

ΥΠΕΥΘΥΝΟΣ ΣΥΝΤΑΞΗΣ

Χριστιανίδης Γιάννης

ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ ΣΥΝΤΑΞΗΣ

Τύμπας Τέλης

Ψύλλος Στάθης

ΣΥΝΤΑΚΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Αναπολιτάνος Διονύσιος Α.

Γαβρόγλου Κώστας

Γέμτος Πέτρος Α.

Κριμπάς Κώστας Β.

Μπαλτάς Αριστείδης

Τύμπας Τέλης

Χριστιανίδης Γιάννης

Ψύλλος Στάθης

ΣΥΜΒΟΥΛΟΙ ΕΚΔΟΣΗΣ

Αγραφιώτης Δημοσθένης (Εθνική Σχολή Δημόσιας Υγείας)

Αγριαντώνη Χριστίνα (Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας)

Αραμπατζής Θεόδωρος (Πανεπιστήμιο Αθηνών)

Αυγελής Νικόλαος (Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης)

Γεωργιάδου Μαρία (Ερευνήτρια, Στρασβούργο)

Δημητρακόπουλος Κώστας (Πανεπιστήμιο Αθηνών)

Διαλέτης Δημήτρης (Πανεπιστήμιο Αθηνών)

Καλδής Βύρων (Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο)

Καρακώστας Βασίλειος (Πανεπιστήμιο Αθηνών)

Κατσιαρδή-Hering Όλγα (Πανεπιστήμιο Αθηνών)

Μοσχοβάκης Ιωάννης (Πανεπιστήμιο Αθηνών)

Μπάνου Χριστίνα (Ιόνιο Πανεπιστήμιο)

Νεγρεπόντης Στυλιανός (Πανεπιστήμιο Αθηνών)

Νικολαΐδης Ευθύμιος (Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών)

Πατηνιώτης Μανώλης (Πανεπιστήμιο Αθηνών)

Πορτίδης Δημήτρης (Πανεπιστήμιο Κύπρου)

Ραφτόπουλος Αθανάσιος (Πανεπιστήμιο Κύπρου)

Ρεντετζή Μαρία (Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο)

Σμοκοβίτη Βασιλική (Πανεπιστήμιο Φλόριδα)

Σπανός Άρης (Virginia Tech)

Στάμου Γεώργιος (Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης)

Σφενδόνη-Μέντζου Δήμητρα (Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης)

Τάσιος Θεοδόσης (Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο)

Τζαχίλη Ίρις (Πανεπιστήμιο Κρήτης)

ΝΕΥΣΙΣ

ΕΞΑΜΗΝΙΑΙΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑΣ

Τεύχος 17 * 2008

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΟΝ MICHAEL FREDE

ΚΑΛΛΙΓΑΣ ΠΑΥΛΟΣ: Έπαινος στον Michael Frede3

FREDE MICHAEL: Μία έννοια του «προσώπου» στον Επίκτητο (μετάφραση Α. Τηγάνη)11

McKIRAHAN RICHARD: Αρχαίες προσεγγίσεις για την Αξιωματική Μέθοδο26

ΤΣΟΥΝΑ ΒΟΥΛΑ: Μεταφυσική και αυτογνωσία στον Φαίδρο του Πλάτωνος46

ΔΡΑΓΩΝΑ-ΜΟΝΑΧΟΥ ΜΥΡΤΩ: Φιλοσοφία και ιατρική στην αρχαιότητα
και οι απαρχές της ιατρικής ηθικής64

ΚΑΡΑΣΜΑΝΗΣ ΒΑΣΙΛΗΣ: Γιατί ο χώρος είναι ασυνεχής; Περί ατόμων γραμμών 968b5-2280

ΔΗΜΑΣ ΠΑΝΟΣ: Ο θάνατός μας94

ΚΑΡΑΜΑΝΩΛΗΣ ΓΙΩΡΓΟΣ: Γιατί ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί «μύθους»;115

ΒΙΡΒΙΔΑΚΗΣ ΣΤΕΛΙΟΣ: Τα είδη της συγκατάθεσης του Wittgenstein και η κριτική
των φιλοσοφικών πεποιθήσεων150

ΜΠΑΛΛΑ ΧΛΟΗ: Ο Αριστοτέλης και η πλατωνική παράδοση στο τέλος
των Ηθικών Νικομαχείων170

ΧΡΗΣΤΙΑΝΙΔΗΣ ΓΙΑΝΝΗΣ: Η μέθοδος του Διοφάντου για την επίλυση των αριθμητικών
προβλημάτων και η ρήξη με την παλαιά λογιστική παράδοση183

ΔΕΜΗΣ ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ: Υπαρξη των ενάδων και καλή θεμελίωση στο σύστημα του Πρόκλου235

ΠΕΡΙΛΗΨΕΙΣ251

δεν έχει σημασία. Δεν μειώνει τη σφοδρότητα της απώλειας που υφιστάμεθα με τον θάνατο παραπάνω από όσο τη μειώνει το γεγονός ότι τα άτομα από τα οποία αποτελούμαστε, ή η γενετική μας συγκρότηση στην περίπτωση που έχουμε παιδιά που θα μας κληρονομήσουν, θα συνεχίσουν να υπάρχουν. Είναι καλό για μας που τα παιδιά μας θα μας κληρονομήσουν, και αν τα σχέδια για τα οποία ενδιαφερόμαστε προσελκύσουν και άλλους ανθρώπους αφού έχουμε πεθάνει και συνεχίσουν έτσι να υπάρχουν, αυτό είναι επίσης κάτι καλό. Θα μπορούσα ίσως να πεισθώ ότι είναι επίσης κάτι καλό πως κάποιες από τις εμπειρίες μου θα μπορούσαν, για παράδειγμα, να συνδυαστούν καταλλήλως με άλλες εμπειρίες που θα συμβούν αφού έχω πεθάνει, και με κάποιον τρόπο να συνεχίσουν να υπάρχουν. Ωστόσο, ένα τέτοιο ενδεχόμενο δεν φαίνεται να προσφέρει παρηγοριά μπροστά στο γεγονός ότι δεν θα είναι πλέον δικές μου. Η πιθανή συνέχιση όλων αυτών των πραγμάτων, όσο καλά και αν είναι, σχετίζεται ελάχιστα με το γεγονός ότι ο θάνατος θα με αφανίσει ως το υποκείμενο που είμαι, και εάν η υποκειμενικότητά μου, θεμελιώδης ή μη δεν έχει σημασία, είναι κάτι που έχει αξία για μένα, τότε το γεγονός ότι θα αφανιστεί είναι κάτι κακό.

Κάποιος μπορεί ίσως να αντιτείνει ότι ο λόγος για τον οποίο η προοπτική του θανάτου μας δεν θα έπρεπε να αποτελεί αιτία πόνου για μας είναι ότι η υποκειμενικότητα την οποία απειλεί δεν είναι κάτι ουσιώδες, αλλά κάτι συμπτωματικό. Αντίθετα, τα ουσιώδη στοιχεία από τα οποία συγκροτείται ένα άτομο – δηλαδή οι διακριτές ψυχικές καταστάσεις αυτών των ατόμων και η σχέση μεταξύ τους – δεν απειλούνται από τον θάνατο, τουλάχιστον στον ίδιο βαθμό. Αυτή η γραμμή επιχειρηματολογίας, μου φαίνεται, διαπράττει το σφάλμα να προϋποθέτει ότι το ποια θα έπρεπε να είναι η κατάλληλη ιεράρχηση ανάμεσα σε όσα επιδέχονται αξίας είναι ένα πρόβλημα μεταφυσικής θεώρησης. Προϋποθέτει ότι οντότητες οι οποίες από τη σκοπιά της μεταφυσικής δεν είναι ουσιώδεις δεν μπορούν να επιφορτιστούν με αξία, ή τουλάχιστον όχι στον ίδιο βαθμό με αυτές που είναι ουσιώδεις. Δεν είναι όμως ξεκάθαρο γιατί θα έπρεπε να ισχύει κάτι τέτοιο. Οι δάσκαλοι τους οποίους είχα, τα σχολεία στα οποία φοίτησα, η καριέρα που ακολούθησα, είναι όλα συμπτωματικά γεγονότα. Και όμως όλα αυτά έχουν σημασία για μένα. Νοιάζομαι επίσης για τη γυναίκα μου και τους φίλους μου, παρ' όλο που είναι ένα συμπτωματικό γεγονός ότι έχω αυτή τη γυναίκα και αυτούς τους φίλους. Με τον ίδιο τρόπο, επίσης, νοιάζομαι για το συγκεκριμένο υποκείμενο το οποίο είμαι, χωρίς να ενδιαφέρομαι για τη μεταφυσική του υπόσταση. Εγώ, όπως και όλοι μας, έχουμε αφιερώσει κόπο για να συγκροτήσουμε τα υποκείμενα τα οποία είμαστε, και θα συνεχίσουμε να τα διαμορφώνουμε μέχρι να πεθάνουμε, ανεξαιρέτως από το εάν αυτά τα υποκείμενα είναι ουσιώδεις οντότητες ή όχι. Το ότι η επερχόμενη καταστροφή τους είναι κάτι κακό για μας, και η σκέψη ότι αυτό θα συμβεί αποτελεί γνήσια αιτία πόνου είναι απόλυτα ξεκάθαρο.

ΓΙΑΤΙ Ο ΠΛΑΤΩΝΑΣ ΧΡΗΣΙΜΟΠΟΙΕΙ «ΜΥΘΟΥΣ»;

του Γιώργου Καραμανώλη*

I. ΕΙΣΑΓΩΓΗ¹

Η σχέση μορφής και περιεχομένου του λόγου στο έργο του Πλάτωνα είναι ιδιαίτερα περίπλοκη για μια σειρά από ιστορικούς και φιλοσοφικούς λόγους. Σημαντικός ανάμεσά τους είναι, όπως θα φανεί, η ρευστή μέχρι την εποχή του Πλάτωνα μορφή του φιλοσοφικού λόγου. Τα κύρια είδη λόγου που χρησιμοποιούνται για την έκφραση φιλοσοφικής σκέψης είναι από τη μια ο στίχος, παραδοσιακός φορέας του ποιητικού λόγου, και από την άλλη ένα είδος λόγου που συνηθίζονταν σε δικανικές αγορεύσεις ή σε δημόσιες συγκεντρώσεις, ο καλούμενος (από τον Πλάτωνα) ρητορικός λόγος.² Οι πολλές συζητήσεις που υπάρχουν στο πλατωνικό έργο σχετικά με τον ρόλο της ποίησης και της ρητορικής φανερώνουν ότι καθένα από τα δύο αυτά είδη λόγου διεκδικούσε να επιβληθεί ως το καταλληλότερο για τη φιλοσοφία. Η βασική όμως αιτία για τη συζήτηση αυτή είναι μια βαθύτερη διαμάχη σχετικά με το περιεχόμενο και τον ρόλο της ίδιας της φιλοσοφίας.

Ο Πλάτωνας παίρνει θέση στο ζήτημα, όπως βέβαια αυτός το αντιλαμβάνεται, θέση που με μια έννοια είναι ιστορικά συστατική της φιλοσοφίας.³ Ορίζει τη φιλοσοφία σε αντιδιαστολή προς την ποίηση και τη ρητορική τις οποίες εξομοιώνει (*Γοργίας* 502a-d). Η αντίληψή του φαίνεται να είναι ότι τόσο η ποίηση όσο και η ρητορική, με την έννοια

* Ο ΓΙΩΡΓΟΣ ΚΑΡΑΜΑΝΩΛΗΣ διδάσκει φιλοσοφία στο Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου της Κρήτης.

¹ Το παρόν κείμενο γράφτηκε προς τιμήν του δασκάλου μου Michael Frede. Είναι οδυνηρό που τώρα τιμούμε τη μνήμη του. Αυτό που κυρίως αξίζει αναγνώρισης στον Frede είναι ότι η εξαιρετική συμβολή του στη μελέτη της αρχαίας φιλοσοφίας είναι προϊόν μοναδικής προσήλωσης στην ιδιαιτερότητα του αντικειμένου και στα κριτήρια που απαιτεί η σπουδή του. Η στάση αυτή ήταν μοναδική στον βαθμό που δεν ήταν στενά ακαδημαϊκή αλλά ενδεικτική της φιλοσοφικής του ευαισθησίας για το τι διακυβεύεται στην αρχαία φιλοσοφική σκέψη.

² Για την έννοια της ρητορικής και του ρητορικού λόγου βλ. σημείωση 3. Δεν θα πρέπει να παραγνωρίσουμε επίσης ένα αφοριστικό είδος λόγου με χαρακτηριστικό του εκπρόσωπο τον Ηράκλειτο. Δεν είναι εύκολο με βάση τις υπάρχουσες μαρτυρίες να αποφανθούμε για το είδος λόγου που χρησιμοποιούν φιλόσοφοι όπως ο Λεύκιππος και ο Δημόκριτος. Φαίνονται όμως να είναι κοντά σε ένα είδος πεζού λόγου.

³ Βλ. A. NIGHTINGALE, *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 10-26 αλλά και W. BURKERT, «Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes "Philosophie"», *Hermes* 88 (1960), 159-177.

που τις συζητά στον *Γοργία* και στον *Φαίδρο*,⁴ οδηγούν σε ψεύτικη γνώση, σε σοφιστεία, όπως υποστηρίζεται διεξοδικά στον *Σοφιστή*.⁵ Αντίθετα, το περιεχόμενο και ο ρόλος της φιλοσοφίας συνίσταται κατά τον Πλάτωνα στην αναζήτηση της αληθινής γνώσης με οδηγό τη λογική κριτική των θέσεων, με τρόπο τέτοιο δηλαδή που να είναι δυνατή η αντίθεση, η αμφισβήτηση, η διάψευση.⁶ Μια τέτοια θέση διαμορφώνει με τη σειρά της και την πλατωνική άποψη σχετικά με το είδος του λόγου που μπορεί να υπηρετήσει τη φιλοσοφία. Αν σκοπός της φιλοσοφίας είναι να διακρίνει την αλήθεια από το ψέδος, τότε ο λόγος της θα πρέπει να συγκροτείται έτσι ώστε να προωθεί τη συζήτηση, την υποστήριξη, αμφισβήτηση, ή απόρριψη θέσεων με λογικά μέσα, κάτι που κατά τον Πλάτωνα δεν κάνει, ή και υπονομεύει, ο ποιητικός και ρητορικός λόγος, επειδή κατά τη γνώμη του στοχεύει κυρίως να εντυπωσιάσει ή να χειραγωγήσει. Το καίριο για τον Πλάτωνα όμως δεν είναι τόσο οι εκάστοτε θέσεις, ούτε καν το να αναδείξουμε την αληθινή. Το καίριο μάλλον είναι να αναδειχθεί η αντίληψη σχετικά με το περιεχόμενο και τον ρόλο της φιλοσοφίας, γιατί αυτή εγγυάται την ίδια την αναζήτηση της αλήθειας. Αυτή είναι η βάση για τη διάκριση που γίνεται στο πλατωνικό έργο ανάμεσα στη φιλοσοφία από τη μια και τη ρητορική και την ποίηση από την άλλη, και ανάμεσα στους ποιητές και σοφιστές από τη μια και τον Σωκράτη αλλά και τον ίδιο τον Πλάτωνα από την άλλη –την ιστορική αξία της οποίας δεν ξεετάζω εδώ. Η βάση αυτή είναι και το κριτήριο για τη διαμόρφωση ενός ιδιαίτερου λόγου από τον Πλάτωνα, ο οποίος αξίζει της προσοχής μας.

Η ιδιαιτερότητα του λόγου αυτού συνίσταται κυρίως στη σύνθεση πολλών διαφορετικών ειδών λόγου, άρα και πολλών σχέσεων μορφής και περιεχομένου, στο πλατωνικό έργο. Πλήθος είναι τα μέρη εκείνα του πλατωνικού έργου που προσιδιάζουν στην ποίηση ή στη ρητορεία, τα οποία βέβαια πλαισιώνονται από μέρη λογικής επιχειρηματολογίας.⁷ Το ερώτημα που συχνά τίθεται, και που κατά βάση με απασχολεί εδώ, είναι

⁴ Ο Πλάτων χρησιμοποιεί τον όρο «ρητορική» με ειδική, αρνητικά φορτισμένη, σημασία και έχει υποστηριχθεί πειστικά από τον E. SCHIAPPA, *Protagoras and Logos*, Columbia, University of South Carolina Press, 1991, 40-49 ότι αυτός πρώτος εισήγαγε τον όρο, πιθανόν σε αντίθεση με τον δικό του φιλοσοφικό λόγο που χαρακτήριζε με τον καινοφανή όρο «διαλεκτική» (για τον οποίο βλ. παρακάτω).

⁵ Πρβλ. *Φαίδων* 89d-91c.

⁶ Η θέση του για το περιεχόμενο και τον ρόλο της φιλοσοφίας μπορεί να ανασυγκροτηθεί με βάση κυρίως τον *Γοργία* και τα βιβλία 5-7 της *Πολιτείας*, όπου ταυτόχρονα επικρίνεται έντονα τόσο η ρητορική-σοφιστική όσο και η ποίηση. Δες επίσης τη σχετική κριτική της σοφιστικής στον *Σοφιστή* και της ποίησης στον *Ίωνα*, όσον αφορά τις γνωστικές αξιώσεις σοφιστών και ποιητών. Σχετικά με τη διάκριση της φιλοσοφίας από τη ρητορική και σοφιστική από τη μια και την ποίηση από την άλλη βλ. A. NEHAMAS, «Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry», στο *Virtues of Authenticity*, Princeton, Princeton University Press, 1999, 108-122, NIGHTINGALE, *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, ό.π., 13-59, και Π. ΚΑΛΑΙΓΑΣ, «Από την εικασία στη διαλεκτική. Η Σοφιστική κληρονομιά του Πλάτωνα», *Δευκαλίων* 21/2 (2003), 141-169.

⁷ Χαρακτηριστικά είναι οι εγκωμιαστικοί λόγοι στο *Συμπόσιο*, ο επικήδειος λόγος στον *Μενέξενο*, αρκετά ρητορικά επιχειρήματα του Σωκράτη στην *Πολιτεία* 1, ενώ συχνές είναι οι

γιατί ο Πλάτωνας καταφεύγει σε τέτοια είδη λόγου, στα οποία συγκαταλέγεται και ο «μύθος», ενώ μάχεται τους παραδοσιακούς πατρώνους τους, ποιητές και σοφιστές. Η απάντηση είναι, όπως θα φανεί στη συνέχεια σχετικά με τη χρήση του «μύθου», ότι ο Πλάτωνας βρίσκει προβληματικές για τη φιλοσοφία συγκεκριμένες αντιλήψεις, όπως τη διεκδίκηση της αυθεντικής γνώσης από ποιητές και σοφιστές, αλλά δεν απορρίπτει αυτομάτως είδη λόγου ως προβληματικά, γιατί αυτά καθ' αυτά δεν έχουν τίποτα το ένοχο, αντίθετα μπορούν να είναι χρήσιμα τόσο καθ' αυτά όσο και στην εναλλαγή τους με άλλα. Για να γίνει όμως αυτό θα πρέπει τα παραπάνω είδη να αποδεσμευτούν από τη χρήση τους στην υπηρεσία των πατρώνων τους και να υπηρετήσουν την πλατωνική αντίληψη περί φιλοσοφίας. Η πολεμική ενάντια σε σοφιστές και ποιητές είναι έτσι απαραίτητη τόσο για τη σύσταση της φιλοσοφίας κατά Πλάτωνα όσο και για τη σύσταση του φιλοσοφικού λόγου. Η ιδιαιτερότητα του πλατωνικού λόγου συνίσταται εν πολλοίς στην οικειοποίηση διαφορετικών ειδών λόγου από όσους παραδοσιακά τα καλλιεργούσαν και στην αξιοποίηση και αξιολογική ιεράρχησή τους στην υπηρεσία της ιδιαίτερης αντίληψης του Πλάτωνα για τη φιλοσοφία. Αν είναι έτσι, τότε η σχέση μορφής και περιεχομένου του λόγου στον Πλάτωνα είναι φιλοσοφικά σημαντική καθώς είναι αποκαλυπτική της ιδιαίτερης αντίληψής του για τη φιλοσοφία.

Η σχέση μορφής και περιεχομένου στο έργο του Πλάτωνα είναι φιλοσοφικά σημαντική με μια γενική και με μια πιο ειδική έννοια. Με τη γενική έννοια η σχέση μορφής και περιεχομένου είναι σημαντική επειδή συστήνει το φιλοσοφικό πρόσωπο του Πλάτωνα με έναν ορισμένο τρόπο. Καίρια εδώ είναι η επιλογή του διαλόγου ως κύριας μορφής φιλοσοφικού λόγου. Η επιλογή αυτή υπαγορεύεται από μια ορισμένη αντίληψη για το τι είναι φιλοσοφία και από μία συνακόλουθη αντίληψη σχετικά με το πώς οφείλει να καλλιεργείται η φιλοσοφία. Ας δούμε ποιες είναι αυτές οι δύο αντιλήψεις.

Την αντίληψη για τη φιλοσοφία που υπαγορεύει τη διαλογική μορφή των πλατωνικών έργων θα τη συνόψιζα ως εξής: Για τον Πλάτωνα, όπως και για τον δάσκαλό του Σωκράτη, η φιλοσοφία, όπως ήδη είπα, όχι μόνο στοχεύει στην αναζήτηση της αλήθειας, την ύπαρξη της οποίας αμφότεροι προϋποθέτουν, αλλά έχει ουσιωδώς πολιτικό χαρακτήρα, που θα πει ότι η φιλοσοφία συγκροτείται και νοηματοδοτείται στην κοινότητα των πολιτών της πόλης. Το πλαίσιο συγκρότησης της φιλοσοφίας καθορίζει και τον τρόπο συγκρότησής της: η φιλοσοφία συγκροτείται μέσα από τη διαλεκτική αναζήτηση της αλήθειας, με την οποία διαρκώς ελέγχονται οι γνωστικές αξιώσεις των ισχυρισμών και οι γνωστικές καταστάσεις των συνομιλητών εν γένει.⁸ Το επίθετο «διαλεκτικός» χρήζει αποσαφήνισης εδώ. Η διαλεκτική αναζήτηση δεν είναι απλά η αναζήτηση μέσω διαλόγου, αλλά μέσω ενός συγκεκριμένου τύπου διαλόγου που επιδιώκει να διερευνήσει την ισχύ μιας θέσης χωρίς δέσμευση σε αυτή ή οποιαδήποτε εναλλακτική της θέση, πράγμα που σημαίνει ότι οι διαλεγόμενοι ακολουθούν τον λόγο όπου και όπως αυτός

έμμεσες και άμεσες αναφορές σε ποιητικά έργα. Βλ. σχετικά NIGHTINGALE, *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, ό.π.

⁸ Στον *Γοργία* 461a ο Σωκράτης επισημαίνει ότι ο δημόσιος διάλογος (διαλέγεσθαι) δεν έχει άλλο νόημα παρά τον έλεγχο των απόψεων των συνομιλητών (τό ελέγχεσθαι).

επιτάσσει.⁹ Η διαλεκτική συνεπώς είναι ένα είδος ζητητικής μεθόδου, δηλαδή μεθόδου έρευνας και επιχειρηματολογίας, η οποία υπαγορεύεται από τη διάθεση διερεύνησης μίας θέσης με τελικό στόχο την εύρεση της αλήθειας, και όχι από τη διάθεση υποστήριξης μίας θέσης που εκ προοιμίου θεωρείται ότι εκφράζει την αλήθεια.¹⁰ Στους διαλόγους του ο Πλάτωνας κάνει σαφές ότι θέλει να θεμελιώσει τη φιλοσοφία ως διαλεκτική με αυτή την έννοια,¹¹ και για τον λόγο αυτό η διαλεκτική είναι το τελικό στάδιο παιδείας των φιλοσόφων-βασιλέων της ιδανικής πολιτείας.¹²

Ο πολιτικός και διαλεκτικός χαρακτήρας της πλατωνικής φιλοσοφίας αντικατοπτρίζεται στα δύο βασικότερα γνωρίσματά της που είναι πρώτον το ενδιαφέρον για την ηθική, και πιο συγκεκριμένα για τη θεμελίωση του αξιακού, και δεύτερον η έγνοια για το τι συνιστά γνώση και ποιοι είναι οι διαβαθμοί της. Η σύνδεση ηθικής και γνωσιοθεωρίας είναι, από όσο μπορούμε να κρίνουμε, χαρακτηριστική της σωκρατικής σκέψης, η οποία υιοθετείται από τον Πλάτωνα τροποποιημένη μόνο ως προς τον τρόπο σύνδεσής τους, όπως δείχνουν οι διάλογοι της μέσης και ύστερης περιόδου. Η ιεράρχηση των δύο αυτών πεδίων στοχασμού παραμένει ωστόσο η ίδια και στον Πλάτωνα: η γνωσιοθεωρία και η μεταφυσική, στην οποία η γνωσιοθεωρία οδηγεί, συνδέονται άμεσα με την αναζήτηση στο πεδίο της ηθικής στο οποίο και κυρίως αξιοποιούνται, όπως δείχνουν διάλογοι σαν τον *Φαίδωνα*, την *Πολιτεία*, τον *Θεαίτητο*, αλλά και τον *Τίμαιο* και τους *Νόμους*.

Ο διάλογος λοιπόν ως μορφή φιλοσοφικού λόγου φαίνεται να υπαγορεύεται από μια αντίληψη για τη φιλοσοφία που ανάγεται στον Σωκράτη, σύμφωνα με την οποία η φιλοσοφία είναι δημόσιος, πολιτικός λόγος, και επειδή αφορά απόψεις σχετικές με τα πράγματα της πόλης, και επειδή αφορά έλεγχο των απόψεων αυτών με διαλεκτικό τρόπο και δημόσια, έτσι ώστε να ελέγχεται η ιδιωτική χρήση του λόγου. Και αυτό γιατί ο ιδιωτικός λόγος εκτός από ανόητος ή λογικά ελέγξιμος μπορεί να είναι και ιδιοτελής.¹³ Με την έννοια αυτή η φιλοσοφία πόρρω απέχει του να είναι ιδιωτικός στοχασμός. Αυτό είναι προϋπόθεσή της. Η φιλοσοφία συγκροτείται ως δημόσιος και συλλογικός έλεγχος των ιδιωτικών απόψεων, ως διαλεκτική, ακόμα και όταν η συζήτηση είναι φαινομενικά ιδιωτική (όπως στο *Συμπόσιο*). Αν είναι έτσι τα πράγματα, τότε η συγκρότηση του πλατωνικού μοντέλου φιλοσοφίας δεν μπορεί να διακριθεί από τη συγκρότηση του λόγου που θα το υπηρετήσει. Η συγγραφή διαλόγων και η διαμόρφωση της διαλεκτικής επιχειρηματολογίας συστήνουν το ίδιο εγχείρημα για τον Πλάτωνα.

⁹ Ο όρος «διαλεκτική» είναι δημιουργήμα του Πλάτωνα, όπως επισημαίνει ο Διογένης Λαέρτιος 3.24. Σχετικά με την πλατωνική διαλεκτική βλ. Ch. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 292-328.

¹⁰ Αξίζει να σημειωθεί εδώ ότι η πρώτη χρήση του όρου «επιχείρημα» με φιλοσοφική σημασία γίνεται από τον Αριστοτέλη στα *Τοπικά* 162a15-18 με την έννοια του διαλεκτικού συλλογισμού, σε αντίθεση με το σόφισμα το οποίο ορίζει ως εριστικό συλλογισμό.

¹¹ Ας επισημάνουμε εδώ ότι ο Πλάτωνας είναι ευαισθητοποιημένος στο γεγονός ότι και η διαλεκτική μπορεί να χρησιμοποιηθεί με στρεβλό, μη φιλοσοφικό τρόπο, όπως δείχνει στον *Ευθύδημο*.

¹² *Πολιτεία* 532d1-534e5.

¹³ Ο Σωκράτης θα ταύτιζε ιδιοτέλεια και ανοησία και ο Πλάτωνας θα τα συνέδεε στενά.

Όμως η διαλογική μορφή υπαγορεύεται και από μια αντίληψη σχετικά με το πώς οφείλει να γίνεται η φιλοσοφία, η οποία απορρέει από την έννοια της διαλεκτικής που συζητήσα παραπάνω. Όπως έχει συχνά τονιστεί ήδη από την αρχαιότητα, ο Πλάτωνας αποφεύγει να δογματίζει υποστηρίζοντας μία άποψη.¹⁴ Εύλογα θα μπορούσε κανείς να αντιλέξει ότι η υποστήριξη μιας άποψης δεν συνιστά αναγκαστικά δογματισμό. Ωστόσο, ο Πλάτωνας έχει μια ιδιαίτερη αντίληψη σχετικά με την αυθεντία που ενέχει η υποστήριξη μιας άποψης, η οποία έχει εν πολλοίς να κάνει, πιστεύω, με το μοντέλο που μάχεται, δηλαδή αυτό των σοφιστών, αλλά επί πλέον και με την αυθεντία του γραπτού λόγου, και με την επιλογή του διαλόγου αποφεύγει να ταυτιστεί με μια τέτοια στάση.¹⁵ Έτσι όχι μόνο δεν εμφανίζεται να παίρνει θέση στους διαλόγους του, και πολλοί καταλήγουν σε απορία, αλλά ακόμα και όταν, στους μέσους και ύστερους διαλόγους ιδιαίτερα, μια θέση φαίνεται να επικρατεί, σε επόμενους διαλόγους η θέση αυτή επανεξετάζεται, αμφισβητείται, ή αναθεωρείται. Χαρακτηριστικά είναι τα παραδείγματα του *Παρμενίδη*, όπου κρίνεται η θεωρία των ιδεών όπως τη γνωρίζουμε από τον *Φαίδωνα* και την *Πολιτεία*, του *Φαίδωνα* και του *Φαίδρου*, όπου οι κύριες θέσεις σχετικά με την αθανασία της ψυχής διαφέρουν ως προς το αν ολόκληρη η ψυχή είναι αθάνατη ή μόνο ένα μέρος της (δες παρακάτω), αλλά και της πολιτικής θεωρίας των *Νόμων* σε σχέση με αυτή της *Πολιτείας*. Το αποτέλεσμα είναι ότι το πλατωνικό έργο δεν είναι εύκολα κωδικοποιήσιμο σε θέσεις, παρά το γεγονός ότι κάποιες προτιμήσεις σε επίπεδο απόψεων διαφαίνονται, όπως για παράδειγμα σχετικά με το περιεχόμενο και τον ρόλο της φιλοσοφίας που συζητήσα πιο πάνω.¹⁶

Θα λέγαμε λοιπόν ότι ο Πλάτωνας προτιμά να χρησιμοποιεί τον λόγο για να θέσει τους αναγνώστες του όσο προκλητικότερα γίνεται ενώπιον των φιλοσοφικών προβλημάτων και των σχετικών υποστηρίξιμων απόψεων για να κρίνουν μόνοι τους. Δεν αποφεύγεται βέβαια έτσι η ανάδειξη μίας άποψης ως καλύτερης από άλλες, αποφεύγεται όμως η δέσμευση σε αυτή, προφανώς επειδή κάτι τέτοιο κρίνεται υπονομευτικό της δυναμικής της διαλεκτικής που συνίσταται στη δέσμευση για εύρεση της αλήθειας και μόνο. Το μοντέλο που προσπαθεί να αποφύγει ο Πλάτωνας πιστεύω ότι σκιαγραφείται μέσα στους διαλόγους του στο πρόσωπο όσων χαρακτηρίζει ως σοφιστές. Ανεξάρτητα

¹⁴ Βλ. το θεμελιώδες άρθρο του M. FREDE, «Plato's arguments and the dialogue Form», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. vol. (1992), 201-219 και FREDE, «The literary form of the Sophist», στο C. GILL - M. M. McCABE (εκδ.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford 1996, Oxford University Press, 135-151.

¹⁵ Βλ. αναλυτικότερα FREDE, «The literary form of the Sophist», ό.π.

¹⁶ Θα ήθελα έτσι να αποστασιοποιηθώ τόσο από την ερμηνευτική γραμμή σύμφωνα με την οποία οι πλατωνικοί διάλογοι αντιμετωπίζονται ως ένα σώμα συστηματικών απόψεων (βλ. π.χ. T. IRWIN, *Plato's Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1995, viii και 13-15), όσο και από τη γραμμή που εκφράζει κυρίως ο Leo Strauss σύμφωνα με την οποία οι διάλογοι πρέπει να διαβάζονται μόνο ως δραματικά έργα (βλ. π.χ. H. BERGER, Jr., «Levels of Discourse in Plato's Dialogues», στο N. SMITH (εκδ.), *Plato Critical Assessments*, London and New York, Routledge 1998, τόμ. I, 287-308, σελ. 288-289).

από το κατά πόσο δικαιώνει ή αδικεί φιλοσόφους σαν τον Πρωταγόρα ή τον Γοργία μια τέτοια παρουσίαση, το σημαντικό είναι ότι στο πρόσωπό τους φαίνεται να καταδικάζεται, εκτός των επιμέρους θέσεων που συζητούνται στους διαλόγους, μια φιλοσοφική αντίληψη δογματισμού, η οποία αντανακλάται από τη μια στην έλλειψη δέσμευσης στην αναζήτηση της αλήθειας ή και υπονόμησης της αναζήτησης αυτής, και από την άλλη στον ισχυρισμό τους για διδακτική επάρκεια και στη συνακόλουθη αξίωσή τους να δάσκουν την αθηναϊκή νεολαία.

Και αυτή η στάση του Πλάτωνα είναι σε μεγάλο βαθμό σωκρατική κληρονομιά. Ο Σωκράτης των πρώιμων διαλόγων δεν διακρίνεται από άγνοια ή σκεπτικισμό· κάθε άλλο. Είναι αρκετά φανερό ότι έχει ταυτίσιμες απόψεις για μια πλειάδα θεμάτων, τόσο στο επίπεδο της ηθικής όσο και της οντολογίας.¹⁷ Αυτό για το οποίο διακρίνεται είναι η αποφυγή δέσμευσης σε μία άποψη. Και αυτό επειδή μια τέτοια στάση που θα σηματοδοτούσε το τέλος της διαλεκτικής διαδικασίας θα έπρεπε να δικαιολογηθεί, και η μόνη επαρκής φιλοσοφικά δικαιολόγηση θα ήταν ότι συνιστά γνώση. Κάτι τέτοιο όμως δεν είναι υποστηρίξιμο για μια σειρά από λόγους, καίριος μεταξύ των οποίων είναι, πιστεύω, και ο εξής: Αν κριτήριο για τη γνώση του χ είναι ο ορισμός του χ, αυτός περιλαμβάνει αναφορές στο ψ, και ο ορισμός του ψ περιλαμβάνει αναφορές στο ω, και ούτω καθεξής, συνεπώς η δικαιολόγηση ότι μία άποψη για το χ συνιστά γνώση είναι μια πολύ χρονοβόρα και βασανιστική, αν και όχι αναγκαστικά ατέρμονη, διαδικασία.

Η ιδιαίτερη αυτή γνωσιοθεωρητική στάση υπαγορεύει τον διάλογο ως το καταλληλότερο είδος λόγου για τη διεξαγωγή γνωσιοθεωρητικής συζήτησης όπως την έχουμε στον *Θεαίτητο*, για παράδειγμα. Σε αυτόν και οι τρεις προτάσεις για το τι συνιστά γνώση απορρίπτονται ως ανεπαρκείς και ο διάλογος καταλήγει σε απορία. Στη συγκεκριμένη περίπτωση ο διάλογος, ως είδος λόγου, αποτελεί ουσιαστικό συστατικό μιας φιλοσοφικής αναζήτησης της καταλληλότερης γνωσιοθεωρίας με τις εξής δύο έννοιες: Πρώτον, με τον διάλογο δίνεται η δυνατότητα όχι μόνο να προταθούν διαφορετικές απόψεις για το τι είναι γνώση αλλά και να ελεγχθούν άμεσα, πράγμα που σημαίνει και εξέταση των συνεπειών τους, όπως μαρτυρεί πρωτίστως το παράδειγμα του *Πρωταγόρα* στον διάλογο.¹⁸ Δεύτερον, η απορία στην οποία καταλήγει ο διάλογος δεν είναι μόνο μία συνεπής προς τα πορίσματα του διαλόγου στάση, η οποία άλλωστε θα μπορούσε να προκύπτει και σε μια πραγματεία, αλλά η μόνη συμβατή με το πνεύμα του διαλόγου, με την έννοια ότι η συνέχιση της διαλεκτικής από τον καθένα προσωπικά προβάλλει ως η πιο δόκιμη αξιοποίηση της γνωσιοθεωρητικής συζήτησης που προηγήθηκε.¹⁹

¹⁷ Βλ. και W. PRIOR, «Socrates the metaphysician», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 28 (2004), 1-14.

¹⁸ Βλ. σχετικά M. BURNYEAT, *Plato's Theaetetus*, Indianapolis, Hackett Publishing Company 1989, 20-31.

¹⁹ Αυτό ισχύει ανεξάρτητα από το αν ερμηνεύσουμε τον διάλογο ως διαλεκτική άσκηση χωρίς τελικό στόχο την ανάδειξη μίας άποψης, όπως υποστηρίζει ο Burnyeat, είτε ως μαιευτικό με το απορητικό τέλος να είναι μόνο φαινομενικό και να εξυπηρετεί μόνο παιδαγωγικούς σκοπούς, όπως προτείνει ο D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism*, Oxford, Oxford University Press, 2004, 5-11.

Και κάτι τέτοιο μόνο η διαλογική μορφή μπορεί να το αναδείξει και να το συστήσει.

Αν ο πλατωνικός διάλογος ως είδος λόγου προκύπτει από αντιλήψεις όπως οι πιο πάνω, τότε είναι παραπλανητικό να αντιμετωπίζεται ως μέσο ή πλαίσιο έκφρασης και μόνο, όπως συχνά έχει γίνει από την αρχαιότητα έως τη σύγχρονη έρευνα.²⁰ Εκτός από τον διάλογο όμως η σχέση μορφής και περιεχομένου του λόγου στον Πλάτωνα είναι φιλοσοφικά σημαντική και με μια ειδικότερη έννοια που αφορά τη σχέση της διαλεκτικής με εναλλακτικές μορφές λόγου οι οποίες απαντούν συχνά στο πλατωνικό έργο. Πρόκειται για μεταφορές, αναλογίες, μυθολογικά παραδείγματα, διηγήσεις. Τις μορφές αυτές λόγου ο Πλάτωνας χαρακτηρίζει με τον γενικό όρο «μύθος», κάποιες φορές μάλιστα σε ρητή αντιδιαστολή με τον «λόγο».²¹ Δεν θα ήταν υπερβολή να πούμε ότι το πλατωνικό έργο είναι περισσότερο γνωστό για τέτοιους «μύθους», όπως είναι η αναλογία της σπηλιάς και ο μύθος του Ηρόδου στην *Πολιτεία*, ο «μύθος» της φτερωτής ψυχής και αυτός της επινόησης της γραφής στον *Φαίδρο*, για να αναφέρω τα περιφημότερα. Το ερώτημα που προκύπτει βέβαια είναι τι δικαιολογεί την άποψη που υποστηρίζω ότι τέτοιες μορφές λόγου είναι φιλοσοφικά σημαντικές, υπαγορεύονται δηλαδή από φιλοσοφικές απόψεις και δεν επιλέγονται για λόγους φιλοσοφικά αδιάφορους, όπως ο καλλωπισμός του λόγου, ή η τέρψη του αναγνώστη. Το ερώτημα είναι καίριο και με την εξής έννοια: Αν είναι η τέρψη του αναγνώστη το κίνητρο για την επιλογή μορφών ποιητικού λόγου, τότε υπάρχει όντως μια αντίφαση ανάμεσα στην κριτική του Πλάτωνα στους ποιητές και στην παρόμοια με αυτούς αξιοποίηση του ποιητικού λόγου, κάτι που αρνήθηκα πιο πάνω υποστηρίζοντας ότι η εναντίωση του Πλάτωνα στους ποιητές αφήνει ανοιχτό το πεδίο μιας διαφορετικής αξιοποίησης του ποιητικού λόγου.²²

²⁰ Στην αρχαιότητα αυτή η στάση χαρακτηρίζει τους περισσότερους δογματικούς Πλατωνικούς από τον Αντίοχο και μετά βλ. Κικέρων *Academica* I.17. Την ερμηνεία αυτή υιοθετούν φιλόσοφοι σαν τον Λάϊμπνιτς, τον Καντ και τον Χέγκελ, η επιρροή των οποίων ήταν μεγάλη σε πολλούς σύγχρονους, ιδιαίτερα στη σχολή του Tübingen. Βλ. χαρακτηριστικά H. KRÄMER, «Die Platonische Akademie und das Problem einer systematischen Interpretation der Philosophie Platons», στο K. GAISER (εκδ.), *Das Platonbild*, Wissenschaftliche Buchhandlung, Darmstadt 1969, σελ. 198.

²¹ Το ζήτημα του πλατωνικού «μύθου» στη σχέση του με τον «λόγο» συζητείται αρκετά στην πλατωνική βιβλιογραφία, λείπει όμως μια συστηματική εξέταση του φιλοσοφικού ρόλου του «μύθου». Πιο κοντά σε αυτή είναι το βιβλίο του LUC BRISSON, *Plato the Myth Maker*, (μτφρ. από τα γαλλικά G. Naddaf), Chicago and London, The University of Chicago Press, 1998, αλλά και τα άρθρα που συγκεντρώνει σε έναν τόμο ο R. BUXTON (εκδ.), *From Myth to Reason. Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1999. Χρήσιμα είναι ακόμα: η μελέτη της E. PENDER, *Images of Persons Unseen. Plato's Metaphors for the Gods and the Soul*, Sankt Augustin, Akademie Verlag, 2000, η μονογραφία της K. MORGAN, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, κυρίως κεφ. 6-8, και ιδιαίτερα για τον *Φαίδρο* η μονογραφία του G. R. F. FERRARI, *Listening to the Cicadas. A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

²² Για την κριτική του Πλάτωνα στους ποιητές η βιβλιογραφία είναι πλούσια. Βλ. I. MURDOCH,

Το πρώτο στοιχείο που συνηγορεί στην άποψη ότι οι λόγοι για την επιλογή τέτοιων μορφών ποιητικού λόγου είναι φιλοσοφικά σημαντικοί, και συνεπώς δεν υπάρχει αντίφαση ανάμεσα στην πλατωνική κριτική στους ποιητές και στην επάναξιοποίηση του ποιητικού λόγου, είναι το γεγονός ότι ο Πλάτωνας διακρίνει δύο είδη ποιητικού λόγου: τη μίμηση, που καλλιεργούν κυρίως η τραγωδία και η κωμωδία, και τη διήγηση που δεν είναι μιμητική,²³ αλλά καταδικάζει ευθέως μόνο την πρώτη ενώ αξιοποιεί τη δεύτερη.²⁴ Η αξιοποίηση αυτή συνάδει με την επιλογή του διαλόγου, στο μέτρο που η διήγηση συμβάλλει στη συγκρότηση ενός αντιδογματικού χαρακτήρα του φιλοσοφείν, και αυτό γιατί οι διηγήσεις είναι εγγενώς ανοιχτές σε προσωπική ερμηνεία (δες αναλυτικά παρακάτω, εν. II-III). Με την έννοια αυτή ο ποιητικός λόγος στηρίζει και συμπληρώνει το διαλεκτικό επιχείρημα, καθώς επιβεβαιώνει ότι ο διάλογος δεν είναι απλά μία επίφαση ή ένα μέσο συγκαλυπτικό ενός συστήματος απόψεων²⁵ αλλά συστατικός μιας ιδιαίτερης αντιδογματικής στάσης στη φιλοσοφία. Επί πλέον, η αξιοποίηση αυτή του ποιητικού λόγου υποστηρίζει συνολικά το διαλεκτικό εγχείρημα, αφού ενισχύει την εναντίωση του Πλάτωνα στις αξιώσεις των ποιητών για γνώση, τις οποίες ο Πλάτωνας κρίνει ότι αντιστρατεύονται τη φιλοσοφία όπως εκείνος την αντιλαμβάνεται, ως λογική δηλαδή αναζήτηση της αλήθειας μέσω του διαλεκτικού ελέγχου.

Τα παραπάνω στηρίζει μία ακόμα σκέψη. Ο Πλάτων μας ευαισθητοποιεί στους διαλόγους του για τη χρήση του λόγου ανάλογα με το επίπεδο γνώσης που διαθέτουμε. Η χρήση συγκεκριμένων μορφών λόγου, όπως ο ορισμός ή η αιτιακή εξήγηση, χαρακτηρίζουν τη διαλεκτική διαδικασία που στοχεύει να δημιουργήσει ακριβή γνώση, «επιστήμη» κατά Πλάτωνα. Θα ήταν αρκετά περίεργο αν ο Πλάτωνας δεν συνειδητοποιούσε τα όρια της διαλεκτικής διαδικασίας, τα όρια του λογικού αποδείξιμου δηλαδή. Η χρήση του «μύθου» φαίνεται να είναι μια απάντηση σε ένα δίλημμα που θέτει η συνειδητοποίηση αυτή.

Το δίλημμα είναι αν η φιλοσοφία εξαντλείται στη διαλεκτική διαδικασία ή όχι. Το ερώτημα που τίθεται βέβαια είναι τι μένει στο φιλοσοφικό πεδίο πέρα από τη διαλεκτική διαδικασία, την οποία υπαγορεύει η διερεύνηση του λογικά αποδείξιμου. Πολλά και

The Fire and the Sun. Why Plato Banished the Artists, Oxford, Oxford University Press, 1979, E. ASMIS, «Plato on poetic creativity», στο R. KRAUT (εκδ.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 338-364, P. MURRAY, *Plato on Poetry*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

²³ Βλ. *Πολιτεία* 392d-396e και την ανάλυση της J. ANNAS, *Εισαγωγή στην Πολιτεία του Πλάτωνα*, (μτφρ. Χρυσούλα Γραμμένου), Αθήνα, Καλέντης, 2006, 123-131.

²⁴ Βλ. K. LYCOS, «Making things with Words: Plato on mimesis in Republic», *Philosophical Inquiry* 18 (1996), 1-19, ANNAS, *Εισαγωγή στην Πολιτεία του Πλάτωνα*, ό.π., 123-129 και MURRAY, *Plato on Poetry*, ό.π., 3-6.

²⁵ Αυτό υποστηρίζεται από τους δογματικούς πλατωνικούς της ύστερης αρχαιότητας αλλά και τους σύγχρονους οπαδούς της σχολής του Tübingen. Βλ. G. KARAMANOLIS, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford, Oxford University Press, 2006, 11-16.

σημαντικά είναι αυτά που απομένουν, είναι η απάντηση. Μπορεί άραγε η διαλεκτική να αντιμετωπίσει πάθη όπως ο φόβος, για παράδειγμα, να προτρέψει στο δίκαιο, να αποτρέψει από το άδικο, ή να παραδειγματίσει; Πολλοί ίσως δεν θα θεωρούσαν τα παραπάνω φιλοσοφικά ζητήματα, για τον Πλάτωνα όμως σίγουρα είναι. Και αυτό γιατί για τον Πλάτωνα η φιλοσοφία στοχεύει στην κατάκτηση της ευδαιμονίας, και όχι μόνο στη γνώση. Η χρήση του «μύθου» από τον Πλάτωνα είναι ενδεικτική της αρνητικής του απάντησης στην παντοδυναμία της διαλεκτικής, και με αυτή την έννοια είναι σημαντικός γιατί αποσαφηνίζει τα όρια όσο και τη σχετική αξία της διαλεκτικής.

Τα παραπάνω θέτουν το ερώτημα ποια είναι τα ιδιαίτερα εκείνα χαρακτηριστικά του «μύθου» που τον κάνουν φιλοσοφικά σημαντικό. Το ερώτημα αυτό δέχεται δύο προσεγγίσεις. Η μία είναι να εξετάσουμε ποια είναι τα χαρακτηριστικά του «μύθου» με βάση τις σχετικές ενδείξεις του ίδιου του Πλάτωνα, κάτι που θα μας οδηγήσει να εξετάσουμε πώς ακριβώς και πόσο διαφέρει ο «μύθος» από τον «λόγο» και ποιο ακριβώς είναι το νόημα της αντιδιαστολής τους. Αυτό θα γίνει στην αμέσως επόμενη ενότητα.

Η προσέγγιση αυτή όμως θέτει με οξύ τρόπο ερωτήματα σχετικά με τη χρήση και τη σχέση μεταξύ «λόγου» και «μύθου» στους διαλόγους. Επιβάλλεται έτσι να εξεταστούν συγκεκριμένοι «μύθοι» στο πλαίσιο της διαλεκτικής αναζήτησης των διαλόγων. Αυτό θα γίνει στη μεθεπόμενη, τρίτη, ενότητα. Σε αυτή θα εστιάσω στους λεγόμενους εσχατολογικούς μύθους για την ψυχή που παρουσιάζονται στους διαλόγους της μέσης περιόδου, στον *Φαίδωνα*, στο 10ο βιβλίο της *Πολιτείας*, και στον *Φαίδρο*. Ένας λόγος που υπαγορεύει την επιλογή αυτή είναι το γεγονός ότι ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί παρόμοια μέσα, δηλαδή παρόμοια είδη λόγου, για παρόμοια θεματική, κάτι που κάνει την έρευνα πιο στοχευμένη με την εξής έννοια. Αναζητούμε τους λόγους για τους οποίους ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί τέτοια μέσα για μια ορισμένη θεματική τη στιγμή που στους διαλόγους αυτούς υπάρχει και συστηματική επιχειρηματολογία, και αναζητούμε επίσης περαιτέρω χαρακτηριστικά του «μύθου» που τον κάνουν πρόσφορο για μια τέτοια αξιοποίηση. Η θέση που θα υποστηρίξω είναι ότι οι λόγοι για τη χρήση του «μύθου» είναι κυρίως ηθικοί-παιδαγωγικοί και δευτερευόντως γνωσιοθεωρητικοί και ότι ο «μύθος» προσφέρεται για τέτοια χρήση γιατί έχει χαρακτηριστικά που ο Πλάτωνας θεωρούσε σημαντικά για τη συγκρότηση ηθικής γνώσης, όπως για παράδειγμα ότι είναι ανοιχτός σε ερμηνεία.

Ένας τέτοιος προσανατολισμός γεννά όμως μεθοδολογικά ερωτήματα. Δικαιούται κανείς να απομονώνει μέρη των πλατωνικών διαλόγων και με τι κόστος; Η απάντηση είναι διπλή. Από τη μια οι ομοιότητες της θεματικής αλλά και της συγκρότησης των εν λόγω μυθοπλασιών προκαλούν τη συνεξέτασή τους, καθώς πιθανότατα βρισκόμαστε αντιμέτωποι με μία από τις πολλές περιπτώσεις θεμάτων στα οποία ο Πλάτωνας επανέρχεται και μάλιστα με παρόμοιο τρόπο πραγμάτευσης. Το γεγονός αυτό προβάλλει ως ιδιαίτερα σημαντικό αν σκεφθεί κανείς ότι οι εσχατολογικοί μύθοι απαντούν σε διαλόγους που προέρχονται από την ίδια συγγραφική περίοδο του Πλάτωνα, με εξαίρεση τον σχετικά πρωϊμότερο *Γοργία* στον οποίο για πρώτη φορά έχουμε τέτοιο «μύθο» που δείχνει όμως να είναι πιο ανεπεξέργαστος σε σχέση με τους μετέπειτα. Από την άλλη η συνεξέταση αυτή θα καθοδηγήσει αλλά δεν θα υποκαταστήσει την εξέταση των «μύθων» στο πλαίσιο του διαλόγου στον οποίο εντάσσονται οργανικά. Ας περάσουμε στην πρώτη προσέγγιση της ταυτότητας του «μύθου», στη σχέση του με τον «λόγο».

II. ΜΥΘΟΣ ΚΑΙ ΛΟΓΟΣ

Σημαντική μαρτυρία για την κατανόηση της αντιδιαστολής «μύθου»-«λόγου» είναι ένα αρκετά γνωστό χωρίο από τον Πρωταγόρα. Στον Πρωταγόρα ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι η αρετή δεν είναι διδακτή και ο Πρωταγόρας σπεύδει να τον αντικρούσει. Πριν αρχίσει την αγόρευσή του ο Πρωταγόρας ρωτά το κοινό του: «Τι προτιμάτε, να σας αποδείξω ότι η αρετή είναι διδακτή λέγοντας έναν μύθο ή να το αναπτύξω με τον λόγο;» (320c1-3). Όταν οι ακροατές του ζητούν να διαλέξει αυτός τον τρόπο, εκείνος απαντά ότι «είναι πιο ευχάριστο να τους διηγηθεί έναν μύθο». Ο «μύθος» που ακολουθεί είναι αυτός του Προμηθέα και του Επιμηθέα. Στη συνέχεια στον ίδιο διάλογο ο Πρωταγόρας δίνει, όπως ο ίδιος επισημαίνει, και έναν «λόγο» (324d6-7), ο οποίος όμως έχει διαφορετικό στόχο από τον «μύθο», καθώς με αυτόν επιδιώκει να δείξει πως δεν ισχύει η αντίρρηση του Σωκράτη ότι οι άξιοι Αθηναίοι δεν είναι σε θέση να διδάξουν την αρετή στα παιδιά τους. Η θέση του Πρωταγόρα είναι ότι το γεγονός πως άξιοι Αθηναίοι δεν καταφέρνουν να αναθρέψουν παιδιά με αρετή δεν σημαίνει ότι η αρετή δεν διδάσκεται, αλλά μόνο ότι δεν διδάχτηκε σωστά και με προθυμία. Ο Πρωταγόρας τελειώνει την ομιλία του επισημαίνοντας ότι υποστήριξε τη θέση του για τον διδακτό χαρακτήρα της αρετής και με «μύθο» και με «λόγο» (328c).²⁶

Το παράδειγμα του πλατωνικού Πρωταγόρα είναι σημαντικό για πολλούς λόγους. Κατ' αρχήν δείχνει ότι η χρήση του «μύθου» ήταν κοινή πρακτική μεταξύ των σοφιστών. Στη νόμιμη ένσταση ότι η εικόνα που κατασκευάζει ο Πλάτωνας για φιλοσόφους όπως ο Πρωταγόρας δεν είναι απαραίτητα ακριβής και αξιόπιστη, θα απαντούσα πρώτον ότι σχετικά με το θέμα που εξετάζουμε αυτό είναι λιγότερο πιθανό, καθώς αφορά τον τρόπο παρουσίασης της θέσης παρά το περιεχόμενό της,²⁷ και δεύτερον και σημαντικότερο ότι έχουμε ανεξάρτητες μαρτυρίες που επιβεβαιώνουν τη χρήση «μύθων» από τους καλούμενους σοφιστές. Ένα τέτοιο παράδειγμα είναι ο Πρόδικος. Γνωρίζουμε ότι ο Πρόδικος έγραφε τουλάχιστον μία πραγματεία σχετικά με την αρετή με τον τίτλο *Ὁρες*.²⁸ Η καλύτερη μαρτυρία που έχουμε σχετικά με το περιεχόμενό της είναι αυτή του Ξενοφώντα.²⁹ Σύμφωνα με αυτή ο Πρόδικος παρουσίαζε τον χαρακτήρα της αρετής και

²⁶ Σχετικά με τον «μύθο» του Πρωταγόρα και τη σχέση του με την επιχειρηματολογία του βλ. C. C. W. TAYLOR, *Plato Protagoras*, Oxford, Oxford University Press, 1976, 78, L. BRISSON, «Le Mythe de Protagoras: Essai d'analyse structurale», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 20 (1975), 7-37, του ίδιου, *Plato the Myth Maker*, ό.π., 113-114, και SCHIAPPA, *Protagoras and Logos*, ό.π., 158-168, K. MORGAN, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, ό.π., κεφ. 5, 132-154.

²⁷ Ανάλογη θέση υποστηρίζει η Morgan, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, 132-152.

²⁸ Βλ. N. M. ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟΣ, *Η Αρχαία Σοφιστική. Τα σωζόμενα αποσπάσματα*, Αθήνα, Γνώση, 1991, 309-320.

²⁹ *Απομνημονεύματα* II 1, 21-34, στο N. M. ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟΣ, *Η Αρχαία Σοφιστική*, ό.π., 310-320.

της κακίας μέσω της γνωστής αλληγορίας της αρετής και της κακίας ως δύο δρόμων μπροστά στους οποίους καλείται να επιλέξει ο Ηρακλής, με τα χαρακτηριστικά του κάθε δρόμου να εκτίθενται από δύο γυναίκες που τις εκπροσωπούσαν.³⁰ Σημειώνει μάλιστα ο Ξενοφώντας ότι ο Πρόδικος έδειχνε ιδιαίτερη σπουδή στο λεκτικό με το οποίο παρουσίαζε την αλληγορία αυτή.³¹ Η ομοιότητα με τον πλατωνικό διάλογο εν γένει είναι αρκετά εμφανής και έχει δικαιολογημένα υποστηριχθεί.³² Η ομοιότητα συνίσταται τόσο στο γεγονός ότι ο Πρόδικος χρησιμοποιεί μία αναλογία του είδους που συναντούμε και στους πλατωνικούς διαλόγους, όπως είναι για παράδειγμα ο «μύθος» του Ηρόδου στην *Πολιτεία*, όσο και στο γεγονός ότι πιθανότατα δεν εξαντλούνταν εκεί αλλά χρησιμοποιούσε και μη ποιητικό λόγο, δηλαδή επιχειρηματολογία, όπως συμβαίνει και στον Πλάτωνα.³³ Αν είναι έτσι, το παράδειγμα του Πρόδικου φαίνεται να είναι ανάλογο με αυτό του Πρωταγόρα, όπως παρουσιάζεται στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο.

Οι πιο πάνω μαρτυρίες επιβεβαιώνουν τη χρήση δύο διαφορετικών μορφών λόγου ήδη πριν από τον Πλάτωνα, ενώ δείχνουν και έναν συγκεκριμένο τρόπο συνδυασμού τους, έτσι ώστε να υποστηρίζεται μία θέση δηλαδή. Ένα προκαταρκτικό συμπέρασμα λοιπόν είναι ότι ο «μύθος» έχει γνωστικό χαρακτήρα, όπως ακριβώς και ο «λόγος», και μάλιστα συμπληρωματικό προς αυτόν του «λόγου», αφού αμφότεροι στηρίζουν την ίδια θέση. Οι πιο πάνω μαρτυρίες δεν αποσαφηνίζουν όμως ούτε τα όρια των δύο μορφών λόγου ούτε τις αιτίες για τις οποίες προκρίνονται κάθε φορά. Στην περίπτωση του Πρωταγόρα ιδιαίτερα υπάρχει μια προφανής σύγχυση των ορίων αυτών και πιθανότατα ο Πλάτωνας να επικρίνει τον Πρωταγόρα γι' αυτό και να του καταλογίζει μια επιδεικτική χρήση του «μύθου». Συνεπώς τα όρια των δύο μορφών και κυρίως τα κριτήρια επιλογής τους πρέπει να ανασυντεθούν με βάση τις ενδείξεις που μας προσφέρει ο Πλάτωνας.

Η μαρτυρία του Πρωταγόρα είναι ωστόσο δηλωτική μιας κεντρικής διαφοράς ανάμεσα στον «λόγο» και στον «μύθο», που είναι ότι ο πρώτος συνίσταται σε έναν λόγο επιχειρηματολογικού τύπου στον οποίο διακρίνεται καθαρά η θέση και η στήριξή της, πράγμα που δεν συμβαίνει στον «μύθο». Η στήριξη αυτή μάλιστα έχει ορισμένου είδους μορφή την οποία μπορούμε να χαρακτηρίσουμε «απόδειξη».³⁴ Τον όρο τον χρησιμοποιεί ο ίδιος ο Πλάτωνας, για παράδειγμα στον *Φαίδρο* 246c5, όπου το ζήτημα προς απόδειξη είναι η αθάνατη φύση της ψυχής. Πρόκειται για μια μορφή επιχειρηματολογίας εναλλακτική της διαλεκτικής όπου η λογική εξέταση προχωρά με ερωτήσεις και απα-

³⁰ Την αλληγορία του Πρόδικου σχολιάζει ο J. WHITMAN, *Allegory, The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1987, 22-25. Βλ. και W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1941, 351-353.

³¹ *Απομνημονεύματα* II 1, ό.π., 34.

³² Βλ. ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟΣ, *Η Αρχαία Σοφιστική*, ό.π., σελ. 319 με αναφορές σε προγενέστερη βιβλιογραφία.

³³ Βλ. τη μαρτυρία του Πρωταγόρα 340cd, και ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟΣ, *Η Αρχαία Σοφιστική*, ό.π., σελ. 310.

³⁴ Βλ. σχετικά Αριστοτέλης, *Τοπικά*, 162a13-15.

ντήσεις.³⁵ Εν προκειμένω η απόδειξη στοχεύει να δείξει ότι το α δεν είναι αναγκαστική συνέπεια του β, όπως υποστηρίζεται διαλεκτικά από τον Σωκράτη, αλλά ότι υπάρχουν και άλλα ενδεχόμενα, συνεπώς η αποδοχή της υπό εξέταση θέσης δεν είναι με κανένα τρόπο αναγκαστική. Τέτοιες μορφές λόγου θα συζητήσει ο Αριστοτέλης στα *Αναλυτικά Υστερα* και στα *Τοπικά*, ενώ θα χρησιμοποιήσει και ο Ευκλείδης στα *Στοιχεία* του. Με αριστοτελική ορολογία το επιχείρημα του Πρωταγόρα συνοψίζεται ως εξής.³⁶ Η αποτυχία των άξιων Αθηναίων να διδάξουν στα παιδιά τους την αρετή είναι «συμβεβηκός», δεν μας λείπει δηλαδή τίποτα για την ουσία, το τι είναι (*τό τί ἐστίν*) η αρετή. Ένα τέτοιο επιχείρημα έχει αξιώσεις αλήθειας που μπορούν να ελεγχθούν.

Αν πάμε στον «μύθο» τώρα, και αυτός υπηρετεί μία θέση. Στην περίπτωση του Πρωταγόρα ο «μύθος» στοχεύει να δείξει την αναγκαιότητα της αρετής για την ανθρώπινη κοινωνική ζωή και κατά συνέπεια την αναγκαιότητα της διδασκαλίας της. Η θέση αυτή δηλώνεται εξ αρχής από τον Πρωταγόρα. Σε άλλους διαλόγους, όπως στον *Φαίδωνα*, για παράδειγμα, η θέση που υπηρετεί ο «μύθος» σχετικά με τη μεταθανάτια τύχη της ψυχής απορρέει από τον προηγηθέντα «λόγο» τον οποίο ο «μύθος» συνεχίζει. Η βασική διαφορά του «μύθου» από τον «λόγο» φαίνεται να συνίσταται στο είδος στήριξης της θέσης που παρέχεται. Η στήριξη που παρέχεται στον «μύθο» δεν έχει αναγνωρίσιμη λογική μορφή, συλλογιστικού τύπου με όρους αριστοτελικούς. Τι είδους στήριξη παρέχεται λοιπόν στον «μύθο»; Η έρευνα για το είδος της στήριξης πρέπει να λάβει πρώτα υπ' όψιν τη μορφή του «μύθου».

Από άποψη μορφής ο «μύθος» είναι μια διήγηση. Αυτό χρήζει εξήγησης. Χρησιμοποιώ τον όρο «διήγηση» με την πλατωνική έννοια. Ως τέτοια αντιλαμβάνομαι την αφήγηση που λέγει σε αντίθεση με τη «μίμηση» που δείχνει.³⁷ Στην πρώτη περίπτωση η πληροφορία διαμεσολαβείται σημαντικά από τον αφηγητή, ενώ στη δεύτερη αυτό συμβαίνει πολύ λιγότερο. Η σύγχρονη κριτική απορρίπτει την αυστηρή διάκριση μεταξύ διήγησης και μίμησης υποστηρίζοντας την ύπαρξη πολλών επιπέδων αφηγηματικού λόγου, και σπεύδει να επικρίνει τον Πλάτωνα.³⁸ Συμμερίζομαι την άποψη αυτή, η οποία έχει όμως την εξής συνέπεια: Αν, όπως έχει επισημάνει η σύγχρονη κριτική, η αφήγηση είναι όχι μόνο η διαδοχή των γεγονότων στον αφηγηματικό λόγο αλλά και η ίδια η πράξη της αφήγησης,³⁹ τότε ολόκληροι πλατωνικοί διάλογοι, όπως το *Συμπόσιο*, είναι αφηγήσεις σε πλάγιο λόγο. Ιδιαίτερα στην περίπτωση αυτή ο «μύθος» δεν συστήνει έναν λόγο διαφορετικό από τον διαλεκτικό αλλά τον συνεχίζει με αφηγηματικό τρόπο. Από την άποψη αυτή προκύπτει μια δυσκολία διαφοροποίησης «μύθου» και «λόγου»

³⁵ Βλ. και Αριστοτέλης, *Αναλυτικά Υστερα*, 71b15-19, 75a39-b36.

³⁶ Πρβλ. *Τοπικά* 109a34-109b13.

³⁷ Εννοώ το «δείχνω» με την έννοια του «αναπαριστώ», όχι με την έννοια της μη γλωσσικής δείξης με την οποία το χρησιμοποιούν φιλόσοφοι σαν τον J. McDowell. Οφείλω την αποσαφήνιση στον Πέτρο Πολυμένη.

³⁸ Βλ. G. GENETTE, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972 και Δ. ΤΖΙΟΒΑΣ, *Μετά την αισθητική*, Αθήνα, Γνώση, 1987, 59-60.

³⁹ Βλ. ΤΖΙΟΒΑΣ, *Μετά την αισθητική*, ό.π., 54.

την οποία ο Πλάτωνας όχι μόνο δεν αίρει, αλλά μάλλον ενισχύει όταν περιγράφει το ίδιο μέρος του διαλόγου άλλοτε ως «μύθος» και άλλοτε ως «λόγο».⁴⁰

Η δυσκολία αυτή είναι ουσιαστική και αποκαλυπτική για τη φύση του «μύθου». Συνειδητοποιούμε κατ' αρχήν ότι ο «μύθος» δεν αποτελεί ένα διακριτό είδος λόγου που να μπορεί να ταυτιστεί με τον μύθο με την τρέχουσα έννοια του όρου, της μυθολογικής ιστορίας δηλαδή. Γιατί ενώ τα δύο παραδείγματα του Προμηθέα και του Ηρακλή που δίνουν ο Πρωταγόρας και ο Πρόδικος αντίστοιχα είναι μυθολογικά με μια έννοια ανάλογη με την σημερινή, στα οποία μπορούν να προστεθούν οι «μύθοι» του Ηρόδου στην *Πολιτεία*, της επινόησης της γραφής στον *Φαίδρο*, και της Διοτίμας στο *Συμπόσιο*, ο «μύθος» για τη δημιουργία του κόσμου που διηγείται ο Τίμαιος στον ομώνυμο διάλογο αλλά και ο ανάλογος στον *Πολιτικό* είναι διαφορετικοί από αυτούς με την εξής έννοια: Οι διηγήσεις αυτές, ειδικά του *Τίμαιου*, είναι κατασκευές στις οποίες ο Πλάτωνας αξιοποιεί πλήθος επιστημονικών δεδομένων από την ιατρική, την αστρονομία, τα μαθηματικά, τη φυσική της εποχής. Η χρήση επιστημονικών δεδομένων γενικά στους «μύθους» είναι αρκετά συχνή.⁴¹ Στην περίπτωση του *Τίμαιου* όμως αυτό γίνεται κατά κόρον σε βαθμό που ο «μύθος» να μοιάζει με αυτό που θα ονομάζαμε επιστημονική θεωρία, χωρίς αυτό φυσικά να σημαίνει «αληθινή» ή έστω «διαψεύσιμη» θεωρία. Η στήριξη όμως που παρέχει ο Πλάτωνας στην κοσμολογική αυτή διήγηση είναι επιτηδευμένη, σύνθετη, και συστηματική. Στη συγκεκριμένη περίπτωση τα όρια «λόγου» και «μύθου» είναι πολύ ρευστά, πράγμα που επιβεβαιώνει το γεγονός ότι η κοσμολογική διήγηση περιγράφεται τόσο ως «είκώς μύθος» όσο και ως «είκώς λόγος»,⁴² και πολλοί μελετητές αποφεύγουν να την κατατάξουν στους «μύθους».⁴³ Συνεπώς ο όρος «μύθος» είναι όχι μόνο ένας γενικός αλλά και ασαφής όρος, καθώς καλύπτει μια πλειάδα περιπτώσεων, από τα μυθολογικά παραδείγματα, τους «μύθους» για παιδιά (*Πολιτεία* 377a5-6), μέχρι τις πολύ επιτηδευμένες θεωρίες του *Τίμαιου* και του *Πολιτικού*.

⁴⁰ *Γοργίας* 523a1-3, *Φαίδρος* 237a9, 243c2, αλλά και στον *Τίμαιο* (δες σημ. 42). Βλ. σχετικά P. MURRAY, «What is a Muthos for Plato?», στο BUXTON (εκδ.), *From Myth to Reason*, ό.π., 259-260.

⁴¹ Βλ. Β. ΚΑΛΦΑΣ, «Ο μύθος του Ηρόδου και η πλατωνική *Πολιτεία*», *Υπόμνημα* 2 (2004), 181-214, σελ. 184-204 για τη χρήση επιστημονικών στοιχείων στους «μύθους» γενικά και στον «μύθο» του Ηρόδου ειδικότερα.

⁴² Για παράδειγμα η K. MORGAN, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, ό.π., 271-275, και ο C. ROWE, «The status of the "Myth" in Plato's *Timaeus*», στο C. NATALI-ST. MASO (εκδ.), *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 2003, 21-31. Αμφότεροι δίνουν μεγαλύτερη έμφαση στο επίθετο «είκώς». Αντίθετα η J. SMITH, «Plato's myths as "likely accounts" worthy of belief», *Apeiron* 19 (1985), 24-42 γενικεύει θεωρώντας όλους τους «μύθους» πιθανολογικούς (είκοτες).

⁴³ «είκώς μύθος», *Τίμαιος* 29d2, 59c6, 68d2, «είκώς λόγος» *Τίμαιος* 30b7, 48d2, 53d5-6, 55d5, 56a1, 57d6. Βλ. σχετικά BRISSON, *Plato the Myth Maker*, ό.π., 129-130, ROWE, «The status of the "Myth" in Plato's *Timaeus*», ό.π., 26, και Β. ΚΑΛΦΑΣ, *Πλάτων Τίμαιος*, Αθήνα, Πόλις, 1995, 42-54.

Ωστόσο ο διηγηματικός χαρακτήρας του «μύθου» είναι σημαντικός, πιστεύω, ως αφετηρία για την περαιτέρω διευκρίνησή του, και αυτό με την εξής έννοια: η διήγηση όσο επιμελημένη και συστηματική και αν είναι, όπως συμβαίνει στην περίπτωση του *Τίμαιου*, δεν επιβάλλει μια ερμηνεία. Το γεγονός όμως ότι υπηρετεί μία θέση που είτε δηλώνεται στον «λόγο» είτε έξω από αυτόν, όπως συμβαίνει στην περίπτωση του *Πρωταγόρα*, σημαίνει ότι επιβάλλει την ανασυγκρότηση μιας ερμηνείας. Μόνο που αυτή η ερμηνεία δεν μπορεί να επιβεβαιωθεί και παραμένει στην καλύτερη περίπτωση πιθανή. Και αυτό γιατί η διήγηση, ως σύνολο, ούτε αληθεύει ούτε ψεύδεται, δεν παίρνει δηλαδή σαφείς τιμές αλήθειας.

Η εικόνα αυτή επιβεβαιώνεται και πλουτίζεται αν εξετάσουμε κάποια από τα χωρία όπου ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί τον όρο «μύθος» για να χαρακτηρίσει ένα μέρος του διαλόγου.⁴⁴ Σημαντικό είναι ένα χωρίο του 7ου βιβλίου της *Πολιτείας* όπου γίνεται λόγος για την παιδεία των φυλάκων, στο οποίο ο «μύθος» αντιδιαστέλλεται με «ἀληθινότερους λόγους» (*Πολιτεία* 522a7-8).⁴⁵ Όμως, όπως ήδη δείχνει η διατύπωση της *Πολιτείας*, ο «μύθος» δεν θεωρείται εντελώς ψευδής, καθώς, όπως επισημαίνεται αλλού στο ίδιο έργο (377a), περιέχει και αλήθειες (ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθῆ). Η διαφορά του από τον ψευδή λόγο είναι μεγάλη. Ψευδής είναι ο λόγος εκείνος, μαθαίνουμε στον *Σοφιστή*, που περιγράφει (λέγει) τα «ἕτερα τῶν ὄντων» καθώς περιγράφει «τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα», ενώ αληθής αυτός που περιγράφει τα ὄντα ως ὄντα (*Σοφιστής* 263b), και ένας λόγος για τον οποίο οι ποιητές επικρίνονται είναι για τη δημιουργία τέτοιων ψευδῶν λόγων (*Πολιτεία* 377d5-6).

Αν ο «μύθος» δεν είναι ούτε αληθής ούτε ψευδής, τότε μένει να είναι ενδεχομενικός ή πιθανός, δηλαδή η στήριξη της θέσης που υπηρετεί προβάλλεται ως πιθανή και μόνο. Μια τέτοια υπόθεση στηρίζεται από τα εξής: Πρώτον, ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί επίθετα που σημαίνουν «πιθανός» για να χαρακτηρίσει του «μύθους» του, με γνωστότερο παράδειγμα αυτό του *Τίμαιου* («εἰκώς» μύθος).⁴⁶ Επί πλέον, ο «λόγος», προς τον οποίο ο «μύθος» αντιδιαστέλλεται, εμφανίζεται να χαρακτηρίζεται από αναγκαιότητα. Στα πλατωνικά επιχειρήματα συχνά απαντά ο όρος «ανάγκη».⁴⁷ Όμως και ο «μύθος» χαρακτηρίζεται από «ανάγκη».⁴⁸ Οι επιστημονικές εξηγήσεις που συχνά απαντούν στους «μύθους» ενισχύουν αυτή την εικόνα. Στον *Φαῖδρο* 251a-d, για παράδειγμα, ο έρωτας εξηγείται με επιστημονικό τρόπο που χαρακτηρίζεται από αναγκαστική αιτιότητα, κάτι που φυσικά συμβαίνει συστηματικά στον *Τίμαιο* σχετικά με τη δημιουργία

⁴⁴ Μια εξέταση των χωρίων που απαντά ο όρος κάνει ο BRISSON, *Plato the Myth Maker*, ό.π., 9-11, 128-133.

⁴⁵ Πρβλ. *Κρατύλος* 408b, *Γοργίας* 527a5-8.

⁴⁶ *Τίμαιος* 29d2, 59c6, 68d2.

⁴⁷ Π.χ. *Φαῖδρος* 245d4, *Φαῖδων* 106b1.

⁴⁸ Βλ. για παράδειγμα τον «μύθο» του σπηλαίου, όπου οι φιλόσοφοι που είδαν την αλήθεια είναι αναγκασμένοι να επιστρέψουν στο σπήλαιο (*Πολιτεία* 539e-540a), την ανάγκη που διέπει τη μεταθανάτια κατοικία των ψυχών (*Φαῖδων* 108c), τον ρόλο της Ανάγκης στον «μύθο» του Ηρόδου, *Πολιτεία* 616c-617e, για τον οποίο περισσότερα πιο κάτω.

του κόσμου. Η έννοια της αναγκαιότητας χρήζει αποσαφήνισης λοιπόν. Η αποσαφήνισή της είναι καίρια για να κατανοήσουμε το είδος στήριξης μιας θέσης που προσφέρεται στον «μύθο».

Η αναγκαιότητα μπορεί να αφορά είτε το επίπεδο των αιτιακών εξηγήσεων είτε την αξίωση αληθείας. Ο «μύθος» διαφέρει από τον «λόγο» και στα δύο επίπεδα. Όσον αφορά το επίπεδο των αιτιακών εξηγήσεων, να μεν ο «μύθος» διέπεται συχνά από τεκμηρίωση και σχέσεις αιτιότητας, συχνά όμως πολλοί ισχυρισμοί σε αυτόν δεν τεκμηριώνονται αλλά γίνονται απλά δεκτοί. Δεν μας εξηγεί κανείς στον «μύθο» του Ηρόδου, για παράδειγμα, πώς έγινε και η ψυχή ξανασυνάντησε το σώμα του μυθολογικού ήρωα.⁴⁹ Συνεπώς οι αιτιακές εξηγήσεις που παρέχονται στον «μύθο» δεν είναι πλήρεις, οπότε καλούμαστε να τις συμπληρώσουμε.⁵⁰ Πράγμα που σημαίνει ότι η στήριξη της θέσης που παρέχεται στον «μύθο» είναι ελλιπής σε σύγκριση με αυτή που παρέχεται στον «λόγο», χωρίς αυτό να σημαίνει ότι η έλλειψη αυτή είναι αναγκαστικά αδυναμία, καθώς αυτό εξαρτάται από τη σκοπιμότητά τους, που φαίνεται να διαφέρει.

Το γεγονός αυτό είναι ενδεικτικό μιας ουσιαστικότερης διαφοράς ανάμεσα στον «λόγο» και στον «μύθο», η οποία αφορά κυρίως την αξίωση αληθείας που διέπει συνολικά την εξήγηση ή στήριξη που προσφέρουν. Η διαφορά στην αναγκαιότητα που τους διέπει έγκειται κυρίως εδώ. Ενώ δηλαδή στον «μύθο» μόνο ένα η περισσότερα μέρη του αναγκαστικά αληθεύουν ή ψεύδονται, στον «λόγο» ο λογικός αυτός δείκτης αφορά το σύνολό του, δηλαδή ο «λόγος» είναι κατ' ανάγκη ή αληθής ή ψευδής συνολικά, και αυτό μπορεί να δείχθει ή να διαψευστεί, ενώ ο «μύθος» δεν είναι. Κατά συνέπεια ακόμα και τα μέρη του «μύθου» που αξιώνουν τιμές αλήθειας, τελικά δεν παίρνουν πραγματικά τέτοιες εφόσον αποκτούν νόημα στο πλαίσιο ενός συνόλου που δεν έχει τέτοιες αξιώσεις.

Αν είναι έτσι, τότε ένα βασικό χαρακτηριστικό του «λόγου» και μια διαφορά του από τον «μύθο» είναι ότι ο πρώτος ελέγχεται, είναι διαψεύσιμος, ενώ ο δεύτερος δεν είναι. Ο πρώτος ελέγχεται ακριβώς επειδή αξιώνει να συστήσει γνώση, «δόξα» ή «επιστήμη» και μια τέτοια αξίωση είναι πάντοτε ελέγξιμη. Αντίθετα ο «μύθος» δεν μπορεί να έχει τέτοιες αξιώσεις στο μέτρο που δεν παίρνει ορισμένη τιμή αληθείας για το σύνολό του. Στον βαθμό λοιπόν που ο «λόγος» έχει αξιώσεις αληθείας, έχει και αξιώσεις καθολικότητας, τις οποίες ο «μύθος», όντας ενδεχομενικός ή πιθανός, δεν έχει.

Αν είναι έτσι, τότε ο «μύθος» πλησιάζει σε αυτό που σήμερα ονομάζουμε «μυθοπλασία» (fiction). Πρόκειται δηλαδή για μια κατασκευή που κατ' αυτή δεν μπορεί να πάρει συγκεκριμένες τιμές αληθείας, καθώς ούτε αληθεύει ούτε ψεύδεται.⁵¹ Αυτό δεν

⁴⁹ «ὅπη μέντοι καὶ ὅπως εἰς τὸ σῶμα ἀφίκοιτο οὐκ εἰδέναι». (*Πολιτεία* 621b6-7). Βλ. σχετικά και BRISSON, *Plato the Myth Maker*, ό.π., 60-61.

⁵⁰ Σχετικά με την αιτιότητα στη μυθοπλασία βλ. T. TODOROV, *Ποιητική*, (μτφρ. Α. Καστρινάκη), Αθήνα, Γνώση, 1989, 83-87.

⁵¹ Για το ζήτημα της «αλήθειας» της μυθοπλασίας βλ. M. RIFATERRE, *Fictional Truth*, Baltimore and London, Hohn Hopkins University Press, 1990.

σημαίνει όμως ότι καλλιεργεί μόνο γνώμη (δόξα),⁵² ή ότι δεν καλλιεργεί καμία γνώση.⁵³ Όπως είδαμε πιο πάνω ο «μύθος» έχει σαφώς γνωστικό στόχο. Το γεγονός ότι βρίσκεται μεταξύ αλήθειας και ψεύδους, χωρίς όμως να έχει αξιώσεις για σαφείς τιμές αλήθειας, σημαίνει ότι είναι ανοιχτός σε ερμηνεία σε βαθμό τέτοιο που ο αναγνώστης ουσιαστικά κατασκευάζει το γνωστικό υπόβαθρο, δηλαδή τη θέση που αξιώνει τιμές αλήθειας, σύμφωνα με τις δικές του ευαισθησίες, τη δική του γνώση. Μια τέτοια ερμηνεία όμως δεν είναι απόλυτα αυθαίρετη. Το αντίθετο. Θα πρέπει να λαμβάνει υπ' όψιν κειμενικούς δείκτες,⁵⁴ την ιδιαίτερη συνοχή του κειμένου, τις εξηγήσεις που δίνονται για το ένα ή το άλλο ζήτημα, τις αντιστοιχίες με σημεία που υποστηρίζει ο «λόγος» και εν γένει τη σχέση της με τη διαλεκτική επιχειρηματολογία που κατά κανόνα προηγείται. Ωστόσο η ερμηνεία παραμένει αναπόφευκτα προσωπική, καθώς υπάρχει πολύ μεγαλύτερη ελευθερία ερμηνευτικής πρόσληψης από αυτή της επιχειρηματολογίας, διαλεκτικής ή αποδεικτικής. Αυτό όμως είναι σημαντικό και σκόπιμο, νομίζω, γιατί έτσι ο «μύθος» μπορεί να λειτουργήσει ως εργαλείο ελέγχου της κατανόησης της διαλεκτικής διαδικασίας, όπως θα εξηγήσω στην επόμενη ενότητα. Αν είναι έτσι, τότε ο «μύθος» υπηρετεί μια θέση, που σημαίνει ότι και διέπεται από μία τέτοια.

Ακριβώς επειδή ο «μύθος» είναι ουσιαστικά λειτουργικός μέσα στο διαλεκτικό εγχείρημα, δεν θα πρέπει να κατανοηθεί ως λογοτεχνία όπως την εννοούμε σήμερα. Η «λογοτεχνία» είναι μια σύγχρονη έννοια που απουσιάζει τόσο στην αρχαιότητα όσο και στον Μεσαίωνα.⁵⁵ Το γεγονός ότι ο «μύθος» έχει μορφικά χαρακτηριστικά που σήμερα θεωρούνται λογοτεχνικά δεν σημαίνει ότι έχει λογοτεχνικότητα, όπως φαίνονται να πιστεύουν κάποιοι υπό την επίδραση του ρωσικού φορμαλισμού. Ο «μύθος» είναι παραδοσιακό είδος λόγου που υπηρετεί μία θέση και επιδιώκει να εκφράσει κάποια αλήθεια⁵⁶ –κάτι που δεν κάνει η λογοτεχνία όπως την αντιλαμβανόμαστε σήμερα.⁵⁷ Για τον λόγο αυτό άλλωστε χρησιμοποιείται από τον Πλάτωνα συνήθως σε συνδυασμό με επιχειρη-

⁵² Όπως υποστηρίζει ο BRISSON, *Plato the Myth Maker*, ό.π.

⁵³ Όπως φαίνεται να υπονοεί ο C. ROWE, «Myth, history, and dialectic in Plato's *Republic and Timaeus-Critias*», στο BUXTON (εκδ.), *From Myth to Reason*, ό.π., 263-278, σελ. 278, που αντιστοιχίζει το ζεύγος «λόγος»-«μύθος» στο δίπολο «rational-irrational».

⁵⁴ Η αξιοποίηση των κειμενικών δεικτών για την κατανόηση της μυθοπλασίας επιβάλλεται ουσιαστικά από την ίδια τη φύση της μυθοπλασίας. Βλ. TODOROV, *Ποιητική*, ό.π., 86.

⁵⁵ Για τη νεότερη έννοια της λογοτεχνίας βλ. ΤΖΙΟΒΑΣ, *Μετά την αισθητική*, ό.π., 15-38.

⁵⁶ Ο «μύθος» με τη μία ή την άλλη μορφή ήταν φορέας γνώσης στην αρχαιότητα, της οποίας την ακρίβεια ο Πλάτων δείχνει να αμφισβητεί, αλλά οπωσδήποτε δεν απορρίπτει εντελώς. Βλ. τις κλασικές μελέτες του J. P. VERNANT, *Μύθος και σκέψη στην αρχαία Ελλάδα*, (μτφρ. Στέλλα Γεωργούδη), Αθήνα, Ζαχαρόπουλος, 1989, τόμ. Α-Β, ιδιαίτερα σχετικά με τον ησιοδικό μύθο των γενών, τόμ. Α, 23-105.

⁵⁷ Χαρακτηριστικά είναι τα σχόλια του J. P. SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature*, Paris, Gallimard, 1948, 25: «L'écrivain est un parleur...c'est un prosateur qui parle pour ne rien dire».

ματολογία, ένδειξη ότι ο «μύθος» υπηρετεί και στηρίζει μία αλήθεια.⁵⁸ Τίθεται έτσι τώρα το ερώτημα πότε και γιατί η μυθοπλασία προκρίνεται της επιχειρηματολογίας και πώς αυτές συνδυάζονται, το οποίο είναι μέρος του αρχικού μας ερωτήματος σχετικά με τους λόγους για τους οποίους επιλέγεται η μυθοπλασία – στο οποίο ο πλατωνικός Πρωταγόρας, όπως είδαμε, δεν δίνει σαφή απάντηση.

Ας αρχίσουμε με την επισήμανση ότι η μυθοπλασία κατά κανόνα έπεται της επιχειρηματολογίας. Η μυθοπλασία προηγείται μόνο στους *Νόμους*, όπου δίνεται πρώτα ο «μύθος» της πόλης πριν παρουσιαστεί ο νόμος που θα τεκμηριώνει τον «μύθο». Ωστόσο αυτή η χρήση του «μύθου» είναι ομολογουμένως ένας νεωτερισμός του ύστερου Πλάτωνα με τον οποίο δεν θα ασχοληθούμε εδώ.⁵⁹ Αν θέλουμε να φωτίσουμε περισσότερο τον τρόπο με τον οποίο συνδυάζονται μυθοπλασία και επίχειρημα στον Πλάτωνα, θα πρέπει να εξετάσουμε συγκεκριμένες περιπτώσεις. Και οι «μύθοι» για την ψυχή, ειδικά αυτοί για την κρίση της ψυχής, προσφέρονται για μια τέτοια διερεύνηση γιατί διακρίνονται, όπως είπα και πιο πάνω, από κοινή θεματική και κοινά εκφραστικά μέσα. Μια τέτοια αναζήτηση θα φωτίσει ακόμα περισσότερο τα χαρακτηριστικά του «μύθου» και θα δώσει, ελπίζω, όχι μόνο μια απάντηση σχετικά με τους λόγους για τους οποίους προκρίνεται το ένα ή το άλλο είδος λόγου στον Πλάτωνα, αλλά και μια καλύτερη κατανόηση της ύφανσης του πλατωνικού διαλόγου.

III. Ο ΠΛΑΤΩΝΑΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΨΥΧΗ

Κάθε συζήτηση για την ψυχή στον Πλάτωνα θα πρέπει να λαμβάνει υπ' όψιν της το γεγονός ότι οι σχετικές πραγματεύσεις στο πλατωνικό έργο αφορούν μια ποικιλία φιλοσοφικών ζητημάτων. Πρόκειται μάλιστα για ζητήματα που ορίζουν στην εποχή μας διακριτά φιλοσοφικά πεδία, τα οποία με σύγχρονους όρους εκτείνονται από τη φιλοσοφία του νου, τη φιλοσοφία της δράσης, μέχρι τη γνωσιοθεωρία και την ηθική. Είναι σημαντικό να αντιληφθούμε ότι ο Πλάτωνας γράφει ερήμην τέτοιων διακρίσεων και συχνά η πραγμάτευσή του τις εμποδίζει ή τις υπονομεύει συνειδητά. Το γεγονός αυτό οφείλεται σε δύο αιτίες: Πρώτον, ο Πλάτωνας δεν βρίσκει λόγο να αυτονομήσει κανένα πεδίο φιλοσοφίας στον βαθμό που ο φιλοσοφικός στοχασμός έχει κατά τη γνώμη του έναν ενιαίο προσανατολισμό, που είναι ηθικός. Δεύτερον, η φιλοσοφική ορολογία είναι ακόμα αδιαμόρφωτη στην εποχή του και δεν ευνοεί τέτοιες διακρίσεις. Ο αγώνας για τη δημιουργία φιλοσοφικής ορολογίας, που μαρτυρούν έντονα διάλογοι όπως ο *Παρμενίδης* ή ο *Θεαίτητος*, είναι μέρος του αγώνα για τη διαμόρφωση ενός φιλοσοφικού λόγου που να ανταποκρίνεται στην πλατωνική αντίληψη περί φιλοσοφίας την οποία εξήγησα πιο πάνω. Η συζήτηση για ζητήματα σχετικά με την ψυχή είναι ενδεικτική τόσο αυτού του αγώνα όσο και της πλατωνικής αντίληψης για τη φιλοσοφία ως κατά βάση ηθικής. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο όρος «ψυχή» άλλοτε δηλώνει την πηγή κάθε δράσης, λογικής

⁵⁸ Βλ. σχετικά RIFFATERRE, *Fictional Truth*, ό.π., 69.

⁵⁹ Αυτό υποστηρίζει πειστικά ο BRISSON, *Plato the Myth Maker*, ό.π., 132-133.

ή μη λογικής, άλλοτε την πηγή της σκέψης, τον νου δηλαδή, και άλλες φορές πάλι τη μη λογική πηγή δράσης. Το αποτέλεσμα είναι η συζήτηση για την ψυχή να αγγίζει ταυτόχρονα ζητήματα ψυχολογίας, ηθικής, φιλοσοφίας της δράσης και του νου, και να αναζητείται κάθε φορά το κατάλληλο είδος λόγου για την πραγμάτευση του ενός ή του άλλου ζητήματος σχετικά με την ψυχή.

Χαρακτηριστικά είναι κάποια παραδείγματα. Στο 4ο βιβλίο της *Πολιτείας* ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι η ψυχή έχει μέρη και ότι η δικαιοσύνη δεν είναι τίποτα άλλο από την επίτευξη της αρμονικής συνύπαρξής τους. Η θέση ότι η ψυχή έχει μέρη υποστηρίζεται με επιχειρήματα που δείχνουν ότι αντίθετες πράξεις ή καταστάσεις δεν μπορούν να συνυπάρχουν, άρα και η ψυχή που ταυτόχρονα επιθυμεί και δεν επιθυμεί (ένας διψασμένος μπροστά σε δηλητηριασμένο νερό, για παράδειγμα) δεν μπορεί να είναι ενιαία.⁶⁰ Γνωστά είναι επίσης τα επιχειρήματα σχετικά με την αθανασία της ψυχής στον *Φαίδωνα*, τα οποία διαδέχεται μια μυθοπλασία για τη μεταθανάτια κρίση των ψυχών.⁶¹ Ανάλογα στο 10ο βιβλίο της *Πολιτείας* υποστηρίζεται με επιχείρημα και πάλι ότι η ψυχή είναι αθάνατη, αλλά σχετικά με τη μεταθανάτια τύχη της ο Πλάτων δίνει τον περίφημο «μύθος» του Ηρός, το μήνυμα του οποίου φαίνεται να είναι ότι οι δίκαιοι επιβραβεύονται στην άλλη ζωή ενώ οι άδικοι τιμωρούνται. Τέλος, στον *Φαίδρον* η συζήτηση για τη φύση του έρωτα οδηγεί στην εξέταση της φύσης της ψυχής. Αφού υποστηριχθεί με επιχείρημα η αθανασία της, ακολουθεί μια ιδιαίτερα επιτηδευμένη μυθοπλασία σχετικά με τη σύνδεση της ψυχής με το σώμα, τον έρωτα της ψυχής, αλλά και τις εγκόσμιες τύχες της ψυχής.

Οι σχετικές συζητήσεις στον *Φαίδωνα*, την *Πολιτεία* 10, και τον *Φαίδρον* θέτουν το ζήτημα της σχέσης μεταξύ επιχειρήματος και μυθοπλασίας με ιδιαίτερα οξύ τρόπο, επειδή ο συνδυασμός τους στους συγκεκριμένους διαλόγους εναντιώνεται στην άποψη ότι ο Πλάτωνας δεν είχε τους τρόπους ή τα μέσα να επιχειρηματολογήσει για τέτοια ζητήματα. Συνεπώς η απάντηση πρέπει να βρίσκεται αλλού. Ο Πλάτωνας δίνει συχνά δείκτες που μπορούμε να αξιοποιήσουμε για να προσανατολισθούμε προς κάποια ερμηνεία.

Προτείνω να αρχίσουμε με τον *Φαίδωνα* επειδή εκεί απαντά μια χαρακτηριστική περίπτωση εναλλαγής επιχειρηματολογικού λόγου με μυθοπλαστικό. Μετά το τέλος της σωκρατικής επιχειρηματολογίας υπέρ της θέσης ότι η ψυχή είναι αθάνατη, οι διαλεγόμενοι με τον Σωκράτη, Κέβης και Σιμμίας, που ως Πυθαγόρειοι είναι διατεθειμένοι θετικά υπέρ αυτής, παίρνουν τον λόγο για να δηλώσουν την τελική στάση τους απέναντι στην υποστηριζόμενη θέση. Ενώ όμως ο Κέβης δηλώνει ότι έχει πλήρως πειστεί από τα σωκρατικά επιχειρήματα, ο Σιμμίας υιοθετεί μια πιο μετριοπαθή στάση. Υποστηρίζει ότι ενώ δεν εντοπίζει κάποιο σημείο στην πορεία της επιχειρηματολογίας το οποίο να αμφισβητεί, διατηρεί ωστόσο κάποιες επιφυλάξεις, ακριβώς επειδή το θέμα της συζή-

⁶⁰ Για μια αποτίμηση αυτών των επιχειρημάτων, βλ. IRWIN, *Plato's Ethics*, ό.π., 203-222 και J. COOPER, «Plato's theory of Human Motivation», στο *Reason and Emotion*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

⁶¹ Βλ. σχετικά D. BOSTOCK, *Plato's Phaedo*, Oxford, Oxford University Press, 1986, 42-118, 178-193.

τησης είναι τόσο σημαντικό. Η σωκρατική απάντηση στον Σιμμία είναι χαρακτηριστική για τις αξιώσεις της επιχειρηματολογίας.

Και βέβαια Σιμμία, είπε ο Σωκράτης, και σε αυτά που λες έχεις δίκιο αλλά ακόμα και τις πρώτες θέσεις θα πρέπει να εξετάσεις περισσότερο, ακόμα και αν σας φαίνονται τώρα πειστικές. Και αν τις ερευνήσετε αρκετά, εγώ νομίζω, θα ακολουθήσετε τον λόγο στο μέτρο που είναι δυνατό να τον ακολουθήσει ο άνθρωπος. Και αν αυτές σας γίνουν σαφείς, δεν θα ζητήσετε τίποτε παραπάνω. (*Φαίδων* 107b4-9)

Το σχόλιο του Σωκράτη είναι αξιοπρόσεκτο για δύο λόγους: Πρώτον, επειδή ζητά από τον Σιμμία να εξετάσει τα επιχειρήματα που προηγήθηκαν ακόμα και αν ο τελευταίος δεν αμφισβητεί συγκεκριμένα κάποιο σημείο σε αυτά. Η στάση αυτή είναι αξιοσημείωτη γιατί ο Σωκράτης ούτε προκαλεί τον Σιμμία να εντοπίσει σφάλματα στην επιχειρηματολογία, κάτι που ο Σιμμίας αλλά και ο Κέβης κάνουν νωρίτερα,⁶² ούτε όμως επικαλείται την πυθαγόρεια «δόξα» για την αθανασία της ψυχής, αλλά αντίθετα ενθαρρύνει και γενικεύει την αμφισβήτησή του. Δεύτερον, ταυτόχρονα με την προτροπή για τη λογική εξέταση των επιχειρημάτων ο Σωκράτης φαίνεται να υποδηλώνει ότι υπάρχουν όρια στον λόγο. Αυτό το κάνει τόσο με την επισήμανση ότι ο άνθρωπος δεν έχει απεριόριστες δυνατότητες να ακολουθήσει τον λόγο, όσο και με τον ισχυρισμό ότι η διαδικασία αυτή έχει τέλος που ορίζεται από την εξακρίβωση μιας άποψης με σαφήνεια.

Τα παραπάνω επιβεβαιώνουν τις παρατηρήσεις μας σχετικά με τη φύση της επιχειρηματολογίας, ότι δηλαδή αυτή υπόκειται σε έλεγχο και διάφηση και ότι στοχεύει να δημιουργήσει ακριβή γνώση, η οποία διακρίνεται από λογική συνοχή, σαφήνεια, και αυτάρκεια, αλλά επίσης φέρνουν στο φως δύο επί πλέον σημαντικά στοιχεία. Πρώτον ότι το επιχείρημα έχει ανοιχτή δομή, πράγμα που σημαίνει ότι υπόκειται σε περαιτέρω ανάπτυξη και συνθετότητα, μπορούν δηλαδή να προστεθούν προτάσεις που να γεφυρώνουν επιτυχέστερα τις προκείμενες με το συμπέρασμα. Με τον τρόπο αυτό αποσαφηνίζεται η δομή του επιχειρήματος.⁶³ Δεύτερον, η αποσαφήνιση αυτή έχει βέβαια όρια, δεν είναι όμως σαφές ποια ακριβώς είναι αυτά. Δεν είναι ξεκάθαρο αν ο Σωκράτης εννοεί εδώ αυτά τα όρια ή τα όρια της πειστικής δύναμης του λόγου, δηλαδή τα όρια που ο άνθρωπος έχει να αφηθεί να πειστεί από τον λόγο και όχι από άλογες επιθυμίες ή ιδεοληψίες. Προφανώς όμως τα δύο αυτά συνδέονται στη σωκρατική και πλατωνική σκέψη, όπως υποδηλώνει η σύνδεση λογικής ικανότητας και πειθαρχίας στο λογικό στην περίπτωση των φυλάκων της *Πολιτείας*.

Δεν είναι φυσικά τυχαίο ότι μετά τις επισημάνσεις αυτές του Σωκράτη σχετικά με τον «λόγο», ο ίδιος εισάγει μια εκτενή μυθοπλασία με κεντρικό θέμα την τύχη της

⁶² *Φαίδων* 85b-86e. Βλ. σχετικά BOSTOCK, *Plato's Phaedo*, ό.π., 122-134.

⁶³ Βλ. M. FINOCCHIARO, «Historical Approach to the Study of Argumentation», στο *FINOCCHIARO, Arguments about Arguments*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 34-45, σελ. 44.

ψυχής μετά τον θάνατο (*Φαίδων* 107c-114c).⁶⁴ Σε αυτήν διακρίνονται τέσσερα μέρη: στο πρώτο (107c-108c) συζητιέται η μεταθανάτια τύχη της ψυχής, η οποία μπορεί να πλανάται σε ποικίλους τόπους ανάλογα με την αρετή του βίου της, στο δεύτερο (108e-111c) περιγράφεται η γη συνολικά, αφού στους τόπους της μπορεί να πλανάται η ψυχή, στο τρίτο (111c-113c) περιγράφονται τα έγκατα της γης και τα φαινόμενα που λαμβάνουν χώρα εκεί, και τέλος στο τελευταίο μέρος (113d-114c) συζητείται η γεωγραφία που προηγήθηκε με τη μεταθανάτια ζωή των ψυχών, οι οποίες κατατάσσονται ανάλογα με την ποιότητα του βίου τους στη γη.

Είναι φανερό ότι το πρώτο μέρος που στοχεύει να δείξει τη μεταθανάτια τύχη των ψυχών ανάλογα με το ποιόν τους είναι αυτό που δρομολογεί την εξέλιξη της μυθοπλασίας. Είναι ενδεικτικό ότι ο Σωκράτης κλείνει τον κατάλογο των ψυχών με αυτές όσων επιδόθηκαν στη φιλοσοφία, οι οποίοι αποτελούν μέρος όσων έζησαν με δίκαιο τρόπο. Αυτοί, επισημαίνει ο Σωκράτης, ζούνε μεταθανάτια στους καλύτερους τόπους τον υπόλοιπο χρόνο. Ο Σωκράτης δεν μιλά για αυτούς με λεπτομέρειες, όπως για τις προηγούμενες κατηγορίες, αλλά καταλήγει επισημαίνοντας στον Σιμμία ότι ο βίος της αρετής και της γνώσης επιβραβεύεται με τον καλύτερο τρόπο (*Φαίδων* 114b-c).

Το ερώτημα που τίθεται για μας είναι ποια είναι η χρησιμότητα της εκτενούς αυτής μυθοπλασίας και γιατί προτιμάται από ένα επιχείρημα ανάλογο με αυτά που προηγήθηκαν σχετικά με την αθανασία της ψυχής. Τη βάση για μια απάντηση τη δίνει ο ίδιος ο διάλογος στο τέλος της μυθοπλασίας. Μεταφράζω:

Το να υποστηρίξει κανείς ότι αυτά είναι όντως έτσι όπως τα παρουσίασα εγώ, δεν ενδείκνυται για νοήμονα άνθρωπο. Όμως ότι ή τα πράγματα είναι έτσι ή κάπως έτσι σχετικά με τις ανθρώπινες ψυχές και τις μετοικήσεις τους, αφού βέβαια η ψυχή φαίνεται ότι είναι αθάνατη, αυτό πιστεύω ότι είναι μια άποψη που θα πρέπει και αξίζει να διακινδυνεύσει να νομίζει κανείς ότι είναι έτσι. Γιατί είναι καλός ένας τέτοιος κίνδυνος. Και πρέπει να χρησιμοποιούμε τέτοιο λόγο για να γοητεύουμε τους εαυτούς μας, για τον λόγο αυτό και τραβώ σε μάκρος αυτόν τον «μύθο». (*Φαίδων* 114d1-8)

Το παραπάνω χωρίο είναι αρκετά αποκαλυπτικό για τις αξιώσεις της μυθοπλασίας, τόσο καθ' αυτής, όσο, και κυρίως, σε σύγκριση με το επιμύθιο στην επιχειρηματολογία για την αθανασία της ψυχής, που παρέθεσα πιο πάνω (σελ. 132-3).⁶⁵ Επισημαίνεται κατ' αρχήν ότι η μυθοπλασία δεν θα πρέπει να ερμηνεύεται κυριολεκτικά, όπως δηλαδή η λογική επιχειρηματολογία, γιατί δεν διακρίνεται από ακρίβεια και σαφήνεια, σε αντίθεση με την επιχειρηματολογία που, όπως είδαμε, όχι μόνο διακρίνεται ακριβώς από

⁶⁴ Σχετικά με τις πηγές και τη δομή του «μύθου», βλ. P. KINGSLEY, *Ancient Philosophy, Mystery and Magic*, Oxford, Oxford University Press, 1995, 88-111. Βλ. επίσης MORGAN, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, ό.π., 192-201.

⁶⁵ Βλ. τη συζήτηση του χωρίου και από την Morgan, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, ό.π., 199-201.

αυτό το χαρακτηριστικό αλλά μπορεί να αποσαφηνιστεί περαιτέρω και να αναπτυχθεί με περισσότερη ακρίβεια. Η έλλειψη ακρίβειας στερεί στη μυθοπλασία τη δύναμη να επιβάλλει συγκεκριμένα συμπεράσματα. Ωστόσο και ο «μύθος», υποστηρίζει ο Σωκράτης, μπορεί να οδηγήσει σε κάποια συμπεράσματα, τα οποία όμως δεν παρουσιάζονται, ακριβώς γιατί δεν έπονται από τη μυθοπλασία με αξιώσεις ανάλογες με αυτές του «λόγου», αλλά θα πρέπει να τα ανασυγκροτήσει κανείς μόνος του. Και εδώ, επισημαίνεται, υπάρχει ένας κίνδυνος σφάλματος που φαίνεται να είναι διπλός. Ο πρώτος συνίσταται στη διακινδύνευση μιας προσωπικής ανασυγκρότησης της μυθοπλασίας, που μπορεί να είναι καλύτερη ή χειρότερη. Όμως ακόμα και η καλύτερη ανασυγκρότηση δεν έχει αξιώσεις βεβαιότητας αλλά μόνο πιθανότητας, οπότε ο δεύτερος κίνδυνος συνίσταται στην αναπόφευκτη αβεβαιότητα της ερμηνείας.

Το ερώτημα που τίθεται τώρα είναι γιατί η μυθοπλασία δεν καταλήγει σε ακριβή και βέβαια συμπεράσματα. Το σημαντικό στοιχείο που κομίζει το πιο πάνω χωρίο είναι ότι η έλλειψη ακρίβειας στη μυθοπλασία δεν είναι μόνο ένα χαρακτηριστικό που προσιδιάζει σε αυτή, αλλά ένα ουσιαστικό χαρακτηριστικό της για το οποίο και προκρίνεται η χρήση της. Που θα πει ότι η επιλογή της μυθοπλασίας επιβάλλεται από τη συνειδητοποίηση της αδυναμίας για ακρίβεια στο συγκεκριμένο θέμα που τίγεται, δηλαδή ο Πλάτωνας προσαρμόζει τον λόγο του στις δυνατότητες και στις αξιώσεις για γνώση που επιδέχεται το υπό συζήτηση θέμα. Αλλά τι είναι αυτό που στο συγκεκριμένο θέμα επιβάλλει την επιλογή της μυθοπλασίας;

Ας αρχίσουμε από τη διαπίστωση ότι το θέμα της μεταθανάτιας τύχης και κρίσης των ψυχών που είναι κεντρικό στη μυθοπλασία έχει κυρίως ηθική διάσταση. Ενδεικτικό της κατεύθυνσης αυτής είναι η παρατήρηση του Σωκράτη στην αρχή της μυθοπλασίας ότι, αν δεχτούμε ότι η ψυχή είναι αθάνατη, τότε θα πρέπει να δεχτούμε ότι χρειάζεται φροντίδα (*έπιμελείας χρῆται*) όχι μόνο κατά τη διάρκεια της ενσώματης ζωής αλλά και αργότερα, επισημαίνει μάλιστα ότι ο κίνδυνος είναι μεγάλος αν την αμελήσει κανείς (107c1-5). Το κρίσιμο στοιχείο για τη φροντίδα της ψυχής, επισημαίνει ο Σωκράτης, είναι η παιδεία και η ανατροφή της κατά την εγκόσμια ζωή (107d2-5), πράγμα που μας κάνει να υποπτευόμαστε ότι η μυθοπλασία έχει παιδευτικό στόχο. Είναι ωστόσο σαφές ότι δεν μπορεί να αποδείξει τίποτα σχετικά με την υποτιθέμενη πραγματικότητα της μεταθανάτιας ζωής. Εκτός από το μυθοπλαστικό πλαίσιο ο Πλάτωνας δίνει αρκετές ενδείξεις για το υποθετικό του λόγου του. Από την αρχή κιόλας γίνεται επίκληση σε λαϊκές παραδόσεις (*λέγεται*, 107d5) ενώ στην πορεία έχουμε αναφορές σε ποιητικά κείμενα.⁶⁶ Θα μπορούσε λοιπόν δικαιολογημένα να υποστηρίξει κανείς ότι η μυθοπλασία επιλέγεται στο συγκεκριμένο πλαίσιο επειδή κρίνεται αδύνατο να συσταθεί ελέγξιμη γνώση, μέσω επιχειρηματολογίας, για τα ζητήματα που τίγονται. Συνεπώς ένα κριτήριο που επιβάλλει την επιλογή της μυθοπλασίας είναι γνωσιοθεωρητικό.

Η λειτουργία ενός τέτοιου κριτηρίου είναι απόλυτα κατανοητή για έναν φιλόσοφο όπως ο Πλάτωνας που υιοθετεί σε μεγάλο βαθμό τη σωκρατική αντίληψη περί φιλοσοφίας. Πιστεύω όμως ότι αυτό δεν είναι το κύριο κριτήριο με βάση το οποίο προκρίνεται

⁶⁶ ...ώς οί ποιηταί λέγουσιν (*Φαίδων* 113c8)· πρβλ. *Φαίδων* 107e5, 112a2-4.

η μυθοπλασία αλλά παρεπόμενό του. Κατά τη γνώμη μου, το κριτήριο που υπαγορεύει τη χρήση της μυθοπλασίας είναι ηθικό-παιδαγωγικό, το οποίο ήδη υπαινίχθηκα. Αυτό προδίδουν τα εξής: Πρώτον, ο δραματικός χρόνος του *Φαίδωνα* είναι λίγο πριν από τη θανάτωση του Σωκράτη, και η συζήτηση για την αθανασία της ψυχής είναι μέρος της προσπάθειας μιας φιλοσοφικής αντιμετώπισης του θανάτου. Το άλλο μέρος αυτής της προσπάθειας είναι να αντιμετωπιστεί ο θάνατος ως βιωματικό γεγονός. Στο σημείο αυτό επιστρατεύεται η μυθοπλασία. Ο λόγος για την επιλογή αυτή είναι κατά τη γνώμη μου ότι η μυθοπλασία κρίνεται καταλληλότερη από την επιχειρηματολογία για την αντιμετώπιση του φόβου του θανάτου. Αυτό είναι απόλυτα δικαιολογημένο. Ο φόβος εν γένει, όπως γνωρίζουμε, δεν καταπολεμείται πάντοτε με λογικά μέσα, αντίθετα συνήθως παραμένει αμείωτος παρά τις όποιες λογικές αποδείξεις. Συχνά μάλιστα η απόδειξη του παραλογισμού του κάνει το υποκείμενο να νιώθει ακόμα χειρότερα.

Το γεγονός ότι η μυθοπλασία στοχεύει στην καταπολέμηση του φόβου του θανάτου φανερώνεται από τα εξής: Πρώτον, ο Σωκράτης θέλει να συνδέσει την άρση του φόβου του θανάτου με τον βίο του φιλοσόφου, για τον οποίο είχε μιλήσει και νωρίτερα στον διάλογο,⁶⁷ και να τονίσει ότι μια καθαρή ψυχή όπως αυτή του φιλοσόφου έχει ακόμα λιγότερους λόγους να φοβάται τον θάνατο. Με τον τρόπο αυτό υποστηρίζεται η ιδέα ότι ο φιλόσοφος δεν έχει λόγους να φοβάται τον θάνατο, αφού ο μεταθανάτιος βίος του αναμένεται ανάλογος ή και καλύτερος από τον προηγούμενο. Ο Σωκράτης υποστηρίζει χαρακτηριστικά πως ο «μύθος» δείχνει ότι ο ενάρετος πρέπει να έχει θάρρος (114d8). Δεύτερον, η μυθοπλασία μας μεταφέρει σε μια άλλη πραγματικότητα την οποία ο αναγνώστης μπορεί να συσχετίσει με τη θείκη, καθώς νωρίτερα στον διάλογο δηλώνεται ότι η ψυχή χωρίς το σώμα έχει θείκη φύση (80b1, 81a4-5).⁶⁸ Η κατάταξη της ψυχής στον κόσμο των θεών ακυρώνει τον φόβο του θανάτου με δύο τρόπους: Πρώτον, δείχνεται ότι ο άνθρωπος είναι στην ουσία του ψυχή, οπότε ο χωρισμός από το σώμα είναι μάλλον ευκαίος. Δεύτερον, τονίζεται ότι η ουσία του ανθρώπου, ο αληθινός του εαυτός, έχει συγγένεια με τους θεούς και η ευδαιμονία του συνίσταται στην ομοίωσή του με αυτούς, την ευδαιμονία αυτή όμως υπονομεύει η ενσώματη ζωή.⁶⁹

Αν είναι έτσι, τότε η μυθοπλασία υπαγορεύεται μεν από γνωσιοθεωρητικούς λόγους οι οποίοι έχουν να κάνουν με την αντιμετώπιση μιας ψυχολογικής κατάστασης, όπως είναι ο φόβος του θανάτου που από τη μια αντιστέκεται στη λογική επιχειρηματολογία και από την άλλη έχει μεγάλη συνθετικότητα για να συζητηθεί διαλεκτικά, υπηρετεί ωστόσο βασικά έναν ηθικό-παιδαγωγικό στόχο που είναι η ανάδειξη της αληθινής ευδαιμονίας, την οποία υπονομεύει όχι ο θάνατος αλλά ο φόβος του θανάτου. Αυτό συμβαίνει καθώς η μυθοπλασία στοχεύει από τη μια να στηρίξει την άποψη του διαλόγου, ότι η φύση του ανθρώπου είναι συγγενής με τη θείκη, και από την άλλη να αναδείξει τις ηθικές συνέπειες που ο ανθρώπινος βίος μπορεί να έχει στη μεταθανάτια κατάσταση της ψυχής.

⁶⁷ *Φαίδων* 64c-69e, 81a-e.

⁶⁸ Βλ. και τη συζήτηση του BRISSON, *Plato the Myth Maker*, ό.π., 114-115, ο οποίος τονίζει την ηθική χρησιμότητα της μυθοπλασίας.

⁶⁹ *Φαίδων* 79c-80e.

Τα παραπάνω οδηγούν στο συμπέρασμα ότι η μυθοπλασία όχι μόνο υπαγορεύεται από φιλοσοφικά κριτήρια αλλά και υπηρετεί έναν φιλοσοφικό στόχο συμπληρωματικό σε αυτόν της κεντρικής επιχειρηματολογίας του διαλόγου που, όπως είπα, έχει σε μεγάλο βαθμό ηθικό χαρακτήρα.⁷⁰ Γιατί δεν πρέπει να ξεχνούμε ότι βασικός προσανατολισμός του Πλάτωνα στον διάλογο αυτό είναι να δείξει ότι η φιλοσοφία όχι μόνο διδάσκει αλλά διδάσκει έτσι ώστε να συμβάλλει στην επίτευξη της ευδαιμονίας.

Τα συμπεράσματα αυτά σχετικά με τη χρήση της μυθοπλασίας ενισχύονται αν εξετάσουμε τους δύο άλλους «μύθους» με θέμα την κρίση της ψυχής, αυτόν του Ηρόδοτου στο τέλος της *Πολιτείας* και τον κεντρικό μύθο του *Φαίδρου*.

Ο «μύθος» του Ηρόδοτου έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον από την άποψη ότι αποτελεί την κατακλείδα ενός τόσο σημαντικού και εκτενούς πλατωνικού διαλόγου όπως η *Πολιτεία* στον οποίο κεντρικό θέμα είναι η δικαιοσύνη.⁷¹ Στο 10ο βιβλίο όπου απαντά, ο Πλάτωνας επανέρχεται στην κριτική της μίμησης γενικά και της μιμητικής ποίησης ειδικότερα που κρίνεται πιο επικίνδυνη από τις άλλες μιμητικές τέχνες, όπως η ζωγραφική, για λόγους όχι τόσο μεταφυσικούς αλλά ηθικούς (*Πολιτεία* 605a2-c3). Ωστόσο η ποίηση δεν απορρίπτεται συλλήβδην. Αντίθετα, υποστηρίζεται η δυνατότητά της να ωφελεί (605de). Η συζήτηση συνεχίζεται σχετικά με την ηθική ωφέλεια και ανταμοιβή, για τα οποία δεν έχει γίνει προηγουμένως επαρκής λόγος (608c). Τίθεται έτσι το θέμα του χρόνου στον οποίο οι ανταμοιβές αυτές μπορούν να λάβουν χώρα, και η πρόταση είναι ότι αυτό μπορεί να συμβεί τόσο στην επίγεια ζωή όσο και στην αιωνιότητα, αφού η ψυχή είναι αθάνατη (608d). Ακολουθεί επιχειρηματολογία υπέρ της αθανασίας της ψυχής, η οποία θέτει το ζήτημα της φύσης της ψυχής. Υποστηρίζεται ότι η ψυχή δεν είναι σύνθετη και ότι μπορεί να αντιληφθεί κανείς τη φύση της με καθαρότητα μόνο αν την εξετάσει σε διάκριση από το σώμα – αντίληψη που συναντήσαμε και στον *Φαίδωνα*. Μια τέτοια εξέταση, υποστηρίζεται, θα αποκαλύψει ότι η δικαιοσύνη είναι η άριστη κατάσταση για την ψυχή (611bc). Αυτό επιβεβαιώνεται, υποστηρίζει ο Σωκράτης, από το γεγονός ότι οι δίκαιοι τελικά δικαιώνονται τόσο στην επίγεια ζωή όσο και στη μεταθανάτια (613a-614a). Στο σημείο αυτό ο Σωκράτης εισάγει τον «μύθο» του Ηρόδοτου. Τον συνοψίζω.

Ο Ηρ, γιος του Αρμενίου από το γένος των Παμφύλων, σκοτώνεται στον πόλεμο αλλά μετά από δώδεκα ημέρες επιστρέφει στη ζωή και διηγείται όσα είδε στον κόσμο των νεκρών. Υπήρχαν, διηγείται, τέσσερα χάσματα, δύο προς τον ουρανό και δύο προς τη γη, και οι ψυχές κρίνονταν από δικαστές. Οι δίκαιοι στέλνονταν πάνω δεξιά για να ανταμειφθούν, οι άδικοι πάνω αριστερά για να τιμωρηθούν, ενώ από τα άλλα δύο χάσματα επέστρεφαν οι ψυχές μετά την τιμωρία τους που κρατούσε χίλια χρόνια. Αφού

⁷⁰ Τη φιλοσοφική διάσταση του «μύθου» δείχνουν να παραγνωρίζουν σχολιαστές όπως ο Bostock, *Plato's Phaedo*, που εξαιρεί τη μυθοπλασία από τη συζήτηση του διαλόγου. Βλ. και σημ. 72.

⁷¹ Για τον «μύθο» του Ηρόδοτου κυρίως J. ANNAS, «Plato's myths of judgment», *Phronesis* 27 (1982), 119-143, ΚΑΛΦΑΣ, «Ο μύθος του Ηρόδοτου και η πλατωνική *Πολιτεία*», ό.π., 181-214, H. S. THAYER, «The Myth of Et», *History of Philosophy Quarterly* 5 (1988), 369-384, MORGAN, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, ό.π., 206-210, και S. P. WARD, *Penology and Eschatology in Plato's Myths*, Lampeter, The Edwin Mellen Press, 2002, 69-102.

επιστρέφουν οι ψυχές, εξιστορούν τις εμπειρίες τους για επτά ημέρες και την όγδοη ξεκινούν μια πορεία με κατάληξη ένα φως που περνάει ανάμεσα στον ουρανό και τη γη, το οποίο αποτελεί τον δεσμό ουρανού και γης και στις άκρες του οποίου είναι στερεωμένο το αδράχτι της Ανάγκης. Γύρω από αυτό στέκονταν οι κόρες της Ανάγκης, οι τρεις μοίρες, η Λάχεσις, η Κλωθώ, και η Άτροπος. Η Λάχεσις αναγγέλλει στις ψυχές ότι μπορούν να επιστρέφουν στη θνητή ζωή και να επιλέξουν το είδος βίου που προτιμούν. Οι ψυχές επιλέγουν τον νέο τους βίο και επιστρέφουν στη γη για να αρχίσουν τη νέα τους ζωή, αφού πρώτα λησμονήσουν όσα είχαν ζήσει στον κόσμο των νεκρών πίνοντας από τον ποταμό της λήθης. Εξαιρέση στον κανόνα αυτό ήταν φυσικά ο Ηρ, στον οποίο επιτράπηκε να παρατηρεί και να μεταφέρει όσα είδε στη γη. Η επιλογή του νέου βίου γίνεται με γνώμονα τον προηγούμενο, πράγμα που οδηγεί πολλές ψυχές σε εσφαλμένες επιλογές, όπως δείχνουν τα παραδείγματα πολλών μυθολογικών ηρώων. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση εκείνου που έζησε πρότερο δίκαιο βίο από συνήθεια και όχι από φιλοσοφική γνώση, ο οποίος τώρα επιλέγει τον τυραννικό βίο (619cd).

Η συζήτηση σχετικά με την αποτίμηση του «μύθου» του Ηρός επιβεβαιώνει, με τη μεγάλη διάσταση των ερμηνευτικών απόψεων που διατυπώνονται, ότι η μυθοπλασία είναι εγγενώς ανοιχτή σε προσωπική ανασυγκρότηση από τον αναγνώστη. Από τη μια υπάρχουν ερμηνευτές που θεωρούν τη συγκεκριμένη μυθοπλασία άκομψη και ανώφελη φιλοσοφικά, με το αιτιολογικό είτε ότι δεν συνδέεται δόκιμα με την επιχειρηματολογία της *Πολιτείας* είτε ότι δεν προσθέτει τίποτα σε αυτή. Από την άλλη υπάρχουν ερμηνευτικές προτάσεις που αναγνωρίζουν ιδιαίτερη αξία στον «μύθο».⁷²

Το πρώτο πράγμα που είναι σαφές στον «μύθο», και κατά τη γνώμη μου κλειδί για την ερμηνεία του, είναι η σύνδεση της κοσμικής τάξης και της ηθικής, η οποία λείπει από τους ανάλογους «μύθους» του *Γοργία* και του *Φαίδωνα*. Η κρίση των ψυχών μετά θάνατο (614b-616b) και η επιλογή του μελλοντικού βίου (617d-621b) διαμεσολαβείται από την περιγραφή του κοσμικού αδραχτιού της Ανάγκης, στην οποία γίνεται σαφής αναφορά στους πλανήτες και τις κινήσεις τους (616b-617d). Το ερώτημα είναι πώς ακριβώς σχετίζεται η περιγραφή του πλανητικού αυτού συστήματος, με τα πολλά και λεπτομερή αστρονομικά στοιχεία, με την κρίση των ψυχών και την επιλογή μελλοντικού βίου. Το ερώτημα γίνεται οξύτερο αν θυμηθούμε την επισήμανση του Σωκράτη στο 7ο βιβλίο της *Πολιτείας* ότι η καλλιέργεια της αληθινής αστρονομίας απευθύνεται στο λογικό μέρος της ψυχής (530b7-9) και χρησιμεύει στην αναζήτηση του αγαθού (531c6-7).⁷³

⁷² Βλ. ΚΑΛΦΑΣ, «Ο μύθος του Ηρός και η πλατωνική Πολιτεία», ό.π., ο οποίος υποστηρίζει τη φιλοσοφική αξία του «μύθου» που αμφισβητεί η Annas, *Εισαγωγή στην Πολιτεία του Πλάτωνα*, ό.π., 430-437 αλλά ανασκευάζει στο άρθρο της, «Plato's myths of judgment». Εντυπωσιακά απαξιωτική είναι η M. McCabe, «Form and the Platonic Dialogues», στο H. BENSON (εκδ.), *A Companion to Plato*, London 2006, 39-54, που θεωρεί τον «μύθο» Ηρός «failure», με το αιτιολογικό ότι δεν αποδεικνύει τίποτα! (σελ. 45). Καμία ουσιαστική θέση σχετικά με τη φιλοσοφική αξία του «μύθου» δεν παίρνει ο Ward, *Penology and Eschatology in Plato's Myths*, ό.π., 101-102.

⁷³ Βλ. *Πολιτεία* 529a-532d.

Αυτό που αναδεικνύει η αστρονομική θεωρία είναι η ύπαρξη μιας κρυφής αρμονίας που διέπει το σύμπαν.⁷⁴ Οι πλανήτες παρουσιάζονται να κινούνται με αρμονία που μάλιστα δεν είναι κατανοητή από τις ψυχές.⁷⁵ Αν είναι έτσι, τότε διαφαίνεται μια σχέση της εν λόγω μυθοπλασίας με τα προηγούμενα βιβλία της *Πολιτείας* στα οποία η δικαιοσύνη παρουσιάστηκε ως η αρμονία των μερών της ψυχής. Η ανθρώπινη ψυχή σχετίζεται τώρα όχι μόνο με την πόλη, όπως γίνεται στα βιβλία 1-9 της *Πολιτείας*, αλλά και με το σύμπαν, και με τον τρόπο αυτό προοιωνίζεται τον *Τίμαιο* όπως και το 10ο βιβλίο των *Νόμων*. Μια τέτοια οπτική διαμορφώνει μια νέα πρόταση ηθικής και ταυτόχρονα αντιβαίνει σε μία άλλη. Το κοσμικό πλαίσιο αναφοράς αντιβαίνει σε μια συνεπειοκρατική ηθική ερμηνεία της κρίσης των ψυχών, στην οποία μας προσανατολίζουν οι σχετικές μυθοπλασίες του *Γοργία* και του *Φαίδωνα*. Ενώ και στους δύο αυτούς διαλόγους τονίζεται η σημασία της φιλοσοφίας και της παιδείας στην τελική κρίση των ψυχών και στην ευδαιμονία, στην *Πολιτεία* η κρίση δεν είναι τελική, όπως δεν είναι τελική και η επιλογή του μελλοντικού βίου.⁷⁶ Οι ψυχές συνεχίζουν να ζουν διδασκόμενες από τις προηγούμενες εμπειρίες τους, χωρίς όμως να δίνεται μια τελική ετυμηγορία. Διαγράφεται έτσι μια ηθική σύμφωνα με την οποία οι ψυχές επιλέγουν το δίκαιο για χάρη της αρετής με δεδομένες τις συνέπειές της αλλά όχι για τις συνέπειές της, όπως είναι μια μεταθανάτια ανταμοιβή. Ακόμα σημαντικότερο είναι το γεγονός ότι η συζήτηση για την ατομική ηθική, και κατά συνέπεια και την ελεύθερη επιλογή ατομικού βίου, ενδιαφέρει μόνο στο μέτρο που σχετίζεται με την κοσμική τάξη, την κοσμική δικαιοσύνη, η οποία αντικατοπτρίζεται στην πλανητική αρμονία, και όχι αυτή καθ' αυτή. Είναι αυτή η κοσμική αρμονία και αρετή που οι ψυχές θα πρέπει να γνωρίσουν και να αποφασίσουν ελεύθερα να μιμηθούν για να ευδαιμονήσουν. Αυτό τονίζεται στην καταληκτική παράγραφο του «μύθου».

Και έτσι, Γλαύκων, ο «μύθος» σώθηκε και δεν πήγε χαμένος. Μπορεί και εμάς να σώσει αν δώσουμε πίστη σε αυτόν. Και τότε θα περάσουμε ανώδυνα τον ποταμό της λήθης και δεν θα μολύνουμε την ψυχή μας. Αν δώσουμε πίστη στη γνώμη μου και πιστέψουμε ότι η ψυχή είναι αθάνατη και ικανή να υποφέρει όλα τα κακά και όλα τα αγαθά, τότε θα επιμένουμε να επιλέγουμε την οδό που οδηγεί προς τα πάνω και θα φροντίζουμε να ακολουθούμε τις επιταγές της δικαιοσύνης με γνώμονα τη γνώση. Σκοπός μας έτσι θα είναι να ζούμε σε αρμονία με τον εαυτό μας και με τους θεούς και όταν μένουμε στον εδώ κόσμο και όταν παίρνουμε τα έπαθλα για τη δικαιοσύνη όπως οι νικητές των αγώνων, και έτσι και στην παρούσα ζωή και στη χιλιετή πορεία που περιγράψαμε να ευτυχούμε. (*Πολιτεία* 621bd)

Εκτός από την έμφαση στην κοσμική διάσταση της ηθικής σε αντίθεση με μία ατομική ηθική που απαντά στον *Γοργία* και στον *Φαίδωνα*, ο πιο πάνω επίλογος είναι διαφωτιστικός και για τους λόγους για τους οποίους προκρίνεται η μυθοπλασία στο τέλος της

⁷⁴ Βλ. ΚΑΛΦΑΣ, «Ο μύθος του Ηρός και η πλατωνική Πολιτεία», ό.π., 201-204.

⁷⁵ Ό.π., 203-204.

⁷⁶ Βλ. ANNAS, «Plato's myths of judgment», ό.π., 132-133.

Πολιτείας. Ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι ο «μύθος» έχει αξία αν του δώσουμε πίστη, πράγμα που σημαίνει ότι μπορούμε και να μην τον πιστέψουμε. Που σημαίνει ότι ο «μύθος» δεν επιβάλλει μία αλήθεια με τον τρόπο που το κάνει η επιχειρηματολογία αλλά είναι, όπως υποστήριξα, ανοιχτός σε ερμηνεία. Το σημαντικό όμως εδώ είναι να δούμε γιατί θα πρέπει να προκριθεί στα συγκεκριμένα συμφοραζόμενα του τέλους της *Πολιτείας* ένα τέτοιο είδος λόγου που είναι εγγενώς ανοιχτό σε ερμηνεία.

Το κλειδί για την απάντηση έχει να κάνει με ένα καίριο στοιχείο στο υπό συζήτηση θέμα που είναι η ελεύθερη επιλογή του βίου από τις ψυχές. Μια επιλογή δεν είναι πραγματικά ελεύθερη αν δεν μπορούμε παρά να υιοθετήσουμε μία και μόνο άποψη. Κάτι τέτοιο θα ήταν όμως ανόητο για το υπό συζήτηση ζήτημα. Γιατί αν αναγκαστούμε να ασπαστούμε μία υποτιθέμενα ορθή άποψη, αυτή δεν έχει τελικά αξία όταν πρόκειται για το ερώτημα πώς πράττουμε σε σχέση με τους άλλους, για τον λόγο ότι δεν πρόκειται να ευτυχίσουμε αν αναγκαστούμε να την δεχθούμε ως ορθή. Τέτοια είναι η περίπτωση του εγκρατούς στα *Ηθικά Νικομάχεια*. Ο εγκρατής δεν είναι ευδαίμων, ακριβώς γιατί ενεργεί μεν σύμφωνα με τον λόγο, έχει όμως την επιθυμία και έτσι την τάση να πράξει αντίθετα με τις επιταγές του λόγου (πρβλ. *H.N.* 1146a9-15). Με την έννοια αυτή ο εγκρατής δεν ευδαιμονεί, ακριβώς επειδή αναγκάζεται να συμμορφωθεί με τον λόγο παρά την επιθυμία του. Τον κίνδυνο αυτόν φαίνεται να υπογραμμίζει το παράδειγμα της ψυχής εκείνου που μετά από έναν ενάρετο εγκόσμιο βίο επιλέγει τον τυραννικό. Προφανώς πρόκειται για κάποιον που ακολούθησε τον λόγο χωρίς όμως τελικά να ευδαιμονήσει ακολουθώντας τον – η νέα επιλογή βίου δείχνει ακριβώς το αντίθετο. Κάτι τέτοιο απέχει πολύ από το να αποτελεί ιδανικό για κάθε αρχαία ηθική θεωρία και ιδιαίτερα για αυτήν που σκιαγραφείται στην πλατωνική *Πολιτεία*.

Αν η ελευθερία στην επιλογή του βίου είναι κεντρικός άξονας της μυθοπλασίας, τότε η επιλογή μιας μορφής λόγου που είναι ανοιχτή σε ερμηνεία είναι αναγκαία συνέπεια της. Αυτό δεν σημαίνει ωστόσο ότι η μυθοπλασία επιδέχεται οποιαδήποτε ερμηνεία. Το αντίθετο συμβαίνει. Ο Σωκράτης ρητά τονίζει στο χωρίο που παρέθεσα πιο πάνω (*Πολιτεία* 621bd) ότι χρειάζεται γνώση για να ερμηνευτεί, όπως χρειάζεται γνώση για να επιλέξει κανείς ελεύθερα είδος βίου. Η γνώση αυτή ακυρώνεται αν δεν ενέχει τη βούληση για το αγαθό, που θα πει ότι η γνώση του τι είναι αγαθό είναι αυτομάτως γνώση ικανή για την επιλογή του αγαθού, δηλαδή θεωρητική και πρακτική συγχρόνως. Ο φορέας τέτοιας γνώσης επιλέγει ελεύθερα το αγαθό, γιατί αναγνωρίζει σε αυτό την πηγή της ευδαιμονίας του. Με την έννοια αυτή η μυθοπλασία δεν είναι μόνο μορφή λόγου σύμμετρη προς την ελεύθερη επιλογή βίου, αλλά επίσης ένας λόγος που ελέγχει τη γνώση η οποία απαιτείται για την ευδαιμονία.

Συνεπώς και στην περίπτωση του «μύθου» του Ηρόδου η χρήση της μυθοπλασίας όχι μόνο υπαγορεύεται σαφώς από φιλοσοφικούς λόγους, αλλά, όπως και στην περίπτωση του *Φαίδωνα*, οι λόγοι αυτοί είναι πρωτίστως ηθικού χαρακτήρα και δευτερευόντως γνωσιοθεωρητικού – αν και μια τέτοια διάκριση στον Πλάτωνα είναι παρακινδυνευμένη. Και στην περίπτωση του «μύθου» του Ηρόδου είναι εύλογο να ισχυρισθεί κανείς ότι η περιγραφή της κοσμικής τάξης δεν μπορεί να γίνει με διαλεκτική επιχειρηματολογία, γιατί είναι δύσκολο, αν όχι αδύνατο, να συγκροτηθεί ελέγξιμη συνολική εξήγηση για κάτι τέτοιο, οπότε απομένει ως επιλογή ένας εικολογικός, πιθανολογικός λόγος. Ωστόσο

οι γνωσιοθεωρητικοί περιορισμοί υπηρετούν μια ορισμένη αντίληψη ηθικής που διέπει ολόκληρη την *Πολιτεία*, την οποία θα χαρακτήριζα αντισυνεπειοκρατική. Ενώ ο κορμός της *Πολιτείας* θεμελιώνει την αντίληψη αυτή στο πλαίσιο τη πόλης, στο τελευταίο βιβλίο θεμελιώνεται και σε κοσμικό πλαίσιο. Στη θεμελίωση αυτή επιστρατεύεται η μυθοπλασία του Ηρόδου. Αλλά η μυθοπλασία λειτουργεί θεμελιωτικά μόνο σε όσους έχουν κατανοήσει την ηθική αντίληψη που διέπει την *Πολιτεία*, και με αυτή την έννοια επιτελεί έναν ελεγκτικό ρόλο της υποστηριζόμενης ηθικής αντίληψης στο συγκεκριμένο πλατωνικό έργο.

Ανάλογη είναι και χρήση του επιτηδευμένου «μύθου» του *Φαίδρου* για την ψυχή. Και στον *Φαίδρο* η μυθοπλασία διέπεται από μια κοσμική διάσταση με ηθικό και παιδαγωγικό χαρακτήρα και επιλέγεται συνειδητά, θα υποστηρίξω, ως είδος λόγου που είναι ανοιχτό σε ερμηνεία. Ας δούμε πιο συγκεκριμένα.

Στον *Φαίδρο* κεντρικό υπό συζήτηση θέμα είναι η φύση της ρητορικής, και η άποψη που διατυπώνει ο Σωκράτης είναι ότι για να πείσει κανείς θα πρέπει να γνωρίζει τη φύση της ψυχής. Ενδεικτικό χαρακτηριστικό της φύσης της ψυχής είναι ο έρωτας, τον οποίο αρχικά ο Σωκράτης επικρίνει ως μανία, στη συνέχεια όμως αναδιπλώνεται για να διαφοροποιήσει τον έρωτα από τη σωματική επιθυμία. Αναγνωρίζει τώρα ο Σωκράτης την ύπαρξη και αγαθών μορφών μανίας, όπως της προφητείας, της κάθαρσης, της μύησης, της ποίησης, στις οποίες συγκαταλέγει και τον έρωτα επειδή έχει ουράνια προέλευση – μια πρώτη ένδειξη για την κοσμική διάσταση του λόγου που έπεται. Για να αποδείξει τη θέση αυτή, ο Σωκράτης θα περιγράψει τη φύση, τα πάθη, και τις ενέργειες της ψυχής (*Φαίδρος* 245bc), αφού πρώτα δώσει μια σύντομη απόδειξη της αθανασίας της ψυχής με κύριο επιχειρήμα ότι η ψυχή είναι αρχή κινήσεως, δηλαδή μεταβολών, και ως τέτοια δεν επιδέχεται θάνατο (245c-246a). Πριν αρχίσει τον λόγο σχετικά με τη φύση της ψυχής, ο Σωκράτης διατυπώνει μια επιφύλαξη. Η περιγραφή της ουσίας της ψυχής (*οἶον ἔστι*) θα απαιτούσε μια θεική και μακρά διήγηση, ενώ η περιγραφή του πώς μοιάζει η ψυχή (*ᾧ ἔοικεν*) μπορεί να δοθεί με έναν πιο ανθρώπινο και συντομότερο λόγο (246a4-6).⁷⁷ Ακολουθεί μια επιτηδευμένη μυθοπλασία που θέμα της έχει να περιγράψει την ψυχή και τον τρόπο με τον οποίο εισέρχεται στο σώμα.

Η ψυχή παραβάλλεται με την εικόνα ενός φτερωτού άρματος που σέρνουν δύο άλογα. Ενώ στην περίπτωση των θεών τόσο τα άλογα όσο και ο ηνίοχος είναι αγαθά, στην περίπτωση της ανθρώπινης ψυχής διακρίνεται ένα αγαθό και ευγενικό άλογο και ένα ατίθασο και κακό, με τον ηνιοχό του να δυσκολεύεται να το χαλιναγωγήσει ώστε να οδηγήσει το άρμα (246ab). Το έμψυχο σώμα είναι αποτέλεσμα της εγκατάστασης της αθάνατης ψυχής στο θνητό σώμα. Η ψυχή, μαθαίνουμε, έχει φτερά και όταν είναι τέλεια ταξιδεύει πάνω από τη γη (*μετεωροπορεῖ*), όταν όμως χάσει τα φτερά της (*περρορρησασα*) περιφέρεται μέχρι να στηριχθεί από κάτι σταθερό, ένα γήινο σώμα, στο οποίο κατοικεί και το οποίο κινεί με τη δύναμή της, και το σύνολο αυτό ονομάζεται «ζών». ⁷⁸ Η αιτία για την οποία η ψυχή χάνει τα φτερά της συζητείται στη συνέχεια της μυθοπλασίας (246d6).

⁷⁷ Βλ. σχετικά και τη συζήτηση της MORGAN, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, ό.π., 223-5.

⁷⁸ Με εξαίρεση μια νύξη στον *Τίμαιο* 81e στη φτερωτή ψυχή, η εικόνα αυτή δεν απαντά

Μια και η ψυχή έχει θεϊκή φύση, τρέφεται και αυξάνεται από τα αγαθά που προέρχονται από τους θεούς, όπως είναι η ομορφιά, η σοφία, το αγαθό, και αφανίζεται από τα αντίθετά τους (246d6-e1). Όμως ο κακός ίππος ρέπει προς τη γη, πράγμα που καταπονεί την ψυχή (247b3-6). Στη συνέχεια μαθαίνουμε ότι η ψυχή τρέφεται με τη θέαση των αληθών (247d3-4), που φαίνονται ότι ταυτίζονται με τα όντως όντα, τις ιδέες (247e2-3). Όσο η ψυχή μπορεί να θεωρεί τα αληθή όντα παραμένει αβλαβής και ζει μια ζωή εφάμιλλη των θεών, όταν όμως αυτό πάψει να συμβαίνει ή όταν γεμίσει από κακία και λησμονιά τότε πέφτει στη γη (248bc). Στο σημείο αυτό ο Σωκράτης επικαλείται τον κοσμικό νόμο της Αδράστειας (248c2), ανάλογο με αυτόν της Ανάγκης στην Πολιτεία 10, σύμφωνα με τον οποίο οι ψυχές κατατάσσονται σε εννέα βαθμίδες ανάλογα με το βαθμό θέασης των ιδεών, με πρώτη αυτή του φιλοσόφου και τελευταία αυτή του τυράννου (248ce). Οι ψυχές υπόκεινται σε κρίση που περιγράφεται με λεπτομέρεια (248e-249b). Οι ψυχές αποκτούν φτερά και επιστρέφουν στον τόπο προέλευσής τους μετά από 10.000 χρόνια με εξαίρεση τις ψυχές των φιλοσόφων που αποκτούν φτερά μετά από 3.000 χρόνια. Οι ψυχές όσων δεν είναι φιλόσοφοι δικάζονται μετά το τέλος της πρώτης τους ζωής, αλλά μετά από χίλια χρόνια όλες οι ψυχές επιλέγουν μια δεύτερη ζωή (249b1-3). Μόνο η ψυχή του φιλοσόφου αποκτά πάλι φτερά, καθώς θυμάται τα αληθινά όντα που ήταν αντικείμενα της αρχικής θέασης της ψυχής, και έτσι ο φιλόσοφος μπορεί και αποστασιοποιείται από τις ανθρώπινες ασχολίες και προσεγγίζει τον θεό (249cd), πράγμα που προφανώς σημαίνει ότι διάγει έναν θεωρητικό βίο, δηλαδή ένα βίο αφιερωμένο στη γνώση και την αρετή, αφού τα αληθινά όντα, οι ιδέες, περιλαμβάνουν ηθικές έννοιες.

Η ψυχή ανακτά τα φτερά της όταν έρχεται αντιμέτωπη με το κάλλος που της θυμίζει την αλήθεια της αρχικής, υπερβατικής, θέασης, κάτι που οδηγεί την ψυχή στη μανία του έρωτα (249d-250c). Ο αντίθασος ίππος έλκεται από το κάλλος και επιδιώκει την ηδονή (250e), κάτι που σημαίνει ότι αντιστοιχεί στο επιθυμητικό μέρος της ψυχής όπως περιγράφηκε στην Πολιτεία (439d), ενώ ο αγαθός ίππος, το λογικό μέρος της ψυχής, έλκεται επειδή ανακαλεί την ιδέα του κάλλους που έχει θεαθεί και την οποία το όμορφο πρόσωπο μιμείται (Φαίδρος 251ab). Χάρη στον έρωτα η ψυχή αναφύει τα φτερά της και πάλι (251bd). Το ζήτημα όμως είναι η διαχείριση του έρωτα. Ενώ ο μιν αγαθός ίππος υποτάσσεται στον ηνίοχο, ο κακός και αντίθασος φέρεται βίαια επιδιώκοντας την ηδονή (254ac). Ο ηνίοχος καταφέρνει να δαμάσει με πολύ κόπο τον αντίθασο ίππο ώστε να μπορεί να αντικρίσει την ψυχή του ερώμενου με αιδώ και φόβο (254e). Στον έρωτα που γεννιέται μετέχει της απόλαυσης και ο αντίθασος, κακός ίππος (255e-256a), το επιθυμητικό μέρος της ψυχής, όμως είναι η υπεροχή του λογικού μέρους που οδηγεί μέσω της αρετής και της φιλοσοφίας σε έναν ευδαίμονα βίο.

Αυτό που χρήζει προσοχής εδώ είναι ότι το μη λογικό μέρος της ψυχής δεν απαξιώνεται, παρά τα προβλήματα που δημιουργεί στην πορεία για ευδαιμονία. Αντίθετα από τον Φαίδωνα όπου η ψυχή χαρακτηρίζεται «ασύνθετη» (78c) αλλά και το 10ο βιβλίο της Πολιτείας, στον Φαίδρο η ψυχή περιλαμβάνει ουσιαστικά λογικό και άλογο μέρος. Λέω

αλλού στο πλατωνικό έργο. Για μια ανάλυση της εικόνας αυτής βλ. PENDER, *Images of Persons Unseen*, ό.π., 155-157.

«ουσιωδώς», γιατί το άλογο μέρος εδώ δεν είναι μια επίκτητη παρέκκλιση αλλά υπάρχει στην ψυχή πριν την κάθοδό της στο σώμα, δηλαδή ήδη στην υπερβατική της ζωή. Όλες οι ψυχές, ακόμα και αυτές των αθάνατων θεών, εμφανίζονται να είναι σύνθετες από τρία μέρη, με τη διαφορά ότι στους θεούς όλα τα μέρη της ψυχής είναι αγαθά (246a7-9).⁷⁹ Προφανώς η ιδέα που εισηγείται η μυθοπλασία είναι ότι όλη η ψυχή είναι αθάνατη, και όχι μόνο το λογικό της μέρος, ο νους, όπως εννοούμε στον Φαίδωνα,⁸⁰ την Πολιτεία (611be), αλλά και τον Τίμαιο (41c, 69c-72d).⁸¹ Η συνέπεια αυτής της ιδέας είναι ότι η ευδαιμονία επιτυγχάνεται όχι με τη μονοκρατορία του λόγου, αλλά με την αρμονία του λογικού και άλογου μέρους της ψυχής. Η αρμονία βέβαια συνίσταται στην επικράτηση του λογικού μέρους, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι το άλογο μέρος έχει αξία μόνο ως υπηρέτης του λογικού. Κάθε άλλο. Στην περίπτωση των θεών το άλογο μέρος επιμελείται του υλικού κόσμου (246e), ενώ το άλογο μέρος των ανθρώπινων ψυχών φροντίζει την ικανοποίηση των αλόγων επιθυμιών του ανθρώπου και, όπως είδαμε, συμμετέχει στον έρωτα και στον ευδαίμονα βίο που απορρέει από την καλή διαχείρισή του.⁸²

Η ερμηνευτική πρόκληση εδώ είναι μεγαλύτερη γιατί έχουμε να κάνουμε με μια ιδιαίτερα επιτηδευμένη και σύνθετη μυθοπλασία που θίγει πολλά ζητήματα. Η πρόκληση είναι η εξής: Συνειδητοποιούμε στον συγκεκριμένο διάλογο πως ο Πλάτωνας μέσα από τις μυθοπλασίες πραγματεύεται θέματα που για εμάς σήμερα ανήκουν σε διαφορετικά φιλοσοφικά πεδία. Ακόμα και αν δεχθούμε ότι για τον Πλάτωνα κάτι τέτοιο είναι φυσικό για τους λόγους που ανέφερα στην αρχή της ενότητας III, ωστόσο ο ίδιος φαίνεται να έχει συνείδηση της συνθετότητας της συζήτησης. Η κοσμική διάσταση που εισάγεται στον Φαίδρο, όπως και στο τέλος της Πολιτείας, υπογραμμίζει αυτή τη συνθετότητα. Θα έλεγα μάλιστα ότι η κοσμική αυτή διάσταση στον Φαίδρο υπογραμμίζει μια μεγαλύτερη συνθετότητα του φιλοσοφικού αντικειμένου από αυτή της Πολιτείας, αφού η κοσμική τάξη λειτουργεί στο πλαίσιο μιας ιδιαίτερης οπτικής στη συζήτηση των ηθικών κρίσεων. Στον Φαίδρο η συζήτηση είναι για τη φύση της ψυχής του παντός ή κάθε ψυχής, ανάλογα πώς θα ερμηνεύσουμε το «ψυχή πᾶσα ἀθάνατος» (245c5),⁸³ η οποία κινεί τα πάντα και είναι υπεύθυνη για τη γένεση των πάντων. Τίθεται έτσι εκ

⁷⁹ Αξίζει να σημειωθεί ότι οι αρχαίοι Πλατωνικοί φαίνονται αμήχανοι μπροστά στην πρόταση του Φαίδρου και μόνο ο Αλκίνοος, *Διδασκαλικός* 178.39-46, υιοθετεί την άποψη αυτή ως πλατωνικό «δόγμα». Η υποτιθέμενα συγκρούμενη άποψη του Φαίδρου με αυτή του Φαίδωνα και της Πολιτείας οδηγούν σε διαμάχη τους αρχαίους πλατωνικούς σχετικά με το αν είναι όλη η ψυχή αθάνατη ή μόνο η λογική. Βλ. Νουμήνιος απ. 46a, 47 Des Places, Αλκίνοος, *Διδασκαλικός* 178.24-32, Αττικός απ. 15 Des Places.

⁸⁰ Φαίδων 65a-d, 81b, 83bc. BOSTOCK, *Plato's Phaedo*, ό.π., 22-35.

⁸¹ Για την αλλαγή αυτή στον Φαίδρο βλ. τα σχόλια του FERRARI, *Listening to the Cicadas*, ό.π., 125-127 και R. BETT, «Immortality and the Nature of the Soul in the Phaedrus», *Phronesis* 31 (1986), 1-26, σελ. 19-26.

⁸² Βλ. σχετικά FERRARI, *Listening to the Cicadas*, ό.π., 126-131.

⁸³ Η συζήτηση για την ερμηνεία της φράσης είναι μεγάλη ήδη από την αρχαιότητα. Την συνοψίζει η Χ. ΜΠΑΛΛΑ, *Πλατωνική Πειθώ*, Αθήνα, Πόλις, 1997, 75-77.

προοιμίου μια κοσμική διάσταση στη συζήτηση, ενδεικτική ότι ο λόγος που θα ακολουθήσει θα αφορά και τα άλλα όντα, συμπεριλαμβανομένων και των ψυχών των θεών, κάτι που προϋποθέτει κατανόηση του σύμπαντος συνολικά (270cd). Το γεγονός αυτό καθιστά σχεδόν αδύνατη τη διαλεκτική πραγμάτευση όλων αυτών των ζητημάτων μαζί, που από μόνα τους είναι εξαιρετικά περίπλοκα.⁸⁴ Το ζήτημα όμως που θα πρέπει να μας απασχολήσει είναι γιατί συντηρείται μια τέτοια συνθετότητα που επιτάσσει συγκεκριμένου τύπου πραγμάτευση.

Γνώμη μου είναι ότι ο Πλάτωνας δεν καθοδηγείται απλά από τη συνθετότητα του αντικειμένου σχετικά με την ψυχή, αλλά τη συντηρεί και τη συνεχίζει συνειδητά για συγκεκριμένους λόγους. Σημαντικός ανάμεσά τους είναι η πεποίθησή του ότι η ηθική δεν μπορεί να εξετάζεται χωριστά από μια μεταφυσική, θα λέγαμε σήμερα, προοπτική. Θυμίζω ότι στην *Πολιτεία* η συζήτηση για τη δικαιοσύνη οδηγεί στην αναζήτηση της δομής της πραγματικότητας, την οποία θα πρέπει να γνωρίζουν οι φιλόσοφοι-βασιλείς, γιατί μόνο σε αυτή τη βάση συστήνεται η αντικειμενικότητα των ηθικών αξιών, την οποία φαίνεται να υποστηρίζει ο Πλάτωνας. Η συνθετότητα στις σχετικές συζητήσεις του Πλάτωνα προκύπτει από το γεγονός ότι δεν κρίνει δόκιμο να διακρίνει μια τέτοια μεταφυσική ή κοσμική προοπτική από μια ατομική οπτική, η οποία φιλοδοξεί να δικαιώσει όλα τα ατομικά χαρακτηριστικά της ανθρώπινης φύσης. Αυτό είναι ιδιαίτερα χαρακτηριστικό στον *Φαίδρο*. Ας εξηγήσω με ποιον τρόπο.

Ο αναγνώστης του διαλόγου οδηγείται σε μια προσωπική ερμηνεία η οποία δεν αφορά μόνο τη φύση της ψυχής γενικά, αλλά με βάση αυτή καλείται να στοχαστεί την ατομική του ψυχή, τον δικό του βίο συνολικά, σε σχέση με τους θεούς και το σύμπαν. Ο προσωπικός αυτός στοχασμός προκαλείται στη μυθοπλασία του *Φαίδρου* ακριβώς επειδή στον διάλογο αναγνωρίζεται ο ρόλος που παίζει το άλογο στοιχείο της ψυχής στην ευδαιμονία. Η ομοιότητα του ανθρώπου με τους θεούς συνίσταται όχι μόνο στην κοινή λογικότητα, όπως στον *Φαίδωνα*, αλλά και στην κοινή άλογη πλευρά, και η διαφορά τους έγκειται στο ότι η ανθρώπινη άλογη πλευρά δεν είναι αγαθή. Πράγμα που σημαίνει ότι ο άνθρωπος δεν είναι φύσει αγαθός αλλά πρέπει να το προσπαθήσει, που σημαίνει πρώτα να στοχαστεί πάνω σε αυτό. Αναγνωρίζεται έτσι η ανθρώπινη υποκειμενικότητα η οποία διαμορφώνεται σημαντικά από την άλογη πλευρά, και η δυσκολία είναι ότι σε αυτή δεν μπορεί να απευθύνεται κανείς μόνο με διαλεκτική ή αποδεικτική επιχειρηματολογία. Θα πρέπει να υπάρχει λοιπόν ένας λόγος σύμμετρος προς την άλογη ανθρώπινη πλευρά. Η μυθοπλασία κρίνεται ότι είναι λόγος κατάλληλος για να απευθυνθεί στην υποκειμενικότητα με την έννοια ότι έχει σύμμετρες με αυτή γνωσιοθεωρητικές και ηθικές αξιώσεις και επιδιώξεις.

Πιο συγκεκριμένα, η μυθοπλασία δεν έχει μεν αξιώσεις βέβαιης γνώσης, ούτε καν αληθούς γνώσης, είναι όμως εναρκτική της διαδικασίας αναζήτησης γνώσης, η οποία είναι απαραίτητη, όπως γίνεται σαφές στον *Μένωνα* για παράδειγμα, προκειμένου να επιτευχθεί γνώση. Η σχέση του *Φαίδρου* και ιδιαίτερα της υπό συζήτηση μυθοπλασίας με τη

⁸⁴ Σχετικά με την προβληματική αυτή βλ. R. RUTHERFORD, *The Art of Plato*, London, Duckworth, 1995, 257-8.

θεωρία περί ανάμνησης του *Μένωνα* είναι στενή, καθώς σε όλη τη διάρκεια της μυθοπλασίας γίνεται αναφορά στη δυνατότητα που έχει το λογικό να ανακαλεί τα αληθή όντα.⁸⁵ Επί πλέον, ειδικά στην περίπτωση της γνώσης της αρετής που απαιτεί η ευδαιμονία, η επιδίωξη της γνώσης «δόξα», μαθαίνουμε στον *Μένωνα*, έχει ιδιαίτερη σημασία, επειδή η ηθική γνώση για τον Πλάτωνα είναι, όπως είπα, θεωρητική και πρακτική, και με αυτή την έννοια η γνώμη σχετικά με το τι είναι αγαθό αυτομάτως σημαίνει και προσανατολισμό προς την απόκτηση της γνώσης του αγαθού. Κάτι τέτοιο από πρακτική άποψη είναι σπουδαίο, γιατί η επιδίωξη της γνώσης του αγαθού σηματοδοτεί την αναζήτηση της πραγματικής ευδαιμονίας, και μια τέτοια αναζήτηση συνιστά μερική επίτευξη της ευδαιμονίας.⁸⁶

Αλλά αυτό ισχύει και αντίστροφα. Η γνώση σχετικά με το τι είναι ευδαιμονία και ποιες είναι οι προϋποθέσεις της ελέγχεται μέσω της μυθοπλασίας με τρόπο που δεν μπορεί να κάνει ο διαλεκτικός λόγος. Στη μυθοπλασία καλούμαστε να διακρίνουμε τι είναι διήγηση και τι αφηρημένη έννοια, να διακρίνουμε δηλαδή τι είναι καθολικό και τι ειδικό/διηγηματικό. Μέσα από αυτή τη διαδικασία καλούμαστε να ανασυγκροτήσουμε προσωπικά έναν φιλοσοφικό λόγο παραμερίζοντας το ειδικό/διηγηματικό στοιχείο του «μύθου».⁸⁷ Κάτι τέτοιο είναι ουσιαστικό για τον φιλόσοφο, γιατί με τον τρόπο αυτό κρίνεται όχι μόνο η ορθοκρίσια και η λογική του ικανότητα αλλά και ο προσανατολισμός του αλόγου στοιχείου του, της υποκειμενικής του διάστασης, της οποίας την αξία στην ευδαιμονία αναδεικνύει ο *Φαίδρος*. Αν είναι έτσι, τότε η μυθοπλασία είναι ένας λόγος με σαφή ηθικό στόχο, να ελέγξει δηλαδή τη γνώση μας, η οποία είναι για τον Πλάτωνα θεωρητική και πρακτική, σχετικά με την επίτευξη του αγαθού και της ευδαιμονίας. Με αυτή την έννοια η μυθοπλασία δεν είναι υποτελής, ούτε καν απλά επικουρική της διαλεκτικής, αλλά ελεγκτική και συμπληρωματική της.

IV. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Ο ρόλος της μυθοπλασίας και η σχέση της με τον «λόγο» δεν εξαντλείται φυσικά από την παραπάνω συζήτηση. Το θέμα είναι πολύ σύνθετο για να περιοριστεί στην πραγμάτευση μερικών σελίδων. Δεν διατείνομαι καν ότι τα συμπεράσματά μου ισχύουν συνολικά για τη μυθοπλασία. Δεν αμφιβάλλω για παράδειγμα ότι η μυθοπλασία μπορεί ενίοτε να υπηρετεί και «λογοτεχνικές» λειτουργίες, όπως για παράδειγμα να ξεκουράσει τον αναγνώστη από τη διαλεκτική και να τον ψυχαγωγήσει.⁸⁸ Υποστηρίζω ωστόσο ότι μία κύρια λειτουργία της είναι να υπηρετήσει το διαλεκτικό εγχείρημα.

⁸⁵ Βλ. τις αναφορές στην «ανάμνηση» ή «μνήμη» της ψυχής στα χωρία *Φαίδρος* 249c2, 5, 7, 250a1, 251d6, ενώ υπονοείται στο 251a. Βλ. και τη συζήτηση της MORGAN, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, ό.π., 219-225.

⁸⁶ Βλ. και FERRARI, *Listening to the Cicadas*, ό.π., 121-122.

⁸⁷ Αυτός είναι ένας τρόπος με τον οποίο η μυθοπλασία γενικά μπορεί να είναι φιλοσοφικά σημαντική. Βλ. σχετικά B. WILLIAMS, *Truth and Truthfulness*, Princeton, Princeton University Press, 2002, 35-36.

⁸⁸ Αντιμετωπίζω ωστόσο με δυσπιστία την προσπάθεια κατηγοριοποίησης των «μύθων» στον

Τα συμπεράσματά μου είναι τα εξής: Η μυθοπλασία δεν είναι μόνο μέσο έκφρασης ή εκπλήρωσης φιλοσοφικών στόχων, αλλά υπαγορεύεται άμεσα από αυτούς και είναι λόγος σύμμετρος σε αυτούς. Με την έννοια αυτή η μυθοπλασία υπηρετεί τη φιλοσοφική άποψη που ξεδιπλώνεται στον διάλογο. Όμως κάθε τέτοια άποψη υπηρετεί την ιδιαίτερη αντίληψη του Πλάτωνα για τη φιλοσοφία, σύμφωνα με την οποία αυτή είναι δημόσιος λόγος που επιδιώκει τον έλεγχο των απόψεων των συνομιλητών με στόχο να αναζητηθεί βέβαιη γνώση, η οποία πιστεύεται ότι συμβάλλει στην απόκτηση της ευδαιμονίας. Ένας λόγος για τον οποίο προκρίνεται η μυθοπλασία, υποστήριξα, είναι επειδή η φιλοσοφία του Πλάτωνα έχει εγγενώς ηθικό στόχο, τη συμβολή στην επίτευξη της ευδαιμονίας. Καθώς όμως για τον Πλάτωνα η ηθική δεν είναι ένα περιχαρακωμένο φιλοσοφικό πεδίο αλλά η κατάληξη κάθε φιλοσοφικού στοχασμού, το αντικείμενο του φιλοσοφικού στοχασμού διέπεται από ιδιαίτερα μεγάλη συνθετότητα, η οποία και υπαγορεύει λόγο τέτοιο που να μπορεί να τη διαχειριστεί. Η μυθοπλασία είναι τέτοιος λόγος, καθώς μπορεί να διαχειριστεί τη συνθετότητα αυτή σε πολλά πεδία. Για παράδειγμα, ο Πλάτωνας δεν διακρίνει τη γνώση του τι είναι αρετή και ευδαιμονία από την πρακτική γνώση εφαρμογής τους, συνεπώς η ηθική για αυτόν περιλαμβάνει την αντιμετώπιση ψυχολογικών καταστάσεων, όπως ο φόβος και η αγωνία, που η επιχειρηματολογία δεν μπορεί να αντιμετωπίσει. Η μυθοπλασία μπορεί να λειτουργήσει προτρεπτικά σχετικά με την ορθή χρήση του λόγου, ενώ επίσης λειτουργεί ελεγκτικά με την έννοια ότι δεν αναγκάζει συναίνεση σε μία άποψη αλλά αντίθετα ελέγχει τη γνώση του υποκειμένου.

Πιο συγκεκριμένα συμβαίνει το εξής: Η μυθοπλασία στοχεύει να αναδείξει σε εμπειρικό, διηγηματικό, επίπεδο τις συνέπειες του διαλεκτικού επιχειρήματος, κάτι που είναι καίριο στο πεδίο της ηθικής όπου κυρίως χρησιμοποιείται. Με την έννοια αυτή η μυθοπλασία παίζει τον ρόλο του παραδείγματος που απαντά συχνά σε μεταγενέστερα κείμενα ηθικής, όπως τα *Ηθικά Νικομάχεια* αλλά και σε επικούρεια κείμενα. Η μυθοπλασία μπορεί να λειτουργήσει προτρεπτικά στην ορθή χρήση του λόγου αν ο αναγνώστης καταλάβει τη σκοπιμότητά της, αφού δηλαδή κατανοήσει την ηθική άποψη που υπηρετεί. Η μυθοπλασία παίρνει έτσι τη θέση ενός προτρεπτικού και ταυτόχρονα ελιγκτικού λόγου, καθώς στόχος είναι να ελεγχθεί η γνώση και η βούληση του αναγνώστη παρά να τις επηρεάσει, όπως κάνει ο λόγος, το επιχείρημα. Με την έννοια αυτή η μυθοπλασία δεν απευθύνεται στο συναίσθημα, όπως έχει υποστηριχθεί,⁸⁹ αλλά ελέγχει τη δεκτικότητα στον λόγο. Ο έλεγχος αυτός γίνεται με δύο έννοιες: Η μυθοπλασία υπογραμμίζει την ανάγκη για την καλλιέργεια του λόγου ως ικανότητα να διακρίνει το καθολικό στο ειδικό/διηγηματικό του «μύθο» αλλά και ως ικανότητα να κυριαρχεί στο άλογο μέρος και να οδηγείται από το αγαθό. Με κάθε έννοια η μυθοπλασία υποστηρίζει και συμπληρώνει τη διαλεκτική, καθώς ελέγχει αν η θεωρητική γνώση μπορεί να γίνει πρακτική.

Πλάτωνα, όπως αυτή της MORGAN, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, ό.π., 13, 161-4, σε «traditional, educational, philosophical», ακριβώς επειδή υπαγορεύεται από μια αντίληψη για τη φιλοσοφία και τον φιλοσοφικό λόγο εγγενώς ξένη στον Πλάτωνα.

⁸⁹ Από τον BRISSON, *Plato the Myth Maker*, ό.π., passim και τον S. P. WARD, *Penology and Eschatology in Plato's Myths*, ό.π., 277-278.

Αν είναι έτσι, η μυθοπλασία δεν είναι απλά ισότιμη με τη διαλεκτική αλλά η άλλη της όψη, όπως η πρακτική γνώση είναι η άλλη πλευρά της θεωρητικής. Είναι λάθος συνεπώς να τονίζεται η επιχειρηματολογία στον Πλάτωνα ως ο πυρήνας της φιλοσοφίας του, όπως συχνά συμβαίνει στους κύκλους των οπαδών της αναλυτικής φιλοσοφίας.⁹⁰ Και αυτό για δύο λόγους: πρώτον επειδή ο διάλογος είναι ένα σύνολο, στον οποίο η διάκριση επιχειρήματος-μυθοπλασίας μπορεί να γίνει μόνο θεωρητικά, καθώς αμφότερα συστήνουν τον διάλογο. Δεύτερον, η φιλοσοφία με μία έννοια γεννιέται, όπως τόνισα, με τον Πλάτωνα, και η διαμόρφωση του φιλοσοφικού λόγου είναι σε πειραματικό, θα λέγαμε, στάδιο, οπότε θα ήταν λογικό να υπάρχει κάποια αμφιταλάντευση από τη μεριά του για το ποιο είναι το πιο δόκιμο για τη φιλοσοφία είδος λόγου. Η αμφιταλάντευση αυτή κατά τη γνώμη μου πηγάζει από την αμβιβολία κατά πόσο πρέπει να δίνεται έμφαση μόνο στη λογικότητα ή και στην υποκειμενικότητα που απορρέει από την άλογη ανθρωπινή φύση, οπότε θα πρέπει να προκριθεί μια πιο διαισθητική προσέγγιση στη γνώση.

Η μυθοπλασία δεν φαίνεται να καλλιεργήθηκε από τον Αριστοτέλη, αν και δεν μπορούμε να αποφανόμαστε οριστικά όταν έχουν χαθεί όλοι οι διάλογοί του. Μπορούμε να υποστηρίξουμε όμως ότι κάτι τέτοιο είναι πολύ πιθανό για δύο λόγους: Πρώτον, ο Αριστοτέλης διαχωρίζει την ηθική από τα υπόλοιπα φιλοσοφικά πεδία, καθώς διακρίνει θεωρητική και πρακτική γνώση, οπότε οι μυθοπλασίες δεν του είναι απαραίτητη γέφυρα μεταφυσικής-γνωσιοθεωρίας και ηθικής. Δεύτερον, τον ρόλο της μυθοπλασίας στον Αριστοτέλη παίρνουν τα παραδείγματα, τα οποία έχουν σαφώς πρακτικό περιεχόμενο, όπως δείχνουν τα πάμπολλα παραδείγματα ιατρικής και γυμναστικής.

Ανάλογη είναι και η περίπτωση των Επικουρείων που επίσης διαχωρίζουν την ηθική από τη μεταφυσική και χρησιμοποιούν ιστορικά κυρίως παραδείγματα για την αποσαφήνιση των ηθικών τους θέσεων. Χαρακτηριστικά από την άποψη αυτή είναι τα ηθικά έργα του Φιλόδημου. Η μυθοπλασία θα απορριφθεί εμφαντικά από τους Στωικούς, οι οποίοι ταυτίζουν «μύθο» και «λόγο».⁹¹ Θεωρούν δηλαδή ότι ο κοσμικός λόγος εκφράζεται μέσα από «μύθους» και ταυτίζουν τα ονόματα των θεών με κοσμικές αιτίες.⁹² Δεν διακρίνουν έτσι ανάμεσα σε θεολογία, μυθολογία και κοσμολογία, καθώς αναγνωρίζουν μέσα σε όλα αυτά διαφορετικές μορφές του λόγου. Για τον λόγο αυτό ερμηνεύουν αλληγορικά ποιητικούς μύθους και ενσωματώνουν διηγηματικά στοιχεία στη φιλοσοφική ερμηνεία τους.

Το παράδειγμα τόσο του Αριστοτέλη όσο και των Επικουρείων και των Στωικών ενισχύει την άποψη ότι οι πλατωνικές μυθοπλασίες είναι μέρος της ιδιαίτερης πλατωνικής αντίληψης για τη φιλοσοφία γενικά και την ηθική ειδικότερα. Σύμφωνα με την πρώτη στόχος της φιλοσοφίας είναι να εξακριβώσει την αλήθεια και να διδάξει τον ανα-

⁹⁰ Έτσι για παράδειγμα η M. McCABE, «Myth, Allegory, and Argument in Plato», ό.π., *Apeiron* 25 (1992), 47-67, σελ. 67.

⁹¹ Βλ. WHITMAN, *Allegory*, ό.π., 31-41. Βλ. και L. BRISSON, *How Philosophers Saved Myths, Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, (μτφρ. C. Tihanyi), Chicago, The University of Chicago Press, 2004, κεφ. 4.

⁹² Βλ. ΚΙΚΕΡΩΝ, *De natura deorum* II, 63-71.

γνώστη πώς να την αναζητά χωρίς να του την επιβάλλει, και σύμφωνα με τη δεύτερη η ηθική γνώση είναι θεωρητική όσο και πρακτική, οπότε και ο λόγος περί αυτής πρέπει να υπηρετεί και τα δύο αυτά επίπεδα.⁹³

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- ANNAS, J., «Plato's myths of judgment», *Phronesis* 27 (1982), 119-143.
- BRISSON, L., «Le Mythe de Protagoras: Essai d'analyse structurale», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 20 (1975), 7-37.
- , *Plato the Myth Maker*, Chicago, The University of Chicago Press, 1999 (μτφρ. από τα γαλλικά G. Naddaf).
- , *How Philosophers Saved Myths, Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004 (μτφρ. από τα γαλλικά C. Tihanyi).
- BUXTON, R. (εκδ.), *From Myth to Reason. Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- FERRARI, G. R. F., *Listening to the Cicadas. A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- FREDE, M., «Plato's arguments and the Dialogue Form», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, supplement volume 1992, 201-219.
- , «The literary form of the Sophist», στο Gill, C. - McCabe, M. M. (εκδ.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford, Oxford University Press, 1996, 135-151.
- HIRSCH, W., *Platons Weg zum Mythos*, Cologne, Berlin, and New York 1971.
- ΚΑΛΛΙΓΑΣ, Π., «Από την εικασία στην διαλεκτική. Η σοφιστική κληρονομιά του Πλάτωνα», *Δευκαλίων* 21/2 (2003), 141-169
- ΚΑΛΦΑΣ, Β., «Ο μύθος του Ηρόδου και η πλατωνική Πολιτεία», *Υπόμνημα* 2 (2004), 181-214.
- LEBECK, A., «The central myth of Plato's *Phaedrus*», *Greek Roman and Byzantine Studies* 13 (1972), 267-290.
- McCabe, M. M., «Myth, Allegory, and Argument in Plato», *Apeiron* 25 (1992), 47-67.
- MORGAN, K., *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- PENDER, E., *Images of Persons Unseen. Plato's Metaphors for the Gods and the Soul*, Sankt Augustin, Akademie Verlag, 2000.

⁹³ Το ενδιαφέρον μου για το θέμα του πλατωνικού «μύθου» ανανεώθηκε μέσα από τη συνεργασία μου με την Αριστέα Βλαστάκη, μεταπτυχιακή φοιτήτρια φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Κρήτης, από το έργο της οποίας έμαθα πολλά. Την ευχαριστώ επίσης για τα σχόλιά της σε μια μορφή του κειμένου αυτού. Ιδιαίτερα σημαντικά για τη διαμόρφωση του τελικού κειμένου ήταν τα λεπτομερή, κριτικά και ενθαρρυντικά, σχόλια του Πέτρου Πολυμένη, για τα οποία τον ευχαριστώ θερμά.

- SEDLEY, D., «Theology and Myth in the *Phaedo*», στο J. Cleary (εκδ.), *Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 5, 359-383, Lanham 1991.
- SMITH, J. E., «Plato's Myths as "likely accounts" worthy of belief», *Apeiron* 19 (1985), 24-42.
- SMITH, J. E., «Plato's use of Myth in the education of philosophic man», *Phoenix* 40 (1986), 20-34.
- STEWART, R. S., «The epistemological function of Platonic myth», *Philosophy and Rhetoric* 22 (1989), 260-280.
- THAYER, H. S., «The Myth of Er», *History of Philosophy Quarterly* 5 (1988), 369-384.
- WARD, S. P., *Penology and Eschatology in Plato's Myths*, Lampeter, The Edwin Mellen Press, 2002.
- WHITMAN, J., *Allegory, The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1987.