να υπακούσει στα παραγγέλματα του λόγου και, επομένως, να ικανοποιεί με μέτρο τις ανάγκες και τις επιθυμίες του για τροφή και αναπαραγωγή.

Η σωφροσύνη συνιστά ένα είδος κόσμησης και τάξης στην ψυχή, το οποίο επέρχεται όταν ο άνθρωπος χαλιναγωγεί τις ηδονές και τις επιθυμίες του (*Πολιτεία*, 430e). Ο άνθρωπος γίνεται εγκρατής όταν το καλύτερο τμήμα της ψυχής του επικρατήσει πάνω στο χειρότερο. Για να συμβεί, όμως, τούτο, δεν πρέπει η ψυχή να διαφθαρεί μήτε από κακή αγωγή (παιδεία), μήτε από κακές συναναστροφές (*Πολιτεία*, 431a-b). Σώφρων, λέει ο Πλάτων, είναι αυτός που άρχει πάνω στις ηδονές του ποτού, της σάρκας και του φαγητού, και που δείχνει ευπείθεια απέναντι στους άρχοντες (*Πολιτεία*, 389d-e). Με άλλα λόγια, σώφρων είναι ο άνθρωπος, που με την *ανδρεία* που εντύπωσε η παιδεία δια των μύθων στο ενδιάμεσο ψυχικό του τμήμα, εξουσιάζει το *επιθυμητικό* του, υπακούοντας στα παραγγέλματα του *λογιστικού*. Επιπλέον, *σώφρων* χαρακτηρίζεται ο άνθρωπος του οποίου τα ψυχικά τμήματα *ομοδοξούν* ως προς το ότι την εξουσία πρέπει να την ασκεί το *λογιστικό* (*Πολιτεία*, 442c-d).

Η *σωφροσύνη*, σε αντίθεση με την *ανδρεία* που χαρακτηρίζει τους *επίκουρους* και τη *σοφία* που αποτελεί την ιδιότητα των αρχόντων, είναι απλωμένη απ' άκρου εις ακρόν στην πόλη και, κατ' επέκταση, στην ψυχή. Η ψυχή (και η πόλη) γίνεται σώφρων όταν όλα τα στοιχεία της συναρμόζονται στον ίδιο τόνο, δηλαδή στην ίδια ορθή δόξα, με αποτέλεσμα το ασθενέστερο στοιχείο της, (το *επιθυμητικό* / οι δημιουργοί), το ισχυρότερο (το *λογιστικό* / οι άρχοντες) αλλά και το μέσο τμήμα της (το *θυμοειδές* / οι *επίκουροι*) να συμφωνούν ως προς το ποιο είναι φύσει φτιαγμένο να κυβερνάει και ποιο φύσει ποιημένο να κυβερνάται (*Πολιτεία*, 431e – 432a).

Έχουμε ήδη πει²⁷⁰ ότι η ομοδοξία μεταξύ των αρχόντων και των αρχομένων είναι αποτέλεσμα της χρήσης του *γενναίου ψεύδους*. Η «φλεγμαίνουσα πόλη» θεραπεύεται όταν χορηγηθεί σε αυτήν το φάρμακο τούτο, με το οποίο οι άνοες, οι άφρονες και οι ακόλαστοι γίνονται σώφρονες, εγκρατείς και υπάκουοι. Ασφαλώς, για να χορηγήσουν οι άρχοντες σε ολόκληρη την πόλη το φάρμακο του *γενναίου ψεύδους* προϋπόθεση είναι το να έχουν αποκτήσει ήδη την εξουσία. Κάτι τέτοιο, όμως, δεν είναι εφικτό, παρά μόνο στην περίπτωση που το ενδιάμεσο τμήμα της πολιτείας εκπαιδευθεί με τις ορθές μυθολογικές δόξες και, κατά συνέπεια, γίνει *ανδρείο*. Οι άρχοντες δεν θα μπορούσαν να επιβληθούν στους αρχόμενους, δίχως τη δύναμη και την αρωγή μιας *ανδρείας* ενδιάμεσης τάξης, διότι, αφενός, η κατώτερη τάξη δεν δείχνει ευπείθεια προς αυτούς και, αφετέρου, η χαλιναγώγηση της κατώτερης τάξης δεν εμπίπτει στα φυσικά καθήκοντα της ανώτερης αλλά τής ενδιάμεσης τάξης. Είναι, επομένως, σαφές ότι η *οικειοπραγία* της κάθε τάξης είναι εκείνη που εγγυάται τη σωφροσύνη στην πολιτεία. Το ίδιο ισχύει και στην ατομική ψυχή: Για να μπορέσει ο *λόγος* να σωφρονίσει την, ανυπάκουη σε αυτόν, *επιθυμία* είναι ανάγκη να έχει ως σύμμαχό του την *ανδρεία* ενός ορθά εκπαιδευμένου *θυμού*.

Ποια είναι, όμως, η συμβολή της ποίησης στην ικανοποίηση αυτής της ανάγκης; Με άλλα λόγια, με ποιο τρόπο οι μύθοι των επιβλεπόμενων ποιητών στην Καλλίπολη καθιστούν το ενδιάμεσο ψυχικό τμήμα *ανδρείο* και, κατ' επέκταση, σύμμαχο τού *λογιστικού*; Για να απαντήσουμε σε αυτό το ερώτημα, πρέπει, κατά την άποψή μου, να στραφούμε στις δύο κριτικές της ποιήσεως, εκείνη στα αρχικά βιβλία και εκείνη στο τελευταίο βιβλίο της *Πολιτείας* · στην πρώτη, για να αντιληφθούμε τι συνιστά *απλή* και, άρα, *ωφέλιμη* ποίηση, αλλά και πώς η ποίηση τούτη τρέφει ορθά το *θυμοειδές* και, στη δεύτερη, προκειμένου να κατανοήσουμε τι συνιστά μιμητική και,

²⁷⁰ Βλ. παραπάνω: Β1.1. (δ1.2).

άρα, βλαβερή ποίηση και πώς αυτή η ποίηση τρέφει το κατώτερο εις βάρος του ενδιάμεσου και ανώτερου ψυχικού τμήματος.

B1.2. Οι δύο κριτικές της ποιήσεως.

(α) Πρώτη κριτική: Η απλή μυθολογία στην παιδεία των φυλάκων.

(α1) Οι επιτρεπτοί περιεχομενικοί τύποι ποιήσεως στην Καλλίπολη (Βιβλία II και III).

Σύμφωνα με τον Σωκράτη, η μυθολογία στην Καλλίπολη πρέπει να ανταποκρίνεται σε συγκεκριμένους *τύπους*, διότι οι νέοι άνθρωποι δεν είναι σε θέση να διακρίνουν τι είναι αλληγορικό και τι όχι (*Πολιτεία*, 378a-e). Για να αποκτήσουν οι νέοι την ικανότητα της διάκρισης, πρέπει –όπως είδαμε– σε πρώτο στάδιο να εθιστούν μέσω των μύθων στο καλό ήθος. Οι μυθολογικές δόξες τρέφουν και χαλαρώνουν το άγριο από τη φύση του *θυμοειδές* και καθιστούν ικανούς τους νεαρούς φύλακες να διακρίνουν τα *αγαθά* από τα *αισχρά*.

Όλοι, άλλωστε, γεννιόμαστε «οργισμένοι», δηλαδή με αδούλευτο και απαίδευτο το ενδιάμεσο τμήμα της ψυχής μας, ενώ ελάχιστοι καταφέρνουν να αποκτήσουν νου και, άρα να ενεργοποιήσουν το *λογιστικό* τους μεγαλώνοντας (*Πολιτεία*, 441a-b). Πρέπει, λοιπόν, να χρησιμοποιηθούν συγκεκριμένα περιεχομενικά καλούπια, σχετικά με τη σύνθεση των μύθων στην Καλλίπολη, ώστε το *θυμοειδές* των φυλάκων να εκπαιδευθεί με αληθείς δόξες και έτσι να καταστεί σύμμαχος του *λογιστικού*, στην προσπάθειά του να επιβάλει την ηγεσία του πάνω στο ακόρεστο *επιθυμητικό*.

Ο πρώτος περιεχομενικός τύπος επιτάσσει ότι σε κάθε περίπτωση -είτε στην τραγωδία²⁷¹ είτε στη λυρική ποίηση- το θείο πρέπει να αναπαρίσταται όπως ακριβώς είναι· και ο θεός είναι πάντα αγαθός, αβλαβής, ωφέλιμος και *αιτία ευπραγίας*. Ο θεός

²⁷¹ Για την τραγωδία στην Αθηναϊκή Δημοκρατία, βλ. Περδικούρη (2008).

είναι αίτιος μόνο των καλών πραγμάτων και την αιτία ύπαρξης των άσχημων πραγμάτων πρέπει να την αναζητήσουμε αλλού. Ο Σωκράτης, μάλιστα, χαρακτηρίζει ως ανόητη αμαρτία το να παρουσιάζει οποιοσδήποτε ποιητής τον θεό διαφορετικά και δίνει ως παραδείγματα στίχους από τον Όμηρο (*Πολιτεία*, 379c-380d). Οι ποιητές στην Καλλίπολη θα πρέπει να υποχρεωθούν να φτιάχνουν μύθους εντός των οποίων οι θεοί να παρουσιάζονται ακριβώς όπως είναι και όχι αλληγορικά (*Πολιτεία*, 378b-e).

Ο δεύτερος περιεχομενικός τύπος ποίησης έχει να κάνει με την απλότητα της μορφής και της φύσης τού θεού. Ειδικότερα, έχει να κάνει με την απαίτηση ο θεός να παρουσιάζεται στους μύθους πάντοτε στην ίδια μορφή, επειδή ακριβώς διατελεί πάντα στην πιο άριστη κατάσταση. Ο θεός (και ό,τι ανήκει σε αυτόν) βρίσκεται σε άριστη κατάσταση, και είναι αδύνατον να πάρει κάποια άλλη μορφή πέρα από την άριστη και απλή που ήδη κατέχει, διότι είναι όμορφος και αγαθός στο μέγιστο βαθμό. Επομένως, ο θεός δεν επιδέχεται ουδεμία μεταβολή ή μεταμόρφωση (*Πολιτεία*, 381a-d). Οιοσδήποτε παρουσιάσεις «μεταμορφώσεως» του θείου είναι κατακριτέες σε κάθε ποιητικό έργο, επειδή ο θεός δεν είναι δυνατόν να μας εξαπατά με *φαντάσματα* μήτε στα λόγια μα μήτε και στις πράξεις του.

Ο όρος *φάντασμα* χρησιμοποιείται στο δέκατο βιβλίο, για να αποδώσει το κατασκευάσμα του μιμητή-ζωγράφου, το οποίο αποτελεί απεικόνιση όχι της αλήθειας αλλά αυτού που φαίνεται ως αληθές, δηλαδή του *φαινομένου*. Συνεπώς, τα λόγια τούτα μπορεί να τα θεωρήσει κανείς ως έμμεση κριτική στους ποιητές και τους σοφιστές της εποχής, που ενώ υποστήριζαν ότι είναι εμπνεόμενοι από τις Μούσες (ΗΣίοδος, Όμηρος), παρουσίαζαν ψεύδη στους μύθους τους, όπως για παράδειγμα

τους θεούς να βρίσκονται σε μεταξύ τους διενέξεις και να είναι πρόξενοι κακών στους ανθρώπους.

Είναι αδύνατον, κατά τον Πλάτωνα, κάποιος που εμπνέεται από θεϊκά όντα όπως οι Μούσες να λέει ψέματα, διότι ο θεός και ό,τι ανήκει σε αυτόν δεν μας εξαπατά με κανέναν τρόπο. Το να λέει κανείς ψέματα για τις θεϊκές φύσεις είναι μισητό και από τους θεούς και από τους ανθρώπους, γιατί είναι αποτέλεσμα άγνοιας και πλάνης (*Πολιτεία*, 382c). Διευκρινίζεται, επιπλέον, ότι *ο ποιητής που ψεύδεται δεν είναι ένθεος* (*Πολιτεία*, 382d9). Με άλλα λόγια, οι ποιητές που είναι ένθεοι, δηλαδή εμπνεόμενοι από τους θεούς και αγαπητοί σε αυτούς, παράγουν αληθινά μυθολογήματα. Αντίθετα, οι ανόητοι και μαινόμενοι που είναι μισητοί στους θεούς, παράγουν ψεύτικα ποιήματα. Ανάλογη αναφορά στους «θεομίσητους», εκείνους δηλαδή που μισούν οι θεοί επειδή ψεύδονται, έχουμε και στον *Φίληβο*. Εκεί ο Πλάτων υποστηρίζει ότι στην ψυχή ενός ψευδομένου γεννιέται αρχικά ο ψευδής λόγος (η ψευδής δόξα), τον οποίον συντάσσει ο «εσωτερικός γραμματέας» ενώ ακολούθως γεννιέται στην ψυχή ένας *ζωγράφος*, που ζωγραφίζει τις εικόνες των λόγων που έχουν εντυπωθεί στην ψυχή από τον *γραμματικό*. Οι θεοί, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, μισούν όσους ψεύδονται και γι' αυτό τους προσφέρουν ψεύτικες εικόνες και ψεύτικες ηδονές. Αντίθετα, αγαπούν τους *αγαθούς*, οι οποίοι δοξάζουν αληθώς και για αυτό τους προσφέρουν αληθινές εικόνες και πραγματικές ηδονές (*Φίληβος*, 39a-40b). Υπάρχουν, επομένως, αληθή και ψευδή μυθολογήματα, όπως υπάρχουν αληθείς και ψευδείς δόξες.

*Άρα κανένας, είπε, από τους ανόητους και τους μαινομένους
δεν είναι αγαπητός στους θεούς.*

Για κανέναν λόγο, λοιπόν, ο θεός δεν θα ψευδόταν.

Για κανέναν.

Άρα εντελώς απευδές είναι το θεϊκό και το δαιμονικό. Εντελώς, είπε.

*Συνεπώς, ο θεός είναι απλός και αληθινός στα έργα και στα λόγια του
και ούτε ο ίδιος μεταμορφώνεται, ούτε άλλους εξαπατά με τη χρήση φαντασμάτων, λόγων
και σημαδιών σταλμένων στον ύπνο ή στον ζύπνιο.*

Πολιτεία, 382e3-11²⁷²

Το δεύτερο περιεχομενικό «καλούπι» για την ποίηση, λοιπόν, έχει να κάνει με τον τρόπο παρουσίασης της φύσεως του θεού. Ο θεός και οι δαιμονικές φύσεις δεν πρέπει να παρουσιάζονται στα ποιήματα ως γόητες ή ως να μεταβάλλουν εαυτούς, μήτε ως να ψεύδονται ενώπιον μας. Ο Σωκράτης δίνει και πάλι ως παράδειγμα μερικούς από τους ομηρικούς στίχους, για να δείξει ότι ποιητές όπως ο Όμηρος που παρουσιάζουν αλλοτριωμένη την φύση και τη μορφή του θεού, δεν πρέπει να γίνονται δεκτοί στην Καλλίπολη. Τυχόν αποδοχή τέτοιου είδους ποιήσεως δε θα ωφελούσε τους φύλακες, διότι δεν θα εγίνοντο θεοσεβείς και θεϊκοί στο βαθμό που αυτό είναι εφικτό στην ανθρώπινη φύση τους (*Πολιτεία*, 383a- c5). Κατά τον Σωκράτη, οι άνθρωποι από την παιδική τους ηλικία πρέπει να μαθαίνουν να τιμούν τους θεούς, τους γονείς αλλά και τους φίλους τους.

Με τα δύο πρώτα περιεχομενικά καλούπια ορίστηκε ο τρόπος με τον οποίο οι μυθολόγοι πρέπει να αποτυπώνουν στα έργα τους το θείο. Ο τρίτος περιεχομενικός τύπος ποίησης καταπιάνεται με το τι θα πρέπει οι πολεμιστές (οι επίκουροι) να θεωρούν άξιο φόβου (δεινόν) και τι όχι. Για να γίνουν οι φύλακες ανδρείοι, πρέπει, πρώτα και κύρια, να αποβάλουν τον μεγαλύτερο φόβο, που δεν είναι άλλος από τον φόβο του θανάτου. Συνεπώς, οι μύθοι των επιβλεπόμενων ποιητών δεν πρέπει να

²⁷² « ἄλλ' οὐδεὶς, ἔφη, τῶν ἀνοήτων καὶ μαινομένων θεοφιλῆς.

οὐκ ἄρα ἔστιν οὐ ἕνεκα ἂν θεὸς ψεύδοιτο.

οὐκ ἔστιν.

πάντη ἄρα ἀψευδὲς τὸ δαιμόνιον τε καὶ τὸ θεῖον.

παντάπασι μὲν οὖν, ἔφη.

κομιδῆ ἄρα ὁ θεὸς ἀπλοῦν καὶ ἀληθὲς ἔν τε ἔργῳ καὶ λόγῳ, καὶ οὔτε αὐτὸς μεθίσταται οὔτε ἄλλους ἐξαπατᾷ, οὔτε κατὰ φαντασίας οὔτε κατὰ λόγους οὔτε κατὰ σημείων πομπᾶς, οὔθ' ὕπαρ οὐδ' ὄναρ.»

παρουσιάζουν και να κακοφημίζουν μονοδιάστατα όσα σχετίζονται με τον Άδη. Οι ποιητές θα πρέπει να πλέκουν και καλά λόγια για τα εκεί, ούτως ώστε οι μύθοι τους να είναι αληθινοί και ως εκ τούτου ωφέλιμοι στο να εκπαιδεύουν αναλόγως εκείνους που προορίζονται να γίνουν άξιοι πολεμιστές (*Πολιτεία*, 386a-c). Μέσω αυτών των ποιημάτων τα παιδιά και οι άντρες θα μαθαίνουν να ζουν ελεύθεροι από τον φόβο του θανάτου.

Από τα ποιήματα θα πρέπει να αφαιρεθούν, επίσης, οι θρήνοι και οι οδυρμοί που αποδίδονται σε αξιόλογους ανθρώπους. Αυτό πρέπει να συμβεί επειδή οι αξιόλογοι άνθρωποι λειτουργούν ως πρότυπα χαρακτήρα για τους φύλακες της πόλης. Οι θρήνοι θα πρέπει να αποδίδονται σε άνδρες και σε γυναίκες που δεν είναι ξεχωριστοί ή είναι μάλλον άχρηστοι. Οι ποιητές, επομένως, δεν θα πρέπει να παρουσιάζουν τους θεούς και τους θεϊκούς ανθρώπους (πχ. ήρωες και ημίθεους) να ολοφύρονται και να λένε λόγια που δεν τους ταιριάζουν. Αν είναι ο ποιητής να μιμηθεί κάποιον θεϊκό άνθρωπο ή θεό, να μην το κάνει παραμορφώνοντας τον²⁷³ (*Πολιτεία*, 387e-388e). Τέτοιου είδους οντότητες δε θα πρέπει επίσης να παρουσιάζονται από τους ποιητές να γελούν ασυγκράτητα, διότι το ισχυρό γέλιο είναι αιτία μεταβολής διαθέσεως.²⁷⁴

Ο τέταρτος περιεχομενικός τύπος ποίησης σχετίζεται με την εγχάραξη της σωφροσύνης στις ψυχές των φυλάκων. Για να γίνουν οι πολίτες της Καλλίπολης σώφρονες και να δείχνουν ευπείθεια απέναντι στους άρχοντες, πρέπει οι δεύτεροι να παρουσιάζονται στους μύθους με ανάλογο τρόπο, δηλαδή, ως σώφρονες με ψυχικό σθένος. Οι ποιητές δεν πρέπει να τους παρουσιάζουν εξαρτημένους από τα πάθη τους, αλλά, ούτε και ως να εξαγοράζονται με δώρα και να είναι παραδόπιστοι. Τέτοιου είδους ποιήματα θα ήταν βλαβερά για την εκπαίδευση των φυλάκων, διότι

²⁷³ Είναι σαφές ότι η μίμηση αξιόλογων και θείων ανθρώπων επιτρέπεται, αρκεί να γίνεται σωστά.

²⁷⁴ Έμμεση κριτική στην *κωμωδία*, το «έτερον ήμισυ» της *τραγικής ποιήσεως*.

καθένας θα συγχωρούσε στον εαυτό του τις αδυναμίες του, και θα ενστάλαζαν στις ψυχές των φυλάκων ροπή για αισχρές πράξεις. Όσα λέχθηκαν μέχρι στιγμής προσδιορίζουν το περιεχόμενο και τη φόρμα των μύθων οι οποίοι αναφέρονται σε θεούς, ήρωες, δαίμονες ή σχετίζονται με τον Άδη (*Πολιτεία*, 392a).

Με τον πέμπτο περιεχομενικό τύπο ποίησης, ωστόσο, προσδιορίζεται και το περιεχόμενο των αφηγήσεων που σχετίζονται με τους ανθρώπους: Οι ποιητές δε θα πρέπει να παρουσιάζουν στους μύθους τους από τη μια ανθρώπους άδικους να ζουν ευτυχισμένοι και από την άλλη ανθρώπους δίκαιους να ζούνε άθλια. Ένα τέτοιο πρότυπο θα προέβαλλε ως λυσιτελή την αδικία όταν αυτή δεν γίνεται αντιληπτή, αλλά το χειρότερο είναι πως θα παρουσίαζε τη δικαιοσύνη ως χρήσιμη μόνο στους άλλους και ζημιογόνα για τον ίδιο τον δίκαιο άνθρωπο. Αντιθέτως, οι λόγοι περί δίκαιων ανθρώπων θα πρέπει να παρουσιάζουν τη δικαιοσύνη εκ φύσεως λυσιτελή στον έχοντα αυτήν, ασχέτως εάν θεωρείται ή όχι από τους άλλους ως τέτοιος (δίκαιος). Μάλιστα, οι μύθοι που αφορούν στην ανθρώπινη δικαιοσύνη, θα πρέπει να λέγονται αφού πρώτα έχει βρεθεί τι είδους πράγμα είναι η δικαιοσύνη και όταν έχει δειχθεί ότι αυτή είναι ωφέλιμη για όποιον την έχει (*Πολιτεία*, 392c).

Οι μύθοι για τη δικαιοσύνη, επομένως, θα πρέπει να λέγονται από ποιητές που, αφενός, μπορούν να διακρίνουν τι ποιότητας πράγμα είναι η *δικαιοσύνη*, δηλαδή αν είναι βλαβερή ή ωφέλιμη, και που, αφετέρου, είναι σε θέση να αποδείξουν τον ισχυρισμό τους ότι η δικαιοσύνη είναι εκ φύσεως ωφέλιμη για όποιον την έχει. Για να το πούμε αλλιώς, μύθους για τη δικαιοσύνη νομιμοποιούνται να λένε όσοι από τους ποιητές έχουν την αληθή δόξα ότι η δικαιοσύνη συνιστά πράγμα εκ φύσεως λυσιτελές για τον κάτοχό της και οι οποίοι μπορούν να αιτιολογήσουν την κρίση τους αυτή. Με λίγα λόγια, θέση στην Καλλίπολη έχουν μόνο οι ποιητές που δύνανται να

επιτελέσουν το ενέργημα τής *ανάμνησης* ή, για να το πούμε με τη γλώσσα του *Συμποσίου*, οι γεννήτορες της αρετής· εκείνοι που έχουν ολοκληρώσει τη μύηση στα μικρά, προκαταρκτικά μυστήρια και είναι έτοιμοι να μεταβούν από τις αληθείς δόξες των αρετών στη γνώση του *αγαθού*, έχοντας πρώτα περάσει από τον τόπο των μαθημάτων.²⁷⁵

Εξάλλου, στην Καλλίπολη, όπως είδαμε, επιτρέπονται δύο είδη ποιητών: Από τη μια, οι ποιητές που έχουν αληθή δόξα για το τι συνιστά ωφέλιμο και τι βλαβερό,²⁷⁶ οι οποίοι, υπό την επίβλεψη της άρχουσας τάξης, συνθέτουν μύθους με τους οποίους εκπαιδεύουν τους *επίκουρους φύλακες*. Από την άλλη, οι *άρχοντες* που λειτουργούν ως ποιητές όταν η πόλη *νοσεί*,²⁷⁷ όταν δηλαδή παρατηρείται αναρμοστία μεταξύ των τριών τμημάτων της, και συγκεκριμένα όταν το κατώτερο τμήμα, δηλαδή οι *τεχνίτες-έμποροι* επεκτείνονται εις βάρος των άλλων δύο. Σε αυτή την περίπτωση οι διαλεκτικοί συνθέτουν *γενναία ψεύδη*, ήτοι μυθολογήματα που απευθύνονται στο σύνολο της πολιτείας και αποσκοπούν στην αποκατάσταση της τάξης.

Εν συνόψει, με τους πέντε περιεχομενικούς τύπους, ο Πλάτων προσδιορίζει την χρηστή και ωφέλιμη ποίηση, την ποίηση που εγχαράσσει στις ψυχές αρετές όπως η ανδρεία, η θεοσέβεια, η μεγαλοπρέπεια και η σωφροσύνη. Αυτό το είδος της ποιήσεως πείθει τους ανθρώπους ότι το να είσαι δίκαιος, και, εν γένει, ενάρετος, είναι αγαπητό όχι μόνο στους θεούς αλλά και στους ανθρώπους. Πέρα, όμως, από τα περιεχομενικά καλούπια, ο Πλάτων καθορίζει και τον τρόπο με τον οποίον οι μυθολόγοι πρέπει να αφηγούνται τα μυθολογήματά τους.

²⁷⁵ Βλ. παρακάτω: Β5.4.

²⁷⁶ Βλ. παραπάνω: Β1.1. (β2).

²⁷⁷ Βλ. παραπάνω: Β1.1.(δ1.2.).

(α2) Τα τρία είδη διήγησης.

Στο τρίτο βιβλίο της *Πολιτείας* ο Σωκράτης υποστηρίζει πως η διήγηση των μύθων από τους ποιητές και τους μυθολόγους γίνεται με τρεις τρόπους: με απλή διήγηση, δια της μιμήσεως και με το κεκραμένο είδος διήγησης που συμπεριλαμβάνει τα δύο πρώτα (*Πολιτεία*, 392d). Το πρώτο είδος, αυτό της απλής διήγησης, αντιστοιχεί στην τριτοπρόσωπη (ή και πρωτοπρόσωπη) αφήγηση τού μύθου και των γεγονότων από τον ποιητή. Σε τούτο το είδος, ο ποιητής δεν χρησιμοποιεί κανενός είδους μίμηση, διηγείται τον μύθο του χωρίς να επιχειρεί να μιλήσει ή να δράσει σαν κάποιος άλλος, δηλαδή χωρίς να επιχειρεί επ' ουδενί να κρύψει τον εαυτό του. Το απλό είδος διήγησης χρησιμοποιείται κυρίως στους διθυράμβους και στους θεϊκούς ύμνους εν γένει. Στο δεύτερο είδος, στη μιμητική, δηλαδή, διήγηση τού μύθου, ο ποιητής μιμείται και εξομοιώνεται με τον εκάστοτε ήρωα που αναγγέλλει ως ομιλητή. Αυτό το είδος χρησιμοποιείται στις τραγωδίες και στις κωμωδίες και συντελείται εξ ολοκλήρου διαμέσου της μιμήσεως. Το τρίτο είδος διήγησης, η μικτή διήγηση, αυτή δηλαδή που ένα μέρος της αποτελείται από μιμητική διήγηση και άλλο μέρος της αποτελείται από απλή, χρησιμοποιείται στην επική ποίηση του Ομήρου (*Πολιτεία*, 392e- 394d).

Ο Σωκράτης, ακολούθως, εξετάζει με τους συνομιλητές του ποια από αυτά τα τρία είδη διήγησης θα ήταν επιτρεπτά στην Καλλίπολη και δη προς χρήση από τους φύλακες της. Εκείνο που προξενεί εντύπωση στον αναγνώστη είναι πως ενώ κανείς θα περίμενε ο Σωκράτης ευθύς εξ' αρχής να στηρίζει την απλή διήγηση χωρίς καμία μίμηση, ως το είδος που θα χρησιμοποιούν οι φύλακες στην Καλλίπολη, δεν το πράττει. Υποστηρίζει, μάλιστα, πως ο πραγματικά άξιος και ευγενικός άνθρωπος θα μπορεί να χρησιμοποιεί μίμηση στη διήγησή του, θέτοντας ωστόσο δυο βασικές

προϋποθέσεις: (α) Το μιμητικό κομμάτι της διήγησης να αποτελεί ένα μικρό μέρος του όλου ενώ το υπόλοιπο να γίνεται σε απλή διήγηση, και, (β) η μίμηση να αφορά έναν ήρωα άξιο μιμήσεως ή μία πράξη στέρεη και γεμάτη φρόνηση (*Πολιτεία*, 396c-397d). Απορρίπτει ωστόσο –ήδη από το τρίτο βιβλίο– το είδος της διήγησης που γίνεται διά της *μιμήσεως* και μόνον, διότι αυτό προωθεί την πολυμορφία στην έκφραση και, όπως υποστηρίζει, στην Καλλίπολη ο ρόλος του καθενός πρέπει να είναι απλός και διακριτός.

Τους (επίκουρους) *φύλακες* θα εκπαιδεύουν με τα μυθολογήματά τους ποιητές, που θα επιβλέπονται από τους άρχοντες και οι οποίοι θα χρησιμοποιούν σχεδόν πάντα τον ίδιο τόνο και τον ίδιο ρυθμό στην αφήγησή των μυθολογημάτων (*Πολιτεία*, 395c-397c). Ο Σωκράτης υποστηρίζει πως οι πιο άξιοι, ευγενικοί και φρόνιμοι άνθρωποι θα πρέπει να αποφεύγουν όσο μπορούν τη μίμηση στη διήγησή τους και κυρίως τη μίμηση που προβάλλει λανθασμένα ηθικά πρότυπα. Ένας *μέτριος ανήρ* επιθυμεί να μιμείται πράξεις *αγαθών* και *έμφρονων* ανδρών, αλλά νιώθει ντροπή να αφηγηθεί και να μιμηθεί εσφαλμένες πράξεις, που είναι αποτέλεσμα μέθης ή αρρώστιας. Στην πόλη, επομένως, θα είναι ευπρόσδεκτοι ποιητές λιγότερο ευχάριστοι αλλά ωφέλιμοι, οι οποίοι θα μιμούνται μόνο τον εκφραστικό τρόπο των ενάρετων ανθρώπων (*Πολιτεία*, 398a-b).

Εκείνο, *πάλι*, που δημιουργεί στον αναγνώστη απορία είναι το γεγονός ότι ο Σωκράτης ονομάζει το είδος της διήγησης που προτείνει για τους φύλακες *απλό* και *όχι κεκραμένο* (*Πολιτεία*, 397b), τη στιγμή που αυτό περιλαμβάνει τη μίμηση ενός προτύπου και συγκεκριμένα του *αγαθού*, ενάρετου ήθους. Έτσι, τα τρία είδη διήγησης που αρχικά εισήχθησαν από τον Σωκράτη (*απλό*, *κεκραμένο*, *μιμητικό*), περιορίζονται πλέον σε δύο: το *απλό* και το *μιμητικό* (*Πολιτεία*, 397b). Εδώ, λοιπόν, προκύπτει ένα παράδοξο: το *απλό* είδος διήγησης φαίνεται να διευρύνεται τόσο,

ώστε να περιλαμβάνει και το *κεκραμένο* είδος · *μόνον*, όμως, όταν το ενδιάμεσο είδος μιμείται τον τρόπο και το ήθος του *απλού*. Ο Πλάτων δεν εξηγεί για ποιο λόγο. Μια πιθανή εξήγηση θα ήταν ότι η *μίμηση* καταλήγει στην ταύτιση,²⁷⁸ ή για να το πούμε αλλιώς, η *μίμηση* του αγαθού ήθους κάνει, εν τέλει, τον άνθρωπο αγαθό.

Ωστόσο, ο άνθρωπος που μιμείται το αγαθό ήθος, δεν γίνεται αγαθός από γνώση, αλλά από *εθισμό* και *συνήθεια*. Η διαπίστωση τούτη παραπέμπει στη διάκριση των δύο ειδών φυλάκων: στους *παντελείς*, οι οποίοι είναι αγαθοί από *επιστήμη* και στους *επίκουρους*, που είναι ενάρετοι επειδή εκπαιδεύονται με τις *αληθείς δόξες* των μύθων. Η συμπερίληψη του *κεκραμένου* είδους στο *απλό* είδος διηγήσεως φαίνεται να είναι ανάλογη της συμπερίληψης των *επίκουρων* στο γενικότερο είδος των *φυλάκων*. Με άλλα λόγια, όπως ο γενικός ορισμός «φύλακες», ο οποίος συνιστά έναν συναιρετικό ορισμό, περιλαμβάνει, δηλαδή, διαιρείται σε δύο συγκεκριμένα είδη φυλάκων, ήτοι τους άρχοντες και τους επίκουρους, έτσι και το *απλό είδος διηγήσεως* λειτουργεί σαν ένας γενικός-συναιρετικός ορισμός, στον οποίον περιλαμβάνονται δύο είδη διηγήσεως: το *τελείως απλό* που αντιστοιχεί στους *άρχοντες* και το *κεκραμένο*, που αντιστοιχεί στους *επίκουρους*.

Ο Πλάτων υποστηρίζει ότι η *απλή διήγηση* είναι το είδος που ταιριάζει στην Καλλίπολη, επειδή ο καθένας σε αυτήν πρέπει να καταπιάνεται με ένα και μόνο πράγμα (*Πολιτεία*, 397e). Εν ολίγοις, το απλό είδος διηγήσεως είναι το κατάλληλο, εάν θέλουμε μια δίκαιη πόλη, επειδή προωθεί την απλότητα στη συμπεριφορά και στην πράξη. Είναι, επομένως, σαφές ότι το ήθος των φυλάκων είναι ανάλογο του ρυθμού και της αρμονίας που η *μουσική παιδεία* εγχαράσσει στις ψυχές τους: Οι φύλακες γίνονται όσο το δυνατόν πιο απλοί και επικεντρώνονται στο δικό τους έργο, επειδή γαλουχούνται και εκπαιδεύονται με την *απλή μουσική* που θεραπεύει τη

²⁷⁸ Σκουτερόπουλος (2002) : 812.

διάνοια και γεννά στις ψυχές τη *σωφροσύνη* (*Πολιτεία*, 404e). Αν, όμως, οι φύλακες εκπαιδευτούν με το μιμητικό και παντοδαπό είδος ποιήσεως τότε στην πολιτεία δεν θα επικρατήσει η σωφροσύνη, αλλά η ακολασία. Είναι γι' αυτό τον λόγο, θεωρώ, που ο Πλάτων επιστρέφει στο δέκατο βιβλίο, με σκληρότερη γλώσσα, για να επικρίνει και να καταδικάσει το συγκεκριμένο είδος ποίησης.

(β) Οι θεωρήσεις τού Πλάτωνα για την ποίηση στο δέκατο βιβλίο της Πολιτείας.

(β1) Οι ερμηνείες.

Υπάρχουν, τουλάχιστον, δεκατρία ερμηνευτικά στρατόπεδα αναφορικά με τις θεωρήσεις τού Πλάτωνα περί ποίησης στην *Πολιτεία*, κατά την προσέγγιση της Καπράλου:²⁷⁹ (1) Οι ερμηνευτές σύμφωνα με τους οποίους παρατηρείται ασυνέπεια ανάμεσα στο τρίτο και στο δέκατο βιβλίο ως προς τον αποκλεισμό τής ποίησης.²⁸⁰(2) Οι ερμηνευτές που προσπάθησαν να εξομαλύνουν τις αντιφάσεις, που θεωρούν ως φαινομενικές, ανάμεσα στα δύο βιβλία.²⁸¹ (3) Οι ερμηνευτές που θεωρούν ότι το δέκατο βιβλίο γράφτηκε είτε αργότερα είτε ως παράρτημα του διαλόγου.²⁸² (4) Οι μελετητές που διαφωνούν με την τρίτη ερμηνεία.²⁸³ (5) Οι μελετητές που υποστηρίζουν ότι οι διαφορές ανάμεσα στα δύο βιβλία τής *Πολιτείας* προκύπτουν επειδή το καθένα από αυτά διαπραγματεύεται διαφορετικά θέματα και εξυπηρετεί διαφορετικούς σκοπούς.²⁸⁴ (6) Η ερμηνευτική μερίδα που διαφωνεί με την πέμπτη

²⁷⁹ Καπράλου (2012): 95-218.

²⁸⁰ Βλ.ενδεικτικά: Greene (1950): 28, Shaper (1968): 43, Moss (1971): 538, Demand (1975): 10, Hwang (1981): 36, Urmson (1997): 225-226, Rowe (1997): 440.

²⁸¹ Βλ.ενδεικτικά: Griswold (1981): 141, Belfiore (1984): 121-132, Else (1986): 32, Dorter (2006β): 307-308.

²⁸² Βλ.ενδεικτικά: Adam (1905): 384, Crombie (1962): 143, Nettleship (1968): 343, Partee (1970): 109-112, Versenyi (1977): 119, Sayers (1999) : 148.

²⁸³ Βλ.ενδεικτικά: Friedländer (1969): 132-133, Rosenstock (1983) : 219-235, Robb (1994): 232, Rutherford (1995): 214.

²⁸⁴ Βλ. ενδεικτικά: Havelock (1963): 14, White (1979): .248-259, Osborne (1987): 58, Nehamas (1999): 252-255, Levin (2001):152-162.

ερμηνεία.²⁸⁵ (7) Η ερμηνεία σύμφωνα με την οποία τα δύο βιβλία διαφέρουν εξαιτίας του ότι μεσολαβούν οι συζητήσεις για τη θεωρία των Ιδεών και τον τριμερισμό της ψυχής.²⁸⁶ (8) Οι ερμηνευτές που υποστηρίζουν ότι ο όρος *μίμηση* νοηματοδοτείται ως «υπόκριση» στο τρίτο βιβλίο και ως «αναπαράσταση» στο δέκατο βιβλίο.²⁸⁷ (9) Οι μελετητές που διαφωνούν με την όγδοη ερμηνεία.²⁸⁸ (10) Οι μελετητές που υποστηρίζουν ότι στο δέκατο βιβλίο καταδικάζεται η μιμητική τέχνη στο σύνολό της.²⁸⁹ (11) Οι μελετητές που διαφωνούν με τη δέκατη ερμηνεία και υποστηρίζουν ότι ένα κομμάτι της μίμησης διατηρείται στην Καλλίπολη.²⁹⁰ (12) Η ερμηνευτική κατεύθυνση που ερμηνεύει με διττό τρόπο τον όρο *μίμησις* στο τρίτο βιβλίο και υποστηρίζει ότι μόνο με τη μία σημασία της καταδικάζεται η μίμηση στο δέκατο βιβλίο.²⁹¹ (13) Οι ερμηνευτές που διαφωνούν με τη δωδέκατη ερμηνεία και υποστηρίζουν ότι η χρήση του όρου *μίμησις* είναι μία και ενιαία νοηματικά.²⁹²

Η Γιάννου²⁹³ διακρίνει τους μελετητές σε πέντε ερμηνευτικά στρατόπεδα: Σε αυτούς που υποστηρίζουν ότι ο Πλάτων: (α) εξορίζει καθ' ολοκληρία την ποίηση,²⁹⁴ (β) καταθέτει αντιφατικές και αντικρουόμενες μεταξύ τους κατηγορίες για την ποίηση και δεν υιοθετεί έναν συνεπή τρόπο θεώρησης του φαινομένου,²⁹⁵ (γ) επιτίθεται στην

²⁸⁵ Βλ.ενδεικτικά: Rosenstock (1983): 236, Roochnik (1988): 117.

²⁸⁶ Βλ.ενδεικτικά: Billings (1920): 44, Coulter (1976): 33, Asmis (1992): 350, Sayers (1999): 148, Moss, J. (2007): 437-438.

²⁸⁷ Βλ. ενδεικτικά: Atkins (1934): 44-45, Grube (1958): 203, Hall (1974): 76, Else (1986): 44-45, Sidnell (1991): 16, Waterfield (1993): 445-446, Woodruff (1998): 521-522, Diskin (2000): 120.

²⁸⁸ Βλ.ενδεικτικά: Belfiore (1984): 125-126, Kosman (1992): 52-54, Burnyeat (1999): 297.

²⁸⁹ Βλ. ενδεικτικά: Brownson (1897): 13, Collingwood (1938): 47-48, Rosen (1958): 140, Havelock (1963): 9-26, Cook (1996): 78, Rowe (1997): 440.

²⁹⁰ Βλ. ενδεικτικά: Adam (1905): 384-416, Hight (1922): 196-197, Cavarnos (1953): 487, Ferguson (1957): 140, Crombie (1962): 143-149, Bloom (1968): 360, Karelis (1976): 320-321, Corlett (1991): 156.

²⁹¹ Βλ. ενδεικτικά: Tate (1928): 17-19, Verdenius (1949): 11-15, Lodge (1953): 169-172, Elias (1984): 9-20, Reeve (1988): 223-226.

²⁹² Βλ. ενδεικτικά: Dyson (1988): 42-5, Ferrari, (1989): 125,

²⁹³ Γιάννου (2012): 6-10.

²⁹⁴ Βλ.ενδεικτικά: Annas (1981) και Pappas (1995).

²⁹⁵ Βλ.ενδεικτικά: Greene (1918), Murray (1997).

ποίηση στα πλαίσια της διαμάχης της με την φιλοσοφία,²⁹⁶ (δ) εξορίζει την ποίηση ως αποτέλεσμα τής εσωτερικής του σύγκρουσης ανάμεσα στις άλογες δυνάμεις και στη λογική,²⁹⁷ (ε) λειτουργεί ως κριτικός της λογοτεχνίας, εξορίζοντας μόνο ένα μέρος της.²⁹⁸

Θα προσπαθήσω να δείξω ότι το τρίτο και το δέκατο βιβλίο της *Πολιτείας* μπορούν να λειτουργήσουν συμπληρωματικά το ένα ως προς το άλλο. Αποψή μου είναι πως η μεταφυσική, η ψυχολογία και η μυθολογία, οι οποίες αναπτύσσονται εντός τού αυτού διαλόγου βρίσκονται σε μια συνεκτική αλληλουχία. Δεν έχουμε παρά να στραφούμε στο ίδιο το κείμενο, ώστε να ελέγξουμε αυτή την υπόθεση.

(β2) Το πρώτο παράδειγμα: Τα τρία είδη δημιουργών και ανακλίντρων.

Στο τρίτο βιβλίο της *Πολιτείας*, ο Πλάτων ολοκλήρωσε τη συζήτηση για την ποίηση υποστηρίζοντας ότι στην Καλλίπολη δεν έχουν θέση οι ποιητές που μιμούνται τα πάντα, αλλά μόνον οι ποιητές που μιμούνται το σωστό ήθος και που η ποίησή τους είναι περισσότερο ωφέλιμη και αυστηρή παρά ευχάριστη. Στο δέκατο βιβλίο, η συζήτηση επανέρχεται στο ίδιο θέμα και στην ίδια διαπίστωση, αλλά, με σαφώς αυστηρότερη γλώσσα: Το *μιμητικό* είδος της ποίησης απαγορεύεται ρητά και απόλυτα στην Καλλίπολη (*Πολιτεία*, 595a-c).

Οι *μιμητές ποιητές*, σύμφωνα με τον Σωκράτη, αντί να θεραπεύουν τις ψυχές των ακροατών τους, τις καταστρέφουν, διότι δεν κατέχουν το *φάρμακο* της γνώσης (*Πολιτεία*, 595b). Το φάρμακο της γνώσης, όπως έχουμε δει, κατέχουν οι άρχοντες της πόλεως οι οποίοι, αφενός, συνθέτουν *γενναία ψεύδη*, προκειμένου να εγχαράξουν τη σωφροσύνη στο σύνολο της πολιτείας, και που, αφετέρου, επιβλέπουν τα

²⁹⁶ Βλ. ενδεικτικά: Ferrari (1989).

²⁹⁷ Βλ. ενδεικτικά: Partee (1970), Dalfen (1974).

²⁹⁸ Βλ. ενδεικτικά: Vicaire (1960).

ποιήματα των απλών μυθολόγων, προκειμένου εκείνα να εντυπώνουν μόνο το αγαθό ήθος στις ψυχές των φυλάκων. Σε αντίθεση με αυτά τα δύο είδη μυθολόγων, τους άρχοντες και τους απλούς ποιητές, οι μιμητές ποιητές αντί να θεραπεύουν τις ψυχές των ανθρώπων, εγχαρράσσουν σε αυτές την κακία λόγω της *άγνοιάς* τους.

Ο Πλάτων υποστηρίζει ότι πρώτος διδάξας της τραγικής ποιήσεως (δηλαδή της μιμητικής) υπήρξε ο Όμηρος και, για να δείξει τη σχέση της μίμησης με την αλήθεια, χρησιμοποιεί ένα παράδειγμα, που μέχρι τώρα προβληματίζει τους ερευνητές: Το παράδειγμα με τα τρία ανάκλιτρα. Σύμφωνα με το παράδειγμα, έχουμε τριών ειδών κατασκευαστές και τριών λογίων παραγόμενες κλίνες. Την αληθινή κλίνη (το είδος, την ιδέα της κλίνης), που την κατασκευάζει με τη γνώση του ο *φυτουργός* θεός, τη *φαινομενική* κλίνη, που την παράγει ο δημιουργός, αντιγράφοντας την αληθινή κλίνη και έχοντας *πίστη ορθή* για το κατασκευασμά του και, τέλος, την *φαντασματική* κλίνη, που την κατασκευάζει ο μιμητής ζωγράφος και η οποία αποτελεί αντίγραφο της φαινομενικής κλίνης. Ο *μιμητής* δεν έχει ούτε γνώση, ούτε ορθή πίστη για το κατασκευασμά του (*Πολιτεία*, 596.e-599a) Θα μπορούσαμε να πούμε ότι βρίσκεται σε κατάσταση *άγνοιας*.

Ο Penner υποστηρίζει ότι η «γλώσσα», που ο Πλάτων χρησιμοποιεί στο παράδειγμα με τα ανάκλιτρα, προκάλεσε στους ερμηνευτές πολλά προβλήματα και άλλες τόσες θεωρίες για το τι είναι οι Ιδέες.²⁹⁹ Ο Sheppard θεωρεί ότι ο ισχυρισμός του δέκατου βιβλίου, ότι δηλαδή ο θεός κατασκευάζει την Ιδέα της κλίνης, έρχεται σε αντίθεση με τον ισχυρισμό του πέμπτου βιβλίου ότι οι Ιδέες είναι αιώνιες, αμετάβλητες και επομένως, μη δημιουργημένες.³⁰⁰ Επιπλέον, ο Sheppard υποστηρίζει ότι ο τρίτος κατασκευαστής (δηλαδή ο μιμητής) αντιστοιχεί στο τέταρτο και κατώτερο

²⁹⁹ Penner (2006): 245.

³⁰⁰ Την ίδια άποψη εκφράζει και ο Rosen (2005): 355.

γνωσιολογικό τμήμα της αλληγορίας της γραμμής (την εικασία),³⁰¹ διότι αντιγράφει τη *φαινομενική κλίνη* χωρίς να γνωρίζει αν το δημιούργημά του είναι κάτι καλό ή κάτι κακό.³⁰²

Ο Rosen προσθέτει ότι η απόσταση που χωρίζει τον μιμητή από την αλήθεια είναι πολιτικά επικίνδυνη. Ένας τέτοιος δημιουργός (μιμητής) θα ήταν ακατάλληλος να κυβερνήσει την πολιτεία, επειδή δεν θα ήταν σε θέση να διακρίνει τι είναι καλό και πρόπον για κάθε άτομο, αλλά και συνολικά για την πολιτεία. Αντ' αυτού, ο δεύτερος κατασκευαστής θα ήταν καταλληλότερος για να διοικήσει την πόλη, διότι εκείνος έχει τουλάχιστον μια ορθή κρίση για το κατασκευάσμα του. Κατά τον ίδιο, ο δεύτερος κατασκευαστής πρέπει να είναι τουλάχιστον ένας βοηθός του φιλοσόφου.³⁰³ Παρά το ότι ο Rosen ερμηνεύει, κατά την εκτίμησή μου, σωστά το παράδειγμα με τα ανάκλιτρα, αποφεύγει να δώσει μια ερμηνεία για τον πρώτο δημιουργό, ήτοι τον θεό που εμφανίζεται να κατασκευάζει το *είδος* (την *Ιδέα*) της κλίνης.

Θεωρώ ότι στο ερώτημα του Rosen, αν η «γλώσσα» του Πλάτωνα είναι μεταφορική στο παράδειγμα με τα ανάκλιτρα,³⁰⁴ θα έπρεπε να απαντήσουμε καταφατικά. Έχω, λοιπόν, να προτείνω το εξής: Ο Πλάτων, στο παράδειγμα που εξετάζουμε, μιλάει συμβολικά για τρία είδη λογοποιών και τρία είδη λόγων. Υποστηρίζω, δηλαδή, ότι μπορούμε να αντιστοιχίσουμε: (α) τον θεό φυτουργό με τον *διαλεκτικό*, που με τους λόγους και τα παραγγέλματά του παράγει την αληθινή δικαιοσύνη (και εν γένει, την αρετή) στην Καλλίπολη· (β) τον δεύτερο δημιουργό με τον μυθολόγο της ιδανικής πολιτείας, ο οποίος υπό την καθοδήγηση των αρχόντων εντυπώνει αληθείς δόξες (με το *απλό είδος διήγησης*) για τις αρετές, δηλαδή αντίγραφα του διαλεκτικού λόγου·

³⁰¹ Βλ. παραπάνω: Α2.3. (α).

³⁰² Sheppard (2009): 147-151.

³⁰³ Rosen (2005): 355-356.

³⁰⁴ Rosen (2005): 366-367.

και, τέλος, (γ) τον τρίτο δημιουργό με τον *μιμητή ποιητή* που μιμούμενος τα πάντα εμφυσά την *ποικιλία* στις ψυχές των πολιτών, και άρα την *διχόνοια* ανάμεσα στα ψυχικά τμήματα. Αν η αντιστοίχιση που προτείνω ισχύει, τότε θα μπορούσε να δειχθεί ότι η πρώτη και η δεύτερη κριτική της ποίησης στην *Πολιτεία* είναι άρρηκτα δεμένες, αφενός, με το επιχείρημα για τη δικαιοσύνη και, αφετέρου, μεταξύ τους. Παρακάτω, στηριζόμενη στην αντιστοίχιση αυτή, θα προσπαθήσω να δείξω ότι η *μιμητική ποίηση* εξορίζεται, επειδή διαταράσσει την ψυχική αρμονία που απαιτείται για να είναι κανείς δίκαιος, ενώ αντίθετα το *απλό είδος* ποίησης είναι όχι μόνο θεμιτό αλλά και αναγκαίο για τη δίκαιη ψυχική σύσταση των πολιτών και της πολιτείας.

Αρχικά, ας δούμε τι χαρακτηριστικά δίνει ο Πλάτων στον κάθε δημιουργό: Ο πρώτος (ο θεός) έχει τη γνώση και γι'αυτό κατασκευάζει την αληθινή κλίνη, προς την οποία συγκρίνονται τα κατασκευάσματα των άλλων δύο δημιουργών. Ο δεύτερος δημιουργός ποιεί ένα αντίγραφο της αληθινής κλίνης και έχει *ορθή πίστη* (αληθή δόξα) για το κατασκευάσμα του. Είναι, επίσης, σε θέση να γνωρίζει ποιες ασχολίες και συνήθειες (*επιτηδεύματα*) καθιστούν τους πολίτες καλύτερους και ποια τους καθιστούν χειρότερους (*Πολιτεία*, 599d-e). Ήδη από το σημείο αυτό διαφαίνεται ότι ο Πλάτων συσχετίζει την κριτική του στην ποίηση με το κατά πόσο εκείνη είναι βλαβερή ή ωφέλιμη για τους πολίτες και για την πολιτεία συνολικά. Αξίζει, επίσης, να σημειώσουμε ότι ο δεύτερος κατασκευαστής ουδέποτε εξορίζεται από την Καλλίπολη. Εκείνος που εξορίζεται είναι ο τρίτος κατασκευαστής, ο οποίος μιμείται με κακό τρόπο (ασύμμετρα) το αντίγραφο της αληθινής κλίνης (το φαινομενικό ανάκλιτρο). Ο *μιμητής ποιητής* δεν έχει μήτε γνώση, μήτε ορθή γνώμη για το κατασκευάσμα του και παράγει *φαντάσματα*, δηλαδή είδωλα των ειδώλων της *αρετής*, που απέχουν τρεις θέσεις από την αλήθεια (*Πολιτεία*, 600e, 605c).

Εδώ, παρατηρούμε ότι ο Πλάτων συνδέει τα κατασκευασμένα αντικείμενα με την αλήθεια και την αρετή. Θεωρώ ότι αν στο παράδειγμα αντικαθιστούσαμε τον όρο *κλίνη* με τον όρο *αρετή*, τότε θα ήμασταν σε θέση να αντιληφθούμε με περισσότερη σαφήνεια τι στην πραγματικότητα επιχειρεί να πει ο Πλάτων. Εφόσον ο *μιμητής* αντιστοιχεί στον ποιητή που παράγει *είδωλα των ειδώλων των αρετών*, κατ' αναλογία θα προέκυπτε ότι ο δεύτερος κατασκευαστής, του οποίου το παράγωγο μιμείται ο *μιμητής*, κατασκευάζει το *είδωλο* της αρετής, δηλαδή την εικόνα της αρετής. Το γεγονός ότι ο δεύτερος κατασκευαστής *έχει πίστιν ορθήν* για το κατασκευάσμα του, συνεπάγεται το ότι αντιγράφει με συμμετρία το πρότυπο/παράδειγμα, που είναι η «Ιδέα» της (εκάστοτε) αρετής. Αντίστοιχα, θα έπρεπε να δεχτούμε ότι ο πρώτος δημιουργός (ο θεός φυτουργός) με τη γνώση του δημιουργεί την αληθινή αρετή (την «Ιδέα» της αρετής).

Υπάρχουν, άραγε, αναφορές που μας επιτρέπουν να αντιστοιχήσουμε τον θεό-φυτουργό με τον διαλεκτικό, και τον δεύτερο δημιουργό με τον μυθολόγο της Καλλίπολης; Με άλλα λόγια, είναι ο διαλεκτικός εκείνος που *φυτεύει* την αρετή στην πολιτεία και ο *απλός ποιητής* αυτός που παράγει εικόνες της αρετής στα ποιήματά του; Στο 500c-d της *Πολιτείας*, ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι ο φιλόσοφος-βασιλέας είναι στον μέγιστο βαθμό θεϊκός και τον χαρακτηρίζει δημιουργό της σωφροσύνης, της δικαιοσύνης και *σύμπασης* της αρετής. Ανάλογη αναφορά, σχετικά με τον διαλεκτικό, έχουμε και στο 276a-277a του *Φαίδρου*. Εκεί, ο διαλεκτικός παρουσιάζεται σαν ένας γεωργός που με *επιστήμη* φυτεύει στις ψυχές σπόρους (λόγους), οι οποίοι στις κατάλληλες φύσεις (τους φιλοσόφους) γεννούν τη *δικαιοσύνη*, τα *καλά* και τα *αγαθά*.³⁰⁵ Έχουμε, αν μη τι άλλο, κάποιες ενδείξεις ότι η

³⁰⁵ Βλ. παραπάνω: Α1.3. (η).

πρώτη αντιστοίχιση, αυτή τού θεού φουτουργού με τον διαλεκτικό, θα μπορούσε να σταθεί.

Ενδείξεις, όμως, έχουμε και για την δεύτερη αντιστοίχιση, του *δημιουργού* της φαινομενικής κλίνης (του ειδώλου της αρετής) με τον ποιητή που συνθέτει *απλά* μυθολογήματα. Οι μυθολόγοι της Καλλίπολης είναι, όπως και ο δεύτερος δημιουργός, ικανοί να διακρίνουν το καλό από το κακό, το ωφέλιμο από το βλαβερό, και φροντίζουν η πόλη να αναπτύσσεται και να διαβιοί υγιώς. Έχουν, δηλαδή, *πίστιν ορθήν* για τα δημιουργήματά τους (αλλά όχι επιστήμη), επειδή καθοδηγούνται από την *σοφή* άρχουσα τάξη. Στα ποιήματά τους αποτυπώνουν μόνο την *εικόνα* του αγαθού ήθους και της ευπρέπειας και, ειδικότερα, εικόνες της *ανδρείας*, της *σωφροσύνης* και της *δικαιοσύνης* (*Πολιτεία*, 400b-e).

Ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι ο *μιμητής ποιητής*, που παράγει είδωλα των ειδώλων της αρετής, εξορίζεται από την Καλλίπολη επειδή εγκαθιδρύει στην ψυχή των ακροατών του μια κακή πολιτεία (*Πολιτεία*, 605b-c). Θα μπορούσαμε, επομένως, να υποθέσουμε ότι ο πρώτος κατασκευαστής στο παράδειγμα είναι εκείνος που με τη γνώση και τους λόγους του (τα παραγγέλματά του) εγκαθιδρύει την *δικαίη πολιτεία* στις ψυχές των πολιτών. Αυτός δεν θα μπορούσε παρά να είναι ο φιλόσοφος-βασιλέας στην Καλλίπολη. Αντίστοιχα, ο δεύτερος δημιουργός θα μπορούσε να είναι εκείνος που αποτυπώνει στους λόγους του εικόνες της δίκαιης πολιτείας, δηλαδή ο μυθολόγος που συνθέτει *απλά* ποιήματα.

Αν, όμως, ισχύουν τα παραπάνω τότε θα πρέπει να υπάρχουν επιπλέον ενδείξεις, που να συνδέουν τους δύο πρώτους δημιουργούς με τα δύο ανώτερα ψυχικά τμήματα, λαμβανομένου υπόψη ότι η διαλεκτική έχει να κάνει με το *λογιστικό* και η *απλή μυθολογία* με το *θυμοειδές*. Έτι περαιτέρω, θα πρέπει να υπάρχουν χωρία που να

συνδέουν τον πρώτο δημιουργό, όχι μόνο με την τέχνη να κατασκευάζει κάτι το αληθινό, αλλά και με την ικανότητα να χρησιμοποιεί τα δημιουργήματα των άλλων τεχνών/επιστημών. Αυτή είναι, άλλωστε, η ικανότητα που διακρίνει την διαλεκτική από όλες τις άλλες τέχνες και επιστήμες: Η ικανότητα όχι μόνο να καθοδηγεί τις άλλες τέχνες³⁰⁶ αλλά και να χρησιμοποιεί³⁰⁷ τα δημιουργήματά τους προς όφελος όλων των πολιτών και της πόλης εν γένει, επειδή είναι η μόνη επιστήμη που γνωρίζει με ποιο τρόπο (οι τέχνες/επιστήμες) συνδέονται μεταξύ τους αλλά και με το όντως ον.

Θεωρώ ότι η επιλογή του Πλάτωνα να επεξηγήσει το παράδειγμα των ανακλίντρων με ένα άλλο παράδειγμα λειτουργεί διαφωτιστικά ως προς αυτή την κατεύθυνση.

(β3) Το δεύτερο επεξηγηματικό παράδειγμα: ο χρήστης, ο κατασκευαστής και ο μιμητής.

(β3.1.) Οι τρεις τέχνες για το κάθε πράγμα.

Ο Πλάτων θεωρεί ότι αυτό που ειπώθηκε με το παράδειγμα των τριών ανακλίντρων είναι ακόμα μισό και ότι για να εξεταστεί επαρκώς (*Πολιτεία*, 601c-d) είναι απαραίτητη η χρήση ενός άλλου παραδείγματος. Εξάλλου, όπως έχουμε δει,³⁰⁸ η χρήση των παραδειγμάτων είναι μια μέθοδος προσφιλής στον Πλάτωνα και άμεσα συνυφασμένη με την *διαλεκτική* ως συναίρεση. Με τη μέθοδο τούτη, ο Πλάτων ερεθίζει την ικανότητα του αναγνώστη (ή και του συνομιλητή του Σωκράτη/Ξένου) να συγκρίνει και να ανιχνεύει κοινά στοιχεία ανάμεσα στα παραδείγματα, προκειμένου να τον οδηγήσει σε ένα σωστό συμπέρασμα, σε μια αληθή δόξα. Στον *Πολιτικό*, όπως θα θυμόμαστε, επειδή το παράδειγμα με τον θεό-δημιουργό χρειαζόταν επεξήγηση, ο Πλάτων χρησιμοποίησε ένα παράδειγμα από μια χειρωνακτική τέχνη: την υφαντική. Όμοια και στην *Πολιτεία*: Για να γίνει κατανοητό

³⁰⁶ Βλ. ενδεικτικά: *Πολιτικός*, 277e-288a.

³⁰⁷ Βλ. επίσης παραπάνω: A2.3. (γ).

³⁰⁸ Βλ. παραπάνω: A2.5. (β).

το παράδειγμα με τον θεό δημιουργό και τα ανάκλιτρα, η συζήτηση στρέφεται στη *σκυτοτομία* και στην *χαλκεία*.

Ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι για κάθε πράγμα υπάρχουν τρεις τέχνες: Μια που θα το χρησιμοποιήσει, μια που θα το κατασκευάσει και άλλη μία που θα το μιμηθεί. Εκείνος που χρησιμοποιεί τα ηνία και τα χαλινάρια (ο ιππέας), έχει την *επιστήμη* αυτών των πραγμάτων και, με τις προτροπές και τις εντολές του, καθοδηγεί τον σκυτοτόμο ή τον χαλκωματά, ο οποίος τα κατασκευάζει. Από τη μια, ο χρήστης του κατασκευάσματος γνωρίζει και μεταφέρει στον κατασκευαστή ποια *αγαθά* και ποια *κακά* προκύπτουν από την χρήση του πράγματος. Από την άλλη, ο *ποιητής* του πράγματος δείχνει εμπιστοσύνη στις οδηγίες του χρήστη και ακολουθώντας τις σχηματίζει ορθή δόξα για το *κάλλος* και την *πονηρία* του πράγματος που κατασκευάζει. Με άλλα λόγια, η σωστή πεποίθηση του κατασκευαστή για το δημιούργημά του προκύπτει από το ότι υπακούει αναγκαστικά στις εντολές του χρήστη, ο οποίος έχει *επιστήμη*. Υπάρχει, τέλος, και ένας τρίτος κατασκευαστής, ο μιμητής ζωγράφος, που δεν έχει ούτε γνώση, ούτε ορθή δόξα για το αν το δημιούργημά του είναι αισχρό ή αγαθό. Ετούτος, επειδή δεν έχει επαφή με τον (επιστήμονα) χρήστη του πράγματος, μιμείται αυτό που *φαίνεται* καλό στους πολλούς που δεν έχουν γνώση (*Πολιτεία*, 601c-602a). Εν ολίγοις, ο *μιμητής* κατασκευάζει το μίμημά του σύμφωνα με το τι οι πολλοί θεωρούν σωστό. Η γνώμη, όμως, των πολλών είναι λανθασμένη, διότι αγνοούν την αλήθεια.

Συνοψίζοντας: Στο δεύτερο παράδειγμα έχουμε δύο ειδών κατασκευαστές και έναν χρήστη του πράγματος. Ο ένας, εξ αυτών, έχει ορθή γνώμη για το κατασκευάσμά του, επειδή καθοδηγείται από τον χρήστη, ο οποίος έχει *επιστήμη* για το πράγμα. Ο δεύτερος, ωστόσο, κατασκευαστής καθοδηγείται από τις γνώμες των πολλών και όχι από την γνώση του χρήστη. Το *μίμημα* που κατασκευάζει φαίνεται όμοιο με το

αληθινό αντικείμενο, διότι μιμείται τις εξωτερικές (μεταβαλλόμενες) και όχι τις ουσιαστικές (αμετάβλητες) συμμετρίες. Ωστόσο, αυτό δεν είναι παρά μια *σκιαγραφία* του φαινομένου, που πόρρω απέχει από την αλήθεια (*Πολιτεία*, 602b-d).

(β4) Η σύγκριση των δύο παραδειγμάτων.

Δεδομένου ότι το δεύτερο παράδειγμα λειτουργεί επεξηγητικά ως προς το πρώτο παράδειγμα με τα τρία ανάκλιτρα, θα ήταν δέον να ανιχνεύσουμε τόσο τα κοινά όσο και τα διαφορετικά σημεία στα δύο παραδείγματα. Παρατηρούμε λοιπόν ότι, ενώ και στα δύο παραδείγματα ο πρώτος τεχνίτης (ο θεός / ο ιππέας) έχει *επιστήμη*, στο κάθε παράδειγμα του αποδίδεται διαφορετική δράση: Ειδικότερα, στο παράδειγμα με τα ανάκλιτρα ο θεός *φυτεύει* την αληθινή κλίση (το *πεφυκός*), ενώ στο δεύτερο παράδειγμα, ο ιππέας καθοδηγεί τους άλλους τεχνίτες να κατασκευάσουν αντικείμενα τα οποία μόνο εκείνος γνωρίζει να χρησιμοποιεί. Αν συνδυάσουμε τα δύο παραδείγματα (ο ίδιος ο Πλάτων εισάγει το δεύτερο παράδειγμα για να μην μείνει *μισό* το νόημα του πρώτου παραδείγματος), θα προέκυπτε ότι ο πρώτος τεχνίτης κατασκευάζει το *αληθινό*, δίνοντας εντολές στις υπόλοιπες τέχνες για το πώς πρέπει να φτιάχνουν τα αντικείμενά τους. Τούτος ο ορισμός του πρώτου τεχνίτη ταιριάζει με τον ορισμό του βασιλέα πολιτικού στον *Πολιτικό*, ο οποίος με τα προστάγματά του καθοδηγεί τις *υπηρετικές τέχνες*³⁰⁹ και χρησιμοποιώντας τις συνυφαίνει το *αληθέστατον*³¹⁰ και το *ορθότατον* στην πόλη.³¹¹ Εξάλλου, η *ορθότητα*, η *αρετή* και το *κάλλος* κάθε αντικειμένου έχει να κάνει με τη χρήση για την οποία από τη φύση του προορίζεται (*Πολιτεία*, 601d-e). Με άλλα λόγια, ο «ιππέας» του δεύτερου παραδείγματος ξέρει να χρησιμοποιεί τα τεχνουργήματα διότι είναι ικανός να κρίνει τι είναι ορθό, τι ενάρετο και τι όμορφο. Η ικανότητα της σωστής κρίσης (*εμβουλία*),

³⁰⁹ Βλ. *Πολιτικός*, 277e-288a, 304e-305e.

³¹⁰ Βλ. *Πολιτικός*, 300d-e.

³¹¹ Βλ. *Πολιτικός*, 305d-e.

όπως έχουμε δει,³¹² είναι χαρακτηριστικό της ανώτερης τάξης πολιτών, δηλαδή των *παντελώς φυλάκων*, που κατέχουν την τέχνη της διαλεκτικής. Μπορούμε, επομένως, να συναγάγουμε το συμπέρασμα ότι ο πρώτος τεχνίτης και στα δύο παραδείγματα είναι ο *διαλεκτικός*, ο οποίος πρέπει να άρχει στην Καλλίπολη. Ας μην ξεχνάμε, άλλωστε, ότι μόνον αυτός έχει *επιστήμη*, γνωρίζει δηλαδή την αλήθεια.

Ας δούμε, τώρα, τον τρόπο με τον οποίο σκιαγραφείται, σε κάθε παράδειγμα, ο δεύτερος τεχνίτης. Στο πρώτο παράδειγμα (με τα ανάκλιτρα), ο δεύτερος τεχνίτης (ο τέκτων) παρουσιάζεται να έχει *ορθή δόξα* για το δημιούργημά του, επειδή αντιγράφει το αληθινό ον που κατασκεύασε ο πρώτος τεχνίτης (ο θεός). Στο δεύτερο παράδειγμα, ο δεύτερος τη τάξει τεχνίτης (ο σκυτοτόμος ή χαλκωματάς) έχει και πάλι *ορθή δόξα* για το αντικείμενο που δημιουργεί, αλλά η γνωσιακή του κατάσταση οφείλεται στο ότι ακολουθεί και εμπιστεύεται τις εντολές του πρώτου τεχνίτη (του ιπέα). Αν συνδυάσουμε τα δύο παραδείγματα, τότε προκύπτει ότι ο δεύτερος τεχνίτης κατασκευάζει ένα αντίγραφο του αληθινού όντος και έχει ορθή δόξα για το δημιούργημά του, επειδή ακολουθεί τις εντολές του πρώτου τεχνίτη. Η καθοδήγηση του δεύτερου τεχνίτη (σκυτοτόμου ή χαλκωματά) από τον ιπέα, μας παραπέμπει στην καθοδήγηση των μυθολόγων της Καλλίπολης από τους *άρχοντες*, με τρόπο ώστε οι πρώτοι να αποτυπώνουν στα ποιήματά τους την εικόνα του αγαθού ήθους και να εντυπώνουν στις ψυχές των φυλάκων ορθές και έννομες δόξες.

Τέλος, ο τρίτος τεχνίτης και στα δυο παραδείγματα είναι ο μιμητής ζωγράφος και δεν έχει ούτε γνώση ούτε ορθή δόξα για το κατασκευασμά του. Στο παράδειγμα με τα ανάκλιτρα, μιμείται το αντίγραφο του αληθινού (το φαινομενικό ανάκλιτρο) και γι' αυτό βρίσκεται τρεις θέσεις μακριά από την αλήθεια. Με το δεύτερο παράδειγμα καταλαβαίνουμε ότι η απόστασή του από την αλήθεια οφείλεται στο ότι μιμείται

³¹² Βλ. παραπάνω: Β1.1.

εκείνο που οι πολλοί θεωρούν σωστό και δεν έχει καμία επαφή με τον πρώτο τεχνίτη, ο οποίος έχει την *επιστήμη* για το αντικείμενο. Ο *μιμητής ζωγράφος* των παραδειγμάτων είναι ο *μιμητής ποιητής* του τρίτου βιβλίου: Χρησιμοποιεί το είδος της ποίησης που είναι ευχάριστο στους περισσότερους³¹³ αλλά όχι ωφέλιμο.

Εν συνόψει, η σύγκριση των δύο παραδειγμάτων απέφερε καινούργιες ενδείξεις για το ότι ο πρώτος τεχνίτης θα μπορούσε να ταυτιστεί με τον διαλεκτικό και ο δεύτερος τεχνίτης με τον *απλό* μυθολόγο του τρίτου βιβλίου. Απομένει, ωστόσο, να δούμε αν ο τριμερισμός της ψυχής που εισήχθη στα αρχικά βιβλία της *Πολιτείας* μπορεί να εναρμονιστεί με την παρουσίαση των ψυχικών τμημάτων στο δέκατο βιβλίο.

(β5) Ο τριμερισμός της ψυχής στη δεύτερη κριτική της ποίησης.

(β5.1.) Το πρόβλημα.

Οι περισσότεροι μελετητές διατείνονται ότι, στο τελευταίο βιβλίο της *Πολιτείας*, η τριμερής προσέγγιση της ψυχής παραγκωνίζεται και ότι ο Πλάτων στην δεύτερη κριτική του για την ποίηση διαιρεί την ψυχή σε δύο και όχι τρία τμήματα: το *λογιστικόν* και το *αλόγιστον*, με το τελευταίο να περιλαμβάνει τα δύο κατώτερα τμήματα της ψυχής: το θυμοειδές και το επιθυμητικό.³¹⁴ Ο Destrée προβαίνει σε μια κρίσιμη παρατήρηση: Η χρήση του όρου *θυμοειδές* απουσιάζει τελείως από το δέκατο βιβλίο, γεγονός που εγείρει προβλήματα για όσους προσπάθησαν να συνενώσουν σε ένα συνεχές τις δύο κριτικές του Πλάτωνα για την ποίηση.³¹⁵

Θα υποστηρίξω πως η επικρατούσα αντίληψη, ότι δηλαδή ο τριμερισμός της ψυχής παραβιάζεται στο δέκατο βιβλίο, είναι λανθασμένη, διότι αποκόπτει την δεύτερη πλατωνική κριτική για την ποίηση από τα δύο παραδείγματα, τα οποία εξετάσαμε

³¹³ Βλ. ενδεικτικά: *Πολιτεία*, 397d6-9.

³¹⁴ Βλ. ενδεικτικά: Singpurwalla (2011): 1.

³¹⁵ Destrée (2011): 267-268.

παραπάνω, όπως επίσης και από το συνολικό επιχείρημα για τη δικαιοσύνη. Προσέτι, θα επιχειρήσω να δείξω ότι η ερμηνεία των μελετητών γεννά προβλήματα επιστημολογικής φύσεως, όπως το να αποδίδουμε στο ανώτερο ψυχικό τμήμα (το λογιστικό) τη γνωστική κατάσταση της *ορθής δόξας* και όχι της *επιστήμης*. Ας πάρουμε, όμως, τα πράγματα με τη σειρά.

Ολοκληρώνοντας το δεύτερο παράδειγμα (με τον *ιπέα*, τον κατασκευαστή και τον μιμητή), ο Πλάτων υποστηρίζει ότι για να μην επικρατούν μέσα μας οι φαινομενικές συμμετρίες υπάρχει το μέτρημα και η αρίθμηση, έργα που αναλαμβάνει το *λογιστικόν*. Ο φιλόσοφος επισημαίνει ότι μέσα στην ψυχή μας υπάρχουν δύο αντίρροπες δυνάμεις:³¹⁶ μια που *δοξάζει κατά τα μέτρα* και μια που *δοξάζει παρά τα μέτρα* (*Πολιτεία*, 602d-e). Οι μελετητές ταυτίζουν, δικαίως, το «παρά τα μέτρα δοξάζον» με το κατώτερο ψυχικό τμήμα, δηλαδή το *επιθυμητικόν*. Το πρόβλημα, ωστόσο, προκύπτει όταν οι μελετητές, λανθασμένα κατά την άποψή μου, ταυτίζουν το «κατά τα μέτρα δοξάζον» με το *λογιστικόν*.

Εκτιμώ ότι για να μπορέσουμε να αντιστοιχήσουμε κάθε μια από τις αντίρροπες ψυχικές δυνάμεις με κάποιο από τα ψυχικά τμήματα, πρέπει πρώτα να απαντήσουμε στο τι θα μπορούσε να συνιστά μια *κατά τα μέτρα δόξα* ή μια *παρά τα μέτρα δόξα*. Μια *κατά τα μέτρα δόξα*, όπως φαίνεται από το κείμενο, είναι μια δόξα που αντιγράφει τις κατ' ουσίαν (τις αμετάβλητες, αληθινές) συμμετρίες του *παραδείγματος*. Είναι, κατά συνέπεια, μια *ορθή δόξα* για το πρότυπο αντικείμενο, εφόσον αποτελεί πιστό αντίγραφο του πρωτοτύπου (του αληθινού). Αντίθετα, μια *παρά τα μέτρα δόξα* είναι μια δόξα που δεν αποδίδει τις ουσιαστικές συμμετρίες του *παραδείγματος*, αλλά -όπως και ο μιμητής ζωγράφος- τις εξωτερικές, φαινομενικές

³¹⁶ Όπως έχουμε ήδη πει (βλ. παραπάνω: Α1.3.), στον *Φαίδρο* οι αντίρροπες ψυχικές δυνάμεις είναι το *επιθυμητικό* (η έμφυτη ορμή για ηδονές) και το *θυμοειδές* (η επίκτητη ορθή δόξα που καθοδηγείται από τον λόγο).

και μεταβαλλόμενες συμμετρίες. Τούτη, επομένως, είναι μια *δόξα ψευδής*, διότι δεν αντιγράφει το αληθινό ον, παρά εκείνο που φαίνεται ως αληθινό στους πολλούς. Αν, επομένως, δεχτούμε ότι *το κατά τα μέτρα δοξάζον* είναι το *λογιστικόν*, τότε θα έπρεπε να δεχτούμε ότι το ανώτερο ψυχικό τμήμα έχει *ορθή δόξα* και *όχι γνώση*, θέση που έρχεται σε αντίφαση με τα όσα είδαμε στον *Φαίδρο*.³¹⁷ Όπως θα θυμόμαστε, η εξέταση του *Φαίδρου*, στο πλαίσιο της έρευνάς μας για την *ανάμνηση*, κατέδειξε ότι στο *λογιστικό* αντιστοιχεί η επιστήμη των Ιδεών, στο *θυμοειδές* η επίκτητη αληθής δόξα των ωφέλιμων τεχνών και στο *επιθυμητικό* η *άγνοια*.

Ας δούμε, τώρα, πώς παρουσιάζεται το *λογιστικόν* και πώς το *κατά τα μέτρα δοξάζον* από τον Σωκράτη, ώστε να μπορέσουμε να διαπιστώσουμε αν αυτά τα δύο μπορούν να ταυτιστούν, ή αν, εν τέλει, συνιστούν δύο διαφορετικές ψυχικές δυνάμεις. Από τη μια, το ανώτερο ψυχικό τμήμα (*λογιστικό*) είναι υπεύθυνο να υπολογίζει, να μετρά και να κοινοποιεί (*σημαίνει*) στην ψυχή τα συμπεράσματά του (τις κρίσεις του), ούτως ώστε μέσα μας να μην επικρατεί το *φαινόμενον* (η εικόνα του πραγματικού) αλλά το *λογισάμενον* (το πραγματικό) (*Πολιτεία*, 602d-e). Με άλλα λόγια, καθήκον του *λογιστικού* είναι, χρησιμοποιώντας τις μετρητικές και ορθολογιστικές του ικανότητες, να αποφασίζει ποιο είναι το αληθινό και να εμποδίζει την ψυχή από το να πιστεύει για πραγματικά αυτά που φαίνονται ως τέτοια αλλά δεν είναι. Το *λογιστικόν* λειτουργεί, επιπλέον, ως *νόμος* και δίνει εντολές, προκειμένου ο άνθρωπος να αντιστέκεται στα πάθη, τις λύπες και τις ηδονές (*Πολιτεία*, 604a10-b1).

Από την άλλη, το *κατά τα μέτρα δοξάζον* είναι το καλύτερο (το *βέλτιστον*) από τα δύο ψυχικά τμήματα που βρίσκονται σε διαμάχη, εμπιστεύεται (*πιστεῖον*) το μέτρο και

³¹⁷ Βλ. παραπάνω: Α1.3. (α) - (δ).

τον λογισμό (*Πολιτεία*, 603a4-5), είναι έτοιμο να πεισθεί από τον νόμο³¹⁸ (*Πολιτεία*, 604b56-7) και επιθυμεί να ακολουθεί τον λογισμό (*Πολιτεία*, 604d5-6). Αν δεχτούμε την κρατούσα αντίληψη, ότι δηλαδή το λογιστικόν ταυτίζεται με το κατά τα μέτρα δοξάζον, τότε θα πρέπει να δεχτούμε ότι το λογιστικόν εμπιστεύεται, επιθυμεί να ακολουθεί τον εαυτό του και να πείθεται στα όσα αποφασίζει, πράγμα παράλογο. Επιπλέον, η περιγραφή του κατά τα μέτρα δοξάζοντος, ως του ψυχικού τμήματος, που αν δεν εκπαιδευτεί με λόγο και εθισμό, χαλαρώνει την φύλαξη του φαύλου τμήματος της ψυχής, δηλαδή του επιθυμητικού (*Πολιτεία*, 606a-b), φαίνεται να ταιριάζει μάλλον στο θυμοειδές παρά στο λογιστικόν. Όπως έχουμε πει αρκετές φορές, το ενδιάμεσο ψυχικό τμήμα είναι εκείνο που, αν εκπαιδευτεί με καλούς λόγους (μύθους) και εθιστεί στο καλό ήθος, καθίσταται φυσικός σύμμαχος του εντολέα-λογιστικού και φυλάττει με την ανδρεία του την ψυχή από τις επιθέσεις του επιθυμητικού.

(β5.2.) Μια λύση.

Κατά την άποψή μου, αυτό που σκιαγραφείται ως το βέλτιστον στη ψυχή είναι ένα ορθά πεπαιδευμένο θυμοειδές, δηλαδή ένα θυμοειδές υπό την καθοδήγηση του λογιστικού. Αν στραφούμε στον *Φαίδρο* θα δούμε ότι, όταν ο Σωκράτης μιλά για τὰ βελτίω τῆς διανοίας,³¹⁹ εξηγεί ότι εννοεί τον ηνίοχο (λογιστικό) και τον αγαθό ίππο (θυμοειδές) που αντιστέκονται στην κακία του επιθυμητικού, ο ένας με λόγο και ο άλλος με αιδώ. Εάν, μάλιστα, αυτά τα δύο τμήματα συμμαχήσουν (το λογιστικό και το θυμοειδές) και υποδουλώσουν το φαύλο επιθυμητικό, τότε ο άνθρωπος διάγει έναν βίο ομονοητικό,³²⁰ δηλαδή μια σάφρονα ζωή στην οποία καθένα από τα ψυχικά

³¹⁸ Στο 519e της *Πολιτείας*, ο νόμος εμφανίζεται να έχει τα ίδια χαρακτηριστικά με το λογιστικόν (ή την άρχουσα τάξη): Τον ενδιαφέρει η συναρμογή των τάξεων στην πόλη είτε με πειθώ είτε με εξαναγκασμό, προκειμένου όλη η πόλη να ωφεληθεί και να είναι ευτυχισμένη. Επιπλέον, παρουσιάζεται ως να χρησιμοποιεί κάθε έναν από τους πολίτες, ώστε να συνθέσει καλύτερα την ενότητα της πόλης.

³¹⁹ Βλ. *Φαίδρος*, 256a-b.

³²⁰ Βλ. *Φαίδρος*, 256b-c.

τμήματά του ασχολείται με το οικείο του έργο. Δεδομένου ότι ο *Φαίδρος* και η *Πολιτεία* ανήκουν στην ίδια συγγραφική περίοδο, μπορούμε να υποθέσουμε ότι στα παραδείγματα που εξετάσαμε παραπάνω, ο Πλάτων επαναλαμβάνει με άλλα λόγια την ίδια θέση: το βέλτιστο στην ψυχή, δηλαδή η *αρμονία* ή, η ομονομία ανάμεσα στα ψυχικά τμήματα, επιτυγχάνεται όταν η αληθής δόξα του θυμοειδούς καθοδηγηθεί από τη γνώση του λογιστικού και μπορέσουν, από κοινού, θυμοειδές και λογιστικό, να καθυποτάξουν την άγνοια του *επιθυμητικού*.

Εξάλλου, η *μιμητική ποίηση* απαγορεύεται στην Καλλίπολη επειδή ακριβώς αντί να προάγει τον *ομοιοητικό* (σώφρονα) τρόπο ζωής, προάγει τον ακόλαστο βίο και τρέφει το *παρά τα μέτρα δοξάζον*, που είναι το *φαύλο* στοιχείο της ψυχής (*Πολιτεία*, 603c-d). Το *επιθυμητικόν* (το *παρά τα μέτρα δοξάζον*) είναι το τμήμα που μας ωθεί να θυμόμαστε τους *οδυρμούς*, έλκεται από τις λύπες είναι *αλόγιστον* αλλά και φίλα προσκείμενο στη δειλία (*Πολιτεία*, 604b-d). Αντίθετα, το *κατά τα μέτρα δοξάζον* μάχεται και αντιστέκεται στις θρηνωδίες και τα πάθη, ακολουθώντας τις εντολές του νόμου και του λόγου (*Πολιτεία*, 604a-b).

Είναι σαφές, θεωρώ, ότι η περιγραφή του *κατά τα μέτρα δοξάζοντος*, ως εκείνου του ψυχικού τμήματος που ακολουθεί τις εντολές του λόγου και αντιτίθεται στη δειλία και τους θρήνους, σκιαγραφεί το ενδιάμεσο, και όχι το ανώτερο, ψυχικό τμήμα· αυτό που έχει εκπαιδευθεί με ορθές και έννομες μυθολογικές δόξες. Όπως θα θυμόμαστε,³²¹ εκείνο που σώζει την ψυχή από τα πάθη (τις ηδονές και τις λύπες), αντιστεκόμενο στη δειλία και τις επιθυμίες του κατώτερου ψυχικού τμήματος και υπερασπιζόμενο την ορθή και έννομη δόξα, που του εντύπωσε η -καθοδηγημένη από την άρχουσα τάξη- μυθολογική παιδεία, για το τι είναι φοβερό και τι όχι, είναι ένα ορθά πεπαιδευμένο και άρα *ανδρείο θυμοειδές*.

³²¹ Βλ. παραπάνω: B1.1. (δ).

Αν υιοθετήσουμε τη θέση που καταδεικνύουν τα παραπάνω, ότι δηλαδή το *κατά τα μέτρα δοξάζον* ταυτίζεται με το ενδιάμεσο και όχι με το ανώτερο ψυχικό τμήμα, τότε η τριχοτόμηση της ψυχής διατηρείται και στο τελευταίο βιβλίο της *Πολιτείας*. Τώρα μένει να αναζητήσουμε το νήμα που συνδέει τα τρία ψυχικά τμήματα με τους τρεις τεχνίτες των παραπάνω παραδειγμάτων. Σ' αυτό θα ακολουθήσουμε την προτροπή του Σωκράτη, ο οποίος υπενθυμίζει στους συνομιλητές του (αλλά και σε εμάς) ότι η μιμητική ποίηση, με την οποία τρέφεται το φαύλο επιθυμητικό, αντιστοιχεί στο έργο του μιμητή ζωγράφου στα δύο παραδείγματα, δηλαδή το παράδειγμα με τα ανάκλιτρα και το παράδειγμα με τις τέχνες, και προτρέπει τους συνομιλητές του να μη σταθούν μόνο στο *εύλογο* αλλά να δουν συνολικά το τι ειπώθηκε (*Πολιτεία*, 603b-c). Φαίνεται, έτσι, πως είναι άρρηκτα συνδεδεμένα τα παραδείγματα με την παρουσίαση της ψυχής στο δέκατο βιβλίο, γι' αυτό θα πρέπει να εξετάσουμε σε ποιο ψυχικό τμήμα αντιστοιχεί ο κάθε τεχνίτης και το δημιούργημά του. Ας συνοψίσουμε, λοιπόν, τα είδη των δημιουργών/τεχνιτών και κατόπιν τα τρία ψυχικά τμήματα -όπως παρουσιάζονται στο δέκατο βιβλίο- προκειμένου να ανιχνεύσουμε τα κοινά στοιχεία.

Έχουμε τριών ειδών τεχνίτες: (1) Ο πρώτος (ο φυτουργός θεός/ο χρήστης ιππέας) έχει *επιστήμη* και δημιουργεί το αληθινό ον (το παράδειγμα). Δίνει εντολές και συμβουλές στον δεύτερο κατασκευαστή σχετικά με τα πλεονεκτήματα και τα μειονεκτήματα του κατασκευάσματός του, ενώ παράλληλα χρησιμοποιεί τα τεχνουργήματα του δεύτερου δημιουργού. (2) Ο δεύτερος τεχνίτης (ο τέκτων/σκυτοτόμος, χαλκεύς) κατασκευάζει ένα πιστό αντίγραφο του αληθινού όντος, ακολουθεί δηλαδή τις ουσιαστικές και αμετάβλητες συμμετρίες του *παραδείγματος*, εμπιστεύεται (*πιστεύων*) τον πρώτο τεχνίτη που έχει επιστήμη και χάρη στην επαφή του με αυτόν σχηματίζει ορθή γνώμη για το αντικείμενο το οποίο κατασκευάζει. (3) Ο τρίτος τεχνίτης (ο μιμητής ζωγράφος) παράγει ένα *μίμημα*, που εξωτερικά φαντάζει ίδιο με το αληθινό ον, διότι

αντιγράφει τις φαινομενικές και όχι τις κατ'ουσίαν συμμετρίες του *παραδείγματος*. Στην πραγματικότητα, όμως, το *μίμημα* δεν έχει καμία σχέση με το αληθινό αντικείμενο. Ο τρίτος τεχνίτης δεν έχει γνώση αλλά ούτε και ορθή δόξα για τα πλεονεκτήματα ή τα μειονεκτήματα που προκύπτουν από τη χρήση του *μιμήματός* του.

Έχουμε, όμως, και τριών ειδών ψυχικές δυνάμεις: (Α) Το *λογιστικόν* (το λογισάμενον) είναι εκείνο που λειτουργεί ως νόμος και μέτρο. Λογίζεται, μετρά, υπολογίζει, *σημαίνει*, δηλαδή γνωστοποιεί και διατάζει, και με τις εντολές και τη γνώση του καθοδηγεί το *κατά τα μέτρα δοξάζον*, δηλαδή το θυμοειδές. (Β) Το *θυμοειδές δοξάζει κατά τα μέτρα*, δηλαδή, έχει ορθή γνώμη γιατί αντιγράφει τις ουσιώδεις συμμετρίες του παραδείγματος, επιθυμεί να ακολουθεί και εμπιστεύεται (*πιστεύον*) τον *λογισμό* και το μέτρο και είναι έτοιμο να υπακούσει στον νόμο. Επιπλέον, αντιστέκεται μαχόμενο στη δειλία και τα πάθη του *παρά τα μέτρα δοξάζοντος* (επιθυμητικού). (Γ) Τέλος, το *επιθυμητικόν δοξάζει παρά τα μέτρα*, εναντιώνεται στο *κατά τα μέτρα δοξάζον*, δηλαδή στο θυμοειδές, είναι φαύλο, επιθυμεί τις οδύνες, τις συμφορές και τα πάθη και είναι φιλικά προσκείμενο στη δειλία. Δεν έχει γνώση, ούτε αληθινή γνώμη.

Υπάρχουν στοιχεία που να επιτρέπουν την αντιστοίχιση των δύο πρώτων τεχνιτών με τα δύο ανώτερα ψυχικά τμήματα, δεδομένου ότι ο τρίτος τεχνίτης αντιστοιχίζεται από τον ίδιο τον Πλάτωνα με το *επιθυμητικόν*; Κατά τη γνώμη μου, υπάρχουν επαρκείς ενδείξεις που επιτρέπουν μια τέτοια αντιστοίχιση: Κατά πρώτον, ο (1) και το (Α) εμφανίζουν κοινή δράση: Με τις εντολές και τις γνώσεις τους καθοδηγούν τον (2) και το (Β) αντίστοιχα. Κατά δεύτερον, ο (2) και το (Β) παρουσιάζουν τα ίδια χαρακτηριστικά. Συγκεκριμένα, ο (2) υπακούει στις εντολές του (1), τον οποίον και

εμπιστεύεται όπως ακριβώς το (B) υπακούει και εμπιστεύεται το (A). Κατά τρίτον, ο (2) και το (B) βρίσκονται στην ίδια γνωστική κατάσταση, έχουν δηλαδή ορθή δόξα.

(γ) Το συνεχές της πλατωνικής κριτικής στην ποίηση.

Ακόμα, όμως, κι αν δεχόμασταν ότι ο τριμερισμός της ψυχής διατηρείται και στο τελευταίο βιβλίο της *Πολιτείας*, θα έμενε να απαντήσουμε στο πώς οι δύο κριτικές της ποίησης συνδέονται μεταξύ τους, αφενός, αλλά και με το επιχείρημα της δικαιοσύνης, αφετέρου.

Υποστήριξα παραπάνω³²² ότι οι τρεις τεχνίτες των παραδειγμάτων αναλογούν σε τρία είδη λογοποιών στην Καλλίπολη: Ο πρώτος τεχνίτης στον διαλεκτικό βασιλέα που με τις εντολές, την *επιστήμη* και με τον διαλεκτικό του λόγο εμφυσά στις ψυχές των πολιτών την αληθινή αρετή, δηλαδή τη δικαιοσύνη. Ο δεύτερος τεχνίτης αναλογεί, κατά τη γνώμη μου, στον *απλό μυθολόγο* της ιδανικής πολιτείας, ο οποίος καθοδηγείται από τους άρχοντες της πόλεως, προκειμένου να συνθέσει μυθολογήματα που να εντυπώνουν την *εικόνα* του αγαθού ήθους και της αρετής στις ψυχές των φυλάκων. Αυτός, ακολουθώντας τις εντολές της άρχουσας τάξης, εγχαράσσει στις ψυχές των πολιτών *ορθές* και *έννομες* δόξες, οι οποίες ανδρώνουν το ενδιάμεσο τμήμα της ψυχής το θυμοειδές, ώστε εκείνο να καταστεί σύμμαχος του *λογιστικού* στη μάχη του με το επιθυμητικό. Και, τέλος, ο τρίτος τεχνίτης αναλογεί στον *μιμητικό ποιητή*, που με την ποίησή του ενσπείρει στην ψυχή τη διχόνοια ανάμεσα στα ψυχικά μέρη, και, κατά συνέπεια, την *αδικία*. Υποστήριξα, επίσης, ότι από τα δύο είδη των μυθολόγων ο Πλάτων εξορίζει μόνο τον μιμητικό ποιητή επειδή εγκαθιδρύει στις ψυχές των πολιτών μια *κακή* και άρα *άδικη* πολιτεία. Αντ' αυτού, η *απλή ποίηση* είναι απαραίτητη για την ορθή διαπαιδαγώγηση των πολιτών, επειδή

³²² Βλ. παραπάνω: Β1.2. (β).

προωθεί την *ομόνοια* και την αρμονία των ψυχικών τμημάτων, εγγαράσσοντας έτσι τη δικαιοσύνη στις ψυχές των πολιτών.

Έχουμε ήδη δει ότι ο ίδιος ο Πλάτων ταυτίζει τον τρίτο δημιουργό με τον μιμητή ποιητή του τρίτου βιβλίου ενώ, επιπλέον, εντοπίσαμε σημεία, που υποδεικνύουν ότι ο δεύτερος δημιουργός των παραδειγμάτων του δέκατου βιβλίου³²³ μπορεί να ταυτιστεί με τον απλό μυθολόγο³²⁴ της Καλλίπολης και ο πρώτος τεχνίτης με τον διαλεκτικό βασιλέα. Ανιχνεύσαμε, επίσης, στοιχεία που συνδέουν τους τρεις δημιουργούς με τα τρία ψυχικά τμήματα. Απομένει, λοιπόν να δούμε εάν πράγματι από την Καλλίπολη εξορίζεται μόνον ο *μιμητής ποιητής* και όχι, όπως πιστεύω, ο *απλός μυθολόγος* του τρίτου βιβλίου, ήτοι εκείνος που συνθέτει διθυράμβους, δηλαδή ύμνους για τους θεούς και εγκώμια για τους αγαθούς ανθρώπους.

Υπάρχουν αρκετά χωρία στο δέκατο βιβλίο που διευκρινίζουν ότι από την Καλλίπολη εξορίζεται μονάχα το *μιμητικό είδος* ποιήσεως (*Πολιτεία*, 595a5-7, 597e6-8, 598b6-d8, 599d2-3, 600e4-5, 606c2-d7, 607c4-5) και κανένα που να απαγορεύει το *απλό είδος*. Επιπλέον ακόμα και στο δέκατο βιβλίο ο Πλάτων καθιστά σαφές ότι στην πόλη είναι ευπρόσδεκτοι μόνον οι ποιητές που συνθέτουν ύμνους αφιερωμένους στους θεούς και εγκώμια για τους *αγαθούς ανθρώπους*, δηλαδή εκείνοι, που σύμφωνα με τα αρχικά βιβλία της *Πολιτείας*, χρησιμοποιούν το *απλό* και ωφέλιμο *είδος διηγήσεως*.

*Και να παραδέχεσαι ως μεγάλο ποιητή
και πρώτο ανάμεσα στους τραγωδούς τον Όμηρο,
όμως να ξέρεις ότι οι ύμνοι στους θεούς
και τα εγκώμια για τους καλούς ανθρώπους
είναι το μόνο είδος ποίησης
που είναι αποδεκτό στην πόλη.*

***Πολιτεία*, 607a2-5.**

³²³ Βλ. *Πολιτεία*, 599d4-6.

³²⁴ Βλ. *Πολιτεία*, 401b-d.

Έτσι, αν και οι περισσότεροι μελετητές υποστηρίζουν πως οι δύο πλατωνικές κριτικές για την ποίηση στην *Πολιτεία* βρίσκονται σε ασυμφωνία, η έρευνά μας έδειξε ότι εναρμονίζονται. Από την Καλλίπολη εξορίζονται μόνον οι μιμητές ποιητές, δηλαδή οι τραγικοί και οι κωμικοί ποιητές, που με την ποίηση τους τρέφουν υπερβολικά το ανόητο μέρος της ψυχής και εξαφανίζουν το *λογιστικόν*. Τρέφοντας άμετρα το *επιθυμητικό*, οι μιμητές ποιητές εμφυτεύουν στις ψυχές των πολιτών μια κακή πολιτεία (*Πολιτεία*, 605b-c), προάγουν ως πρότυπο το *ποικίλον ήθος* (*Πολιτεία*, 605a) και εντυπώνουν στις ψυχές την πολυπραγμοσύνη, η οποία συνιστά το αντίθετο της «οικειοπραγίας», δηλαδή της δικαιοσύνης. Οι μιμητές ποιητές εξορίζονται, επομένως, διότι παράγουν ποιήματα που είναι ευχάριστα, αλλά βλαβερά: ποιήματα με τα οποία εντυπώνεται στις ψυχές των ανθρώπων η *αδικία*.

Αντίθετα, η *απλή ποίηση*, αν και λιγότερο ευχάριστη, είναι ωφέλιμη, επειδή εντυπώνει στις ψυχές των πολιτών την εικόνα του αγαθού ήθους. Οι μυθολόγοι που συνθέτουν απλά ποιήματα, καθοδηγούμενοι από την *σοφία* των αρχόντων, εντυπώνουν στις ψυχές των πολιτών την «οικειοπραγία», δηλαδή τη δικαιοσύνη, τρέφοντας με ορθές δόξες το ενδιαμέσο ψυχικό τμήμα. Η ορθή θρέψη του θυμοειδούς επαναφέρει την έμφυτη επιθυμία του ενδιαμέσου τμήματος να ακολουθεί τα παραγγέλματα του σοφού *λόγου* και το μετατρέπει σε έναν *ανδρείο φύλακα*, που προστατεύει την ψυχή από τις επιθέσεις του κατώτερου τμήματος. Τοιουτοτρόπως γεννάται η *δικαιοσύνη* και η *σωφροσύνη* στην ψυχή των πολιτών και στην πολιτεία.

(γ1) Τα δύο είδη μυθολόγων και η επίδρασή τους στην ψυχή.

Υπάρχει, κατά τη γνώμη μου, μια γλαφυρή περιγραφή του τρόπου με τον οποίον ο *απλός ποιητής* οργανώνει *ομοιομητικά* την ψυχή, και του τρόπου με τον οποίον ο *μιμητής ποιητής* ενσπείρει σε αυτήν τη *διχόνοια*. Στο ένατο βιβλίο, η ψυχή

παρουσιάζεται σαν μια φύση, με το εξωτερικό περίβλημα τού ανθρώπου, στην οποία συνάπτονται τρία διαφορετικά είδη όντων: Το επιθυμητικόν παίρνει τη μορφή του πολυποίκιλου θηρίου, το θυμοειδές τη μορφή του λιονταριού και το λογιστικόν είναι ο (πραγματικός) άνθρωπος μέσα στον (φαινομενικό) άνθρωπο.³²⁵ Λίγο, λοιπόν, προτού η μιμητική ποίηση εξοριστεί εξάπαντος από την Καλλίπολη, ο Πλάτων σκιαγραφεί δύο είδη «εγκωμιαστών» και συνδέει τη δράση τους με την οργάνωση της ψυχής.

*Λέμε λοιπόν ότι εκείνος, που υποστηρίζει ότι η αδικία
είναι επωφελής για τον άνθρωπο και ότι το να πράττει κάποιος δίκαια
δεν του αποφέρει κάποιο όφελος, δεν υποστηρίζει κάτι άλλο από το ότι
είναι ωφέλιμο να τρέφει υπερβολικά το πολυποίκιλο θηρίο, κάνοντάς το ισχυρό,
αλλά ισχυροποιώντας ταυτόχρονα και το λιοντάρι και όσα σχετίζονται με εκείνο,
αφήνοντας έτσι αδύναμο τον άνθρωπο να πεθαίνει της πείνας,
ώστε εκείνος να τραβιέται πότε πέρα και πότε δώθε
ανάλογα με το πού τον τραβολογεί κάθε ένα από τα θηρία κάθε φορά
και καθόλου να μην προσπαθεί να τα φιλιώσει (τα θηρία) μεταξύ τους
αλλά να τα αφήνει από συνήθεια να δαγκώνονται
και να μάχονται το ένα τ' άλλο.*

*Όμως, εκείνος που υποστηρίζει ότι το να πράττεις και να λες τα δίκαια είναι ωφέλιμο
υποστηρίζει ότι πρέπει να επικρατήσει ο άνθρωπος μέσα στον άνθρωπο,
ώστε να φροντίζει σαν γεωργός το πολυκέφαλο θηρίο,
να τρέφει και να τιθασει τα ήμερα και να εμποδίζει να φυτρώσουν τα άγρια.
Αυτά (ο άνθρωπος μέσα στον άνθρωπο) θα τα πράττει,
τρέφοντας και παίρνοντας για σύμμαχό του τη φύση του λιονταριού,
και φροντίζοντας εξίσου για όλα
θα συμφιλιώσει αναμεταξύ τους τα θηρία*

Πολιτεία, 588e3- 589b6.

Ο Πλάτων προσθέτει ότι ο πρώτος εγκωμιαστής ψεύδεται και δεν υποστηρίζει τίποτα υγιές, ψέγει τη δικαιοσύνη, χωρίς να ξέρει τι είναι, και εγκωμιάζει εν αγνοία του την αδικία. Αντίθετα, ο δεύτερος εγκωμιαστής, επαινεί και εξυμνεί τη δικαιοσύνη. Τα

³²⁵ Βλ. Πολιτεία, 588c-e.

λόγια του είναι αληθινά είτε μιλάει για το *δίκαιο*, είτε για την *ηδονή*, είτε για την *ωφέλεια*, είτε για την *ευδοξία* (*Πολιτεία*, 589b7-c7).

Θεωρώ ότι τα όσα αναφέρονται στο τέλος του ένατου βιβλίου λειτουργούν ενισχυτικά ως προς τους ισχυρισμούς μας. Κατά πρώτον, βεβαιώνουν την υπόθεση ότι ο δημιουργός που *δοξάζει παρά τα μέτρα* δοξάζει ψευδώς, λέει δηλαδή ψέματα, ενώ ο δημιουργός που *δοξάζει κατά τα μέτρα* έχει αληθή δόξα και άρα μιλάει αληθινά.³²⁶ Κατά δεύτερον, στην εικόνα της ψυχής ως αντιμαχόμενα παρουσιάζονται το *θυμοειδές* και το *επιθυμητικόν*, γεγονός που επιβεβαιώνει την υπόθεσή μας ότι το *κατά τα μέτρα δοξάζον*, το οποίο στο δέκατο βιβλίο εμφανίζεται ως να μάχεται το *παρά τα μέτρα δοξάζον*, πρέπει να ταυτιστεί με το *θυμοειδές* και όχι με το *λογιστικόν*. Κατά τρίτον, διευκρινίζεται ότι ο *ποιητής* που εγκωμιάζει τη δικαιοσύνη (ο απλός μυθολόγος) εντυπώνει στην ψυχή μια σωστή πολιτεία, διότι τρέφει την *φύση* του θυμοειδούς, η λειτουργία της οποίας είναι να είναι σύμμαχος του λογιστικού. Μόνο αν το *θυμοειδές* συμμαχήσει με το *λογιστικό* επέρχεται αρμονία και συμφιλίωση στην ψυχή, διότι, με το να υπακούει το ενδιάμεσο τμήμα στις εντολές του ανώτερου, εμποδίζει την αγριότητα του *επιθυμητικού*.

Όπως πολύ σωστά παρατηρεί ο Bauer, το *επιθυμητικόν* είναι από τη φύση του ακόρεστο, όσον αφορά τα χρήματα και τις ηδονές, και γι' αυτό αναπόφευκτα επιχειρεί να αντιστρέψει τους ρόλους μέσα στην ψυχή.³²⁷ Ο απλός μυθολόγος αποτρέπει την αντιστροφή των ρόλων, εθίζοντας τους νέους στο *αγαθό ήθος* και την αρετή. Αντιθέτως, ο *μιμητής μυθολόγος* εθίζει την ψυχή στην αδικία, την *κολακεία* και την *ανελευθερία*, επειδή η ποίησή του υποδουλώνει το *θυμοειδές* στο *επιθυμητικόν*,

³²⁶ Βλ. παραπάνω: B1.2. (β5.2.)

³²⁷ Bauer (2017): 16.

κάνοντας το πρώτο ανεκτικό στους προπηλακισμούς και την απληστία του δεύτερου (*Πολιτεία*, 590b6-9).

Ο Πλάτων καταλήγει στο ότι ο νόμος πρέπει να διασφαλίζει ότι τα παιδιά δεν θα αφήνονται ελεύθερα προτού να εγκαθιδρυθεί στις ψυχές τους μια σωστή πολιτεία. Ο νόμος, χρησιμοποιώντας το καλύτερο (το βέλτιστον) τμήμα της πολιτείας (τους άρχοντες και τους φύλακες), είναι ανάγκη να θεραπεύει το καλύτερο τμήμα της ψυχής των παιδιών, εγκαθιστώντας μέσα τους έναν ισάξιο φύλακα και έναν παρόμοιο άρχοντα. Μόνον τότε τα παιδιά πρέπει να αφήνονται ελεύθερα (*Πολιτεία*, 590e1-591a2). Ήδη, λοιπόν, από το ένατο βιβλίο, καθίσταται σαφές ότι ο «εγκωμιαστής της αδικίας» δεν έχει θέση στην ιδανική πόλη. Αντ' αυτού, απαραίτητος αλλά και ευπρόσδεκτος είναι ο «εγκωμιαστής της δικαιοσύνης», ώστε τα παιδιά να εκπαιδευτούν με τις ορθές μυθολογικές δόξες.

Διαπιστώνουμε, εν τέλει, ότι οι δύο κριτικές της ποίησης είναι άρρηκτα συνδεδεμένες όχι μόνο μεταξύ τους αλλά και με το ίδιο το επιχείρημα της δικαιοσύνης: Στο δέκατο βιβλίο, η δεύτερη πλατωνική κριτική για την ποίηση επικεντρώνεται στην απαγόρευση του βλαβερού είδους μυθολογίας, ήτοι της μιμητικής ποιήσεως, και στον τρόπο με τον οποίον εκείνη εγχαράσσει στις ψυχές των πολιτών την αδικία. Οι ψεύδεις δόξες των μιμητών ποιητών γιγαντώνουν το κατώτερο ψυχικό τμήμα, αφανίζοντας το λογιστικόν και διαφθείροντας το θυμοειδές. Είναι γι' αυτούς τους λόγους που ο φιλόσοφος εξορίζει από την Καλλίπολη το μιμητικό είδος της ποίησης.

Απεναντίας, στην πρώτη κριτική του για την ποίηση, ο Πλάτων εστιάζει στην απλή και ωφέλιμη μυθολογία, η οποία, με ορθές και έννομες δόξες, τρέφει στον κατάλληλο βαθμό το ενδιάμεσο ψυχικό τμήμα. Το ωφέλιμο είδος ποιήσεως είναι, όπως είδαμε, αναγκαίο για να χτιστεί μια πόλη δίκαιη και ενάρετη, διότι από τη μια εθίζει τους

νέους στο *αγαθό ήθος* και από την άλλη, προετοιμάζει τους μελλοντικούς *άρχοντες* για την ανώτερη εκπαίδευσή τους. Μάλιστα, όπως είδαμε, ο Πλάτων στα αρχικά βιβλία της *Πολιτείας* μάς παρέχει έναν άκρως κατατοπιστικό χάρτη, αναφορικά με το τι πρέπει να περιέχει η μυθολογία, ποια μορφή πρέπει να παίρνει η *διήγησή* της, αλλά και από ποιους πρέπει να γίνονται οι μυθολογικές συνθέσεις.

Στη συνέχεια, θα επιχειρήσω να δείξω ότι ο μύθος του Ηρός πρέπει να θεωρηθεί ως ένα παράδειγμα τής *απλής* και *ωφέλιμης μυθολογίας* και ταυτόχρονα ως μια απεικόνιση του *διαλεκτικού επιχειρήματος* για την *δικαιοσύνη*.

B1.3. Ο μύθος του Ηρός ως πρότυπο της ωφέλιμης ποίησης.

Οι περισσότεροι μελετητές εκφράζουν την απορία, τη δυσαρέσκεια και την απογοήτευσή τους για το γεγονός ότι ένας τόσο σπουδαίος διάλογος κλείνει με ένα μύθο, τη στιγμή, μάλιστα, που ο Σωκράτης έχει καταφερθεί εναντίον τής ποίησης και, κατ'επέκταση, της μυθολογίας. Ενδεικτικά, η Annas υποστηρίζει ότι ο μύθος αυτός ξεχειλίζει από παιδικότητα και αποτελεί ένα επώδυνο σοκ. Το πρόβλημα, κατά την άποψή της, εστιάζεται στο ότι ο μύθος τού Ηρός υποβαθμίζει το διαλεκτικό επιχειρήμα τής *Πολιτείας* αναφορικά με τη λυσιτέλεια της δικαιοσύνης αφ'εαυτής.³²⁸

Ο Gonzalez επισημαίνει ότι το κλείσιμο τής *Πολιτείας* με έναν μύθο είναι τελείως απροσδόκητο για όποιον παρακολούθησε τη γενικότερη εχθρική στάση και κριτική τού διαλόγου κατά τής παραδοσιακής μυθολογίας.³²⁹ Η Morgan, στο ίδιο ερμηνευτικό πνεύμα, θεωρεί ότι η εισαγωγή τού καταληκτικού μύθου τής *Πολιτείας* είναι προβληματική εξαιτίας τουλάχιστον δύο λόγων: Πρώτον, επειδή ο διάλογος

³²⁸ Annas (1981β): 349.

³²⁹ Gonzalez (2012): 259.

αυτός εμπεριέχει την πιο επίμονη κριτική τής ποιητικής, μυθολογικής κουλτούρας από τον Πλάτωνα και δεύτερον, διότι το φιλοσοφικό επιχείρημα της *Πολιτείας* έχει να κάνει με το ότι η επιθυμία για τη δικαιοσύνη πρέπει να είναι ανεξάρτητη από τις ανταμοιβές ή τις τιμωρίες που αυτή επιφέρει. Υπό αυτή τη θεώρηση, υποστηρίζει η Morgan, ο Πλάτων φαίνεται να αποκλείει τους μύθους της θείας κρίσης από το σώμα τής *Πολιτείας*.

Η Barrachi υποστηρίζει ότι το κλείσιμο της *Πολιτείας* με τον μύθο του Ηρός γίνεται στοχευμένα από τον Πλάτωνα: Με τη διήγηση τού μύθου, ο Σωκράτης αποσκοπεί στο να γιορτάσει τη δικαιοσύνη, αποδίδοντας στους δίκαιους αυτά που ο λόγος τούς χρωστάει ακόμα. Γι' αυτό και ο μύθος καλείται *απόλογος* από τον Σωκράτη· επειδή, ακριβώς, θέλει να δείξει ότι συμπληρώνει και ολοκληρώνει τον περί δικαιοσύνης λόγο.³³⁰

Ο Destrée εκτιμά ότι ο μύθος τού Ηρός για ορισμένους εκ των μελετητών χρησιμεύει ως ένας τρόπος επανασυγγραφής τής Ομηρικής ποίησης και είναι γεμάτος από ομηρικές αναπολήσεις και αναφορές.³³¹ Ωστόσο, θεωρεί ότι ο μύθος αυτός θα έπρεπε να διαβαστεί σαν ένας απόηχος τής πρώτης κριτικής τού Πλάτωνα στην ποίηση, η οποία εμφανίζεται στο τρίτο βιβλίο αλλά και στο χωρίο 607a τής *Πολιτείας*. Ο μύθος τού Ηρός – κατά τον Destrée - πρέπει να ληφθεί ως ένας ύμνος ή ως ένα εγκώμιο για τους άξιους, όπως ακριβώς επιτάσσει η πλατωνική κριτική τής ποίησης.³³²

Ο Lake υποστηρίζει ότι η κριτική του Σωκράτη στα ποιητικά ψεύδη ολοκληρώνεται με τη χρήση τού μύθου τού Ηρός, ενός «εγκεκριμένου» ποιητικού ψεύδους, εντός του

³³⁰ Barrachi (2002): 93.

³³¹ Βλ. επίσης: Lake (2011), Halliwell (2007): 447- 448.

³³² Destrée (2012β): 110.

οποίου αναθεωρείται και λογοκρίνεται η ομηρική ποίηση.³³³ Ο Halliwell θεωρεί ότι ο μύθος τού Ηρός οδηγεί την *Πολιτεία* σε ένα φινάλε εν είδει οραματικής κατάστασης, του οποίου η περιπλοκότητα δοκιμάζει τα όρια τής κατανόησης.³³⁴ Ο μύθος τού Ηρός είναι ένα ημι-ποιητικό συγγραφικό κομμάτι, το οποίο: (α) Τοποθετεί τον ανθρώπινο βίο σε ένα πλαίσιο κοσμικής τάξης και αιώνιας δικαιοσύνης, (β) παρέχει μια αντι-τραγική θεώρηση, βάσει των κριτηρίων που τίθενται στον ίδιο τον διάλογο και, (γ) παρουσιάζει μια πολύπλοκη διαστρωμάτωση σε βαθμό που να υπερβαίνει τους όρους και τα σχήματα που έχουν τεθεί στο τρίτο βιβλίο.³³⁵

Κατά την άποψή μου, η χρήση τού μύθου του Ηρός από τον Πλάτωνα, ως επιλόγου και επιστεγάσματος τού διαλεκτικού επιχειρήματος περί δικαιοσύνης, είναι απολύτως στοχευμένη. Αφενός, διότι, όπως δείξαμε,³³⁶ η επίθεση τού Πλάτωνα αφορά ένα συγκεκριμένο είδος ποίησης και όχι την ίδια την ποίηση εν γένει και, αφετέρου, όπως θα επιχειρήσω να δείξω, επειδή ο μύθος τούτος χρησιμεύει ως παράδειγμα για το πώς θα πρέπει να είναι η ποίηση σε μια ιδανική πολιτεία.

(α) Το περιεχόμενο τού μύθου.

Η Larivée διαιρεί σε πέντε κύριες θεματικές ενότητες τον μύθο του Ηρός.³³⁷ Στην πρώτη παρουσιάζεται το αρχικό μεταθανάτιο ταξίδι του Ηρός, στη δεύτερη το τι διδάχτηκε αναφορικά με την κρίση των ψυχών, στο τρίτο, η ενόρασή του για το τι διατηρεί την κοσμική τάξη, στην τέταρτη, οι εξηγήσεις σχετικά με την υπευθυνότητα των ψυχών στην επιλογή του επόμενου βίου τους, αλλά και οι λογισμοί τού Σωκράτη, γενικώς, για τη μίξη και τη διάκριση των συστατικών τής ζωής εν γένει. Τέλος, στην

³³³ Lake (2011): 35.

³³⁴ Halliwell (2007):445.

³³⁵ Halliwell (2007): 447-450.

³³⁶ Βλ. παραπάνω: Β1.2.

³³⁷ Για μια διαφορετική, αλλά εξίσου ενδιαφέρουσα, θεματική ανάλυση τού μύθου τού Ηρός, βλ. Halliwell (2012): 445.

πέμπτη θεματική ενότητα τού μύθου η ιστορία απολήγει σε ένα συμπέρασμα, με την ολοκλήρωση τού ταξιδιού επανενσάρκωσης των ψυχών. Η Larivée παρατηρεί ότι όλες οι θεματικές ενότητες τού μύθου είναι καθαρά αφηγηματικές πλην της τέταρτης, η οποία καταπιάνεται με την επιλογή βίου από τις ψυχές και η οποία εμπεριέχει καθαρά φιλοσοφικά συμπεράσματα.³³⁸

Στην παρούσα φάση, θα παρακάμψω τις μυθολογικές λεπτομέρειες και θα εστιάσω στο πώς το νόημα του μύθου του Ηρός συνδέεται με το συνολικό επιχείρημα για τη δικαιοσύνη. Κυρίως, όμως, θα επικεντρωθώ στο να δείξω ότι ο μύθος του Ηρός ανήκει στο *απλό είδος διηγήσεως* και εκπληρώνει και τα πέντε περιχομενικά καλούπια ποιήσεως, όπως αυτά τίθενται στα αρχικά βιβλία της *Πολιτείας*.

Πριν ακόμα από την έναρξη τής αφήγησης τού μύθου τού Ηρός, ο Σωκράτης έχει ήδη εκπληρώσει τον *πέμπτο περιχομενικό τύπο*:³³⁹ Έχει, δηλαδή, «ανιχνεύσει» συζητώντας με τους συνομιλητές του τι είδους πράγμα είναι η δικαιοσύνη³⁴⁰ και έχει ολοκληρώσει την ανάδειξη των βραβείων και των ανταμοιβών που αυτή επιφέρει στον κάτοχό της. Αρχικά, ο φιλόσοφος συνοψίζει τα βραβεία τού εν ζώή δίκαιου ανθρώπου σε δύο: Κατά πρώτον, η δικαιοσύνη φέρνει στον κάτοχό της «καλό όνομα». Κατά δεύτερον, οι δίκαιοι άνθρωποι όταν προχωρήσουν στα χρόνια, αναλαμβάνουν -αν το θελήσουν- στην πόλη τους αξιώματα, και κατά τρίτον

³³⁸ Larivée (2012): 236.

³³⁹ Βλ. παραπάνω: B1.2. (α1).

³⁴⁰ Βλ. παραπάνω: B1.1.: Δικαιοσύνη στην πόλη είναι να πράττει η κάθε τάξη πολιτών εκείνα που της αναλογούν: οι παντελείς φύλακες (άρχοντες) να δίνουν εντολές με σοφία, οι επίκουροι-φύλακες να υπερασπίζονται την πόλη με ανδρεία και οι τεχνίτες να παράγουν τα προϊόντα που είναι απαραίτητα για τη θρέψη και την καλή διαβίωση των πολιτών. Ομοίως και στην ψυχή: Το λογιστικόν πρέπει να ηγείται και να δίνει εντολές, το θυμοειδές να εκτελεί με ανδρεία τις εντολές του λόγου και το επιθυμητικό να υπακούει στα άλλα δύο μέρη της ψυχής, επιτελώντας τις αναγκαίες, για την ανθρώπινη επιβίωση, λειτουργίες της βρώσης, της πόσης και της αναπαραγωγής. Η δικαιοσύνη, με λίγα λόγια, συνίσταται στην επίτευξη της αρμονίας εντός της ψυχής, η οποία επέρχεται όταν κάθε ένα από τα ψυχικά τμήματα επιτελεί το απλό έργο που του αναλογεί εκ φύσεως.

παντρεύονται όποια γυναίκα θελήσουν, αλλά παντρεύουν και τα παιδιά τους όπου θέλουν (*Πολιτεία*, 612a-613e).

Ωστόσο, για να εκθέσει τις ανταμοιβές και τα βραβεία, τα οποία ο πραγματικά δίκαιος παίρνει από τους θεούς όντας αγαπητός σε αυτούς, ο Σωκράτης καταφεύγει στη διήγηση ενός μύθου. Μαθαίνουμε, άμα τη ενάρξει τής διηγήσεως, ότι αυτή αφορά στο ταξίδι τής ψυχής ενός ήρωα, του Ηρός τού Αρμενίου από το γένος των Παμφύλων. Η ψυχή, λοιπόν, του Ηρός, ενός γενναίου ανθρώπου και πολεμιστή που σκοτώθηκε στον πόλεμο, όταν βγήκε από το σώμα του, ακολούθησε τις άλλες ψυχές κι έφτασε στον τόπο όπου κρίνονταν οι ψυχές από τους θείους δικαστές. Όσους οι δικαστές έκριναν δίκαιους τούς έστελναν στα δεξιά και προς τα άνω του ουρανού ενώ όσους έκριναν άδικους τούς έστελναν αριστερά και προς τα κάτω.³⁴¹

Είναι σαφές, νομίζω, πως σε αυτό το σημείο εκπληρώνεται ο **τρίτος περιεχομενικός τύπος ποίησης** περί παρουσιάσεως και των δύο όψεων τής μεταθανάτιας ζωής: Οι δίκαιες ψυχές ανταμείβονται και πορεύονται αισιόδοξα προς το φως και προς τα άνω, ενώ οι ψυχές των άδικων τιμωρούνται και το άνοιγμα αρνείται να τις δεχτεί. Με αυτό τον τρόπο, ο φόβος τού θανάτου παύει να υπάρχει για κάποιον που ζει πραγματικά δίκαια τη ζωή του, υφίσταται όμως και γιγαντώνεται για κάποιον που διαβιού άδίκως.

Αξίζει να σημειωθεί ότι οι ψυχές κρίνονταν από τους δικαστές βάσει των όσων οι ίδιες είχαν πράξει στον ενσαρκωμένο βίο τους.³⁴² Ήδη από το σημείο αυτό, ο Πλάτων μεταφέρει το βάρος των αδικημάτων (και των συνεπειών τους) στους άδικους ανθρώπους, απαλλάσσοντας από τις ευθύνες τους θεούς και τη μοίρα. Οι

³⁴¹ Για τη σχηματική αναπαράσταση των όσων ο μύθος του Ηρός περιγράφει σε συνάρτηση με τον κεντρικό μύθο του *Φαίδρου*, βλ. παρακάτω: B4.2. (δ).

³⁴² Αν ο μύθος του Ηρός ληφθεί σε συνάρτηση με τον εσχατολογικό μύθο του *Γοργία*, τότε καθίσταται σαφές ότι είμαστε στην εποχή του Διός και όχι του Κρόνου, διότι οι δίκες γίνονται αμερόληπτα και δίκαια, όταν οι ψυχές αποχωριστούν τα σώματά τους. Βλ. παρακάτω: B3.3. (α).

καταδίκες ή οι ανταμοιβές, που κάθε ψυχή λάμβανε, ήταν δεκαπλάσιες ή και μεγαλύτερες ανάλογα με το αμάρτημα (αδίκημα) ή την καλοσύνη που επέδειξε. Οι ψυχές κρίνονταν, επίσης, για την ασέβεια ή το σεβασμό που έδειξαν απέναντι στους γονείς τους, αλλά, και τους θεούς. Ανάλογα με την ένταση τού αδικήματος ή τού ευεργετήματός τους εισέπρατταν ακριβοδίκαιη τιμωρία ή ανταμοιβή (*Πολιτεία*, 614b-616a). Παρουσιάζοντας τούς δικαστές ως αδέκαστους και μη δωροδοκούμενους, ο Σωκράτης εκπληρώνει τοιουτοτρόπως και τον **τέταρτο περιεχομενικό τύπο ποίησης**: Οι εκεί «άρχοντες» κρίνουν αμερόληπτα και γι' αυτό οι ψυχές δείχνουν ευπείθεια κι ακολουθούν τις εντολές τους.

Μετά από το μεγάλο τους ταξίδι στον δαιμονικό τόπο, οι ψυχές που ανέβαιναν προς τα πάνω έφταναν στον τόπο όπου ήταν στερεωμένο το αδράχτι της Ανάγκης. Η McCoy θεωρεί ότι η παρουσίαση του δαιμονικού τόπου, ως βασιλείου της Ανάγκης, αποτελεί μια προσομοίωση της εμπειρίας του θνητού βίου. Υποστηρίζει, ωστόσο, ότι ακόμα και στο βασίλειο της Ανάγκης, για κάθε άνθρωπο υπάρχει ένα φάσμα επιλογών, αναλόγως της μνήμης που έχει ο καθένας για τις προηγούμενες εμπειρίες του.³⁴³

Στο αδράχτι της Ανάγκης κάθονταν οι τρεις κόρες της: η Λάχεσις, η Κλωθώ και η Άτροπος. Κάθε μια από τις Μοίρες τραγουδούσε σε διαφορετικό τόνο, ώστε το τραγούδι τους να εναρμονίζεται με εκείνο των Σειρήνων: Η Λάχεσις υμνούσε τα γεγονότα, η Κλωθώ τα όντα και η Άτροπος τα μέλλοντα. Θεωρώ ότι η παρουσίαση των Μοιρών, ως υμνητριών των παρελθοντικών, των παροντικών αλλά και των μελλοντικών συμβάντων, παραπέμπει στον ορισμό της ποίησης ως διηγήσεως των γεγονότων, των όντων και των μελλόντων (*Πολιτεία*, 392d1-3). Η αρμονία του

³⁴³ McCoy (2012):134.

τραγουδιού των Μοιρών συνιστά, κατά τη γνώμη μου, μια απομίμηση της αρμονίας που επέρχεται στην ψυχή, όταν εκείνη έχει λάβει τη σωστή ποιητική εκπαίδευση. Εν, ολίγοις, οι Μοίρες εμφανίζονται να *οικειοπραγούν*, όπως ακριβώς *οικειοπραγούν* τα τμήματα σε μια ψυχή που έχει τραφεί με τις ορθές μυθολογικές δόξες.

Αφού οι ψυχές παρατάχθηκαν, ένας προφήτης πήρε κλήρους και **παραδείγματα βίων** από τα γόνατα της Λαχέσεως, μίλησε στις ψυχές και τις ενημέρωσε ότι θα μοιράσει στην κάθε μια τον κλήρο της κι ότι αυτή με τη σειρά της θα επιλέξει το παράδειγμα τού βίου της και τον δαίμονά της. Ο Gonzalez επισημαίνει ότι η εσωτερική τάξη των ψυχών μεταβάλλεται έπειτα από την ελεύθερη επιλογή τους. Τούτο σημαίνει ότι κάθε ψυχή έχει άλλη εσωτερική οργάνωση τη στιγμή που επιλέγει παράδειγμα βίου και διαφορετική συγκρότηση όταν αρχίζει την καινούργια της ζωή. Η τάξη της ψυχής είναι, για τον Gonzalez, εντελώς εξαρτώμενη και επηρεαζόμενη από τα εξωτερικά συμβάντα του εκάστοτε βίου της.³⁴⁴ Με άλλα λόγια, η ψυχική συγκρότηση του κάθε ανθρώπου είναι άμεσα συνυφασμένη με το περιβάλλον στο οποίο θα μεγαλώσει και, ιδίως, από την παιδεία που θα λάβει ή δεν θα λάβει.

Ο προφήτης είπε, επίσης, ότι η ευθύνη ανήκει ολοκληρωτικά στις ίδιες τις ψυχές και **ότι ο θεός είναι αναίτιος για τον ενσαρκωμένο βίο που θα διαλέξουν**. Κάθε ψυχή ανάλογα με το αν τιμάει την αρετή ή όχι θα έχει αντίστοιχα μεγαλύτερο ή μικρότερο ποσοστό σε αυτήν. Ακολούθως, οι ψυχές κάθε μια με τον κλήρο που της έτυχε, επέλεγε με τη σειρά της το παράδειγμα του βίου που επιθυμούσε να ενσαρκώσει (*Πολιτεία*, 617d-e). Έχουμε, αναμφισβήτητα, υλοποίηση και του **πρώτου περιεχομενικού τύπου ποίησης** σε αυτό το σημείο. Η εδώ «αναιτιότητα του θεού» τον απαλλάσσει, αφενός, από την ευθύνη των αρνητικών συνεπειών κάθε ανθρώπινου

³⁴⁴ Gonzalez (2012): 263-264.

βίου και, αφετέρου, από τα συνακόλουθα δυσάρεστα βιώματα των ενσαρκωμένων πια ψυχών. Ο θεός -όπως επιτάσσει ο συγκεκριμένος περιχομενικός τύπος ποίησης- είναι τελείως αβλαβής και αγαθός, συνεπώς, η αιτία των άσχημων πραγμάτων πρέπει να αναζητηθεί αλλού.

Ο Σωκράτης διακόπτει πρώτη φορά την ομαλή διήγηση τού μύθου παρεμβάλλοντας ένα δικό του διδακτικό σχόλιο. Υποστηρίζει πως εάν ο άνθρωπος επιθυμεί να αποφύγει κάθε κίνδυνο πρέπει να προσεταιριστεί το *μάθημα* τής διάκρισης ανάμεσα στον χρηστό και στον ανάξιο βίο, ούτως ώστε να μπορεί να επιλέγει πάντα από τα προσφερόμενα είδη βίου το καλύτερο. Πρέπει κανείς να είναι σε θέση να αξιολογεί το κάθε ένα πράγμα χωριστά και να μπορεί να το συνδυάζει με ό,τι χρειάζεται, ώστε να επιτύχει το δυνατότερο ποσοστό αρετής στον βίο του. Για παράδειγμα, ένας άνθρωπος θα πρέπει να μπορεί να συνθέτει στον κατάλληλο βαθμό ετερόκλητα και διακριτά στοιχεία όπως η ομορφιά και η ασχήμια, η φτώχεια και ο πλούτος, η σωματική ρώμη και η ασθένεια, η ευμάθεια και η αμάθεια. Να μπορεί δηλαδή να συνθέτει τις λεγόμενες διαφορές μέσα στην ψυχή του, με στόχο να επιτύχει ένα αρμονικό αποτέλεσμα. Για να μπορέσει κάποιος να αποφύγει περαιτέρω παθήματα θα πρέπει να γνωρίζει και να επιλέγει πάντοτε μια ζωή μεσότητας, αποφεύγοντας τις υπερβολές, είτε είναι ενσαρκωμένος είτε πρόκειται να ενσαρκωθεί (*Πολιτεία*, 618e-619a). Θα πρέπει, δηλαδή, να προσεταιριστεί το μάθημα της διαλεκτικής. Μόνο κάποιος που επιλέγει πάντοτε το *μέτριον* είδος βίου θα γίνεται πάντα ευδαιμονέστατος.

Πρέπει κανείς να γνωρίζει πρωτίστως και με βεβαιότητα, αλλά και με το βλέμμα του στραμμένο στη φύση της ψυχής, ότι χειρότερος βίος είναι ο βίος που κάνει την ψυχή πιο άδικη (δυσαρμονική), ενώ καλύτερος βίος είναι εκείνος που κάνει την ψυχή πιο

δίκαιη (αρμονική). Ο Σωκράτης υποστηρίζει πως παίρνοντας κανείς το δρόμο για τον Άδη θα πρέπει να έχει στέρεη μέσα του τη *δόξα* αυτή, ώστε να μη θαμπωθεί από πλούτη και άλλα κακά και εκπέσει σε τυρρανικά ή άλλα κακά είδη βίου (*Πολιτεία*, 618b-619a). Η αναφορά στη *δόξα* επαναλαμβάνεται στον μύθο του *Φαίδρου*,³⁴⁵ όπου οι εκπεσούσες, από τον υπερουράνιο τόπο των Ιδεών, ψυχές παύουν να τρέφονται με *επιστήμη* και αρχίζουν να τρέφονται με *δόξες*. Έχουμε ήδη πει ότι οι *δόξες* είναι επίκτητες και εντυπώνονται στον άνθρωπο μέσω των τεχνών, συμπεριλαμβανομένης και της μυθολογίας.

Στην *Πολιτεία*, όπως είδαμε, ο μύθος συνιστά ένα μέσο εγχάραξης ορθών και έννομων δοξασιών στις ψυχές των φυλάκων. Οι *δόξες* αυτής της ποιότητας, δηλαδή οι αληθείς *δόξες*, καθιστούν τους φύλακες ικανούς να διακρίνουν το *καλό* από το *κακό* και τα άλλα ανόμοια πράγματα μεταξύ τους. Η ικανότητα των *φυλάκων* να διακρίνουν τα *αγαθά* από τα *αισχρά* τους κάνει ενάρετους αλλά όχι σοφούς. Οι *φύλακες*, λόγω του εθισμού τους στο *αγαθό ήθος* αντιδρούν με χαρά στη θέα των *καλών* και με αποτροπιασμό απέναντι στα *κακά*. Δεν γνωρίζουν, όμως, την αιτία του παθήματός τους, διότι οι πράξεις τους δεν καθοδηγούνται από τη γνώση αλλά από την ορθή *δόξα*. Για να επιτευχθεί το πέρασμα από την αρετή στη σοφία και να πάψουν οι *δόξες* να είναι τυφλές, είναι ανάγκη οι *δόξες* να δεθούν με το μάθημα του *αγαθού*, δηλαδή με το μάθημα της διαλεκτικής. Μόνον έτσι ο άνθρωπος θα γίνει πραγματικά ενάρετος και όχι εξαιτίας του εθισμού του στην αρετή. Όπως πολύ σωστά επισημαίνει η McCoy, η σημασία της φιλοσοφίας έγκειται στο γεγονός ότι σε κάνει να γνωρίζεις *γιατί* ένα πράγμα είναι καλό και γι' αυτό να το επιλέγεις.³⁴⁶

³⁴⁵ Βλ.: A1.3. και B4.2.

³⁴⁶ McCoy (2012): 135.

Ο Σωκράτης επανέρχεται στη διήγηση τού μύθου τού Ηρός παρεμβάλλοντας για δεύτερη φορά λόγια από τον προφήτη, ο οποίος ενημερώνει τις ψυχές πως εάν επιλέξουν με γνώση και με νου, ασχέτως από τον κλήρο σειράς που τους έλαχε, μπορούν να επιλέξουν έναν αγαπητό βίο (*Πολιτεία*, 619b). Αναμφισβήτητα, σε αυτό το σημείο, έχουμε υλοποίηση και του *δεύτερου περιχομενικού τύπου ποίησης*, εφόσον ο δαιμονικός μεσολαβητής του θεού (ο προφήτης) παρουσιάζεται να προειδοποιεί πάντοτε αληθώς τις ψυχές και να μην επιδιώκει με κανέναν τρόπο να τις ξεγελάσει. Αντ' αυτού, η αρμοδιότητα της δαιμονικής αυτής οντότητας είναι να γνωστοποιεί στις ψυχές τον τρόπο με τον οποίο θα πρέπει να επιλέξουν το σωστό είδος βίου, το οποίο θα τις κάνει ευτυχισμένες. Γι' αυτό το λόγο, ο προφήτης μπορεί να χαρακτηριστεί απλώς στα λόγια του, όπως ακριβώς επιτάσσει ο συγκεκριμένος περιχομενικός τύπος ποίησης. Δεν επιδιώκει με τις εντολές και τις προειδοποιήσεις του να ξεγελάσει τις ψυχές, αντιθέτως, προσπαθεί να τις προστατέψει προειδοποιώντας τις.

Μαθαίνουμε, επίσης, από τη διήγηση τού Σωκράτη πως αυτός στον οποίο έτυχε ο πρώτος κλήρος έκανε από *αφροσύνη* και *απληστία* λάθος επιλογή, διαλέγοντας τη ζωή ενός τυράννου, κατά την οποία ανάμεσα στα άλλα κακουργήματα που ήταν να κάνει ήταν και το να φάει τα ίδια τα παιδιά του. Αυτός, λοιπόν, έκλαιγε και οδυρόταν και έριχνε το φταίξιμο στην τύχη, στους δαίμονες και σε όλους τους άλλους πάρεξ στον εαυτό του. Σύμφωνα, όμως, με τον Σωκράτη η αιτία της λάθους επιλογής του ήταν το ότι έζησε μια ζωή «συμβατικής» δικαιοσύνης και όχι αληθινής, αφού ήταν δίκαιος από συνήθεια και όχι από φιλοσοφία.

Ο Gonzalez επισημαίνει ότι η κατοχή της αρετής είναι αποτέλεσμα του να ζει κανείς σε μια καλά οργανωμένη πολιτεία, δηλαδή σε μια πόλη όπως η Καλλίπολη. Ωστόσο,

η αρετή που δεν συνοδεύεται από γνώση δεν είναι αρκετή για να επιλέξει κανείς σωστά και να σώσει τον εαυτό του από μια τραγική μοίρα.³⁴⁷ Με άλλα λόγια, ακόμα κι αν κάποιος εκπαιδευθεί με τις ορθές δόξεις των μύθων, αν δεν έχει κάνει τις δόξεις τούτες σταθερό του κτήμα, δένοντας τις με τη γνώση της διαλεκτικής, τότε είναι καταδικασμένος να επιλέξει μάλλον λανθασμένα. Ο DiRado παρατηρεί ότι χωρίς την πρακτική της φιλοσοφίας, η επίκτητη αρετή, ως αποτέλεσμα του πολιτεύματος και του νόμου, είναι φοβερά ασταθής και αναξιόπιστη.³⁴⁸

Ο DiRado υποστηρίζει ότι η αιτία για την οποία οι ενάρετοι από συνήθεια αστοχούν στην επιλογή τους είναι η *αγυμνασία* τους στους πόνους. Αντίθετα, εκείνοι που επιστρέφουν από τα υπόγεια δεσμοκτήρια, επειδή βίωσαν οι ίδιοι πόνους και είδαν, επίσης, τον πόνο των άλλων δεν βιάζονται και κάνουν καλύτερες επιλογές.³⁴⁹ Αυτό που, ενδεχομένως, ο DiRado θέλει να πει είναι πως η εκγύμναση στους πόνους αποτελεί προϋπόθεση για να γίνει κάποιος ενάρετος από *γνώση* και όχι απλά από συνήθεια, υπό την έννοια ότι μια τέτοια εκγύμναση τον καθιστά *ανδρείο* ως προς τα ψυχικά παθήματα, ήτοι τους φόβους, τους πόνους, τις λύπες και τις ηδονές. Όπως είδαμε, αρχοντες της πόλεως γίνονται μόνον όσοι από τους φύλακες, που υποβάλλονται στα γυμνάσια των ψυχικών παθημάτων, διαφυλάττουν με ανδρεία και σταθερότητα την αληθή δόξα ότι πάντα πρέπει να πράττουν για το συνολικό καλό της πόλης.³⁵⁰ Μόνον ένας φύσει φιλόσοφος αντιστέκεται στις *γοητείες* των σοφιστικών λόγων αλλά και στη λήθη που επιφέρει ο χρόνος και μέσω των επιστημονικών μαθήσεων ανακτά τη γνώση των Ιδεών και του *Αγαθού*.³⁵¹

³⁴⁷ Gonzalez (2012): 265-266.

³⁴⁸ DiRado (2015): 64.

³⁴⁹ DiRado (2015): 73.

³⁵⁰ Βλ. παραπάνω: Β1.1. (γ).

³⁵¹ Βλ. ενδεικτικά: *Πολιτεία*, 412d9-414a, 503a1-504a1.

Ο Σωκράτης παρεμβάλλει κι ένα δεύτερο δικό του διδακτικό σχόλιο στη διήγηση τού μύθου. Μας ενημερώνει πως αν κάποιος κάθε φορά που έρχεται στη ζωή φιλοσοφεί σωστά και του λάχει ένας καλός κλήρος στη σειρά, αυτός θα ζει πάντοτε ευτυχισμένος και στην επίγεια και στη μεταθανάτια πορεία επιστροφής (*Πολιτεία*, 619d-e). Ο Budke σημειώνει ότι η φιλοσοφία και η διαρκής πρακτική μιας ηθικά ακέραιης ζωής είναι καίριας σημασίας, για να μπορεί κανείς να επιλέγει και να διάγει έναν καλό βίο, επειδή έτσι γνωρίζει τις συνέπειες των πράξεων του.³⁵² Εφόσον, λοιπόν, όλες οι ψυχές ανάλογα με τον κλήρο, τις συνήθειες και τη φρόνησή τους επέλεξαν το παράδειγμα βίου που επιθυμούσαν αλλά και το δαίμονα που θα τις συνόδευε στην εκπλήρωση τού προορισμού τους, οι τρεις Μοίρες επικύρωναν το «πεπρωμένο» των ψυχών. Ακολουθώντας, οι ψυχές πορεύονταν προς τον ποταμό Αμέλητα, όπου έπιναν νερό της λήθης κάθε μια αναλόγως της φρονήσεώς της. Τέλος, αφού οι ψυχές πήγαν για ύπνο, έγινε βροντή και σεισμός και κάθε μια εκσφενδονίστηκε στον προορισμό τής καινούργιας της ζωής, ενώ η ψυχή του Ηρός επέστρεψε στο σώμα του.

Σχολιάζοντας το συγκεκριμένο χωρίο, ο Gonzalez υποστηρίζει ότι η ιστορία διασώθηκε όχι επειδή ο Ήρας είναι φιλόσοφος, αλλά επειδή του δόθηκε η ειδική εξαίρεση να καταστεί αγγελιαφόρος στους ανθρώπους για το τι είδε και τι άκουσε στον δαιμονικό τόπο. Αυτό συνεπάγεται ότι ο Ήρας έπρεπε να είναι κάτι παραπάνω από άνθρωπος, να είναι κάποιο είδος δαίμονα. Ο Gonzalez βασίζει τον ισχυρισμό του σε δύο γεγονότα, τα οποία περιγράφονται στο μύθο του Ηρός: (α) Στο ότι ο Ήρας διαφεύγει το θάνατο και το σώμα του παραμένει απείρακτο ενόσω ταξιδεύει και, (β)

³⁵² Budke (2016): 13.

από την ικανότητά του να επιστρέψει στη ζωή μην έχοντας πει από το νερό της Λήθης.³⁵³

Θεωρώ λανθασμένο το επιχείρημά του Gonzalez για τους εξής λόγους: (Α) Ο Ήρας επιστρέφει στο ανθρώπινο σώμα του, όπως μαθαίνουμε στο τέλος της διήγησης. (Β) Το να είναι κανείς αγγελιαφόρος στους ανθρώπους, όπως γνωρίζουμε κι από άλλους πλατωνικούς διαλόγους,³⁵⁴ συνεπάγεται το να έχει έναν δαιμονικό διαμεσολαβητικό ρόλο μεταξύ θεών και θνητών. Μια δαιμονική φύση, ωστόσο, δεν διαχωρίζεται απαραίτητως από την ανθρώπινη φύση. Τέτοιου είδους δαιμονικοί διαμεσολαβητές είναι οι αγγελιαφόροι, οι μάντεις, οι εμπνεόμενοι ποιητές και οι χρησμοδοί. (Γ) Η δαιμονική φύση δεν αντιτίθεται στη φιλοσοφική φύση. Αντίθετα, στο μύθο της Διοτίμας στο *Συμπόσιο*, ο φιλόσοφος παρουσιάζεται να κατέχει αυτόν ακριβώς τον ρόλο του δαίμονος, σε αναλογία με τον Έρωτα.³⁵⁵ Κατά τη γνώμη μου, η ιστορία διασώθηκε ακριβώς επειδή ο Ήρας συνιστά το συγκεκριμένο είδος *δαίμονα*, που μεσολαβεί ανάμεσα στους θεούς και τους ανθρώπους, δηλαδή εκείνο του *φιλοσόφου*. Το γεγονός, μάλιστα, ότι παρουσιάζεται ως γενναίος πολεμιστής παραπέμπει στην ενδιάμεση τάξη της Καλλιπόλεως, η εκπαίδευση της οποίας, όπως είδαμε, οδηγεί στον έρωτα των καλών (της φιλοσοφίας), ενώ με τη σειρά του ο φιλοσοφικός έρωσ είναι το μέσο προκειμένου να καταφέρει κάποιος που είναι από τη φύση του ικανός να ανακτήσει τη γνώση των Ιδεών. Η επιστροφή του Ηρός, χωρίς να έχει πει από το νερό της Λήθης, θα μπορούσε να ερμηνευτεί συμβολικά: Αν ο δαιμονικός τόπος του μύθου είναι ο τόπος της αληθινής δόξας, όπως ισχυρίστηκα παραπάνω και όπως θα επιχειρήσω να δείξω παρακάτω,³⁵⁶ τότε η επιστροφή του Ηρός από εκεί διατηρώντας τις μνήμες του δείχνει ότι βρίσκεται σε αυτή την ενδιάμεση γνωσιακή κατάσταση, ότι

³⁵³ Gonzalez (2012): 271.

³⁵⁴ Βλ. ενδεικτικά: *Συμπόσιο*, 202e-203a.

³⁵⁵ Για περαιτέρω ανάλυση βλ. παρακάτω: Β5.

³⁵⁶ Βλ. παρακάτω: Β4.2. (δ).

δηλαδή κατέχεται από τη θεϊκή ερωτική μανία η οποία συνιστά μια προαπαιτούμενη συνθήκη, ώστε να ανέλθει στο νοητό τόπο των Ιδεών. Τούτο φαίνεται, άλλωστε, από το ότι αντικείμενα των αναμνήσεων του Ηρόδου δεν αποτελούν οι Ιδέες αλλά οι οντότητες του ενδιάμεσου τόπου: οι ψυχές, οι δαίμονες, οι προφήτες, οι Μοίρες.

Κλείνοντας τη διήγησή του ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι εάν πειστούμε από τον μύθο που μόλις διηγήθηκε θα διαβούμε το ποτάμι της Λήθης διατηρώντας την ψυχή μας αμόλυντη (*Πολιτεία*, 621b8-c2). Εάν, δηλαδή, πιστέψουμε ότι η ψυχή είναι αθάνατη και επαρκώς δυνατή, ώστε να σηκώνει όλα τα *αγαθά* και τα *κακά*, τότε δεν θα ξεφύγουμε ποτέ από την ανοδική πορεία μας και θα εξασκήσουμε με κάθε τρόπο την δικαιοσύνη που συνοδεύεται από *φρόνηση* (*Πολιτεία*, 621c3-6). Είναι, λοιπόν, άμεσα συνυφασμένη η χρήση του μύθου με τέσσερα πράγματα: Την πειθώ, την *ανάμνηση*, την αθανασία της ψυχής και τη *δικαιοσύνη μετά φρονήσεως*. Πώς, όμως, τούτα τα τέσσερα συνδεόνται μεταξύ τους, με τον μύθο αλλά και με το συνολικό εγχείρημα του διαλόγου;

(β) Μια αληθής δόξα δεμένη με το διαλεκτικό επιχείρημα.

Έχουμε ήδη πει ότι η πειθώ είναι το μεγάλο πλεονέκτημα που έχει η μυθολογική αφήγηση έναντι του διαλεκτικού λόγου.³⁵⁷ Ενώ, δηλαδή, η διαλεκτική απευθύνεται σε μια μικρή μερίδα ανθρώπων (τους διαλεκτικούς), ο μύθος απευθύνεται στο μεγαλύτερο μέρος των ανθρώπων, οι οποίοι δεν μπορούν να παρακολουθήσουν και, συνεπώς, να πειστούν από τη *διαλεκτική* (όπως ο Θρασύμαχος, ο Γλαύκων και ο Κέφαλος). Το μεγάλο πλεονέκτημα της πειθούς, που ο μύθος εντυπώνει στις ψυχές, συνίσταται στο ότι εγχαράσσει στις ψυχές *δόξες* και όχι *επιστήμη*. Όμως, οι πεποιθήσεις που εγχαράσσονται μέσω των μύθων, σε αντίθεση με την επιστήμη, που

³⁵⁷ Βλ. παραπάνω: Ι3. (ε).

είναι πάντα αληθής, είναι πότε αληθείς και πότε ψευδείς, ανάλογα από το αν καθοδηγούνται από τη γνώση ή από την άγνοια του δημιουργού τους.

Για παράδειγμα, οι δόξες που οι μυθολόγοι εντυπώνουν στις ψυχές των φυλάκων της Καλλίπολης είναι ορθές και έννομες, επειδή καθοδηγούνται από την *σοφία* της ανώτερης και άρχουσας τάξης. Οι ορθές δόξες καθιστούν τους φύλακες έννομους και δίκαιους πολίτες, επειδή γίνονται ικανοί να διακρίνουν το κακό από το καλό, αλλά μονάχα από συνήθεια και εθισμό. Για να γίνει ο άνθρωπος πραγματικά ενάρετος πρέπει οι πράξεις του να καθοδηγούνται όχι από τις αληθείς δόξες των μύθων αλλά από τη γνώση της διαλεκτικής. Ή για να το πούμε με τη γλώσσα του *Μένωνα*,³⁵⁸ είναι ανάγκη η αρετή να δεθεί με τη σοφία και η ορθή δόξα με *αιτίας λογισμών*. Το δέσιμο τούτο είναι η *ανάμνηση* (*Μένων*, 97c-98a) και η ανάμνηση δεν είναι παρά η μάθηση.

Στην *Πολιτεία*, η μάθηση των φυλάκων ακολουθεί, όπως είδαμε,³⁵⁹ μια κλιμακωτή πορεία: από τους μύθους (αληθείς δόξες) και τη γυμναστική, στις μαθηματικές επιστήμες και την αστρονομία (*διάνοιες*), την αρμονία και τέλος, τη διαλεκτική (επιστήμη). Το γεγονός ότι η μάθηση ξεκινά με τις μυθολογικές δόξες αποτυπώνει την κρισιμότητα και τη σημασία που έχει η αληθής δόξα στην προσπάθεια μιας φιλοσοφικής φύσης να ανέλθει τους γνωσιολογικούς αναβαθμούς μέσω της εκπαίδευσης. Χωρίς τις αληθείς δόξες των μύθων δεν θα υπήρχε σημείο εκκίνησης και, κατά συνέπεια, η *ανάμνηση* δεν θα ήταν εφικτή.

Η ανάμνηση, όμως, δεν είναι συνδεδεμένη μόνο με τη μάθηση αλλά και με την αθανασία της ψυχής. Συγκεκριμένα, το νοητικό ενέργημα της *ανάμνησης* θα ήταν στον αέρα, εάν οι ανθρώπινες ψυχές δεν ήταν αθάνατες. Στον *Φαίδωνα*,³⁶⁰ εξάλλου,

³⁵⁸ Βλ. παραπάνω: Α1.1.

³⁵⁹ Βλ. παραπάνω: Β1.1. (γ).

³⁶⁰ Βλ. παραπάνω: Α1.2.

το επιχείρημα για την *ανάμνηση* αποτελεί ένα από τα τέσσερα επιχειρήματα για την αθανασία της ψυχής. Με το *επιχείρημα για την ανάμνηση* αποδεικνύεται ότι η ψυχή προϋπήρξε του σώματος και γνώρισε, προτού ενσαρκωθεί, τις Ιδέες. Οι Ιδέες συνιστούν τα αντικείμενα της γνώσης και της *ανάμνησης*. Είναι οι οντότητες, που οι αθάνατες ψυχές μας γνώρισαν και για κάποιο λόγο τις λησμόνησαν. Συνεπώς, σκοπός της εκπαιδευτικής πορείας των φυλάκων στην Καλλίπολη είναι να μπορέσουν να ανακτήσουν αυτή τη γνώση και έτσι να γίνουν *δίκαιοι μετά φρόνησεως*.

Φαίνεται, λοιπόν, ότι στο τελευταίο βιβλίο της *Πολιτείας*, ο Πλάτων θέτει στη διάθεση της διαλεκτικής την πειθώ που του παρέχει η μυθολογική αφήγηση, προκειμένου να πείσει ανθρώπους μη διαλεκτικούς (αλλά ενάρετους από συνήθεια), ότι μέσω της μάθησης μπορούν να ανακτήσουν τη χαμένη γνώση και άρα να γίνουν δίκαιοι από φρόνηση. Με τον μύθο του Ηρός, ο Πλάτων εντυπώνει μια ορθή δόξα για το τι είναι *δικαιοσύνη*, μια εικόνα των όσων έχουν ήδη ειπωθεί διαλεκτικά. Ο μύθος αυτός μοιάζει να επαναλαμβάνει συνοπτικά το περιεχόμενο της *Πολιτείας* και, υπό αυτή την έννοια, συνιστά ένα *υπόμνημα* του διαλεκτικού επιχειρήματος: Αν η ψυχή σου είναι σωστά οργανωμένη και τακτοποιημένη (αν, δηλαδή, είσαι δίκαιος), είτε επειδή καθοδηγείται από τις ορθές δόξεις είτε επειδή καθοδηγείται από τη *φρόνηση*, όταν κριθείς θα επιβραβευθείς. Αν οι πράξεις σου καθοδηγούνται από τις ορθές δόξεις, τα βραβεία σου θα είναι προσωρινά, όπως και οι δόξεις στην ψυχή σου. Αντίθετα, αν οι πράξεις σου καθοδηγούνται από *επιστήμη*, αν είσαι δηλαδή δίκαιος από φρόνηση και όχι από συνήθεια, τότε τα βραβεία σου θα είναι σταθερά και μόνιμα, όπως η *επιστήμη* στην ψυχή σου. Εάν, όμως, στην ψυχή σου επικρατεί αταξία και διχόνοια (αν, δηλαδή, είσαι άδικος), τότε θα τιμωρηθείς, έως ότου αντιληφθείς ότι πρέπει να αλλάξεις.

Συγκεφαλαιώνοντας, ο μύθος του Ηρός μας προτρέπει να συνδέσουμε την *αληθή δόξα*, που η διήγησή του αποτυπώνει στις ψυχές μας, με τον λόγο του διαλεκτικού Σωκράτη. Να μην γίνουμε, δηλαδή, ενάρητοι από συνήθεια, φοβούμενοι για τις τιμωρίες ή ελπίζοντας σε επιβραβεύσεις, αλλά να γίνουμε ενάρητοι γνωρίζοντας, ή, καλύτερα, ανακτώντας τη γνώση τού τι πραγματικά είναι η δικαιοσύνη αυτή καθ' αυτή μέσω της μάθησης. Μόνον έτσι, θα κρατήσουμε αλώβητη την ψυχή μας από τη λήθη.

(γ) Η εκπλήρωση των πέντε περιεχομενικών τύπων.

Μέχρι στιγμής, διήλθαμε εν τάχει και συνοπτικά το νοηματικό περιεχόμενο τού μύθου τού Ηρός, δίνοντας έμφαση στο εάν εντός του υλοποιούνται οι πέντε περιεχομενικοί τύποι ποιήσης, όπως ο ίδιος ο Σωκράτης τούς έθεσε σε προγενέστερο σημείο της *Πολιτείας*. Διαπιστώσαμε εύλογα ότι και οι πέντε περιεχομενικοί τύποι ποιήσεως υλοποιούνται εντός τού μύθου τού Ηρός αφού, κατά σειρά:

- Ο πρώτος επιτάσσει ο θεός να παρουσιάζεται αγαθός, αβλαβής και αναίτιος για τα βλαβερά, κάτι που βλέπουμε να μεταδίδει με τα λόγια του ο προφήτης στις ψυχές (*Πολιτεία*, 617e).
- Ο δεύτερος επιτάσσει ο θεός και οι θεϊκές φύσεις, όπως οι δαίμονες, να είναι πάντοτε απλοί και αληθινοί στα λόγια και στις πράξεις τους και να μην επιχειρούν με κανένα τρόπο να ξεγελάσουν οποιοδήποτε, κάτι που βλέπουμε να υλοποιείται στα λόγια του προφήτη και τις δύο φορές που «μιλά» (*Πολιτεία*, 617e, 619b). Να σημειωθεί επίσης ότι απλό, διακριτό και συνεπές έργο παράγει και η καθεμιά από τις τρεις Μοίρες (*Πολιτεία*, 617c): Η Κλωθώ έχει υπό την ευθύνη της τα όντα και τις εσωτερικές περιστροφές, η Άτροπος

τα μέλλοντα και τις εξωτερικές περιστροφές ενώ η Λάχεσις τα γεγονότα και πότε τις εσωτερικές περιστροφές και πότε τις εξωτερικές περιστροφές.

- Ο τρίτος επιτάσσει να παρουσιάζονται και οι δύο όψεις του μεταθανάτιου βίου: Και οι τιμωρίες για τις αδικίες, και οι ανταμοιβές για τις δίκαιες πράξεις. Ένα μεγάλο μέρος τού μύθου τού Ηρός αφιερώνεται σε αυτήν ακριβώς την παρουσίαση (*Πολιτεία*, 614c-616a).
- Ο τέταρτος επιτάσσει να αφαιρεθούν από τα ποιήματα οι θρήνοι και οι οδυρμοί ανθρώπων που λογίζονται σπουδαίοι, και μόνον οι άχρηστοι να παρουσιάζονται να πενθούν και να θρηνούν. Επιτάσσει, επίσης, οι σπουδαίοι άνθρωποι και οι άρχοντες να παρουσιάζονται σώφρονες και ως να μην εξαγοράζονται με χρήμα, ενώ σημαντικό είναι τα πλήθη να δείχνουν ευπείθεια απέναντι σε αυτούς. Και τα δύο αυτά υλοποιούνται στο μύθο του Ηρός, εφόσον: (1) Αυτός που παρουσιάζεται να πενθεί και να οδύρεται είναι ένας αλαζόνας που επέλεξε το τυραννικό είδος βίου (*Πολιτεία*, 619b-c), ενώ οι ενάρετες ψυχές αποφασίζουν με φρόνηση και είναι ικανοποιημένες από το είδος του βίου που επέλεξαν και, (2) οι θεϊκοί δικαστές αποδίδουν ακριβοδίκαια στις ψυχές τις αμοιβές ή τις τιμωρίες τους ανάλογα με τις δίκαιες ή άδικες πράξεις τους, ενώ το πλήθος των ψυχών ακολουθεί ευπειθώς τις προσταγές τους.
- Ο πέμπτος επιτάσσει ότι οι μύθοι (λόγοι) για τη δικαιοσύνη πρέπει να λέγονται αφού πρώτα έχει δειχθεί τι είδους πράγμα είναι η δικαιοσύνη κι όταν έχει δειχθεί ότι αυτή είναι ωφέλιμη για όποιον την έχει. Ολόκληρη η συζήτηση της *Πολιτείας* έχει ως θέμα της τον ορισμό της δικαιοσύνης και τα απότοκά της για αυτόν που την κατέχει. Ο Σωκράτης υλοποιεί, δηλαδή, όσα επιτάσσει ο πέμπτος περιεχομενικός τύπος ποιήσως, εφόσον πριν διηγηθεί τον

μύθο, έχει ορίσει την *δικαιοσύνη* ως *οικειοπραγία* των τμημάτων της πόλεως και της ψυχής και έχει εκθέσει τα βραβεία των δίκαιων ανθρώπων, ώστε να δείξει ότι η δικαιοσύνη είναι λυσιτελής για όποιον την έχει. (*Πολιτεία*, 612a-614a).

Έχοντας ασχοληθεί με τα περιεχομενικά χαρακτηριστικά τού μύθου τού Ηρός και διαπιστώνοντας ότι ο επίλογος τού δέκατου βιβλίου της *Πολιτείας* είναι σε αρμονία με τα όσα λέχθησαν στο τρίτο βιβλίο, ήρθε η ώρα να εστιάσουμε την προσοχή μας στον τρόπο με τον οποίο ο Σωκράτης διηγείται τον μύθο αυτόν. Αντιστοιχεί, άραγε, ο τρόπος διήγησης τού μύθου τού Ηρός σε κάποιο από τα είδη *διηγήσεως*, που ο Πλάτων παρουσίασε στο τρίτο βιβλίο τής *Πολιτείας* και δη στο επιτρεπόμενο και θεμιτό *απλό* είδος;

(δ) Ο μύθος του Ηρός ως πρότυπο της απλής διηγήσεως.

Όπως θα θυμόμαστε,³⁶¹ στο τρίτο βιβλίο, ο Πλάτων αρχικά παρουσιάζει τρία είδη *διηγήσεως*: Την *απλή* διήγηση, που δεν περιλαμβάνει κανενός είδους μίμηση, εφόσον ο ποιητής δεν επιχειρεί να μας πείσει ότι είναι κάποιος άλλος πέρα από τον ίδιον. Τη *μιμητική διήγηση*, η οποία γίνεται εξ ολοκλήρου μέσω της μίμησης και κατά την οποίαν ο μιμητής ποιητής εξομοιώνεται διαρκώς με κάποιον/κάποιους άλλους, και, τέλος, τη *μικτή* διήγηση, που αποτελεί κράμα των δύο αντιθετικών ειδών διήγησης. Ακολούθως, ωστόσο, ο Πλάτων περιορίζει τα είδη διηγήσεως σε δύο, την *απλή* (τους ύμνους στους θεούς και τα εγκώμια των αγαθών ανθρώπων) και τη *μιμητική* (τραγωδία και κωμωδία) και υποστηρίζει ότι μόνον το *απλό είδος διηγήσεως* είναι ευπρόσδεκτο στην Καλλίπολη, επειδή προωθεί την *οικειοπραγία* των τμημάτων στην πόλη και στην ψυχή και άρα προάγει τη *δικαιοσύνη*. Παραδόξως, ο φιλόσοφος

³⁶¹ Βλ. παραπάνω: Β1.2. (α2).

επιτρέπει τη χρήση της μίμησης στο *απλό είδος διηγήσεως*, υπό δύο προϋποθέσεις: Κατά πρώτον, το *μιμητικό* τμήμα της διηγήσεως να αποτελεί ένα μικρό μέρος του συνόλου, ενώ το υπόλοιπο να γίνεται σε απλή διήγηση, και κατά δεύτερον, η *μίμηση* να αφορά έναν ήρωα άξιο μιμήσεως ή μια πράξη στέρεη και γεμάτη φρόνηση (*Πολιτεία*, 396c-397d). Αποτελεί, άραγε, ο μύθος του Ηρός ένα πρότυπο της *απλής διήγησεως*, δηλαδή πληροί τα κριτήρια που έθεσε ο Πλάτων;

Το σίγουρο είναι ότι η αφήγηση του μύθου του Ηρός εναρμονίζεται με το πρώτο κριτήριο, εφόσον στο σύνολό της γίνεται σε πλάγιο λόγο (*oratio obliqua*), εκτός από τρία συγκεκριμένα χωρία, που παρουσιάζονται παρακάτω, καθώς και δύο επεξηγητικά σχόλια του Σωκράτη (*Πολιτεία*, 618b6- 619b1, 619d5-e5), όπου η αφήγηση γίνεται σε ευθύ λόγο (*oratio recta*). Το πρώτο χωρίο (*Πολιτεία*, 615d- 616a), αφορά στη σκηνή όπου κάποιος, από μια ομάδα των ψυχών που ταξίδευαν, ρώτησε κάποιον άλλον για το πού είναι ο τύραννος Αρδιαίος. Εκείνος απάντησε ότι δεν πρόκειται να έρθει (στον μεταθανάτιο τόπο), περιγράφοντας την τιμωρία που είχε λάβει προηγουμένως ο τύραννος, όταν η ψυχή του δεν κατάφερε να περάσει από το στόμιο του ανοίγματος. Το δεύτερο κομμάτι σε ευθύ λόγο (*Πολιτεία*, 617d-e), αφορά στο λόγο του ιερέα της Λαχέσεως προς τις ψυχές, παρακινώντας τες να διαλέξουν μόνες τους τον *δαίμονα* και την ζωή που επιθυμούν. Το τρίτο κομμάτι (*Πολιτεία*, 619b) είναι ο δεύτερος λόγος του προφήτη προς τις ψυχές, όπου τις καθησυχάζει ότι η σειρά των κλήρων δεν επηρεάζει ουσιαστικά το αποτέλεσμα της επιλογής του καθενός.³⁶²

Φαίνεται, όμως, ότι ο μύθος του Ηρός πληροί και το δεύτερο κριτήριο της *απλής διήγησης*, διότι η ελάχιστη *μίμηση*, που ο Σωκράτης ενέταξε στη διήγησή του, αφορά

³⁶² Γιασουμή (2012): 34-35.

σε δύο όντα των οποίων οι πράξεις εναρμονίζονται με το *αγαθό ήθος*. Στην πρώτη περίπτωση, ο Σωκράτης μεταφέρει τα λόγια μιας ψυχής, η οποία υποστηρίζει ότι ο τύραννος Αρδιαίος δεν πρόκειται να ανέλθει στον δαιμονικό τόπο εξαιτίας των κακουργημάτων που έχει διαπράξει. Η ψυχή, της οποίας τα λόγια οικειοποιείται ο Σωκράτης, περιέγραψε, επίσης, τις φοβερές τιμωρίες που εισέπραξε ο τύραννος στην προσπάθειά του να εισέλθει εντός του στομίου. Το γεγονός ότι η συγκεκριμένη ψυχή εμφανίζεται να γνωρίζει όχι μόνον τις τιμωρίες του Αρδιαίου αλλά και την *αιτία* που τις προκάλεσε, μας κάνει να πιστέψουμε ότι πρόκειται για μια *διαλεκτική* ψυχή, δηλαδή μια ψυχή όμοια με αυτήν του Σωκράτη.

Θα μπορούσαμε, επίσης, να πούμε ότι μεταφέροντας τα λόγια της ψυχής, ο φιλόσοφος προσπαθεί να εντυπώσει μια ορθή δόξα σχετικά με το τι είναι *φοβερό*. Εν τωιαύτη περιπτώσει, φοβερές είναι οι μεταθανάτιες τιμωρίες που εισπράττουν οι *άδικοι άνθρωποι*, όπως ο τύραννος Αρδιαίος, όταν το στόμιο αρνείται να τους δεχτεί και τους ξεσκίζουν άνδρες διάπυροι. Οι ορθές και έννομες δόξες που σχετίζονται με το τι είναι *φοβερό* και τι όχι και αποσκοπούν, όπως είπαμε,³⁶³ στο να εγχαράξουν την *ανδρεία* στο μεσολαβητικό τμήμα της ψυχής, ώστε αυτό να καταστεί σύμμαχος του *λογιστικού* και μαζί να τιθασεύσουν το *άπληστο επιθυμητικόν*. Εν ολίγοις, τα λόγια που ο Σωκράτης μεταφέρει εδώ, αποσκοπούν στο να κάνουν τους συνομιλητές του *ανδρείους*, ώστε ακολούθως με την κατάλληλη μάθηση να γίνουν και σοφοί. Αναμφισβήτητα, ο μύθος του Ηρός αποτελεί μια καλοστημένη προσπάθεια του Πλάτωνα να εντυπώσει στους αναγνώστες την πεποίθηση ότι ο καθένας θα πάρει, εν τέλει, αυτό που του αναλογεί: ο δίκαιος θα επιβραβευτεί, ο άδικος θα τιμωρηθεί.

³⁶³ Βλ. παραπάνω: Β1.1. (δ).

Και στη δεύτερη περίπτωση, όμως, η *μίμηση* του Σωκράτη αφορά ένα θεϊκό διαμεσολαβητικό ον (τον προφήτη της Λαχέσεως), το οποίο συμπεριφέρεται με σταθερότητα και *φρόνηση*, χωρίς να επιχειρεί να ξεγελάσει τις ψυχές. Ο ρόλος του, μάλιστα, είναι διπλός: Ενημερώνει τις ψυχές για τη διαδικασία που θα πρέπει να ακολουθήσουν και τις συμβουλεύει να κάνουν την επιλογή τού βίου τους με λογισμό και γνώση, μεταφέροντας το βάρος της υπαιτιότητας και της ευθύνης αποκλειστικά σε αυτές. Ο Σωκράτης, οικειοποιούμενος τα λόγια του προφήτη, μήτε οικειοποιείται ένα ξένο από το δικό του ήθος, μήτε χάνει τη δική του ταυτότητα. Το γεγονός ότι τα δύο μιμητικά χωρία, που αφορούν στα λόγια του προφήτη, ακολουθούνται εκατέρωθεν από δύο δικά του διδακτικά σχόλια, καταδεικνύει ότι ο Σωκράτης συμφωνεί με τα λόγια που μεταφέρει αλλά και ότι τα αναλύει, ώστε να γίνουν κατανοητά στους συνομιλητές του.

Συγκεφαλαιωτικά, θα λέγαμε ότι ο μύθος του Ηρός έρχεται, τρόπον τινά, να διορθώσει όσα εσφαλμένα οι τραγικοί ποιητές πέρασαν ως πρότυπα. Τοποθετεί την ανθρώπινη ζωή σε ένα πλαίσιο κοσμικής τάξης και αιώνιας δικαιοσύνης και παρέχει μια σχεδόν αντι-τραγική οπτική του κόσμου, εφόσον αποδίδει στον ίδιο τον άνθρωπο την ευθύνη και τις συνέπειες των επιλογών του.³⁶⁴ Η άσκηση κριτικής στην μιμητική ποίηση από τον Σωκράτη, στο δέκατο βιβλίο της *Πολιτείας*, είχε να κάνει με τα τραγικά συναισθήματα, την ψυχολογική πίεση και την κακή επιρροή που ασκούσε στους ακροατές της η ποίηση του Ομήρου, και στους θεατές του το Αττικό δράμα. Η *τραγική ποίηση* παρακινούσε το φιλοθεάμον κοινό να νιώθει κάποιου είδους συμπάθεια για το πρόσωπο των ηρώων της, ιδίως όταν αυτοί πέφτουν θύματα της άγνοιας του πεπρωμένου τους. Οι άνθρωποι στον μύθο του Ηρός, δεν παρουσιάζονται όπως τα πόνια στη σκακιέρα της κακής τους μοίρας (όπως λόγου χάριν ο Οιδίποδας),

³⁶⁴ Halliwell (2007): 249-251.

αλλά μετατρέπονται στους παίκτες που κινούν τα πιόνια των επιλογών τους, στη σκακιέρα της δικής τους ειμαρμένης. Καμία εξωτερική δύναμη, ούτε καν ο θεός, δεν μπορεί να επηρεάσει τα αποτελέσματα των επιλογών τους. Είναι αυτό που οι ίδιοι επιλέγουν και πράττουν.

Επιπλέον, ο μύθος του Ηρόδου έρχεται να διδάξει ότι η αρετή και η δικαιοσύνη δεν είναι εξωτερικοί νόμοι, στους οποίους κάποιος υπακούει από τυφλή συνήθεια και απλή υπακοή. Ο πραγματικά δίκαιος και ενάρετος άνθρωπος είναι αυτός που υπακούει στο εσωτερικό του καθήκον. Είναι εκείνος του οποίου ο έμφυτος εσωτερικός νόμος (*λογιστικόν*) καθοδηγεί με γνώση την επίκτητη *αρετή* του θυμοειδούς, ώστε να τιθασεύσουν από κοινού την υπέρμετρη ορμή του *επιθυμητικού* για εξωτερικές ηδονές.

Η παρούσα προσέγγιση έδειξε ότι ο μύθος του Ηρόδου δεν πρέπει να ληφθεί ξέχωρα ή ως ύστερη προσθήκη στο διαλεκτικό επιχείρημα της *Πολιτείας*. Δείξαμε, επίσης, τη συνεκτική εναρμόνισή του με το όλο οικοδόμημα του διαλόγου. Ο εσχατολογικός μύθος του διαλόγου εκπληρώνει και τους πέντε περιεχομενικούς τύπους αλλά και το *απλό είδος διηγήσεως*, όπως αυτά περιγράφονται στα αρχικά βιβλία της *Πολιτείας*. Θα μπορούσε δικαίως να χαρακτηριστεί ως ένα πρότυπο του πώς η ποίηση πρέπει να είναι σε μια ενάρετη πολιτεία κατά τα πλατωνικά πρότυπα: λιγότερο ευχάριστη από τις τραγωδίες και τις κωμωδίες, αλλά ωφέλιμη, επειδή καθοδηγείται από τη διαλεκτική του φιλοσόφου.

Παρακάτω θα εξετάσουμε τους άλλους δύο εσχατολογικούς μύθους του Πλάτωνα, εκείνους του *Φαίδωνα* και του *Γοργία*. Η έρευνά μας θα έχει ως κύριο στόχο την ανάδειξη της σχέσης ανάμεσα στο διαλεκτικό επιχείρημα και τον καταληκτικό μύθο

του εκάστοτε διαλόγου, καθώς και την ανάδειξη των κοινών αλλά και διαφορετικών στοιχείων μεταξύ των τριών εσχατολογικών μύθων.

B2. Το οικοδόμημα τού Φαίδωνα και η θεμελίωσή του στον καταληκτικό εσατολογικό μύθο τού διαλόγου.

(...) Κι ἤρθε ἡ φωνὴ τοῦ
γέρου, αὐτὴ τὴν ἔνωσα
πέφτοντας στὴν καρδιὰ τῆς μέρας
ἤσυχη, σὰν ἀκίνητη:

«Κι ἂ μὲ δικάσετε νὰ πιῶ τὸ φαρμάκι, εὐχαριστῶ-
τὸ δίκιο σας θᾶ ἴναι τὸ δίκιο μου ποῦ νὰ πηγαίνω
γυρίζοντας σὲ ξένους τόπους, ἓνα στρογγυλὸ λιθάρι.

Τὸ θάνατο τὸν προτιμῶ-
ποιὸς πάει γιὰ τὸ καλύτερο ὁ θεὸς τὸ ξέρει».

Χῶρες τοῦ ἡλίου καὶ δὲν μπορεῖτε ν' ἀντικρίσετε τὸν ἡλιο.
Χῶρες τοῦ ἀνθρώπου καὶ δὲν μπορεῖτε ν' ἀντικρίσετε τὸν
ἄνθρωπο. (...)

Απόσπασμα ἀπὸ τὸ ποίημα
«Το ναυάγιο τῆς Κίχλης»,
τοῦ Γιώργου Σεφέρη.
Τὸ ποίημα συμπεριλαμβάνεται
στὴν ποιητικὴ συλλογὴ «Κίχλη»,
Εκδόσεις Ἴκαρος, 1947.

B2.1. Η διαλεκτική προετοιμασία των ψυχών.

Η τελευταία συζήτηση του Σωκράτη με τους μαθητές του, διαιρείται κατά τον Larson σε τρία κύρια μέρη:³⁶⁵ (1) Την υπεράσπιση της καρτερικής του στάσης έναντι στο θάνατο. (2) Τα τέσσερα επιχειρήματα για την αθανασία της ψυχής. (3) Τον σπουδαίο μύθο που περιγράφει τη φύση τού άλλου κόσμου και τη μεταθανάτια τύχη των ψυχών. Ο διάλογος, σύμφωνα με τον ίδιο μελετητή, ολοκληρώνεται με μια συναισθηματική περιγραφή τού θανάτου τού Σωκράτη.³⁶⁶

Οι μαθητές του Σωκράτη, σύμφωνα με τον Φαίδωνα, σπεύδουν στο κελί του πρώι-πρώι, για να επιχειρήσουν να μεταπείσουν το δάσκαλό τους να τραπεί προς φυγή. Εκεί βλέπουν να εξέρχεται ολοφυρόμενη η Ξανθίππη, ενώ ο Σωκράτης που μόλις είχε λυθεί από τα δεσμά του, έτριβε γεμάτος ηδονή μαζί και πόνο το σκέλος του. Η διαπίστωση του Σωκράτη ότι το ευχάριστο (*ηδύ*) και το λυπηρό, ενώ είναι αντίθετα, συνεχονται μεταξύ τους, δίνει το έναυσμα για συζήτηση (*Φαίδων*, 60b-c).

Σύμφωνα, λοιπόν, με τον Σωκράτη, εάν ο Αίσωπος είχε προσέξει αυτή τη συσχέτιση *ηδέος* και *λυπηρού* θα επιχειρούσε να τη διατυπώσει αλληγορικά με έναν μύθο. Ακολουθεί η διαπίστωση του Κέβητος ότι ενώ ο Σωκράτης δεν είχε ξανασυνθέσει **μουσική**, τώρα που ευρίσκεται λίγο πριν το τέλος της ζωής του άρχισε να συνθέτει έμμετρους στίχους βασιζόμενος στους μύθους του Αισώπου. Ήδη από αυτό το σημείο, ο ακροατής / αναγνώστης του *Φαίδωνα* προετοιμάζεται εμμέσως πλην σαφώς

³⁶⁵ Larson (1980): xix.

³⁶⁶ Οι διαιρέσεις των κυρίως μερών του *Φαίδωνα* ποικίλουν: Για παράδειγμα, οι Sedley και Long διαιρούν τον διάλογο σε τέσσερις κύριες ενότητες: (1) Την υπεράσπιση του Σωκράτη, (2) τις αποδείξεις για την αθανασία της ψυχής, (3) τον μύθο και, (4) τη σκηνή θανάτου. Βλ. Sedley&Long (2010): xxiii-xxv. Σε μια ακόμα πιο σύνθετη διαίρεση του διαλόγου, ο Gallor διακρίνει πέντε κύριες ενότητες τις οποίες διαιρεί σε υποενότητες: (1) Πρόλογος (57a1-59c7). (2) Ο Σωκράτης στη φυλακή (59c8-69e5) (α) Αρχική συζήτηση (β) Η υπεράσπιση του Σωκράτη. (3) Η υπόθεση για την αθανασία της ψυχής: (α) Το κυκλικό επιχείρημα, (β) το επιχείρημα των αντιθέτων (γ) το επιχείρημα των συγγενών, (δ) οι αντριρήσεις του Σιμμία και του Κέβητος, (ε) η απάντηση στον Σιμμία, (στ) η ιστορία του Σωκράτη, (ζ) το τελικό επιχείρημα. (4) Ο μύθος και, (5) ο θάνατος του Σωκράτη. Βλ. Gallor (2002):74-225.

για τη διήγηση ενός μύθου από τον Σωκράτη. Υπάρχει, όμως, και δεύτερη εντονότερη νύξη από τον Σωκράτη:

*Και μάλιστα πρέπει για τα μελλοντικά να στοχάζεται κάποιος
και να μυθολογεί για την αποδημία του, πώς δηλαδή φαντάζεται
ότι θα είναι αυτή. Τι καλύτερο θα μπορούσε να πράξει
μέχρι ο ήλιος να δύσει;*

Φαίδων, 61d8-e3³⁶⁷

Κατά τον ίδιον, αυτός που πρόκειται να αποδημήσει δεν έχει τίποτα καλύτερο να κάνει από το να στοχάζεται και να μυθολογεί για τα μέλλοντα που θα συναντήσει, στη μεταθανάτια ζωή του. Κατά κάποιον τρόπο, ο Πλάτων, εδώ, προλαβαίνει τον Αριστοτέλη,³⁶⁸ σχετικά με την ποίηση· η ποίηση δεν πραγματεύεται μόνο ιστορικά γεγονότα, δηλαδή γεγονότα που έχουν παρέλθει, όπως πίστευαν οι αρχαίοι. Αυτό που καθιστά την ποίηση καθολικότερη και φιλοσοφικότερη της ιστορίας είναι η ικανότητα τού ποιητή να επινοεί ιστορίες, κατά το εύλογο. Γιατί, ωστόσο, η αφήγηση του μύθου στον *Φαίδωνα* να έρχεται πολύ αργότερα και, μάλιστα, στο τέλος τού διαλόγου; Τι πρέπει να μεσολαβήσει έως ότου να είμαστε έτοιμοι για τη διήγησή του;

Οι μαθητές τού Σωκράτη συντετριμμένοι από την επικείμενη θανάτωση τού αγαπημένου τους δάσκαλου και από τον επερχόμενο δια παντός αποχωρισμό τους από αυτόν, εκφράζουν σε εκείνον την απορία τους για την ηρεμία και την καρτερία που επιδεικνύει μπρος στο γεγονός τού θανάτου του.³⁶⁹ Ο Σωκράτης αντιτείνει ότι κάποιος που έζησε μια ζωή αφιερωμένη στη φιλοσοφία είναι εύλογο να έχει θάρρος και ελπίδα ότι τον περιμένουν τα μέγιστα αγαθά στη μεταθανάτια ζωή του. Αυτό

³⁶⁷ « καὶ μάλιστα πρέπει μέλλοντα ἐκεῖσε ἀποδημεῖν διασκοπεῖν τε καὶ μυθολογεῖν περὶ τῆς ἀποδημίας τῆς ἐκεῖ, ποίαν τινὰ αὐτὴν οἰόμεθα εἶναι: τί γὰρ ἂν τις καὶ ποιῶ ἄλλο ἐν τῷ μέχρι ἡλίου δυσμῶν χρόνῳ;»

³⁶⁸ Βλ.: Αριστοτέλης, *Περὶ ποιητικῆς*, 1451a36-1451b32.

³⁶⁹ Dilman (1992): 1.

συμβαίνει, διότι η φιλοσοφία δεν είναι παρά μια πρακτική θανάτου. Ο φιλόσοφος εξασκείται καθ' όλη τη διάρκεια του βίου του στο πώς να αποθνήσκει (*Φαίδων*, 63d-e). Διαπιστώνουμε, λοιπόν, ότι ήδη από την έναρξη τού διαλόγου εισάγεται το μοτίβο ότι η φιλοσοφική ζωή οδηγεί στην *ευδαιμονία*, διότι ο φιλόσοφος απαλλάσσεται από τον *φόβο* του θανάτου. Το μοτίβο τούτο το συναντήσαμε και στον μύθο του Ηρός ενώ, όπως θα δούμε, στον *Φαίδωνα* επαναλαμβάνεται αναλυτικότερα προς το τέλος του διαλόγου.

Για να προχωρήσει, ωστόσο, ο διάλογος και, παραλλήλως, το επιχείρημα, πρέπει να δοθεί ο ορισμός του θανάτου. Θάνατος, λοιπόν, δεν είναι παρά η απαλλαγή τής ψυχής από το σώμα (*Φαίδων*, 64c, 67c-d). Από τη στιγμή που ο θάνατος ως ορισμός εμπρικλείει τις έννοιες *ψυχή* και *σώμα*, ο Σωκράτης ως γνήσιος διαλεκτικός σπεύδει να προσδιορίσει τη φύση του καθενός. Απέναντι, μάλιστα, στη δυσπιστία των φίλων και μαθητών του, προσπαθεί με επιχειρήματα να δείξει τη διαφορά ανάμεσα στη φύση τού σώματος και στη φύση τής ψυχής. Για να κατανικηθεί η *μισολογία*³⁷⁰ των συνομιλητών του, ο Σωκράτης θα χρησιμοποιήσει δύο μέσα: Τον διαλεκτικό (αποδεικτικό) λόγο και την μυθολογική αφήγηση. Με τον πρώτο, θα προσπαθήσει να εκχερσώσει από τις ψυχές του Σιμμία και του Κέβητα τις ψευδείς αντιλήψεις αλλά και να τους δείξει την αλήθεια. Με τη δεύτερη, θα επιχειρείσει να τους *πείσει* για όσα φανέρωσε η διαλεκτική.

Η έρευνα περνάει αρχικά μέσα από τη διερεύνηση των αντικειμένων που αναλογούν στο καθένα από τα δύο : Τα αντικείμενα των αισθήσεων του σώματος (τα πολλά) δεν έχουν απόλυτη υπόσταση αφού γίνονται και εκ των αντιθέτων τους³⁷¹ (*Φαίδων*, 70c-72e), ενώ τα αντικείμενα της ψυχής και της νοήσεως, οι Ιδέες, όχι μόνο δεν γίνονται

³⁷⁰ Βλ. παραπάνω: Α1.2. (δ).

³⁷¹ Το λεγόμενο *επιχείρημα των εναντίων*. Βλ. επίσης παραπάνω: Α.1.2. (α).

εκ των αντιθέτων τους αλλά μένουν και πάντοτε ίδιες προς τον εαυτό τους (*Φαίδων*, 78b-80d). Δεν αρκεί όμως αυτό · για να δειχθεί η αθανασία της ψυχής πρέπει να πειστούν οι μαθητές όχι μόνο για την προϋπαρξη της ψυχής πριν την ενσάρκωση, αλλά, και για τη μεταθανάτια επιβίωσή της.

Για το πρώτο σκέλος της απόδειξης, δηλαδή αυτό που αφορά την προϋπαρξη της ψυχής, ο Σωκράτης παρέχει το επιχειρήμα της αναμνήσεως³⁷² (*Φαίδων*, 72b-77c). Σύμφωνα με αυτό, η γνώση δεν είναι τίποτα άλλο παρά *ανάμνησις*, η δε ανάμνηση είναι μια λειτουργία όχι των σωματικών αισθήσεων αλλά του νου. Ο Κέβης, μάλιστα, υπερασπίζεται το επιχειρήμα τού δασκάλου του απέναντι στη δυσπιστία τού Σιμμία προσθέτοντας ότι ερωτώμενοι οι άνθρωποι μεθοδικώς (*καλώς ερωτά*) λέγουν τα πάντα ως είναι. Αυτό, κατά τον Κέβητα συνεπάγεται ότι εντός των ανθρώπων υπάρχει *επιστήμη* και *ορθός λόγος*, γεγονός που διαπιστώνεται και με την χρήση των διαγραμμάτων. Το επιχειρήμα συμπυκνώνεται και συνοψίζεται με τον ακόλουθο τρόπο: Εφόσον η γνώση είναι γνώση νοητών αντικειμένων, τα οποία γίνονται κατανοητά άνευ οποιασδήποτε συμβολής των αισθήσεων και αποκλειστικά διαμέσου της ψυχής, αλλά και εφόσον οι άνθρωποι ερχόμενοι στον ένσαρκο βίο τους έχουν μέσα τους τη γνώση αυτών των αντικειμένων (Ιδεών), προκύπτει ότι η ψυχή προϋπήρξε του σώματος.

Απομένει να καταδειχθεί και η μεταθανάτια επιβίωση της ψυχής –μετά τον αποχωρισμό της από το σώμα– ώστε να ολοκληρωθεί η απόδειξη για την αθανασία της. Η συζήτηση στρέφεται τώρα από τα οικεία αντικείμενα του σώματος και της ψυχής στην ίδια τη φύση τους. Αφού καταρριφθεί η θεώρηση του Σιμμία που

³⁷² Για μια εκτενέστερη παρουσίαση του επιχειρήματος για την ανάμνηση βλ. παραπάνω: Α1.2. (β).

προσελάμβανε την ψυχή ως αρμονία³⁷³ (*Φαίδων*, 85b- 86e) αλλά και η θεώρηση του Κέβητος ότι η ψυχή (*Φαίδων*, 86e-88b) μοιάζει με έναν υφαντή ο οποίος χρησιμοποίησε πολλά μιάτια έως το θάνατό του, ο Σωκράτης στρέφεται στην αντιστοίχιση της ψυχής προς το θείο.

Εφόσον η ψυχή είναι η αιτία που ζωοποιεί (*Φαίδων*, 105c-e) και δεν γνωρίζει τον θάνατο, και επειδή ό,τι είναι αθάνατο είναι και ανώλεθρον, είναι αδύνατον η ψυχή να χαθεί όταν ο θάνατος τη λύσει από το σώμα. Η φύση, συνεπώς, τής ψυχής είναι αθάνατη, αΐδια και ανώλεθρη, όπως ακριβώς η φύση τού θεού και της ζωής (*Φαίδων*, 106d). Όπως λέει ο Σωκράτης: *ίσχυρόν τί ἐστίν ἡ ψυχή καὶ θεοειδὲς* (*Φαίδων*, 95c5).

Έχοντας, λοιπόν, ολοκληρώσει το επιχείρημά του για την αθανασία της ψυχής, κι εφόσον έχει πλέον αποδείξει την προϋπαρξη αλλά και τη μεταθανάτια επιβίωση τής ψυχής, ο Σωκράτης προβαίνει σε μια διαπίστωση: Αφού η ψυχή είναι αθάνατη, έχει ανάγκη επιμέλειας και φροντίδας, όχι μόνο καθ' όσον χρόνο εμείς αποκαλούμε «ζωή» (*ζην*), αλλά αιωνίως (*υπέρ του παντός*) (*Φαίδων*, 107c). Στον *Φαίδρο*, σύμφωνα με το *ψυχή πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου* (246b7-8) υποστηρίζεται ότι ολόκληρη η ψυχή έχει την επιμέλεια κάθε άψυχου πράγματος. Στον *Φαίδωνα*, όμως, είναι η ψυχή που έχει ανάγκη αιώνιας επιμέλειας από κάποιον, χωρίς ωστόσο να μας διευκρινίζεται αν υπάρχει κάτι ανώτερο από αυτήν, το οποίο αναλαμβάνει την επιμέλειά της ή αν πρέπει να θεωρήσουμε ότι η ίδια επιμελείται τα του εαυτού της.

Πάντως, εφόσον η ανθρώπινη ψυχή είναι *αθάνατη* και δεν καταστρέφεται από τον αποχωρισμό της από το σώμα, τότε κουβαλάει και στον αιώνιο τόπο όσα καλά και ωφέλιμα ή κακά και βλαβερὰ κατέκτησε *παιδείας τε και τροφής*. Η παιδεία και η

³⁷³ Η ψυχή δεν είναι αρμονία συστατικών (των τεσσάρων φυσικών στοιχείων) διότι περισσότερη ή λιγότερη αρμονία μεταξύ των στοιχείων θα σήμαινε μικρότερη ή μεγαλύτερη ψυχή και κάτι τέτοιο δεν υφίσταται.

τροφή της ψυχής, όπως θα θυμόμαστε από την *Πολιτεία*, είναι οι μύθοι με τους οποίους το ενδιάμεσο ψυχικό τμήμα συναρμόζεται με το *λογιστικόν*. Ο Σωκράτης σε αυτό το σημείο, τρόπον τινά, προοικονομεί την παιδευτική τροφή που θα παράσχει μέσω του μύθου στους συνομιλητές του. Με αυτή την «παιδευτική κληρονομιά» η ψυχή πηγαίνει στον Άδη και εξαιτίας αυτής κρίνεται (*Φαίδων*, 107c-d). Η περιγραφή τούτη συνδέει, επίσης, θεωρώ την *δοξαστή τροφή* των ψυχών στον *Φαίδρο* με τη *δόξα* των ψυχών όταν προσέρχονται για την επιλογή του καινούργιου τους βίου στον μύθο του Ηρός στην *Πολιτεία*. Και στους τρεις μύθους υπονοείται ότι η επίκτητη δόξα (αρετή), που η ψυχή λαμβάνει μέσω της παιδείας, διαδραματίζει μείζονα ρόλο στην εσωτερική οργάνωση της ψυχής και, κατ' επέκταση, στο πώς ο άνθρωπος επιλέγει και πράττει είτε κατά τη διάρκεια του βίου του είτε στο δαιμονικό τόπο.

Έπεται ευθύς αμέσως η διήγηση του γεωγραφικού μύθου για την τύχη των ψυχών. Αναμφίβολα, χωρίς όλη την προηγούμενη συζήτηση και την επιχειρηματολογία για την αθανασία της ψυχής, η διήγηση τού μύθου θα ήταν στον αέρα. Έπειτα, όμως, από την απαιτούμενη διαλεκτική προπαρασκευή, οι ψυχές των μαθητών τού Σωκράτη είναι έτοιμες να δεχθούν την παιδευτική τροφή που θα τους παράσχει ο Σωκράτης, μέσω τού μύθου αυτού. Με άλλα λόγια, για να γίνει η δόξα (η πεποίθηση), που ο μύθος εντυπώνει στις ψυχές, σταθερό και μόνιμο απόκτημα τούτων των ψυχών, είναι ανάγκη να δεθεί με τη βεβαιότητα και την αλήθεια του διαλεκτικού συλλογισμού που προηγήθηκε.

B2.2. Ο εσχατολογικός μύθος στον *Φαίδωνα*.

(α) Ο μύθος που δεν έγραψε ο Αίσωπος αλλά ο Πλάτων.

Στον *Φαίδωνα*, ο Πλάτων μας παρέχει, όπως είδαμε, διάφορα επιχειρήματα για την αθανασία της ψυχής. Επιλέγει, ωστόσο, να κλείσει τον διάλογο με ένα μύθο για τη μεταθανάτια τύχη των ψυχών. Υπάρχει κάποια συγκεκριμένη σκοποθεσία για την επιλογή του αυτή; Οι απόψεις των μελετητών ποικίλουν, ενώ εντύπωση προκαλεί η επιλογή μιας μερίδας ερμηνευτών να μην ασχοληθούν καν με την ερμηνεία και την ανάλυση του εσχατολογικού μύθου στον *Φαίδωνα*, με ενδεικτικό παράδειγμα τον Bostock.³⁷⁴

Κατά τους Sedley και Long, δύο είναι τα σημεία στα οποία πρέπει κανείς να εστιάσει την προσοχή του: Πρώτον, στο ότι η «καθαρή» ζωή των ουράνιων κατοίκων μπορεί να διαβαστεί ως μια προσέγγιση της αποσωματοποίησης και άρα, ως μια μεταφορά, η οποία απευθύνεται στον αναγνώστη, καθιστώντας σαφές ότι ο ανώτατος επιθυμητός στόχος είναι η ολική αποσωματοποίηση. Δεύτερον, στο ότι ο μύθος φαίνεται να αναβιώνει την σωκρατική θεώρηση περί αναξαγόρειας και φυσικής επιστήμης που προηγήθηκε στο χωρίο 97b-99c. Οι δύο ερμηνευτές υποστηρίζουν πως ο γεωγραφικός μύθος των ψυχών αποσκοπεί στο να επαναφέρει στη συζήτηση τη θέση του Σωκράτη ότι τα τέσσερα φυσικά στοιχεία δεν αποτελούν αιτίες, αλλά αναγκαίες συνθήκες για την επιτυχή δραστηριότητα της αιτίας.³⁷⁵

Σύμφωνα με τον Larson, ο μύθος αυτός δρα συμπληρωματικά προς τη διαλεκτική του διαλόγου. Ενώ η διαλεκτική, μας λέει, είναι η μέθοδος δια της οποίας αναγκαζόμαστε να αναγνωρίσουμε την ασυμφωνία μεταξύ διανοητικής σκέψης και αισθητηριακής

³⁷⁴ Bostock (1986) .

³⁷⁵ Sedley & Long (2010): xxv.

πραγματικότητας, ο μύθος είναι αυτός που θα ολοκληρώσει το έργο της υπό δύο προϋποθέσεις: (1) Η λογική μας να έχει επίγνωση της ασυμφωνίας και να έχει πειστεί για την ανάγκη αποκάθαρσής της από αυτήν και, (2) η εννοιατική μας λειτουργία να έχει ξυπνήσει και να έχει προετοιμαστεί για την αποκάλυψη των Ιδεών. Το πρώτο, κατά τον Larson, είναι έργο της διαλεκτικής ενώ το δεύτερο είναι έργο του μύθου. Ο μύθος χρησιμεύει ως μια προετοιμασία για την αποκάλυψη των Ιδεών, όμως, άπαξ και οι Ιδέες φανερωθούν διορατικά, την απευθείας ενατένισή τους αναλαμβάνει η διαλεκτική.³⁷⁶

Ο Σωκράτης, κατά τον Larson, ολοκληρώνει τη διαλεκτική του θεώρηση με έναν μύθο, ο οποίος παρουσιάζει μια λεπτομερή περιγραφή του άλλου κόσμου και των μεταθανάτιων εμπειριών της ψυχής. Ο Larson υποστηρίζει, επιπλέον, ότι ο εσχατολογικός μύθος του *Φαίδωνα* παραπέμπει στον μύθο του Ηρόδ στην *Πολιτεία*, αν και οι δύο μύθοι διαφέρουν στις λεπτομέρειες. Η χρήση του μύθου επιβεβαιώνει, κατά τον ίδιο ερμηνευτή, δύο πράγματα: Την αδυναμία του Σωκράτη να αποδείξει διαλεκτικώς τον τρόπο την αθανασία της ψυχής και την ακλόνητη και αμετακίνητη πίστη του στην γνώμη αυτή.³⁷⁷

Σύμφωνα με την Pender, σκοπός του μύθου είναι η εγρήγορση του ακροατηρίου, σχετικά με την επείγουσα ανάγκη για το *φιλοσοφείν* στην εδώ-και-τώρα ζωή, προκειμένου να αποφευχθεί –εάν αυτό είναι εφικτό– ο τρομακτικός αέναος κύκλος των ενσαρκώσεων.³⁷⁸ Η ανάγκη όμως για το *φιλοσοφείν*, θα μπορούσαμε να αντιτεινουμε, δεν είναι κάτι που προβάλλεται αμιγώς και μόνον στον μύθο του διαλόγου. Καθ' όλη τη διάρκεια της συζητήσεως, ο Σωκράτης προβάλλει ξανά και ξανά ως ορθότερο τρόπο βίου, τον φιλοσοφικό, και, πριν ακόμα φτάσει στη διήγηση

³⁷⁶ Larson (1980): xi.

³⁷⁷ Larson (1980): xxii-xxiii.

³⁷⁸ Pender (2012): 199.

τού μύθου, μιλάει για τις αμοιβές και τις τιμωρίες των ψυχών στο μεταθανάτιο τόπο.

Μήπως, όμως, υπάρχει μια πιο ιδιαίτερη σκοποθεσία στην εδώ χρήση τού μύθου;

Ο Καραμανώλης υποστηρίζει πολύ εύστοχα ότι την απάντηση μάς τη δίνει ο ίδιος ο διάλογος, όταν η διήγηση τού μύθου τελειώνει. Επισυνάπτω το χωρίο που ο Καραμανώλης παραθέτει, σε δική μου όμως μετάφραση:

*Το να ισχυριστεί κάποιος ότι αυτά είναι όπως εγώ τα έχω διηγηθεί
δεν είναι πράξη που θα άρμοζε σε νουνεχή άνδρα·
ότι όμως όσα έχουν να κάνουν με τις ψυχές μας
και τις οικήσεις τους
είναι αυτά ή σχεδόν αυτά, εφόσον
η ψυχή φαίνεται να είναι αθάνατη,
μου φαίνεται ότι είναι κάτι που αξίζει κάποιος
να κινδυνεύσει να πιστέψει.
Είναι καλός ο κίνδυνος και πρέπει αυτά να τα επαναλαμβάνει
εν είδει ψαλμωδίας στον εαυτό του· γι' αυτόν τον λόγο εδώ και ώρα
επιμηκύνω τον μύθο.*

Φαίδων, 114c9-d7³⁷⁹

Σύμφωνα με την ερμηνεία τού Καραμανώλη, το άνωθεν χωρίο είναι αποκαλυπτικό διότι σκιαγραφεί τα εξής: Πρώτον, ότι η μυθοπλασία δεν πρέπει να ερμηνεύεται κυριολεκτικά, επειδή σε αντίθεση με τη λογική επιχειρηματολογία δεν μας παρέχει σαφήνεια και ακρίβεια στα συμπεράσματα. Δεύτερον, επειδή, παρόλο που η μυθοπλασία δεν μας παρέχει ακριβή και σαφή συμπεράσματα, μάς προσφέρει κάποιου άλλου είδους συμπεράσματα, τα οποία πρέπει να ανασυγκροτήσει κανείς μόνος του και, τρίτον, διότι στην προσπάθεια ανασυγκρότησης των συμπερασμάτων τού μύθου ελλοχεύει ένας διπλός κίνδυνος σφάλματος. Ο πρώτος αφορά στην

³⁷⁹ «τὸ μὲν οὖν ταῦτα δυσχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν ὡς ἐγὼ διελήλυθα, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρὶ: ὅτι μέντοι ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἢ τοιαῦτ' ἄλλα περὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ τὰς οἰκῆσεις, ἐπεὶπερ ἀθάνατόν γε ἡ ψυχή φαίνεται οὕσα, τοῦτο καὶ πρέπει μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν—καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος—καίχρη τὰ τοιαῦτα ὡσπερ ἐπάδειν ἑαυτῷ, διὸ δὴ ἔγωγε καὶ πάλαι μηκύνω τὸν μῦθον.»

προσωπική και ενδεχομένως αυθαίρετη ανασυγκρότηση των συμπερασμάτων τού μύθου είτε προς το καλύτερο είτε προς το χειρότερο και ο δεύτερος στην αναπόφευκτη αβεβαιότητα της ερμηνείας.³⁸⁰

Ο Καραμανώλης ισχυρίζεται, επίσης, πως το κριτήριο που υπαγορεύει τη χρήση τής μυθοπλασίας στον *Φαίδωνα* είναι ηθικό-παιδαγωγικό και πως η αφήγηση τού μύθου από τον Σωκράτη στο τέλος του διαλόγου κρίνεται καταλληλότερη από την λογική επιχειρηματολογία, προκειμένου να καταπολεμηθεί ο φόβος του θανάτου. Κατά την άποψη τού Καραμανώλη αυτό γίνεται εμφανές διότι, αφενός, ο Σωκράτης θέλει να συνδέσει την άρση του φόβου τού θανάτου με τον φιλοσοφικό βίο και, αφετέρου,, ο μύθος μάς μεταφέρει σε μια θεϊκή πραγματικότητα εντός της οποίας αίρεται ο φόβος του θανάτου με δύο τρόπους: Εν πρώτοις, δείχνεται ότι ο άνθρωπος είναι στην ουσία του ψυχή και, εν δευτέρως, τονίζεται ότι ο αληθινός εαυτός του ανθρώπου, η ψυχή του, έχει συγγένεια με τους θεούς, ενώ γίνεται κανείς ευδαίμων όταν ομοιάσει προς αυτούς. Ο ηθικο-παιδαγωγικός στόχος που εξυπηρετείται από τον μύθο στον *Φαίδωνα* σύμφωνα με τον Καραμανώλη είναι «η ανάδειξη της αληθινής ευδαιμονίας την οποία υπονομεύει όχι ο θάνατος αλλά ο φόβος του θανάτου».³⁸¹

Ο μύθος του *Φαίδωνα* φαίνεται όντως να αποσκοπεί στο να κατανικηθεί ο φόβος των μαθητών για τον επικείμενο θάνατο του δάσκαλού τους. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι συνιστά μια ορθή δόξα, σαν εκείνη που οι απλοί μυθολόγοι στην Καλλίπολη εντυπώνουν στις ψυχές των φυλάκων, για το τι πρέπει να θεωρείται φοβερό και τι όχι. Εν τοιαύτη περιπτώσει, ο θάνατος ενός ανδρός (του Σωκράτη) που έζησε ολόκληρη τη ζωή του με φιλοσοφικό τρόπο, όχι μόνο δεν είναι άξιος φόβου αλλά αντιθέτως, επιθυμητός καθότι η αθάνατη ψυχή του θα ανταμειφθεί και θα ευδαιμονήσει στον

³⁸⁰ Καραμανώλης (2008): 134-135.

³⁸¹ Καραμανώλης (2008):136.

μεταθανάτιο τόπο. Η μυθική αφήγηση του Σωκράτη στον *Φαίδωνα*, όπως θα προσπαθήσω να δείξω, στοχεύει στο να κάνει τις ψυχές των μαθητών του *ανδρείες* μπροστά στο γεγονός της απώλειάς του δασκάλου τους.

Παρά το ότι και οι δύο θεωρήσεις, εκείνες της Pender και του Καραμανώλη, συγκλίνουν στο ότι ο μύθος του *Φαίδωνα* λειτουργεί συμπληρωματικά προς τη διαλεκτική τού διαλόγου, καμία από αυτές δεν προσδιορίζει τον συνεκτικό κρίκο που συνδέει τον μύθο με την προηγηθείσα συζήτηση. Τι ακριβώς προσθέτει αυτός ο μύθος στο επιχείρημα και γιατί δεν πρέπει να θεωρήσουμε όπως η Annas ότι είναι ένας μύθος μπερδεμένος που, κατά συνέπεια, μπερδεύει και τον αναγνώστη, χωρίς να έχει κάποιο ξεκάθαρο μήνυμα;³⁸²

Ο λόγος είναι ότι ήδη, από την αρχή τού διαλόγου, ο Πλάτων προΐδεεσσε τούς αναγνώστες του γι' αυτόν, δίνοντας μάλιστα και συγκεκριμένες κατευθύνσεις. Ας θυμηθούμε τα πρώτα λόγια του Σωκράτη για το *ηδύ* και το *λυπηρόν*:

Μου φαίνεται αλλόκοτο, ω άνδρες, αυτό που οι άνθρωποι αποκαλούν ευχάριστο· είναι αξιοπερίεργη η σχέση του με αυτό που λογίζεται ως αντίθετό του, δηλαδή το λυπηρό. Από τη μια δεν επιθυμούν να συμβαίνουν και τα δύο συγχρόνως στον άνθρωπο, από την άλλη, όταν κάποιος επιδιώξει το ένα από τα δύο είναι αναγκασμένος σχεδόν να λαμβάνει και το αντίθετό του, ως αυτά τα δύο ετερόνυμα να ήταν δεμένα σε μια και μόνον κορυφή. Και μου φαίνεται, είπε, ότι εάν ο Αίσωπος τα είχε αντιληφθεί αυτά θα είχε συνθέσει έναν μύθο, για το πώς δηλαδή ο θεός επειδή δεν μπορούσε παρά το ότι επιθυμούσε να απαλλάξει αυτά τα δύο από τον μεταξύ τους πόλεμο, συνήψε μαζί τις κορυφές τους· και για αυτό τον λόγο εάν ένα από τα δύο αυτά αντίθετα συμβεί τότε επισυμβαίνει και το άλλο.
Αυτό ακριβώς νομίζω ότι ισχύει και τώρα: επειδή αυτά τα δύο είναι δεμένα

³⁸² Annas (1982β):125.

και στο σκέλος μου υπήρχε ο πόνος
έρχεται ως επακόλουθο αυτού το ευχάριστο.

Φαίδων, 60b3-c7³⁸³

Θεωρώ ότι ο μύθος αυτός συνενώνει στο «σώμα» του το *ηδύ* και το *λυπηρό* και ότι ο Σωκράτης αναλαμβάνει να συνθέσει τον μύθο, που ο Αίσωπος δεν μπορούσε. Ο φιλόσοφος λειτουργώντας ως θεϊός-διαλεκτικός πλέκει αυτόν τον μύθο εντός του οποίου συνάπτονται οι κορυφές των ηδονών και των λυπών. Και τούτο συμβαίνει όχι μόνον επειδή στον μύθο του *Φαίδωνα* παρουσιάζονται οι τιμωρίες και οι ανταμοιβές των ψυχών, ή επειδή οι ψυχές που δεν έζησαν δίκαια δοκιμάζουν τη λύπη και οι δίκαιες την ηδονή. Υπάρχει, θεωρώ, μια αλληγορική ερμηνεία: Ο μύθος του *Φαίδωνα* φαίνεται να λειτουργεί ο ίδιος ως μια *τρίοδος* συνάντησης των τριών μερών της ψυχής, όπως αυτά εκτίθενται στην *Πολιτεία* αλλά και σε άλλους πλατωνικούς διαλόγους. Οι ψυχές φαίνεται να κρίνονται δίκαιες ή άδικες ανάλογα με το μέρος το οποίο είχε την ηγεσία στον ενσαρκωμένο βίο τους. Μια τέτοια ερμηνεία μπορεί να αναδειχθεί με παραλληλισμό χωρίων του *Φαίδωνα* και της *Πολιτείας*.

(β) Οι ηδονές, οι λύπες και οι ψυχές.

Ας το δούμε πιο αναλυτικά. Οι ηδονές που δοκίμασαν οι ενσαρκωμένες ψυχές που καθοδηγούνταν από το *επιθυμητικό* τους κομμάτι μετατρέπονται σε λύπες καθότι οι συγκεκριμένες ψυχές οδηγούνται με το ζόρι και με τη βία από τον δαίμονά τους, ενώ κανένας δεν επιθυμεί να γίνει συνοδοιπόρος ή οδηγός μιας τέτοιας ακάθαρτης ψυχής

³⁸³ «ὧ ἄνδρες, ἔοικέ τι εἶναι τοῦτο ὃ καλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι ἡδύ: ὡς θαυμασίως πέφυκε πρὸς τὸ δοκοῦν ἐναντίον εἶναι, τὸ λυπηρόν, τὸ ἅμα μὲν αὐτῷ μὴ ἠέλειν παραγίγνεσθαι τῷ ἀνθρώπῳ, ἐὰν δέ τις διώκη τὸ ἕτερον καὶ λαμβάνῃ, σχεδὸν τι ἀναγκάζεσθαι ἀεὶ λαμβάνειν καὶ τὸ ἕτερον, ὥσπερ ἐκ μιᾶς κορυφῆς ἡμμένω δὴ ὄντε. καὶ μοι δοκεῖ, ἔφη, εἰ ἐνενόησεν αὐτὰ Αἴσωπος, μῦθον ἂν συνθεῖναι ὡς ὁ θεὸς βουλόμενος αὐτὰ διαλλάξαι πολεμοῦντα, ἐπειδὴ οὐκ ἐδύνατο, συνῆψεν εἰς ταῦτόν αὐτοῖς τὰς κορυφάς, καὶ διὰ ταῦτα ᾧ ἂν τὸ ἕτερον παραγένηται ἐπακολουθεῖ ὕστερον καὶ τὸ ἕτερον. ὥσπερ οὖν καὶ αὐτῷ μοι ἔοικεν: ἐπειδὴ ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ ἦν ἐν τῷ σκέλει τὸ ἀλγεινόν, ἤκειν δὴ φαίνεται ἐπακολουθοῦν τὸ ἡδύ.»

(*Φαίδων*, 108a-b). Επομένως, όσες ψυχές ταύτισαν τις ηδονές με τις επίγειες απολαύσεις γνωρίζουν την αντίθετη κατάσταση στο μεταθανάτιο τόπο.

Αντιθέτως, όσες ψυχές ήσαν φρόνιμες και έζησαν ένα μέτριο βίο, δηλαδή οι ψυχές που καθοδηγούνται από το λογιστικόν, ακολουθούν με ευπείθεια τον δαίμονά τους και πάνε κατευθείαν στον τόπο που τους αρμόζει. Βρίσκουν, μάλιστα, θεούς για συνοδοιπόρους και οδηγούς. Μαθαίνουμε, επίσης, ότι κάθε ψυχή τιμωρείται ή ανταμοίβεται ανάλογα με τις αδικίες ή τις δίκαιες πράξεις που διέπραξε αντίστοιχα. Οι ψυχές που έπραξαν μεγάλα αλλά ιάσιμα αμαρτήματα υπό το κράτος της οργής και έδειξαν να μετανοούν ρίφθηκαν για ορισμένο από την ειμαρμένη χρόνο στον Τάρταρο και αφού γνώρισαν την κάθαρση ακολούθως το κύμα τις έβγαλε έξω. Οι ψυχές τούτες είναι όσες κυριεύονται από το *θυμοειδές*. Η οργή παραπέμπει ευθέως, θεωρώ, στο ενδιάμεσο και μεσολαβητικό μέρος της ψυχής, όπως αυτό παρουσιάζεται στην *Πολιτεία*.³⁸⁴

Ας δούμε, ωστόσο, αναλυτικότερα την πορεία, τις ανταμοιβές και τις τιμωρίες των ψυχών στο μεταθανάτιο ταξίδι. Είναι σαφές ότι περιγράφονται τρεις κατηγορίες ψυχών:

- Η πρώτη κατηγορία ψυχών περιλαμβάνει τις ψυχές που αγνοούν τα *παρόντα*,³⁸⁵ αγνοούν, δηλαδή, την πραγματικότητα, επειδή όλη τους την ζωή την έζησαν βάσει των επιθυμιών του σώματος. Αυτές οι ψυχές χαρακτηρίζονται ακάθαρτες και κανένας δεν επιθυμεί να τις συντροφεύει ή να

³⁸⁴ Βλ. ενδεικτικά: *Πολιτεία*, 436a και 572a-b.

³⁸⁵ Ο όρος *παρόντα* παραπέμπει εμμέσως στη Μοίρα Κλωθώ στο μύθο του Ηρός. Εκεί, η Κλωθώ άδει όσα είναι πραγματικά/αληθινά και συντονίζεται με τις άλλες δύο Μοίρες, την Άτροπο που υμνεί τα μέλλοντα και την Λάχεση που υμνεί τα γεγονότα.

τις άγει. Πλανώνται σε κατάσταση πλήρους *απορίας*³⁸⁶ (*Φαίδων*, 108 a –b).

Είναι οι ψυχές που έχουν διαπράξει πολλές και μεγάλες ιεροσυλίες, άδικους και παράνομους φόνους. Ρίπτονται στον Τάρταρο και δεν εξέρχονται ποτέ.

- Η δεύτερη κατηγορία ψυχών περιλαμβάνει τις ψυχές που έχουν διαπράξει μεγάλα μεν, ιάσιμα δε ανοσιουργήματα. Πρόκειται για ψυχές που βιαιοπράγησαν *υπ'οργής* κατά του πατρός ή της μητρός τους ή έγιναν ανθρωποκτόνοι. Έδειξαν, όμως, μεταμέλεια γι' αυτά καθ' όλη τη διάρκεια του βίου τους και γι' αυτό το λόγο ενώ ρίπτονται αρχικώς στον Τάρταρο εξέρχονται έπειτα από την πάροδο ορισμένου (από την ειμαρμένη) χρόνου. Ακολούθως, οι ψυχές αυτές χωρίζονται · οι ανθρωποκτόνοι ρίπτονται στον Κωκυτό, ενώ οι μητροκτόνοι και οι πατροκτόνοι ρίπτονται στον Πυριφλεγέθοντα. Οι ψυχές αυτές παρασύρονται από το ρεύμα και όταν επιτέλους φτάσουν στην Αχερουσιάδα λίμνη καλούν με βόγγους και ικεσίες τις ψυχές που αδίκησαν και προσπαθούν με παρακάλια να τις πείσουν προκειμένου να τις συγχωρέσουν. Εάν οι ψυχές των φονευμένων και αυτών που γνώρισαν τη βία εξαιτίας τους πειστούν και τους το επιτρέψουν, οι ψυχές τής δεύτερης κατηγορίας προχωρούν προς τη λίμνη και βρίσκουν, επιτέλους, ανάπαυση από τα δεινά. Εάν, όμως, δεν καταφέρουν να πείσουν όσους αδίκησαν ρίπτονται και πάλι στον Τάρταρο και ακολουθούν ξανά και ξανά την ίδια διαδικασία έως ότου τους επιτραπεί από τα θύματά τους να προχωρήσουν προς τη λίμνη.
- Τέλος, η τρίτη κατηγορία ψυχών περιλαμβάνει τις καθαρές ψυχές που έζησαν *μετρίως*. Είναι οι ψυχές που δεν συναντούν κανένα απολύτως πρόβλημα στο μεταθανάτιο τόπο, αφού βρίσκουν κατευθείαν συνοδοιπόρους και οδηγούς

³⁸⁶ Ο όρος *απορία* μάς παραπέμπει στην απορία της Πενίας, μητέρας του Έρωτος, στον μύθο της Διοτίμας στο *Συμποσίον*. Βλ. παρακάτω: B5.4.

τούς θεούς και κατευθύνονται χωρίς χρονοτριβή ακολουθώντας τον δαίμονά τους εκεί που τους αρμόζει (*Φαίδων*, 108a-c). Είναι οι ίδιες ψυχές που, αφού δικαστούν και φανεί ότι έζησαν *οσίως*, απαλλάσσονται από τους τόπους που βρίσκονται στα έγκατα της γης ως να εξέρχονται από δεσμοτήρια. Ελεύθερες πια ανέρχονται στην *καθαράν επιφάνεια* της γης.³⁸⁷ Από αυτές τις ψυχές όσες γνώρισαν επαρκώς την κάθαρση μέσω της φιλοσοφίας ζουν άνευ σωμάτων *εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον* και πηγαίνουν σε ακόμα ωραιότερους τόπους διαμονής (*Φαίδων*, 114b-c).

Έχοντας δει και τις τρεις κατηγορίες ψυχών μας δημιουργούνται τα εξής ερωτήματα:

(1) Ποιες είναι οι ψυχές που φιλοσόφησαν *ικανώς*, ώστε να ανέλθουν σε ακόμα καλύτερους τόπους οικήσεως και ποιες είναι αυτές που δεν φιλοσόφησαν *ικανώς*, ώστε να το επιτύχουν αυτό;

(2) Μπορούμε, όντως, να ισχυριστούμε ότι στην πρώτη κατηγορία αναλογούν όσοι έζησαν με τις προσταγές του *επιθυμητικού*, στη δεύτερη κατηγορία όσοι έζησαν με τις προσταγές του *θυμοειδούς* και στην τρίτη κατηγορία όσοι έζησαν με του *λογιστικού*;

(3) Γιατί μόνο στις ψυχές τής δεύτερης κατηγορίας δίνεται το δικαίωμα *λόγου* *πειθούς* απέναντι σε όσους αδίκησαν ενώ στις ψυχές της τρίτης κατηγορίας όχι;

Ο ίδιος ο μύθος του *Φαίδωνα* δεν μας παρέχει καμιά απάντηση σε κανένα εκ των τριών ερωτημάτων που θέσαμε. Αν δοκιμάζαμε, όμως, να απαντήσουμε λαμβάνοντας το περιεχόμενό του σε συσχέτιση με τον μύθο του Ηρόδ στην *Πολιτεία*, εκτιμώ ότι θα μπορούσαμε να εντοπίσουμε, τουλάχιστον, στα πρώτα δύο ερωτήματα κάποια απάντηση. Ας δοκιμάσουμε.

³⁸⁷ Η επιφάνεια της γης στον συγκεκριμένο μύθο αντιστοιχεί στον νοητό, ουράνιο τόπο.

(γ) Η τριχοτόμηση της ψυχής στους εσχατολογικούς μύθους του Φαίδωνα και της Πολιτείας.

Στο μύθο του Ηρόδ³⁸⁸ η πρώτη ψυχή που επιλέγει παράδειγμα βίου και επιλέγει βίο τυράννου είναι μια ψυχή ερχόμενη από τον ουρανό, η οποία γνώρισε την αρετή άνευ φιλοσοφίας αλλά από συνήθεια, καθότι στον προηγούμενο βίο της έτυχε να ζει σε μια καλά οργανωμένη πολιτεία. Την επιλογή της πρώτης ψυχής συνοδεύει το προτρεπτικό σχόλιο του Σωκράτη περί υγιούς ενασχολήσεως με την φιλοσοφία κάθε που κάποιος επιστρέφει στον ένσαρκο βίο. Μόνο ζώντας κανείς με αυτό τον τρόπο σε κάθε βίο του –μας λέει ο Σωκράτης- γίνεται πραγματικά *ευδαίμων* και στην ένσαρκη αλλά και στη μεταθανάτια ζωή, διότι αποφεύγει την κακοτράχαλη και τραχιά χθόνια πορεία και διέρχεται μια πορεία ομαλή και ουράνια (*Πολιτεία*, 619b-e).

Να, λοιπόν, η απάντηση που ψάχναμε τουλάχιστον για το πρώτο ερώτημα: Οι ψυχές που δικαιούνται να ανέλθουν σε ακόμα ωραιότερους τόπους είναι οι ψυχές όσων κέρδισαν την αρετή, αφού φιλοσόφησαν αδόλως, υγιώς και *ικανώς* σε κάθε βίο τους. Έχουν προτεραιότητα σε σχέση με τις άλλες ψυχές που επίσης ανέρχονται στους ουράνιους τόπους, εξαιτίας του ότι οι δεύτερες δεν γνώρισαν την αρετή από φρόνηση αλλά από συνήθεια. Ενώ, δηλαδή, όλες οι ψυχές οι οποίες ανήκουν σε αυτή την κατηγορία έζησαν φρονίμως και μετρίως, κάποιες το έκαναν απλά επειδή έτυχε να ζήσουν σε ένα ενάρετο περιβάλλον και κάποιες άλλες επειδή ενασχολήθηκαν με την φιλοσοφία. Για να το πούμε και αλλιώς: Από τη μια, οι ψυχές που απέκτησαν την αρετή άνευ φιλοσοφίας έτυχε να ζουν σε μια πολιτεία όπου η παιδεία παρείχε την κατάλληλη τροφή στο θυμοειδές, ώστε αυτό να παραστέκει στο *λογιστικόν* και όχι στο *επιθυμητικόν*. Από την άλλη, οι ψυχές που απέκτησαν την αρετή και τη

³⁸⁸ Βλ. παραπάνω: B1.3. (α).

φρονιμάδα με τη συνδρομή της φιλοσοφίας, έγιναν από δική τους επιλογή φρόνιμες, από δική τους βούληση, έρευνα, μάθηση και *ελευθερία*. Μόνο η πραγματικά ελεύθερη ψυχή του φιλοσόφου μπορεί να ανέλθει στον υπερουράνιο τόπο, γιατί μόνον αυτή έγινε πραγματικά δίκαιη.

Ας στραφούμε τώρα στο δεύτερο ερώτημα: Μπορεί να γίνει η αντιστοίχιση ανάμεσα στις άδικες ψυχές των πρώτων δύο κατηγοριών με τις κυριευμένες από το *επιθυμητικόν* και το *θυμοειδές*; Μπορεί η τρίτη κατηγορία να αντιστοιχεί στις αγόμενες από το *λογιστικόν*; Μας παρέχει κάποια απάντηση σε αυτό το ερώτημα ο μύθος του Ηρός ή θα πρέπει να στραφούμε σε μια ευρύτερη εικόνα της *Πολιτείας* αναφορικά με αυτά; Η αλήθεια είναι ότι στον μύθο του Ηρός δεν μπορούμε να βρούμε επαρκή στοιχεία που να νομιμοποιούν αυτήν την αντιστοίχιση. Υπάρχουν, ωστόσο, ενδείξεις που εάν ληφθούν σε συσχέτιση με τον υπόλοιπο διάλογο (και ιδίως τα βιβλία III και IV της *Πολιτείας*) μπορούν να μας δώσουν μια βάσιμη απάντηση. Στον εσχατολογικό μύθο της *Πολιτείας*, όπως και σε εκείνον του *Φαίδωνα*, παρουσιάζονται κάπως γενικόλογα οι τιμωρίες και κυρίως οι ανταμοιβές που λαμβάνουν οι ψυχές. Έχουμε, όμως, ένα αρκετά εκτενές παράδειγμα τιμωρίας στον πρώτο μύθο, αυτό της ψυχής του τυράννου Αρδιαίου. Μαθαίνουμε, λοιπόν, ότι ο Αρδιαίος, που υπήρξε τύραννος σε μια πόλη της Παμφυλίας, και ο οποίος υπήρξε πατραλοίας και αδελφοκτόνος μεταξύ άλλων ανοσιουργημάτων, υπέστη μια από τις πιο φρικτές τιμωρίες: Όχι μόνο το στόμιο δεν του επέτρεπε την είσοδο όταν πήγαινε να ανέλθει, πολλώ δε μάλλον, κάθε που έκανε την προσπάθεια αυτή, τον αναλάμβαναν άνδρες άγριοι και διάπυροι. Οι άνδρες αυτοί αφού έδεναν κάθε φορά χειροπόδαρα τον Αρδιαίο και τους ομοίους του, τους έσερναν κατάχαμα ξεσκίζοντας τις σάρκες τους πάνω στους ασπαλάθους, εξηγώντας στους εκάστοτε περαστικούς

τον λόγο εξαιτίας του οποίου το έπρατταν αυτό. Ακολούθως, έριπταν τον Αρδιαίο και τους άλλους τυράννους στον Τάρταρο.

Υπάρχουν, αναμφισβήτητα, ομοιότητες ανάμεσα στους εσχατολογικούς μύθους της *Πολιτείας* και του *Φαίδωνα*. Για παράδειγμα, στον μύθο του *Φαίδωνα* όσοι έπρατταν μεγάλα ανοσιουργήματα και δεν έδειχναν μεταμέλεια γι' αυτά ρίπτονταν στον Τάρταρο και δεν εξέρχονταν ποτέ. Στον μύθο του Ηρός έχουμε μια πιο αναλυτική εικόνα γι' αυτή την κατηγορία ψυχών (την πρώτη). Το ενδεικτικότερο παράδειγμα είναι ο τύραννος Αρδιαίος. Σε τι, όμως, μας βοηθάει αυτή η ταυτοποίηση και γιατί μια τυραννική ψυχή είναι μια ψυχή κυριευμένη από το *επιθυμητικόν* της;

Την απάντηση μας την δίνει το ίδιο το κείμενο της *Πολιτείας*:

*Λοιπόν, όταν οι άλλες επιθυμίες αρχίζουν να βουίζουν τριγύρω του
πλήρεις από θυμιάματα και μύρα, στεφανωμένες με άνθη και μεθυσμένες
από τη μέθη των κρασιών και των αχαλίνωτων ηδονών τέτοιων συντροφιών,
αυξάνουν και τρέφουν τον κηφήνα στον έσχατο βαθμό. Τότε πια κυριαρχημένος
από τη μανία και οιστηγλατούμενος από αυτήν ο προστάτης αυτός της ψυχής
αν τύχει και βρει μέσα του κάποιες χρηστές επιθυμίες ή δόξες
που συνοδεύονται από αιδώ, τις σκοτώνει και τις εξωθεί από την ψυχή του
εώς ότου να αδειάσει από σωφροσύνη και να την γεμίσει απ' έξω με μανία.*

*Πολιτεία, 573 a4-b5*³⁸⁹

Είναι σαφές ότι η τυραννική ψυχή είναι το πλέον αντιπροσωπευτικό δείγμα ψυχής κυριευμένης και καθοδηγούμενης από το κατώτερο αξιακά μέρος της. Δύο είναι οι

³⁸⁹ « οὐκοῦν ὅταν δὴ περὶ αὐτὸν βομβοῦσαι αἱ ἄλλαι ἐπιθυμίαι, θυμιμάτων τε γέμουσαι καὶ μύρων καὶ στεφάνων καὶ οἴνων καὶ τῶν ἐν ταῖς τοιαύταις συνουσίαις ἡδονῶν ἀνειμένων, ἐπὶ τὸ ἔσχατον αὐξουσαὶ τε καὶ τρέφουσαι πόθου κέντρον ἐμποιήσωσι τῷ κηφῆνι, τότε δὴ δορυφορεῖται τε ὑπὸ μανίας καὶ οἰστῶ οὗτος ὁ προστάτης τῆς ψυχῆς, καὶ ἐάν τινος ἐν αὐτῷ δόξας ἢ ἐπιθυμίας λάβῃ ποιουμένας χρηστὰς καὶ ἔτι ἐπαισχυνομένας, ἀποκτείνει τε καὶ ἔξω ὠθεῖ παρ' αὐτοῦ, ἕως ἂν καθήρῃ σωφροσύνης, μανίας δὲ πληρώσῃ ἐπακτοῦ. παντελῶς, ἔφη, τυραννικοῦ ἀνδρὸς λέγεις γένεσιν.»

σημαντικότερες διαπιστώσεις που μπορούμε να εξαγάγουμε από αυτό το χωρίο: (1) Η τυραννική ψυχή γεννιέται όταν εκλείπει κάθε είδους *σωφροσύνη*. όταν η ψυχή κυριεύεται από πάθη και επιθυμίες που σχετίζονται με τις ηδονές του σώματος. (2) Η τυραννική ψυχή κυριεύεται από μανία και τούτη η μανία είναι εξωτερική προς αυτήν.

Η βλαβερή μανία, που καταλαμβάνει την ψυχή όσων καθοδηγούνται από το *επιθυμητικόν*, φαίνεται να είναι αντίστροφη προς την θεϊκή ερωτική μανία του *μουσικού* ανθρώπου, η οποία είναι εσωτερική και ωφέλιμη. Θα μπορούσαμε, μάλιστα, να πούμε ότι ο άνθρωπος καταλαμβάνεται από την εξωτερική μανία, όταν η εσωτερική οργάνωση της ψυχής δεν είναι φύσει αλλά παρά φύσει, όταν δηλαδή την ηγεσία εντός της ψυχής δεν την έχει το ανώτερο αλλά το κατώτερο τμήμα της. Ή για να το πούμε με τον τρόπο του Σωκράτη: Τα στολίδια που ανήκουν στην ίδια την ψυχή είναι η *σωφροσύνη*, η *δικαιοσύνη*, η *ανδρεία*, η *ελευθερία* και η *αλήθεια* (*Φαίδων*, 114e-115a). Αν η ψυχή δεν κοσμηθεί με τις οικείες της αρετές, τότε ο άνθρωπος διαφθείρεται και καταλαμβάνεται από εξωτερικές επιθυμίες και πάθη.

Έως τώρα, δείχθηκε επαρκώς και από το κείμενο του *Φαίδωνα* αλλά και σε συσχέτιση με τον μύθο του Ηρός ότι, όντως, οι ψυχές της πρώτης κατηγορίας είναι όσες παραδόθηκαν στην καθοδήγηση του *επιθυμητικού*. Ας επιχειρήσουμε την αντιστοίχιση της δεύτερης κατηγορίας ψυχών με τις ψυχές που κυριεύθηκαν από το *θυμοειδές*. Στον *Φαίδωνα* διαβάζουμε πως αυτές οι ψυχές προέβησαν σε μεγάλα αλλά *ιάσιμα* αμαρτήματα υπό το κράτος της οργής (*Φαίδων*, 113e). Στην *Πολιτεία* μαθαίνουμε ότι μέσα στην ψυχή μας υπάρχουν τρεις δυνάμεις: η δύναμη με την οποία μαθαίνουμε, η δύναμη με την οποία *οργιζόμαστε* και η δύναμη με την οποία επιθυμούμε τις ηδονές τις σχετικές με την τροφή και τη γέννηση (*Πολιτεία*, 436a-b), ενώ παρακάτω διαβάζουμε ότι το *θυμοειδές* έχει μέσα του την *οργή*, η οποία όμως

μπορεί να καταπραυνθεί (*Πολιτεία*, 572a). Όμως, όπως είδαμε,³⁹⁰ για να γίνει αυτό, το *θυμοειδές* πρέπει να τραφεί με λόγους παραμυθητικούς που έχουν αρμονία και ρυθμό.

Συνεπώς, οι ψυχές τής δεύτερης κατηγορίας είναι οι ψυχές που δεν ευτύχησαν να λάβουν την κατάλληλη αγωγή και παιδεία με αποτέλεσμα να δρουν με αγριάδα και οργή, είναι οι ψυχές που δρουν εν βρασμό. Εάν οι ψυχές αυτές είχαν τραφεί με τους σωστούς παραμυθητικούς λόγους θα είχε εξασφαλιστεί η αρμονία εντός της ψυχής, η οποία επιτυγχάνεται μόνον όταν την ηγεμονία έχει το *λογιστικόν* και όταν το *θυμοειδές* υπεραμύνεται των εντολών που του δίνει ο ηνίοχος - νους (*Πολιτεία* 441e-442d). Το *θυμοειδές* ανάλογα με την παιδεία που έλαβε ή δεν έλαβε, παίρνει και τον αντίστοιχο ρόλο μέσα στην ψυχή: Εάν ανατράφηκε σωστά καθίσταται σύμμαχος του *λογιστικού*, εάν ανατράφηκε λανθασμένα είτε αφήνεται στην οργή του είτε αφήνεται έρμαιο στις επιθυμίες τού *επιθυμητικού* (*Πολιτεία*, 586c7-d2).

Στον μύθο του *Φαίδωνα*, ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι την καλύτερη τύχη στον μεταθανάτιο τόπο είχαν όσες ψυχές έζησαν *καθαρώς, κοσμίως, φρονίμως, μετρίως* και *οσίως* (*Φαίδων*, 108a-c). Στην κατηγορία αυτή -όπως θα θυμόμαστε- εντάσσονται οι ψυχές που φιλοσόφησαν ικανώς. Γνωρίζουμε ήδη από την *Πολιτεία* πως δίκαιες και φρόνιμες γίνονται μόνον οι ψυχές εντός των οποίων το *λογιστικό* έχει την κυριαρχία επί των άλλων δύο δυνάμεων της ψυχής (*Πολιτεία*, 586e-587c). Επίσης, διαβάζουμε ότι:

*Πρόσεξε ότι καμιά από τις άλλες ηδονές δεν είναι τελείως αληθής
εκτός από την ηδονή του φρονίμου. Και καμιά άλλη δεν είναι καθαρή
αλλά (όλες οι άλλες ηδονές) μοιάζουν με σκιαγραφήματα, όπως νομίζω ότι
άκουσα κάποιον σοφό να λέει.*

***Πολιτεία*, 583b3-7³⁹¹**

³⁹⁰ Βλ. παραπάνω: Β1.1.

Διαπιστώνουμε ότι εντός τού εσχατολογικού μύθου τού *Φαίδωνα* συντελείται μια αντιστροφή ηδονών και λυπών, όσον αφορά τις ψυχές που δεν είναι σωστά οργανωμένες. Οι ηδονές, ή καλύτερα τα είδωλα των ηδονών, που δοκίμασαν οι κυριευμένες από το *επιθυμητικόν* ενσαρκωμένες ψυχές μετατρέπονται στον μεταθανάτιο τόπο σε παθήματα και λύπες. Τούτο οφείλεται στο ότι οι ηδονές που βίωσαν αυτές οι ψυχές, ενόσω ήταν ενσαρκωμένες, δεν ήταν αληθείς, δηλαδή πνευματικές, αλλά νόθες και σωματικές. Αντιθέτως, οι καθαρές και αληθινές ηδονές, που δοκίμασαν οι ψυχές των φρόνιμων και μετρίων συνεχίζουν να είναι το ίδιο καθαρές και αληθινές στον μεταθανάτιο τόπο, χαρίζοντας τους *ευδαιμονία*. Γι' αυτό μάς βεβαιώνει και ο σχολιασμός του ίδιου τού Σωκράτη επί του αφηγούμενου μύθου του στον *Φαίδωνα*:

*Αλλά πρέπει γι' αυτά να αναθαρρεύει η ψυχή κάποιου που περιμένει
να πορευθεί στον Άδη όταν έρθει το πλήρωμα της ειμαρμένης,
εάν καθόλη τη διάρκεια του βίου του περιφρόνησε τις ηδονές
και τους στολισμούς του σώματος θεωρώντας τους ανοίκειους και ως πιθανές αιτίες
βλάβης αντί ωφέλειας ενώ υπήρξε επιμελής σχετικά με τις οικείες
και όχι τις ξένες κοσμήσεις της ψυχής,
δηλαδή τη σωφροσύνη, τη δικαιοσύνη
την ανδρεία, την ελευθερία και την αλήθεια.*

Φαίδων, 114d7-115a2³⁹²

Τον *φόβο* και τον *κίνδυνο* τού θανάτου τον οποίον τρέφουν οι συνομιλητές του Σωκράτη πριν τη διήγηση τού μύθου, διαδέχεται τώρα η μεγάλη *ελπίδα* για τα

³⁹¹ «ἄθρει ὅτι οὐδὲ παναληθὴς ἐστὶν ἡ τῶν ἄλλων ἡδονὴ πλὴν τῆς τοῦ φρονίμου οὐδὲ καθαρὰ, ἀλλ' ἐσκιαγραφημένη τις, ὡς ἐγὼ δοκῶ μοι τῶν σοφῶν τινος ἀκηκοέναι. καίτοι τοῦτ' ἂν εἴη μέγιστόν τε καὶ κυριώτατον τῶν πτωμάτων.»

³⁹² «ἀλλὰ τούτων δὴ ἔνεκα θαρρεῖν χρὴ περὶ τῆ ἑαυτοῦ ψυχῆ [114ε] ἄνδρα ὅστις ἐν τῷ βίῳ τὰς μὲν ἄλλας ἡδονὰς τὰς περὶ τὸ σῶμα καὶ τοὺς κόσμους εἶασε χαίρειν, ὡς ἄλλοτρίους τε ὄντας, καὶ πλέον θάτερον ἡγησάμενος ἀπεργάζεσθαι, τὰς δὲ περὶ τὸ μανθάνειν ἐσπούδασέ τε καὶ κοσμήσας τὴν ψυχὴν οὐκ ἄλλοτρίῳ ἀλλὰ τῷ αὐτῆς κόσμῳ, σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ ἐλευθερία καὶ ἀληθεία, οὗτω περιμένει τῆνεὶς Ἴδου πορείαν ὡς πορευσόμενος ὅταν ἡ εἰμαρμένη καλῇ.»

μεταθανάτια βραβεία που θα λάβουν όσοι έγιναν μέτοχοι της αρετής και της φρονήσεως (*Φαίδων*, 114c-d).

(δ) Η τροφή του θυμοειδούς.

Όπως έχουμε δει, στον *Μένωνα*³⁹³ αλλά και στην *Πολιτεία*,³⁹⁴ η σχέση ανάμεσα στην *αρετή* και τη *φρόνηση* αντιστοιχεί γνωσιολογικά στη συσχέτιση της *αληθούς δόξας* με την (διαλεκτική) *επιστήμη* και επιτυγχάνεται μέσω της διαδικασίας της *ανάμνησης* (μάθησης / έρευνας). Μάλιστα, όπως φάνηκε από τη μέχρι τώρα μελέτη μας, οι *αληθείς δόξεις* αποτελούν τη φυσική τροφή του ενδιάμεσου ψυχικού τμήματος,³⁹⁵ ενώ η *επιστήμη* υπάρχει έμφυτη στο ανώτερο τμήμα της ψυχής. Για να μπορέσει, ωστόσο, μια ψυχή να ανακτήσει τη λησμονημένη γνώση των Ιδεών και να (ξανά)γίνει σοφή, πρέπει πρώτα να εκπαιδευτεί με *αληθείς δόξεις*, ούτως ώστε να γίνει ενάρητη, και ακολούθως, περνώντας από μια σειρά διανοητικών μαθημάτων (μαθηματικά, αρμονία, αστρονομία), να καταφέρει να δέσει τις αληθείς δόξεις της με διαλεκτικό συλλογισμό. Στον μύθο του Ηρός, εξάλλου, διαπιστώσαμε ότι μόνον οι ψυχές που είναι ενάρητες από φρόνηση, δηλαδή όσες ψυχές έχουν καταφέρει να δέσουν τις αληθείς δόξεις τους με το μάθημα του αγαθού (της διαλεκτικής), είναι *ευδαίμονες*.

Δεδομένου ότι στον *Φαίδωνα*, όπως και στην *Πολιτεία*, ο εσχατολογικός μύθος έπεται της διαλεκτικής συζήτησης, θα μπορούσαμε να πούμε ότι συνιστά μια προσπάθεια του Πλάτωνα να (συν)δέσει την αληθή δόξα του μύθου με την επιστήμη του αποδεικτικού συλλογισμού. Θα μπορούσαμε, όμως, να δείξουμε ότι ο καταληκτικός μύθος του διαλόγου στοχεύει στην ορθή θρέψη του *θυμοειδούς*; Στην *Πολιτεία* διαβάζουμε ότι ένα καλοαναθρεμμένο θυμοειδές καθιστά ανδρείο τον κάτοχό του,

³⁹³ Βλ. παραπάνω: Ι3. (ζ).

³⁹⁴ Βλ. παραπάνω: Β1.1. (γ).

³⁹⁵ Βλ. παραπάνω: Α1.3. (β) και Β1.

εφόσον, διασώζει αλώβητα τα παραγγέλματα του λόγου μέσα από τις λύπες και τις ηδονές:

*Και αποκαλούμε κάποιον «ανδρείο» βάσει αυτού του μέρους της ψυχής του,
όταν δηλαδή το θυμοειδές του διασώζει μέσα από τις ηδονές και τις λύπες
τα παραγγέλματα του λόγου σχετικά με το τι είναι δεινό και τι όχι.*

Πολιτεία, 442b11-c3³⁹⁶

Στον *Φαίδωνα*, ο μύθος του Πλάτωνα έχει αυτόν ακριβώς τον ρόλο: Να διασώσει από τις λύπες και τις ηδονές τα παραγγέλματα της διαλεκτικής. Εν προκειμένω, το παράγγελμα της διαλεκτικής, που καλείται να διασώσει ο μύθος, είναι ότι όποιος έζησε μια ενάρετη ζωή από φιλοσοφία, δεν έχει να φοβηθεί κάτι στο μεταθανάτιο τόπο. Ένας άνθρωπος, που έζησε παραμελώντας τα πάθη και τις επιθυμίες του κατώτερου τμήματος είναι, κατ' ανάγκην, ένας *ευδαίμων* άνθρωπος και σε αυτή αλλά και στην άλλη ζωή, διότι διατήρει την ψυχή του καθαρή από τα «εξωτερικά στολίδια».

Ο μύθος του *Φαίδωνα* έρχεται να διασώσει με την πειθώ του την αλήθεια της διαλεκτικής, παρουσιάζοντας τις ηδονές των διεφθαρμένων ψυχών ως λύπες και ως μόνες κερδισμένες στον μεταθανάτιο τόπο της κρίσης τις ψυχές που φιλοσόφησαν αδόλως. Είναι ένας μύθος που από το προοίμιο του διαλόγου ακόμα αναγγέλθηκε από τον Σωκράτη, ο οποίος υποστήριξε ότι ο άνθρωπος που πρόκειται να αποδημήσει πρέπει να σκέφτεται με σοβαρότητα και να μυθολογεί για τον τόπο στον οποίον πηγαίνει (*Φαίδων*, 60b-c). Είναι ο ίδιος μύθος, που ο Αίσωπος θα είχε συνθέσει εάν κατανοούσε ότι όποιος επιλέγει το *ηδύ* είναι αναγκασμένος να λάβει μαζί το *λυπηρό*

³⁹⁶ «καὶ ἀνδρείον δὴ οἶμαι τούτῳ τῷ μέρει καλοῦμεν ἓνα ἕκαστον, ὅταν αὐτοῦ τὸ θυμοειδὲς διασώζῃ διὰ τε λυπῶν καὶ ἡδονῶν τὸ ὑπὸ τῶν λόγων παραγγεληθὲν δεινόν τε καὶ μὴ.»

και τανάπαλιν. Η μυθολογική σύνθεση του Πλάτωνα εξηγεί, κατά κάποιον τρόπο, το πώς οι ηδονές των ανθρώπων που καθοδηγούνται από το *επιθυμητικόν* μετατρέπονται σε λύπες και τιμωρίες. Ενδεχομένως να εξηγεί και το ανάποδο: με ποιο τρόπο, δηλαδή, οι λύπες που δοκιμάζουν οι φιλόσοφοι σε αυτή τη ζωή (με τρανταχτό παράδειγμα την καταδική του Σωκράτη σε θάνατο) μετατρέπονται σε πνευματικές ηδονές και βραβεία.

Ο εσχατολογικός μύθος του *Φαίδωνα* μεσολαβεί ανάμεσα στον φόβο τού θανάτου, ο οποίος κυριεύει τις άμαθες ψυχές των μαθητών τού Σωκράτη και την ελπίδα μετά γνώσεως του φιλοσόφου για τις μεταθανάτιες ανταμοιβές. Είναι μια προσπάθεια του Πλάτωνα να εντυπώσει στις ψυχές των μαθητών τού Σωκράτη την *ανδρεία*, κάνοντας τους να πιστέψουν ότι δεν πρέπει να λυπούνται για τον χαμό του δασκάλου τους αλλά να χαίρονται για τα όσα η ψυχή του θα εισπράξει μετά τον αποχωρισμό της από το σώμα.

Η ηδονή, έννοια με την οποία ο Πλάτων θα καταπιαστεί αργότερα στον *Φίληβο*, στον στον μύθο του *Φαίδωνα* παρουσιάζεται με δύο όψεις: (1) Ως ηδονή σωματική, την οποία βιώνουν οι ενσαρκωμένες ψυχές που ελέγχονται από τη δύναμη του *επιθυμητικού*. Αυτή η ηδονή δεν είναι πραγματική, διότι όταν η ψυχή απελευθερωθεί από τα δεσμά του σώματός της χάνεται και μετατρέπεται σε λύπη. (2) Ως ηδονή φιλοσοφική, ως καθαρή κι ανόθευτη ηδονή που δεν χάνει την ουσία της ακόμα κι αφότου επέλθει ο σωματικός θάνατος. Η ψυχή που ενσαρκωμένη βίωσε τη μακαριότητα της φιλοσοφικής ηδονής εξακολουθεί και μετά τον αποχωρισμό της από το σώμα να τη βιώνει με την ίδια ή και μεγαλύτερη ένταση.

Ο διπολισμός με τον οποίον παρουσιάζεται η *ηδονή* στον *Φαίδωνα* παραπέμπει ευθέως στην τριπλή διαίρεση της *ηδονής* που απαντάται στην *Πολιτεία*. Εκεί η *ηδονή*

τριχοτομείται σε μία αληθινή και δύο νόθες: Όταν ολόκληρη η ψυχή ακολουθεί το φιλοσοφικό της στοιχείο (*λογιστικόν*), οι ηδονές που γνωρίζει είναι οι βέλτιστες και για τον άνθρωπο οι κατά δύναμιν αληθέστατες. Αν, όμως, επικρατήσει κάποιο από τα άλλα στοιχεία της, δηλαδή, όταν επικρατήσει είτε το *θυμοειδές* είτε το *επιθυμητικόν*, οι ηδονές που γνωρίζει η ψυχή είναι νόθες και μη αληθινές. Μάλιστα, η απόσταση που χωρίζει την ηδονή του τυράννου από την αληθινή ηδονή του φιλοσόφου - άρχοντα είναι τρεις φορές το τρία ενώ το είδωλο της ηδονής που αισθάνεται ο πρώτος είναι επτακόσιες είκοσι εννέα φορές πιο ανιαρό από την αληθινή ηδονή που γεύεται ο φιλόσοφος (*Πολιτεία*, 586e- 587e).

Στην ουσία, η διαίρεση τής ηδονής στην *Πολιτεία* είναι η ίδια με εκείνη στον *Φαίδωνα*. Και στις δύο περιπτώσεις υπάρχει μια αληθινή, καθαρή και γνήσια ηδονή, αυτή των φιλοσόφων, η οποία αντιπαραβάλλεται με την νόθα ηδονή των υπολοίπων και δη των τυράννων στην *Πολιτεία*, οι οποίοι – όπως θα δούμε- στον *Γοργία* παρομοιάζονται με τους κολακικούς ρήτορες. Μία ψυχή είναι και κρίνεται δίκαιη μόνον όταν άρχεται άπασα από το *λογιστικόν* της · μόνον τότε γνωρίζει την πραγματική ηδονή.

Έχοντας δει την αντιστοιχία μεταξύ των κατηγοριών των ψυχών και των μερών της ψυχής απαντήσαμε και στο δεύτερο εκ των τριών ερωτημάτων που θέσαμε. Απομένει προς διερεύνηση το τρίτο ερώτημα: Για ποιο λόγο μόνον οι ψυχές που ανήκουν στη δεύτερη κατηγορία, δηλαδή αυτές που άρχονται από το θυμοειδές έχουν δικαίωμα λόγου στη μεταθανάτια κρίση τους και, μάλιστα, χρησιμοποιούν το δικαίωμα τούτο ως μέσο ρητορείας; Μήπως το δικαίωμα μεταμέλειας που έχουν συνδέεται άρρηκτα με το δικαίωμα λόγου που αποκτούν;

Για να απαντήσουμε στο ως άνω ερώτημα, είναι ανάγκη, θεωρώ, να στραφούμε στον *Γοργία* για τρεις κυρίως λόγους: Πρώτον, διότι σε αυτόν τον διάλογο βρίσκουμε την εννοιακή διάκριση μεταξύ *μανθάνειν* και *πιστεύειν*, η οποία θα μας βοηθήσει να καταλάβουμε τον λόγο για τον οποίον οι ψυχές της δεύτερης κατηγορίας δρουν ως κολακικοί ρήτορες. Δεύτερον, επειδή στον *Γοργία* μάς δίδεται μια απάντηση αναφορικά με τη μεταμέλεια των ψυχών της δεύτερης κατηγορίας. Τρίτον, επειδή και ο *Γοργίας* κλείνει με έναν εσχατολογικό μύθο και γι' αυτό θα ήταν σωστό να εξεταστεί, αφενός, ως προς τις συγκλίσεις και τις αποκλίσεις του με τους άλλους δύο εσχατολογικούς μύθους που εξετάσαμε, αυτούς της *Πολιτείας* και του *Φαίδωνα*, και, αφετέρου, ως προς την εσωτερική του συνοχή.

B3. Ο εσχατολογικός μύθος τού *Γοργία* στο πλαίσιο τού διαλόγου και οι πλατωνικές θεωρήσεις για την τέχνη.

(...)Κι ἄ σου μιῶ μὲ παραμύθια καὶ παραβολὲς
εἶναι γιὰ τ' ἀκοῦς γλυκότερα, κι ἡ φρίκη
δὲν κουβεντιάζεται γιὰτὶ εἶναι ζωντανή
γιὰτὶ εἶναι ἀμίλητη καὶ προχωράει-
στάζει τὴ μέρα, στάζει στὸν ὕπνο
μνησιτήμων πόνος. (...)

Απόσπασμα από το ποίημα
«Τελευταίος σταθμός», του Γιώργου Σεφέρη.
Η πρώτη δημοσίευση τού ποιήματος έγινε
στο περιοδικό «Τετράδιο», τον Μάρτιο τού 1947.

Ο εσχατολογικός μύθος τού *Γοργία* χαρακτηρίζεται δικαίως από την Annas ως ο απλούστερος εκ των τριών εσχατολογικών μύθων του Πλάτωνα.³⁹⁷ Απαντάται, όπως και οι άλλοι δύο εσχατολογικοί μύθοι του Πλάτωνα, στο τέλος του διαλόγου ο οποίος τον περιλαμβάνει. Είναι ένας μύθος που, χωρίς πολλές λεπτομέρειες, θέτει το πλαίσιο για τη μεταθανάτια κρίση και πορεία των ψυχών.

Το διαλεκτικό οικοδόμημα τού *Γοργία* μοιάζει αλλά και διαφέρει με αυτό του *Φαίδωνα* και της *Πολιτείας*: Και στους δύο αυτούς διαλόγους, η εισαγωγή των μύθων είναι κάπως αναμενόμενη. Στον *Φαίδωνα*, διότι διαφαίνεται εξ αρχής, όπως δείξαμε, η ποιητική διάθεση του Σωκράτη. Στην *Πολιτεία*, διότι, όπως είδαμε, ο μύθος τού Ηρόδου έρχεται ως εκπλήρωση των περιεχομενικών και μορφολογικών τύπων ποίησης που τέθηκαν στα πρώτα βιβλία από τον Σωκράτη. Στον *Γοργία* όμως, η διήγηση τού μύθου μοιάζει να εισάγεται εντελώς απρόσμενα, αφού ο αναγνώστης δεν έχει προϋδεαστεί για κάτι τέτοιο.

³⁹⁷ Annas (1982β): 122.

Το ευρύτερο πλαίσιο του *Γοργία*, η διαμάχη *αγαθής* (φιλοσοφίας) και *αισχροή-κολακικής* ρητορικής αναπτύσσεται αρχικά μέσω της διάκρισης μεταξύ *μανθάνειν* και *πιστεύειν* (*Γοργίας*, 453c-d). Και τα δύο αυτά αποτελούν κατά τον Σωκράτη και τους συνομιλητές του είδη πειθούς, με μια βασική διαφορά: Το *μανθάνειν* είναι η πειθώ μετά γνώσεως που ποιεί ο αγαθός ρήτωρ (διαλεκτικός φιλόσοφος), ενώ το *πιστεύειν* είναι η πειθώ άνευ γνώσεως που παράγει ο *κολακικός* ρήτορας.

Στην εξέλιξή της, η συζήτηση ανάμεσα στον Σωκράτη και τους υπόλοιπους συνομιλητές (Καλλικλή, Πώλο, Χαιρέφωνα και Γοργία) περνάει μέσα από τις έννοιες της *δικαιοσύνης*, της *πολιτικής* και της *τέχνης*: Ο *ρήτωρ*, σύμφωνα με τον Σωκράτη, για να διδάσκει τα δίκαια πρέπει να είναι δίκαιος · δεν μπορεί όμως να είναι δίκαιος εάν δεν αποσκοπεί στην *αλήθεια* αλλά στην ευχαρίστηση του *ποικίλου* πλήθους και ήθους στο οποίο απευθύνεται. Η ρητορική ως τέτοια δεν μπορεί παρά να είναι *είδωλον μορίου* της πολιτικής.³⁹⁸ Ως πολιτική ορίζεται η τέχνη της ψυχής ενώ αληθείς θεραπείες της ψυχής είναι η *νομοθετική* και η *δικαιοσύνη*. Η *τέχνη* κατά τον Σωκράτη είναι αυτή που μπορεί να δώσει λόγο, δηλαδή, να αιτιολογήσει, το κάθε ενέργημά της. Υπό αυτή την έννοια η τέχνη ταυτίζεται με την *επιστήμη* και διαφοροποιείται από την *εμπειρία* η οποία είναι *άλογος* (*Γοργίας*, 465a-e). Η ρητορική και η σοφιστική κατατάσσονται στις ψευδείς θεραπείες της ψυχής, διότι δεν τις απασχολεί η ηθική βελτίωση των ψυχών των ακροατών παρά μόνον η πλήρωση τους αισθήματος της ηδονής τους.

Ακολούθως, ο Σωκράτης προβαίνει σε μια ιεραρχική διάκριση *ηδονών*:³⁹⁹ Υπάρχουν ωφέλιμες (*αγαθές*) και βλαβερές (*αισχρές*) ηδονές. Οι πρώτες έχουν αξιακή

³⁹⁸ Η πολιτική εδώ, όπως και στον *Πολιτικό*, ταυτίζεται με την επιστήμη της διαλεκτικής. Βλ. παραπάνω: Α2.5. (β).

³⁹⁹ Η διάκριση αυτή θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως μια πρώιμη προσπάθεια διαίρεσης, από τον Πλάτωνα, η οποία παρουσιάζεται εκτενέστερα στον *Φαίδωνα* και πολύ αναλυτικότερα στην *Πολιτεία*.

προτεραιότητα διότι πράττονται χάριν του *αγαθού* και για την ψυχική ωφέλεια την οποία επιφέρουν. Τέτοιες ηδονές δοκιμάζει όποιος διάγει βίο φιλοσοφικό. Οι δεύτερες δεν έχουν κανένα αξιακό περιεχόμενο, εφόσον προκαλούν μόνο μια πρόσκαιρη τέρψη και καμιά ψυχική ωφέλεια σε αυτόν που τις δοκιμάζει. Είναι οι ηδονές που αντιστοιχούν στον κολακικό ρήτορα, ο οποίος παρομοιάζεται με τύραννο (*Γοργίας*, 478a-501e). Για να δείξει, μάλιστα, την ανωτερότητα των πρώτων έναντι των δεύτερων, ο Σωκράτης χρησιμοποιεί το παράδειγμα του *ηδέως ζυνομένου* (*Γοργίας*, 494c-d), παράδειγμα που διακειμενικά θυμίζει το προοίμιο του *Φαίδωνα*.⁴⁰⁰

B3.1. Ηδονή και τέχνη.

Έχοντας ορίσει ως ωφέλιμες τις ηδονές που προξενούν *αγαθόν* και ως κακές εκείνες που προξενούν *κακόν*, ο Πλάτων επισημαίνει ότι πρέπει να επιλέγουμε και να χρησιμοποιούμε τις ωφέλιμες ηδονές. Οι άνθρωποι πρέπει να επιλέγουν να πράττουν το καλύτερο, χάριν του *αγαθού* (*Γοργίας*, 499d-e), όμως, για να μπορεί κάποιος να διακρίνει μεταξύ των *ηδέων* που είναι ωφέλιμα και εκείνων που είναι βλαβερά, είναι ανάγκη να κατέχει την τέχνη της διάκρισης (*Γοργίας*, 500a). Τούτη η *τέχνη* είναι επωφελής, διότι μπορεί να θεραπεύσει την ψυχή, φροντίζοντας την με *επιστήμη*. Αντίθετα, η «τέχνη» που δεν επιμελείται με γνώση την ψυχή, αλλά αποσκοπεί στο να την ευχαριστήσει πρόσκαιρα, ασχέτως αν εν τέλει τη βλάπτει, δεν μπορεί να χαρακτηριστεί παρά *κολακεία* (*Γοργίας*, 500b-501c).

Τέτοιες επιβλαβείς τέχνες, που κολακεύουν τις ψυχές των πολιτών, είναι η *κιθαριστική* και η *διθυραμβική ποίηση*. Ο Σωκράτης εξαπολύει το «κατηγορώ» του απέναντι στους ποιητές και τους κιθαρωδούς της εποχής, με πρώτο και καλύτερο τον Κινησία. Για ποιο λόγο, ωστόσο, ο Πλάτων επιτίθεται στον συγκεκριμένο ποιητή;

⁴⁰⁰ Βλ. παραπάνω: B2.1.

Μήπως επειδή αυτός ετύγχανε υιός του Μέλητου, ενός από τους τρεις κατηγορούς που εξαιτίας τους καταδικάστηκε ο Σωκράτης ή μήπως υπάρχει ένας ακόμα υποβόσκων και ενδεχομένως κρισιμότερος λόγος για την επίθεση αυτή; Χάριν στις πολύ βοηθητικές υποσημειώσεις που μας παραθέτει στον σχολιασμό του *Γοργία* ο Τζουμελέας, μαθαίνουμε ότι ο Κινησίας υπήρξε νεωτεριστής στη διθυραμβική ποίηση και μάλιστα προς το χειρότερο. Έτερπε τον όγλο, χρησιμοποιώντας αισχρολόγο στην ποίησή του καθώς και άσεμνες ορχηστρικές κινήσεις.⁴⁰¹

Διαπιστώνουμε, λοιπόν, ότι, ήδη από τον *Γοργία*, ο Πλάτων επιτίθεται στην ποίηση, που είναι επιβλαβής αν και ευχάριστη. Αίτημα του ποιητή δεν πρέπει να είναι η *ηδονή* αλλά η *ωφέλεια*. Οι ποιητές οφείλουν να είναι σε θέση να διακρίνουν τι είναι ωφέλιμο και τι βλαβερό, προτού το χορηγήσουν στις ψυχές των πολιτών. Αυτό που προξενεί απορία, ωστόσο, είναι πως ενώ στην *Πολιτεία* ο Πλάτων θεωρεί τους διθυράμβους ως το *απλούν* και θεμιτό είδος ποίησης που θα επιτρεπόταν στην Καλλίπολη, στον *Γοργία* υποστηρίζει ότι *άπασα* η διθυραμβική ποίηση (και η κιθαρωδική) εφευρέθηκε χάριν της ηδονής. Φτάνει μάλιστα στο σημείο να εξισώσει τη διθυραμβική ποίηση με την τραγική ποίηση⁴⁰² και να εντείνει την επίθεσή του εναντίον *άπασης* της ποίησης, στο μέτρο που ως λόγος επιδιώκει αποκλειστικά την τέρψη του όγλου (*Γοργίας*, 501d-502e).

Έχουμε, άραγε, μεταβολή στη σκέψη του Πλάτωνα αναφορικά με τις θεωρήσεις του για τη διθυραμβική ποίηση από τον *Γοργία* στην *Πολιτεία* ή, υπάρχει μια πληρεστέρα εξήγηση από τον ίδιο τον Πλάτωνα που να ακυρώνει αυτή την υποψία; Η αλήθεια είναι πως ο Πλάτων μάς δίνει κάτι περισσότερο από απλές ενδείξεις για τις θεωρήσεις

⁴⁰¹ Τζουμελέας (1939): 190-191, σημ.3.

⁴⁰² Στην *Πολιτεία*, όπως είδαμε (βλ. παραπάνω: B1.2.), η τραγική ποίηση μαζί με την κωμωδία αντιστοιχεί στο μιμητικό είδος ποίησης, το οποίο εξορίζεται εξάπαντος από την Καλλίπολη.

του σχετικά με τους νεωτερισμούς στην τέχνη, τόσο στην *Πολιτεία*, όσο και στον *Γοργία*.

*Για να το πούμε με βραχυλογία, οφείλουν οι επιμελητές της πόλεως να προσέχουν
ώστε να μην διαλάθει της προσοχής τους η εισαγωγή νεωτερισμών στη γυμναστική και στη μουσική που
διαταράσσουν την τάξη και περισσότερο να τη φυλάττουν (την τάξη) φοβούμενοι όταν κάποιος λέει ότι,
«οι άνθρωποι προτιμούν εκείνο το τραγούδι
που είναι των αοιδών το νεώτατο»
μήπως κανείς φανταστεί πως ο ποιητής δεν εννοεί νέα άσματα αλλά
καινούργιο τρόπο στο τραγούδι και το επικροτήσει. Κάτι τέτοιο
δεν πρέπει κάποιος να το επαινεί αλλά και ούτε να το αποδέχεται.
Πρέπει επιδεικνύοντας μεγάλη ευλάβεια να αποφεύγουμε τη μεταβολή
της μουσικής προς κάτι καινούργιο, διότι μια τέτοια εξέλιξη
θα έθετε εν κινδύνω τα πάντα. Γιατί όπως λέει ο Δάμων
και εγώ στα λόγια του πείθομαι, πουθενά η μεταβολή των μουσικών τρόπων
δεν συντελέστηκε άνευ συνεπακόλουθης μεταβολής στους μέγιστους
πολιτικούς νόμους.*

*Πολιτεία, 424b3-d2*⁴⁰³

Δύο είναι τα σημεία στα οποία θεωρώ ότι πρέπει να εστιάσουμε: Πρώτον, το νεωτερίζειν πρέπει να αποφεύγεται στη μουσική⁴⁰⁴ διότι διαφθείρει και είναι παρά την τάξιν. Πρέπει να αποφεύγεται παρότι είναι δημοφιλές και ευχάριστο στους πολλούς και να μην επιδοκιμάζεται. Δεύτερον, ο νεωτερισμός στη μουσική επιφέρει αλλαγές προς το χειρότερο στην πολιτική και στους νόμους.⁴⁰⁵ Με λίγα λόγια, οι νεωτερισμοί στην ποίηση, όπως και σε όλες τις τέχνες των Μουσών, πρέπει

⁴⁰³ «ὡς τοῖνυν διὰ βραχέων εἰπεῖν, τούτου ἀνθεκτέον τοῖς ἐπιμεληταῖς τῆς πόλεως, ὅπως ἂν αὐτοὺς μὴ λάθῃ διαφθαρέν ἀλλὰ παρὰ πάντα αὐτὸ φυλάττωσι, τὸ μὴ νεωτερίζειν περὶ γυμναστικὴν τε καὶ μουσικὴν παρὰ τὴν τάξιν, ἀλλ' ὡς οἷόν τε μάλιστα φυλάττειν, φοβουμένους ὅταν τις λέγῃ ὡς τὴν “ αἰοιδὴν μᾶλλον ἐπιφρονέουσ' ἄνθρωποι, ἥτις ἀειδόντεσσι νεωτάτη ἀμφιπέληται, ” μὴ πολλάκις τὸν ποιητὴν τις οἴηται λέγειν οὐκ ἄσματα νέα ἀλλὰ τρόπον ᾠδῆς νέον, καὶ τοῦτο ἐπαινῆ. δεῖ δ' οὐτ' ἐπαινεῖν τὸ τοιοῦτον οὔτε ὑπολαμβάνειν. εἶδος γὰρ καινὸν μουσικῆς μεταβάλλειν εὐλαβητέον ὡς ἐν ὄλῳ κινδυνεύοντα: οὐδαμοῦ γὰρ κινουῦνται μουσικῆς τρόποι ἄνευ πολιτικῶν νόμων τῶν μεγίστων, ὡς φησὶ τε Δάμων καὶ ἐγὼ πείθομαι.»

⁴⁰⁴ Με την ευρεία έννοια των τεχνών των Μουσών.

⁴⁰⁵ Βλ. επίσης: *Πολιτεία*, 424d6-e.

να αποφεύγονται, εξαιτίας του ότι μεταβάλλουν τη φυσική τάξη στις ψυχές των πολιτών, αλλά και τη φυσική τάξη τής ίδιας τής πολιτείας.

Το απόσπασμα τούτο μπορεί να αιτιολογήσει την επίθεση του Πλάτωνα προς τους νεωτερισμούς που επέφερε ο Κινησίας στο διθυραμβικό είδος ποίησης. Όπως μας ενημερώνει ο Roberts, κατά τα τέλη του πέμπτου προ Χριστού αιώνα εισήχθησαν καινοτομίες στη διθυραμβική ποίηση από τον Μελανιπίδη. Οι νεωτερισμοί αυτοί επεκτάθηκαν κι εντάθηκαν περαιτέρω από τον Κινησία και τον κιθαρωδό πατέρα του, Μέλητο, οι οποίοι υποβίβασαν το λόγο τής διθυραμβικής ποίησης σε απλό λιμπρέτο. Η «γλώσσα» των διθυράμβων προσχώρησε εξαιτίας του Κινησία στην υπερβολή ενώ η μετρική δομή των διθυράμβων εγκαταλείφθηκε.⁴⁰⁶

Δεν φαίνεται, επομένως, να είναι μόνο μια προσωπική επίθεση «εκδίκησης» του Πλάτωνα απέναντι στον ένα από τους τρεις κατηγορούς τού δασκάλου του (Μέλητο) και τον γιο του (Κινησία). Είναι, μάλλον, μια επίθεση απέναντι στη διθυραμβική ποίηση, η οποία μετά τον Κινησία⁴⁰⁷ έχασε τον ωφέλιμο χαρακτήρα της, και, το πιο σημαντικό, έχασε την πραγματική ταυτότητά της ως απλής ποιητικής τέχνης.

B3.2. Τέχνη και αρετή.

Όσο για το τι είναι αληθινή τέχνη και ποιος είναι ο *τεχνικός* και *αγαθός ανήρ* ας αφήσουμε και πάλι τον ίδιο τον Πλάτωνα να μας εξηγήσει:

Αυτό σου λέω, δηλαδή, ότι η τέχνη που στοχάζεται επιδιώκοντας το ευχάριστο άνευ του ωφελίμου δεν είναι τέχνη αλλά εμπειρία, διότι δεν μπορεί να εξηγήσει λογικά τίποτα από αυτά που προσφέρει· δεν μπορεί να προσδιορίσει τη φύση αυτών, και συνεπώς,

⁴⁰⁶ Roberts (1984): 127.

⁴⁰⁷ Η επίθεση του Πλάτωνα στον *Γοργία* κατά του Κινησία μοιάζει πολύ με την επίθεσή του κατά του Ομήρου στην *Πολιτεία*. Εκεί, ο Πλάτων κατηγορεί τον Όμηρο ότι υπήρξε ο ηγεμών της τραγωδίας, με την έννοια ότι εισήγαγε αισχρούς νεωτερισμούς στην επική ποίηση, οδηγώντας την προς το τραγικό μιμητικό είδος. Να σημειωθεί ότι η εμφάνιση της επικής ποιήσεως τοποθετείται γύρω στον 17^ο – 12^ο αι. π.Χ. και η ακμή της περί τον 11^ο -8^ο αι. π.Χ..

δεν μπορεί να εξηγήσει την αιτία τους. Αυτήν, λοιπόν, εγώ δεν την ονομάζω «τέχνη»
διότι πρόκειται για άλογη δραστηριότητα.

Γοργίας, 465a1-5⁴⁰⁸

Συνεπώς, προς αυτά αποβλέπει ο ρήτορας εκείνος, που είναι τεχνικός και αγαθός
και τους λόγους που λέγει προσφέρει στις ψυχές και όλες
ανεξαιρέτως τις πράξεις και εάν κάποιο δώρο προτίθεται να δώσει, και εάν
κάτι αφαιρέσει, θα το πράξει έχοντας πάντα το νου του σε τούτο: πώς θα γίνει να ριζώσει
στις ψυχές των πολιτών η δικαιοσύνη και να αποχωρήσει η αδικία, να βλαστήσει
η σωφροσύνη και να εκχερσωθεί από μέσα τους η ακολασία: με ποιο τρόπο θα γεννηθεί
στις ψυχές τους η αρετή και θα πεθάνει η κακία. Συμφωνείς ή όχι;

Γοργίας, 504d6-e⁴⁰⁹

Συνεπώς, η τέχνη για να είναι τέχνη πρέπει να στοχάζεται για το βέλτιστο και να
μπορεί να δώσει λόγο και αιτία για κάθε πράγμα το οποίο ποιεί. Ο τεχνικός και
αγαθός ρήτορας⁴¹⁰ αποβλέπει με τους λόγους και τα έργα του να εντυπώσει στις
ψυχές των συμπολιτών του τη δικαιοσύνη και τη σωφροσύνη, απαλλάσσοντας τες από
την αδικία και την ακολασία. Αποσκοπεί, δηλαδή, στο να ενθρονίσει την αρετή και
να εξοβελίσει την κακία από τις ψυχές τους.⁴¹¹

Η παραπάνω περιγραφή του αγαθού ρήτορα επαναφέρει στη μνήμη μας τον απλό
μυθολόγο της Πολιτείας, που με τα ποιήματά του προσπαθεί να εγχαράξει στις ψυχές

⁴⁰⁸ «τουτο γαρ προς σε λέγω—ὅτι τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἄνευ τοῦ βελτίστου: τέχνην δὲ αὐτὴν οὐ φημι εἶναι ἀλλ' ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ᾧ προσφέρει ἢ προσφέρει ὅποι' ἄττα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἐκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν. ἐγὼ δὲ τέχνην οὐ καλῶ ὃ ἂν ἦ ἄλογον πρᾶγμα».

⁴⁰⁹ «οὐκοῦν πρὸς ταῦτα βλέπων ὁ ρήτωρ ἐκεῖνος, ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός, καὶ τοὺς λόγους προσοίσει ταῖς ψυχαῖς οὓς ἂν λέγη, καὶ τὰς πράξεις ἀπάσας, καὶ δῶρον ἐάν τι διδῷ, δώσει, καὶ ἐάν τι ἀφαιρῆται, ἀφαιρήσεται, πρὸς τοῦτο αἰεὶ τὸν νοῦν ἔχων, ὅπως ἂν αὐτοῦ τοῖς πολίταις [504ε] δικαιοσύνη μὲν ἐν ταῖς ψυχαῖς γίγνηται, ἀδικία δὲ ἀπαλλάττηται, καὶ σωφροσύνη μὲν ἐγγίγνηται, ἀκολασία δὲ ἀπαλλάττηται, καὶ ἡ ἄλλη ἀρετὴ ἐγγίγνηται, κακία δὲ ἀπίη· συγχωρεῖς ἢ οὐ;».

⁴¹⁰ Ρήτορας είναι και ο ποιητής στο μέτρο που η ποίηση όταν της αφαιρεθεί το μέλος και ο ρυθμός είναι λόγος που απευθύνεται σε πολίτες. Βλ. ενδεικτικά Γοργίας, 502c και Πολιτεία, 400d.

⁴¹¹ Η Μπάλλα (1997): 27, υποστηρίζει δικαίως ότι η πλατωνική κριτική της ρητορικής από τον Γοργία έως τον Φαίδρο παραμένει αμετάβλητη και αυστηρά συνεχής, γεγονός που μάλλον υποδεικνύει ότι ο Πλάτων επιχειρεί «να εντάξει και να αξιοποιήσει τις δυνάμεις τής πειθούς στο φιλοσοφικό του σύστημα».

των πολιτών τη *σωφροσύνη*, τη *δικαιοσύνη* αλλά και την *ανδρεία*.⁴¹² Ο μυθολόγος της Καλλίπολης διαφοροποιείται όπως είδαμε από τον *μιμητή ποιητή*, ο οποίος εντυπώνει στις ψυχές την αδικία και τη δειλία, κολακεύοντάς τες. Ο *απλός μυθολόγος* είναι, όπως είδαμε, σε θέση να ξεχωρίζει το καλό από το κακό, επειδή δοξάζει αληθώς, και καθοδηγούμενος από τη σοφία της άρχουσας τάξης, συνθέτει ωφέλιμα μυθολογήματα, τα οποία συναρμολογούν το ενδιάμεσο τμήμα με το *λογιστικόν*. Με την ποίησή του θεραπεύει τις ψυχές των πολιτών, εντυπώνοντας σε αυτές την αρετή. Αντίθετα, ο *μιμητής ποιητής* φτιάχνει βλαβερά ποιήματα, διότι δεν έχει γνώση, μήτε *αληθή δόξα* για το δημιούργημά του. Η ποίησή του είναι ευχάριστη αλλά όχι ωφέλιμη, διότι τρέφει και ισχυροποιεί το κατώτερο και κακό τμήμα της ψυχής, δηλαδή το *επιθυμητικόν*.

Ο Πλάτων, τουλάχιστον όσον αφορά την τέχνη και την ποίηση, από τον *Γοργία* έως και την *Πολιτεία*, είναι σταθερός στις θεωρήσεις του: Οι αγαθοί *τεχνίτες* (ποιητές) είναι απαραίτητοι, διότι οι συνθέσεις τους θεραπεύουν τις ψυχές των πολιτών και τους κάνουν να είναι ενάρετοι. Άχρηστοι και αχρείαστοι είναι οι κακοί *τεχνίτες*, οι οποίοι με τα έργα τους κολακεύουν και διαφθείρουν τους πολίτες, εγχαράσσοντας στις ψυχές τους την αδικία.

Εξάλλου, ο κεντρικός πρωταγωνιστής των περισσότερων πλατωνικών διαλόγων φαίνεται να δρα σαν ένας *αγαθός ρήτωρ*, που γνωρίζει τι είναι ωφέλιμο και τι όχι για τις ψυχές των ανθρώπων. Ο Σωκράτης διαλέγεται με τους συνομιλητές του με σκοπό να τους παιδεύσει ψυχικά και να τους κάνει καλύτερους. Η ίδια η διαλεκτική, άλλωστε, σε όλες της τις μορφές σε αυτό αποσκοπεί: Στο να απαλλάξει, ως πρώτο βήμα, από τις ψευδείς δοξασίες και άρα από την αδικία, την κακία και την αμάθεια

⁴¹² Βλ. παραπάνω: Β1.1.

τις ψυχές των ανθρώπων και κατόπιν, να ενσταλάξει σε αυτές τη *δικαιοσύνη* και την *αρετή* εν γένει. Είδαμε ότι στην *Πολιτεία* ένας από τους τρόπους του διαλεκτικού (του άρχοντα) για να εντυπώσει τις αρετές στις ψυχές των ακροατών του είναι η χρήση των ωφέλιμων μύθων (της απλής μυθολογίας). Οι μύθοι είναι περισσότερο ευχάριστοι από την αυστηρή διαλεκτική και εγχαράσσουν στις ψυχές ορθές δόξες, οι οποίες συντείνουν στην σωστή οργάνωση της ψυχής.

Ήδη, όμως, από τον *Γοργία* ο Πλάτων συσχετίζει τις τέχνες με την αρετή:

- Ποιο από τα δύο πρέπει να συμβαίνει λοιπόν, το ευχάριστο για χάρη του αγαθού ή το αγαθό για χάρη του ευχαρίστου;
 -Το ευχάριστο για χάρη του αγαθού.
 - Ευχάριστο, όμως, δεν είναι αυτό που όταν έρχεται είμαστε ευχαριστημένοι και αγαθό εκείνο που όταν είναι παρόν μας κάνει αγαθούς;
 - Και βέβαια.
 -Ωστόσο, εμείς είμαστε αγαθοί αλλά και όλα όσα είναι αγαθά είναι τέτοια όταν παρουσιάζεται κάποια αρετή;
 -Μου φαίνεται ότι αυτό είναι αναγκαίο, Καλλικλή.
 -Όμως, η αρετή σε κάθε ένα σκεύος και σώμα και ψυχή αλλά και σε κάθε ζώο δεν παρουσιάζεται τυχαία, αλλά όταν σε έκαστο εξ αυτών έχει δοθεί και τάξη και ορθότητα και τέχνη· έτσι δεν είναι;

Γοργίας, 506c6-d8⁴¹³

Εάν, λοιπόν, η διαλεκτική είναι η μέθοδος του αγαθού ρήτορος (του φιλοσόφου), ο πλατωνικός μύθος είναι αυτό το «ηδύ» που πράττεται για χάρη της. Στον *Φαίδωνα* ο Σιμμίας επιβεβαιώνει την υπόθεσή μας · λέει στον Σωκράτη ότι αυτός και οι

⁴¹³ «πότερον δὲ τὸ ἡδὺ ἔνεκα τοῦ ἀγαθοῦ πρακτέον, ἢ τὸ ἀγαθὸν ἔνεκα τοῦ ἡδέος; τὸ ἡδὺ ἔνεκα τοῦ ἀγαθοῦ. ἡδὺ δὲ ἔστιν τοῦτο οὗ [506δ] παραγενομένου ἡδόμεθα, ἀγαθὸν δὲ οὗ παρόντος ἀγαθοί ἐσμεν; πάνυ γε. ἀλλὰ μὴν ἀγαθοί γέ ἐσμεν καὶ ἡμεῖς καὶ τᾶλλα πάντα ὅσ' ἀγαθὰ ἔστιν, ἀρετῆς τινος παραγενομένης; ἔμοιγε δοκεῖ ἀναγκαῖον εἶναι, ὦ Καλλίκλεις. ἀλλὰ μὲν δὴ ἦ γε ἀρετὴ ἐκάστου, καὶ σκεύους καὶ σώματος καὶ ψυχῆς αὖ καὶ ζώου παντός, οὐ τῷ εἰκῆ κάλλιστα παραγίγνεται, ἀλλὰ τάξει καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνῃ, ἥτις ἐκάστῳ ἀποδέδοται αὐτῶν: ἄρα ἔστιν ταῦτα;»

υπόλοιποι της παρέας θα ακούσουν με ευχαρίστηση τον μύθο τον οποίο θα τους αφηγηθεί, ενώ ο ίδιος ο Σωκράτης βεβαιώνει λίγο πρωύτερα ότι ο μύθος του θα είναι *καλός* (*Φαίδων*, 110b).

Και στον *Γοργία*, όμως, έχουμε μια ανάλογη τοποθέτηση από τον Σωκράτη: Πριν ξεκινήσει τη διήγηση τού μύθου, διευκρινίζει ότι θα διηγηθεί έναν *καλό και αληθή λόγο* τον οποίο ο Καλλικλής θα πάρει για μύθο. Εν προκειμένω, το *ηδύ* - δηλαδή ο πλατωνικός μύθος - δεν είναι μόνο ευχάριστο αλλά και ωφέλιμο, στο μέτρο που είναι λόγος καλός και αληθινός. Ωστόσο, η σημασία του παραπάνω χωρίου από τον *Γοργία* (506c6-d8) δεν εξαντλείται μόνο στο να αιτιολογήσουμε την αρχική υπόθεσή μας ότι ο πλατωνικός μύθος λέγεται για χάρη της διαλεκτικής. Εμπεριέχει τουλάχιστον ένα ακόμα επιχείρημα, το οποίο μπορεί να σχηματοποιηθεί ως εξής: Εφόσον **(1)** το ηδύ πράττεται για χάρη του αγαθού και **(2)** το ηδύ είναι αυτό χάριν του οποίου αισθανόμαστε ηδονή ενώ το αγαθόν είναι αυτό χάριν του οποίου γινόμαστε αγαθοί αλλά **(3)** για να γίνουμε αγαθοί πρέπει να υπάρχει μέσα μας αρετή και **(4)** η αρετή εμφανίζεται στην ψυχή όταν αυτή έχει λάβει τάξη, ορθότητα και τέχνη, τότε προκύπτει ότι καμιά ψυχή δεν γίνεται αγαθή εάν δεν λάβει τάξη, ορθότητα και τέχνη. Πράγματι, αν δεν τα λάβει αυτά δεν εμφανίζεται μέσα της η αρετή. Επιπλέον το *ηδύ* για μια ψυχή που δεν είναι αγαθή θα πράττεται για χάρη του *ηδέος* και μόνον.

Με άλλα λόγια, για τον Πλάτωνα καμιά ψυχή δεν μπορεί να αποκτήσει την αρετή και, κατά συνέπεια, να γίνει αγαθή άνευ τέχνης διότι μέσω της τέχνης εξασφαλίζεται στην ψυχή *τάξις* και *κόσμησις*. Για να έχουμε τέχνη και, συνακολούθως, δημιουργία, ο τεχνίτης- δημιουργός θα πρέπει να είναι σε θέση να διακρίνει ποια εκ των *ηδέων* είναι ωφέλιμα για τις ψυχές των πολιτών, επειδή πράττονται χάριν του *αγαθού* και ποια είναι επιβλαβή, επειδή πράττονται χάριν της εφήμερης ηδονής (*Γοργίας*, 503d-

504b). Καθένας από τους δημιουργούς αποβλέπει στο να ποιήσει έργο όμοιο της Ιδέας (είδους) που αντιγράφει. Για να το επιτύχει αυτό, θέτει σε τάξη και συναρμοστία τα διαφορετικά μεταξύ τους υλικά που χρησιμοποιεί, ώστε το ποιημένο σύνολο να είναι *τεταγμένον και κεκοσμημένον*.

Όσο η έρευνα προχωρά τόσο σαφέστερη γίνεται η εικόνα περί της αντίληψης του Πλάτωνα για την *τέχνη*. Η *τέχνη* μήτε δαιμονοποιείται, μήτε υποβιβάζεται στο πλατωνικό έργο όπως υποστηρίζουν αρκετοί. Αντ' αυτού, παίρνει τη θέση που της αξίζει, μια θέση πλάι στην *επιστήμη*. Το επιχείρημα, λοιπόν, επαναδομείται και γίνεται ακόμα πιο στέρεο: Μόνο μια ψυχή που έχει δεχθεί μέσω της *τέχνης* τον ρυθμό, την αρμονία, την τάξη και την κόσμηση μπορεί να τα μεταδώσει παραπέρα. Δεν αρκεί, επομένως, να είναι κανείς αγαθός και να έχει τη γνώση, πρέπει και να τη μεταλαμπαδεύσει στους υπόλοιπους. Η εικόνα αυτή παραπέμπει, θεωρώ, στην αλληγορία του σπηλαίου, όπου ο απελευθερωμένος δεσμώτης αφού αντικρίσει το αληθινό φως τού ήλιου και της γνώσης οφείλει να επιστρέψει στο σπήλαιο για να πείσει και τους υπόλοιπους δεσμώτες να βγουν από την πλάνη τους να θεωρούν αληθινά τα ομοιώματα. Εν ολίγοις, μόνο μια ορθώς πεπαιδευμένη ψυχή μπορεί να γίνει αγαθή και το «αγαθή» συνεπάγεται εδώ δύο πράγματα: (α) Τάξη και κόσμηση εντός της ίδιας, την οποία έλαβε μέσω τής τέχνης και, (β) τάξη και κόσμηση την οποία προσπαθεί να μεταλαμπαδεύσει και στις υπόλοιπες ψυχές μέσω της τέχνης και πάλι.

Δεν είναι, όμως, όλες οι ψυχές αγαθές και δίκαιες, πολλώ δε μάλλον, οι ψυχές των *κολακικών ρητόρων*. Γι' αυτό το λόγο, ο φιλόσοφος Σωκράτης πρέπει να τις πείσει – αφού τέτοιους ρήτορες έχει απέναντί του- να δείξουν μεταμέλεια και να αλλάξουν τρόπο ζωής, λόγου και δράσης. Ο Σωκράτης, σε αντίθεση με τον Καλλικλή και τους

υπόλοιπους παρευρισκομένους στη συζήτηση, θεωρεί ότι η ψυχή που δεν είναι δίκαιη πρέπει να τιμωρηθεί, ούτως ώστε πάσχοντας να ωφεληθεί (*Γοργίας*, 505b-c), θεώρηση που ενσωματώνει και στον μύθο του. Αφού η συζήτηση στον *Γοργία* διήλθε από διάφορες διακρίσεις, όπως αυτή ανάμεσα στις δίκαιες- κόσμιες και τις κακές- άφρονες ψυχές, και, αφού, προσδιορίστηκε πως ο σώφρων είναι αυτός που πράττει τα προσήκοντα για τους θεούς αλλά και για τους ανθρώπους, ο Σωκράτης αναλαμβάνει να διηγηθεί ένα μύθο, στον οποίον εκθέτει τις τιμωρίες και τις ανταμοιβές που η κάθε κατηγορία ψυχών εισπράττει.

Η επιλογή του Σωκράτη να χρησιμοποιήσει ως επιστέγασμα της όλης συζήτησης έναν μύθο σχετίζεται με το ότι η ειρωνική και αλαζονική διάθεση τού Καλλικλή οδήγησε τον διάλογο σε τέλμα. Ο Καλλικλής καλεί τον Σωκράτη να ακολουθήσει τον *κολακικό* τρόπο ζωής και ρητορείας, απειλώντάς τον μάλιστα ότι, εάν δεν το πράξει, θα γίνει λεία των Μυσών⁴¹⁴ (*Γοργίας*, 521a-b). Ο μύθος του Σωκράτη φαίνεται να λειτουργεί ως αντίστροφο κάλεσμα σε αυτό του Καλλικλή. Με τον μύθο του, ο Σωκράτης καλεί τον Καλλικλή να ακολουθήσει τον ορθό, αγαθό ρητορικό τρόπο ζωής, αυτόν της φιλοσοφίας (*Γοργίας*, 526d-e).

Φαίνεται ότι ο Πλάτων χρησιμοποιεί τον μύθο, όποτε οι συνομιλητές του Σωκράτη συμπεριφέρονται με ειρωνία, μισολογία, εριστικότητα και αλαζονεία. Τέτοια παραδείγματα συναντήσαμε στον *Μένωνα*,⁴¹⁵ στον *Φαίδωνα*⁴¹⁶ και στον *Γοργία*. Ο μύθος, τρόπον τινά, χρησιμεύει σαν ένα φάρμακο για τις άρρωστες ψυχές, δηλαδή τις ψυχές που δεν είναι σωστά οργανωμένες, και ιδίως για τις ψυχές στις οποίες κυριαρχεί το *επιθυμητικόν*. Η τέχνη της μυθολογίας συνιστά ένα πολύτιμο εργαλείο

⁴¹⁴ Οι Μυσοί ήταν φυλή της Μικράς Ασίας, συγγενική με τους Φρύγες και τους Θράκες. Χαρακτηρίζονταν από δειλία, θηλυπρέπεια και μαλθακότητα.

⁴¹⁵ Βλ. παραπάνω: Α1.1. (δ).

⁴¹⁶ Βλ. παραπάνω: Α1.2. (γ) - (δ).

στην προσπάθεια του διαλεκτικού να επαναφέρει την τάξη, την αρμονία και την αρετή στις ψυχές που για κάποιο λόγο την έχουν απωλέσει.

B3.3. Η συμβολή του μύθου στο διαλεκτικό επιχείρημα του *Γοργία*.

Οι περισσότεροι μελετητές αντιμετωπίζουν το φινάλε του *Γοργία* σαν μια αποτυχία του Πλάτωνα.⁴¹⁷ Ο Zeller, μάλιστα, σχολιάζοντας επί του συγκεκριμένου εσατολογικού μύθου υποστηρίζει ότι ο Πλάτων παραείναι ποιητής για να μπορεί να αποκληθεί εξ ολοκλήρου φιλόσοφος.⁴¹⁸

Η Annas ισχυρίζεται πως ένας από τους λόγους για τους οποίους ο Πλάτων χρησιμοποιεί τον μύθο στον *Γοργία* είναι για να προβάλει μέσω αυτού την ιδέα της κρίσης, η οποία δικαιώνει τον φιλοσοφικό τρόπο ζωής τού Σωκράτη πάνω στον οποίον χτίστηκε όλος ο διάλογος. Οι αναγνώστες γνωρίζουν ότι αυτός ο τρόπος ζωής οδήγησε τον Σωκράτη σε δίκη και κατόπιν σε εκτέλεση. Εισάγοντας, όμως, τη «μεταθανάτια κρίση», ο Πλάτων διορθώνει τις λανθασμένες επίγειες κρίσεις και εφαρμόζει σε αυτές την ιδέα μιας τελικής διορθωτικής κρίσης.⁴¹⁹ Ο μύθος του *Γοργία*, κατά την Annas, εκφράζει ένα είδος αισιοδοξίας : Δεν πρέπει να απογοητευόμαστε από το γεγονός ότι πολλές φορές αντικρίζουμε καλούς να υποφέρουν και κακούς να ευημερούν, διότι στο τέλος, καθένας θα πάρει ό,τι του αναλογεί.⁴²⁰ Ωστόσο, ακόμα και η Annas υποστηρίζει ότι ο Πλάτων παρά το ηθικό δίδαγμα που προάγει, δεν μας δίνει κάποιο καλό λόγο ώστε να πιστέψουμε τον μύθο του στον *Γοργία*.⁴²¹ Ο Saunders,⁴²² σχολιάζοντας τη θέση της Annas, αναρωτιέται εάν αφαιρούσαμε την αισιόδοξη οπτική ότι η δικαιοσύνη θα επικρατήσει στο τέλος,

⁴¹⁷ Edmonds (2012): 165.

⁴¹⁸ Zeller (1888): .163.

⁴¹⁹ Annas (1982β): 122.

⁴²⁰ Annas (1982β): 123.

⁴²¹ Annas (1982β): 125.

⁴²² Saunders (1994): 205.

πώς θα μπορούσε κανείς να μην είναι στην ίδια θέση με τον (δύσπιστο) Καλλικλή και να πειστεί με όλα αυτά τα αντιεπιστημονικά παραμύθια.⁴²³

Στην αντίπερα όχθη, ο Edmonds επιχειρηματολογεί για το ότι οι λεπτομέρειες του μύθου στον *Γοργία* βοηθούν στο να καταλάβουμε καλύτερα τους τρόπους με τους οποίους ο Πλάτων προσπαθεί να αποδείξει την ηθική ανωτερότητα του σωκρατικού βίου έναντι του τρόπου ζωής του Καλλικλή, όχι μόνο στη μεταθανάτια ζωή αλλά και στον ίδιο τον χρόνο του διαλόγου. Μάλιστα, κατά τον Edmonds, η σωστή κατανόηση του μύθου βοηθάει στο να επιλύσουμε ένα ακόμα ζήτημα με το οποίο καταπιάνονται οι μελετητές του Πλάτωνα: Αυτό του σωκρατικού ελέγχου. Κατ' αυτόν, η διήγηση του μύθου του *Γοργία* δεν δείχνει μόνο με εμβριθείς λεπτομέρειες και παραστατικότητα τη διαφορά ανάμεσα στον σωκρατικό έλεγχο και τα ρητορικά επιχειρήματα των συνομιλητών του αλλά, πολύ περισσότερο, η περιγραφή της κρίσης και των τιμωριών ως ελέγχου (examination) και θεραπείας των σημαδεμένων ψυχών που ασθενούν, αντικατοπτρίζει τις επιπτώσεις που επιφέρει ο Σωκράτης με τον έλεγχο του πάνω στους συνομιλητές του.⁴²⁴

Ο Stauffer υποστηρίζει ότι ο μύθος του *Γοργία* λειτουργεί σαν ένα τελευταίο κάλεσμα που απευθύνει στον Καλλικλή ο Σωκράτης, ώστε ο πρώτος να ενστερνιστεί το επιχείρημα του δευτέρου ότι ο καλύτερος τρόπος για να ζει κανείς είναι να απαλλάξει τον εαυτό του από την αδικία. Ο μύθος, επομένως, λειτουργεί εμπλουτιστικά κι ενισχυτικά προς το επιχείρημα το οποίο ο Σωκράτης προέβαλλε καθ' όλη τη διάρκεια του διαλόγου (βλ.ενδεικτικά: *Γοργίας*, 492e7–493d3, 507d6–508a8, 512d6– 513a7),

⁴²³ Στο πρωτότυπο: *old wives tales*.

⁴²⁴ Edmonds (2012): 166.

εφόσον το επίπεδο του επιχειρήματος ανεβαίνει από τα επίγεια στον μεταθανάτιο τόπο και τους θεούς.⁴²⁵

Στο ίδιο μήκος ερμηνείας, ο Rowe μάς προτρέπει να εστιάσουμε στους στίχους με τους οποίους ο Σωκράτης εισάγει τον μύθο του (*Γοργίας*, 522a1-3).⁴²⁶ Προσπαθώντας να αιτιολογήσει την επιμονή του Σωκράτη ότι η διήγησή του δεν είναι μύθος όπως θα τον θεωρούσε ο Καλλικλής (ή και εμείς ακόμα) αλλά *καλός λόγος*, ο Rowe εντοπίζει στο ιστορικό πλαίσιο της εποχής του Πλάτωνα στοιχεία τα οποία, κατά την άποψή του, εικονογραφούνται στο μύθο του *Γοργία*. Υποστηρίζει, μάλιστα, ότι εμείς ως μεταγενέστεροι αναγνώστες θα πρέπει να μην υποτιμούμε δύο πράγματα: Την απόσταση που χώριζε τον Πλάτωνα από τους σύγχρονούς του και την απόσταση που χωρίζει εμάς από τον Πλάτωνα. Ο Rowe ισχυρίζεται πως η διήγηση από τον Σωκράτη γίνεται ηθελημένα σε δύο αλληλοδιαπλεκόμενα επίπεδα : Μέσα στη διήγηση του μύθου, χτίζεται ένας γνήσιος λόγος ο οποίος λέει ευθέως την αλήθεια για την ιστορική πραγματικότητα της εποχής. Αυτό, κατά τον ίδιο μελετητή, κάνει τον μύθο του *Γοργία* να φαίνεται ως αλληγορία παρόλο, που είναι κάτι περισσότερο ευφυές από μια αλληγορία.⁴²⁷

Εάν επιχειρούσαμε να βρούμε μια χρυσή τομή ανάμεσα στα δύο αντιμαχόμενα «στρατόπεδα» των μελετητών -των οποίων οι θεωρήσεις παρουσιάστηκαν ενδεικτικά ανωτέρω- θα μπορούσαμε να πούμε πως ο Πλάτων θέλησε να τελειώσει ποιητικά τον τρόπο τον διάλογό του, θεμελιώνοντας ωστόσο τον μύθο του σε φιλοσοφικές αξιώσεις. Από τη στιγμή που ο Πλάτων υποστηρίζει πως είναι ένας *καλός λόγος* κι όχι ένας μύθος -όπως θα πίστευε ο Καλλικλής και ίσως εμείς- του δίνει μερτικό στην αλήθεια και την ωφέλεια που αυτή επιφέρει στις ψυχές μας.

⁴²⁵ Stauffer (2006): 168.

⁴²⁶ Rowe (2012): 188.

⁴²⁷ Rowe (2012): 189.

Τι είδους αλήθεια, ωστόσο, μπορεί να διεκδικήσει ο συγκεκριμένος μύθος, από τη στιγμή που τοποθετεί την εκτύλιξη των γεγονότων του σε ένα μη επιδεχόμενο προσήμου αληθείας τοπίο, αυτό της μεταθανάτιας ζωής; Κι ακόμα, σε τι χρειάζεται η διάκριση μύθου και λόγου στον συγκεκριμένο διάλογο; Πρέπει, επιπλέον, να απαντήσουμε στο ερώτημα που μένει αναπάντητο εδώ και ώρα: Γιατί οι ψυχές της δεύτερης κατηγορίας (οι κυριευμένες από το θυμοειδές) να έχουν δικαίωμα στον λόγο, ως μέσο πειθούς και ρητορείας, προς τις ψυχές που αδίκησαν, και με ποιο τρόπο η έννοια της μεταμέλειας συνδέεται με το συγκεκριμένο δικαίωμά τους; Για να μπορέσουμε να απαντήσουμε στα ως άνω ερωτήματα είναι ανάγκη να στραφούμε προς το ίδιο το περιεχόμενο τού μύθου.

(α) Μύθος και καλός λόγος.

Πριν ακόμα αρχίσει τη διήγηση τού μύθου του στον *Γοργία* ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι όλα όσα θα διηγηθεί, παρόλο που ο Καλλικλής θα τα εκλάβει ως *μύθον*, ο ίδιος τα θεωρεί *λόγον* και μάλιστα *καλόν λόγον* (*Γοργίας*, 523a). Ο Πλάτων προβαίνει σε αυτή τη διάκριση, εξαιτίας του ότι οι μύθοι των ποιητών και ρητόρων της εποχής του, ήταν λόγοι, όμως λόγοι ψευδείς και άρα αισχροί. Στο σημείο αυτό του *Γοργία* ο *μύθος* αντιπαραβάλλεται με τον *λόγον* με τον ίδιο τρόπο που η μιμητική ποίηση αντιπαραβάλλεται με την φιλοσοφία στο δέκατο βιβλίο της *Πολιτείας*. Όταν ο Σωκράτης τονίζει ότι ο λόγος, τον οποίο θα διηγηθεί, είναι ένας *καλός λόγος* υπονοεί δύο πράγματα: Αφενός, ότι ο μύθος του έχει μερίδιο στην αλήθεια και, αφετέρου, ότι σκοπός του είναι να ωφελήσει τις ψυχές των ακροατών του, καθότι το καλό ταυτίζεται με το αγαθό, το χρήσιμο και το ωφέλιμο στην πλατωνική φιλοσοφία.⁴²⁸

⁴²⁸ Βλ. ενδεικτικά: *Γοργίας*, 499d, *Πολιτεία*, 457b, 601d-e, *Φαίδρος*, 246e.

Σε μια ενδιαφέρουσα ερμηνεία, ο Stauffer μάς παρέχει μια ευλογοφανή εξήγηση για την επιλογή του Σωκράτη να χαρακτηρίσει τον μύθο του ως λόγο, αν και θεωρεί ότι οι λόγοι για τους οποίους ο Σωκράτης προβαίνει σε αυτή τη διάκριση δεν είναι προφανείς. Μια πιθανή εξήγηση θα ήταν, λέει ο Stauffer, ότι ο Σωκράτης πιστεύει πως ο μύθος του είναι αληθής και για αυτό τον αποκαλεί «λόγο». Αυτή η εξήγηση, ωστόσο, αντιμετωπίζει προβλήματα στο μέτρο που ο ούτω καλούμενος «λόγος» του Σωκράτη μιλάει για θεούς από τον Όμηρο και εμπεριέχει στοιχεία παραδοσιακής μυθολογίας, στοιχεία που καταδικάζονται σε άλλα σημεία τού διαλόγου.⁴²⁹

Η διήγηση, όντως, εκκινεί με την εξιστόρηση παραδοσιακών μυθολογικών στοιχείων από την ομηρική ποίηση, γεγονός που αυθόρμητα απομακρύνει τον αναγνώστη από τις φιλοσοφικές αξιώσεις που ο Σωκράτης διεκδικεί για τον μύθο του. Φαίνεται ότι ο Πλάτων ενσωματώνει στοιχεία της ομηρικής ποίησης στους μύθους του, στο μέτρο που εκείνη εξυπηρετεί τις δικές του φιλοσοφικές στοχεύσεις. Μεταφερόμαστε, έτσι, στην εποχή όπου ο Ζεύς, ο Ποσειδών και ο Πλούτων παρέλαβαν από τον πατέρα τους Κρόνο την εξουσία και τη διένειμαν μεταξύ τους. Υπήρχε από την εποχή του Κρόνου και υπάρχει ακόμα ο νόμος για τους ανθρώπους, σύμφωνα με τον οποίο, όποιος διήλθε τον βίο του υπακούοντας στους θείους και στους ανθρώπινους νόμους, μετά θάνατον μεταβαίνει ευτυχισμένος στις Νήσους των Μακάρων. Αντίθετα, όποιος διήλθε το βίο του παραβαίνοντας και τους θείους και τους ανθρώπινους νόμους ρίπτεται στο δεσμοτήριο, το οποίο ονομάζουν «Τάρταρο» (*Γοργίας*, 523a-b).

Η εικόνα του διαχωρισμού των ψυχών κατά την μεταθανάτια κρίση θυμίζει τον διαχωρισμό των ψυχών στους άλλους δύο εσχατολογικούς μύθους, αυτόν της *Πολιτείας* και εκείνον του *Φαίδωνα*. Ενδεχομένως να αποτελεί μια συντομότερη εκδοχή των άλλων δύο, καθότι οι λεπτομέρειες της κρίσεως σε πρώτη φάση

⁴²⁹ Stauffer (2006): 169.

παρακάμπτονται στον μύθο του *Γοργία*. Και παρακάμπτονται διότι -όμοια με τον μύθο του *Πολιτικού*- πρέπει να διορθωθεί το σφάλμα. Ποιο σφάλμα;

Δικαστές αυτών κατά την εποχή του Κρόνου, αλλά και κατά την αρχή της εξουσίας του Διός, ήταν άνθρωποι ζωντανοί που δίκάζαν ζωντανούς κατά την τελευταία τους μέρα.

Γοργίας, 523b4-7⁴³⁰

Μαθαίνουμε, λοιπόν, ότι κατά την εποχή του Κρόνου και πρώτη περίοδο εξουσίας του Διός, οι δίκες δεν δικάζονταν αμερολήπτως, διότι οι δικαστές ήταν ζωντανοί που δίκάζαν ζωντανούς κατά την τελευταία ημέρα του βίου τους. Αυτό συνεπαγόταν ότι στέλνονταν στις Νήσους των Μακάρων άνθρωποι οι οποίοι δεν άξιζαν να είναι εκεί, επειδή κρίνονταν «ντυμένοι» ακόμα με τα σώματα και τις τιμές των επίγειων ζώων τους. Το γεγονός ότι οι ψυχές παρουσιάζονται να κρίνονται άδικα, επειδή είναι ακόμα δεμένες με τα σώματά τους, μας υπενθυμίζει ότι ο Πλάτων αντιμετωπίζει το υλικό περίβλημα της ψυχής (το σώμα) σαν μια πηγή κακών, δεινών και αδικιών.⁴³¹ Ειδικότερα, μας παραπέμπει στην εικόνα με την ψυχή του θαλασσινού Γλαύκου στο τελευταίο βιβλίο της *Πολιτείας*. Εκεί, ο Πλάτων υποστηρίζει ότι αν κάποιος μπορέσει με τον λογισμό του να συλλάβει την ψυχή κεκαθαρμένη από το σώμα και τα άλλα κακά, τότε θα διαπιστώσει ότι η ψυχή είναι πολύ ομορφότερη απ' όσο φαίνεται μαζί με το σώμα, και θα καταφέρει να διακρίνει καθαρότερα όσα σχετίζονται με τις αδικίες και τις δικαιοσύνες (*Πολιτεία*, 611b-e).

⁴³⁰ « τούτων δὲ δικασταὶ ἐπὶ Κρόνου καὶ ἔτι νεωστὶ τοῦ Διὸς τὴν ἀρχὴν ἔχοντες ζῶντες ἦσαν ζώντων, ἐκείνη τῇ ἡμέρᾳ δικάζοντες ἢ μέλλοιεν τελευτᾶν: κακῶς οὖν αἱ δίκαι ἐκρίνοντο.»

⁴³¹ Βλ. επίσης τον παραλληλισμό της ενσώματης ψυχής με το στρείδι που είναι εγκλωβισμένο στο όστρακό του στον *Φαίδρο*, 250c.

Αφού η άδικη κρίση των ψυχών καταγγέλθηκε από τον Πλούτωνα και τους άλλους επιμελητές των Μακαρίων Νήσων, ο Ζευς αποφάσισε να εμποδίσει την αδικία. Έλαβε λοιπόν τα εξής μέτρα: (1) Εμπόδισε τους ανθρώπους με τη συμβολή του Προμηθέα να γνωρίζουν πια τη μέρα θανάτου τους. (2) Αποφάσισε οι άνθρωποι να δικάζονται αφού έχουν πεθάνει και απαλλαγεί από το σώμα τους, ώστε να δικάζεται γυμνή η ψυχή τους. (3) Διόρισε δικαστές των ψυχών τούς γιούς του Ραδάμανθου, Μίνω και Αιακό. Ο Ραδάμανθου διορίστηκε υπεύθυνος για την κρίση των ψυχών που προέρχονται από την Ασία και ο Αιακός υπεύθυνος κριτής για τις ψυχές εξ Ευρώπης. Στον Μίνω έδωσε το προνόμιο να δίνει την οριστική κρίση σε τυχόν απορίες των άλλων δύο δικαστών, ούτως ώστε στο τέλος η κρίση για το ποιον δρόμο πρέπει να ακολουθήσει η κάθε ψυχή να είναι δικαιοτάτη (*Γοργίας*, 523a- 524a).

Οι «ανώνυμοι» και απρόσωποι δικαστές των ψυχών, όπως αυτοί παρουσιάζονται στους εσχατολογικούς μύθους της *Πολιτείας* και του *Φαίδωνα*, στον μύθο του *Γοργία* έχουν συγκεκριμένα ονόματα και ιδιότητες. Η αρσενική τριάδα των δικαστών των ψυχών φαίνεται να έχει ανάλογο καταμερισμό εργασίας με τη θηλυκή τριάδα των Μοιρών στον μύθο του Ηρός. Στο μύθο του Ηρός, η Κλωθώ ήταν υπεύθυνη για τις εξωτερικές περιστροφές του αδραχτιού, η Άτροπος για τις εσωτερικές περιστροφές και η Λάχεσις, μεσολαβώντας ανάμεσα στις δύο αδερφές της, βοηθούσε τότε τις εξωτερικές και τότε τις εσωτερικές περιστροφές. Στον μύθο του *Γοργία*, ο Ραδάμανθου κρίνει τις ψυχές εκ της Ασίας, ο Αιακός τις ψυχές εξ Ευρώπης και ο Μίνως – σε ρόλο αντίστοιχο της Λαχέσεως- λειτουργεί μεσολαβητικά ανάμεσα στους δύο αδερφούς του, επικυρώνοντας άλλοτε την κρίση του Αιακού και άλλοτε την κρίση του Ραδάμανθου.

Οι μυθολογικές τριάδες των εσχατολογικών μύθων του *Γοργία* και της *Πολιτείας* εμφανίζουν, κατά την άποψή μου, δράση ανάλογη των ψυχικών τμημάτων σε μια

ομοιούσα ψυχή · κάθε μέλος της εκάστοτε τριάδας ασχολείται με το οικείο του έργο. Ο ρόλος του ενδιάμεσου, που στον μύθο του *Γοργία* αποδίδεται στον Μίνω και στον μύθο του Ηρόδ στην *Πολιτεία* στη Λάχεση, φαίνεται να αντιστοιχεί σ' ένα ορθά πεπαιδευμένο *θυμοειδές*, που με την ορθή του δόξα προκρίνει άλλοτε τις ανάγκες του λόγου και άλλοτε τις ανάγκες της επιθυμίας, ούτως ώστε να εξασφαλίζεται η ευδαιμονία *ολόκληρης* τής ψυχής.

Μάλιστα, το γεγονός ότι στον μύθο του Ηρόδ ο ρόλος του ενδιάμεσου αποδίδεται στη Λάχεση, η οποία άδει τα *γεγονότα*, δηλαδή όσα έχουν παρέλθει, παραπέμπει ευθέως, θεωρώ, στη θεωρία της ανάμνησης και τα όσα διαπιστώσαμε παραπάνω, σχετικά με τη συμβολή των μύθων στο ενέργημα τής *ανάμνησης*. Μόνο ένα *θυμοειδές* που έχει τραφεί με *υπομνήματα*, δηλαδή με μύθους που συνθέτουν ή επιβλέπουν οι διαλεκτικοί, μπορεί να επιτελεί με επιτυχία τον ρόλο του ενδιάμεσου ανάμεσα στην *επιθυμία* και τον *λόγο*· και τούτο συμβαίνει, επειδή οι μύθοι των διαλεκτικών λειτουργούν ως υπενθυμιστικές εικόνες των *όντων* / *Ιδεών*, που οι ψυχές θώρησαν πριν την ενσάρκωσή τους.

Βέβαια, οι ομοιότητες και οι διαφορές του εσχατολογικού μύθου του *Γοργία* σε σχέση με τους άλλους δύο πλατωνικούς εσχατολογικούς μύθους που εξετάσαμε, δεν εξαντλούνται μόνο στην αρσενική τριάδα των δικαστών. Και στους τρεις μύθους, οι ψυχές των αποθαμένων πηγαίνουν για να κριθούν σε έναν δαιμονικό τόπο: Στον μύθο του Ηρόδ, ο τόπος αυτός εδράζεται ανάμεσα στα διπλά χάσματα της γης και του ουρανού· στον μύθο του *Φαίδωνα* η πορεία προς τον Άδη περνάει από πολλά σχίσματα και *τριόδους*, ανάμεσα στον υπέργειο και στον υπόγειο τόπο,⁴³² ενώ στον

⁴³² Στον μύθο του *Φαίδωνα* οι περιγραφές είναι πιο σύνθετες. Ο υπέργειος τόπος ενώ αντιστοιχεί στον ουράνιο, νοητό τόπο δεν προσδιορίζεται ως οι Νήσοι των Μακάρων. Οι διαβαθμίσεις ποικίλουν, αφού ποικίλει και η φιλοσοφική ελευθερία των ψυχών. Αντίστοιχα και ο υπόγειος τόπος: Δεν περιορίζεται μόνο στον Τάρταρο, αλλά εμπλέκει κι άλλα ποτάμια (Αχέρων, Πυριφλεγέθοντα, Κωκυτός) καθώς και

μύθο του *Γοργία* οι ψυχές δικάζονται σ' έναν λειμώνα, μια *τρίοδο*, η οποία ευρίσκεται ανάμεσα στις Νήσους των Μακάρων και τον Τάρταρο (*Γοργίας*, 524a) .

Ο Σωκράτης στη διήγησή του επαναλαμβάνει ως ορισμό του θανάτου τον διαχωρισμό της ψυχής από το σώμα, θεώρηση που τη συναντούμε και στον *Φαίδωνα*. Εισάγει, όμως, μια πρωτότυπη και πολύ δυνατή εικόνα στον μύθο του *Γοργία*: Οι ψυχές των αποθαμένων συνεχίζουν να κουβαλούν τις φυσικές, αλλά, και τις επίκτητες ιδιότητες τους και ανάλογα με τον τρόπο που έζησε κανείς, παρουσιάζεται στους δικαστές η ψυχή του: Κάθε της άδικη πράξη, αλαζονεία ή ψέμα, αντανακλάται επάνω της ως ουλή (*Γοργίας*, 524c-525b). Όπως και στον μύθο του *Φαίδωνα*, έτσι και στον μύθο του *Γοργία* έχουμε τρεις κατηγορίες κρινόμενων ψυχών:⁴³³

- (1) Οι ψυχές που έχουν διαπράξει μέγιστα αδικήματα και εξαιτίας αυτών καθίστανται αθεράπευτες και ρίπτονται στον Τάρταρο για πάντα. Στις ψυχές αυτές επιβάλλονται σκληρές και παραδειγματικές τιμωρίες, ούτως ώστε να καθίστανται *παραδείγματα* προς αποφυγή στις υπόλοιπες ψυχές που θεώνται το φρικτό τους θέαμα. Οι ψυχές της κατηγορίας αυτής δεν εισπράττουν καμία ωφέλεια από τις ποινές τους, ωστόσο, όσες από τις άδικες ψυχές τις βλέπουν να βασανίζονται αιώνια ανηρημένες στο δεσμωτήριο του Άδου, ωφελούνται και δείχνουν *μεταμέλεια*. Σε αυτή την κατηγορία ψυχών ανήκουν πολλοί τύραννοι, βασιλείς και άρχοντες πόλεων, διότι αυτοί διαφθείρονται από την εξουσία, την οποία απολαμβάνουν, και εξαιτίας αυτής μάλιστα διαπράττουν μέγιστα και ανοσιότατα αμαρτήματα. Παραδείγματα τέτοιων ψυχών –τα

την Αχερουσιάδα λίμνη μέσω της οποίας οι τιμωρημένες ψυχές που εξέτισαν την ποινή τους, και των οποίων τα εγκλήματα είναι ιάσιμα, μεταφέρονται ξανά στον ενδιάμεσο τόπο για μια εκ νέου κρίση.

⁴³³ Η περιγραφή τους, ωστόσο, στον μύθο του *Γοργία* δεν είναι τόσο ενδεδειγμένη όπως στον μύθο του *Φαίδωνα*.

οποία ο Πλάτων δανείζεται από την παραδοσιακή μυθολογία- είναι οι ψυχές του Τάνταλου, του Σίσυφου και του Τιτυού.

- (2) Οι ψυχές που έχουν διαπράξει αμαρτήματα αλλά ιάσιμα. Αυτές οι ψυχές όταν λάβουν την κατάλληλη τιμωρία από θεούς και ανθρώπους, μπορούν να ωφεληθούν και να απαλλαγούν από τα αδικήματά τους. Η διαδικασία όμως της «θεραπείας» τους περνάει μέσα από μεγάλους πόνους και οδύνες. Οι ψυχές αυτές ρίπτονται αρχικώς στον Τάρταρο, όπως ακριβώς περιγράφεται και στον μύθο του *Φαίδωνα*, κι αφού εξιλεωθούν, εξέρχονται.
- (3) Οι ψυχές των αγαθών, οι οποίες διήγαγαν με οσιότητα και φρόνηση τον βίο τους. Ψυχές φιλοσόφων, μη πολυπράγμων ανθρώπων, τις οποίες αφού οι δικαστές πρώτα θαυμάσουν, τις αποστέλλουν στις Νήσους των Μακάρων.⁴³⁴

Η θεώρηση αυτή για τις ψυχές των αγαθών εναρμονίζεται με τη θεώρηση που συναντήσαμε στην *Πολιτεία* περί του κατά δύναμιν απλού βίου του φιλοσόφου, ενώ έρχεται σε αντιπαράθεση με το *ποικίλον* των μιμητών ποιητών και ρητόρων· οι οποίοι στον *Γοργία* παραλληλίζονται με τους τυράννους. Διαπιστώνουμε, λοιπόν, ότι ήδη από τον *Γοργία* ο Πλάτων διατυπώνει τη θέση ότι μια ψυχή δίκαιη είναι μια ψυχή που δεν πολυπραγμονεί και που είναι ενάρετη από *φρόνηση*, δηλαδή από γνώση.

Είναι, επίσης, σαφές ότι ο μύθος τού *Γοργία* κατηγοριοποιεί τις κρινόμενες ψυχές με έναν ανάλογο τρόπο κατηγοριοποίησης με εκείνον που διεξήλθαμε ενδελεχώς στον εσχατολογικό μύθο του *Φαίδωνα*.⁴³⁵ Διατηρεί κάποια ομοιότητα, όμως, και με τον μύθο του Ηρός στο μέτρο που παρουσιάζει τις ψυχές να δικάζονται και να λαμβάνουν από τους δικαστές το «σημάδι» της κρίσης τους. Στον μύθο του Ηρός, οι δικαστές

⁴³⁴ Οι Νήσοι των Μακάρων ως σημείο αναφοράς της ανταμοιβής των δίκαιων ψυχών αν και εμφανίζονται στους εσχατολογικούς μύθους της *Πολιτείας* και του *Γοργία*, απουσιάζουν εμφατικά από τον εσχατολογικό μύθο του *Φαίδωνα*.

⁴³⁵ Βλ. παραπάνω: Β2.

κρεμάνε στις ψυχές τα σημάδια της κρίσης τους κατόπιν της δικαστικής τους απόφασης. Στις δίκαιες ψυχές κρεμούν το σημάδι της απόφασης μπροστά στο στήθος τους,⁴³⁶ ενώ στις άδικες ψυχές το κρεμούν πίσω στην πλάτη τους. Η εικόνα αυτή είναι μάλλον συμβολική. Κατά την άποψή μου, το κρέμασμα της απόφασης στις άδικες ψυχές τοποθετείται πίσω τους, διότι έτσι δε θα μπορούσαν οι ίδιες να δουν και άρα να γνωρίζουν την απόφαση των δικαστών. Τρόπον τινά, ο Πλάτων επιχειρεί να παρουσιάσει μια προέκταση της ενσαρκωμένης αμάθειας αυτών των ψυχών στον μεταθανάτιο τόπο. Στον μύθο του *Γοργία*, ωστόσο, μόνον οι ψυχές των αδίκων παρουσιάζονται «σημαδεμένες» με τα σημάδια της κρίσεως των δικαστών. Αντ' αυτού, οι ψυχές των αγαθών παραμένουν καθαρές ακόμα και από τα σημάδια αυτά.

Οι Smith και Brickhouse ισχυρίζονται ότι ανιχνεύει κανείς εντυπωσιακές διαφορές παρά ομοιότητες μεταξύ τού εσχατολογικού μύθου στον *Γοργία* και αυτών της *Πολιτείας* και του *Φαίδωνα*.⁴³⁷ Ο Nichols συμφωνεί με τον Dodds στο ότι δεν περτώνονται όλες οι ψυχές στο μύθο τού *Γοργία*, κάτι που υφίσταται στο μύθο του *Φαίδρου*⁴³⁸, τον οποίον και θα εξετάσουμε αμέσως μετά.

Σημαντική, ωστόσο, είναι η διαφωνία ανάμεσα στους μελετητές για το κατά πόσο ο μύθος του *Γοργία* προϋποθέτει ή όχι τη θεωρία της μετενσάρκωσης, πάνω στην οποία οικοδομούνται οι άλλοι δύο εσχατολογικοί μύθοι του Πλάτωνα. Σύμφωνα με τους Brickhouse και Smith, στον *Γοργία* δεν έχουμε καμία αναφορά στη μετενσάρκωση.⁴³⁹ Η Annas⁴⁴⁰ συμφωνεί με τον Irwin⁴⁴¹ στο ότι ο μύθος αυτός έχει νόημα και χωρίς την προϋπόθεση της μετενσάρκωσης, διότι τα μαθήματα που

⁴³⁶ Η μυθολογική παρουσίαση των ψυχών και στον μύθο του Ηρός στην *Πολιτεία* αλλά και στον μύθο του *Γοργία* αντιστοιχεί τρόπον τινά σε μια «σωματοποιημένη» θεώρησή τους.

⁴³⁷ Brickhouse & Smith (2007):132.

⁴³⁸ Nichols (1998): 126.

⁴³⁹ Brickhouse & Smith (2007):132.

⁴⁴⁰ Annas (1982β): 124.

⁴⁴¹ Irwin (1980):248.

λαμβάνουν οι ψυχές στον μεταθανάτιο τόπο δεν χρειάζεται να «εφαρμοστούν» σε κάποια άλλη ζωή. Κατά την άποψή της, η μετενσάρκωση δεν ταιριάζει καν στον μύθο αυτό, αφού ο μύθος εξυπηρετεί την απλή ιδέα ότι οι κρίσεις και οι δίκες που βιώνουμε στην ενσαρκωμένη ζωή μας δεν είναι οι τελικές · υπάρχει μια τελική κρίση μετά θάνατον, η οποία διορθώνει τα επίγεια ηθικά σφάλματα. Η Annas διαφωνεί, ωστόσο, με τον Dodds⁴⁴², ο οποίος υποστηρίζει ότι ο μύθος του *Γοργία* προϋποθέτει τη θεωρία της μετενσαρκώσεως, παρόλο που στο κείμενο δεν έχουμε καμιά ανοιχτή αναφορά σε κάτι τέτοιο.

Θεωρώ τη διαμάχη των μελετητών γι' αυτό το θέμα κάπως περιττή, δεδομένου ότι το περιεχόμενο του όλου διαλόγου και το ηθικό δίδαγμα του ίδιου τού μύθου δεν εξαρτάται από το εάν ο διάλογος εμπειρικλείει τη θεωρία της μετενσαρκώσεως ή όχι. Ο *Γοργίας* πραγματεύεται την πάγια διένεξη ανάμεσα στον φιλοσοφικό και στον ρητορικό βίο, όπου η ανωτερότητα του πρώτου εξασφαλίζεται και στην παρούσα και στη μεταθανάτια ζωή, και υπό αυτή την έννοια θα εξασφαλιζόταν και σε όλους τους υπόλοιπους πιθανούς βίους των ίδιων ποιοτικά ψυχών.

Ο μύθος του *Γοργία* χρησιμεύει ως *παράδειγμα* της διαλεκτικής τού διαλόγου: Είναι μια εικόνα της αληθινής, της θεϊκής κρίσεως και δίκης, κατά την οποία ο καθένας παίρνει πάντα ό,τι του αναλογεί. Κατά την άποψή μου, ο Σωκράτης έχοντας εξαντλήσει όλα τα διαλεκτικά μέσα συζητήσεως που διέθετε απέναντι στους ρήτορες συνομιλητές του, βγάζει από το οπλοστάσιο του λόγου του, το πιο ισχυρό του όπλο: τον μύθο. Εδώ ο μύθος καθίσταται, όντως, το ισχυρότερο όπλο του Σωκράτη, διότι είναι λόγος προσαρμοσμένος στις ιδιαιτερότητες και το έθος των συνομιλητών του. Εφόσον οι συνομιλητές του δεν πείθονται από το *μανθάνειν* της διαλεκτικής, ο Σωκράτης αξιοποιεί το *πιστεύειν* που του παρέχει ο μύθος.

⁴⁴² Dodds (1959): 381.

Πρέπει, ωστόσο, να πούμε ότι (και) στον *Γοργία* την πειθώ του μύθου καθοδηγεί η διαλεκτική του φιλοσόφου. Ο μύθος αντλεί την ωφέλεια και την αλήθειά του από το γεγονός ότι η χρήση του γίνεται από κάποιον που έχει γνώση για όσα μιλάει. Με άλλα λόγια, η δόξα που ο συγκεκριμένος μύθος εντυπώνει στις ψυχές των συνομιλητών του Σωκράτη, ότι δηλαδή οι ψυχές των κολακικών ρητόρων θα δεινοπαθήσουν επειδή είναι άδικες ενώ οι δίκαιες ψυχές των φιλοσόφων θα ευδαιμονήσουν στον μεταθανάτιο τόπο, καθίσταται ορθή/αληθής επειδή είναι δεμένη με το διαλεκτικό επιχείρημα του *Γοργία*.

Έχει, συνεπώς, δίκαιο ο Vallejo όταν υποστηρίζει ότι ο μύθος του *Γοργία* πρέπει να κατανοηθεί στην αδιαίρετη ενότητά του με τον λόγο του διαλόγου.⁴⁴³ Κρίνεται απαραίτητος ως απάντηση στα όσα διατείνεται ο Καλλικλής περί ανωτερότητας της (κολακικής) ρητορικής έναντι της φιλοσοφίας, ενώ, ταυτόχρονα, ενισχύει το λόγο του Σωκράτη, επικαλούμενος την εσχατολογική ανωτερότητα της ψυχής: Ο μύθος αυτός τοποθετεί τον Καλλικλή άοπλο και ανυπεράσπιστο στη μεταθανάτια κρίση, όπως ακριβώς υπήρξε ο Σωκράτης στις επίγειες κρίσεις.⁴⁴⁴

Η όλη διαλεκτική συζήτηση που προηγήθηκε, και την οποία ολοκλήρωσε ο μύθος, κατέδειξε ότι οι κολακικοί ρήτορες, επειδή είναι άφρονες και δεν ενδιαφέρονται για την αλήθεια, εγχαράσσουν στις ψυχές την αφροσύνη και την αδικία. Αντίθετα, οι αγαθοί ρήτορες (οι φιλόσοφοι), όντες ενάρετοι από γνώση, εντυπώνουν στις ψυχές την αρετή με την τέχνη τους. Κατά συνέπεια, ο μύθος του Σωκράτη, ως δημιούργημα ενός ενάρετου και δίκαιου ανθρώπου που γνωρίζει, δηλαδή ως το μυθολόγημα ενός φιλοσόφου, δεν μπορεί παρά να ενσταλάζει στις ψυχές την αρετή· μια αρετή που αν

⁴⁴³ Vallejo (2007):138.

⁴⁴⁴ Vallejo (2007): 139-140.

καθοδηγηθεί από τη γνώση της διαλεκτικής μπορεί να κάνει τον κάτοχό της ευδαίμονα.

Ο μύθος του *Γοργία* είναι κατά βάση ένας «θετικός» μύθος: Παρουσιάζει μια ακριβοδίκαιη κρίση των ψυχών, απαλλαγμένη από τα σφάλματα της κρίσης των ανθρώπων. Στο μεταθανάτιο τόπο όλες οι ψυχές, πλην των μη ιάσιμων, βγαίνουν κερδισμένες: Οι αγαθές ψυχές βαδίζουν ευδαίμονες προς τα νησιά των Μακάρων ενώ οι ιάσιμα άδικες ψυχές παραδειγματίζονται από τις τιμωρίες των άλλων και ωφελούνται. Μπορεί στο μύθο του Ηρός, ο προφήτης της Λαχέσεως να το λέει ρητά ότι *θεός αναίτιος*, στον μύθο όμως του *Γοργία* είναι κάτι που υπονοείται. Οι ψυχές κρίνονται βάσει των δικών τους και μόνον αδικημάτων και κανείς έξωθέν τους δεν φέρει την ευθύνη. Οι δικαστές, Ραδάμανθης, Αιακός και Μίνως, επικυρώνουν απλώς τα αποτελέσματα του βίου και κυρίως των επιλογών των ψυχών.

B3.4. Ο μύθος του *Γοργία* και οι άλλοι δύο εσχατολογικοί μύθοι του Πλάτωνα.

Ο εσχατολογικός μύθος του *Γοργία* μοιάζει να είναι μια πιο σύντομη και ίσως πιο περιεκτική εκδοχή των άλλων δύο εσχατολογικών μύθων του Πλάτωνα. Οι τρεις πλατωνικοί εσχατολογικοί μύθοι, του *Γοργία*, του *Φαίδωνα* και της *Πολιτείας*, μοιάζουν να αλληλοσυμπληρώνονται κι αυτό διαφαίνεται από τα εξής:

- (1) Ο μύθος του *Γοργία* περιγράφει την πορεία των ψυχών από την χρονική στιγμή του αποχωρισμού τους από το σώμα, το κρέμασμα του σημαδιού της κρίσεώς τους από τους δικαστές και τον συνακόλουθο διαχωρισμό τους σε δίκαιες και άδικες ψυχές. Ο μύθος του *Φαίδωνα* περιγράφει με γεωγραφική λεπτομέρεια το ενδιάμεσο ταξίδι των ψυχών, αυτό που μεσολαβεί ανάμεσα στην τετελεσμένη κρίση των ψυχών και το διαμοιρασμό τους σε δίκαιες και

άδικες, έως τη μεταμέλεια που δείχνουν οι ιάσιμα άδικες ψυχές για να μπορέσουν να εξέλθουν του Ταρτάρου. Ο μύθος τού Ηρός στην *Πολιτεία* περιγράφει κάπως συνοπτικά τα προηγούμενα δύο στάδια του ταξιδιού των ψυχών και δίνει έμφαση στο τελικό στάδιο, το οποίο περικλείει την επιλογή του βίου από τις ψυχές και την, εν τέλει, εκ νέου ενσάρκωσή τους. Αξίζει να σημειωθεί πως στον μύθο του Ηρός οι ψυχές που οδεύουν προς μια νέα ενσάρκωση προέρχονται και από το άνω άνοιγμα του ουρανού (που ενδεχομένως ταυτίζεται με τις Νήσους των Μακάρων) και από το κάτω άνοιγμα της γης (που εν προκειμένω ταυτίζεται με τον Τάρταρο). Το γεγονός αυτό προκαλεί ερωτήματα όπως: Γιατί οι δίκαιες ψυχές των φιλοσόφων να υποχρεούνται να εγκαταλείψουν τα Νησιά των Μακάρων για να ενσαρκωθούν και πάλι; Μήπως ο κύκλος των ενσαρκώσεων ανάγεται στο άπειρο είτε η ψυχή είναι δίκαιη είτε είναι άδικη; Σε αυτά τα ερωτήματα δεν μας παρέχεται καμιά επαρκής απάντηση από τον Πλάτωνα, τουλάχιστον στους τρεις αυτούς εσχατολογικούς τού μύθους.

- (2) Ο μύθος του *Γοργία* μάς παρέχει τα ονόματα των δικαστών, τα οποία δεν αναφέρονται στους άλλους δύο μύθους. Καταδεικνύει ως δικαστές των ψυχών τους υιούς του Δία, Ραδάμανθυ, Αιακό και Μίνω. Μας παρέχει, επίσης, μια απάντηση σχετικά με το πώς οι ψυχές με τα ιάσιμα αμαρτήματα θεραπεύονται και δείχνουν μεταμέλεια: θεώμενες τα κολαστήρια των μη ιάσιμα άδικων ψυχών. Ομοίως, ο μύθος του *Φαίδωνα* μάς παρέχει τα ονόματα όλων των ενδιάμεσων ποταμών και λιμνών που διασχίζουν οι άδικες ψυχές. Αυτά είναι ο Τάρταρος, ο Αχέροντας, ο Πυριφλεγέθοντας, ο Κωκυτός και η Αχερουσιάδα λίμνη. Δεν δίνει έμφαση τόσο στο πώς οι ψυχές της δεύτερης κατηγορίας (οι κυριευμένες από το θυμοειδές) καταφέρνουν να

θεραπευθούν από τα αμαρτήματά τους, λαμβάνοντας την κατάλληλη τιμωρία, όσο στην προσπάθεια αυτών των ψυχών να πείσουν με λόγια και παρακάλια τις ψυχές που αδίκησαν για να τις συγχωρέσουν. Στον μύθο του Ηρός, ελάχιστες πληροφορίες έχουμε για τις ψυχές αυτής της κατηγορίας, ενώ το βάρος της περιγραφής του συγκεκριμένου μύθου μεταφέρεται στον τρόπο τιμωρίας της κατηγορίας των ψυχών που κυριεύονται από το *επιθυμητικόν*. Ωστόσο, ο καταληκτικός μύθος της *Πολιτείας* μάς παρέχει αναλυτικές λεπτομέρειες για τον *δαιμονικό* τόπο στον οποίο οι ψυχές προσέρχονται για να επιλέξουν βίο, όπως το αδράχτι στα γόνατα της Ανάγκης και το οκταπλό σφοντύλι του, λεπτομέρειες οι οποίες στους άλλους δύο μύθους παραλείπονται.

(3) Ο μύθος τού *Γοργία* μας παρέχει το πρότερο πλαίσιο των δικών των ψυχών, όταν, επί Κρόνου, οι ψυχές κρίνονταν όχι πάντα δικαίως, διότι οι κρίσεις λάμβαναν χώρα κατά την τελευταία μέρα του ενσαρκωμένου βίου τους και οι ψυχές δικάζονταν ενδεδυμένες τα σώματα και τα αξιώματά τους. Οι δικαστές ήσαν κι αυτοί ζωντανοί και ενδεδυμένοι τις δικές τους σωματικές αισθήσεις, γεγονός που τους έκανε επιρρεπείς σε μια άδικη κρίση. Περιγράφει, επίσης, τον τρόπο μετάβασης από το ένα μοντέλο δικαιοσύνης στο άλλο. Οι μύθοι του *Φαίδωνα* και της *Πολιτείας* περιγράφουν την, επί Διός, δίκαιη εποχή της κρίσεως των ψυχών.

(4) Και οι τρεις εσχατολογικοί μύθοι πληρούν επαρκώς τους πέντε περιεχομενικούς τύπους ποίησης⁴⁴⁵ καθώς και το *απλό* είδος διήγησης, όπως εκείνα τίθενται στα πρώτα βιβλία της *Πολιτείας*. Παρουσιάζουν και οι τρεις τον θεό και τις δαιμονικές οντότητες ως αγαθούς, αβλαβείς, αναίτιους για το

⁴⁴⁵ Βλ. παραπάνω: B1.2. (α1).

κακό και πάντα συνεπείς στα λόγια και στις πράξεις τους, ενώ καθιστούν τις ψυχές απολύτως υπεύθυνες για τις επιλογές τους (πρώτος και δεύτερος περιεχομενικός τύπος ποιήσεως). Και οι τρεις μύθοι λέγονται αφού έχει προσδιοριστεί τι είναι δικαιοσύνη (πέμπτος περιεχομενικός τύπος ποιήσεως), παρουσιάζουν και τις δύο όψεις της μεταθανάτιας ζωής (τρίτος περιεχομενικός τύπος ποιήσεως) και, τέλος, παρουσιάζουν μόνο τις άδικες ψυχές να πενθούν και να θρηγούν, ποτέ τις δίκαιες (τέταρτος περιεχομενικός τύπος ποιήσεως). Στον μύθο του *Γοργία*, η διήγηση γίνεται σχεδόν εξ ολοκλήρου σε τρίτο πρόσωπο, ενώ η μόνη μίμηση που επιχειρεί ο Σωκράτης είναι όταν οικειοποιείται τα λόγια του Διός σε πρώτο πρόσωπο (*Γοργίας*, 523b- 524). Στον μύθο του *Φαίδωνα* όλη η διήγηση γίνεται σε τρίτο πρόσωπο εκτός από το σημείο που ο Σωκράτης απαγγέλλει στίχους από τον Όμηρο (*Φαίδων*, 112a). Τέλος, στον μύθο του Ηρός, ο Σωκράτης χρησιμοποιεί, επίσης, τριτοπρόσωπη αφήγηση, εκτός από δύο στιγμές, όταν, δηλαδή, οικειοποιείται τα λόγια του προφήτη της Λαχέσεως, και μιας διαλεκτικής ψυχής στο μεταθανάτιο τόπο.⁴⁴⁶

- (5) Οι εσχατολογικοί μύθοι του *Γοργία* και του *Φαίδωνα* δανείζονται στοιχεία από την παραδοσιακή μυθολογία, τα οποία ο Πλάτων εμπλουτίζει με πρωτότυπα δικά του· για παράδειγμα, ο μύθος του *Γοργία* εκκινεί από την παραδοσιακή θεώρηση των δύο εποχών βασιλείας -της Κρόνειας και του Διός- στοιχεία που παρουσιάζονται, όμως, μέσα από το πρίσμα της πλατωνικής ευρηματικότητας, η οποία λειτουργεί επεξηγηματικά και διορθωτικά ως προς το μεταβατικό στάδιο των δύο αυτών εποχών. Τούτο συμβαίνει διότι ο μύθος καταδεικνύει ως εποχή των άδικων κρίσεων την

⁴⁴⁶ Βλ. παραπάνω: B1.3. (δ).

εποχή του Κρόνου και ως εποχή της δίκαιης κρίσης εκείνην του Διός. Επιπλέον, στον μύθο του *Φαίδωνα* ο Πλάτων χρησιμοποιεί στοιχεία από την παραδοσιακή μυθολογία όπως τα ονόματα των ποταμών και των Νήσων των Μακάρων, τα οποία εμπλουτίζει με δικές του περιγραφές. Αντιθέτως, ο μύθος τού Ηρός είναι κατά το μεγαλύτερο μέρος του μια πλατωνική ποιητική σύνθεση, την οποία ο Πλάτων εμπλουτίζει κατ' επιλογήν με μυθολογικά ονόματα όπως αυτό του Οδυσσέα και του Αρδιαίου.

- (6) Και οι τρεις μύθοι αποσκοπούν σε ένα κοινό ηθικό δίδαγμα: στο να πείσουν τους ακροατές / αναγνώστες ότι ο φιλοσοφικός, δίκαιος, μέτριος και φρόνιμος βίος πρέπει να προτιμάται από τον άδικο, μη φιλοσοφικό, άμετρο και άφρονα βίο. Για να επιτευχθεί αυτό, ο Σωκράτης παρεμβάλλει είτε κατά τη διάρκεια της διήγησής του (βλ. ενδεικτικά: μύθος τού Ηρός, *Πολιτεία* 618d, 619b και εσχατολογικός μύθος *Γοργία*, 524b, 526d-e) είτε άμα τη ολοκληρώσει της διήγησής του, σχόλια δικά του, που επεξηγούν το ηθικό δίδαγμα τού εκάστοτε μύθου (βλ. ενδεικτικά: εσχατολογικός μύθος του *Φαίδωνα*, 114c-115a).
- (7) Και οι τρεις μύθοι λέγονται από τον Σωκράτη σε κατά βάση άδικους ανθρώπους με σκοπό τη συνέτισή τους και την ηθική τους ωφέλεια. Στον *Γοργία*, ο μύθος προσπαθεί να πείσει τους *αισχρούς ρήτορες*, στον *Φαίδωνα* ο Σωκράτης προσπαθεί να πείσει τους φίλους και μαθητές του που του ζητούν να παρακούσει στους νόμους της πολιτείας, και τέλος, ο μύθος τού Ηρός απευθύνεται σε ανθρώπους όπως ο Κέφαλος και ο Θρασύμαχος που έχουν μια λανθασμένη θεώρηση για το τι συνιστά *δικαιοσύνη*.
- (8) Και οι τρεις εσχατολογικοί μύθοι παρουσιάζουν τις ψυχές υπεύθυνες, τόσο για τις επιλογές, όσο και για τις συνέπειες των επιλογών τους. Οι μύθοι τού *Γοργία* και του *Φαίδωνα* εστιάζουν στη μεταθανάτια κρίση των ψυχών, και

στις τιμωρίες ή τα βραβεία που εκείνες λαμβάνουν, βάσει των όσων έπραξαν στον ενσαρκωμένο βίο τους. Ο μύθος του Ηρός στην *Πολιτεία* σκιαγραφεί, επιπλέον, την ελευθερία *αιρέσεως*, την οποία απολαμβάνουν οι ψυχές που επιστρέφουν στον δαιμονικό τόπο για να ενσαρκωθούν ξανά, σχετικά με την επιλογή τού επόμενου τους βίου. Οι επιλογές τους εμφανίζονται ανάλογες της φρονήσεώς τους: Οι *μέτριες* και *έμφρονες* ψυχές επιλέγουν φιλήσυχους και ανώδυνους βίους, ενώ οι *αλαζονικές* επιλέγουν επώδυνους και τυρρανικούς.

Πέραν, όμως, από την αλληλοσυμπληρωματική δράση των τριών εσχατολογικών μύθων του Πλάτωνα υπάρχει και μία βασική διαφορά: Οι μύθοι τής *Πολιτείας* και του *Φαίδωνα* είναι σε μεγαλύτερο βαθμό δουλεμένοι ως προς το ίδιο το περιεχόμενό τους αφενός, και ως προς την ολοκλήρωση τού επιχειρήματος τού εκάστοτε διαλόγου αφετέρου. Ο μύθος του *Γοργία* είναι ίσως ο λιγότερο αναμενόμενος στο πλαίσιο του διαλόγου του, επουδενί, ωστόσο, άσχετος με το διαλεκτικό επιχείρημά του. Ενδεχομένως, αυτό να οφείλεται στο γεγονός ότι ο *Γοργίας* χρονολογείται ως ο πρωιμότερος από τους τρεις πλατωνικούς διαλόγους, που εμπερικλείουν εσχατολογικούς μύθους, και αποτελεί την πρώτη προσπάθεια του Πλάτωνα να συνθέσει ένα μύθο για τη μεταθανάτια κρίση των ψυχών.

Ήδη, από την προηγούμενη ενότητα, τέθηκαν τα εξής ερωτήματα, σχετικά με τον εσχατολογικό μύθο του *Φαίδωνα*: (1) Γιατί οι ψυχές της δεύτερης κατηγορίας (οι κυριευμένες από το θυμοειδές) έχουν δικαίωμα στον λόγο ως μέσο πειθούς απέναντι στις ψυχές που αδίκησαν και, (2) πώς η έννοια της *μεταμέλειας* συνδέεται με αυτό τους το δικαίωμα. Εφόσον, ο μύθος του *Φαίδωνα* αλλά και ο μύθος τού Ηρός δεν μας

παρείχαν απαντήσεις σε αυτά, θεωρήσαμε σκόπιμο να στραφούμε στον *Γοργία*, στον οποίον περιλαμβάνεται ο πρώιμος εσχατολογικός μύθος τού Πλάτωνα.

Έχοντας διέλθει το περιεχόμενο του *Γοργία* είμαστε πλέον σε θέση να δώσουμε πιο επαρκείς απαντήσεις. Μάλιστα, αναφορικά με το δεύτερο ερώτημα, το σχετικό με τη μεταμέλεια των ιάσιμα άδικων ψυχών, ο μύθος του διαλόγου μας παρέχει μια ενδεδειγμένη απάντηση:

*Πρέπει δε αυτός που τιμωρείται να τιμωρείται από κάποιον ορθώς
ούτως ώστε να γίνεται καλύτερος και παράδειγμα για τους άλλους.
Με αυτό τον τρόπο όσοι θα τον βλέπουν να τα παθαίνει αυτά,
φοβούμενοι θα γίνονται καλύτεροι. Όσοι εισπράττουν την
τιμωρία που τους δίνουν οι θεοί και οι άνθρωποι βγαίνουν ωφελημένοι
και αυτοί είναι όσοι διαπράττουν αμαρτήματα που θεραπεύονται.
Ωστόσο, η ωφέλεια σε αυτούς επέρχεται μέσω πόνων και οδυνών
τόσο σε αυτό τον κόσμο όσο και στον Άδη.*

*Γοργίας, 525a8-c1*⁴⁴⁷

Δύο είναι οι τρόποι για να δείξει μια ψυχή μεταμέλεια επί των αδικημάτων της: Η ορθή τιμωρία της από ανθρώπους και θεούς και ο παραδειγματισμός της στον μεταθανάτιο τόπο, στη θέα των βασανιστηρίων των μη ιάσιμα άδικων ψυχών. Και στις δύο περιπτώσεις, η μεταμέλεια έρχεται – για να το πούμε αριστοτελικά- *δι' ελέου και φόβου*. Δι' αυτών των τρόπων η ψυχή ωφελείται, βελτιώνεται και απαλλάσσεται από τα αδικήματά της στον επίγειο αλλά και στον *δαιμονικό* μεταθανάτιο τόπο.

Κατά τη γνώμη μου, η απάντηση στο δεύτερο ερώτημα προϋποτίθεται οντολογικά του πρώτου, διότι η μεταμέλεια που επιδεικνύουν οι ψυχές αυτές δεν είναι

⁴⁴⁷ «προσθήκει δὲ παντὶ τῷ ἐν τιμωρίᾳ ὄντι, ὑπ' ἄλλου ὀρθῶς τιμωρουμένῳ, ἢ βελτίονι γίνεσθαι καὶ ὀνίνασθαι ἢ παραδείγματι τοῖς ἄλλοις γίνεσθαι, ἵνα ἄλλοι ὀρῶντες πάσχοντα ἃ ἂν πάσχη φοβούμενοι βελτίους γίνωνται. εἰσὶν δὲ οἱ μὲν ὠφελούμενοί τε καὶ δίκην δίδόντες ὑπὸ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων οὗτοι οἱ ἂν ἰάσιμα ἀμαρτήματα ἀμάρτωσιν: ὅμως δὲ δι' ἀλγηδόνων καὶ ὀδυνῶν γίγνεται αὐτοῖς ἡ ὠφελία καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Ἄιδου: οὐ γὰρ οἷόν τε ἄλλως ἀδικίας ἀπαλλάττεσθαι.»

αποτέλεσμα επαφής και τριβής με τη φιλοσοφία. Όπως το ίδιο το κείμενο υποδεικνύει, μεταμελούνται **φοβούμενες** τις τιμωρίες. Η ηθική ωφέλεια, λοιπόν, την οποία εισπράττουν δεν γίνεται στο επίπεδο του *μανθάνειν*, αλλά στο επίπεδο του *πιστεύειν*: Οι ιάσιμα άδικες ψυχές δεν βελτιώνονται, επειδή γνωρίζουν την αιτία των δεινών τους, αλλά, δια του φόβου και του παραδειγματισμού. Πείθονται, δηλαδή, ότι έχουν διαπράξει αμαρτήματα, εξαιτίας των συνεπειών που αυτά επιφέρουν και όχι γνωρίζοντας τα αληθινά αίτια τους.

Έπειτα, με τον ίδιο τρόπο που αυτές οι ψυχές ωφελούνται, επιχειρούν να πείσουν και τις ψυχές που αδίκησαν. Με λίγα λόγια, οι ιάσιμα άδικες ψυχές, που μεταμελούνται θεώμενες τα μαρτύρια των μη ιάσιμα άδικων ψυχών, επιδεικνύουν σε όσες ψυχές αδίκησαν τον δικό τους πόνο και τη βαθιά τους οδύνη και προσπαθούν με ικεσίες και παρακάλια να τις πείσουν να δείξουν συγχώρεση. Το γεγονός ότι δεν χρησιμοποιούν λογικά επιχειρήματα στην προσπάθειά τους αυτή, αλλά τον πόνο και την οδύνη τους δείχνει ότι στοχεύουν στην ενεργοποίηση του κατώτερου ψυχικού τμήματος. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο υποστηρίζω πως οι ψυχές αυτής της κατηγορίας συμπεριφέρονται ως *κολακικοί* ρήτορες απέναντι στις ψυχές που αδίκησαν. Αν δια του φόβου και των τιμωριών επέδειξαν μεταμέλεια, δια του ελέους και της συμπόνιας επιζητούν να τους δοθεί η συγχώρεση. Και οι δύο αυτοί τρόποι έρχονται σε αντίθεση με τον ορθολογικά δομημένο λόγο του διαλεκτικού.

Έχοντας απαντήσει και στα δύο ερωτήματα που περίμεναν απάντηση, καλό θα ήταν να στραφούμε και στα τελευταία ερωτήματα που θέσαμε, σχετικά με την ενσάρκωση των ψυχών που φιλοσόφησαν και με το κατά πόσον ο κύκλος της ενσάρκωσης ανάγεται στο άπειρο για όλες τις ψυχές, είτε φιλοσοφούν και είναι δίκαιες είτε όχι. Εξαιτίας τού ότι οι παραπάνω εσχατολογικοί μύθοι που εξετάσαμε δεν μας παρέχουν καμία απάντηση –παρά μόνον ενδείξεις- γι' αυτά τα ζητήματα και, επειδή, αυτά τα

ερωτήματα άπτονται τής φύσεως τής ψυχής, θα ήταν φρόνιμο εκ μέρους μας να στραφούμε στην έρευνα του πλατωνικού εκείνου μύθου, στον οποίον η ψυχή εικονογραφείται παραστατικά. Ο μύθος αυτός δεν είναι άλλος από εκείνον του *Φαίδρου*.

B4. Ο μύθος για το φτερωτό άρμα της ψυχής εντός τού διαλεκτικού πλαισίου τού *Φαίδρου*.

« Άγρια μαύρη θάλασσα χτυπιέται πάνω μου
 Η ζωή των άλλων. Οτιδήποτε μέσα στη νύχτα ισχυρίζεσαι
 Ο Θεός το μεταβάλλει. Ελαφρά πάνε τα σπίτια
 Μερικά φτάνουν κι ώς την προκυμαία μ' αναμμένα φώτα
 Η ψυχή πηγαίνει (λένε) των αποθαμένων

Α τί να 'σαι που σε λεν «ψυχή» αλλά που μήτε αέρας
 Έσωσε ύλη να σου δώσει μήτε χνούδι ποτέ
 Στο πέρασμα να σου αποσπάσει
 Τί βάλαμο ή τί δηλητήριο χύνεις έτσι που

Σε καιρούς παλιούς η ευγενική Διοτίμα
 Νοερά τραγουδώντας έφτασε να μεταβάλει
 Το νου του ανθρώπου και τον ρου στις Σουαβίας τα ύδατα
 Έσπε κείνοι που αγαπιούνται να 'ναι κι εδώ κι εκεί

Των δύο αστέρων και του ενός μονάχα πεπρωμένου
 Ανύποπτη μοιάζει να είναι αν και δεν είναι
 Η γη. Χορτάτη από διαμάντια και άνθρακες
 Όμως ξέρει να ομιλεί κι από κει που η αλήθεια εκβάλλει
 Με κρουστά υποχθόνια ή πηγές μεγάλης καθαρότητας
 Έρχεται να σ' το επιβεβαιώσει. Ποιό; Τί;

Το μόνο που ισχυρίζεσαι κι ο Θεός δεν μεταβάλλει
 Κείνο το κάτι ανεξακρίβωτο που υπάρχει
 Παρ' όλα αυτά μέσα στο Μάταιο και στο Τίποτα.»

Οδυσσέας Ελύτης, «Έρωσ και Ψυχή».
 Από την ποιητική συλλογή
 «Τα ελεγεία της Οξώπετρας»,
 Εκδόσεις Ίκαρος, 1991.

B4.1. Η διαλεκτική συζήτηση πριν την αφήγηση του μύθου.

Ο *Φαίδρος* τοποθετείται στους ύστερους διαλόγους της μέσης συγγραφικής περιόδου του Πλάτωνα. Το περιεχόμενό του διαιρείται σε δύο κύριες θεματικές,⁴⁴⁸ οι οποίες -εν τέλει- συμπλέκονται: Τον έρωτα και τον λόγο. Δύο είναι τα κεντρικά ερωτήματα γύρω από τα οποία εκτυλίσσεται η δράση του διαλόγου: Το πρώτο αφορά στη φύση και την οντολογία του έρωτος, τι, δηλαδή, είναι έρωτας, και το δεύτερο σχετίζεται με τα συστατικά και τις προϋποθέσεις ενός επιτυχημένου λόγου, τόσο περιεχομενικά όσο και αισθητικά, με θέμα τον έρωτα. Ο Greene ορθώς υποστηρίζει πως αυτό που συνενώνει τα δύο βασικά θέματα του *Φαίδρου* είναι η προϋπόθεση ότι ο ομιλητής πρέπει να γνωρίζει την αλήθεια για να μπορεί να μιλήσει και για τα δύο.⁴⁴⁹ Ο Trobattoni, στο ίδιο ύφος, επισημαίνει πως για να έχει ένας μύθος φιλοσοφικό ενδιαφέρον πρέπει να συνδεθεί με την αλήθεια· επομένως, οι μύθοι που αποφέρουν φιλοσοφικούς καρπούς έχουν δημιουργηθεί στην πλειονότητά τους από φιλοσόφους.⁴⁵⁰

Ο Trobattoni υποστηρίζει, επίσης, ότι ανάμεσα σε όλα τα πλατωνικά έργα, ο *Φαίδρος* είναι αυτός που ίσως εμπεριέχει την πιο φανερή και σημαντική παρουσία του μύθου. Παρατηρεί ότι ο διάλογος εμπεριέχει τρεις ακόμα μύθους, πέρα από το κεντρικό του μυθολόγημα: Το μύθο του Βορέα και της Ωρείθυιας στον πρόλογο του διαλόγου, τον μύθο για τους τζίτζικες (*Φαίδρος*, 258e-259d) και τον μύθο της γραφής με τον Θεύθ και τον Θαμούς στο τέλος του διαλόγου. Εξαιρουμένου του πρώτου μύθου, ο οποίος

⁴⁴⁸ Υπάρχουν και διαφορετικές αποψεις σχετικά με τις θεματικές του *Φαίδρου*. Για παράδειγμα, η Τσουνά (2008): 46 υποστηρίζει ότι ο *Φαίδρος* διαιρείται σε τρία κύρια θέματα: Πρώτον, στους τρεις λόγους για τον ομοερωτικό έρωτα, δεύτερον, στη συζήτηση για την ορθή σύνθεση και χρήση των ρητορικών λόγων και, τρίτον, στη συζήτηση που αναδεικνύει την ανωτερότητα του προφορικού έναντι του γραπτού λόγου.

⁴⁴⁹ Greene (1918): 57.

⁴⁵⁰ Trobattoni (2012): 309.

ανήκει στην παραδοσιακή μυθολογία, οι υπόλοιποι τρεις μύθοι που συναπαρτίζουν το σώμα του *Φαίδρου* είναι προϊόντα της πλατωνικής εφευρετικής ικανότητας.⁴⁵¹

Το σκηνικό του *Φαίδρου* τοποθετείται στην υπαίθρια Αθήνα, και, ειδικότερα, κάτω από έναν πλάτανο υπό τη συνοδεία των τζίτζικιών⁴⁵² και τα πρόσωπα του διαλόγου είναι δύο: ο νεαρός Φαίδρος, παθιασμένος με τις ρητορικές συζητήσεις και ο διαλεκτικός φιλόσοφος Σωκράτης. Ο Φαίδρος επιστρέφοντας κατενθουσιασμένος από το σπίτι του Λυσία, συναντά τον Σωκράτη και ο δεύτερος εκμαιεύει από τον πρώτο την αιτία του ενθουσιασμού του, που δεν είναι άλλη από τον λόγο του Λυσία περί έρωτος. Σύμφωνα με τον λόγο αυτό, ο ερώμενος δεν πρέπει να επιζητεί την επαφή με κάποιον που πραγματικά είναι ερωτευμένος μαζί του, αλλά πρέπει να επιλέγει για εραστή του κάποιον μη ερωτευμένο με αυτόν, ούτως ώστε να αποφύγουν και οι δύο άσχημα παρεπόμενα. Ο λόγος του Λυσία παρουσιάζει τον έρωτα ως μια κατάσταση ιδιοτέλειας, κατά την οποία οι δύο εμπλεκόμενοι –εραστής και ερώμενος- επιδιώκουν να κερδίσουν ο ένας από τον άλλον τη σωματική ηδονή, χωρίς καμιά συναισθηματική ή πνευματική εμπλοκή (*Φαίδρος*, 227a-234c).

Ο Σωκράτης δείχνοντας κατανόηση στον νεανικό ενθουσιασμό του συνομιλητή του, αρχικά ενδίδει στην επιθυμία του και αναλαμβάνει να συνθέσει λόγο εφάμιλλο του Λυσία περί έρωτος. Συμβολικά σκεπάζει το βλέμμα και το κεφάλι του ως άλλος τυφλός Σησίχορος, προκειμένου να συνθέσει έναν λόγο όπως τον επιθυμεί ο Φαίδρος. Η εσκεμμένη εξωτερική τυφλότητα του Σωκράτη αντικατοπτρίζει, τρόπον τινά, την πνευματική τύφλωση εκείνου που επιλέγει να κακολογήσει τον έρωτα (*Φαίδρος*, 234d- 242b). Παρά το ότι ο λόγος του Σωκράτη θα μπορούσε

⁴⁵¹ Trobattoni (2012):305-306.

⁴⁵² Για μια ενδελεχή περιγραφή του σκηνικού της συνάντησης στον *Φαίδρο*, βλ.ενδεικτικά: Griswold (1986): 33–36, Ferrari (1987): 1-3, και Nichols (2009): 95. Για το ιστορικό πλαίσιο του διαλόγου, βλ. Nicholson (1999): 15.

περιεχομενικά να ληφθεί ως σύμμαχος στον λόγο του Λυσία, διακρίνεται από αυτόν ως προς τουλάχιστον δύο μεθοδολογικά στοιχεία. Πρώτον, ξεκινά από τον ορισμό του έρωτος ως επιθυμίας των καλών. Με τον τρόπο αυτόν επιτυγχάνει την υλοποίηση της συναγωγής, ενός από τους δύο τρόπους της μεθόδου, που χρησιμοποιεί η διαλεκτική ως τέχνη λόγου (*Φαίδρος*, 265d-266c). Δεύτερον, επειδή επιθυμία για τα καλά έχουν όλοι ανεξαιρέτως, ερωτευμένοι και μη, ο Σωκράτης προβαίνει σε μία επικουρική διάκριση μεταξύ *σωφροσύνης* και *ύβρεως* στον έρωτα. Υποστηρίζει πως υπάρχουν εντός μας δύο διαφορετικές αρχές: Από τη μια, η έμφυτη επιθυμία για ηδονές και από την άλλη, η επίκτητη (ορθή) δόξα που αν καθοδηγηθεί από τον *λόγον* οδηγεί στο *άριστο*. Η επικράτηση της πρώτης έναντι της δεύτερης συνεπάγεται την *ύβρι* ενώ η αντίστροφη κατάσταση συνεπάγεται τη *σωφροσύνη* (*Φαίδρος*, 237d-238c). Με τη διάκριση αυτήν, ο Σωκράτης επιτυγχάνει ένα διπλό κέρδος: Αφενός, μετατοπίζει την οντολογική βάση της συζήτησης για τον έρωτα από τον αισθητό στο δαιμονικό τόπο της ψυχής. Ο έρωτας, που στον λόγο του Λυσία αντιμετωπίστηκε ως αμιγώς σωματικό και αισθησιακό βίωμα, στον λόγο του Σωκράτη μετατρέπεται σε μία εντός της ψυχής κατάσταση, όπου ο *λόγος*, η *δόξα* και η *επιθυμία* αποτελούν διαφορετικές δυνάμεις. Τοιουτοτρόπως, ο Σωκράτης θέτει αριστοτεχνικά τα θεμέλια πάνω στα οποία θα δομηθεί ο περί της ψυχής μύθος. Αφετέρου, με την διάκριση μεταξύ υβριστικού και σώφρονος έρωτα πραγματώνει και το δεύτερο είδος της μεθόδου που χρησιμοποιεί η διαλεκτική ως τέχνη του λόγου: την διαίρεση.

Με τη συνηθισμένη δόση ειρωνείας που τον διακρίνει, ο Σωκράτης αφού τελειώσει τον, κατά μέρος διθυραμβικό (στο μέτρο που επαινεί τον έρωτα) και κατά μέρος επικό, λόγο (στο μέτρο που κατηγορεί τον έρωτα) περί έρωτος που του ζήτησε ο Φαίδρος, επικαλείται το δαιμόνιο και επιστρέφει για να αποδομήσει τα όσα

ειπώθηκαν λανθασμένα. Η Burger διατείνεται ότι η έμπνευση του δαιμονίου επιτρέπει στον Σωκράτη να θυμηθεί τον εαυτό και τη φύση του, τα οποία ταυτίζονται με τον έρωτα. Εχθρός τού έρωτα, λέει η Burger, είναι η ανθρώπινη τέχνη. Αν το δαιμόνιο καταφέρει να μεταμορφώσει τον Σωκράτη σε αυτό που πραγματικά είναι, διαμέσου της θεϊκής μανίας του έρωτα, θα τον θέσει –με παρόμοιο τρόπο- σε επαφή και με τα άλλα είδη της θεϊκής μανίας. Κατά την Burger, η σώρευση όλων των ειδών θεϊκής μανίας είναι αυτή που αποτελεί το εφελτήριο του μετέπειτα εμπνευσμένου ύμνου από τον Σωκράτη.⁴⁵³

Αισθανόμενος ότι έχει διαπράξει κάποιο αμάρτημα έναντι του έρωτος, ο Σωκράτης παραδέχεται πως ο λόγος τον οποίον συνέθεσε για τον έρωτα, εξαιτίας του Φαίδρου, ήταν όχι μόνο ανόητος, αλλά ασεβής και ανόσιος. Εδώ εντοπίζεται η ειδοποιός διαφορά που διακρίνει τον *αγαθό ρήτορα*, τύπου Σωκράτη, από τον *κολακικό*, τύπου Λυσία: Όταν οι λόγοι, αντί να καθοδηγούνται από το αίτημα για την αλήθεια και να εντυπώνουν ωφέλιμες πεποιθήσεις (δόξες), καθοδηγούνται από το ψεύδος και την ηδονή και εγχαράσσουν βλαβερές πεποιθήσεις στην ψυχή του ακροατή, ο φιλόσοφος αντιλαμβάνεται το *αμάρτημα* και επιστρέφει για να το διορθώσει. Και επιστρέφει όχι για να κερδίσει ο ίδιος δόξα και τιμή αλλά για να αποκαθαρθεί και ο ίδιος μαζί με το συνομιλητή του (*Φαίδρος*, 242d-e).

Σύμφωνα με τον Σωκράτη, υπάρχει ένας αρχαίος τρόπος *καθαμού* για όσους αμαρτάνουν σχετικά με τα μυθολογικά ζητήματα, τον οποίον ο *μουσικός* Στησίχορος γνώριζε αλλά ο Όμηρος όχι. Ο τρόπος αυτός θέλει τον ποιητή αφού έχει συλλάβει την αιτία της ουσιαστικής τυφλώσεώς του, δηλαδή το αμάρτημα που διέπραξε συνθέτοντας ποιητικά ψεύδη για θεϊκές οντότητες, να συνθέτει ένα καινούργιο ποίημα εντός του οποίου να αποκαθίσταται η αλήθεια για τα προηγούμενα ψεύδη

⁴⁵³ Burger (1947): 44-46.

(*Φαίδρος*, 242c-243e). Το γεγονός ότι ο Στησίχορος, αφενός, διακρίνεται από τον Όμηρο και, αφετέρου, παρουσιάζεται ως *μουσικός ποιητής*, που, αντιλαμβανόμενος την αιτία της *κακηγορίας* του, συνθέτει ένα αληθές ποίημα ενισχύει την υπόθεσή μας ότι ο Πλάτων δεν καταφέρεται εναντίον της ποίησης εν γένει, αλλά εναντίον των ποιητών που ψεύδονται, ιδίως όσον αφορά τα θεϊκά όντα,⁴⁵⁴ όπως ο Έρωτας. Σε ανάλογη θέση με τον Στησίχορο βρίσκεται τώρα ο διαλεκτικός Σωκράτης: Κατανοεί ότι ο πρώτος λόγος του ήταν ψευδής στο μέτρο που εμφάνιζε τον έρωτα ως κάτι κακό και, γι' αυτό, αναλαμβάνει να αποκαταστήσει την αλήθεια με έναν άλλο λόγο, τον μύθο για το φτερωτό άρμα της ψυχής.

Το ποίημα τούτο ο φιλόσοφος θα το διηγηθεί με ξεσκεπάστο πια το κεφάλι και με διαυγή την πνευματική του όραση. Η παλινωδία ως καθαρός λόγος θα ξεπλύνει την *αλμύρα* από την ακοή των δύο συνομιλητών και με αυτήν ο Σωκράτης θα υποστηρίξει ότι είναι καλύτερο να χαρίζεται κανείς στον εραστή που κατέχεται από τη θεϊκή ερωτική μανία, παρά σε κάποιον που δεν κατέχεται από έρωτα. Κι ενώ τον προηγούμενο λόγο, ο Σωκράτης ομολογεί ότι τον συνέθεσε χάριν του Φαίδρου, τον μύθο που έπεται θα τον συνθέσει ως άλλος Στησίχορος (*Φαίδρος*, 243d-244a). Η Nichols υποστηρίζει πως με την παλινωδία του ο Σωκράτης εγκωμιάζει όχι τη λογική και τη φρονιμάδα αλλά τον έρωτα ως μανία.⁴⁵⁵ Ας στραφούμε, όμως, στον ίδιο τον λόγο του Σωκράτη.

B4.2. Το περιεχόμενο τού μεταφυσικού μύθου στον Φαίδρο.

(α) Η ανωτερότητα της θεϊκής μανίας και η αθάνατη ψυχή.

Σύμφωνα με τον Σωκράτη, ο λόγος που υποστηρίζει ότι είναι προτιμότερο κανείς να χαρίζεται σε κάποιον που δεν κατέχεται από έρωτα, παρά σε κάποιον εραστή, δεν

⁴⁵⁴ Βλ. παραπάνω: B1.2. (α).

⁴⁵⁵ Nichols (2009): 23.

είναι αληθινός. Το ψεύδος του εντοπίζεται στο γεγονός ότι παρουσιάζει τη μανία του εραστή σαν να είναι κάτι κακό ενώ αυτή είναι πραγματικά ένα θείο δώρο. Ο Σωκράτης επισημαίνει την κοινή ετυμολογική προέλευση της *μανικής* και της *μαντικής* και υποστηρίζει πως έργα τής θεϊκής μανίας που καταλαμβάνει τους ανθρώπους είναι εκτός από την μαντική τέχνη, η ποιητική και η τελετουργική (*Φαίδρος*, 244b-245a).

Η θεϊκή μανία κάνει τον κάτοχό της ανώτερο στην τέχνη από τον έμφορο άνθρωπο σε τρία επίπεδα: (Α) Η μαντική μανία είναι ανώτερη της *οιωνιστικής*, διότι αυτός που κατέχεται από αυτήν μπορεί να προβλέπει το μέλλον και με τους χρησμούς του να προφυλάσσει τούς άλλους. Αντίθετα, η *οιωνιστική* είναι κατώτερη διότι εστιάζει το ενδιαφέρον της στους φυσικούς οιωνούς και προσπαθεί να εξηγήσει τα πάντα με τη χρήση του νου και της ιστορίας. (Β) Αυτός που κατέχεται από την τελεστική μανία μέσα από τη μύηση, τις τελετές και τους καθαρμούς λυτρώνεται από τα κακά που τον βασανίζουν. Όποιος δεν κατέχεται από την τελεστική μανία, δυστυχεί στο παρόν του. (Γ) Όποιος κατέχεται από την ποιητική μανία που προέρχεται από τις Μούσες,⁴⁵⁶ συνθέτει ωδές μέσα από τις οποίες και τα κατορθώματα των παλιών εξυμνεί, αλλά και εκπαιδεύει τις νεότερες γενιές. Αντ' αυτού, όποιος άνευ μανίας και χρησιμοποιώντας μόνο την τεχνική και τη σωφροσύνη του συνθέτει, η ποίηση του αφανίζεται από εκείνους που είναι θεϊκά *μαινόμενοι* (*Φαίδρος*, 244a- 245a).

Έχοντας ήδη διαιρέσει τη θεϊκή μανία σε τρία είδη, ο Σωκράτης είναι έτοιμος να στραφεί στην ανάπτυξη του τέταρτου και ανώτερου είδους της: Στη φύση και στα έργα τής *ερωτικής μανίας*. Για να αναδειχθεί, όμως, η αληθινή φύση του έρωτα, πρέπει πρώτα να αναδειχθεί η φύση της ψυχής, της θεϊκής και της ανθρώπινης. Κι

⁴⁵⁶ Ο Waterfield (2002): 86 επισημαίνει ότι χωρία για τις Μούσες και την έμπνευση που αυτές παρέχουν στους ποιητές συναντάμε και σε άλλους πλατωνικούς διαλόγους. Ενδεικτικά παραθέτει χωρία από τον *Ιωνα* (533e-534c), τον *Μένωνα* (99d) και την *Απολογία* (22a-c).

εδώ τίθεται ένα στοιχειώδες ερώτημα: Τι είναι αυτό που επιτάσσει το να μιλήσουμε πρώτα για την ψυχή, αν θέλουμε να μιλήσουμε για τον έρωτα; Θεωρώ πως η απάντηση έχει ήδη δοθεί: Ο πρώτος λόγος του Σωκράτη παρά το ότι φάνηκε να αντιμετωπίζει τον έρωτα στην ανθρώπινη και σωματική του υπόσταση, έχει ήδη καλλιεργήσει το έδαφος για την ανάδειξή του ως ψυχικού βιώματος. Η ψυχή είναι η οντότητα που μεσολαβεί ανάμεσα στον αισθητό και στον νοητό τόπο και που έχει πρόσβαση και στους δύο. Ο λόγος, η δόξα και η επιθυμία που στον πρώτο λόγο του Σωκράτη αναφέρθηκαν ως διακριτές εσωτερικές δυνάμεις, στην παλινωδία θα δραματοποιηθούν παραστατικά.

Η απόδειξη, σύμφωνα με τον Σωκράτη, θα δοθεί μέσα από έναν λόγο, ο οποίος δεν θα γίνει πιστευτός από τους έξυπνους ανθρώπους, θα γίνει όμως πιστευτός από τους πραγματικά σοφούς. Ο Nicholson διευκρινίζει ότι οι «πεφωτισμένοι» της εποχής του Πλάτωνα τάσσονταν κατά της μυθολογίας. Ενώ, όμως, ο Πλάτων φαίνεται να ενστερνίζεται αυτή τη θεώρηση στους διαλόγους *Ευθύφρων* και *Πολιτεία*, στον *Φαίδρο* δεν φαίνεται πρόθυμος να ακολουθήσει αυτή την κατεύθυνση.⁴⁵⁷ Ο Nicholson σημειώνει ότι οι σύγχρονοι ερευνητές διχάζονται προσπαθώντας να ερμηνεύσουν τον όρο «σοφοί» που ο Πλάτων μεταχειρίζεται σε αυτό το σημείο του διαλόγου. Ο Hackforth⁴⁵⁸ για παράδειγμα τους προσδιορίζει ως «ένα σχολείο αλληγορικής ερμηνείας», ενώ ο Ferrari υποστηρίζει πως αυτό στο οποίο ο Σωκράτης αντιτίθεται δεν είναι ο αλληγορικός τρόπος ερμηνείας, αλλά ο νατουραλιστικός τρόπος ιστορικής επεξήγησης, ο οποίος συναντάται στον Ηρόδοτο.⁴⁵⁹

Σύμφωνα με το μύθο του Σωκράτη, κάθε ψυχή είναι αθάνατη γιατί εκείνο που κινείται πάντα από τον εαυτό του και όχι από κάτι άλλο εξωτερικό, δεν έχει τέλος

⁴⁵⁷ Nicholson (1999): 19.

⁴⁵⁸ Hackforth (1952): 26.

⁴⁵⁹ Ferrari (1987): 235.

ούτε στην κίνηση αλλά ούτε και στη ζωή του. Εκείνο που κινείται από μόνο του είναι η αρχή και η πηγή τής κινήσεως για όλα τα υπόλοιπα. Η αρχή εκτός από αθάνατη είναι και αγέννητη και άφθαρτη. Η αυτοκινησία και η αθανασία είναι, κατ' επέκταση, η ουσία και ο λόγος της ψυχής. Κάθε σώμα που λαμβάνει την κίνηση έξω από τον εαυτό του είναι άψυχο, ενώ κάθε σώμα που έχει την κίνηση μέσα του είναι έμψυχο. Εφόσον εκείνο που κινεί τον εαυτό του δεν είναι τίποτα άλλο παρά ψυχή, προκύπτει, εξ ανάγκης, ότι η ψυχή πρέπει να είναι κάτι αγέννητο και αθάνατο (*Φαίδρος*, 245c-246a).

(β) Η εξεικόνιση τής φύσεως τής ψυχής.

Ο Σωκράτης υποστηρίζει πως παρουσιάστηκαν επαρκώς τα περί αθανασίας τής ψυχής και πώς ο λόγος πρέπει πια να στραφεί στην εξεικόνιση τής μορφής της. Η φύση τής ψυχής θα απαιτούσε θεϊκή και μακρόλογη *διήγηση* για να αποκαλυφθεί, η εξεικόνισή της, όμως, μπορεί να γίνει με μια πιο σύντομη και ανθρώπινη διήγηση (*Φαίδρος*, 246a). Ανάλογη σκηνή έχουμε στο 506c-e της *Πολιτείας*, όπου ο Γλαύκων ζητάει από τον Σωκράτη να μιλήσει για την Ιδέα του *αγαθού*. Εκεί, ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι η συζήτηση για το *αγαθό* ξεπερνάει κατά πολύ τις δυνατότητές του και καταφεύγει στην παρομοίωσή του με τον Ήλιο. Και στις δύο περιπτώσεις, ο Σωκράτης καταφεύγει σε μια εξεικόνιση των όσων η διαλεκτική διδάσκει· στον *Φαίδρο* με τον μύθο για τη φύση της ψυχής, στην *Πολιτεία* με την αλληγορία του Ήλιου.

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο μύθος του Σωκράτη στον *Φαίδρο* λειτουργεί ως μια εικονοποιητική σύνθεση μέσα από την οποία αναπαρίσταται η μορφή/ουσία της ψυχής. Με άλλα λόγια, ο τριμερισμός που ο Πλάτων χρησιμοποίησε στην

Πολιτεία,⁴⁶⁰ σύμφωνα με τον οποίον η ψυχή διαιρείται σε τρία όντα, το *λογιστικόν*, το *θυμοειδές* και το *επιθυμητικόν*, στον *Φαίδρο* δραματοποιείται παραστατικά μέσα από την αφήγηση τού μύθου για το φτερωτό άρμα τής ψυχής.⁴⁶¹ Το *θυμοειδές* και το *επιθυμητικό* λαμβάνουν τη μορφή δύο εκ διαμέτρου αντίθετων ίππων και το *λογιστικό* απεικονίζεται ως ο ηνίοχός τους. Στον *Φαίδρο*, λοιπόν, ο Σωκράτης παρομοιάζει την ψυχή με σύμφυτη και σύνδετη δύναμη δύο φτερωτών αλόγων, τα οποία ο ηνίοχος προσπαθεί να τιθασεύσει.

Στην περίπτωση του άρματος των θεών οι ίπποι είναι και οι δύο αγαθοί και από καλή γενιά. Στα άρματα, όμως, των ανθρώπινων ψυχών, οι ίπποι είναι μικτοί. Ο ένας ίππος είναι καλός, αγαθός, υπάκουος και από καλή γενιά, ο άλλος όμως παρουσιάζει ακριβώς τα αντίθετα χαρακτηριστικά: είναι κακός, από κακή γενιά, και δύσκολος στην ηνιόχηση (*Φαίδρος*, 246a-b). Στο σημείο αυτό, ο Σωκράτης υποστηρίζει πως πρέπει να παρεμβληθούν οι ορισμοί που διακρίνουν το θνητό από το αθάνατο ζώο. Θνητό ζώο χαρακτηρίζεται το ζώο τού οποίου η ψυχή έχασε τα φτερά της και κατέπεσε σε γήινο σώμα. Το δέσιμο της ψυχής με το σώμα ονομάστηκε θνητό. Αναφορικά, όμως, με το αθάνατο ζώο δεν έχουμε καμιά εξήγηση θεμελιωμένη στη νόησή μας, διότι ούτε θεωρούμε ούτε κατανοούμε επαρκώς (*ικανώς*) το θεϊκό. Πλάθουμε, έτσι, με τη φαντασία μας τον θεό ως ένα αθάνατο ζώο που έχει και σώμα και ψυχή *συμπεφυκότα* στον *αεί χρόνον* (*Φαίδρος*, 246c-d).

Κατά τον Σωκράτη, το πτέρωμα της ψυχής φυλλοροεί και καταστρέφεται όταν τρέφεται με το *αισχρό* και το *κακό* ενώ όταν τρέφεται με το *θείον*, το *καλόν*, το *σοφόν* και το *αγαθόν* αυξάνεται και γίνεται ανάλαφρο (*Φαίδρος*, 246d-e). Η ψυχή

⁴⁶⁰ Για τη σύγκριση της τριχοτομημένης ψυχής στην *Πολιτεία* και στον *Φαίδρο*: Βλ.: White (1993): 89-93, Shorey (1965): 200, 552, Hackforth (1952): 72, Ferrari (1987): 125-126, 185, Nicholson (1999): 163, Batchelder (2009): 109.

⁴⁶¹ Ο Waterfield (2002): 87 επισημαίνει ότι ο τριμερισμός της ψυχής συζητήθηκε στο 434d-441c της *Πολιτείας* αλλά και στον *Τίμαιο* (69c κ.ε), όπου ο Πλάτων έδωσε μια νατουραλιστική/φυσιολογική βάση σε αυτόν.

παρουσιάζεται, εν γένει, πτερωμένη, ώστε να μπορεί να ανεβαίνει αρχικώς στον υπουράνιο τόπο ακολουθώντας το άρμα του Διός ή όποιου άλλου θεού η ίδια επιθυμεί στη θεϊκή αυτή χορεία. Το άρμα του Διός ακολουθεί στρατιά θεών και δαιμόνων διαιρεμένη σε έντεκα μέρη. Μόνον η Εστία μένει στην οικία των θεών μόνη της. Πολλά και μακάρια είναι τα θεάματα (*θέαι*) και τα περάσματα (*διεξόδοι*) εντός του ουρανού τα οποία περιδιαβαίνει το ευτυχισμένο γένος των θεών.

Ο κάθε θεός πράττει αυτό που του έχει οριστεί από τη φύση, αυτό για το οποίο είναι ταγμένος. Διαπιστώνουμε, λοιπόν, ότι στον μύθο του *Φαίδρου*, όπως και σε όσους μύθους εξετάσαμε μέχρι τώρα, ο Πλάτων παρουσιάζει κάθε μια από τις οντότητες του δαιμονικού τόπου να επιτελεί το οικείο της έργο και να μην ανακατεύεται στο έργο των άλλων οντοτήτων. Η οικειοπραγία, άλλωστε, αποτελεί αναγκαία συνθήκη για να είναι μια ψυχή/πόλη ενάρετη και σωστά τεταγμένη. Η τάξη και η αρμονία, οι οποίες επικρατούν στο δαιμονικό τόπο, παραπέμπουν στην τάξη και την αρμονία που πρέπει να επικρατεί στην ψυχή και στην ιδανική πόλη της *Πολιτείας*. Στον *Γοργία*, εξάλλου, είδαμε ότι η τάξη και η κόσμηση της ψυχής συνιστούν το αποτέλεσμα των πεποιθήσεων που η τέχνη εντυπώνει στις ψυχές των πολιτών. Θα μπορούσαμε, εν συνόψει, να πούμε ότι ο Πλάτων παρουσιάζοντας τους θεούς να οικειοπραγούν στον μύθο του *Φαίδρου* επιχειρεί να εντυπώσει στις ψυχές μας την τάξη και την κόσμηση, δηλαδή την αρετή.

Όσες από τις υπόλοιπες ψυχές καταφέρουν να ισορροπήσουν, ακολουθούν τα άρματα των θεών, ενώ ο φθόνος στέκεται έξω από την χορεία των θεών. Λίγες είναι οι ψυχές που καταφέρνουν να ακολουθήσουν τους θεούς κι αυτό συμβαίνει εξαιτίας δύο κυρίως λόγων: Πρώτον, επειδή ο ηνίοχος τους δεν έχει τραφεί (εκπαιδευθεί) *καλώς* και δεύτερον, επειδή ο κακός ίππος βαραίνει και τραβάει όλο το άρμα προς τη γη (*Φαίδρος*, 246e-247c). Στο σημείο αυτό, ο Πλάτων φαίνεται να υποδεικνύει ότι η

λανθασμένη εκπαίδευση του *λογιστικού* έχει ως αποτέλεσμα την αδυναμία του ανώτερου ψυχικού τμήματος να επιβληθεί στο κατώτερο. Τούτο συνεπάγεται μια *παρά την τάξιν* ψυχή, δηλαδή μια ψυχή στην οποία το κάθε μέρος δεν επιτελεί το έργο που του έχει οριστεί από τη φύση. Όπως είδαμε στην *Πολιτεία*, για να πάρει το *λογιστικόν* την ηγεσία στην ψυχή πρέπει να εκπαιδευτεί με τα ανώτερα μαθήματα: τα μαθηματικά, την αστρονομία, την αρμονία και τέλος τη διαλεκτική. Έτσι, ο φιλόσοφος μάς υπενθυμίζει την κρισιμότητα και τη σημασία της ορθής εκπαίδευσης στην προσπάθεια να γίνει ο άνθρωπος ενάρετος από γνώση και όχι απλά από συνήθεια.

Όσες από τις ψυχές των θνητών μπόρεσαν να ακολουθήσουν τα άρματα των θεών φτάνουν στο άκρο της υπουράνιας αψίδας, περιάγονται από την περιφορά και οδηγούνται στον υπερουράνιο τόπο. Κρίσιμη είναι η παρατήρηση τού Σωκράτη ότι τον τόπο αυτόν, που υπερβαίνει τον ουρανό, δεν τον έχει υμνήσει και ούτε θα τον υμνήσει ποτέ κανείς ποιητής όπως του αξίζει. Ο Σωκράτης υποστηρίζει, ωστόσο, πως θα μιλήσει **αληθινά** για τον υπερουράνιο τόπο, θα εντυπώσει, δηλαδή, μια αληθή δόξα για τα όσα συμβαίνουν εκεί.

Στον τόπο αυτόν, σύμφωνα με τον Σωκράτη, εδράζεται η αχρώματη, ασχημάτιστη και ανέγγιχτη ουσία, που πραγματικά είναι (όντως ούσα) και με την οποία τρέφεται ο κυβερνήτης της ψυχής, ο νους. Το γένος της αληθινής επιστήμης αφορά αυτήν ακριβώς την ουσία. Μας καθίσταται σαφές ότι η *διάνοια* του θεού τρέφεται με νου και κατακάθαρη (*ακήρατη*) επιστήμη. Οι αθάνατες ψυχές ακολουθώντας την περιφορά βλέπουν *διά χρόνου* τα αληθινά, τρέφονται και ευφραίνονται μέχρι η περιφορά να ολοκληρώσει τον κύκλο της και να τις φέρει ξανά στο ίδιο σημείο. Στο κυκλογύρισμα αυτό, κάθε μια από τις αθάνατες ψυχές θεάται την αληθινή *σωφροσύνη*, τη *δικαιοσύνη*, την *επιστήμη*, και αφού χορτάσουν τα μάτια της

ξαναβυθίζεται στο εσωτερικό του ουρανού, δηλαδή στον οίκο της. Εκεί, ο ηνίοχος τής κάθε ψυχής βάζει τα άλογα στη φάτνη, δίνοντας τους αμβροσία και νέκταρ. Αυτός είναι ο βίος των θεών σύμφωνα με τον Σωκράτη (*Φαίδρος*, 247c- d).

Από τις υπόλοιπες ψυχές όποια καταστεί άριστη ακόλουθος του θεού και τον ακολουθήσει στην περιφορά, υψώνει το κεφάλι τού ηνιόχου της ώστε να θωρήσει τα αληθινά όντα. Εξαιτίας, όμως, της ταραχής και της σύγχυσης που της προκαλεί η ανομοιότητα των ίππων, κατορθώνει μόλις και μετά δυσκολίας να τα δει. Είναι κι άλλες ψυχές που επειδή τα άλογα τις τραβάνε με βία, κατορθώνουν να δουν κάποια από τα όντα και κάποια άλλα όχι (*Φαίδρος*, 247c-248b).

Η Nichols παρατηρεί πως σε αυτή την περιγραφή της ουράνιας περιφοράς έχουμε δύο ειδών κίνηση: Από τη μία, εντοπίζει την κίνηση των θεών στον ουρανό, την οποία χαρακτηρίζει ιδιοσυγκρασιακή, κατά τον τρόπο που ο κάθε θεός επιτελεί το δικό του διακριτό έργο και οι υπόλοιπες ψυχές ακολουθούν ανάλογα με τις δικές τους ικανότητες και επιθυμίες. Από την άλλη, διακρίνει την ανάβαση στο μέρος που βρίσκεται έξω από τον ουρανό. Η Nichols προβαίνει σε δύο διαπιστώσεις: (α) Η πρώτη κίνηση είναι περιττή για τη ροή της ιστορίας του Σωκράτη, εφόσον οι ανθρώπινες ψυχές γκρεμοτσακίζονται κι επιστρέφουν στη ζωή κατά τη διάρκεια της δεύτερης κίνησης. (β) Ωστόσο, η πρώτη μορφή κίνησης είναι αυτή που προσιδιάζει στην αυτοκίνηση της ψυχής.⁴⁶²

Όλες ανεξαιρέτως οι ψυχές αγωνίζονται να ανέλθουν στο πεδίο της αλήθειας επειδή από εκεί αντλεί την τροφή του το άριστο μέρος της ψυχής και με αυτή την τροφή το φτέρωμά της τρέφεται. Κι ενώ όλες μα όλες οι ψυχές επιθυμούν να ανέλθουν και να ιδούν τα αληθινά και τα ιερά, σε κάποιες λείπει η δύναμη και μένουν πίσω, και τότε

⁴⁶² Nichols (2009): 108.

γίνεται μεγάλος θόρυβος, διότι η μία επιχειρεί να προσπεράσει την άλλη. Αρκετές από αυτές, μάλιστα, εξαιτίας της κακίας του ηνιόχου τους γίνονται ανάπηρες, χάνουν τα φτερά τους, αποχωρούν αμύητες από τη θέα του όντος και αφότου φύγουν τρέφονται με δοξασίες (*Φαίδρος*, 248b-c).

Ο Hackforth, σχολιάζοντας το συγκεκριμένο χωρίο, διατείνεται ότι η αντίθεση ανάμεσα στο νου και την επιστήμη με την οποία τρέφονται οι ασώματες ψυχές και στην τροφή δοξαστήν με την οποία τρέφονται οι αμύητες ψυχές παραπέμπει τον αναγνώστη στη γνώριμη αλληγορία της γραμμής. Αν συγκρίνουμε τα δύο χωρία προκύπτει ότι η τροφή με δοξασίες είναι και δεν είναι τροφή, σύμφωνα με τον Hackforth.⁴⁶³ Έχουμε ήδη πει⁴⁶⁴ ότι η *δοξαστή τροφή* αντιστοιχεί στις επίκτητες δόξες, που οι τέχνες εντυπώνουν στην ανθρώπινη ενσαρκωμένη ψυχή. Είπαμε, επίσης, ότι η οντολογική διάκριση των νοητών από τα δοξαστά αντιστοιχεί στη διάκριση των Ιδεών από τα αισθητά αντικείμενα, ενώ η γνωσιολογική διάκριση μεταξύ *επιστήμης* και *δόξας* αντιστοιχεί στο επίπεδο τού λόγου στη διάκριση της διαλεκτικής από τη μυθολογική αφήγηση. Ό,τι είναι στο οντολογικό επίπεδο τα αισθητά ως προς τις Ιδέες είναι στο γνωσιολογικό επίπεδο ο μύθος ως προς τη διαλεκτική: ένα ομοίωμα του *παραδείγματος*. Αν ο μυθολόγος γνωρίζει το *παράδειγμα*, τότε το ομοίωμα που δημιουργεί αποδίδει πιστά τις ουσιαστικές συμμετρίες του παραδείγματος και έχει μερίδιο στην αλήθεια. Αντίθετα, αν ο μυθολόγος *αγνοεί* αυτό για το οποίο συνθέτει τον μύθο του και δεν ενδιαφέρεται για την αλήθεια, τότε το ομοίωμα που φτιάχνει δεν αποδίδει τις ουσιαστικές και αληθινές συμμετρίες αλλά τις φαινομενικές και τις ψευδείς. Ο μύθος του *Φαίδρου* όμως ποιο παράδειγμα αντιγράφει και με ποιο τρόπο;

⁴⁶³ Hackforth (1952): 82.

⁴⁶⁴ Βλ. παραπάνω: Α1.3. (α) – (β).

Ο ίδιος ο Πλάτων υποστηρίζει ότι ο μύθος του αποτελεί ένα ομοίωμα της ουσίας/φύσεως (ιδέας) τής ψυχής.

*Όσον αφορά την αθανασία της (ψυχής) αρκετά έχουν λεχθεί.
Αναφορικά όμως με την ουσία της (ψυχής) πρέπει να πούμε ότι
για να φανεί τι λογής πράγμα είναι, χρειάζεται μακρόλογη και θεϊκή διήγηση.
Ωστόσο το πώς μοιάζει (η ψυχή)
είναι ζήτημα ανθρώπινης και μικρότερης διήγησης.
Ας μιλήσουμε, λοιπόν, κατ' αυτό τον τρόπο.*

Φαίδρος, 246a4-7⁴⁶⁵

Παράλληλα, ο Σωκράτης μάς βεβαιώνει δύο φορές ότι η διήγησή του είναι αληθής (Φαίδρος, 245c, 247c). Με λίγα λόγια, το παράδειγμα που αντιγράφει ο μύθος είναι η ουσία της Ψυχής και εφόσον ο μύθος έχει μερίδιο στην αλήθεια τότε το ομοίωμα αποδίδει τις ουσιαστικές συμμετρίες του παραδείγματος· αποτελεί, δηλαδή, μια «κατά τα μέτρα» (σύμμετρη) εικόνα της φύσεως τής ψυχής.

(γ) Ο Θεσμός της Αδράστειας και η ανάμνηση.

Ο Σωκράτης συνεχίζει τη διήγησή του υποστηρίζοντας ότι όλες οι ψυχές υπάγονται στον Θεσμό της Αδράστειας. Όποια από τις ψυχές κατάφερε στην περιφορά να συνοδοιπορήσει με τον θεό και να θωρήσει έστω κι ένα μέρος από τα αληθινά όντα μένει απείραχτη και άβλαπτη μέχρι την επόμενη περίοδο. Αν, όμως, τίποτα από αυτά δεν κατάφερε να θωρήσει είτε γιατί της έλειπε η δύναμη να ακολουθήσει είτε εξαιτίας κάποιας κακοτυχίας γέμισε λήθη και κακία, χάνει τα φτερά της και πέφτει καταγής. Τότε σύμφωνα με τον Θεσμό της Αδράστειας, η πρώτη τη τάξει ψυχή θα ενσαρκωθεί

⁴⁶⁵ “περι μὲν οὖν ἀθανασίας αὐτῆς ἰκανῶς: περι δὲ τῆς ιδέας αὐτῆς ὧδε λεκτέον. οἷον μὲν ἐστὶ, πάντη πάντως θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως, ἧ δὲ ἔοικεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος: ταύτη οὖν λέγωμεν”.

σε σώμα φιλοσόφου ή φιλόκαλου ή μουσικού τινός και ερωτικού. Η δεύτερη τη τάξει σε σώμα έννομου βασιλέως ή πολεμικού ανδρός με ικανότητες αρχηγού, η τρίτη σε ενός πολιτικού ή οικονομικού και χρηματιστικού, η τέταρτη σε σώμα φιλόπονου γυμναστικού ή ταγμένου προς την ίαση των σωμάτων, η πέμπτη τη τάξει ψυχή θα λάβει τη μορφή ενός μαντικού βίου ή ενός ιερέα που τελεί τα μυστήρια, η έκτη το σώμα ενός ποιητικού ή άλλου μιμητικού βίου, η έβδομη τη μορφή ενός δημιουργικού ή γεωργικού βίου, η όγδοη ενός σοφιστικού ή δημοκοπικού βίου και η ένατη ενός τυραννικού βίου (*Φαίδρος*, 248c-e).

Σύμφωνα με τη διήγηση του Σωκράτη, αν κάποιος διάγει δικαίως τον βίο του θα μεταλάβει καλύτερης μοίρας σε αντίθεση με εκείνον που διάγει τον βίο του αδικώς. Κάθε ψυχή ξαναγυρίζει εκεί απ' όπου κατάγεται μόνο εάν περάσουν δέκα χιλιάδες χρόνια, διότι δεν πετώνεται παρά μόνον τότε. Εξαίρεση σε αυτόν τον κανόνα αποτελεί η ψυχή εκείνου που φιλοσόφησε *αδόλως* ή αυτού που αγάπησε τους νέους με φιλοσοφικό τρόπο. Οι ψυχές που φιλοσόφησαν πετώνονται στην τρίτη χιλιόχρονη περιφορά, εάν για τρεις συνεχόμενους βίους επέλεξαν αυτό το είδος ζωής. Όσο για τις υπόλοιπες ψυχές, όταν ο πρώτος βίος τους λάβει τέλος, δικάζονται και, αφού κριθούν, κάποιες από αυτές κατευθύνονται προς τα υπόγεια δεσμοτήρια για να εκτίσουν τις ποινές τους, ενώ, κάποιες άλλες, έπειτα από τη δίκη, απαλλάσσονται από το βάρος τους και ανέρχονται σε κάποιον από τους ουράνιους τόπους. Εκεί, ζουν ένα βίο ανάλογο με τον βίο που διήγαγαν στη γη (*Φαίδρος*, 248e-249c). Δεν είναι σαφές τι ακριβώς εννοεί ο Πλάτων όταν λέει ότι οι ψυχές αυτής της κατηγορίας απαλλάσσονται από το βάρος τους μετά τη δίκη. Δεδομένου ότι εκείνο που επιβαρύνει με την κακία του και τραβά την ψυχή προς τα κάτω είναι το *επιθυμητικό*, μια εύλογη εξήγηση θα ήταν ότι η ψυχή απαλλάσσεται από το κατώτερο τμήμα της.

Ωστόσο, ο μύθος παρουσιάζει την ψυχή ως τριμερή και, συνακολούθως, ως έχουσα το *επιθυμητικό* και στον ουράνιο και στον υπερουράνιο τόπο.

Έπειτα από την ολοκλήρωση της χιλιόχρονης περιόδου και οι πρώτες και οι δεύτερες ψυχές οδηγούνται αφενός σε κλήρωση και αφετέρου στην επιλογή (*αίρεσις*)⁴⁶⁶ του δεύτερου τους βίου. Σε αυτή τη δεύτερη επιλογή βίου, η ανθρώπινη ψυχή μπορεί να καταλήξει εάν το επιθυμήσει σε σώμα και βίο θηρίου, αλλά και όποια ψυχή ανθρώπου διήγαγε βίο θηρίου να επιστρέψει στον ανθρώπινο βίο. Κρίσιμη είναι η διαπίστωση του Σωκράτη πως για να λάβει μια ψυχή την ανθρώπινη μορφή στον ένσαρκο βίο είναι απαραίτητο κάποια στιγμή να έχει θωρήσει την αλήθεια. Δικαίως μόνον η διάνοια του φιλοσόφου πτερώνεται, διότι μόνον ο φιλόσοφος χειρίζεται ορθά τις αναμνήσεις των *όντων* που είδε στον υπερουράνιο τόπο και διαμέσου της μνήμης είναι κοντά στο *όντως ον*, μυούμενος πάντοτε και τελείως στα μυστήρια. Το τέταρτο είδος μανίας, για το οποίο όλος ο λόγος ελέχθη είναι εκείνο το οποίο επιτρέπει στον κάτοχό του βλέποντας τη γήινη ομορφιά να αναμιμνήσκει την αληθινή (*Φαίδρος*, 248d-249e).

Ο μύθος του *Φαίδρου* συνδέει, όπως είδαμε,⁴⁶⁷ την θεϊκή ερωτική μανία με την *ανάμνηση* και την *ανάμνηση* με τη συναίρεση, που συνιστά το ένα από τα δύο είδη διαλεκτικής μεθόδου στον *Φαίδρο*.⁴⁶⁸ Συνδέει, όμως, και τα δυο διαφορετικά είδη λόγου και τις δύο παρουσιάσεις του έρωτα. Η τοποθέτηση τού μύθου στο κέντρο τού διαλόγου τού προσδίδει τον χαρακτήρα του μεσολαβητή μεταξύ του πρώτου μέρους του διαλόγου (*Φαίδρος*, 227a-241d), όπου οι λόγοι (του Λυσία και του Σωκράτη) προσέγγισαν την *αισχρο έρωτα*, και του τρίτου μέρους του διαλόγου (*Φαίδρος*, 257c-

⁴⁶⁶ Η εικόνα αυτή ταιριάζει απαρεγκλίτως με τα όσα διαβάζουμε στο μύθο του Ηρόδου περί της κληρώσεως και της επιλογής των βίων από τις ψυχές. Βλ. παραπάνω: B1.3. (α).

⁴⁶⁷ Βλ. παραπάνω: A1.3.

⁴⁶⁸ Βλ. παραπάνω: A2.4.

279c), στο οποίο παρουσιάζεται ο έρωτας της διαλεκτικής, ως έρωτας των διαιρέσεων και των συναγωγών.

Στον *Φαίδρο* έχουμε συνολικά τρία είδη έρωτα και τρία είδη λόγων: Τον αισχρο έρωτα, όπως τον παρουσιάζει η ομιλία του Λυσία, τον έρωτα ως θεϊκή μανία στον μύθο του διαλόγου, και τον έρωτα της διαλεκτικής, ο οποίος αναπτύσσεται με διάλογο ανάμεσα στον Σωκράτη και στον Φαίδρο. Ο μύθος φαίνεται να λειτουργεί ως ένας μεσάζοντας ανάμεσα στην άγνοια της κολακικής ρητορικής του Λυσία και τη γνώση της διαλεκτικής του Σωκράτη. Σε ποια γνωσιολογική κατάσταση, άραγε, θα μπορούσαμε να τον κατατάξουμε;

Εφόσον, όπως έχουμε δει, ο μύθος του *Φαίδρου* χρησιμεύει ως *υπόμνημα*⁴⁶⁹ του διαλεκτικού λόγου και το περιεχόμενό του αποτελεί ένα σύμμετρο ομοίωμα της ουσίας της ψυχής,⁴⁷⁰ τότε είναι ανάγκη να ανήκει στο γνωσιολογικό καθεστώς της αληθούς δόξας. Αφενός, διότι τα *υπομνήματα* των φιλοσόφων χαράζουν στις ψυχές *δόξες*, που συνιστούν αντίγραφα της αλήθειας του διαλεκτικού λόγου και, αφετέρου, επειδή τα σύμμετρα ομοιώματα της αλήθειας στον λόγο είναι οι *κατά τα μέτρα εικότες λόγοι*,⁴⁷¹ δηλαδή οι ορθές δόξες.

Θα μπορούσαμε, επίσης, να πούμε ότι κάθε ένα από τα τρία παραπάνω είδη λόγου απευθύνεται σε μια διακριτή δύναμη εντός της ψυχής: Η ομιλία του Λυσία στο *επιθυμητικό*, η παλινωδία στο *θυμοειδές* και η διαλεκτική στο *λογιστικόν*. Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι το δραματικό χτίσιμο του *Φαίδρου* ακολουθεί τα στάδια της *ανάμνησης*, όπως αυτά περιγράφονται στον *Μένωνα*: Ο Σωκράτης αρχικά απαλλάσσει τον συνομιλητή του από τις ψευδείς δοξασίες. Ακολούθως, εντυπώνει

⁴⁶⁹ Βλ. παραπάνω: Α1.3. (η).

⁴⁷⁰ Βλ. παραπάνω: Β4.2. (β).

⁴⁷¹ Βλ. παραπάνω: Ι.3. (δ).

μια αληθή δόξα στην ψυχή του με τον μύθο και, τέλος, προσπαθεί να δέσει την αληθή δόξα με τη βεβαιότητα του διαλεκτικού συλλογισμού. Το γεγονός ότι ο μύθος καταλήγει στην *ανάμνηση* των Ιδεών μάς υπενθυμίζει, τρόπον τινά, τον σκοπό της χρήσης του ως *υπομνήματος* του διαλεκτικού λόγου, αλλά και ως σύμμετρου ομοιώματος της φύσεως τής ψυχής.

Μέχρι στιγμής ασχοληθήκαμε με τη γνωσιολογική αποκωδικοποίηση του μύθου στον *Φαίδρο*. Αξίζει, ωστόσο, παρακάτω να εστιάσουμε στην εσχατολογική οντολογία του μύθου, για να δούμε κατά πόσο ο μύθος αυτός ως εικόνα της φύσεως της ψυχής υποκρύπτει ένα βαθύτερο νόημα. Θα επιχειρήσω, επίσης, να εξετάσω αν η εσχατολογική οντολογία του μύθου του *Φαίδρου* εναρμονίζεται με εκείνη του μύθου του Ηρόδ στην *Πολιτεία*. Τέλος, θα προσπαθήσω να δείξω ότι η οντολογία και η γνωσιολογία των δύο μύθων μπορεί κάλλιστα να αντιστοιχηθεί με την αλληγορία της γραμμής.

(δ) Η εσχατολογική οντολογία στους μύθους του «Φαίδρου» και της «Πολιτείας» και η αλληγορία της γραμμής.

Πέντε είναι τα σημεία τα οποία χρήζουν προσοχής μέχρις αυτού του σημείου: (Α) Ο νοητός τόπος στον οποίον οι ψυχές των θεών ταξιδεύουν τριχοτομείται: (1) Στον ουράνιο τόπο, όπου λαμβάνουν χώρα πολλά και τρισμάκαρα θεάματα και διέξοδοι. (2) Στον υπουράνιο τόπο, ο οποίος σηματοδοτεί τα όρια μεταξύ του ουράνιου και του υπερουράνιου τόπου και στον οποίον οι ψυχές ανεβαίνουν ακολουθώντας τα άρματα των θεών. (3) Στον υπερουράνιο τόπο, όπου ανέρχονται μόνο οι ψυχές των θεών και οι ψυχές όσων δεν έχουν κυριευθεί από τη λήθη και την κακία. Εκεί εδράζεται η επιστήμη και η αλήθεια, η καλύτερη τροφή για το πτέρωμα της ψυχής. (Β) Η περιφορά που οδηγεί από τον ουράνιο στον υπερουράνιο τόπο δεν γίνεται άπαξ και διαπαντός. Είναι μια συνεχής ζώσα και δρώσα δύναμη της οποίας ηγεμών είναι ο

πατέρας των θεών Δίας. (Γ) Οι ψυχές που διήγαγαν τον πρώτο βίο τους, αφού δικαστούν, άλλες κατέρχονται στα υπόγεια δεσμωτήρια για να σωφρονιστούν και άλλες ανέρχονται στον ουράνιο τόπο, όπως ακριβώς υποδεικνύουν όλοι οι εσχατολογικοί μύθοι τού Πλάτωνα. Φαίνεται ότι ο επίγειος τόπος στον οποίο οι ψυχές ζουν ενσαρκωμένες μεσολαβεί ανάμεσα στον κατώτερο υπόγειο τόπο των δεσμωτηρίων και στον δαιμονικό τόπο της κρίσεως και της αιρέσεως. (Δ) Κάθε περιφορά διαρκεί χίλια χρόνια και μόνον έπειτα από δέκα περιφορές όλες οι ψυχές επιστρέφουν εκεί απ' όπου ξεκίνησαν. Μόνον οι ψυχές όσων επέλεξαν τον φιλοσοφικό βίο για τρεις συνεχόμενες φορές επιστρέφουν έπειτα από τρία χιλιόχρονα κυκλογυρίσματα. (Ε) Τέλος, μόνον οι ψυχές που θώρησαν κάποτε την αλήθεια μπορούν να ενσαρκωθούν σε σώμα ανθρώπου. Κατ' επέκταση, όλες μα όλες οι ψυχές των ανθρώπων έχουν θωρήσει λίγο ή πολύ την αλήθεια και κατ' επέκταση όλες είναι λίγο ή πολύ αγαθές.

Όλες οι ψυχές, συμπεριλαμβανομένων των ψυχών των φιλοσόφων, επιστρέφουν σε ενσώματη μορφή, διότι αυτό ορίζει ο Θεσμός τής Αδράστειας. Ακόμα κι έτσι όμως, οι ψυχές των φιλοσόφων απολαμβάνουν προνομιούχας μεταχείρισης. Είναι οι μόνες που πτερώνονται σε τρεις αντί δέκα χιλιόχρονες περιόδους όπως όλες οι υπόλοιπες ψυχές, με την προϋπόθεση να έχουν επιλέξει τρεις συναπτές φορές βίο φιλοσόφου. Ωστόσο, το γεγονός ότι όλες οι ψυχές επιστρέφουν εκεί απ' όπου ξεκίνησαν είτε σε τρεις είτε σε δέκα χιλιετίες μάς δημιουργεί πολλά επιπλέον ερωτήματα: Ποιος είναι ο τόπος απ' όπου ξεκίνησαν; Άραγε, φτάνοντας στον τόπο προέλευσής τους, απαλλάσσονται του κύκλου των ενσαρκώσεων; Και εάν –εν τέλει- απελευθερώνονται όλες οι ψυχές από τον κύκλο των ενσαρκώσεων γιατί υπάρχει ακόμα ενσώματη ζωή; Προσπαθώντας να απαντήσουμε σε ένα από τα ερωτήματα που είχαμε θέσει στην προηγούμενη υποενότητα, εμπλακήκαμε σε ένα καινούριο κύκλο ερωτημάτων. Αυτό,

βέβαια, δεν συμβαίνει τυχαία, καθότι ο μύθος του *Φαίδρου* κάθε άλλο παρά σαφής και διευκρινιστικός είναι, αναφορικά με τους τόπους των ψυχών. Ας προσπαθήσουμε να δώσουμε πιθανές απαντήσεις.

Ο τόπος απ' όπου ξεκίνησαν οι ψυχές φαίνεται να είναι η χορεία των θεών και η περιφορά που εκκινεί από τον ουράνιο, μεταβαίνει στον υποουράνιο και καταλήγει στον υπερούρανιο τόπο. Κάτι ανάλογο συναντούμε στο χωρίο 41d-42a του *Τιμαίου*, μόνο που στον *Τίμαιο* ο ουράνιος τόπος είναι ο τόπος των άστρων: Οι ψυχές διαμοιράζονται στα άστρα και αφού τοποθετηθούν σαν σε όχημα τούς φανερώνεται από τον θεό δημιουργό η φύση του παντός και οι νόμοι της Ειμαρμένης. Μπορούμε, κάλλιστα, να αντιστοιχήσουμε αφενός την αχρώματη, ανέγγιχτη και ασχημάτιστη ουσία του *Φαίδρου* με αυτό που στον *Τίμαιο* αποκαλείται φύση του παντός και, αφετέρου, τον θεσμό της Αδράστειας με τους Νόμους της Ειμαρμένης. Κι ενώ εντοπίζουμε κοινά σημεία μεταξύ των μύθων του *Τιμαίου* και του *Φαίδρου*, παρατηρούμε μία σημαντική απόκλιση: ο μύθος του *Τιμαίου* μιλάει για την θεϊκή περιφορά *προτού* ακόμα οι ψυχές ενσαρκωθούν για πρώτη φορά, ενώ ο μύθος του *Φαίδρου* μιλάει για την θεϊκή περιφορά την οποία ακολουθούν οι ψυχές *έπειτα* από την πρώτη γέννηση τους σε ανθρώπινα σώματα.

Δυο πράγματα καθίστανται σαφή μέχρι στιγμής αναφορικά με τις περιγραφές που μας δίνει ο μύθος του *Φαίδρου*: Πρώτον, υπάρχουν δύο διαφορετικές περιφορές, δύο διακριτά κυκλογυρίσματα: (α) Η θεϊκή περιφορά, ως η χορεία των θεών την οποία ακολουθούν όποιες από τις άλλες ψυχές αντέχουν και, (β) ο κύκλος των ενσαρκώσεων· η περιφορά σύμφωνα με τον Θεσμό της Αδράστειας, κατά την οποία, οι ψυχές βιώνουν αλληπάλληλες ενσαρκώσεις, έως ότου πτερωθούν και επιστρέψουν στη θεϊκή περιφορά. Δεύτερον, είναι σαφές ότι με κάποιο τρόπο οι δύο διακριτές περιφορές επικοινωνούν: Οι ψυχές που δεν αντέχουν στη θεϊκή περιφορά εκπίπτουν

στην περιφορά των ενσαρκώσεων και οι ψυχές που πτερώνονται απαλλάσσονται από τον κύκλο των ενσαρκώσεων και επιστρέφουν στη θεϊκή περιφορά.

Να, λοιπόν, μια απάντηση στο γιατί υπάρχει ακόμα ενσώματη ζωή: Όσες ψυχές απελευθερώνονται και επιστρέφουν στη θεϊκή περιφορά πρέπει σε κάθε κυκλογύρισμα να έχουν τη δύναμη να θωρούν τα αληθινά. Έστω σε μία περίοδο να αποτύχουν, εξαιτίας της λήθης και της επακόλουθης κακίας με την οποία γεμίζουν, επιστρέφουν στον κύκλο της ενσάρκωσης. Ο μύθος αφήνει να νοηθεί πως τελευταίες από τη χορεία των θεών αποχωρούν οι ψυχές των φιλοσόφων, αφού περατωθεί το καθορισμένο από την *ειμαρμένη* χρονικό πλαίσιο των χιλίων χρόνων. Ασφαλώς η απάντηση τούτη γεμίζει τον αναγνώστη του Πλάτωνα με απογοήτευση, διότι συνεπάγεται ότι ακόμα και οι φιλόσοφοι αποχωρούν κάποια στιγμή από τη θεϊκή περιφορά και επιστρέφουν στον κύκλο των ενσαρκώσεων. Υπάρχει, ωστόσο, και μια θετική αποτίμηση: Αν οι φιλόσοφοι δεν επέστρεφαν πίσω στο σπήλαιο, οι δεσμώτες θα έμεναν για πάντα δεμένοι. Εδώ, όμως, ανακύπτει ένα κρίσιμο ερώτημα: Όταν οι ψυχές των φιλοσόφων επιστρέφουν στον κύκλο των ενσαρκώσεων επιστρέφουν και πάλι ως τέτοιες, δηλαδή ως ψυχές φιλοσόφων, ή εκπίπτουν σε κατώτερο είδος βίου;

Σύμφωνα με τα όσα είδαμε παραπάνω,⁴⁷² ο Θεσμός τής Αδράστειας ορίζει ότι οι ψυχές των φιλοσόφων, που αποχωρούν τελευταίες από τη θεϊκή χορεία και τα θεάματα του υπερουράνιου τόπου, ενσαρκώνονται ξανά σε πρώτης κατηγορίας βίο, ήτοι σε βίο *φιλοσόφου, φιλόκαλου, ερωτικού ή μουσικού*. Με άλλα λόγια, οι ψυχές των φιλοσόφων όταν αποχωρούν από τον υπερουράνιο τόπο για να επιστρέψουν στον γήινο τόπο επιλέγουν, όταν φτάνουν στον δαιμονικό τόπο, και πάλι έναν βίο φιλοσοφικό: μια ζωή γεμάτη από έρωτα για το *αγαθό*. Ένας *μουσικός άνθρωπος*, όπως έχουμε ήδη πει, είναι ένας άνθρωπος σε διαρκή επαφή με τις Μούσες και τη

⁴⁷² Βλ. παραπάνω: B4.2. (γ).

φιλοσοφία, ένας άνθρωπος που χρησιμοποιεί την πειθώ δια των λόγων και όχι τη βία. Είναι ένας άνθρωπος που ανατράφηκε με αρμονία και ρυθμό δια των μύθων, ο οποίος προσπάθει με τον ίδιο τρόπο να εκπαιδεύσει και τους άλλους ανθρώπους.⁴⁷³

Πώς γίνεται, όμως, η ανταλλαγή των ψυχών μεταξύ των δύο διακριτών περιφορών; Υπάρχει, μήπως, ένας ενδιάμεσος τόπος, όπου συναντώνται οι δύο διακριτές περιφορές; Το κείμενο του *Φαίδρου* δεν επιβεβαιώνει ούτε και διαψεύδει μια τέτοια υπόθεση. Αναφέρεται, όμως, στον τόπο όπου προσέρχονται οι ψυχές για να κριθούν, να επιλέξουν κλήρο αλλά και επόμενο βίο. Ο τόπος αυτός σύμφωνα με τον μύθο του Ηρόδ στην *Πολιτεία* είναι ο δαιμονικός τόπος που εδράζεται μεταξύ της γης και του ουρανού.

*Είπε (ο Ηρας) ότι αφότου η ψυχή του βγήκε άρχισε να πορεύεται με άλλους πολλούς
και έφθασαν σε κάποιον δαιμονικό τόπο
στον οποίο υπήρχαν δυο χάσματα της γης, το ένα πλάι στο άλλο,
και απέναντί τους δυο χάσματα του ουρανού.
Στο ανάμεσο αυτών των χασμάτων κάθονταν δικαστές
οι οποίοι δικάζαν τις ψυχές
και έστελναν τους μεν δίκαιους προς το δεξί και άνω άνοιγμα του ουρανού,
αφού πρώτα τους κρεμούσαν έμπροσθεν τους τα σημάδια της δίκης,
τους δε άδικους, προς τα αριστερά και κάτω,
αφού τους είχαν κρεμάσει τα σημάδια της κρίσεως πίσω τους
για τα όσα έπραξαν. Όταν ο ίδιος προσήλθε του είπαν ότι έπρεπε να γίνει
αγγελιαφόρος στους ανθρώπους και να τους μεταφέρει τα εκεί πεπραγμένα,
του έδωσαν μάλιστα εντολή να ακούει και να βλέπει τα πάντα σε εκείνον τον τόπο.
Παρακολούθησε, λοιπόν, τις ψυχές που δικάστηκαν
να φεύγουν από τα αντικρινά χάσματα του ουρανού και της γης,
ενώ στα άλλα δύο χάσματα είδε τις ψυχές
από το ένα να ανεβαίνουν και να αποχωρούν από τη γη ξεραμένες και ακάθαρτες
και από το άλλο να κατεβαίνουν από τον ουρανό καθαρές.
Και πάντοτε όταν έφταναν εκεί οι ψυχές,
φαίνονταν ως να είχαν έρθει από μακρινή πορεία,
έφταναν και κατασκίνωναν με ευχαρίστηση στο λιβάδι,
σαν να πήγαιναν σε πανηγύρι,*

⁴⁷³ Βλ. παραπάνω: B1.1.(β3). Βλ.επίσης: *Πολιτεία*, 411c-412b.

και όσες ήταν γνώριμες μεταξύ τους ασπάζονταν η μια την άλλη.

Και όσες έρχονταν από τη γη

ζητούσαν να μάθουν από τις ψυχές που έρχονταν από τον ουρανό για τα εκεί

και το αντίστροφο.

Περιέγραφαν οι μιν δακρυσμένες και οδυρόμενες,

ενθυμούμενες τα όσα έπαθαν και είδαν κάτω από τη γη

– σε μια πορεία που έχει διάρκεια χίλια χρόνια-

και οι δεν, που κατέφθαναν από τον ουρανό,

τα όσα αγαθά είχαν απολαύσει

καθώς και τα άπειρα σε κάλλος θεάματα

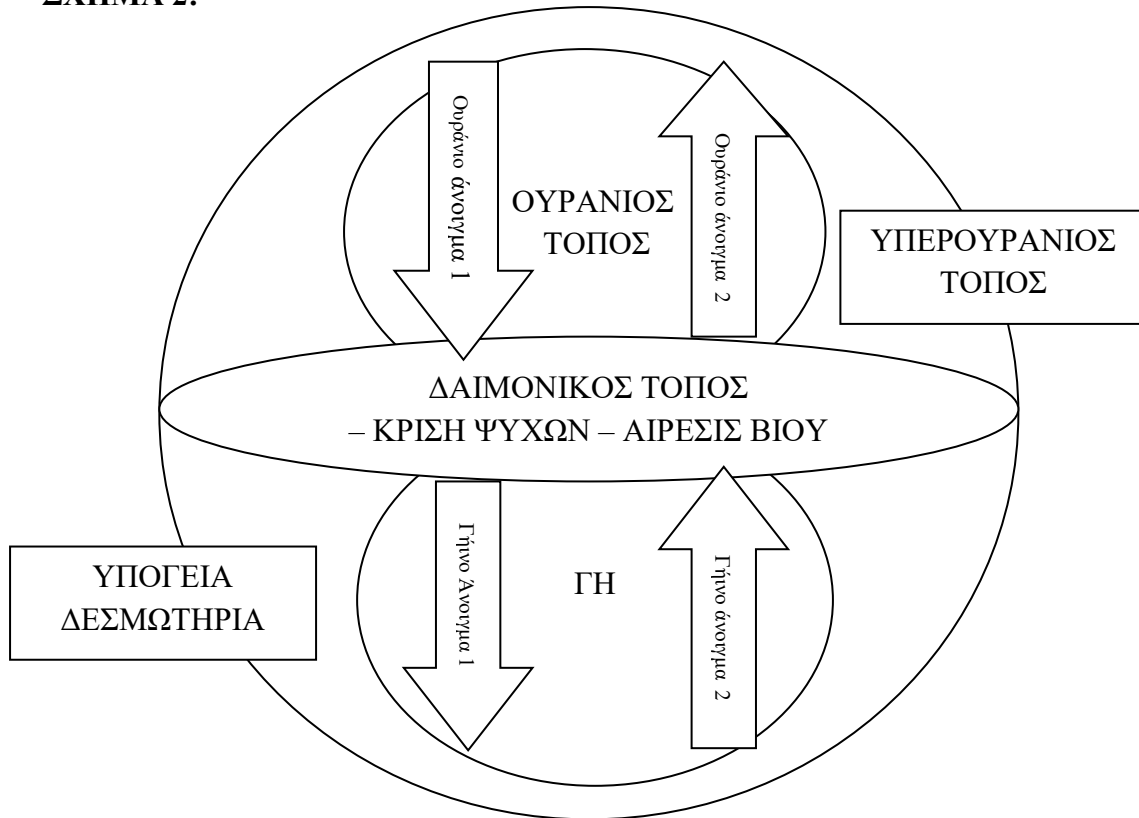
που είχαν αντικρίσει εκεί.

Πολιτεία, 614b4 – 615a4⁴⁷⁴

Υπάρχει, λοιπόν, ένας δαιμονικός τόπος από τον οποίο οι ψυχές περνούν όταν πρέπει να κριθούν κι αυτός εδράζεται **μεταξύ** των ανοιγμάτων της γης και του ουρανού. Οι ψυχές που κρίνονται άδικες κατευθύνονται –όπως είδαμε- προς τους υπόγειους τόπους, ενώ οι δίκαιες ψυχές πορεύονται προς τους ουράνιους τόπους. Η ανταλλαγή των ψυχών μεταξύ των ανοιγμάτων γίνεται αφότου ολοκληρωθεί η χιλιόχρονη περιφορά τους και περάσουν από την κρίση των δικαστών. Μια σχηματική αναπαράσταση των όσων ο εσχατολογικός μύθος της *Πολιτείας* και ο μύθος του *Φαίδρου* περιγράφουν θα ήταν η ακόλουθη:

⁴⁷⁴ « ἔφη δέ, ἐπειδὴ οὐ̄ ἐκβῆναι, τὴν ψυχὴν πορεύεσθαι μετὰ πολλῶν, καὶ ἀφικνεῖσθαι σφᾶς εἰς τόπον τινὰ δαιμόνιον, ἐν ᾧ τῆς τε γῆς δὴ εἶναι χάσματα ἐχομένω ἀλλήλοισιν καὶ τοῦ οὐρανοῦ αὐ̄ ἐν τῷ ἄνω ἄλλα καταντικρῦ. δικαστὰς δὲ μεταξὺ τούτων καθῆσθαι, οὓς, ἐπειδὴ διαδικάσειαν, τοὺς μὲν δικαίους κελεύειν πορεύεσθαι τὴν εἰς δεξιάν τε καὶ ἄνω διὰ τοῦ οὐρανοῦ, σημεῖα περιάψαντας τῶν δεδικασμένων ἐν τῷ πρόσθεν, τοὺς δὲ ἀδίκοις τὴν εἰς ἀριστεράν τε καὶ κάτω, ἔχοντας καὶ τούτους ἐν τῷ ὀπισθεν σημεῖα πάντων ὧν ἔπραξαν. ἑαυτοῦ δὲ προσελθόντος εἰπεῖν ὅτι δέοι αὐτὸν ἄγγελον ἀνθρώποις γενέσθαι τῶν ἐκεῖ καὶ διακελεύοιτό οἱ ἀκούειν τε καὶ θεᾶσθαι πάντα τὰ ἐν τῷ τόπῳ. ὁρᾶν δὴ ταῦτη μὲν καθ' ἑκάτερον τὸ χάσμα τοῦ οὐρανοῦ τε καὶ τῆς γῆς ἀπιούσας τὰς ψυχὰς, ἐπειδὴ αὐταῖς δικασθεῖν, κατὰ δὲ τῷ ἑτέρῳ ἐκ μὲν τοῦ ἀνιέναι ἐκ τῆς γῆς μεστὰς ἀύχμου τε καὶ κόνεως, ἐκ δὲ τοῦ ἑτέρου καταβαίνειν ἑτέρας ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καθαρὰς. καὶ τὰς αἰεὶ ἀφικνουμένας ὥσπερ ἐκ πολλῆς πορείας φαίνεσθαι ἤκειν, καὶ ἀσμέναις εἰς τὸν λειμῶνα ἀπιούσας οἷον ἐν πανηγύρει κατασκηναῖσθαι, καὶ ἀσπάζεσθαι τε ἀλλήλας ὅσαι γνώριμαί, καὶ πυνθάνεσθαι τὰς τε ἐκ τῆς γῆς ἠκούσας παρὰ τῶν ἑτέρων τὰ ἐκεῖ καὶ τὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὰ παρ' ἐκείναις, διηγεῖσθαι δὲ ἀλλήλαις τὰς μὲν ὀδυρομένας τε καὶ κλαούσας, ἀναμνησκομένας ὅσα τε καὶ οἷα πάθειεν καὶ ἴδοιεν ἐν τῇ ὑπὸ γῆς πορείᾳ—εἶναι δὲ τὴν πορείαν χιλιέτη—τὰς δ' αὖ̄ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ εὐπαθείας διηγεῖσθαι καὶ θεὰς ἀμηχάνους τὸ κάλλος. »

ΣΧΗΜΑ 2:



Το σχήμα αυτό, κατά την κρίση μου, μπορεί να αντιστοιχηθεί με την αλληγορία της γραμμής.⁴⁷⁵ Ειδικότερα, ο υπερουράνιος τόπος θα μπορούσε να αντιστοιχεί στον τόπο της νοήσεως και των Ιδεών, ο ουράνιος τόπος στα τρισμάκαρα θεάματα στον χώρο της διάνοιας και των μαθηματικών, ο γήινος τόπος στον έμβιο κόσμο και τα αντικείμενα της πίστεως, ενώ τα υπόγεια δεσμοτήρια στον τόπο της εικασίας και των ειδώλων. Ο δαιμονικός τόπος θα μπορούσε να είναι η γραμμή που χωρίζει τον ορατό από τον νοητό τόπο, το σημείο όπου οι δύο τόποι τέμνονται.

Μένει, ωστόσο, να απαντήσουμε σε ποια γνωσιολογική βαθμίδα αντιστοιχεί ο δαιμονικός τόπος του μύθου. Θα προσπαθήσω να δείξω ότι αν το σχήμα αυτό ληφθεί σε συνάρτηση με τη θεωρία της ανάμνησης στον *Μένωνα* τότε προκύπτει ότι ο δαιμονικός τόπος συνιστά το πεδίο της αληθούς δόξης. Όπως θα θυμόμαστε, η

⁴⁷⁵ Βλ. παραπάνω: Α2.3. (α), Σχήμα 1.

θεωρία της ανάμνησης ορίζει ότι μόνο μια ψυχή που βρίσκεται γνωσιολογικά στην κατάσταση της ορθής δόξας μπορεί με τη σωστή μάθηση να ανέλθει στη γνωσιολογική βαθμίδα της *επιστήμης*. Είναι γι' αυτό το λόγο που η εκπαίδευση των φυλάκων στην *Πολιτεία* ξεκινά με τις ορθές και έννομες δόξες των μύθων και καταλήγει στο μάθημα του Αγαθού, αφού προηγηθεί η μαθηματική προπαίδεια. Ωστόσο, οι ψυχές που δεν δένουν με διαλεκτικό (αιτίας) συλλογισμό τις αληθείς δόξες τους, δηλαδή οι ψυχές που δεν έκαναν τις δόξες αυτές σταθερό κτήμα τους, διατρέχουν τον κίνδυνο να τους τις «κλέψει» είτε η λήθη του χρόνου είτε οι *γόητες λόγοι* των σοφιστών. Θα επαναλάβω εδώ μια θέση που έχω ήδη διατυπώσει παραπάνω: Η *αληθής δόξα* μοιάζει να αποτελεί το γνωσιολογικό μεταίχιμο μεταξύ ορατού και νοητού τόπου και η *ανάμνηση* μέσω της ορθής παιδείας φαίνεται να συνιστά το μέσο για την ασφαλή επίτευξη της μετάβασης από τον πρώτο στο δεύτερο.

Αν, επομένως, καταφέρουμε να δείξουμε ότι καμία ψυχή δεν μεταβαίνει στον ουράνιο ή στον υπερουράνιο τόπο αν πρώτα δεν περάσει από τον δαιμονικό τόπο, τότε θα είμαστε πολύ κοντά στο να δείξουμε ότι η μυθολογική οντολογία και γνωσιολογία του Πλάτωνα είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τη θεωρία της *ανάμνησης*. Ας προσπαθήσουμε, λοιπόν, να ορίσουμε την ακριβή πορεία της κάθε περιφοράς αλλά και να συγκεκριμενοποιήσουμε τις μεταβάσεις των ψυχών από τη μία περιφορά στην άλλη:

- (Α) Ο κύκλος των ενσαρκώσεων φαίνεται να εκκινεί από τον δαιμονικό τόπο της κρίσεως των ψυχών και να εκτείνεται – ανάλογα με τον βίο της ψυχής - είτε προς τα υπόγεια δεσμοτήρια είτε προς τον ουράνιο τόπο.⁴⁷⁶ Στον δαιμονικό

⁴⁷⁶ Στην χιλιόχρονη περιφορά των ενσαρκώσεων, ενδεχομένως, οι πλείστες των ψυχών να περνάνε και από τα υπόγεια δεσμοτήρια και από τον ουράνιο τόπο.

τόπο ανέρχονται όσες ψυχές έχουν τιμωρηθεί και καθαρθεί από τα αμαρτήματά τους, αλλά και όσες εκπίπτουν από τη θεϊκή περιφορά.

- (B) Η θεϊκή περιφορά έχει ως αφετηρία της τον ουράνιο τόπο και εκτείνεται από τον υπουράνιο τόπο, τα άκρα, δηλαδή, του ουρανού έως και τον υπερουράνιο τόπο, ο οποίος βρίσκεται έξω από τον ουρανό. Στον υπερουράνιο τόπο ανέρχονται όσες ψυχές έζησαν δίκαια από γνώση. Οι δίκαιες από συνήθεια παραμένουν εγκλωβισμένες στον ουράνιο τόπο, διότι δεν έχουν αποκτήσει ακόμα φτερά. Ωστόσο, όλες μα όλες οι ψυχές που ανέρχονται στη θεϊκή περιφορά, έχουν πρώτα περάσει από τον δαιμονικό στον ουράνιο τόπο.

Αξίζει, εδώ, να θυμηθούμε ότι στον μύθο του Ηρόδη ψυχή του ενάρτετου από συνήθεια ανθρώπου όταν κρίνεται οδηγείται στον ουράνιο τόπο, ενώ όταν επιστρέφει για να επιλέξει είδος βίου επιλέγει βίο τυράννου, γεγονός που συνεπάγεται ότι στην επόμενη κρίση θα οδηγηθεί στα αίωνια μαρτύρια των υπόγειων δεσμοτηρίων (στον Τάρταρο). Κρίνοντας από τα όσα ο μύθος του Ηρόδη περιγράφει σχετικά με την ψυχή του τύραννου Αρδιαίου, οι ψυχές αυτές δεν επιστρέφουν ποτέ ξανά στον δαιμονικό τόπο. Με άλλα λόγια, οι ψυχές που υπήρξαν ενάρτετες από *αληθή δόξα* και όχι από *φρόνηση* διατρέχουν τον κίνδυνο να εκπέσουν γνωσιολογικά στις ψευδείς δόξες, που τις γεννάει η άγνοια και να μην μπορέσουν να ανέλθουν ξανά στην κατάσταση της αληθούς δόξας. Ο DiRado δικαίως υποστηρίζει ότι οι τιμωρημένες ψυχές βρίσκονται σε ευνοϊκότερη θέση από όσες ψυχές ήταν δίκαιες εξαιτίας του ότι έτυχε να γαλουχηθούν με τις σωστές δόξες.⁴⁷⁷ Μόνον ο βίος του φιλοσόφου εγγυάται την *ευδαιμονία* σε κάθε βίο και σε κάθε κρίση, διότι είναι δεμένος με τη γνώση της αλήθειας, που παρέχεται από τη διαλεκτική.

⁴⁷⁷ DiRado (2015): 77-79.

Ποια είναι, όμως, η χρησιμότητα των τεσσάρων ανοιγμάτων και γιατί να μην έχουμε μόνο δύο ανοίγματα ανταλλαγής ψυχών, ένα ουράνιο και ένα γήινο; Η απάντηση είναι ότι έχουμε τεσσάρων ειδών μεταβάσεις των ψυχών. Συγκεκριμένα, έχουμε τη μετάβαση των ιάσιμα αμαρτημένων ψυχών από τον δαιμονικό τόπο στα υπόγεια δεσμωτήρια, την μετάβαση των ενάρετων από συνήθεια ψυχών από τον δαιμονικό στον ουράνιο, την μετάβαση των εκπεσουσών από τη θεϊκή περιφορά ψυχών από τον υπερουράνιο στον δαιμονικό τόπο και τέλος, τη μετάβαση των θεϊκών ψυχών από τον ουράνιο στον υπερουράνιο τόπο.

Παρατηρούμε, λοιπόν, ότι καμία μετάβαση δεν γίνεται, αν πρώτα η ψυχή δεν περάσει από τον δαιμονικό τόπο. Ο δαιμονικός τόπος φαίνεται να είναι το σημείο τομής και επικοινωνίας μεταξύ των δύο διακριτών περιφορών. Βρίσκεται στο *μεταξύ* της θεϊκής περιφοράς και της περιφοράς των ενσαρκώσεων. Δεν ανήκει αποκλειστικά ούτε στο πεδίο της γης, ούτε στο πεδίο του ουρανού. Είναι το «ανάμεσο» των δύο αυτών τόπων, το σημείο εκκίνησης κάθε ταξιδιού της ψυχής, είτε πρόκειται για ανάβαση είτε πρόκειται για κατάβαση. Οι δύο κόσμοι, εκείνος των θεϊκών και άσάρκων ψυχών και εκείνος των θνητών, ενσαρκωμένων ψυχών, δεν επικοινωνούν απευθείας μεταξύ τους και δεν θα επικοινωνούσαν καθόλου, εάν δεν μεσολαβούσε αυτός ο δαιμονικός τόπος.

Η περιγραφή αυτή παραπέμπει, θεωρώ, στην τριχοτόμηση της ψυχής στην *Πολιτεία*, σύμφωνα με την οποίαν ανάμεσα στο θεϊκό *λογιστικόν* και στο γήινο *επιθυμητικόν* μεσολαβεί το *θυμοειδές*. Όπως έχω ήδη επαναλάβει αρκετές φορές, η ορθή ή η λανθασμένη θρέψη και διαπαιδαγώγηση του *θυμοειδούς* είναι εκείνη που κρίνει τις μάχες ανάμεσα στα αντιμαχόμενα μέρη της ψυχής. Στην περίπτωση, βέβαια, της τριχοτόμησης των τόπων (σε νοητό, δαιμονικό και γήινο), όπου όλα υπόκεινται στη νομοτέλεια της Ανάγκης ή της Αδράστειας, και στην οποία μεσολαβεί ο δαιμονικός

τόπος, δεν μένει χώρος για αστοχίες. Ο ενδιάμεσος χώρος είναι τέλεια ρυθμισμένος: Κάθε ψυχή, είτε προέρχεται από τον κύκλο των ενσαρκώσεων είτε από τη θεϊκή περιφορά, παίρνει στον δαιμονικό τόπο αυτό που της αναλογεί και κρίνεται πάντα βάσει των δικών της επιλογών.

Θα ήταν, ίσως, παράτολμο να επιχειρούσαμε μια αντιστοίχιση ανάμεσα στην τριχοτόμηση των κόσμων και στην τριχοτόμηση της ψυχής, ωστόσο, το εγχείρημα αυτό δε θα κρινόταν απαραίτητως άστοχο. Ας δούμε την υπόθεση: Ο θεϊκός κόσμος μπορεί να αντιστοιχηθεί με το *λογιστικόν*, ο δαιμονικός κόσμος με το *θυμοειδές* και ο επίγειος τόπος των ενσαρκώσεων με το *επιθυμητικόν*. Το πρόβλημα που θα είχαμε να αντιμετωπίσουμε σε έναν τέτοιο ισχυρισμό θα ήταν: Ποιανού η ψυχή εμπεριέχει αυτά τα τρία όντα, αυτοί οι τρεις κόσμοι ποιο όλον συναπαρτίζουν; Μια απάντηση, βάσει των όσων έχουμε εξετάσει μέχρι τώρα, θα ήταν ότι τα τρία αυτά όντα συναποτελούν ένα μυθολογικό ομοίωμα της φύσεως τής ψυχής.⁴⁷⁸

Αν, λοιπόν, η διαλεκτική στην αλληγορία της γραμμής διαιρεί την οντολογική πραγματικότητα στα δύο, χωρίζοντας τον ορατό από τον νοητό τόπο, ο πλατωνικός μύθος αναλαμβάνει να εκθέσει τον ενδιάμεσο χώρο, ούτως ώστε να καταστήσει δυνατή την επικοινωνία τους. Εξάλλου, στο *Συμπόσιο* ο Πλάτων ισχυρίζεται ότι η επικοινωνία μεταξύ των θεών, οι οποίοι βρίσκονται στον νοητό τόπο, και των ανθρώπων, οι οποίοι βρίσκονται στον ορατό τόπο, εξασφαλίζεται διαμέσου των δαιμονικών όντων, όπως είναι οι μάντεις, οι ιερείς και οι επωδοί (ποιητές). Οι *δαίμονες* που βρίσκονται στο ανάμεσο θεών και ανθρώπων καλύπτουν το κενό μεταξύ των δύο, προκειμένου το παν (σύμπαν) να είναι δεμένο συνεκτικά και αρμονικά (*Συμπόσιο*, 202e-203a).

⁴⁷⁸ Βλ. παραπάνω: Β4.2. (β).

Στο *Συμπόσιο*, άλλωστε, και ειδικότερα στον μύθο της Διοτίμας, ο έρωτας της φιλοσοφίας προσωποποιείται και παρουσιάζεται ως μέγας δαίμων, ανήκων στη γνωσιακή κατάσταση της ορθής δόξας, διότι μεσολαβεί ανάμεσα στην σοφία των θεών και την άγνοια των θνητών. Αξίζει, επομένως, να στραφούμε στο *Συμπόσιο* και στον μύθο της Διοτίμας για δύο, κυρίως, λόγους: Από τη μια, για να ανιχνεύσουμε πιθανές ομοιότητες και διαφορές με τον μύθο του *Φαίδρου*, αναφορικά με τον *έρωτα*, Από την άλλη, για να εξετάσουμε πώς ο Πλάτων δραματοποιεί τη σύγκρουση της *μιμητικής ποιήσεως* με τη διαλεκτική μέθοδο και, πολύ περισσότερο, με ποιο τρόπο τη λύνει.

B5. Η σύγκρουση ποίησης και φιλοσοφίας στο Συμπόσιο του Πλάτωνα.

(...) ό,τι θεός ή μη θεός
ή το μέσον,
τις φησ' ερευνήσας
βροτών (...)

Ευρυπίδης, *Ελένη*, 1137.

Μτφρ: Τί ναι θεός
τι μη θεός
και τι το ανάμεσό τους⁴⁷⁹,
ποιος από τους ανθρώπους μπορεί
ερευνώντας να το βρει
και να το πει.

Συνδαιτυμόνες στο ίδιο δείπνο και δεσμευμένοι εξ αρχής να εγκωμιάσουν τον Έρωτα, ο άρτι βραβευθείς και οικοδεσπότης τραγικός ποιητής Αγάθων και ο θεϊκός διαλεκτικός Σωκράτης αντιπαρατίθενται με τους λόγους τους τόσο σε επίπεδο περιεχομένου όσο και σε επίπεδο μεθόδου.

Η αντιπαράθεση Αγάθωνα και Σωκράτη λαμβάνει χώρα μετά την ομιλία του Αριστοφάνη. Έχουν προηγηθεί οι περί έρωτος εγκωμιαστικοί λόγοι του Φαίδρου, του Πανσανία και του Ερυξίμαχου. Η ομιλία του Αριστοφάνη τοποθετείται εσκεμμένως, θεωρώ, ακριβώς πριν από αυτήν του Αγάθωνα, επειδή η κωμική και η τραγική ποίηση συναπαρτίζουν το τρίτο και *μμητικό* είδος διήγησης, σύμφωνα με τα όσα είδαμε στην *Πολιτεία*.⁴⁸⁰ Ο Πλάτων, βεβαία, στο *Συμπόσιο* επιλέγει, όπως και στην *Πολιτεία*, να εστιάσει την κριτική του στην τραγική ποίηση.

⁴⁷⁹ Η απόδοση του στίχου ανήκει στον Γ. Σεφέρη και απαντά στο ποίημα «Ελένη», το οποίο πρωτοδημοσιεύτηκε στην ποιητική συλλογή «Ημερολόγιο Καταστρώματος Γ», εκδ. Ικαρος, 1955.

⁴⁸⁰ Βλ. παραπάνω: Β1.2. (β).

Η διαμάχη εκτυλίσσεται σε τέσσερα κύρια στάδια και, κατά τη γνώμη μου, παράλληλα με αυτήν, συντελείται η εκτόνωση δύο *ύβρεων* τελείως διαφορετικών μεταξύ τους: Στην αρχή, η *ύβρις* του ποιητή Αγάθωνα έναντι του θείου αλλά και του Σωκράτη. Κατόπιν, η *ύβρις* του Σωκράτη έναντι των συνδαιτυμόνων του και των κοινών δοξασιών τους. Ας δούμε, ωστόσο, αναλυτικότερα, αφενός, την εμφάνιση και, αφετέρου, την κλιμάκωση τής διαμάχης αυτής.

B5.1. Πρώτο προπαρασκευαστικό στάδιο, πριν εκκινήσει την ομιλία του ο Αγάθων (Συμπόσιο, 193d8-194e3).

Κατά το πρώτο στάδιο, ο Σωκράτης εκφράζει, οπωσδήποτε με μια δόση ειρωνίας, τον φόβο και την αγωνία του για το ότι θα μιλήσει μετά τον Αγάθωνα. Ο Αγάθων ανταπαντά στον Σωκράτη ότι προσπαθεί με κόλπα να διογκώσει τις προσδοκίες τού ακροατηρίου για την ομιλία του, ώστε να καταλήξει ο ίδιος να φοβάται (Συμπόσιο, 193e-194a).

Ακολουθεί ένας μικρός διάλογος μεταξύ Αγάθωνα και Σωκράτη, κατά τον οποίον ο τραγικός ποιητής παραδέχεται ότι φοβάται περισσότερο να μιλήσει και να παρουσιάσει τις τραγωδίες του μπροστά σε λίγους αλλά έμφρονες, παρά σε ένα πλήθος αφρόνων (Συμπόσιο, 194b). Ο Berg, σχολιάζοντας το συγκεκριμένο χωρίο, επισημαίνει ότι ο Αγάθων φαίνεται να είναι μονίμως πάνω στη σκηνή, και, συνεπακολούθως, πάντοτε εξαρτημένος από τον θαυμασμό και την αγάπη των άλλων.⁴⁸¹

Κατά τους Scott και Welton, ο Αγάθων ανακρινόμενος από τον Σωκράτη παραδέχεται, εν αγνοία του, δύο πράγματα: Πρώτον, ότι το κοινό στους ποιητικούς αγώνες των Αθηναίων, όπου και πρώτευσε, ήταν ένα πλήθος ανοήτων και, δεύτερον,

⁴⁸¹ Berg (2010): 74.

ότι αλλιώς θα μιλήσει στους συνδαιτυμόνες του κι αλλιώς μίλησε στο πλήθος των ανοήτων. Οι Scott και Welton υποστηρίζουν ότι αυτές οι σιωπηρές παραδοχές τού Αγάθωνα δείχνουν ότι ο ποιητής νοιάζεται περισσότερο για το φαίνεσθαι παρά για την πραγματικότητα.⁴⁸² Με άλλα λόγια, ο Αγάθων δεν ενδιαφέρεται να ποιήσει έναν λόγο *κατά τα μέτρα* αλλά έναν λόγο *παρά τα μέτρα*, όπως ο τρίτος τεχνίτης στο δεύτερο παράδειγμα του δέκατου βιβλίου της *Πολιτείας*.⁴⁸³ Η προπαρασκευαστική συζήτηση λήγει με τον Φαίδρο να επεμβαίνει για να επαναφέρει την κανονική ροή των εγκωμιαστικών λόγων, τη στιγμή που ο Σωκράτης ρωτάει τον Αγάθωνα αν θα ένιωθε άσχημα πράττοντας κάτι *αισχρό*⁴⁸⁴ μπροστά στους πολλούς και άφρονες.

B5.2. Δεύτερο στάδιο - Η ομιλία τού Αγάθωνα (Συμπόσιο, 194e4-197e).

(α) Τα φυσικά χαρακτηριστικά του Έρωτος (194e-196b).

Ο ποιητής, παίρνοντας τον λόγο από τον συντονιστή Φαίδρο, εκκινεί την ομιλία του με τον πλέον εριστικό και αλαζονικό τρόπο · υποβαθμίζοντας τους λόγους όλων των προηγούμενων ομιλητών. Θεωρεί ότι κανένας από όσους έχουν μέχρι στιγμής μιλήσει δεν έχει εγκωμιάσει τον ίδιο τον θεό Έρωτα και πως οι προηγούμενοι ομιλητές μακάριζαν τους ανθρώπους που απολαμβάνουν τα αγαθά για τα οποία αίτιος είναι ο θεός αυτός. Υποστηρίζει, μάλιστα, ότι μόνον εκείνος θα ακολουθήσει τον ορθότερο τρόπο εγκωμιασμού και επαίνου: θα προσδιορίσει αρχικά την φύση του ίδιου του Έρωτος και ακολούθως θα μιλήσει για τις δωρεές του.

Ο Αγάθων διακηρύσσει ότι ο Έρωτας είναι ο πιο ευτυχισμένος ανάμεσα στους θεούς, καθότι είναι ο ωραιότερος, ο καλύτερος και ο άριστος. Ο Συκουτρής σημειώνει ότι ο

⁴⁸² Scott & Welton (2008): 71-73.

⁴⁸³ Βλ. παραπάνω: B1.2. (β).

⁴⁸⁴ Έμμεση αναφορά στη διάπραξη *ύβρεως* από τον Αγάθωνα.

Αγάθων γνωρίζει ότι η ποιητική του έξαρση, στην προσπάθειά του να υμνήσει τον Έρωτα, τον οδηγεί σε *ύβρι* έναντι όλων των άλλων θεών και γι' αυτό παρεμβάλλει τον στίχο *εἰ θέμις καὶ ἀνεμέσητον εἶπεῖν* (195a7-8).⁴⁸⁵ Το «εγκώμιο» του Αγάθωνα διακρίνεται από αμετροέπεια, γεγονός που φαίνεται από τον υπερθετικό βαθμό που ο τραγικός ποιητής χρησιμοποιεί στα επίθετα που αποδίδει στον έρωτα. Εν ολίγοις, ο Αγάθων πλέκει ένα «άμετρο» και, άρα, υβριστικό λόγο, που κάθε άλλο παρά αληθινός είναι· γι' αυτό και θα γνωρίσει τη *νέμεση* κι ακολούθως την *τίσιν* από τον Σωκράτη.

Η ωραιότητα και η ανωτερότητα τού Έρωτος, σύμφωνα με τον τραγικό ποιητή, βασίζονται στο γεγονός ότι ο θεός Έρωτας είναι και παραμένει πάντοτε ο νεότερος από τους θεούς. *Μέγα τεκμήριον* γι' αυτό είναι η ίδια η αποστροφή τού έρωτος προς τα γηρατειά. Η άποψη του Αγάθωνα ότι ο Έρωτας αποστρέφεται τα γηρατειά θίγει εμμέσως όλους τους υπόλοιπους συνδαιτυμόνες, πλην του νεαρού Φαίδρου, ενώ η θεώρησή του ότι ο Έρωτας είναι ο νεότερος από τους θεούς έρχεται σε αντιπαράθεση με την ομιλία του Φαίδρου, στην οποία ο Έρωτας παρουσιάστηκε ως ο αρχαιότερος των θεών. Με αυτόν τον εριστικό τρόπο, ο τραγικός ποιητής διαχωρίζει τη θέση (και τον εαυτό του) από όλους τους υπόλοιπους εγκωμιαστές/συνδαιτυμόνες.

Ο Αγάθων χρησιμοποιεί δύο φορές την έκφραση «μέγα τεκμήριον» (*Συμπόσιο*, 195b1, 196a6) αλλά και παρεμφερείς φράσεις στους στίχους 195d6-8⁴⁸⁶ και 196e5-9.⁴⁸⁷ Η χρήση των φράσεων τούτων καταδεικνύει τον ρητορικό τρόπο με τον οποίο ο

⁴⁸⁵ Συκουτρής (2009): 102, σημ.1.

⁴⁸⁶ «καλῶ οὖν δοκεῖ μοι τεκμηρίῳ τὴν ἀπαλότητα ἀποφαίνειν, ὅτι οὐκ ἐπὶ σκληροῦ βαίνει, ἀλλ' ἐπὶ μαλθακοῦ.»

⁴⁸⁷ «ᾧ δὴ πρέπει ἡμᾶς μαρτυρίῳ χρῆσθαι, ὅτι ποιητὴς ὁ Ἔρωτος ἀγαθὸς ἐν κεφαλαίῳ πᾶσαν ποίησιν τὴν κατὰ μουσικὴν: ἄ γάρ τις ἢ μὴ ἔχει ἢ μὴ οἶδεν, οὔτ' ἂν ἑτέρῳ δοίη οὔτ' ἂν ἄλλον διδάξειεν.»

τραγικός ποιητής επιχειρεί να πείσει το κοινό του. Στην πραγματικότητα, όπως θα δούμε, τα επιχειρήματα του είναι τόσο αδύναμα που μπορούν εύκολα να αποδομηθούν.

Ενδιαφέρον – σε αυτό το σημείο- παρουσιάζει η σύγκριση του Έρωτος με την ομηρική Άτη. Ο Αγάθων θέλοντας να δείξει πόσο ανάλαφρος είναι ο έρωας, χρησιμοποιεί την περιγραφή του Ομήρου για την θεά Άτη, η οποία με τα ανάλαφρα ποδάρια της δεν πατάει στο χώμα αλλά μόνο πάνω σε ανθρώπινα κρανία. Στην πραγματικότητα, η παρομοίωση που χρησιμοποιεί ο Αγάθων είναι παταγωδώς αποτυχημένη κυρίως για δύο λόγους: Πρώτον, ο ίδιος σπεύδει να διευκρινίσει ότι ο Έρωτας δεν πατάει πάνω σε κρανία όπως η Άτη, αλλά κατοικεί μόνο σε ό,τι είναι μαλακό: στο ήθος και στις ψυχές των θεών και των ανθρώπων. Ο Αγάθων φαίνεται να φάσκει και να αντιφάσκει: προσπαθεί να εντυπωσιάσει χρησιμοποιώντας στίχους από τον Όμηρο, το περιεχόμενο των οποίων έρχεται σε αντίθεση με τα όσα ο ίδιος θέλει να δείξει. Επιπλέον, ενώ υποστηρίζει ότι ο έρωτας κατοικεί στις ψυχές των θεών και των ανθρώπων, τον παρουσιάζει σαν ένα αμιγώς σωματικό βίωμα. Δεύτερο και κρισιμότερο, ο Αγάθων παρομοιάζει τον έρωτα με την Άτη, η οποία ταυτίζεται με την τύφλωση και το θόλωμα του νοός, το οποίο παθαίνει ο υβριστής. Γνωρίζουμε, όχι μόνο από τον Όμηρο, τον Ησίοδο και τον Πίνδαρο, αλλά και από τον Ηρόδοτο και την αττική τραγωδία,⁴⁸⁸ ότι η Άτη αποτελεί το δεύτερο στάδιο στο τετράπτυχο *Υβρις- Άτις – Νέμεσις – Τίσις*, γεγονός που όχι μόνο αποδυναμώνει το επιχείρημα του Αγάθωνα για την ανάλαφρη φύση του έρωτος, αλλά και μας επαναφέρει στην αρχική υπόνοια για κλιμάκωση της ύβρεώς του.

Ως αναγνώστες καλούμαστε να μπούμε σε φάση αναμονής και ανίχνευσης: Ο υβριστικός λόγος του Αγάθωνα θα φτάσει στην κορύφωσή του, διότι κάθε υβριστής

⁴⁸⁸ Σπυρόπουλος (2003): 440.

περνάει αναπόφευκτα από το στάδιο της *άτεως*. Ο *κακήγορος* ποιητής, στο τέλος, θα τιμωρηθεί για την αισχροτήτα, το ψεύδος και την αμετροέπεια των λόγων του, ώστε να αποκαθαρθεί από το αμάρτημα των λόγων του. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι στο *Συμπόσιο* ο Πλάτων εξαντλεί τη φιλοσοφική του ειρωνία παρουσιάζοντας τον Αγάθωνα σαν ένα τραγικό ήρωα, ο οποίος θα πρέπει να εξαγνιστεί από την πράξη του. Το πλατωνικό δράμα, ωστόσο, διαφέρει από το αττικό στο μέτρο που εμφανίζει τον ήρωα του όχι σαν ένα θύμα της βούλησης των θεών ή της μοίρας του, αλλά ως αποκλειστικό υπάιτιο του παραπτώματός του.

Ο Αγάθων συνεχίζει τον άμετρο λόγο του και με αυτό τον τρόπο κορυφώνει την ύβρη του: Υποστηρίζει ότι ο Έρωτας είναι ο *νεώτατος*, ο *μαλακώτατος* και ο *απαλώτατος*. Ο τραγικός ποιητής δείχνει ότι αυτό που τον ενδιαφέρει δεν είναι η αλήθεια για το αντικείμενο που εξετάζει αλλά το να γίνει αρεστός στο κοινό του με τη χρήση όμορφων και υπερβολικών λέξεων. Δεδομένου ότι το «εγκώμιο» του Αγάθωνα δεν είναι συμμετρικό προς την ουσία του έρωτα αλλά προς αυτό που οι πολλοί αντιλαμβάνονται ως έρωτα, θα μπορούσαμε να πούμε ότι συνιστά ένα λεκτικό *φάντασμα*.⁴⁸⁹ Ο Αγάθων, θεωρώ, αποτελεί το κατ'εξοχήν παράδειγμα του τραγικού ποιητή, που ο Πλάτων θα εξόριζε από την Καλλίπολη.⁴⁹⁰ Οι Corrigan και Glazov-Corrigan υποστηρίζουν ότι ο Αγάθων μπορεί να παραλληλιστεί με τον, προικισμένο με φυσικά χαρίσματα, νέο του έκτου βιβλίου στην *Πολιτεία*, ο οποίος διαφθείρεται από τη σοφιστική παιδεία και από τις γνώμες του πλήθους. Ως αποτέλεσμα των κακών επιρροών που δέχεται καθίσταται φοβερά επικίνδυνος αντί εξαιρετικά χρήσιμος για την πόλη.⁴⁹¹ Έχοντας εκθέσει επαρκώς, όπως νομίζει, τα φυσικά

⁴⁸⁹ «Φάντασμα» στα λόγια όπως είδαμε στο Ι3. (α). συνιστά ένας λόγος που αντί να αντιγράφει τις ουσιώδεις συμμετρίες (την αλήθεια) του προτύπου, αντιγράφει τις φαινομενικές συμμετρίες, που δεν είναι αληθινές.

⁴⁹⁰ Βλ. παραπάνω: Β1.2.

⁴⁹¹ Corrigan & Glazov-Corrigan (2004): 94.

χαρακτηριστικά τού Έρωτος, ο Αγάθων στρέφεται στην έκθεση των αρετών του θεού αυτού.

(β) Οι αρετές τού Έρωτος (196c-197e).

Ο Έρωσ, κατά τον Αγάθωνα, δεν αδικεί και δεν αδικείται από θεό ή άνθρωπο, δεν ασκεί ποτέ βία και όλοι με τη θέλησή τους γίνονται υπηρέτες σε αυτόν (*Συμπόσιο*, 196b). Ο τραγικός ποιητής υπονοεί υβριστικά ότι οι θεοί μπορεί να αδικήσουν είτε ανθρώπους είτε άλλους θεούς. Αυτό αντιβαίνει στον πρώτο περιεχομενικό τύπο ποιήσεως, που συνάντησαμε στα αρχικά βιβλία της *Πολιτείας*,⁴⁹² σύμφωνα με τον οποίον στην ποίηση οι θεοί πρέπει να παρουσιάζονται όπως ακριβώς είναι, δηλαδή, πάντοτε αγαθοί, αβλαβείς και ωφέλιμοι. Προσέτι, ο Αγάθων, εμφανίζοντας όλους τους υπόλοιπους θεούς και ανθρώπους ως υπηρέτες στον Έρωτα, προάγει τον δουλοπρεπή έρωτα του *άμουσου* ανθρώπου, δηλαδή εκείνου που κυριεύεται από την εξωτερική μανία των σωματικών ηδονών. Ο δούλος της ηδονής νοσεί ψυχικά, είναι φθονερός και εμποδίζει την ωφέλιμη ενασχόληση του ερωμένου του με τη φιλοσοφία (*Φαίδρος*, 238e-239a). Ο «εραστής» αυτός αντιπαραβάλλεται με τον *μουσικό* εραστή των καλών,⁴⁹³ δηλαδή εκείνον που κυριαρχείται από την θεϊκή ερωτική μανία, η οποία είναι εσωτερική και τον κάνει ενάρετο (*Φαίδρος*, 256a-b). Με λίγα λόγια, με το υποτιθέμενο εγκώμιό του ο Αγάθων αντί να επαινεί το θεϊκό και το όμορφο εγκωμιάζει το *αισχρό* και το *κακό*.

Ο *μιμητικός* ποιητής διατείνεται ότι όσα συνομολογούνται από τον ερωμένο και τον εραστή, οι βασιλιάδες της πόλεως, οι νόμοι, τα θεωρούν δίκαια (*Συμπόσιο*, 196c). Η θεώρηση του Αγάθωνα έρχεται σε αντίθεση με τον ορισμό του *δίκαιου* στην *Πολιτεία*. Εκεί, όπως είδαμε, ως δίκαιο ορίζεται εκείνο που με σοφία και ευβουλία προστάζει ο

⁴⁹² Βλ. παραπάνω: Β1.2. (α1).

⁴⁹³ Για τη διάκριση μεταξύ *μουσικού* και *άμουσου*, βλ. παραπάνω: Β1.1. (β3).

βασιλιάς-νόμος και που με *ανδρεία* υπερασπίζεται η ενδιάμεση τάξη των φυλάκων, ώστε οι υπέρμετρες ανάγκες και επιθυμίες της κατώτερης τάξης να περιορίζονται στις βασικές και αναγκαίες. Εδώ, ο Αγάθων μεταστρέφει τους πόλους: οι βασιλείς (νόμοι) δεν είναι αυτοί που κρίνουν και προστάζουν τα δίκαια, αλλά εκείνοι που απλώς επικυρώνουν ως δίκαια όσα οι εραστές και οι ερωμένοι αξιολογούν ως τέτοια. Είναι, πλέον, σαφές ότι το «εγκώμιο» του Αγάθωνα δεν αποτυπώνει την αρετή και τη δικαιοσύνη αλλά τη διαφθορά και την αδικία, όπως ακριβώς τα ποιήματα των μιμητών ποιητών στο δέκατο βιβλίο της *Πολιτείας*.

Οι Scott και Welton σχολιάζουν πως ο τρόπος με τον οποίο ο Αγάθων παρουσιάζει δίκαιο τον έρωτα, αντιστοιχεί στη δική του θεώρηση για το *δίκαιο*, ότι δηλαδή δίκαιο είναι αυτό στο οποίο οι άνθρωποι συγκατατέθηκαν και συνήνεσαν.⁴⁹⁴ Με άλλα λόγια, η «δικαιοσύνη» που ο Αγάθων αποδίδει στον Έρωτα δεν έχει να κάνει με την ουσία και την αλήθεια τού αντικειμένου που εγκωμιάζει αλλά με τις *δόξες* που οι πολλοί έχουν για εκείνο και οι οποίες δεν έχουν καμία σχέση με την πραγματικότητα. Ο Αγάθων, όπως και ο *μιμητής* στο παράδειγμα με τα ανάκλιτρα, είναι ένας ποιητής που αντί να *δοξάζει κατά τα μέτρα*, αντί δηλαδή να αποδίδει τις ουσιαστικές συμμετρίες του *παραδείγματος*, *δοξάζει παρά τα μέτρα*, επειδή οι *δόξες* του δεν καθοδηγούνται από τη γνώση της διαλεκτικής, αλλά από την άγνοια και το ψεύδος της *μιμητικής ποίησης*. Η ποίησή του τρέφει και αυξάνει το κατώτερο, εις βάρος των άλλων δύο ψυχικών τμημάτων, και ενσπείρει στις ψυχές των πολιτών την *αδικία*.

Πέρα, όμως, από την «συμβατική δικαιοσύνη» που εξασφαλίζει στον Έρωτα, ο Αγάθων ισχυρίζεται πως ο θεός αυτός μετέχει όσο περισσότερο γίνεται στη *σωφροσύνη*. Το επιχείρημά του έχει ως εξής: Εφόσον είναι κοινώς αποδεκτό ότι η *σωφροσύνη* είναι η κυριαρχία πάνω στις ηδονές και τις επιθυμίες, και επειδή καμία

⁴⁹⁴ Scott & Welton (2008): 76.

ηδονή κι επιθυμία δεν είναι ισχυρότερη του Έρωτος, προκύπτει ότι ο Έρωτας κυριαρχεί έναντι όλων των υπόλοιπων ηδονών και επιθυμιών και, κατά συνέπεια, κατέχει τη σωφροσύνη στον ύψιστο βαθμό. Το επιχείρημα του Αγάθωνα μπορεί εύκολα να ανασκευαστεί. Η ανασκευή του δείχνει ότι κανένας από όλους όσοι υπηρετούν τον έρωτα, ο οποίος σύμφωνα με τον Αγάθωνα είναι σώφρων στον ύψιστο βαθμό, δεν είναι σώφρων.

Ανασκευή επιχειρήματος:

Π1: Σώφρων είναι αυτός που κυριαρχεί πάνω στις ηδονές και στις επιθυμίες (196c4-5)

Π2: Ο έρωτας είναι η μεγαλύτερη ηδονή κι επιθυμία (196c6).

Π3: Όλοι υπηρετούν με τη θέλησή τους τον έρωτα (196b-c).

Σ: Εφόσον (3) όλοι υπηρετούν με τη θέλησή τους τον έρωτα και (2) ο έρωτας είναι η μεγαλύτερη ηδονή προκύπτει ότι (1) κανένας απ' αυτούς που υπηρετούν τον έρωτα δεν είναι σώφρων.

Αξίζει σε αυτό το σημείο να ανακαλέσουμε στη μνήμη μας τον ορισμό της σωφροσύνης στον έρωτα, όπως μας τον παρέχει ο Πλάτων στον άλλο περί έρωτος διάλογό του, όπως, επίσης, και ως προς τι η σωφροσύνη τούτη αντιπαραβάλλεται. Στον *Φαίδρο*, ο Σωκράτης υποστηρίζει πως υπάρχουν μέσα μας δύο αρχές που μας κυβερνούν «και η μία είναι έμφυτη, η επιθυμία για τις ηδονές, η άλλη είναι επίκτητη, η τάση μας προς αυτό που είναι το άριστο».⁴⁹⁵ Η επικράτηση της επίκτητης δόξας *επί το ορθόν*, υπό την καθοδήγηση του λόγου, ονομάζεται σωφροσύνη, ενώ η επικράτηση της έμφυτης επιθυμίας που μας ελκύει, ελλείψει λογικής, στις ηδονές ονομάζεται *ύβρις* (*Φαίδρος*, 237e- 238c). Στην περίπτωση του έρωτα, ύβρη έχουμε διότι η άνευ

⁴⁹⁵ Μτφρ. Σκουτερόπουλος (2015).

λόγου επιθυμία παρασυρμένη από την ηδονή του σαρκικού κάλλους και εμπλουτισμένη με τις συγγενείς επιθυμίες των όμορφων σωμάτων, γέμισε με ρώμη και κυριάρχησε πάνω στην ορθή επίκτητη δόξα.

Σε προηγούμενο κεφάλαιο είδαμε ότι η ορθή επίκτητη δόξα συνιστά τη φυσική τροφή του θυμοειδούς.⁴⁹⁶ Αν το θυμοειδές τραφεί με τις σωστές μυθολογικές δόξες, γίνεται *άνδρειο* και θέτει τον εαυτό του υπό την καθοδήγηση του σοφού λογιστικού. Σε αυτή την περίπτωση, ο άνθρωπος γίνεται ενάρετος και *μουσικός*, οδηγείται, δηλαδή, στον έρωτα της φιλοσοφίας, τη θεϊκή ερωτική μανία, επειδή τα ανώτερα ψυχικά τμήματα (λογιστικό και θυμοειδές) συναρμόζονται και επιβάλλονται στην αμετρία του επιθυμητικού. Αντίθετα, όταν το θυμοειδές δεν καταστεί ανδρείο με την ορθή μυθολογική εκπαίδευση, οι έμφυτες επιθυμίες του κατώτερου ψυχικού τμήματος επικρατούν μέσα στην ψυχή, κάνοντας τον άνθρωπο κακό και άδικο. Ένας τέτοιος άνθρωπος κατέχεται από τον δουλικό και άμουσο έρωτα των σαρκικών ηδονών.

Τρία, επομένως, είναι τα σημεία που χρήζουν προσοχής εδώ, έπειτα απ' αυτήν την διακειμενική παρένθεση: (Α) Ο Αγάθων εγκωμιάζει την υβριστική μορφή του έρωτα, εφόσον παρουσιάζει τους πάντες υποδουλωμένους στην ορμέμφυτη επιθυμία για ηδονή. Με άλλα λόγια, ο ποιητής εμφανίζει τον έρωτα ως ένα πάθος αμιγώς σαρκικό, στο οποίο κανείς, θεός ή άνθρωπος, δεν δύναται να αντισταθεί⁴⁹⁷ (*Συμπόσιο*, 196 c-d). (Β) Ο Αγάθων φαίνεται να μπερδεύει τον σώφρονα με τον υβριστικό έρωτα. Από τη μια παρουσιάζει τον Έρωτα ως σώφρονα και από την άλλη τον σκιαγραφεί ως ένα είδος τυράννου, στο οποίο οι πάντες υποδουλώνονται. Η ανικανότητα του Αγάθωνα να διακρίνει τα δύο είδη έρωτα, δείχνει την άγνοιά του για την ουσία του υπό πραγμάτευση αντικειμένου, που είναι ο *έρωτας*. (Γ) Ως αποτέλεσμα της ανικανότητάς του να διακρίνει πράγματα που φαίνονται αλλά δεν είναι όμοια, ήτοι τον σαρκικό από

⁴⁹⁶ Βλ. παραπάνω: Α1.3. (β).

⁴⁹⁷ Όπως πολύ σωστά επισημαίνει ο Halliwell (2016): 10, καθ' όλη τη διάρκεια της ομιλίας του, ο Αγάθων υπαινίσσεται τη σεξουαλική επιθυμία με τη χρήση των όρων *ίμερος* και *πόθος*.

τον φιλοσοφικό έρωτα, ο τραγικός ποιητής εντυπώνει μια ψευδή δόξα για τη σωφροσύνη στον έρωτα. Οι ψευδείς δόξες, όπως είπαμε, είναι αποτέλεσμα της άγνοιας και της αμάθειας του ποιητή. Τρέφουν και αυξάνουν το κατώτερο ψυχικό τμήμα, με αποτέλεσμα να εντυπώνουν όχι μόνο την αμάθεια στις ψυχές των πολιτών αλλά και την αδικία.

Ο Αγάθων υποστηρίζει, επίσης, ότι ο Έρωτας είναι σοφός ποιητής και λαμπρός διδάσκαλος και ότι όλες οι ποιητικές γεννήσεις οφείλονται σε αυτόν· από τις μουσικές συνθέσεις μέχρι τη δημιουργία του ζωικού βασιλείου. Ο Έρωτας είναι πιο ανδρείος από τον Άρη, διότι κυριάρχησε πάνω του ως επιθυμία για την Αφροδίτη. Ο Απόλλων, οι Μούσες, η Αθηνά, ακόμα κι ο πατέρας των θεών Δίας είναι, για τον Αγάθωνα, μαθητές του Έρωτος, διότι χάριν σε αυτόν ανακάλυψαν τις τέχνες τους. Προτού ο έρωτας για το ωραίο να εμφανιστεί τα ηνία είχε η Ανάγκη, με αποτέλεσμα οι θεοί να βρίσκονται σε διαρκείς αντιμαχίες. Οι σχέσεις των θεών αποκαταστάθηκαν και μαζί εμφανίστηκαν όλα τα αγαθά για θεούς και θνητούς, μόνον αφού εμφανίστηκε ο έρωτας. Ο Αγάθων αντιβαίνει και πάλι τον πρώτο περιεχομενικό τύπο ποιήσεως, όπως αυτός τέθηκε στην *Πολιτεία*, εφόσον υιοθετεί την τραγική θεώρηση που θέλει τους θεούς να τσακώνονται μεταξύ τους.⁴⁹⁸ Τέτοιου είδους απεικονίσεις των θεών, όπως θα θυμόμαστε, ενσπείρουν στις ψυχές τη διχοστασία και κατ' επέκταση την αδικία.

Σύμφωνα με τον Αγάθωνα, ο Έρωτας είναι, μεταξύ άλλων, ο πατέρας του πόθου και της επιθυμίας· στο λόγο είναι κυβερνήτης, επιβάτης, παραστάτης και άριστος σωτήρ. Είναι το κόσμημα όλων των θεών και των ανθρώπων, κάλλιστος ηγεμών και άριστος. Ο Αγάθων προσφέρει την ομιλία του ως ανάθημα στον θεό Έρωτα και υποστηρίζει πως έχει μερίδιο και στο παιχνίδι, αλλά και στη σπουδή (σοβαρολογία), στο μέτρο

⁴⁹⁸ Βλ.ενδεικτικά: *Πολιτεία*, 378b-d). Βλ.επίσης παραπάνω: B1.2. (α1).

που ο ίδιος μετέχει σε αυτά. Ο Αγάθων ολοκληρώνει το μονολογικό κρεσέντο του,⁴⁹⁹ απαγγέλλοντας, εν είδει μανίας, αυτοσχέδιους στίχους. Δείχνει να κατέχεται όχι από τη θεϊκή ερωτική μανία, που είναι εσωτερική, αλλά από την εξωτερική μανία που κυριεύει τον *άμουσο* δούλο της ηδονής. Ο οικοδεσπότης ποιητής πρέπει να τιμωρηθεί για τον υβριστικό και ψευδή λόγο του και το κατάλληλο εργαλείο για αυτή τη δουλειά είναι, αφενός, ο σωκρατικός έλεγχος και, αφετέρου, η αληθινή ερωτική μανία του φιλοσόφου.

B5.3. Τρίτο Στάδιο – Ο φιλοσοφικός έλεγχος του Σωκράτη στον Αγάθωνα (Συμπόσιο, 198a – 201c).

Αμέσως μετά το λεκτικό ρεσιτάλ του Αγάθωνα, το οποίο εισέπραξε τις θερμές επιδοκμασίες της ομήγουρης, ο Σωκράτης εκφράζει και πάλι ειρωνικά τον φόβο του, αρνούμενος να πλέξει το δικό του εγκώμιο για τον Έρωτα, εάν πρέπει να ακολουθήσει τον τρόπο των υπολοίπων. Ο ωραιότερος και ορθότερος τρόπος να εγκωμιάσεις κάποιον σύμφωνα με τον Σωκράτη είναι να λες για εκείνον την αλήθεια και όχι να σωρεύεις όμορφα, κοσμητικά επίθετα για αυτόν, ακόμα κι αν αυτά δεν ανταποκρίνονται στη φύση του. Το αίτημα του φιλοσόφου είναι απλό: είτε οι συνδαιτυμόνες του θα δεχθούν να μιλήσει *αληθώς* και όπως ο ίδιος γνωρίζει για τον έρωτα,⁵⁰⁰ είτε δε θα μιλήσει καθόλου.

Θέτοντας το διακειμενικά και πάλι, ο Σωκράτης φαίνεται να κατέχεται από τη θεϊκή εκείνη μανία που ο Πλάτων περιγράφει στον *Φαίδρο*, η οποία κάνει τον κάτοχό της να απομακρύνεται από τα ειωθότα και τα νόμιμα ήθη (*Φαίδρος*, 265a).⁵⁰¹ Υπό αυτή τη θεώρηση, η «μανία» του Σωκράτη για την αλήθεια τον καθιστά υβριστή προς τους

⁴⁹⁹ Corrigan & Glazov-Corrigan (2004): 85-86.

⁵⁰⁰ Ο Σωκράτης που το μόνο που γνωρίζει είναι ότι δεν γνωρίζει, παραδέχεται ότι είναι γνώστης των ερωτικών (198d1).

⁵⁰¹ Βλ. επίσης παραπάνω: B1.1. (β3).

καθιερωμένους τρόπους εγκωμιασμού που προτίμησαν οι συνδαιτυμόνες του και τον διακρίνει από την ανθρώπινη, υβριστική μανία τού ποιητή Αγάθωνα. Ο φιλόσοφος δεν ενδιαφέρεται να κερδίσει την εύνοια και τις επιδοκμασίες του κοινού του, δεν εξαρτάται από το θαυμασμό των ακροατών του. Ο έρωτας του για την ουσία του ερευνώμενου αντικειμένου, τοποθετεί τον Σωκράτη όχι απέναντι από τους συνδαιτυμόνες του, αλλά στην ίδια θέση μαζί τους. Χρειάζεται τη συγκατάθεσή τους, ώστε να ερευνήσουν μαζί και από κοινού την αλήθεια.

Έχοντας εξασφαλίσει τη συγκατάθεση των συνδαιτυμόνων του, ο Σωκράτης ζητάει από τον Φαίδρο να εξετάσει σε μια μικρή συζήτηση τον Αγάθωνα. Ο μιμητικός ποιητής παραδίδεται στον διαλεκτικό φιλόσοφο, για να γνωρίσει τη νέμεση και την ταπείνωση, όπως ακριβώς ο ασχημόλογος και υβριστής ίππος στον Φαίδρο, από τον ηνίοχο (Φαίδρος, 254e). Ο Σωκράτης, σε ρόλο ηνίοχου, με το μαστίγιο τού φιλοσοφικού ελέγχου, θα προκαλέσει οδύνη και ταπείνωση στον μιμητή ποιητή, αναγκάζοντας τον να συμμορφωθεί και να πάψει να συμπεριφέρεται αλαζονικά και υβριστικά. Ο έλεγχος που ο Σωκράτης ασκεί στον Αγάθωνα θέτει τον δεύτερο ενώπιον των κακοδοξιών και των αντιφάσεων τής ομιλίας του. Το επιχείρημα που προκύπτει από τις παραδοχές των δύο συνομιλητών μπορεί να παρουσιαστεί σχηματικά ως εξής:

Π1: Ο Έρωτας είναι έρωτας (επιθυμία) για κάτι (199e)

Π2: Ο επιθυμών επιθυμεί αυτό που δεν έχει (200a)

Π3: Ο Έρωτας επιθυμεί τα ωραία (201a).

Π4: Τα ωραία είναι και αγαθά (201c).

Σ: Εφόσον Π1, Π2, Π3 και Π4, τότε προκύπτει ότι ο Έρωτας επιθυμεί τα ωραία και τα αγαθά επειδή δεν τα έχει στην κατοχή του.

Η διαμάχη ποίησης και φιλοσοφίας φτάνει στην κορύφωσή της, με τον τραγικό ποιητή να παραδέχεται ότι ενδεχομένως και να μη γνώριζε αυτά για τα οποία μίλησε προηγουμένως (Συμπόσιο, 201b). Ο Αγάθων εκφράζει, μάλιστα, την έντονη δυσαρέσκειά του, δηλώνοντας ότι δεν είναι πια σε θέση να φέρει αντίλογο στον Σωκράτη, για να πάρει την απάντηση από τον δεύτερο πως όχι στον ίδιο αλλά στην αλήθεια δεν μπορεί κανείς να φέρει αντίλογο. Ο Σωκράτης διακόπτει εσκεμμένα τη ροή της συζήτησης με τον Αγάθωνα όταν αυτή αρχίζει να παίρνει χαρακτήρα εριστικό. Ο φιλόσοφος σπεύδει να αποκαταστήσει την ορθή βάση του *διαλέγεσθαι*· η συζήτηση γίνεται, όχι για να επικρατήσει ο ένας ομιλητής έναντι του άλλου, αλλά, για να αναζητήσουν μαζί την αλήθεια για τον έρωτα.⁵⁰²

Πώς, όμως, επιλέγει ο Πλάτων να λύσει τη σύγκρουση ποίησης- φιλοσοφίας όταν αυτή κορυφώνεται; Τοποθετώντας τον φιλόσοφο σε ρόλο ποιητή και βάζοντας τον να διηγείται ένα διαλεκτικό μυθολόγημα. Ο Σωκράτης αφήνει ήσυχο μόνο τύποις τον Αγάθωνα και αναλαμβάνει να διηγηθεί έναν μύθο, που όπως υποστηρίζει, του τον διηγήθηκε η σοφή δασκάλα του από τη Μαντίνεια, Διοτίμα. Στην ουσία, ολόκληρη η διήγηση τού μύθου της Διοτίμας από τον Σωκράτη αποτελεί βήμα το βήμα δομημένη απάντηση στον Αγάθωνα. Αυτό φαίνεται ήδη από τους στίχους 201e4-7, στους οποίους ο Σωκράτης παίζει επιτηδευμένα ρόλο Αγάθωνα έναντι της Διοτίμας. Με τον μύθο αυτό, ο Πλάτων επανατοποθετεί τον συνομιλητή του Σωκράτη, Αγάθωνα, σε θέση συν-αναζητητή της αληθείας και αναιρεί τη θέση αντιπάλου που εκείνος είχε κατά την άσκηση του λογικού ελέγχου. Τοιουτοτρόπως, η ένταση μεταξύ των δύο συνομιλητών λαμβάνει τέλος και η συζήτηση επανέρχεται στη διαλεκτική της βάση.

⁵⁰² Ανάλογα περιστατικά συναντήσαμε στον *Μένωνα* (βλ.Α1.1.) και στον *Φαίδωνα* (βλ.Α1.2.).

B5.4. Τέταρτο στάδιο – Ο μύθος τής Διοτίμας, αποκλιμάκωση και συμφιλίωση ποίησης- φιλοσοφίας (Συμπόσιο, 201d- 212b).

Στον μύθο της Διοτίμας, ο Έρωτας παρουσιάζεται συμβολικά ως παιδί του Πόρου και της Πενίας (203b-204b), ως *δαίμων* μέγας ανάμεσα στους αθάνατους θεούς και στους θνητούς ανθρώπους. Επειδή, *θεός δὲ ἄνθρωπῳ οὐ μίγνυται* (203a), με τη διαμεσολάβηση των δαιμόνων στους οποίους ανήκει κι ο Έρωτας, εξασφαλίζεται η επικοινωνία και η συνομιλία ανάμεσα στους θνητούς και στους θεούς. Ο Έρωτας δεν είναι ούτε *αγαθός* ούτε *αισχρός*. Κατ' αναλογία, δεν είναι ούτε *σοφός* ούτε *αμαθής*. Ανήκει στο *μεταξύ* όλων αυτών των εννοιολογικά αντιθετικών ζευγών: Στο γνωσιολογικό καθεστώς τής *ορθής δόξας*, κατά την οποία κάποιος έχει ορθή γνώμη για το αντικείμενο ερεύνης, χωρίς ωστόσο να μπορεί να αιτιολογήσει λογικά την ορθότητά της (201e-202b). Εφόσον, ο Έρωτας δεν είναι ούτε σοφός αλλά ούτε και αμαθής, χαρακτηρίζεται ως δια βίου φιλόσοφος, ενώ στόχος του δεν είναι άλλος παρά ο τοκετός και η γέννα μες στην ομορφιά, ο τόκος *ἐν τῷ καλῷ*. Με αυτό τον τρόπο, το θνητό γένος αφήνει πάντα κάτι καινούργιο στη θέση του παλιού, η διάνοια γεμίζει καινούργια μνήμη διασώζοντας την επιστήμη κι έτσι εξασφαλίζεται η ποθούμενη αθανασία.

Ο μύθος της Διοτίμας περιγράφει με γλαφυρό τρόπο τη μύηση στα ερωτικά μυστήρια και τους αναβαθμούς που αυτή περιλαμβάνει. Ξεκινώντας κανείς από τα επίγεια καλά πορεύεται συνεχώς ανοδικά, από τα καλά σώματα στις καλές δραστηριότητες (*επιτηδεύματα*), από τις καλές δραστηριότητες στα καλά μαθήματα, και, τέλος, από τα καλά μαθήματα σε εκείνο το μάθημα που ολοκληρώνει την ανάβαση· το μάθημα του καλού καθαυτού (Συμπόσιο, 211b-d). Ο Σπυρόπουλος υποστηρίζει ότι η πορεία που η ψυχή ακολουθεί στα μυστήρια της τελειότητας στο Συμπόσιο μπορεί να συσχετιστεί με την *εικόνα* της ανάβασης του φτερωτού άρματος της ψυχής στον *υπερουράνιο τόπο*

του *Φαίδρου*, όπως, επίσης, και με την ανοδική πορεία του απελευθερωμένου δεσμώτη στην αλληγορία του σπηλαίου.⁵⁰³

Η Ionescu σημειώνει εύστοχα ότι ο διαχωρισμός των ερωτικών μυστηρίων σε προκαταρκτικά και σε *τέλεα εποπτικά* παραπέμπει στη θεωρία της ανάμνησης και συγκεκριμένα στη μετάβαση από τις (ορθές) δόξες στη γνώση. Η ίδια υποστηρίζει ότι τα μικρά μυστήρια ξεκινούν με τον μύθο της Διοτίμας, στον οποίον ο Έρωτας παρουσιάζεται ως να ανήκει στον ενδιάμεσο γνωσιολογικό και οντολογικό χώρο. Εκεί, ο Έρωτας εμφανίζεται ως να επιθυμεί τα καλά επειδή υπολείπεται αυτών, ως η δύναμη που κάνει τους ανθρώπους πάντοτε να επιθυμούν κάτι καλό αλλά και ως η καθολική επιθυμία για την *αθανασία*. Ολοκληρώνει κανείς τα προκαταρκτικά μυστήρια όταν παράγει πνευματικά έργα, όπως λόγου χάριν ποιήματα, τα οποία αποτελούν εκφράσεις των αποθηκευμένων στην ψυχή μας Ιδεών. Η ποιότητα των καλλιτεχνημάτων είναι ανάλογη του βαθμού στον οποίον ο καλλιτέχνης *ανακτά* (θυμάται) την αλήθεια που κουβαλά στην ψυχή του.⁵⁰⁴ Με άλλα λόγια, όσοι μυσούνται στα μικρά ερωτικά μυστήρια αποτυπώνουν στα δημιουργήματά τους ομοιώματα των Ιδεών.

Ο Πλάτων χαρακτηρίζει τους καλλιτέχνες αυτού του είδους, συμπεριλαμβανομένων των ποιητών, ως «γεννήτορες της αρετής», επειδή με τα δημιουργήματά τους γεννούν στην πόλη τη *δικαιοσύνη* και τη *σωφροσύνη*. Σύμφωνα με το *Συμπόσιο*, η *σωφροσύνη* και η *δικαιοσύνη* γεννιούνται στην πόλη όταν αυτή είναι σωστά διαρρυθμισμένη (*Συμπόσιο*, 209a-b) ή, για να το πούμε με τον τρόπο της *Πολιτείας*, όταν το κάθε τμήμα της πολιτείας αναλαμβάνει το οικείο του έργο. Η Ionescu επισημαίνει ότι τα παράγωγα των καλλιτεχνών αυτού του είδους χαρακτηρίζονται από τον Σωκράτη ως

⁵⁰³ Σπυρόπουλος (2004): 464.

⁵⁰⁴ Ionescu (2007): 27-32.

είδωλα αρετής και αντιπαραβάλλονται με την αληθινή αρετή που παράγει όποιος ολοκληρώσει την ανάβασή του στα μυστήρια της τελειότητας.⁵⁰⁵

Αναντίρρητα, η περιγραφή των ποιητών ως γεννητόρων των αρετών παραπέμπει στους απλούς μυθολόγους της Καλλιπόλεως. Είχα ισχυριστεί ότι στην *Πολιτεία* ο Πλάτων εισηγείται ένα ωφέλιμο είδος μυθολογίας, με το οποίο εξασφαλίζεται η ορθή ψυχική τάξη των πολιτών, ώστε εκείνοι να γίνονται ενάρετοι, και ότι οι απλοί μυθολόγοι της Καλλιπόλης καθοδηγούμενοι από τους διαλεκτικούς βασιλείς, που είναι οι αίτιοι της αληθινής αρετής στην πόλη, εγχαρράσσουν στις ψυχές των φυλάκων ομοιώματα των αρετών. Είχα, επίσης, υποστηρίξει ότι η *απλή μυθολογία* αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της εκπαίδευσης των φυλάκων, εφόσον τους εξοπλίζει με ορθές και έννομες δόξες, απαραίτητες για τη μετέπειτα γνωσιολογική αναγωγή τους μέσω της ανώτερης μάθησης. Ενέταξα αυτή την υπόθεσή μου στο γνωσιολογικό πλαίσιο της θεωρίας της αναμνήσεως, υποστηρίζοντας ότι η *αρετή*, που οι ορθές δόξες των μύθων εντυπώνουν στις ψυχές, συνιστά προϋπόθεση για την επίτευξη της διαλεκτικής *σοφίας*. Επιπλέον, υποστήριξα ότι οι ίδιοι οι πλατωνικοί μύθοι συνιστούν *απλά μυθολογήματα* και ότι πρέπει να ληφθούν ως *υπομνήματα* του διαλεκτικού λόγου, ή ως σύμμετρα ομοιώματα των Ιδεών, δηλαδή ως *ορθές δόξες* που αποτυπώνουν στις ψυχές των αναγνωστών τους τις αρετές.

Στον *Μένωνα*, οι ορθές δόξες έπρεπε να συνυφανθούν με αιτιακό λογισμό, για να γίνουν σταθερές και βέβαιες όπως η επιστήμη. Στην *Πολιτεία* οι αληθείς δόξες έπρεπε να δεθούν με το μάθημα του *αγαθού* (της διαλεκτικής), ώστε να πάψουν να είναι τυφλές. Στο *Συμπόσιο*, η μετάβαση από τις ορθές δόξες στη γνώση (σοφία) φαίνεται να αντιστοιχεί στη μετάβαση από τα προκαταρκτικά στα τέλεια ερωτικά μυστήρια.⁵⁰⁶

⁵⁰⁵ Ionescu (2007): 34.

⁵⁰⁶ Ionescu (2007): 32.

Τα στάδια των τελευταίων συνοψίζονται σε τέσσερα και έχουν ως σημείο αφετηρίας την κατάληξη των μικρών μυστηρίων, δηλαδή, τη γέννηση, στην ψυχή του ερωμένου, *καλών λόγων*. Στο δεύτερο στάδιο, ο μυσούμενος ανάγεται από το σωματικό στο ψυχικό κάλλος, αναγνωρίζοντας την ανωτερότητα του δεύτερου έναντι του πρώτου. Στο τρίτο στάδιο, ο μύστης ανάγεται στον τόπο των *καλών επιτηδευμάτων* και επιστημών. Τέλος, από τις πολλές επιστήμες φτάνει στη μία και μοναδική επιστήμη, που είναι η διαλεκτική, και *εξάιφνης* αντικρίζει εκείνο για το οποίο κατέβαλε όλους τους κόπους: το αιώνιο, αμετάβλητο και μονοειδές, το καλό καθ'αυτό (την Ιδέα του Καλού) (*Συμπόσιο*, 209e- 211b).

Στο σημείο αυτό, ανακύπτουν διάφορα ερωτήματα: Θα μπορούσε ο μύθος της Διοτίμας να έχει λειτουργία ανάλογη αυτής τού Έρωτος –όπως ο ίδιος τον περιγράφει- και, ως εκ τούτου, να χρησιμεύει ως ανάχωμα και δαιμονικός διαμεσολαβητής *μεταξύ* αντικρουόμενων δυνάμεων; Κατ' επέκταση, θα μπορούσε ο μύθος της Διοτίμας να αντιστοιχεί στο γνωσιολογικό πεδίο τής *ορθής δόξας*;

B5.5. Ο μύθος τής Διοτίμας ως δαιμονικός διαμεσολαβητής ανάμεσα στην μιμητική ποίηση τού Αγάθωνα και τη διαλεκτική επιστήμη τού Σωκράτη.

Ο μύθος της Διοτίμας φαίνεται όντως να έχει λειτουργία ανάλογη αυτής του Έρωτος: Μεσολαβεί ανάμεσα στη μιμητική ποίηση τού Αγάθωνα και τη θεϊκή διαλεκτική τού Σωκράτη ενώ εμφανίζεται τη στιγμή που η συζήτηση οδηγείται σε αδιέξοδο. Εμφανίζεται *μεταξύ* της αμάθειας και της σοφίας, ανάμεσα στο ψέμα και στην αλήθεια, ανάμεσα στον ανερωτικό μονόλογο του τραγικού ποιητή⁵⁰⁷ και την ερωτική μέθοδο του φιλοσόφου.

⁵⁰⁷ Berg (2010): 76.

Το περιεχόμενό του δεν θα μπορούσε να λάβει πρόσημο αληθείας ή ψεύδους, εάν η διαλεκτική συζήτηση μεταξύ Αγάθωνα και Σωκράτη, δεν είχε καταδείξει τη φύση του έρωτος ως *επιθυμίας των καλών*. Ο μύθος αυτός χρησιμεύει ως μία ποιητική αναπαράσταση όσων κατέδειξε ο φιλοσοφικός έλεγχος του Σωκράτη. Ως εκ τούτου, μπορούμε κάλλιστα να τον εντάξουμε στο γνωσιολογικό πεδίο της ορθής δόξης, διότι αν τον αποκόψουμε από την διαλεκτική του φιλοσόφου, αν και μας παρέχει μια ορθή γνώμη για την φύση του Έρωτος, αποτυγχάνει να την αιτιολογήσει λογικά.

Επιπλέον, ο μύθος της Διοτίμας φαίνεται να υλοποιεί εντός του και τα τέσσερα είδη θεϊκής μανίας όπως αυτά περιγράφονται στον *Φαίδρο*:⁵⁰⁸ την *ποιητική* στο μέτρο που είναι μύθος, την *ερωτική* στο μέτρο που το θέμα του είναι η φύση του έρωτος, για την πραγμάτευση του οποίου χρησιμοποιεί συναγωγές και διαιρέσεις (πχ. αμάθεια – ορθή δόξα – σοφία, θεοί – δαίμονες- θνητοί), την *τελεστική* στο βαθμό που περιγράφει τη μύηση στα ερωτικά μυστήρια και τη *μαντική*, στο βαθμό που η Διοτίμα λειτουργεί ως μαντικός εγαστρίμυθος τού Σωκράτη.⁵⁰⁹

Αν έχει, όμως, ο μύθος της Διοτίμας λειτουργία ανάλογη αυτής του Έρωτος, με ποιο τρόπο εξασφαλίζει την *αθανασία*; Την απάντηση μάς τη δίνει το ίδιο το κείμενο: Όσοι κυοφορούν στην ψυχή, γεννάνε αθάνατα παιδιά και αυτοί δεν είναι άλλοι από τους εμπνευσμένους αγαθούς ποιητές, τους *ευρετικούς* και τους ένδοξους πολιτικούς άνδρες που νομοθετούν επιτυχώς. Τα γεννήματα αυτών των ανδρών τούς εξασφαλίζουν *αθάνατον κλέος και μνήμην* και είναι κατά πολύ ανώτερα των σωματικών παιδιών που γεννούν οι υπόλοιποι (*Συμπόσιο*, 209c-d).

Ο Πλάτων με την χρήση τού μύθου τής Διοτίμας δεν αποσκοπεί στο να δώσει τη νίκη είτε στο στρατόπεδο της διαλεκτικής είτε σε εκείνο της ποιήσεως. Ο ίδιος ο μύθος,

⁵⁰⁸ Βλ. παραπάνω: B4.1.

⁵⁰⁹ Halliwell (2016): 11.

κατά την άποψή μου, χρησιμεύει ως ένας αναγκαίος ενδιάμεσος ανάμεσα στην *άγνοια* της *μιμητικής* ποιήσεως και την *γνώση* της *διαλεκτικής* · είναι ένα γνωσιολογικό *μεταξύ*, που αντιστοιχεί στον ίδιο τον έρωτα της φιλοσοφίας ως ορθής δόξας.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ – ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.

Έχουν εκπονηθεί, κατά καιρούς, σπουδαίες έρευνες και σημαντικές συλλογικές μελέτες, σχετικά με τον πλατωνικό μύθο,⁵¹⁰ από τη μια, και την πλατωνική μέθοδο,⁵¹¹ από την άλλη. Έχουν, επίσης, δημοσιευτεί ενδιαφέρουσες μελέτες, αναφορικά με τη σχέση που συνδέει τον μύθο και τη διαλεκτική σε συγκεκριμένους διαλόγους.⁵¹² Από τη βιβλιογραφία, ωστόσο, απουσιάζει μια συνολική και συστηματική αποτίμηση σχετικά με το *πότε*, το *πώς* και το *γιατί* η παραπάνω σχέση εμφανίζεται και εξελίσσεται στο πλατωνικό έργο. Μια τέτοια αποτίμηση επιχειρήσαμε να παράσχουμε με την ανά χείρας διατριβή.

Για να μελετήσουμε, ωστόσο, τη σχέση μεταξύ μύθου και διαλεκτικής στο πλατωνικό έργο, προϋπόθεση ήταν το να ερευνήσουμε τη φύση του καθενός εκ των δύο στον χώρο του λόγου, της οντολογίας και της γνωσιολογίας. Η ανάγκη ανάδειξης του χαρακτήρα του μύθου, αφενός, και της διαλεκτικής, αφετέρου, ήταν εκείνη που καθοδήγησε τα αρχικά στάδια της έρευνάς μας. Από τις πρώτες, κιόλας, ενότητες φάνηκε ότι ο πλατωνικός μύθος, σε αντίθεση με τον απόλυτο χαρακτήρα της διαλεκτικής, παρουσιάζει έναν ενδιάμεσο γνωσιολογικό και οντολογικό χαρακτήρα, που τοποθετείται *μεταξύ* της αλήθειας και του ψεύδους · της επιστήμης και της άγνοιας · του νοητού και του ορατού τόπου.

Εντοπίσαμε ένα βασικό μειονέκτημα και ένα βασικό πλεονέκτημα του μύθου έναντι της διαλεκτικής: Το πρώτο αφορά στην αδυναμία επαλήθευσης του μύθου, η οποία οφείλεται κυρίως στην ποιότητα των αντικειμένων που εξετάζει. Οι ενδιάμεσες οντότητες του μύθου, ήτοι οι δαίμονες, οι προφήτες, οι ήρωες, οι Μοίρες, εξαιτίας

⁵¹⁰ Βλ. ενδεικτικά: Stewart (1905), Brisson (1998), Partenie (2009), Destrée & Herrmann (2011), Collobert, Destrée & Gonzalez (2012).

⁵¹¹ Βλ. ενδεικτικά: Mitchell (1888), Stenzel (1940), Robinson (1941), Silverman (2003).

⁵¹² Βλ. ενδεικτικά: Corrigan, K. & Glazov-Corrigan (2004), White (2007), Trabattoni (2012), Barry (2014), Ionescu (2014), Sallis (2017).

τού ότι τοποθετούνται στο *μεταξύ* του νοητού και του ορατού τόπου, είναι αδύνατο να επαληθευτούν εξ ολοκλήρου είτε από τη νόηση είτε από την αίσθηση. Αντίθετα, η διαλεκτική είναι πάντα αληθής, επειδή αναφέρεται στις αμετάβλητες, άυλες και άφθαρτες οντότητες της νοήσεως. Το δεύτερο, δηλαδή το πλεονέκτημα του μύθου έναντι της διαλεκτικής συνδέεται άμεσα με την τριχοτόμηση της ψυχής και, συγκεκριμένα, με την ιδιότητα του μύθου να βρίσκει ανταπόκριση στο μεγαλύτερο ποσοστό των ανθρώπων, οι οποίοι δεν καθοδηγούνται από το ανώτερο ψυχικό τμήμα αλλά *άγονται* είτε από το *θυμοειδές* είτε από το *επιθυμητικό*. Εν ολίγοις, ο μύθος υπερτερεί έναντι της διαλεκτικής στο μέτρο που η δεύτερη ως επιστήμη γίνεται κατανοητή μόνο από τους φιλοσόφους, οι οποίοι *άγονται* από το *λογιστικό*, ενώ ο πρώτος εντυπώνει *δόξες* που γοητεύουν και πείθουν όσους από τους ανθρώπους *άγονται* από τα κατώτερα ψυχικά τμήματα. Επομένως, η ορθή δόξα του μύθου φαίνεται να παρέχει στην αλήθεια της διαλεκτικής την πειθώ την οποία στερείται, όταν εκείνη απευθύνεται στους πολλούς.

Σημείο καμπής στην έρευνά μας αποτέλεσε η διαπίστωση ότι ο μύθος, ως πλατωνική σύνθεση, εμφανίζεται στο πλατωνικό έργο μετά τον *Μένωνα*: έναν διάλογο που σηματοδοτεί, κατά πρώτον, την εισαγωγή της θεωρίας της *ανάμνησης* και κατά δεύτερον, την απομάκρυνση του Πλάτωνα από το άτοπο της σωκρατικής διαλεκτικής, με την εισαγωγή της υποθετικής μεθόδου. Με τον *Μένωνα*, λοιπόν, και τη θεωρία της *ανάμνησης* ο Πλάτων πραγματοποιεί μια διπλή μετατόπιση · από την σωκρατική στην υποθετική μέθοδο, η οποία, τρόπον τινά, συνιστά την αρχή της διαμόρφωσης της δικής του μεθόδου, και από την παραδοσιακή μυθολογία, που έως τότε χρησιμοποιούσε, στη δική του μυθοποιία.

Για τον λόγο αυτό η έρευνα στράφηκε στον *Μένωνα*, τον *Φαίδωνα* και τον *Φαίδρο*, δηλαδή στους τρεις διαλόγους στους οποίους ο Πλάτων παρουσιάζει ρητώς την

ανάμνηση. Η μελέτη των τριών τούτων διαλόγων έδειξε ότι η σύνθεση και η χρήση των μύθων από τον Πλάτωνα, έπειτα από την εισαγωγή της θεωρίας της ανάμνησης, λειτουργεί ως μεθοδολογικό και εκπαιδευτικό εργαλείο. Ειδικότερα, η μελέτη του *Φαίδρου*, φανέρωσε την χρήση του μύθου ως *υπομνήματος* του διαλεκτικού λόγου, δηλαδή ως μιας *αληθούς δόξας* δια της οποίας, κάθε φορά, εντυπώνεται στην ψυχή του μαθητή μια σύμμετρη εικόνα της αλήθειας.

Κρίσιμης σημασίας ήταν η υπόθεση που εισαγάγαμε, ότι, δηλαδή, το νοητικό ενέργημα της *ανάμνησης* συνιστά το μέσο δια του οποίου επιτυγχάνεται η σταδιακή μετατόπιση του ερευνητή από την *αληθή δόξα* των μύθων και των τεχνών εν γένει, στη *διάνοια* των μαθηματικών επιστημών, που την εξερευνά η μέθοδος των υποθέσεων. Ακόμα κρισιμότερης σημασίας ήταν η παρατήρηση ότι για την επιτέλεση του ενεργήματος της ανάμνησης, σύμφωνα με τον *Μένωνα* και τον *Φαίδωνα*, αναγκαίο και απαραίτητο εξοπλισμό για τον ερευνητή αποτελεί η αρετή της *ανδρείας*. Μόνον ένας *ανδρείος* ερευνητής δύναται να ξεπεράσει, αφενός, την *απορία*, στην οποία τον οδηγεί ο σωκρατικός έλεγχος και, αφετέρου, τον φόβο της μετάβασης από τον τόπο της αίσθησης στον τόπο της νόησης εν γένει· έναν φόβο τον οποίον προκαλεί το νοητικό ενέργημα της *ανάμνησης*. Η *ανδρεία*, συνεπώς, φαίνεται να λειτουργεί σαν ένα συνεκτικό στοιχείο ανάμεσα στον μύθο, την *ανάμνηση* και την πλατωνική μέθοδο.

Δεδομένου ότι στην *Πολιτεία* η *ανδρεία* συνιστά την οικεία αρετή ενός ορθά πεπαιδευμένου θυμοειδούς, δηλαδή ενός θυμοειδούς που έχει εκπαιδευτεί με *απλούς* μύθους, εισηγήθηκα ότι οι πλατωνικοί μύθοι εξυπηρετούν αυτήν ακριβώς την σκοπιμότητα, ήτοι την εντύπωση της *ανδρείας* στο ενδιάμεσο ψυχικό τμήμα. Προσπάθησα, δηλαδή, να δείξω ότι ο πλατωνικός μύθος λειτουργεί ως παραγωγός

μιας πειθούς, η οποία συνιστά την ενδεδειγμένη τροφή του θυμοειδούς, διότι καθιστά το ενδιάμεσο ψυχικό τμήμα *ανδρείο*.

Η θέση μου, επομένως, διαφοροποιήθηκε από την κρατούσα αντίληψη ότι ο μύθος απευθύνεται στο κατώτερο ψυχικό μέρος, μια αντίληψη που, κατά τη γνώμη μου, συνιστά μονομέρεια. Η μονομερής τούτη θεώρηση, ότι ο μύθος απευθύνεται στο *επιθυμητικό*, οφείλεται στο γεγονός ότι οι μελετητές εστιάζουν στο δέκατο βιβλίο της *Πολιτείας*, όπου ο Πλάτων σκιαγραφεί τη βλαβερή, *μιμητική* ποίηση· είναι μια θεώρηση που δεν λαμβάνει υπ' όψιν τα όσα γράφονται για την *απλή* και ωφέλιμη ποίηση, στα αρχικά βιβλία του συγκεκριμένου διαλόγου.

Το γεγονός, μάλιστα, ότι ο μύθος του Ηρός, με τον οποίον ολοκληρώνεται το δέκατο βιβλίο, εκπληρώνει τους πέντε περιεχομενικούς τύπους ποιήσεως και το απλό είδος διηγήσεως, όπως αυτά τίθενται στα αρχικά βιβλία της *Πολιτείας* δείχνει, κατά την γνώμη μου, ότι ο μύθος τούτος συνιστά ένα παράδειγμα για το πώς πρέπει να είναι η ποίηση στην Καλλίπολη: *απλή* και, ως εκ τούτου, ωφέλιμη, διότι οργανώνει με τον σωστό τρόπο την ψυχή. Πιο συγκεκριμένα, το *απλό* είδος ποιήσεως καθιστά το ενδιάμεσο ψυχικό τμήμα *ανδρείο* σύμμαχο τού *λογιστικού*· με αυτό τον τρόπο, τα δύο ανώτερα ψυχικά τμήματα, ήτοι το θυμοειδές και το λογιστικό, καθίστανται ικανά να τιθασεύουν την αμετροέπεια του *επιθυμητικού*: Το *λογιστικό* με τα παραγγέλματά του, τα οποία συνιστούν προϊόν της γνώσης του, και το θυμοειδές διαφυλάττοντας αυτά τα παραγγέλματα με την οικεία του αρετή, την *ανδρεία*· την αρετή που συνιστά το αποτέλεσμα της *αληθούς δόξας* περί των δεινών και μη δεινών, που η μυθολογική παιδεία εντύπωσε σε αυτό.

Η μελέτη της *Πολιτείας* ενδυνάμωσε την υπόθεσή μας ότι οι *αληθείς δόξες* των μύθων είναι κρίσιμης σημασίας για την επιτέλεση του ενεργήματος της *ανάμνησης* και, κατ'

επέκταση, για την ομαλή και κλιμακωτή μετατόπιση του ερευνητή από την αληθή δόξα στη *διάνοια* και στον τόπο της *νοήσεως* εν γένει. Διαπιστώσαμε ότι η μουσική παιδεία της Καλλίπολης οδηγεί στα προπύλαια της ανώτερης εκπαίδευσης των φυλάκων, μυώντας τους στον έρωτα του καλού, δηλαδή στον φιλοσοφικό έρωτα. Για να μεταβεί, όμως, μια φιλοσοφική φύση από την *αληθή δόξα* του μύθου στην *επιστήμη* της διαλεκτικής πρέπει να παρεμβληθεί η εκπαιδευτική διαδικασία, η οποία περιλαμβάνει τις *συναγωγικές* επιστήμες και η οποία ενεργοποιεί το νοητικό ενέργημα της *ανάμνησης*. Για να πάψει η *αληθής δόξα* να είναι «τυφλή» είναι ανάγκη ο φιλόσοφος να συνυφάνει την *δόξα* του με την *επιστήμη* της διαλεκτικής. Τοιουτοτρόπως ο διαλεκτικός ενεργοποιεί το ψυχικό όμμα του, το *λογιστικό* και (επαν)εισέρχεται στο βασίλειο της νόησης.

Τούτη η εκπαιδευτική διαδικασία, ωστόσο, φαίνεται να προϋποθέτει την *ανδρεία* του ερευνητή σε τουλάχιστον δύο στάδια: Κατά πρώτον, ο ερευνητής πρέπει να φανεί *ανδρείος* όταν ακόμα ευρίσκεται στην κατάσταση της *αληθούς δόξας*, όταν δηλαδή βρίσκεται στο μεταίχμιο μεταξύ του νοητού και του ορατού τόπου. Σε αυτό το σημείο, ο εκπαιδευόμενος εκτίθεται σε φόβους και σε ηδονές, τα οποία και πρέπει να κατανικήσει. Μόνον ένας *ανδρείος φύλακας* κρίνεται ικανός να συνεχίσει την εκπαίδευσή του και κατορθώνει να μεταβεί γνωσιολογικά από την αληθή δόξα των μύθων στη *διάνοια* των μαθηματικών επιστημών. Κατά δεύτερον, ο εκπαιδευόμενος πρέπει να επιδείξει *ανδρεία* στη μάχη των κριτικών ελέγχων, ενόσω βρίσκεται στο μεταίχμιο μεταξύ *διάνοιας* και *νοήσεως*, προκειμένου να επιτύχει την οριστική μετατόπισή του από τον τόπο της διάνοιας και των μαθηματικών στον τόπο της διαλεκτικής και των Ιδεών. Η *ανδρεία*, λοιπόν, φαίνεται να αποτελεί έναν αναγκαίο και απαραίτητο εξοπλισμό, προκειμένου ο ερευνητής να επιτύχει τη γνωσιολογική

μετατόπιση του από την *αληθή δόξα* στη *διάνοια*, αρχικά, και από τη *διάνοια* στην *επιστήμη* (νόηση), ακολούθως.

Προς επίρρωση της θέσεως ότι η *αληθής δόξα* των μύθων συνιστά την ενδεδειγμένη τροφή του θυμοειδούς, επειδή το καθιστά έναν ανδρείο σύμμαχο του *λογιστικού*, εξετάσαμε τον *Φαίδωνα*. Υποστήριξα ότι ο καταληκτικός μύθος του διαλόγου αποτελεί μια προσπάθεια του Σωκράτη να απαλλάξει τις ψυχές των μαθητών του από τον φόβο του θανάτου και τη *μισολογία*, εντυπώνοντας σε αυτές την *ανδρεία*. Ο μύθος του *Φαίδωνα* φαίνεται να διασώζει, από τις επίγειες ηδονές και λύπες, το παράγγελμα του διαλεκτικού λόγου, ότι δηλαδή όποιος έζησε μια ενάρετη και φιλοσοφημένη ζωή – όπως ο Σωκράτης - δεν έχει τίποτα να φοβηθεί στον μεταθανάτιο τόπο. Στον εν λόγω διάλογο, ο Πλάτων μοιάζει να πραγματώνει το ενέργημα της *ανάμνησης* δένοντας την *αληθή δόξα* του εσχατολογικού μύθου με τον αποδεικτικό λόγο της διαλεκτικής, με απώτερο στόχο να εντυπώσει μια *αληθή μετά βεβαιότητας δόξα*, δηλαδή μια δόξα που καθιστά τον κάτοχό της ανδρείο και αταλάντευτο στην προσπάθειά του να φτάσει στην αλήθεια.

Στη συνέχεια, μελετήσαμε τον *Γοργία*, στον οποίον καταγράφεται η πρώτη προσπάθεια του Πλάτωνα να συνθέσει έναν δικό του μύθο. Η εξέταση του *Γοργία* φανέρωσε ότι οι απόψεις του φιλοσόφου για την τέχνη και την αρετή παραμένουν αμετάβλητες, τουλάχιστον, έως και την *Πολιτεία*. Ειδικότερα, στον *Γοργία* καταγράφεται για πρώτη φορά η θέση ότι η τέχνη για να είναι ωφέλιμη και αγαθή πρέπει να αποσκοπεί στο να οργανώνει και να τακτοποιεί με τον σωστό τρόπο την ψυχή των πολιτών. Η ορθή ψυχική τάξη, ως αποτέλεσμα των ωφέλιμων τεχνών, καθιστά την ψυχή ενάρετη. Η σχέση *ηδέος* και *αγαθού*, που στον *Γοργία* περιγράφεται γλαφυρά, θα μπορούσαμε να πούμε ότι αντιστοιχεί στη σχέση του πλατωνικού μύθου με τη διαλεκτική: Ο μύθος είναι το *ηδύ*, που επειδή πράττεται *χάριν* του *αγαθού*,

συνιστά ένα ωφέλιμο εργαλείο, δια του οποίου ο διαλεκτικός εγγαράσσει στις ψυχές των πολιτών τις αρετές. Για να το πούμε αλλιώς, ο μύθος, υπό την καθοδήγηση της διαλεκτικής, φαίνεται να λειτουργεί ως παραγωγός μιας ωφέλιμης πειθούς, η οποία τοποθετείται μεταξύ του *αγαθού* και της *ηδονής*: ως τέτοιος, τοποθετείται, ευλόγως, στον ενδιάμεσο χώρο της *αληθούς δόξης*.

Ολοκληρώσαμε τη μελέτη των εσχατολογικών μύθων του Πλάτωνα με έναν συνοπτικό πίνακα συμπερασμάτων. Η σύγκριση των καταληκτικών μύθων της *Πολιτείας*, του *Φαίδωνα* και του *Γοργία* φανέρωσε ότι και οι τρεις μύθοι πληρούν τα περιεχομενικά και μορφολογικά κριτήρια της *απλής* και ωφέλιμης μυθολογίας, όπως αυτά τίθενται από τον ίδιο τον Πλάτωνα στα αρχικά βιβλία της *Πολιτείας*.

Εν κατακλείδι, στρέψαμε την έρευνά μας στον *έρωτα του καλού* και, ειδικότερα, στον μύθο του φτερωτού άρματος της ψυχής στον *Φαίδρο* και στον περί Έρωτος μύθο της Διοτίμας στο *Συμπόσιο*. Η μελέτη του *Φαίδρου* κατέδειξε ότι ο κεντρικός μύθος του διαλόγου αποτελεί μια σύμμετρη εξεικόνιση της *ουσίας/φύσεως* της Ψυχής και, κατά συνέπεια, μια ορθή δόξα. Επιχειρήσαμε, μάλιστα, να συγκρίνουμε τις οντολογικές περιγραφές του μύθου για το φτερωτό άρμα της ψυχής στον *Φαίδρο* με εκείνες του μύθου του Ηρός στην *Πολιτεία* και τις δύο αυτές με την οντολογία της διαιρεμένης γραμμής στο έκτο βιβλίο της *Πολιτείας*. Καταλήξαμε στο συμπέρασμα ότι ενώ η διαλεκτική στην αλληγορία της γραμμής διαιρεί την πραγματικότητα στα δύο, στον νοητό και στον ορατό τόπο, αποκόποντας τον έναν από τον άλλον, ο μύθος αναλαμβάνει να εκθέσει τον ενδιάμεσο *δαιμονικό* τόπο, ούτως ώστε να εξασφαλιστεί η απαιτούμενη επικοινωνία *μεταξύ* των δύο.

Τέλος, με τη μελέτη του *Συμποσίου*, επιχειρήσαμε να δείξουμε τον μεσολαβητικό ρόλο του πλατωνικού μύθου στη διαμάχη *μεταξύ* της *μιμητικής* ποιήσεως και της

διαλεκτικής φιλοσοφίας. Ο πλατωνικός μύθος αναδείχθηκε σε έναν αναγκαίο γνωσιολογικό *ενδιάμεσο*, ο οποίος μεσολαβεί ανάμεσα στην άγνοια της *μίμησης* και τη γνώση της *διαλεκτικής* · ένας ενδιάμεσος, που θα μπορούσε να αντιστοιχηθεί με την ορθή δόξα του φιλοσοφικού έρωτα.

Βιβλιογραφία.

(Α) Πηγές

Burnet J., *Platonis Opera*, I- V, Oxford Classical Texts: Clarendon Press, 1900- 1907.

- Πλάτων, *Απολογία*
- Πλάτων, *Χαρμίδης*
- Πλάτων, *Λύσις*
- Πλάτων, *Λάχης*
- Πλάτων, *Πρωταγόρας*
- Πλάτων, *Γοργίας*
- Πλάτων, *Μένων*
- Πλάτων, *Ευθύδημος*
- Πλάτων, *Κρατύλος*
- Πλάτων, *Φαίδων*
- Πλάτων, *Συμπόσιον*
- Πλάτων, *Πολιτεία*
- Πλάτων, *Φαίδρος*
- Πλάτων, *Σοφιστής*
- Πλάτων, *Πολιτικός*
- Πλάτων, *Τίμαιος*
- Πλάτων, *Νόμοι*
- Πλάτων, *Φίληβος*

■ ■ ■

- Αριστοτέλης, *Περί Ποιητικής*

(B) Βασική Βιβλιογραφία

I. Ξενόγλωσση

- Ackrill, J. (1997). *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
- Adam, J. (1905). *The Republic of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ambuel, D. (2013). Difference in Kind: Observations on the Distinction of the Megista Gene. Στο T. M. Beatriz Bossi (Επιμ.), *Plato's "Sophist" Revisited*. De Gruyter.
- Annas, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. New York: Oxford University Press.
- Annas, J. (1982α). Plato on the Triviality of Literature. Στο J. Moravcsik, & P. Temko (Επιμ.), *Plato on Beauty, Wisdom and the Arts* (σσ. 1-28). New Jersey: Rowman and Allanheld.
- Annas, J. (1982β). Plato's Myths of Judgement. *Phronesis*, Vol. 27, No.2, σσ. 119-143.
- Annas, J. (2010). The Atlantis Story: the *Republic* and the *Timaeus*. Στο M. L. McPherran (Επιμ.), *Plato's Republic, A Critical Guide*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Anton, J. (1973). Tragic Vision and Philosophic θεωρία in classical Greece. *Diotima*(1), σσ. 11-31.
- Arieti, J. (1991). *Interpreting Plato. The Dialogue as Drama*. Savage, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers Inc.
- Ashbaugh, A. F. (1988). *Plato's theory of Explanation- A study of the Cosmological Account in the Timaeus*. State University of New York Press.
- Asmis, E. (1992). Plato on poetic creaticity. Στο R. Kraut (Επιμ.), *The Cambridge Companion to Plato* (σσ. 338-364). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ast, F. (1835). *Lexicon Platonicum; sive, Vocum Platoniarum index* (Τόμ. 1-3). Lipsiae in libraria Weidmanniana.
- Athanassakis, N. A., & Wolkow, M. B. (2013). *The Orphic Hymns*. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University.
- Atkins, J. (1934). *Literary Criticism in Antiquity* (Τόμ. I). London: Methuen & Co Ltd., 1952.
- Ausland, H. (1997). On reading Plato mimetically. *The American Journal of Philology*(118), σσ. 371-416.

- Baracchi, C. (2002). *Of Myth, Life and War in Plato's Republic*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Barney, R. (2007). The Carpenter and the Good. Στο D. Cairns, F.-G. Herrmann, & T. Penner (Επιμ.), *Pursuing the Good: Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*. Edinburgh University Press.
- Barney, R. (2013). Platonic ring-composition and *Republic*. Στο M. L. McPherran (Επιμ.), *PLATO'S Republic - A Critical Guide*. Cambridge University Press.
- Barry, J. C. (2014). *The Seal of the Author: Paradigm, Logos and Myth in Plato's Sophist and Statesman*. Ottawa: Department of Philosophy, Faculty of Arts - University of Ottawa (Αδημοσίευτη Διδακτορική Διατριβή).
- Batchelder, G. M. (Αδημοσίευτη Διδακτορική Διατριβή). *Moral Corruption and Philosophic Education in Plato's Phaedrus*. Washington D.C.: School of Philosophy Of The Catholic University of America .
- Bauer, N. (2017). Departed Souls? Tripartition at the Close of Plato's *Republic*. *Logical Analysis and History of Philosophy*, 20, σσ. 139-157.
- Bedu-Addo, J. (1984). Recollection and the Argument 'from a Hypothesis' in Plato's *Meno*. *Journal of Hellenic Studies*, 54, σσ. 1-14.
- Belfiore, E. (1984). A theory of imitation in Plato's *Republic*. *Transactions of the American Philological Association*(115), σσ. 121-146.
- Benardete, S. (1999). *Socrates and Plato: The Dialectics of Eros*. Munchen: Carl Friedrich von Siemens Stiftung.
- Benson, H. (2003). The method of the hypothesis in the *Meno*. *BACAP*, 18, σσ. 95-126.
- Benson, H. H. (Επιμ.). (2006). *A companion to Plato*. Wiley - Blackburn Publishing.
- Benson, H. H. (2006). Plato's method of dialectic. Στο H. H. Benson (Επιμ.), *A companion to Plato* (σσ. 85-100). Wiley - Blackwell Publishing.
- Benson, H. H. (2010). Plato's Philosophical Method in the *Republic*: The Divided Line (510b-511d). Στο M. L. McPherran (Επιμ.), *Plato's Republic, A Critical Guide*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Benson, H. H. (2013). Plato's philosophical method in the *Republic*: the Divided Line (210b-511d). Στο M. L. McPherran (Επιμ.), *PLATO'S Republic - A Critical Guide*. Cambridge University Press.

- Benson, H. H. (2015). *CLITOPHON'S CHALLENGE Dialectic in Plato's Meno, Phaedo and Republic*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Berg, S. (2010). *Eros and the Intoxication of Enlightenment: On Plato's Symposium*. New York: State University Of New York Press.
- Berns, L. (2011). Dialectic, Virtue, and Recollection in Plato's *Meno*. *Interpretation*, 38(2), σσ. 105-118.
- Betegh, G. (2010). What makes a myth eikos? Remarks Inspired by Myles Burnyeat's EIKOS MYTHOS. Στο *One Book The Whole Universe- Plato's Timaeus today*. Parmenides Publishing.
- Bett, R. (1999). Immortality and the Nature of the Soul in the *Phaedrus*. Στο G. Fine (Επιμ.), *Plato 2- Ethics, Politics, Religion and the Soul*. Oxford University Press.
- Billings, G. (1920). *The Art of Transition in Plato*. New York and London: Garland Publishing Inc., 1979.
- Blackburn, S. (1996). *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Blank, D. (1993). The Arousal of Emotion in Plato's Dialogues. *The Classical Quarterly*(43), σσ. 428-439.
- Bloom, A. (1968). *The Republic of Plato*. New York: Basic Books, 1991.
- Blossner, N. (2007). The City-Soul analogy. Στο G. Ferrari (Επιμ.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. California, Berkelay: Cambridge University Press.
- Bormann, K. (2006). *Πλάτων*. (I. Καλογεράκος, Επιμ., & I. Καλογεράκος, Μεταφρ.) Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου -Α. Καρδαμίτσα.
- Bostock, D. (1986). *Plato. Phaedo*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Bostock, D. (1999). The Soul and Immortality in Plato's *Phaedo*. Στο G. Fine (Επιμ.), *Plato 2- Ethics, Politics, Religion and the Soul*. Oxford University Press.
- Bowra, C. (1969). *Landmarks in Greek Literature*. Cleveland OH: World Publishing Company.
- Brickhouse, T. C., & Smith, N. D. (2007). The Myth of the Afterlife in Plato's *Gorgias*. Στο M. Erler, & L. Brisson (Επιμ.), *Gorgias – Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum* (σσ. 128-137). Sankt Augustin, Germany: Academia Verlag.

- Brisson, L. (1974). *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*. Paris: Publications de l'Université de Paris-X Nanterre. Lettres et Sciences humaines. Série A : Thèses et travaux, n° 23.
- Brisson, L. (1998). *Plato the myth maker*. (G. Naddaf, Επιμ., & G. Naddaf, Μεταφρ.) Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Brisson, L. (2004). *How philosophers saved myths : allegorical interpretation and classical mythology*. (C. Tihanyi, Μεταφρ.) Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Brisson, L. (2010). Lecture de *Philèbe* 29a6-30d5. Στο J. Dillon, & L. Brisson (Επιμ.), *Plato's Philebus. Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum* (σσ. 336-341). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Brisson, L. (2012). Why Is the *Timaeus* Called an Eikôs Muthos and an Eikôs Logos? Στο C. Catherine, D. Pierre, & F. J. Gonzalez (Επιμ.), *Plato and Myth: Studies on Use and Status of Platonic Myths* (σσ. 369-392). Leiden, Boston: Brill.
- Broadie, S. (2014). *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*. Cambridge University Press.
- Brogan, A. (1991). Is Platonic Drama the Death of Tragedy? *International Studies in Philosophy*(23), σσ. 75-82.
- Brownson, C. L. (1897). Reasons for Plato's Hostility to the Poets. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*(28), σσ. 5-41.
- Budke, R. (2016). *Creativity and Justice: The Arts in Plato's Republic and Laws*. Beloit College.
- Burger, R. (1947). *Plato's Phaedrus, A Defence of a Philosophic Art of Writing*. Alabama: The University of Alabama Press.
- Burnyeat, M. (1999). Culture and Society in Plato's *Republic*. *Tanner Lectures on Human Values*(20), σσ. 217-324.
- Burnyeat, M. (2012). Art and Mimesis in Plato's *Republic*. Στο A. E. Denham (Επιμ.), *Plato on Art and Beauty* (σσ. 54-71). London: Palgrave Macmillan.
- Castoriadis, C. (1999). *On Plato's Statesman*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Cavarnos, C. (1953). Plato's Teaching on Fine Art. *Philosophy and Phenomenological Research*(13), σσ. 487-498.

- Chappel, T. (2007). Conversion or Conversation? A Note on Plato's Methods. Στο C. Douglas, H. Fritz-Gregor, & P. Terry (Επιμ.), *Pursuing the Good: Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*. Edinburgh University Press.
- Châtelet, F. (1989). *Η Φιλοσοφία : Από τον Πλάτωνα ως τον Θωμά Ακινάτη* (1972 εκδ., Τόμ. 1). (F. Châtelet, Επιμ., & Κ. Παπαγιώργης, Μεταφρ.) Γνώση.
- Chen, L. H. (1992). *Acquiring Knowledge of the Ideas: A Study of Plato's Methods in the Phaedo, the Symposium and the Central Books of the Republic*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Collingwood, R. G. (1938). *The Principles of Art*. Oxford: Oxford University Press, 1958.
- Collobert, C. (2012). The Platonic Art of Myth-Making: Myth as Informative "Phantasma". Στο C. Collobert, P. Destrée, & F. J. Gonzalez (Επιμ.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths* (σσ. 87-108). Leiden, Boston: Koninklijke Brill NV.
- Collobert, C., Destrée, P., & Gonzalez, F. J. (Επιμ.). (2012). *Plato and Myth, Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Leiden Boston: Brill.
- Colombani, L. (2013). Plato's Theory of Recollection in Short.
- Cook, A. (1996). *The Stance of Plato*. Lanham, MA: Rowman and Littlefield Publishers Inc.
- Cooksey, T. L. (2010). *Plato's Symposium, A Reader's Guide*. Continuum International Publishing Group.
- Cooper, J. M. (1999). Plato's Theory of Human Good in the *Philebus*. Στο G. Fine (Επιμ.), *Plato 2- Ethics, Politics, Religion and the Soul*. Oxford University Press.
- Cordero, N.-L. (2013). The relativization of "separation" (khorismos) in the *Sophist*. Στο T. M. Beatriz Bossi (Επιμ.), *Plato's Sophist Revisited*. De Gruyter.
- Corlett, J. A. (1991). A Dialectical Interpretation of the Concept of Art as "Mimesis" in the *Republic*. *Idealistic Studies: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*(21), σσ. 155-169.
- Cornford, F. M. (1997). *Plato's Cosmology*. Hackett Publishing Company.
- Corrigan, K., & Glazov-Corrigan, E. (2004). *Plato's Dialectic at play: Argument, Structure and Myth in the Symposium*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Coulter, J. (1976). *The Literary Microcosm: Theories of Interpretation of the Later*. Leiden: Brill.

- Crivelli, P. (2012). *Plato's account of Falsehood, A study of the Sophist*. Cambridge University Press.
- Crombie, I. (1962). *An Examination of Plato's Doctrines: Plato on Man and Society*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Cross, R. C., & Woosley, A. D. (1964). *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*. New York: St Martin's Press.
- Dahl, N. O. (1999). Plato's Defence of Justice. Στο G. Fine (Επιμ.), *Plato 2- Ethics, Politics, Religion and the Soul*. Oxford University Press.
- Dalfen, J. (1974). *Polis Und Poiesis. Die Auseinandersetzung Mit der Dichtung Bei Platon Und Seinen Zeitgenossen*. Munich: Humanistische Bibliothek I.
- Demand, N. (1975). Plato and the Painters. *Phoenix*(29), σσ. 1-20.
- Denyer, N. (2007). Sun and Line: The Role of the Good. Στο G. Ferrari (Επιμ.), *The Cambridge companion to Plato's Republic*. California, Berkelay: Cambridge University Press.
- Derrida, J. (1968). *Πλάτωνος Φαρμακεία*. (Χ. Λάζος, Επιμ., & Χ. Λάζος, Μεταφρ.) ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΓΡΑ.
- Destrée, P. (2011). Poetry, Thumos and Pity in the *Republic*. Στο P. Destrée, & F.-G. Hermann (Επιμ.), *Plato and the Poets* (σσ. 267-281). Leiden, Boston: Brill.
- Destrée, P., & Herrmann, F.-G. (Επιμ.). (2011). *Plato and the Poets*. Leiden Boston: Brill.
- Destrée, P. (2012α). Plato on Tragic and Comic Pleasures. Στο A. H. Denham (Επιμ.), *Plato on Art and Poetry* (σσ. 125-141). London: Palgrave Macmillan.
- Destrée, P. (2012β). Spectacles From Hades. On Plato's Myths and Allegories in the *Republic*. Στο C. Catherine, D. Pierre, & F. J. Gonzalez (Επιμ.), *Plato and Myth: Studies on Use and Status of Platonic Myths* (σσ. 109-124). Leiden, Boston: Brill .
- Diels, H., & Kranz, W. (2005). *Οι Προσωκρατικοί. Οι Μαρτυρίες και τα Αποσπάσματα*. (Τόμ. Α'). (Β. Α. Κύρκος, Επιμ., & Β. Α. Κύρκος, Μεταφρ.) Αθήνα: Δημ. Ν. Παπαδήμα.
- Dilman, I. (1992). *Philosophy and Philosophic Life. A study in Plato's Phaedo*. New York: St. Martin's Press.
- DiRado, P. (2014). Cephalus, the Myth of Er, and Remaining Virtuous in Unvirtuous Times. *Plato Journal*(14), σσ. 63-83.

- Diskin, C. (2000). *Platonic Questions*. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Dixsaut, M. (2012). Myth and Interpretation. Στο C. Collobert, D. Pierre, & F. J. Gonzalez (Επιμ.), *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Leiden, Boston: Brill.
- Dixsaut, M. (2013). Donner à voir : fonction et signification des mythes platoniciens. Στο Ε. Πρωτόπαπα Μαρνέλη- Μουτσόπουλος (Επιμ.), *Plato, Poet and Philosopher: in Memory of Ioannis N. Theodoracopoulos -Proceedings of the 3rd International Conference of philosophy, Magoula-Sparta 26-29 May 2011*. ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ.
- Dodds, E. (1959). *Plato Gorgias. A revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Dorter, K. (2003). Free Will, Luck, and Happiness in the Myth of Er. *Journal of Philosophical Research*, 28, σσ. 129-142.
- Dorter, K. (2006α). The Method of Division and the Division of the Phaedrus. *Ancient Philosophy*(26), σσ. 259-273.
- Dorter, K. (2006β). *The transformation of Plato's Republic*. New York: Lexington Books.
- Dorter, K. (2013). The Method of Division in the *Sophist*: Plato's Second Deuteros Plous. Στο Β. Bossi, & Τ. Μ. Robinson (Επιμ.), *Plato's "Sophist" Revisited* (Τόμ. 19, σσ. 87-100). De Gruyter.
- Dyson, M. (1988). Poetic Imitation in Plato *Republic* 3. *Antichthon*(22), σσ. 42-53.
- Edman, I. (1936). Poetry and Truth in Plato. *Journal of Philosophy*(33), 605-609.
- Edmonds III, G. R. (2012). Whip Scars on the Naked Soul: Myth and Elenchos in Plato's *Gorgias*. Στο C. Collobert, P. Destrée, & F. J. Gonzalez (Επιμ.), *Plato and Myth* (σσ. 165-185). Leiden, Boston: Brill.
- Elias, A. J. (1984). *Plato's Defence of Poetry*. London: McMillan Press.
- El Murr, D. (2015). Paradigmatic method and Platonic Epistemology. Στο D. Nails, & H. Tarrant (Επιμ.), *SECOND SAILING: Alternative Perspectives on Plato* (σσ. 1-20). Societas Scientiarum Fennica.
- Else, G. F. (1986). *Plato and Aristotle on poetry*. (B. Peter, Επιμ.) Chapel Hill, London: The University of North Carolina Press.
- Erler, M. (2003). To Hear the Right Thing and to Miss the Point: Plato's Implicit Poetics. Στο Α. Ν. Micheline (Επιμ.), *Plato as Author. The Rhetoric of Philosophy* (σσ. 153-174). Leiden, Boston: Brill.

- Farndell, A. (2010). *All things natural - Ficino on Plato's Timaeus*. London: SHEPHEARD-WALWYN (PUBLISHERS) LTD.
- Farness, J. (2003). Glaucon's Couch, or Mimesis and the Art of the *Republic*. Στο A. N. Micheleni (Επιμ.), *Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy*. Netherlands: University of Cincinnati.
- Ferguson, J. (1957). *Plato: Republic book X*. Letschworth: Bradda Books Ltd, 1978.
- Ferrari, G. (1987). *Listening to the Cicadas - A study of Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferrari, G. (1989). Plato and Poetry. Στο G. A. Kennedy (Επιμ.), *The Cambridge History of Literary Criticism* (Τόμ. I: Classical Criticism, σσ. 92-148). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferrari, G. (1992). Platonic Love. Στο R. Kraut (Επιμ.), *The Cambridge Companion to PLATO*. Cambridge University Press.
- Ferrari, G. (1995). Myth and Conservatism in Plato's *Statesman*. Στο C. Rowe (Επιμ.), *Reading the Statesman*. Sankt Agustin.
- Ferrari, G. (2007). The Three-Part Soul. Στο G. Ferrari (Επιμ.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (σσ. 165-201). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferrari, G. (2012). The Freedom of Platonic Myths. Στο C. Catherine, D. Pierre, & F. J. Gonzalez (Επιμ.), *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Brill.
- Fine, G. (2003). Knowledge and Belief in *Republic V-VII*. Στο G. Fine (Επιμ.), *Plato on Knowledge and Forms Selected Essays*. Oxford University Press.
- Fine, G. (Επιμ.). (2003). *Plato on Knowledge and Forms Selected Essays*. USA: Oxford University Press.
- Fine, G. (Επιμ.). (2008). *The Oxford Handbook of Plato*. Oxford Handbooks.
- Fine, G. (2014). *The Possibility of Inquiry. Meno's Paradox from Socrates to Sextus*. Oxford University Press.
- Fisher, J. (1979-80). Plato's Use of Poetry. *Journal of Comparative Literature and Aesthetics, Vols II-III*.
- Fossheim, H. (2012). Division as a Method in Plato. Στο J. L. Fink (Επιμ.), *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle* (σσ. 91-112). Cambridge: Cambridge University Press.

- Frede, D. (2010). Puppets on Strings: Moral psychology in *Laws* Books 1 and 2. Στο C. Bobonich (Επιμ.), *Plato's Laws, A Critical Guide*. Cambridge University Press.
- Freeland, C. (2006). The Role of Cosmology in Plato's Philosophy. Στο H. H. Benson (Επιμ.), *A Companion to Plato*. Blackwell Publishing.
- Friedländer, P. (1969). *Plato: The Dialogues, Second and Third Periods*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Fronterotta, F. (2001). *Μέθεξις, La teoria platonica delle idee e la Partecipazione Delle Cose Empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*. Pisa: Scuola Normale Superiore.
- Frutiger, P. (1930). *Les Mythes de Platon*. Paris.
- Gadamer, H. -G. (1980). *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*. (P. Smith, Μεταφρ.) YALE UNIVERSITY PRESS.
- Gallop, D. (1965). Image and Reality in Plato's *Republic*. *Archiv für die Geschichte der Philosophie*(47), σσ. 113-131.
- Gallop, D. (1975). *Plato. Phaedo*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Gallop, D. (2003). The Rhetoric of Philosophy: Socrates' Swan-Song. Στο A. N. Michelini (Επιμ.), *Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy* (σσ. 313-332). Leiden, Boston: Brill.
- Gelven, M. (1977). The Dionysian sources in philosophy. *Man and world*(10), σσ. 173-193.
- Gifford, M. (2001). Dramatic Dialectic in *Republic* Book 1. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*(20), σσ. 35-106.
- Gilbert, A. (1939). Did Plato Banish the Poets or the Critics? *Studies in Philology*(36), σσ. 1-19.
- Goldschmidt, V. (1985). *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*. C.N.R.S.
- Gonzalez, F. J. (1995). *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*. (F. Gonzalez, Επιμ.) Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers Inc.
- Gonzalez, F. J. (1998α). *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Gonzalez, F. J. (1998β). Nonpropositional Knowledge in Plato. *Apeiron*, 31(3), σσ. 235-284.
- Gonzalez, F. J. (2012). Combating Oblivion: The Myth of Er as Both Philosophy's Challenge and Inspiration. Στο C. Collobert, P. Destrée, & F. J. Gonzalez

- (Επιμ.), *Plato and myth : studies on the use and status of Platonic myths* (σσ. 259-278). Leiden: Brill.
- Gosling, J. C. (1973). *Plato (The Arguments of the Philosophers)*. London and Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Grabowski, F. A. (2008). *Plato, Metaphysics and the Forms*. British Library Cataloguing - in-Publication Data.
- Grasso, E. (2012). Myth, Image and Likeness in Plato's *Timaeus*. Στο C. Catherine, D. Pierre, & F. J. Gonzalez (Επιμ.), *Plato and Myth: Studies on Use and Status of Platonic Myths* (σσ. 343-368). Leiden, Boston: Brill.
- Greene, W. C. (1918). Plato's view of Poetry. *Harvard Studies in Classical Philology*(29), σσ. 1-75.
- Greene, W.C (1950). The Greek Criticism of Poetry: A Reconsideration. Στο H. A. Levin (Επιμ.), *Perspectives of Criticism* (σσ. 19-53). Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Gregory, S. M. (1968). Myth and Transcendence in Plato. *Thought*, 43(2), σσ. 273-296.
- Grey, D. (1952). Art in the *Republic*. *Philosophy*(27), σσ. 291-310.
- Griswold Jr, C.L. (1981). The Ideas and the Criticism of Poetry in Plato's *Republic*, Book 10. *Journal of the History of Philosophy*(19), σσ. 135-150.
- Griswold Jr, C. L. (1986). *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. Pennsylvania: Penn State University Press, 2007.
- Grube, G. (1958). *Plato's Thought*. London: Methuen and Co Ltd.
- Guthrie, W. (1993). *Orpheus and Greek Religion: A study of the Orphic Movement*. Princeton University Press.
- Hackforth, R. (1945). *Plato's Examination of Pleasure*. London and New York: Cambridge University Press.
- Hackforth, R. (1952). *Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hall, R. (1974). Plato's Theory of Art: A Reassessment. *Journal of Aesthetics and Art Criticism*(33), σσ. 75-82.
- Halliwell, S. (2007). The Life-and-Death Journey of the soul- Interpreting the Myth of Er. Στο G. Ferrari (Επιμ.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (σσ. 445-473). Cambridge University Press.

- Halliwell, S. (2016). Eros and Life Values in Plato's *Symposium*. Στο M. Tulli, & M. Erler (Επιμ.), *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum* (σσ. 3-13). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Harman, J. (1986). The Unhappy Philosopher: Plato's *Republic* as Tragedy. *Polity*(18), σσ. 577-594.
- Harris, W. T. (1888, Ιανουάριος-Απρίλιος). Plato's Dialectic and Doctrine of Ideas. *The Journal of Speculative Philosophy*, 22, σσ. 94-118.
- Harte, V. (2002). *Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of Structure*. Oxford: Clarendon Press.
- Havelock, E. (1963). *Preface to Plato*. Oxford: Blackwell.
- Hegel, G. (1870). *The philosophy of Plato*. Penn State University Press.
- Hight, G. A. (1922). Plato and the Poets. *Mind*(31), σσ. 195-199.
- Hildebrandt, K. (1959). *Platon Logos Und Mythos*. Berlin: W. De Gruyter.
- Hobbs, A. (2000). *Plato and the Hero- Courage, Manliness and the Impersonal Good*. Cambridge University Press.
- Horn, C. (2012). Why Two Epochs of Human History? On the Myth of the *Statesman*. Στο C. Catherine, D. Pierre, & F. J. Gonzalez (Επιμ.), *Plato and Myth: Studies on Use and Status of Platonic Myths*. Brill.
- Huinziga, J. (1949). *Homo Ludens. A study of the Play Element in Culture*. London, Boston, Henley: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Hülsz, E. (2013). Plato's Ionian Muses: *Sophist* 242 d –e. Στο T. M. Beatriz Bossi (Επιμ.), *Plato's Sophist Revisited*. De Gruyter.
- Hunter, R. (2012). *PLATO and the traditions of Ancient Literature: The Silent Stream*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hwang, P. (1981). Poetry in Plato's *Republic*. *Apeiron*(15), σσ. 29-37.
- Hyland, D. (1968). Why Plato Wrote Dialogues. *Philosophy and Rhetoric*(1), σσ. 38-50.
- Hyland, D. (1995). *Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Ionescu, C. (2007). The transition from the Lower to the Higher Mysteries of Love in Plato's *Symposium*. *Dialogue XLVI*, σσ. 27-42.
- Ionescu, C. (2012). Recollection and the Method of Collection and Division in the *Phaedrus*. *Journal of Philosophical Research*(37), σσ. 1-24.

- Ionescu, C. (2014). Dialectical Method and Myth in Plato's *Statesman*. *Ancient Philosophy*, 34(1), σσ. 29-46.
- Ionescu, C. (2016, Ιούνιος 29). Due Measure and the Dialectical Method in Plato's *Statesman*. *Journal of Philosophical Research*, σσ. 77-104.
- Irwin, T. (1980). *Plato, Gorgias*. Oxford: Clarendon Press.
- Irwin, T. (1999). *REPUBLIC 2: Questions about Justice*. Στο G. Fine (Επιμ.), *Plato 2- Ethics, Politics, Religion and the Soul*. Oxford University Press.
- Jaeger, W. (1959). *Παιδεία*. (Γ. Π. Βέρροιος, Μεταφρ.) Αθήνα: ΠΑΙΔΕΙΑ.
- Johansen, T. K. (2004). *Plato's Natural Philosophy, A study of the Timaeus- Critias*. Cambridge University Press.
- Joseph, H. (1948). *Knowledge and the Good in Plato's Republic*. Oxford: Greenwood Press Publishers.
- Kahn, C. H. (1996). *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kahn, C. H. (2003). On the Philosophical Autonomy of a Platonic Dialogue: The Case of Recollection. Στο A. N. Michelini (Επιμ.), *Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy*. University Of Cincinnati.
- Kahn, C. H. (2012). The philosophical importance of the dialogue form for Plato. Στο J. L. Fink (Επιμ.), *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle* (σσ. 158-173). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kamtekar, R. (2010). Psychology and the incultation of virtue in Plato's *Laws*. Στο C. Bobonich (Επιμ.), *Plato's Laws, A Critical Guide*. Cambridge University Press.
- Keyt, D. (2006). Plato on Justice. Στο H. H. Benson (Επιμ.), *A Companion to Plato*. Blackwell Publishing, σ.σ.341-355.
- Kosman, L. (1992). Silence and Imitation in the Platonic Dialogues. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, V, σσ. 73-92.
- Kraut, R. (1999). Return to the Cave: *Republic* 519-521. Στο G. Fine (Επιμ.), *Plato 2- Ethics, Politics, Religion and the Soul*. Oxford University Press, σ.σ.43-62.
- Lake, P. G. (2011). *Plato's Homeric Dialogue: Homeric Quotation, Paraphrase and Allusion in The Republic*. New York: GRADUATE SCHOOL OF ARTS AND SCIENCES (Αδημοσίευτη Διδακτορική Διατριβή).
- Laks, A. (2010). Plato's "truest tragedy": *Laws* Book 7, 817a-d. Στο C. Bobonich (Επιμ.), *Plato's Laws, A Critical Guide*. Cambridge University Press.

- Lamarre, M. (2012). Plato's Method of Dialecting according to Plato. *Academia.edu*.
- Lane, M. (1998). *Method and Politics in Plato's Statesman*. Cambridge University Press.
- Larivée, A. (2012). Choice of Life and Self-Transformation in the Myth of Er. Στο C. Catherine, D. Pierre, & F. J. Gonzalez (Επιμ.), *Plato and Myth: Studies on Use and Status of Platonic Myths* (σσ. 235-257). Leiden: Brill.
- Larson, R. (1980). *Plato. The Symposium and the Phaedo*. Illinois, United States of America: Harlan Davidson, Inc.
- Lear, J. (2006). Allegory and myth in Plato's *Republic*. Στο G. Santas (Επιμ.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. Blackwell Publishing, σ.σ.27-43.
- Lebek, A. (1972). The Central Myth of Plato's *Republic*. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 13.
- Leshner, J.H. (2013). The meaning of "saphenia" in Plato's Divided Line. Στο M. L. McPherran (Επιμ.), *PLATO'S Republic - A Critical Guide*. Cambridge University Press.
- Levin, S. B. (2001). *The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry Revisited*. Oxford University Press.
- Lisi, F. L. (2010). Ley, placer e intelecto en el Filebo. Στο J. Dillon, & L. Brisson (Επιμ.), *Plato's Philebus. Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum* (σσ. 178-187). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Lodge, R. C. (1953). *Plato's Theory of Art*. London: K. Paul, Trench, Trubner.
- Long, A. A. (2010). Philosopher- Kings and Craftsman God. Στο *One Book The Whole Universe- Plato's Timaeus today*. Las Vegas, Zurich, Athens: Parmenides Publishing.
- Lorenz, H. (2006). The Analysis of the Soul in Plato's *Republic*. Στο G. Santas (Επιμ.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. Blackwell Publishing.
- Mason, A. (2010). Plato's God : the evidence of the *Philebus*. Στο J. Dillon, & L. Brisson (Επιμ.), *Plato's Philebus. Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum* (σσ. 285-291). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Mayhew, R. (2010). The theology of the *Laws*. Στο C. Bobonich (Επιμ.), *Plato's Laws, A Critical Guide*. Cambridge University Press.
- McCoy, M. (2012, Σεπτέμβρης). Freedom and Responsibility in the Myth of Er. *Ideas Valores*, 61(149), σσ. 125-141.

- McPherran, M. L. (2013). *Virtue, luck and choice at the end of the Republic*. Στο M. L. McPherran (Επιμ.), *PLATO'S Republic - A Critical Guide*. Cambridge University Press.
- Melberg, A. (1995). *Theories of Mimesis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miller, F.D. (2006). *The Platonic Soul*. Στο H. H. Benson (Επιμ.), *A Companion to Plato*. Blackwell Publishing.
- Miller, M. (1980). *The Philosopher in Plato's Statesman*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Miller, M. (2007). *Beginning the "Longer Way"*. Στο G. Ferrari (Επιμ.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. California, Berkelay: Cambridge University Press.
- Mitchell, M. E. (1888). *The platonic dialectic*. Pennsylvania: Penn State University Press.
- Morgan, K. (2000). *Myth & Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morgan, M. (1990). *Platonic Piety*. New Haven CT: Yale University Press.
- Moss, J. (2007). *What is Imitative Poetry and why is it bad?* Στο G. Ferrari (Επιμ.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. California, Berkelay: Cambridge University Press.
- Moss, L. (1971). *Plato and the Poetics*. *Philological Quarterly*(50), σσ. 533-542.
- Most, G. W. (2012). *Plato's Exoteric Myths*. Στο C. Collobert, D. Pierre, & F. J. Gonzalez (Επιμ.), *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths* (σσ. 13-24). Leiden, Boston: Koninklijke Brill NV.
- Moutsopoulos, E. (2013). *RÉVÉLATIONS DU MYTHE DU PHÈDRE*. Στο M. E. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ-ΜΑΡΝΕΛΗ ΜΑΡΙΑ (Επιμ.), *Plato, Poet and Philosopher: in Memory of Ioannis N. Theodoropoulos -Proceedings of the 3rd International Conference of philosophy, Magoula-Sparta 26-29 May 2011*. ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ.
- Mueller, I. (1992). *Mathematical method and philosophical true*. Στο R. Kraut (Επιμ.), *The Cambridge Companion to PLATO*. Cambridge University Press.
- Murdoch, I. (1977). *The Fire and the Sun. Why Plato Banished the Artists*. Oxford: Oxford University Press.
- Murley, C. (1950). *Plato and the Arts*. *Classical Bulletin*(27), σσ. 13-14.

- Murr, D. E. (2015). Paradigmatic Method and Platonic Epistemology. (H. Tarrant, & D. Nails, Επιμ.) *SECOND SAILING: Alternative Perspectives on Plato (Commentationes Humanarum Litterarum 132)*, σσ. 1-20.
- Murray, P. (1997). *Plato on poetry*. Ion; 376e-398b9; Republic 595-608b10. Cambridge: Cambridge University Press.
- Naddaff, R. (2002). *Exiling the Poets: The Production of Censorship in Plato's Republic*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nehamas, A. (1999). *Virtues of Authenticity: Essays on Plato and Socrates*. Princeton: Princeton University Press.
- Nails, D., & Tarrant, H. (Επιμ.). (2015). *SECOND SAILING: Alternative Perspectives on Plato*. Societas Scientiarum Fennica.
- Nestle, W. (1940). *Vom Mythos zum Logos : Die selbstentfaltung des griechischen denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Alfred Kröner Verlag.
- Nettleship, R. (1968). *Lectures on the Republic of Plato*. New York: MacMillan.
- Nichols, J. H. (1998). *Plato. Gorgias and Phaedrus. Rhetoric, Philosophy and Politics*. New York: Cornell University Press.
- Nichols, M. P. (2009). *Socrates on Friendship and Community: Reflections on Plato's Symposium, Phaedrus and Lysis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nicholson, G. (1999). *Plato's Phaedrus. The Philosophy of Love*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press.
- Nightingale, A. (1986). *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nightingale, A. W. (2003). Subtext and Subterfuge in *Cratylus*. Στο A. N. Michelini (Επιμ.), *Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy*. University of Cincinnati.
- Nikulin, D. V. (2010). *Dialectic and dialogue*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Notomi, N. (2004, Μάρτιος , Ανακτήθηκε: Ιανουάριος 25, 2017). Socratic Dialogue and Platonic Dialectic. How the Soul knows in the *Republic*? *Plato: The Internet Journal of the International Plato Society*(4), URL: <https://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article48.html>.
- Oates, W. (1972). *Plato's View of Art*. New York: Charles Scribner's Sons.

- O'Connor, D. K. (2007). Rewriting the Poets in Plato's Characters. Στο G. Ferrari (Επιμ.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (σσ. 55-89). Cambridge: Cambridge University Press.
- Oliveira, D. B., & Abreu, W. F. (2015). Knowledge, art, and education in Plato's *Republic*. *Educ. Pesqui*, 41(1), σσ. 203-214.
- Osborne, C. (1987). The repudiation of representation in Plato's *Republic* and its repercussions. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*(33), σσ. 53-73.
- Osborne, C. (1994). *Eros Unveiled. Plato and the God of Love*. Oxford: Clarendon Press.
- Ostenfeld, E. N. (2010). The psychology of the *Philebus*. Στο J. Dillon, & L. Brisson (Επιμ.), *Plato's Philebus. Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum* (σσ. 307-312). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Palumbo, L. (2013). Mimesis in the *Sophist*. Στο B. Bossi & T. M. Robinson (Επιμ.), *Plato's Sophist Revisited*. De Gruyter.
- Pappas, N. (1995). Πολιτεία του Πλάτωνα. Ένας οδηγός ανάγνωσης. (Δ. Παπαγιαννάκος, Μεταφρ.) Αθήνα: Εκδόσεις Οκτώ.
- Partee, M. (1970). Plato's Banishment of Poetry. *Journal of Aesthetics and Art Criticism*(29), σσ. 209-222.
- Partee, M. (1981). *Plato's Poetics. The authority of Beauty*. Salt Lake City: University of Utah Press
- Partenie, C. (2009). *Plato, Selected Myths*. New York: Oxford University Press.
- Pender, E. (2012). The Rivers of Tartarus: Plato's Geography of Dying and Coming Back to Life. Στο C. Catherine, D. Pierre, & F. J. Gonzalez (Επιμ.), *Plato and Myth: Studies on Use and Status of Platonic Myths* (σσ. 199-233). Leiden, Boston: Brill.
- Penner, T. (2007). What is the Form of the Good the Form of ? A Question about the Plot of the *Republic*. Στο F.-G. H. Douglas Cairns (Επιμ.), *Pursuing The Good, Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*. Edinburgh University Press.
- Petraki, Z. (2011). *The Poetics of Philosophical Language*. Berlin and Boston: De Gruyter.
- Puchner, M. (2010). *The Drama of Ideas: Platonic Provocations in Theater and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

- Randall, J. (1967-8). Plato as the Philosopher of Artistic experience. *American Scholar*(37), σσ. 502-511.
- Reeve, C. D. C.(1988). *Philosopher-Kings: the Argument of Plato's Republic*. Princeton: Princeton University Press.
- Reeve, C.D.C. (2006). Plato on Eros and Friendship. Στο Η. Η. Benson (Επιμ.), *A Companion to Plato* (σσ. 294-307). Blackwell Publishing.
- Reeve, C. D.C. (2010). Blindness and reorientation: education and the acquisition of knowledge in the *Republic*. Στο Μ. L. McPherran (Επιμ.), *Plato's Republic- A Critical Guide* (σσ. 209-228). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rheins, J. G. (2010). *The Intelligible Creator God and the Intelligent Soul of the Cosmos in Plato's Theology and Metaphysics*. Pennsylvania: University of Pennsylvania (Αδημοσίευτη Διδακτορική Διατριβή).
- Riley, M. W. (2005). *Plato's Cratylus, Argument Form and Structure*. Amsterdam and New York: Rodopi.
- Robb, K. (1994). *Literacy and Paideia in Ancient Greece*. New York: Oxford University Press.
- Roberts, J. (1984). *City of Sokrates. An Introduction to Classical Athens* (2nd εκδ.). London and New York: Routledge, 1998.
- Robinson, R. (1941). *Plato's Earlier Dialectic*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Robinson, S. R. (1998). *Drama, Dialogue and Dialectic: Dionysus and the Dionysiac in Plato's Symposium*. The University of Guelph.
- Romano, F. (1974). *Logos e mythos nella psicologia di Platone*. Padova: CEDAM.
- Roochnik, D. (1988). The Tragic Philosopher: A Critique of Martha Nussbaum. *Ancient Philosophy*(8), σσ. 285-295.
- Roochnik, D. (2003). *Beautiful City: The Dialectic Character of Plato's Republic*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Rosen, S. (1988). *The Quarrel Between Philosophy and Poetry. Studies in Ancient Thought*. London: Routledge.
- Rosen, S. (2005). *Plato's Republic, A study*. London: Yale University Press.
- Rosen, S. H. (1958). Collingwood and Greek Aesthetics. *Phronesis*(42), σσ. 135-148.
- Rosenstock, B. (1983). Rereading the *Republic*. *Arethusa*(16), σσ. 219-246.

- Rowe, C. (1997). *Plato: Aesthetics and Psychology*. Στο C. Taylor (Επιμ.), *Routledge History of Philosophy* (Τόμ. Ι). London: Routledge.
- Rowe, C. (2006). The Literary and Philosophical Style of the *Republic*. Στο G. Santas (Επιμ.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. Blackwell Publishing.
- Rowe, C. (2007α). *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rowe, C. (2007β). The Form of the Good and the Good in Plato's *Republic*. Στο D. Cairns, F.-G. Hermann, & T. Penner (Επιμ.), *Pursuing the Good: Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*. Edinburgh University Press.
- Rowe, C. (2010). The relationship of the *Laws* to other dialogues: A Proposal. Στο C. Bobonich (Επιμ.), *Plato's Laws, A Critical Guide*. Cambridge University Press.
- Rowe, C. (2012). The Status of the Myth of the *Gorgias*, or: Taking Plato Seriously. Στο C. Catherine, D. Pierre, & F. J. Gonzalez (Επιμ.), *Plato and Myth: Studies on Use and Status of Platonic Myths* (σσ. 187-198). Leiden, Boston: Brill.
- Rutherford, R. (1995). *The Art of Plato: Ten Essays in Platonic Interpretation*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Ryle, G. (1975). *Plato's Progress*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sallis, J. (1999). *Chorology On Beginning in Plato's Timaeus*. Indiana University Press.
- Sallis, J. (Επιμ.). (2017). *Plato's Statesman: Dialectic, Myth, and Politics*. State University of New York Press.
- Santas, G. (2006). Methods of Reasoning about Justice in Plato's *Republic*. Στο G. Santas (Επιμ.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. Blackwell Publishing.
- Saunders, T. J. (1994). *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology*. Oxford: Clarendon Press.
- Sayers, S. (1999). *Plato's Republic: An Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sayre, K. M. (2006). *Metaphysics and Method in Plato's Statesman*. New York: Cambridge University Press.
- Schefer, C. (2003). Rhetoric as Part of an Initiation into the Mysteries: A new interpretation of the Platonic *Phaedrus*. Στο A. N. Micheleni (Επιμ.), *Plato as Author. The Rhetoric of Philosophy*. Leiden, Boston: Brill.

- Scheffield, F. C. (2006). *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*. Oxford University Press.
- Schindler, D. (2008). *Plato's Critique of Impure Reason On Goodness and Truth in the Republic*. Washington,DC: The Catholic University of America Press.
- Schofield, M. (2007). The Noble lie. Στο G. Ferrari (Επιμ.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. California, Berkeley: Cambridge University Press.
- Schofield, M. (2010). Music all pow'rful. Στο M. L. McPherran (Επιμ.), *Plato's Republic- A Critical Guide* (σσ. 229-247). New York: Cambridge University Press.
- Schofield, M. (2013). When and why did Plato write narrated dialogues? Στο M. E. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ-ΜΑΡΝΕΛΗ ΜΑΡΙΑ (Επιμ.), *Plato, Poet and Philosopher: in Memory of Ioannis N. Theodoropoulos -Proceedings of the 3rd International Conference of philosophy, Magoula-Sparta 26-29 May 2011*. ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ.
- Scott, D. (1995). *Recollection and Experience: Plato's theory of learning and its successors*. New York: Cambridge University Press.
- Scott, D. (1999). Platonic Recollection. Στο G. Fine (Επιμ.), *Plato 1, Metaphysics and Epistemology* (σσ. 93-124). Oxford University Press.
- Scott, G. A. (2000). *Plato's Socrates as Educator*. New York: State University of New York Press.
- Scott, G. A., & Welton, W. A. (2008). *Erotic Wisdom: Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*. New York: State University of New York Press.
- Sedley, D. (1999). The Ideal of Godlikeness. Στο G. Fine (Επιμ.), *Plato 2- Ethics, Politics, Religion and the Soul*. Oxford University Press.
- Sedley, D. (2003). *Plato's Cratylus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sedley, D., & Long, A. (2010). *Plato. Meno and Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seel, G. (2007). Is Plato's Conception of the Form of the Good contradictory? Στο D. Cairns, F.-G. Herrmann, & T. Penner (Επιμ.), *Pursuing the Good: Ethics and Metaphysics in Plato's Republic* (σσ. 168-196). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Seeskin, K. (1993). Vlastos on Elenchus and Mathematics. *Ancient Philosophy*, 13, σσ. 37-54.
- Shaper, E. (1968). *Prelude to Aesthetics*. London: George Allen & Unwin Ltd.

- Shields, C. (2006). Plato's challenge: the Case against Justice in *Republic II*. Στο G. Santas (Επιμ.). Blackwell Publishing.
- Shorey, P. (1923). Literary Criticism and the Conventions of Stichomythia. *Classical Philology*(18), σσ. 352-354.
- Shorey, P. (1953). *Plato: The Republic*. London: William Heinemann Ltd.
- Shorey, P. (1965). *What Plato said*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sidnel M.J., κ. (1991). *Sources of Dramatic Theory* (Τόμ. I). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sidney, S. P. (1973). A Defence of Poetry. Στο K. Duncan-Jones, & J. v. Dorsten (Επιμ.), *Miscellaneous Prose of Sir Philip Sidney* (σσ. 73-121). Oxford: Clarendon Press.
- Silverman, A. (2003). *The Dialectic of Essence: A Study of Plato's Metaphysics*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Singpurwalla, R. (2011). Soul Division and Mimesis in *Republic X*. Στο P. Destree, & F.-G. Herrmann (Επιμ.), *Plato and the Poets* (σσ. 283-298). Brill.
- Singpurwalla, R. (2013). Why Spirit is the Natural Ally of Reason: Spirit, Reason, and the Fine in Plato's *Republic*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 44.
- Small, I. (1972). Plato and Pater: Fin-de-siècle Aesthetics. *British Journal of Aesthetics*(12), σσ. 369-381.
- Smith, N. D. (2010). Return to the Cave. Στο M. L. McPherran (Επιμ.), *Plato's Republic, A Critical Guide*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Stauffer, D. (2006). *The Unity of Plato's Gorgias*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stenzel, J. (1940). *Plato's Method of Dialectic*. (D. Allan, Επιμ., & D. Allan, Μεταφρ.) Oxford, London: Oxford University Press.
- Stewart, J. (1905). *The myths of Plato*. New York: The Macmillan Company.
- Swanson, C. E. (2011). *Socratic dialectic and the resolution of fallacy in Plato's Euthydemus*.
- Tarrant, D. (1955). Plato as a Dramatist. *The Journal of Hellenic Studies* (75), σσ. 82-89.
- Tarrant, H. (2012). Literal and Deeper Meanings in Platonic Myths. Στο C. Collobert, D. Pierre, & F. J. Gonzalez (Επιμ.), *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Leiden, Boston: Brill.

- Tate, J. (1928). Imitation in Plato's *Republic*. *Classical Quarterly*(22), σσ. 16-23.
- Tatsi, A. (2013). Plato's Rhetorical Technique in *REPUBLIC I*. Στο Μ. Ε. ΠΙΡΩΤΟΠΑΠΑ-ΜΑΡΝΕΛΗ ΜΑΡΙΑ (Επιμ.), *Plato, Poet and Philosopher: in Memory of Ioannis N. Theodoropoulos -Proceedings of the 3rd International Conference of philosophy, Magoula-Sparta 26-29 May 2011*. ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ.
- Taylor, A. (1928). *A commentary on Plato's Timaeus*. Oxford University Press.
- Taylor, C. C. (1999). Plato's Totalitarianism. Στο G. Fine (Επιμ.), *Plato 2- Ethics, Politics, Religion and the Soul*. Oxford University Press.
- Taylor, C. C. (2008). Plato's Epistemology. Στο *The Oxford Handbook of Plato*.
- Taylor, T. (1824). *The Mystical Hymns of Orpheus*,. London: Bertram Dobell & Reeves and Turner.
- Thaning, M. S. (2012). Dialectic and dialogue in the *Lysis*. Στο J. L. Fink (Επιμ.), *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle* (σσ. 115-137). Cambridge: Cambridge University Press.
- Thesleff, H. (1993). In Search of Dialogue. Στο G. Press (Επιμ.), *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations* (σσ. 259-266). Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers Inc.
- Trabattoni, F. (2012). Myth and Truth in Plato's *Phaedrus*. Στο C. Collobert, P. Destrée, & F. J. Gonzalez (Επιμ.), *Plato and Myth, Studies on the Use* (σσ. 305-322). Leiden Boston: Brill.
- Trabattoni, F. (Επιμ.). (2016). *Essays on Plato's Epistemology*. Leuven University Press.
- Urmson, J. (1997). Plato and the Poets. Στο R. Kraut (Επιμ.), *Plato's Republic: Critical Essays* (σσ. 223-234). Lanham: Rowman and Littlefield.
- Vallejo Campos, Á. (2007). Myth and Rhetoric in the *Gorgias*. Στο M. Erler, & L. Brisson (Επιμ.), *Gorgias-Menon, Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum* (σσ. 138-143). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Verdenius, W. J. (1949). *Mimesis: Plato's Doctrine of Artistic Imitation and Its Meaning to Us*. Leiden: Brill, 1962.
- Versenyi, L. (1977). Plato and Poetry: The Academicians' Dilemma. Στο J. D'Arms, & J. W. Eadie (Επιμ.), *Ancient and Modern: Essays in Honor of Gerald Else* (σσ. 119-138). Michigan: Center for Coordination of Ancient and Modern Studies, University of Michigan.

- Vicaire, P. (1960). Platon. Critique Littéraire. *Études et commentaires*(34), σσ. VIII-448.
- Voegelin, E. (1957). *Order and History. Plato and Aristotle* (Τόμ. III). Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Vorwerk, M. (2010). Maker of Father? The Demiurge from Plutarch to Plotinus. Στο *One Book The Whole Universe- Plato's Timaeus today*. Parmenides Publishing.
- Warry, J. G. (1962). *Greek Aesthetic Theory. A study of Callistic and Aesthetic Theory. A study of Callistic and Aesthetic Concepts in the Works of Plato and Aristotle*. New York: Barnes & Noble.
- Waterfield, R. (1993). *Plato: Republic*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Waterfield, R. (2002). *Plato Phaedrus*. Oxford: Oxford University Press.
- Webster, T. (1956). *Art and Literature in fourth century Athens*. London: Athlone Press.
- Weiss, R. (1995). Statesman as επιστήμων: Caretaker, physician and waver. Στο C. Rowe (Επιμ.), *Reading the Statesman*. Sankt Agustin.
- White, D. A. (1993). *Rhetoric and Reality in Plato's Phaedrus*. Albany: Suny Press.
- White, D. A. (2007). *Myth, Metaphysic and Dialectic in Plato's Statesman*. Hampshire: Ashgate.
- White, M. J. (2006). Plato and Mathematics. Στο H. H. Benson (Επιμ.), *A Companion to Plato*. Blackwell Publishing.
- White, N. P. (1976). *Plato on Knowledge and Reality*. Indianapolis: Hackett.
- White, N. P. (1979). *A Companion to Plato's Republic*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- White, N. P. (2007). Plato's Metaphysical epistemology. Στο G. Ferrari (Επιμ.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. California, Berkeley: Cambridge University Press.
- Wiitala, M. O. (2010). Negating the Image: The Apophatic Character of Philosophical Logos in Plato's *Phaedrus*. *Kinesis: Graduate Journal in Philosophy*, 37.1.
- Wilburn, J. (2015, Οκτώβριος). Courage and the Spirited Part of the Soul in Plato's *Republic*. 15(26), σσ. 1-21.
- Woodruff, P. (1998). Plato on Mimesis. Στο M. Kelly (Επιμ.), *Encyclopedia of Aesthetics* (σσ. 521-523). New York: Oxford University Press.

Wright, M. (2000). *Myth, Science and Reason in the Timaeus*. Στο *Reason and Necessity, Essays on Plato's Timaeus*. The Classical Press of Wales.

Zedda, S. (2000). *How to build a world soul: A Practical Guide*. Στο M. Wright (Επιμ.), *Reason and Necessity*. The Classical Press of Wales.

Zeller, E. (1877). *Socrates and the Socratic schools*. (O. J. Reichel, Μεταφρ.) London: Longmans, Green and Company.

(II) Ελληνόγλωσση

Αλατζόγλου-Θέμελη, Γ. (2013). Ο Πλάτων, το "Χρυσό" παρελθόν και το "Σιδερένιο" παρόν. Στο Μ. Ε. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ-ΜΑΡΝΕΛΗ ΜΑΡΙΑ (Επιμ.), *Plato, Poet and Philosopher: in Memory of Ioannis N. Theodoracopoulos -Proceedings of the 3rd International Conference of philosophy, Magoula-Sparta 26-29 May 2011*. ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ.

Γιάννου, Τ. (2012). *Η συμβολή του Πλάτωνα στη διαμόρφωση της αριστοτελικής Ποιητικής*. Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης (Α δημοσίευτη Διδακτορική Διατριβή).

Γιασουμή, Α. (2012). *Μύθος και Διαλεκτική στον Πλάτωνα*. Πανεπιστήμιο Πατρών (Μεταπτυχιακή Εργασία δημοσιευμένη στη *Νημερτή*).

Ζιγκόν, Ό. (1995). *Σωκράτης. Η εικόνα του στην ποίηση και στην ιστορία*. (Α. Γεωργίου, Μεταφρ.) Αθήνα: Γνώση.

Κάλφας, Β. (1995). *Πλάτων Τίμαιος*. Αθήνα: ΠΟΛΙΣ.

Καπράλου, Γ. (2012). *Οι αντιλήψεις του Πλάτωνα στην Πολιτεία για την τέχνη και η προσέγγισή τους από την αγγλοσαξωνική βιβλιογραφία*. Αθήνα, Πάντειο Πανεπιστήμιο, Τμήμα Κοινωνιολογίας, Αθήνα (Α δημοσίευτη Διδακτορική Διατριβή).

Καραμανώλης, Γ. (2008). Γιατί ο Πλάτων χρησιμοποιεί μύθους;. *Νεύσις*(17), σσ. 115-149.

Κεσσίδης, Θ. Χ. (2004). *Από τον Μύθο στον Λόγο, Η διαμόρφωση της ελληνικής φιλοσοφίας* (2η εκδ.). (Β. Ζούνης, Μεταφρ.) Αθήνα: Γόρδιος.

Λάγιος, Η. (1990). *Πλάτων: Κρατύλος - Ευθύδημος*. Αθήνα: Ι.Ζαχαρόπουλος.

Μιχαηλίδης, Κ. Π. (1998). *Πλάτων, Λόγος και Μύθος - Εισαγωγή στην πλατωνική φιλοσοφία*. (Χ. Μπαλτάς, Επιμ.) Αθήνα: ΠΑΠΑΔΗΜΑΣ.

Μουζάλα, Μ. (2016). Διαλεκτική και Θεολογία στον Πλάτωνα. Η λογική θεμελίωσις της σωκρατικής ηθικής θεολογίας στον *Ευθύφρονα*. Στο Χ. Α. Τερέζης

- (Επιμ.), *Τόκος εν καλώ. Αφιέρωμα στον Αύγουστο Μπαγιανά*. (σσ. 131-154).
Αθήνα: Έννοια.
- Περδικούρη, Ε. (2006, Μάιος). Υπάρχει η έννοια του υπερβατολογικού στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία;. *Αξιολογικά*(15), σσ. 149-164.
- Περδικούρη, Ε. (2008, Απρίλιος). Η θεσμοθέτηση του Αρείου Πάγου στην Ορέστεια του Αισχύλου: Ένα παράδειγμα της υπερβατικότητας της αρχαίας πόλης.
Θεωρία, Αξίες και Κριτική. Αφιέρωμα στον Κοσμά Ψυχοπαίδη, σσ. 464-469.
- Σκουτερόπουλος, Ν. Μ. (2002). *Πλάτων Πολιτεία*. (Ν. Σκουτερόπουλος, Επιμ., & Ν. Σκουτερόπουλος, Μεταφρ.) Αθήνα: Πόλις.
- Σκουτερόπουλος, Ν. (2015). *Πλάτων Φαίδρος*. (Ν. Σκουτερόπουλος, Επιμ., & Ν. Σκουτερόπουλος, Μεταφρ.) ΠΟΛΙΣ.
- Σπυρόπουλος, Η.Σ.. (2003). *Πλάτων, Μύθοι*. Ζήτρος.
- Σπυρόπουλος, Η. Σ. (2004). *Πλάτων Συμπόσιον*. (Η. Σ. Σπυρόπουλος, Επιμ., & Η. Σ. Σπυρόπουλος, Μεταφρ.) Ζήτρος.
- Συκουτρής, Ι. (2009). *Πλάτωνος Συμπόσιον* (23η Έκδοση εκδ.). (Ι. Συκουτρής, Επιμ., & Ι. Συκουτρής, Μεταφρ.) Αθήνα: Ιωάννης Δ. Κολλάρος & ΣΙΑ, Α.Ε.
- Σωζοπούλου, Μ. Ι. (2013). *Οι έννοιες της πολιτικής και του πολιτικού στην Πολιτεία και στον Πολιτικό του Πλάτωνα*. Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων (Αδημοσίευτη Διπλωματική Εργασία).
- Τζουμελέας, Σ. (1939). *Πλάτων. Γοργίας*. Αθήνα: Ι.Ζαχαρόπουλος.
- Τσούνα, Β. (2008). Μεταφυσική και Αυτογνωσία στον *Φαίδρο* του Πλάτωνος.
ΝΕΥΣΙΣ(17), σσ. 46-63.