

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

**ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ: «ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ: ΓΝΩΣΗ,
ΑΞΙΕΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ»**

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ ΤΗΣ ΧΑΤΖΗΓΙΑΝΝΗ ΜΑΡΙΑΣ (Α.Μ. 70)

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ: ΚΑΛΦΑΣ Β.

ΜΕΛΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗΣ: ΖΩΓΡΑΦΙΔΗΣ Γ., ΛΕΜΠΕΝΤΕΦ Α.

**ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΝΑΖΗΤΗΣΗ ΗΘΙΚΩΝ ΟΡΙΣΜΩΝ ΣΤΟ
ΥΠΕΡΒΑΤΙΚΟ *ΕΙΔΟΣ* ΤΟΥ *ΦΑΙΔΩΝΑ***

ΡΕΘΥΜΝΟ 2004

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ.....	3
A. Η ΣΩΚΡΑΤΙΚΗ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ	5
(i) Αναζήτηση ορισμών	7
(ii) Η εμφάνιση των «ιδέα - είδος»	11
B. ΑΝΑΓΚΗ ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΤΙΚΗΣ ΒΑΣΗΣ.....	17
(i) Η στροφή του Μένωνα	18
(ii) «πᾶσαι γάρ τούτων τῶν αἰσθήσεων φαυλότεραί εἰσιν»	24
Γ. ΤΟ ΥΠΕΡΒΑΤΙΚΟ <i>ΕΙΔΟΣ</i> ΤΟΥ <i>ΦΑΙΔΩΝΑ</i>	27
(i) Η τεκμηρίωση της ανάμνησης.....	27
(ii) Η αναγωγή στο «είδος»	32
Δ. « <i>ΠΕΡΙ ΓΕΝΕΣΕΩΣ ΚΑΙ ΦΘΟΡᾶΣ ΤῆΝ ΑἰΤΙΑΝ</i> »	39
(i) «τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν».....	42
(ii) «ὑποθέμενος».....	43
(iii) «τοῦτο γάρ μοι δοκεῖ ἀσφαλέστατον εἶναι».....	45
(iv) «οὐ τὴν ἀσφαλῆ σοι ἐρῶ ἀπόκρισιν, ἀλλὰ κομψοτέραν	53
ΕΠΙΛΟΓΟΣ.....	57
ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ	59
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	61

Πρόλογος

Σκοπός της παρούσας εργασίας είναι να δει το σημείο από το οποίο ξεκινάει η πλατωνική θεωρία των Ιδεών και πώς σιγά-σιγά αυτή εμπλουτίζεται. Αρχικά, βασική μας πηγή θα αποτελέσουν έργα της πρώιμης πλατωνικής συγγραφικής περιόδου, μια περίοδος, η οποία θεωρείται Σωκρατική και, κατά συνέπεια, λιγότερο πλατωνική. Το ερώτημα που τίθεται τις περισσότερες φορές στους συνομιλητές του Σωκράτη των πρώιμων διαλόγων έχει την εξής μορφή: «Τι είναι Χ;». Η απάντηση, μάλιστα, της συγκεκριμένης ερώτησης έχει μέγιστη σημασία, καθώς, όπως επισημαίνεται σε ποικίλα χωρία¹, ο ορισμός μιας έννοιας προέχει². Διαβάζουμε στην *Πολιτεία I* ότι πρέπει να ξέρουμε την ουσία του Χ πριν ασχοληθούμε με οποιοδήποτε άλλο ερώτημα γύρω από το Χ³.

Το Χ, ωστόσο, τουλάχιστον στους πρώιμους διαλόγους, περιορίζεται αποκλειστικά και μόνο στον χώρο της ηθικής, δηλώνοντας μια συγκεκριμένη ηθική έννοια. Έτσι, στον *Χαρμίδη* διερευνάται η έννοια της σωφροσύνης, στον *Λάχη* της ανδρείας, στον *Λύσι* της φιλίας και στον *Ευθύφρων* της οσιότητας⁴. Θα πρέπει, βέβαια, να επισημανθεί ότι ο Πλάτωνας δεν αναφέρει τη λέξη «ορισμός» σε κάποιο χωρίο, ούτε την χρησιμοποιεί με τον αριστοτελικό τρόπο. Όπως παρατηρεί ο Kahn, η προσοχή του Πλάτωνα επικεντρώνεται όχι σε γλωσσολογικούς ορισμούς, αλλά στην αντικειμενική παρουσίαση και κατανόηση μιας οντότητας λέγοντας ο Πλάτωνας τι αυτή είναι⁵.

Βασικό χαρακτηριστικό των διαλόγων που αναζητούν ηθικούς ορισμούς είναι η αδυναμία των συνομιλητών να ορίσουν τη συγκεκριμένη έννοια, που κάθε φορά αναζητούν. Πουθενά δεν επιτυγχάνεται ο ορισμός της ηθικής έννοιας που διερευνάται, καθώς οι ορισμοί που προτείνονται, κρίνονται

¹ Ενδεικτικά αναφέρω τα εξής χωρία: *Μένων* 71a5-b7, *Λάχης* 189e3-190c2, *Λύσις* 223b4-8.

² Σχετικά με αυτά, ο Allen (1970: 116) επισημαίνει ότι οι προτάσεις «Γνωρίζω ότι κάτι είναι Χ» και «Δεν γνωρίζω τι είναι το Χ» είναι διαμετρικά αντίθετες μεταξύ τους. Ισχυριζόμενος κανείς ότι κάτι είναι Χ, όχι μόνο αναγνωρίζει ότι αυτό το κάτι αποτελεί έκφραση του «τι είναι το Χ», αλλά συγχρόνως ότι η γνώση του «τι είναι Χ» προηγείται λογικά.

³ *Πολιτεία I* 354a12-c3.

⁴ Αναζήτηση ηθικού ορισμού, και μάλιστα με αρκετά ενδιαφέροντα στοιχεία για τις Ιδέες, υπάρχει και στον *Ιππία Μείζωνα*. Ωστόσο, ο συγκεκριμένος διάλογος δεν εξετάζεται στην παρούσα εργασία, καθώς αμφισβητείται η γνησιότητά του από τους σύγχρονους μελετητές. Πρώτα ίσως θα πρέπει να εξετάσουμε αν ο συγκεκριμένος διάλογος είναι πλατωνικός και έπειτα να τον χρησιμοποιήσουμε ως πηγή μας για τις Ιδέες.

⁵ Kahn (1965: 171).

από τον Σωκράτη ανεπαρκείς⁶. Η «αποτυχία» των συνομιλητών δεν συνεπάγεται, βέβαια, και την «αποτυχία» του διαλόγου ως φιλοσοφικού έργου. Αντίθετα, η «αποτυχία» αυτή συμβάλλει στον φιλοσοφικό εμπλουτισμό, τόσο του συγκεκριμένου πλατωνικού διαλόγου, όσο και της μετέπειτα διανοητικής πορείας του συγγραφέα. Η αποτυχία ορισμού σημαίνει την ανεπάρκεια των κριτηρίων στα οποία βασίστηκαν οι συνομιλητές και, κατά συνέπεια, την ανάγκη εύρεσης νέων όρων. Οι νέοι αυτοί όροι, βάσει των πλατωνικών χωρίων, θεωρώ ότι είναι οι Ιδέες, χωρίς ωστόσο να έχουν την ίδια τεχνική σημασία με αυτή των μεταγενέστερων πλατωνικών διαλόγων.

Την οντολογική θεμελίωση των νέων αυτών όρων, όπως θα υποστηρίξω στη συνέχεια της εργασίας, έρχεται να συμπληρώσει ο *Μένων*, ο τελευταίος ίσως πρώιμος διάλογος, με τη θεωρία της ανάμνησης. Στόχος της συγκεκριμένης θεωρίας είναι η προαγωγή της διαλεκτικής και η παροχή της δυνατότητας εύρεσης ενός επιτυχούς ορισμού. Στους πρώιμους διαλόγους η γνώση του «τι είναι Χ» δεν είναι δυνατή, ακριβώς επειδή δεν είναι δυνατή στην τωρινή ζωή. Μέσω της ανάμνησης το «τι είναι Χ» είναι πια δυνατό.

Η θεματική ενότητα, αλλά και η χρονική ακολουθία των διαλόγων μάς οδηγεί, τέλος, στον *Φαίδωνα*, έργο της μέσης πλατωνικής περιόδου, όπου κατεξοχήν εισάγεται η ορολογία και το περιεχόμενο της θεωρίας των Ιδεών⁷. Τα ερωτήματα πια που τίθενται και σχετίζονται με τις Ιδέες είναι μεταφυσικής χροιάς, καθώς οι Ιδέες όχι μόνο υπάρχουν, αλλά επιδρούν άμεσα και αναγκαία στην αισθητή πραγματικότητα.

⁶ Στη διαλεκτική αυτή διάμειψη των επιχειρημάτων του συνομιλητή του βασίζει ο Σωκράτης την ελεγκτική μέθοδό του.

⁷ Στοιχεία της θεωρίας των Ιδεών συναντάμε και σε άλλα έργα της μέσης, αλλά και της ύστερης πλατωνικής περιόδου. Η παρούσα, ωστόσο, εργασία περιορίζεται στον *Φαίδωνα*.

A. Η Σωκρατική κληρονομιά

Η ανάγνωση του πλατωνικού διαλόγου αποτελεί πρωταρχικό θέμα στη μελέτη της πλατωνικής φιλοσοφίας. Βασικό στοιχείο παρουσίασης της πλατωνικής φιλοσοφίας αποτελούν οι πολυάριθμοι και ποικίλοι πλατωνικοί διάλογοι, οι οποίοι ωστόσο παρουσιάζουν την εξής αντίφαση: Αν και είναι πλατωνικοί, με την έννοια ότι συγγραφέας και δημιουργός τους είναι αναμφισβήτητα ο Πλάτωνας, πουθενά δεν αναφέρεται αυτός ρητά ως ο εισηγητής των θέσεων που διατυπώνονται.

Το ερώτημα, λοιπόν, που προκύπτει είναι το εξής: Ο Σωκράτης, ο βασικός ομιλητής των περισσότερων διαλόγων, εκπροσωπεί και τον Πλάτωνα; Και αν ναι, πού και μέχρι ποιο σημείο; Επιπλέον, οι Σωκρατικές θέσεις ανταποκρίνονται στην ιστορική πραγματικότητα ή μήπως ο Σωκράτης χρησιμοποιείται από τον Πλάτωνα για να παρουσιάσει, αρχικά με δισταγμό και έπειτα με ολοένα και μεγαλύτερη βεβαιότητα, τις δικές του θέσεις;

Συνέπεια αυτών των ερωτημάτων είναι η σύγχρονη ταξινόμηση⁸ των πλατωνικών διαλόγων σε τρεις ομάδες: πρώιμους, μέσους και ύστερους. Η ταξινόμηση μάλιστα αυτή χρησιμοποιείται ακόμα και από τους μελετητές εκείνους που δεν δέχονται την ύπαρξη διαφορετικών φάσεων στη φιλοσοφική σκέψη του Πλάτωνα, αλλά θεωρούν τους διαλόγους άμεσα συνδεδεμένους μεταξύ τους⁹.

⁸ Οι ταξινομήσεις που προτείνονται από τους μελετητές είναι ποικίλες. Ιδιαίτερα κατατοπιστικός είναι ο Ross (1971:1-10). Στην παρούσα εργασία αρκεί να δεχτούμε ως πρώιμους διαλόγους τους *Απολογία*, *Χαρμίδης*, *Πρωταγόρας*, *Αλκίης*, *Λύσις*, *Ευθύφρων*, *Ευθύδημος*, *Μένων* και ως πρώτο από τους μέσους τον *Φαίδωνα*.

⁹ Δυο είναι οι επικρατούσες παραδόσεις αντιμετώπισης του πλατωνικού διαλόγου, (α) η εξελικτική, με βασικό εκπρόσωπο τον Heimmann και (β) η ενωτική, με βασικό εκπρόσωπο τον Schleirmacher. Σύμφωνα με την εξελικτική παράδοση, στους πλατωνικούς διαλόγους παρατηρείται μια εξέλιξη στη σκέψη του φιλοσόφου με ταυτόχρονη αλλαγή των θεματικών ενοτήτων και, κατά συνέπεια, των φιλοσοφικών του ενδιαφερόντων [Kahn (1965: 39)]. Βασικό μάλιστα κριτήριο της ταξινόμησης των διαλόγων θεωρείται η επίδραση εξωτερικών παραγόντων, όπως οι πολιτικές συνθήκες της εποχής του Πλάτωνα, αλλά και γεγονότα της ζωής του. Σύμφωνα με την ενωτική παράδοση, οι ποικίλοι πλατωνικοί διάλογοι εξετάζουν το ίδιο θέμα, αλλά από διαφορετική σκοπιά. Ο διαχωρισμός του πλατωνικού έργου γίνεται για πρακτικούς λόγους, καθώς δεν φαίνεται να υπάρχει ασυνέχεια στην πλατωνική σκέψη [Schleirmacher (1973: 7)]. Ο ύστερος Πλάτωνας είναι πλήρως παρών στον πρώιμο. Βασικό, βέβαια, μειονέκτημα αποτελεί το γεγονός ότι οι περισσότεροι πλατωνικοί διάλογοι δεν παραπέμπουν ο ένας στον άλλο. Κάθε φορά ξεκινάει μια συνομιλία του Σωκράτη με νέα πρόσωπα, τα οποία πολλές φορές θεωρούν ως δεδομένη μια προγενέστερη συνομιλία, η οποία ωστόσο δεν υπάρχει καταγεγραμμένη σε κάποιον άλλο διάλογο. Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα είναι η θέση του Gill (2002: 147) ότι «η πλατωνική φιλοσοφία είναι ένα αλληλένδετο σύστημα θεωριών, βασισμένων σε αρχές-κλειδιά». Επισημαίνει, μάλιστα, ότι «οι θεωρίες αυτές δεν εντοπίζονται τόσο στα πλατωνικά κείμενα, όσο στην Ακαδημία. Πρόκειται για ένα σύνθετο μεταφυσικό σύστημα ιδεών με βασικές αρχές το Έν και την

Στους πρώιμους διαλόγους ο βασικός ομιλητής και κινητήρια δύναμη των ερωταποκρίσεων που διατυπώνονται, ο Σωκράτης, φαίνεται να ασχολείται αποκλειστικά και μόνο με την ηθική φιλοσοφία. Τα ζητήματα που κυρίως τον απασχολούν είναι ο προσδιορισμός εννοιών από τον χώρο της ηθικής. Αντίθετα, στους μέσους πλατωνικούς διαλόγους το περιεχόμενο των συζητήσεων είναι διαφορετικό. Ο Σωκράτης¹⁰ πραγματεύεται πια κάθε μορφή φιλοσοφικής γνώσης. Δεν είναι μόνο ηθικός φιλόσοφος, καθώς έχει και μεταφυσική θεωρία, με εξέχοντα ζητήματα αυτά της ανάμνησης, της αθανασίας της ψυχής και της εισαγωγής μια νέας οντότητας, της Ιδέας¹¹.

Ο κύριος λόγος αυτής της εξέλιξης στην σκέψη του Σωκράτη είναι το γεγονός ότι ουσιαστικά έχουμε να κάνουμε με δυο διαφορετικά πρόσωπα, τα οποία, ωστόσο, είναι αλληλένδετα. Στους πρώιμους διαλόγους έχουμε να κάνουμε με την ηθική φιλοσοφία του ιστορικού Σωκράτη, όπως αυτή παρουσιάζεται από τον Πλάτωνα, που αποτελεί συγχρόνως και την αφετηρία της σκέψης του μαθητή του. Αντίθετα, στα πλατωνικά έργα της μέσης περιόδου έχουμε να κάνουμε με τον λογοτεχνικό Σωκράτη, το πρόσωπο που επιλέγει πια ο Πλάτωνας για να παρουσιάσει τα βασικά σημεία της δικής του φιλοσοφικής θεωρίας.

Παρά τις αντιφάσεις που μπορεί να προβάλλει κανείς μεταξύ των διαλόγων, εντός του πλατωνικού corpus δεν υπάρχει κενό. Η εξέλιξη από τη μια περίοδο στην άλλη γίνεται σταδιακά. Ο Πλάτωνας εκμεταλλεύεται και το παραμικρό στοιχείο των Σωκρατικών θέσεων που μπορεί να τον βοηθήσει

Αόριστη Διάδα, προσεγγίσιμο προφορικά από συζητήσεις ειδικών». Αναγνωρίζεται, δηλαδή, η ενότητα της φιλοσοφικής σκέψης του Πλάτωνα, οι διάλογοι ωστόσο λειτουργούν απλά «προπαιδευτικά», βοηθώντας στην κατανόηση της άγραφης πραγματικής φιλοσοφίας του Πλάτωνα.

¹⁰ Στο σημείο αυτό θα πρέπει να διευκρινιστεί ότι στην παρούσα εργασία χρησιμοποιώ ως εισηγητή των φιλοσοφικών θέσεων που εκτίθενται τον Σωκράτη, μια και αυτό είναι το υποκείμενο των χωρίων. Δεν υπάρχει εκ μέρους μου καμία υπόνοια απόρριψης της φιλοσοφικής αυτονομίας του Πλάτωνα.

¹¹ Ο Βλαστός (1999:93-95) αναφέρεται διεξοδικά σε δέκα βασικές διαφοροποιήσεις του Σωκράτη των πρώιμων πλατωνικών διαλόγων από αυτόν της μέσης περιόδου. Θα πρέπει, ωστόσο, να απορρίψουμε την απόλυτη θέση που θέλει πλήρως διαχωρισμένο το πλατωνικό corpus. Μια ταξινόμηση του πλατωνικού corpus θα πρέπει να γίνει αποδεκτή, με την εξής ωστόσο λεπτομέρεια: Θα πρέπει να θεωρήσουμε ως βάση της περισσότερο τη χρονολογία συγγραφής των διαλόγων, κάτι που μας παρέχουν οι στυλομετρικές μελέτες του ύφους και της γλώσσας, και λιγότερο το περιεχόμενο ή τις φιλοσοφικές θέσεις που αναπτύσσονται κάθε φορά. Δεν νομίζω να μπορούμε να αποκλείσουμε την περίπτωση ταυτόχρονης συγγραφής δυο διαλόγων με διαφορετικό περιεχόμενο μεταξύ τους. Επίσης, αν ουσιαστικά δεχτούμε ως γνήσιους πλατωνικούς διαλόγους τους ύστερους, μια και εκεί θεωρείται ότι αναπτύσσεται η φιλοσοφική σκέψη του Πλάτωνα, θα πρέπει να παραγκωνίσουμε το περιεχόμενο όλων των υπολοίπων σαν μια απλή εξάσκηση ή παιχνίδι του δημιουργού τους. Σε αυτό το σκεπτικό κινείται και η θέση της Annas (2002: 1-23), παρουσιάζοντας ως παράδειγμα τους Μέσους Πλατωνικούς, οι οποίοι διάβαζαν τον Πλάτωνα «ως ένα και συνεχές σώμα σκέψης».

στη χάραξη της δικής του φιλοσοφικής πορείας. Οι περισσότεροι πρώιμοι διάλογοι δεν είναι απλά μια επανάληψη ή ανασυγκρότηση των φιλοσοφικών θέσεων του δασκάλου του. Πολλές από τις θέσεις του Σωκράτη στους πρώιμους διαλόγους αποτελούν τη βάση των πλούσιων πλατωνικών φιλοσοφικών θέσεων που εκτίθενται στους μέσους και ύστερους διαλόγους.

Γεγονός πάντως αποτελεί ότι ο σκοπός του Πλάτωνα στους πρώιμους διαλόγους είναι περισσότερο η παροχή στοιχείων ενεργοποίησης της φιλοσοφικής αναζήτησης των εκάστοτε συνομιλητών και λιγότερο η διατύπωση φιλοσοφικών αληθειών. Αναμφισβήτητα ο κάθε διάλογος μπορεί να διαβαστεί αυτόνομα και ανεξάρτητα. Ωστόσο, οι περισσότεροι από τους διαλόγους, με περισσότερα ή λιγότερα, άμεσα ή έμμεσα στοιχεία, συνδέονται μεταξύ τους.

(i) Αναζήτηση ορισμών

Ως απαρχή της προσπάθειας σύνδεσης στοιχείων¹² ας θέσουμε τον *Πρωταγόρα*. Στον συγκεκριμένο διάλογο δεν εξετάζεται κάποια συγκεκριμένη ηθική έννοια, μια και διερευνάται η ενότητα των αρετών και η κοινή συμβολή τους στη γνώση. Αναφέρεται, ωστόσο, ρητά ότι κατεξοχήν την κατοχή μιας ιδιότητας χ δεν έχει καμία άλλη παρά η ίδια η Χ ηθική έννοια:

- «τι άλλο όσιον εἴη, εἰ μὴ αὐτὴ γε ἡ οἰσιότης ὅσιον ἔσται.»(330d8-e1).

Μόνο η οσιότητα μπορεί να χαρακτηριστεί όσιο πράγμα¹³. Το στοιχείο, ωστόσο, που την κάνει να υπερέχει ή απλώς να διακρίνεται από τα όσια πράγματα δεν προσδιορίζεται, αν και φαίνεται να είναι αποδεκτό από τους ομιλητές, οι οποίοι δεν εκφράζουν στον Σωκράτη την άρνηση ή την απορία τους.

Η διάκριση της Οσιότητας από τα όσια πράγματα, που φαίνεται να υπονοείται στο συγκεκριμένο χωρίο, συμπληρώνεται από τον *Ευθύδημο*,

¹² Οι πρώιμοι πλατωνικοί διάλογοι δεν παρουσιάζονται με βάση τη χρονολογία συγγραφής τους, από τη στιγμή μάλιστα που ο κάθε μελετητής προτείνει και μια διαφορετική σειρά. Η σειρά που ακολουθείται εδώ βασίζεται κυρίως στην αυξανόμενη παροχή πληροφοριών.

¹³ Βλ. σ. 36 για αυτο-κατηγορηση.

όπου εξετάζεται το αν η αρετή μπορεί να διδαχθεί. Στο 281d3-5 εκφράζεται ο φόβος ότι πιθανότατα όσα έχουν ονομάσει ο Σωκράτης και οι συνομιλητές του αγαθά πράγματα να μην είναι «*καθ' αὐτὰ πέφυκεν ἀγαθὰ*», καθαυτό από τη φύση τους αγαθά. Στο 301a1-4 μάλιστα επισημαίνεται ότι τα πράγματα τα οποία συνηθίζουμε να θεωρούμε όμορφα είναι διαφορετικά από την Ομορφιά. Σε καμία περίπτωση δεν ταυτίζονται με αυτήν, όλα ωστόσο έχουν μέσα τους κάποια Ομορφιά.

- «*Ἄρα ἕτερα ὄντα τοῦ καλοῦ, ἔφη, ἢ ταῦτά τῳ καλῶ; Κἀγὼ ἐν παντὶ ἐγενόμην ὑπὸ ἀπορίας, καὶ ἡγούμην δίκαια πεπονθέναι ὅτι ἔγρυξα, ὅμως δὲ ἕτερα ἔφην αὐτοῦ γε τοῦ καλοῦ πάρεστιν μέντοι ἐκάστῳ αὐτῶν κάλλος τι*».

Η χρήση, βέβαια, του «*πάρεστιν*» είναι προβληματική. Λέγοντας ότι η Ομορφιά *ενυπάρχει* στα όμορφα πράγματα, αν και φαίνεται να διακρίνεται από τα αισθητά πράγματα στα οποία ενυπάρχει, δεν λειτουργεί ως ξεχωριστή οντολογική ύπαρξη. Η Ομορφιά δεν υπάρχει οντολογικά ανεξάρτητη, αλλά ως συμπλήρωμα των αισθητών πραγμάτων. Φαίνεται, δηλαδή, να λαμβάνεται απλά ως μια ιδιότητα την οποία κατέχουν τα πράγματα. Με την έννοια, βέβαια, της παρουσίας θα μπορούσαμε να υπονοήσουμε και μια αιτιακή σχέση μεταξύ της «*καθ' αὐτό*» Ομορφιάς και των όμορφων πραγμάτων, για την οποία ωστόσο πάλι δεν μας παρέχονται περισσότερα στοιχεία. Η Ομορφιά, δηλαδή, είναι αυτή που κάνει τα όμορφα πράγματα να είναι όμορφα. Θεωρείται, με άλλα λόγια, ο λόγος για τον οποίο τα όμορφα πράγματα είναι όμορφα, ακριβώς επειδή υπάρχει σε αυτά.

Θα ήταν, βέβαια, αρκετά παράτολμο να μιλήσουμε για ενδεχόμενη εμμένεια της Ομορφιάς στα όμορφα πράγματα, ανάλογη με αυτή των μεταγενέστερων πλατωνικών χωρίων¹⁴. Καλύτερο θα ήταν να θεωρήσουμε ότι η χρήση του «*πάρεστιν*» στο συγκεκριμένο χωρίο είναι καθαρά μεταφορική, εντασσόμενη στη γενικότερη προσπάθεια του Σωκράτη να επιτύχει έναν επαρκή ορισμό. Η μεταφορική αυτή μάλιστα χρήση επιβεβαιώνεται και από την απόρριψη του παραδείγματος του Διονυσόδωρου από τον Σωκράτη στο 301a5-6:

¹⁴ Βλ. σ. 52 για εμμένεια των Ιδεών.

- «'Εὰν οὖν, ἔφη, παραγένηται σοι βοῦς, βοῦς εἶ, καὶ ὅτι νῦν ἐγὼ σοὶ πάρειμι, Διονυσόδωρος εἶ;»

Αν, δηλαδή, ένα βόδι σου είναι παρόν, τότε είσαι ένα βόδι. Και μια και είμαι εγὼ παρών, εσύ είσαι ο Διονυσόδωρος;

Ανάλογη δυσκολία παρουσιάζει και το 220e2-4 του Λύσι, όπου αναφέρεται ὅτι υπάρχουν πράγματα που έχουν ονομαστεί φίλια ἔπειτα ἀπὸ συσχετισμὸ τους με κάποιο ἄλλο φιλικὸ αντικείμενο. Το «τῷ ὄντι φίλον» φαίνεται να έχει μια ἰδιαίτερη φύση και θεωρεῖται ἐκείνο βάσει του ὁποῖου αποκαλούμε τα φιλικὰ αντικείμενα φιλικὰ.

Συγκεκριμένα, διαβάζουμε:

- «ἐνεκα ἑτέρου φίλου φίλα ἔφαμεν εἶναι ἐκεῖνα—οὐδὲν [δὲ] τούτοις ἔοικεν. ταῦτα μὲν γὰρ φίλου ἐνεκα φίλα κέκληται, τὸ δὲ τῷ ὄντι φίλον πᾶν τὸ ἄναντίον τούτου φαίνεται πεφυκός».

Το «τῷ ὄντι», βέβαια, δεν διευκρινίζεται. Το μόνο που μπορούμε προς στιγμήν να υποθέσουμε είναι ὅτι προσδίδει μια χροιά διάκρισης στα ουσιαστικά τα ὁποῖα προσδιορίζει ἔναντι των ἄλλων, χωρίς ὡστόσο να ἐξηγείται το γιατί.

Ἡ ἀντιμετώπιση του Χ ως μιας ἰδιότητας ἐνυπάρχουσας στα πράγματα βρίσκει την τεκμηρίωσή της στον Λύσι 217c, όπου αναφέρεται το ἐξῆς παράδειγμα: Ἀν κάποιος αλείψει με ψιμύθιο τα ξανθὰ μαλλιά του, αὐτὰ θα φαίνονται μόνο λευκά, δεν θα γίνουν λευκά. Ὅταν, ὡστόσο, τα γηρατεῖα τους δώσουν το λευκὸ χρώμα, τότε τα μαλλιά γίνονται στην πραγματικότητα λευκά¹⁵.

Διατυπώνονται, δηλαδή, δυο διαφορετικοὶ τρόποι παρουσίας μιας ἰδιότητας σε κάποιο πράγμα.

- Ἐπιφανειακὴ κατοχὴ μιας ἰδιότητας -βαμμένα λευκά μαλλιά- και
- Ουσιαστικὴ κατοχὴ -λευκά μαλλιά λόγω γήρατος.

¹⁵ Λύσις 217c: «Σκέψασθε δὴ ὃ λέγω. λέγω γὰρ ὅτι ἔνια μὲν, οἷον ἂν ἡ τὸ παρόν, τοιαυτὰ ἐστὶ καὶ αὐτὰ, ἔνια δὲ οὐ. ὡςπερ εἰ ἐθέλοι τις χρώματι τῷ ὀτιοῦν [τι] ἀλείψαι, πάρεστίν που τῷ ἀλειφθέντι τὸ ἐπαλειφθέν. " Πάνυ γε. " Ἄρ' οὖν καὶ ἔστιν τότε τοιοῦτον τὴν χρόαν τὸ ἀλειφθέν, οἷον τὸ ἐπόν; " Οὐ μανθάνω, ἡ δ' ὅς. " Ἄλλ' ὦδε, ἦν δ' ἐγὼ. εἴ τις σου ξανθὰς οὔσας τὰς τρίχας ψιμυθίῳ ἀλείψειεν, πότερον τότε λευκαὶ εἶεν ἢ φαίνοντ' ἂν; " Φαίνοντ' ἂν, ἡ δ' ὅς. " Καὶ μὴν παρεῖη γ' ἂν αὐταῖς λευκότης. " Ναί. " Ἄλλ' ὅμως οὐδὲν τι μᾶλλον ἂν εἶεν λευκαὶ πω, ἀλλὰ παρούσης λευκότητος οὔτε τι λευκαὶ οὔτε μέλαιναί εἰσιν. " Ἀληθῆ. " Ἄλλ' ὅταν δὴ, ὡ φίλε, τὸ γήρας αὐταῖς ταῦτον τοῦτο χρώμα ἐπαγάγη, τότε ἐγένοντο οἷονπερ τὸ παρόν, λευκοῦ παρουσία λευκαί».

Η ουσιαστική κατοχή της ιδιότητας είναι και αυτή που κάνει τα «καθ' αὐτό» Χ, όχι μόνο να διακρίνονται από τα υπόλοιπα χ πράγματα, αλλά και να υπερέχουν. Στην υπεροχή τους αυτή μας οδηγεί το 219d2-5, όπου όλα τα άλλα πράγματα που θεωρούνται φίλα ένεκα της φιλίας εκείνου, δεν είναι παρά ομοιώματα ή εικόνες του. Πιθανότατα, δηλαδή, εκείνο είναι το μόνο πράγμα το οποίο μας είναι πραγματικά φίλον:

- «*Τοῦτο δὴ ἐστὶν ὃ λέγω, μὴ ἡμᾶς τὰλλα πάντα ἃ εἶπομεν ἐκείνου ἔνεκα φίλα εἶναι, ὥσπερ εἶδωλα ἅττα ὄντα αὐτοῦ, ἐξαπατᾶ, ἢ δ' ἐκείνο τὸ πρῶτον, ὃ ὡς ἀληθῶς ἐστὶ φίλον.*».

Η χρήση του «εἶδωλα» πιθανότατα να μας παραπέμπει στα χωρία μεταγενέστερων διαλόγων, όπου διατυπώνεται ρητά η χρήση της Ιδέας ως προτύπου και, κατά συνέπεια, των επιμέρους πραγμάτων ως απεικονίσεών της. Κάτι τέτοιο πιθανότατα να μαρτυρεί και η χρήση του «*πρῶτον φίλον*». Το, το συγκεκριμένο, ωστόσο, χωρίο δεν φαίνεται να διαθέτει υπερβατική χροιά. Η χρήση, δηλαδή, των συγκεκριμένων λέξεων φαίνεται να εντάσσεται στο ευρύτερο ηθικό περιεχόμενο του διαλόγου, όπου υπονοείται μια αξιακή σειρά και η κατοχή της αρετής έχει τη μέγιστη ηθική σημασία για τον φιλόσοφο.

Στον Λάχη η προσπάθεια ορισμού της ηθικής έννοιας διαφοροποιείται. Στο 190e3 τίθεται το εξής βασικό ερώτημα: «*τί ἐστὶν ἀνδρεία;*». Απάντηση θα δώσει το κοινό στοιχείο που υπάρχει ανάμεσα στα ανδρεία πράγματα. Στο 191e9-11 αναφέρεται:

- «*Τί ποτε ὄν ἐκάτερον τούτων; τοῦτο ἐπυνθανόμεν. πάλιν οὖν πειρῶ εἰπεῖν ἀνδρείαν πρῶτον τί ὄν ἐν πᾶσι τούτοις ταυτόν ἐστίν.*».

Η χρήση, βέβαια, του «*τί ὄν*» θα πρέπει να θεωρηθεί καταχρηστική, καθώς ο Σωκράτης δεν φαίνεται να αποδίδει στο κοινό αυτό στοιχείο κάποια ιδιαίτερη θέση στην οντολογία.

Το στοιχείο αυτό, ωστόσο, κατορθώνει να προσδιορίζει όλα αυτά τα πράγματα, αν και αυτό είναι ένα¹⁶, όπως η ταχύτητα¹⁷. Επαναλαμβάνεται στο 192b5-8:

¹⁶ Λάχης 191e9-11: «*Τί ποτε ὄν ἐκάτερον τούτων; τοῦτο ἐπυνθανόμεν. πάλιν οὖν πειρῶ εἰπεῖν ἀνδρείαν πρῶτον τί ὄν ἐν πᾶσι τούτοις ταυτόν ἐστίν ἢ οὐπω καταμανθάνεις ὃ λέγω;*»

¹⁷ Λάχης 192a1-b4: «*ΣΩ. Ἄλλ' ὡδε λέγω, ὥσπερ ἂν εἰ τάχος ἠρώτων τί ποτ' ἐστίν, ὃ και ἐν τῷ τρέχειν τυγχάνει ὄν ἡμῖν και ἐν τῷ κιθαρίζειν και ἐν τῷ λέγειν και ἐν τῷ μανθάνειν και ἐν ἄλλοις πολλοῖς, και σχεδόν τι αὐτὸ κεκτήμεθα, οὐ και περί ἄξιον λέγειν, ἢ ἐν ταῖς τῶν χειρῶν πράξεσιν ἢ σκελῶν ἢ στόματός τε και φωνῆς ἢ διανοίας· ἢ οὐχ οὕτω και σὺ λέγεις;* ΛΑ. Πάνυ

- «Πειρώ δὴ καὶ σύ, ὦ Λάχης, τὴν ἀνδρείαν οὕτως εἰπεῖν τίς οὐσα δύναμις ἢ αὐτὴ ἐν ἡδονῇ καὶ ἐν λύπῃ καὶ ἐν ἅπασιν οἷς νυνδὴ ἐλέγομεν αὐτὴν εἶναι, ἔπειτα ἀνδρεία κέκληται.»

Το «δύναμις» εκφράζει τυχόν ικανότητα του κοινού αυτού στοιχείου να κάνει κάτι. Πιθανότατα, λοιπόν, να υπάρχει κάποια αιτιακή σχέση ανάλογη με αυτή που αποδίδεται μεταξύ των Ιδεών και των αισθητών πραγμάτων στους μεταγενέστερους διαλόγους. Βάσει της ταχύτητας κάνω διάφορα πράγματα γρήγορα. Κατ' αναλογία, η ανδρεία ως δύναμη έχει την ικανότητα να κάνει τα πράγματα, στα οποία και ενυπάρχει, ανδρεία¹⁸.

Ο Allen, βέβαια, θεωρεί ότι, ακόμα και σε αυτά τα χωρία των πρώιμων διαλόγων, υπάρχουν αιτιακές σχέσεις. Συγκεκριμένα, αναφέρει ότι «από τη στιγμή που γίνεται δεκτή η ύπαρξη των Ιδεών, θα πρέπει να θεωρείται σχεδόν σίγουρο ότι οι Ιδέες επηρεάζουν την πορεία του κόσμου και όχι ότι είναι αδρανείς»¹⁹. Ίσως, όμως, είναι αρκετά νωρίς να δεχτούμε μια τέτοια διάσταση, αν σκεφτούμε ότι δεν είναι καν σίγουρο αν σε αυτά τα χωρία υπάρχουν όντως ψήγματα των Ιδεών και πολύ περισσότερο οντολογική τεκμηρίωσή τους.

(ii) Η εμφάνιση των «ιδέα - είδος»

Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα πρώιμου πλατωνικού διαλόγου, για τον οποίο μπορούμε να θεωρήσουμε ότι εμπεριέχει στοιχεία της λεγόμενης θεωρίας των Ιδεών, αποτελεί ο *Ευθύφρων*. Η «υπεροχή», βέβαια, του συγκεκριμένου διαλόγου δεν οφείλεται στην παροχή νέων στοιχείων²⁰. Η θεματική της όποιας θεωρίας Ιδεών που φαίνεται να περιέχει ο συγκεκριμένος

γε. ΣΩ. Εἰ τοίνυν τίς με ἔροιτο “ὦ Σώκρατες, τί λέγεις τοῦτο ὃ ἐν πᾶσιν ὀνομάζεις ταχυτῆτα εἶναι;” εἶπομι' ἂν αὐτῷ ὅτι τὴν ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ πολλὰ διαπραττομένην δύναμιν ταχυτῆτα ἔγωγε καλῶ καὶ περὶ φωνῆν καὶ περὶ δρόμον καὶ περὶ τᾶλλα πάντα.»

¹⁸ Κατά τον Emllyn-Jones (1996: 97), η αναλογία ταχύτητας και ανδρείας δεν είναι σωστή. Η ταχύτητα σχετίζεται αποκλειστικά και μόνο με τη συμπεριφορά μας, ενώ η ανδρεία και με τη διάνοιά μας.

¹⁹ Allen (1970:113).

²⁰ Ο Prior (1985: 9), βέβαια, επισημαίνει ότι πολλά χωρία του *Ευθύφωνα*, στα οποία και θα μπορούσε κανείς να σκεφτεί τις Ιδέες, ταυτίζονται με χωρία του *Φαίδωνα* και της *Πολιτείας*.

διάλογος κινείται λίγο έως πολύ στο ίδιο πλαίσιο με αυτό των διαλόγων που έχουμε ήδη αναφέρει. Η μοναδική καινοτομία του *Ευθύφρων* έγκειται αποκλειστικά και μόνο στη εμφάνιση των όρων «*ιδέα - είδος*» και την τεχνική σημασία που φαίνεται οι όροι αυτοί να έχουν.

Το βασικό ερώτημα σε αυτόν τον διάλογο είναι «Τι είναι όσιο;». Έτσι, στο 5c9-d5 ο Σωκράτης διατυπώνει τα εξής βασικά ερωτήματα: «*ποιόν τι τὸ εὐσεβὲς φῆς εἶναι καὶ τὸ ἀσεβὲς καὶ περὶ φόνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων; ἢ οὐ ταῦτόν ἐστιν ἐν πάσῃ πράξει τὸ ὄσιον αὐτὸ αὐτῷ, καὶ τὸ ἀνόσιον αὐτὸ τοῦ μὲν ὄσιου παντὸς ἐναντίον, αὐτὸ δὲ αὐτῷ ὅμοιον καὶ ἔχον μίαν τινὰ ιδέαν κατὰ τὴν ἀνοσιότητα πᾶν ὅτιπερ ἂν μέλλῃ ἀνόσιον εἶναι;*».

Δηλαδή,

- Ο Σωκράτης αναζητά τον ορισμό των εννοιών «ευσέβεια» και «ασέβεια».
- Πέρα από τις συγκεκριμένες κάθε φορά πράξεις που συνηθίζουμε να χαρακτηρίζουμε ως ευσεβείς ή ασεβείς, υπάρχει «*τὸ ὄσιον αὐτὸ αὐτῷ, καὶ τὸ ἀνόσιον*».
- «*Τὸ ὄσιον αὐτὸ αὐτῷ*», όπως και «*τὸ ἀνόσιον*» είναι το ίδιο σε καθετί που είναι όσιο, ή ανόσιο, «*ταῦτόν ἐστιν ἐν πάσῃ πράξει.*»
- «*Τὸ ὄσιον αὐτὸ αὐτῷ*», όπως και «*τὸ ἀνόσιον*», ταυτίζεται αποκλειστικά και μόνο με τον εαυτό του, «*αὐτὸ δὲ αὐτῷ ὅμοιον*», ενώ τα συγκεκριμένα κάθε φορά όσια ή ανόσια παραδείγματα ακολουθούν ή συμφωνούν με ένα συγκεκριμένο τύπο, «*ἔχον μίαν τινὰ ιδέα*»²¹, με «*τὸ ὄσιον αὐτὸ αὐτῷ, καὶ τὸ ἀνόσιον*».
- Η συνθήκη αυτή επαναλαμβάνεται στο 6e3-6, όπου αναζητείται για άλλη μια φορά από τον Σωκράτη η «*ιδέα*», το ουσιώδες εκείνο χαρακτηριστικό στο οποίο «*ἀποβλέπων*» και «*χρώμενός*» το κανείς ως «*παράδειγμα*», χαρακτηρίζει κάτι όσιο ή μη, ανάλογα με τον βαθμό ομοιότητάς του.

²¹ Η «*ιδέα*» που φαίνεται να διευκρινίζει το «*αὐτῷ ὅμοιον*», όπως επισημαίνει ο Σκουτερόπουλος (1982: 30), θα πρέπει να εννοηθεί με την φυσική σημασία της, κατέχοντας ωστόσο σημαντικό μέρος του τεχνικού ειδικού νοήματος που έχει για τον Πλάτωνα. Την ίδια άποψη φαίνεται να έχει και ο Shorey (1933: 75), τονίζοντας ότι η προσπάθεια ορισμού διακρίνεται πλήρως από τη γλώσσα που χρησιμοποιείται στη μεταφυσική θεωρία των Ιδεών σε μεταγενέστερους πλατωνικούς διαλόγους.

Το βασικό ερώτημα του διαλόγου τίθεται ξανά στο 5d7 έχοντας αυτή τη φορά άλλη μορφή: «*Λέγε δή, τί φῆς εἶναι τὸ ὄσιον καὶ τί τὸ ἀνόσιον;*»²². Ωστόσο, η απάντηση που δίνει ο Ευθύφρων στον Σωκράτη για άλλη μια φορά δεν υπακούει στους περιορισμούς που έχουν μόλις τεθεί. Το λάθος που επαναλαμβάνεται από τον Ευθύφωνα είναι ότι στην προσπάθειά του να ορίσει το ὄσιο, η απάντησή του εμπεριέχει παραδείγματα της καθημερινής του ζωής. Αδυνατεί να διακρίνει «*τὸ ὄσιον αὐτὸ αὐτῶ*», το οποίο και αναζητά ο Σωκράτης, από τις επιμέρους εκφάνσεις του.

Στο 6d Σωκράτης διευκρινίζει ότι υπάρχουν και άλλα πράγματα που μπορούν να θεωρηθούν ὄσια. Αυτό, λοιπόν, που ζητάει δεν είναι ένα ή δυο από τα πολλά ὄσια, αλλά «*ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὄσια ὀσιά ἐστίν*». Η ορθή, δηλαδή, απάντηση στο τι είναι Ὅσιο πρέπει να δηλώνει «*τὸ εἶδος*» εξαιτίας του οποίου κάτι είναι ὄσιο. Η φράση αυτή αποτελεί πιθανότατα άλλη μια ένδειξη του ότι οι ἰδέες λειτουργούν ως αιτίες από τους πρώιμους κίβλας διαλόγους²³.

Ωστόσο, ούτε αυτόν τον περιορισμό φαίνεται να καλύπτουν οι ορισμοί που θα δώσει ο Ευθύφρων στη συνέχεια Αναφέρεται χαρακτηριστικά στο 11a7-9:

- «*καὶ κινδυνεύεις, ᾧ Εὐθύφρων, ἐρωτώμενος τὸ ὄσιον ὅτι ποτ' ἐστίν, τὴν μὲν οὐσίαν μοι αὐτοῦ οὐ βούλεσθαι δηλῶσαι, πάθος δέ τι περὶ αὐτοῦ λέγειν, ὅτι πέπονθε τοῦτο τὸ ὄσιον, φιλεῖσθαι ὑπὸ πάντων θεῶν*».

Η πρώτη αυτή διάκριση ουσίας και πάθους επισημαίνει ότι απαντήσεις του Ευθύφωνα είναι για άλλη μια φορά λανθασμένες. Και αυτό, γιατί δεν εξηγούν την «*οὐσίαν*» του Ὄσιου, αλλά κάποια ιδιότητα που τυχαίνει να έχει. Οδηγούμαστε, έτσι, για άλλη μια φορά στη διάκριση συμπτωματικών και ουσιαστικών ιδιοτήτων που κυριαρχεί στον *Λύσι*.

Η εισαγωγή των λέξεων «*ἰδέα - εἶδος*» στον *Ευθύφωνα* γίνεται με ταυτόσημη, όπως φαίνεται, σημασία. Οι λέξεις που έχουν χρησιμοποιηθεί στους υπόλοιπους πρώιμους διαλόγους και που μας παραπέμπουν σε πιθανή διατύπωση της λεγόμενης θεωρίας των ἰδεών, λειτουργούν

²² Όπως διαβάζουμε στον Σκουτερόπουλο (1982: 31), με αυτήν την ερώτηση ο Σωκράτης διορθώνει τη διατύπωση του 5c9, «*ποῖόν τι τὸ εὐσεβές φῆς εἶναι*». Έτσι, επισημαίνεται η προτεραιότητα του ερωτήματος «*τί εἶναι*», με το οποίο ζητάμε έναν γενικό ορισμό, έναντι κάθε άλλης ερώτησης που αναφέρεται σε ένα συγκεκριμένο γνώρισμα.

²³ Allen (1970: 123).

περισσότερο ως προσδιορισμοί της Χ ηθικής έννοιας που καλούνται οι συνομιλητές του Σωκράτη να ορίσουν –«καθ' αὐτό, τῷ ὄντι, αὐτοῦ, ταυτόν, αὐτὸ αὐτῷ»- και λιγότερο ως αυτόνομοι τεχνικοί όροι – «οὐσία, ἰδέα, εἶδος»²⁴.

Και οι δυο όροι, «ἰδέα - εἶδος», που τελικά επικράτησαν, προέρχονται από το ρήμα «εἶδω» -αδόκιμο στον ενεστώτα. Ετυμολογικά, δηλαδή, οι όροι στους οποίους θεμελιώνεται ολόκληρο το πλατωνικό μεταφυσικό σύστημα, το οποίο και υπαγορεύει την υπεροχή του Λόγου έναντι των αισθήσεων, «βασίζονται» στην αισθητηριακή αντίληψη. Ο Gillespie, βέβαια, δικαιολογεί απόλυτα τη χρήση τους²⁵. Επισημαίνει ότι η όραση είναι η αίσθηση η οποία μας παρέχει τις περισσότερες πληροφορίες για ένα πράγμα. Έτσι, η ορατή μορφή σημαίνει ορατή ουσία –μια και η μορφή μας επιτρέπει να γνωρίζουμε τι είναι ένα πράγμα- και, τέλος, ουσία.

Οι επικρατέστερες σημασίες που φαίνεται να έχουν οι δυο όροι είναι οι εξής:

- «Αυτά που βλέπονται», δηλαδή μορφή, σχήμα²⁶.
- Γένος ή αρχέτυπο.
- Πραγματική ουσία.

Στον Πλάτωνα είναι κυρίαρχη η χρήση των όρων «ἰδέα - εἶδος» με τη σημασία της πραγματικής ουσίας των αισθητών πραγμάτων, η οποία και διακρίνεται από την εξωτερική εμφάνιση τους. Κατά συνέπεια, αυτό που θα πρέπει να θεωρούμε πλατωνική πρωτοτυπία δεν είναι η εισαγωγή ή η χρήση των συγκεκριμένων λέξεων, αλλά ο ιδιαίτερος τρόπος εφαρμογής τους και ο χαρακτήρας διάκρισης ή υπεροχής που φαίνεται να έχουν οι συγκεκριμένοι όροι σε κάθε χρήση τους²⁷.

²⁴ Στους προγενέστερους του *Ευθύφωνα* διαλόγους υπονιαζόμαστε αναφορά στις Ιδέες, βασιζόμενοι στη χρήση των όρων «καθ' αὐτό, τῷ ὄντι, αὐτοῦ, ταυτόν, αὐτὸ αὐτῷ» δίπλα σε κάποιο επίθετο, για παράδειγμα «καθ' αὐτό» αγαθόν. Από τον *Ευθύφωνα*, ωστόσο, και μετά οι όροι «ἰδέα - εἶδος» ή η χρήση ενός επιθέτου σε ουδέτερο γένος, για παράδειγμα «το αγαθόν», μπορούν να λειτουργήσουν αυτόνομα και να μας παραπέμψουν άμεσα στο καθαυτό ον, χωρίς να χρειάζονται τον διευκρινιστικό ρόλο των πρώτων όρων.

²⁵ Ross (1971: 14).

²⁶ Όπως διαβάζουμε στον Allen (1970: 29), οι συγκεκριμένες λέξεις «από τους προ-Πλατωνικούς μαθηματικούς χρησιμοποιήθηκαν με την έννοια της μορφής ή του σχήματος, παραπέμποντας συγχρόνως στην ανθρώπινη μορφή. Στους ιατρικούς συγγραφείς πάλι «εἶδος» σήμαινε οργανισμός ή εἶδος ασθένειας».

²⁷ Κατά τον Baldry (1937), η πλατωνική αυτή τεχνική σημασία των «ἰδέα - εἶδος» θεωρείται συνδυασμός Σωκρατικής και Πυθαγόρειας επιρροής. Ο Σωκράτης αναζητώντας ηθικούς ορισμούς βασίστηκε στους Πυθαγόρειους όρους «ἰδέα - εἶδος» των αριθμών που αναπαρίσταντο σε σχήματα με πετραδάκια.

Στον *Ευθύφωνα*, βέβαια, ο ρόλος των δυο αυτών όρων σχετίζεται άμεσα με τον βασικό σκοπό του Σωκράτη, την εύρεση ενός όσο το δυνατόν επαρκούς ορισμού. Η όποια, δηλαδή, απαρχή του θεματικού περιεχομένου της θεωρίας των Ιδεών είναι περισσότερο το λογικό²⁸ μέρος της θεωρίας και λιγότερο το μεταφυσικό που κυριαρχεί στους μεταγενέστερους διαλόγους²⁹. Οι Ιδέες αποτελούν ένα κοινό στοιχείο, μια καθολική έννοια που βρίσκει εφαρμογή στην καθημερινή ζωή, ένα παράδειγμα με βάση το οποίο μια πράξη ή ένα άτομο θα προσδιοριστεί ηθικά.

Η λογική αυτή θεμελίωση των Ιδεών βρίσκει την εφαρμογή της κατεξοχήν στη διαλεκτική. Και αυτό γιατί οι Ιδέες αποτελούν αποκλειστικά και μόνο το κριτήριο εκείνο με βάση το οποίο ο ορισμός της ηθικής έννοιας που διερευνάται θα θεωρηθεί επιτυχής ή όχι. Προσδιορίζουν, δηλαδή, το είδος των απαντήσεων που γίνονται δεκτές από τον Σωκράτη και, κατά συνέπεια, ευθύνονται άμεσα για την επιτυχία της διαλεκτικής μεθόδου. Στον επιτυχή προσδιορισμό του Χ οφείλεται η επιτυχής έκβαση της συνομιλίας³⁰.

Μέσω της λογικής και διαλεκτικής έρευνας του εκάστοτε ορισμού το βασικό ζητούμενο είναι ένα: η καλλιέργεια της ψυχής. Χαρακτηριστικό είναι το χωρίο 157a1-3 του *Χαρμίδη*: «*δεῖν οὖν ἐκείνο καὶ πρῶτον καὶ μάλιστα θεραπεύειν, εἰ μέλλει καὶ τὰ τῆς κεφαλῆς καὶ τὰ τοῦ ἄλλου σώματος καλῶς ἔχειν*». Αυτό που προέχει και καθορίζει την ομαλή λειτουργία του ανθρώπινου οργανισμού είναι αποκλειστικά και μόνο η καλλιέργεια της ψυχής. Κινούμενος, λοιπόν, εντός αυτού του πλαισίου ο Σωκράτης προσπαθεί να καταλάβει τι εννοούμε με την απόδοση μιας ιδιότητας σε μια πράξη ή ένα άτομο. Αυτό που εξετάζει είναι ουσιαστικά το κριτήριο που τίθεται κάθε φορά σε μια τέτοια απόδοση. Έτσι, η γνώση έχει πια πρακτική σημασία. Η γνώση του «τι είναι Χ» θα βοηθήσει στην αναγνώριση όλων των χ πραγμάτων, όπου και όποτε προκύπτουν και επιπλέον θα βοηθήσει τον Σωκράτη και τους συνομιλητές του

²⁸ Με τον όρο «λογικός» εννοώ τη χρήση μεθόδων της τυπικής λογικής. Ως βασικό, δηλαδή, κριτήριο στην οργάνωση της σκέψης θέτουμε κανόνες της τυπικής λογικής, παραμερίζοντας ψυχολογικές ή κοινωνικές παραμέτρους.

²⁹ Ο Allen (1970: 68) δέχεται ότι η θεωρία των Ιδεών είναι συγχρόνως λογική, όπως διατυπώνεται στα πρώιμα έργα, και μεταφυσική, όπως εκφράζεται στους μέσους και ύστερους διαλόγους. Επισημαίνει (1970: 166), μάλιστα, ότι η θεωρία των Ιδεών στους πρώιμους και τους μεταγενέστερους διαλόγους δεν είναι ούτε η ίδια, αλλά ούτε και διαφορετική. Και αυτό, γιατί (1) στους μέσους και ύστερους διαλόγους προκύπτουν ζητήματα που δεν εξετάζονται στα πρώιμα έργα και (2) η θεωρία των μεταγενέστερων διαλόγων περιέχει αυτή των πρώιμων.

³⁰ Ο Allen (1970: 68) επισημαίνει ότι αποδεχόμενος κανείς την ύπαρξη των Ιδεών, ταυτόχρονα αποδέχεται και τη δυνατότητα πραγμάτωσης ενός επιτυχούς ορισμού και το αντίστροφο.

να δώσουν μια ικανοποιητική απάντηση στα ηθικά ζητήματα που τους απασχολούν.

B. Ανάγκη ορθολογιστικής βάσης

Το λογικό και το όποιο οντολογικό³¹ μέρος της θεωρίας των Ιδεών που παρουσιάζεται στους πρώιμους διαλόγους δεν φαίνεται να έρχονται σε αντίθεση. Συσχετίζονται άμεσα μεταξύ τους και μάλιστα συμπληρωματικά: Η θέση του X ως απαραίτητου κριτηρίου στην επιτυχή αναζήτηση του ορισμού συνεπάγεται την ύπαρξη του X. Η ύπαρξη του X συνεπάγεται τον επιτυχή προσδιορισμό της ηθικής έννοιας. Η προσπάθεια της οντολογικής θεμελίωσης των Ιδεών γίνεται κατεξοχήν στα μεταγενέστερα έργα μεταφυσικού περιεχομένου. Μεταφυσικά πια το «*είδος*» επηρεάζει την πορεία του κόσμου. Είναι η αληθινή φύση των πραγμάτων και ο κόσμος είναι αυτό που είναι, επειδή το «*είδος*» είναι αυτό που είναι.

Ο τρόπος έκθεσης του «*ειδους*» θα μπορούσε να θεωρηθεί παράδοξος. Το λογικό ίσως θα ήταν να προηγείται η οντολογική του θεμελίωση και να ακολουθεί η χρήση του ως απαραίτητου κριτηρίου. Ωστόσο, το «*είδος*» διαμορφώνεται σταδιακά. Το ίδιο το περιεχόμενο των πλατωνικών διαλόγων επιβάλλει αυτή την αντίστροφη πορεία, μια και το «*είδος*» προκύπτει ως λύση, απάντηση στην διαλεκτική των πρώιμων διαλόγων να ορίσουν ηθικές έννοιες. Η αποτυχία ορισμού σημαίνει την ανεπάρκεια των κριτηρίων στα οποία βασίστηκαν οι συνομιλητές και, κατά συνέπεια, γεννά την ανάγκη εύρεσης νέων όρων.

Σε αντίθεση με τα πρώιμα έργα που έχουν ηθικό χαρακτήρα, κεντρική θέση στο πλατωνικό corpus φαίνεται να διεκδικεί η δυνατότητα απόκτησης γνώσης *a priori*. Εξετάζεται το ενδεχόμενο κατοχής και απόκτησης γνώσης που να βασίζεται στον ορθό λόγο και όχι στην εμπειρία. Το ζήτημα της γνώσης αποκτά πια ιδιαίτερη βαρύτητα. Παράλληλα με τη διάκριση του «*είδους*» από τα αισθητά πράγματα που έχει προετοιμαστεί από τους πρώιμους διαλόγους, της διάκρισης του «καθαυτό X» από τις ποικίλες χ

³¹ Τα στοιχεία που τίθενται στους πρώιμους διαλόγους και πλαισιώνουν το X θα μπορούσαν να θεωρηθούν στοιχεία οντολογίας, περιορισμένα, ωστόσο, συγκριτικά με αυτά των διαλόγων της μέσης και της ύστερης περιόδου. Τόσο ο Σωκράτης, όσο και οι συνομιλητές του, σε κανένα σημείο δεν διερωτήθηκαν για το τι λογής πράγμα είναι το X. Επιπλέον, δεν εξέτασαν καθόλου το ενδεχόμενο αν όντως υπάρχει αυτό το καθαυτό X που κάθε φορά αναζητούσαν. Ήταν κάτι που θεωρούνταν δεδομένο και γινόταν αποδεκτό χωρίς καμία τεκμηρίωση.

πράξεις, επισημαίνεται και η διάκριση της επιστήμης, της γνώσης, από τη γνώμη.

(i) Η στροφή του *Μένωνα*

Ο διάλογος που θα σημάνει τη θεματική αλλαγή είναι ο *Μένων*³². Ο Πλάτωνας ασχολείται με γνωσιολογικά ζητήματα που δεν υπήρχαν στους πρώιμους διαλόγους, όπως η *a priori* γνώση. Εντάσσοντας στην αναζήτηση της αρετής τη θεωρία της ανάμνησης, ο νέος στόχος του Πλάτωνα είναι να ολοκληρώσει αυτό που ξεκίνησε στους πρώιμους διαλόγους, την προαγωγή της διαλεκτικής. Στους πρώιμους διαλόγους οι συνομιλητές αδυνατούν να ορίσουν με επιτυχία μια έννοια, μια και η καθημερινή αισθητή πραγματικότητα δεν τους παρέχει τη γνώση αυτής της έννοιας. Έτσι, η ανάμνηση έρχεται να προσδιορίσει τον τρόπο με τον οποίο μπορούμε να έχουμε γνώση της έννοιας που αναζητούμε. Η ανάμνηση, δηλαδή, έρχεται να θεμελιώσει τον τρόπο με τον οποίο είναι δυνατή η διαλεκτική –κάτι που θέτει σε αμφισβήτηση η «αδυναμία» εύρεσης ορισμών των πρώιμων διαλόγων- και, κατά συνέπεια, να δώσει απάντηση στο πώς είναι δυνατή η απάντηση του «τι είναι Χ».

Ξεκινώντας κανείς την ανάγνωση του *Μένωνα* δεν βρίσκει σημαντικές διαφορές του συγκεκριμένου διαλόγου με τους πρώιμους. Το ερώτημα που κυριαρχεί σε αυτόν τον διάλογο δεν έχει τη μορφή «Τι είναι το Χ;», αλλά «Είναι το χ Χ;». Το βασικό ζητούμενο του διαλόγου τίθεται στο 70a1-2: «*ἀρα διδασκτὸν ἢ ἀρετή;*». Η απάντηση του Σωκράτη είναι αρνητική. Επισημαίνει μάλιστα στο 71b3-4 ότι «*ὁ δὲ μὴ οἶδα*³³ *τί ἐστίν, πῶς ἂν ὁποῖόν γέ τι εἰδείην;*», θέτοντας για άλλη μια φορά την προτεραιότητα της γνώσης της ουσίας της

³² Κατά τον Kahn (1981: 306) στον *Μένωνα* μόνο αρχίζει ο Πλάτωνας να διαμορφώνει δικές του αρχές διατυπώνοντας τη θεωρία της ανάμνησης και διακρίνοντας τη γνώση από τη γνώμη.

³³ Η χρήση του «*οἶδα*» ασφαλώς σχετίζεται με τις Ιδέες που έχει στο νου του ο Πλάτωνας. Αντικείμενο του «*οἶδα*» είναι το «*δ. τι ἐστίν*», όρος που χρησιμοποιείται για τις Ιδέες στο 75d1-3 και 78d1-2 του *Φαίδωνα*, ως απάντηση στους ορισμούς που αναζητούσε ο Σωκράτης στους πρώιμους διαλόγους. Επιπλέον, το ίδιο ρήμα, «*εἶδεναι*», χρησιμοποιείται και στο 71b6-8 για ηθικές έννοιες των οποίων αναζητούσε τον ορισμό ο Σωκράτης.

αρετής³⁴ και διακρίνοντας συγχρόνως την πραγματική ουσία, το «*τί ἐστίν*», από τις τυχαίες ιδιότητες, το «*ὅποῖον*».

- Αν κάποιος δεν γνωρίζει τι είναι η αρετή, δεν είναι δυνατόν να γνωρίζει τίποτα για αυτήν. [Μια σύγχρονη, βέβαια, κριτική θα μπορούσε να απορρίψει τη συγκεκριμένη προκειμένη του Σωκράτη. Σήμερα θεωρείται πλήρως αποδεκτό το να γνωρίζουμε ορισμένες χαρακτηριστικές ιδιότητες κάποιου πράγματος και να το διακρίνουμε από άλλα, χωρίς ωστόσο να είμαστε σε θέση να διατυπώσουμε έναν πλήρη ορισμό γι' αυτό.]

Η προσπάθεια ορισμού της αρετής βασίζεται σε στοιχεία που μας είναι ήδη γνωστά. Και εδώ αναζητείται το κοινό στοιχείο, το «*εἶδος*» -όρος που αρχίζει πια να χρησιμοποιείται συστηματικά- των πολλών και παντοδαπών αρετών³⁵. Για πρώτη φορά, ωστόσο, το κοινό αυτό στοιχείο δεν εξετάζεται μόνο μεταξύ ηθικών εννοιών, αλλά και της υγείας (72d), του μεγέθους, της δύναμης (72e), των ζώντων οργανισμών (72b), του σχήματος (74b), του χρώματος (74c), του ήχου και της οσμής (76e)³⁶.

Το «*εἶδος*» φαίνεται να αποκτά πια εκτενέστερη εφαρμογή, δίνοντάς μας την εντύπωση ότι ο ρόλος του είναι κάτι παραπάνω από αυτόν στους διαλόγους που προηγήθηκαν. Η χρήση του ξεφεύγει από τα στενά όρια των ηθικών εννοιών. Χαρακτηριστική είναι η επισήμανση του Σωκράτη στο 86e1 ότι πρέπει να εξετάσουμε τι λογής είναι ένα πράγμα που δεν ξέρουμε ακόμη τι είναι.

Η παραδοχή αυτής της στροφής διατυπώνεται ρητά στο 80d, όταν ο Σωκράτης παραδέχεται την αδυναμία του να προσδιορίσει την αρετή. «Δεν ξέρω τι είναι αρετή», ομολογεί, δημιουργώντας στον συνομιλητή του την εύλογη απορία για το πώς μπορεί κανείς να ερευνά ένα πράγμα για το οποίο δεν ξέρει καν τι είναι. Στο 80d5-8 διατυπώνεται το εξής επιχείρημα, γνωστό στη βιβλιογραφία ως το παράδοξο του *Μένωνα*:

- Πώς μπορεί κανείς να αναζητά κάτι, αν δεν γνωρίζει τι είναι;

³⁴ Πρβ σ. 3.

³⁵ *Μένων* 72c6-8: «*κὰν εἰ πολλὰ καὶ παντοδαπαὶ εἰσιν, ἔν γέ τι εἶδος ταῦτόν ἅπασαι ἔχουσιν δι' ὃ εἰσὶν ἀρεταί.*»

³⁶ Το «*εἶδος*», βέβαια, εξακολουθεί να λαμβάνεται ως μια ιδιότητα που υπάρχει μέσα στα πράγματα. Δεν διακρίνεται από αυτά, ούτε νοείται υπερβατικά. Ας σημειωθεί ότι και στον *Φαίδωνα* γίνεται χρήση των παραδειγμάτων του μεγέθους, της υγείας και της δύναμης.

- Ποιο από τα πράγματα θα υποθέσει κανείς ότι αναζητά, όταν δεν γνωρίζει τι αναζητά;
- Πώς θα αναγνωρίσει κανείς το αντικείμενο της αναζήτησής του, αν το βρει;³⁷.

Ο Σωκράτης, ανασκευάζοντας το συγκεκριμένο επιχείρημα, τονίζει στο 80e1-6 τα εξής σημεία:

- Δεν είναι δυνατόν να ερευνά κανείς αυτό που ξέρει, καθώς το γνωρίζει.
- Δεν είναι δυνατόν να ερευνά κανείς αυτό που δεν ξέρει, καθώς δεν γνωρίζει τι θα ζητήσει³⁸.

Στο σημείο αυτό η Fine επισημαίνει ότι και οι δυο προκείμενες που θέτει ο Σωκράτης ισχύουν μόνο στην περίπτωση που «κάποιος έχει ολική γνώση ή άγνοια του αντικειμένου που σκοπεύει να αναζητήσει»³⁹. Πράγματι, αν γνωρίζω τα πάντα γύρω από την αρετή, δεν είναι δυνατόν να αναζητώ κάτι παραπάνω. Επίσης, αν έχω πλήρη άγνοια της αρετής, δεν είναι δυνατόν να αναζητώ οτιδήποτε σχετίζεται με αυτή. Μόνο όταν έχω μερική γνώση ή μερική άγνοια για την αρετή, μπορώ να ασχοληθώ με αυτή.

Αν, βέβαια, ο Σωκράτης αποδεχόταν το σοφιστικό επιχείρημα του Μένωνα, ο διάλογος δεν θα είχε νόημα να συνεχιστεί. Η προσπάθεια αναζήτησης της αρετής θα κρινόταν αποτυχημένη. Είτε γνωρίζει κανείς τι είναι αρετή είτε όχι, δεν είναι δυνατόν να την αναζητά. Έτσι, ο Σωκράτης θα αλλάξει τον τρόπο έρευνάς του. Ασφαλώς και είναι γνωστή η αρετή στους συνομιλητές. Ως βασικό όπλο του Σωκράτη έρχεται τώρα να λειτουργήσει η θεωρία της μετεμψύχωσης⁴⁰ και της ανάμνησης⁴¹.

³⁷ Μένων 80d5-8: «Καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν; ποῖον γὰρ ὦν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις; ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσῃ ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ᾔδησθα;»

³⁸ Μένων 80e1-6: «ὡς οὐκ ἄρα ἐστὶν ζητεῖν ἄνθρωπον οὔτε ὃ οἶδε οὔτε ὃ μὴ οἶδε; οὔτε γὰρ ἂν ὃ γε οἶδεν ζητοῖ ὀϊδεν γάρ, καὶ οὔδεν δεῖ τῷ γε τοιούτῳ ζητήσεως ὄυτε ὃ μὴ οἶδεν ὄυδὲ γὰρ οἶδεν ὅτι ζητήσει.»

³⁹ Fine (2003: 53).

⁴⁰ Η θεωρία της μετεμψύχωσης αποτελεί ίσως τον σημαντικότερο παράγοντα θεμελίωσης της a priori γνώσης, παρόλο που στον Μένωνα δεν εξετάζεται εκτενώς.

⁴¹ Κατά τον Scott (1995: 17), η πλατωνική ανάμνηση θεμελιώνει ένα είδος έμφυτης γνώσης. Στον Μένωνα, ωστόσο, και πολύ περισσότερο στον Φαίδωνα, επισημαίνεται ότι ο άνθρωπος, τη στιγμή της γέννησής του, τη στιγμή δηλαδή της ένωσης της ψυχής με το σώμα, ξεχνάει όλα αυτά που η ψυχή του έχει ήδη γνωρίσει. Η γνώση, δηλαδή, που επικαλείται ο άνθρωπος με την ανάμνηση δεν κατέχεται από τη γέννησή του, αλλά σε προηγούμενη ύπαρξή του.

Το βασικό επιχείρημα στηρίζεται σε έναν μύθο⁴². Συγκεκριμένα, αναφέρεται στο 81b3-6: «*φασί γάρ τήν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον, καὶ τοτὲ μὲν τελευτᾶν, ὃ δὴ ἀποθνήσκειν καλοῦσι, τοτὲ δὲ πάλιν γίγνεσθαι, ἀπόλλυσθαιδ' οὐδέποτε*». Επισημαίνεται μάλιστα στο 81c5-d5: «*Ἄτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὐσα καὶ πολλάκις γεγονυῖα, καὶ ἐωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἄιδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν ὥστε οὐδὲν θαυμαστόν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τ' εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἅ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο. ἄτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὔσης, καὶ μεμαθηκυῖας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἐν μόνον ἀναμνησθέντα—ὃ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι—τάλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἐάν τις ἀνδρείος ᾗ καὶ μὴ ἀποκάμνη ζητῶν· τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν.*».

Δηλαδή,

- Η ψυχή του ανθρώπου είναι αθάνατη. Και γεννιέται και πεθαίνει, αλλά ποτέ δεν χάνεται.
- Η ψυχή, έχοντας γεννηθεί πολλές φορές, δεν υπάρχει κάτι που να μην το έχει μάθει. Γνωρίζει όλα τα πράγματα, και εδώ και στον Άδη⁴³.
- Η ψυχή, λοιπόν, μπορεί να ξαναθυμηθεί αυτά που ήδη γνωρίζει, όχι μόνο για την αρετή –που αποτελεί το αντικείμενο της έρευνας του Σωκράτη και του Μένωνα στη συγκεκριμένη συζήτηση-, αλλά και για άλλα πράγματα –μια και όλα τα πράγματα συγγενεύουν μεταξύ τους⁴⁴.

⁴² Κατά τον Sharples (1985: 144) ο μύθος αυτός είναι είτε Ορφικός είτε Πυθαγόρειος, χωρίς ωστόσο να υπάρχουν επαρκή στοιχεία τεκμηρίωσης της μιας ή της άλλης θέσης.

⁴³ Ο διαχωρισμός «εδώ» - «στον Άδη» μας παραπέμπει τόσο στις θέσεις που μπορεί να κατέχει η ψυχή, όσο και στις θέσεις που κατέχουν τα πράγματα των οποίων και έχει γνώση η ψυχή. Σε κάτι τέτοιο άλλωστε μας παραπέμπει και το 80d του *Φαίδωνα*, που τοποθετεί τις Ιδέες στον Άδη. Προτιμότερο θα ήταν να επιλέξουμε τη δεύτερη θέση, η οποία μας επιτρέπει να καθορίσουμε και τον τόπο προέλευσης του γνωστικού αντικειμένου της ψυχής. Έτσι, αντί να μιλήσουμε για συνεχείς μετενσαρκώσεις της ψυχής, καλό θα είναι να δεχτούμε το «εδώ» ως τον χώρο της εμπειρικής γνώσης του ανθρώπου, των αληθών γνωμών, και το «στον Άδη» ως τον χώρο των Ιδεών.

⁴⁴ Για τον Sharples (1985: 149) η συγγένεια αυτή των πραγμάτων –η οποία αναφέρεται και στο 73c του *Φαίδωνα*- έχει την προέλευσή της σε Πυθαγόρειες αρχές. Δεν προσδιορίζει, ωστόσο, τον τρόπο συγγένειας τους. Κατά Sharples, πάλι, θα πρέπει να θεωρήσουμε (α) είτε ότι όλα τα πράγματα που υποβάλλονται σε ανάμνηση είναι του ίδιου είδους (β) είτε ότι υποβάλλονται σε ανάμνηση με τον ίδιο τρόπο. Έχοντας, ωστόσο, υπόψη μας τόσο τη διακριτότητα των δύο κόσμων που κυριαρχεί στο μεταφυσικό σύστημα του Πλάτωνα, όσο και την αναγωγή στο υπερβατικό Είδος που επιβάλλει η ανάμνηση –όπως επισημαίνεται στον *Φαίδωνα*- θεωρώ ότι θα πρέπει να δεχτούμε μάλλον τη δεύτερη εκδοχή του συλλογισμού του Sharples .

- Επομένως, η μάθηση⁴⁵ είναι ανάμνηση⁴⁶.

Ως απόδειξη ή επαλήθευση αυτής της ικανότητας της ψυχής, ο Σωκράτης επισημαίνει ότι συζητώντας ακόμα και με έναν δούλο που μιλάει ελληνικά, ξέρει να μετράει, αλλά οι γνώσεις του στη γεωμετρία είναι μηδαμινές, ο δούλος γνωρίζει τις απαντήσεις, όχι επειδή του τις μαθαίνει ή του τις λέει ο Σωκράτης, αλλά επειδή ο δούλος τις επαναφέρει στη μνήμη του. Έτσι, στο 82c-85b, όπως και στο 87a, ακολουθεί μια εκτενής έρευνα γεωμετρικών αρχών, επισημαίνοντας τον σημαντικό ρόλο που κατείχαν τα μαθηματικά, τόσο στη γνωσιολογική θεωρία του Πλάτωνα, όσο και στη θεμελίωση της θεωρίας των Ιδεών.

Στην έρευνα αυτή ο Σωκράτης δεν δίνει τις απαντήσεις στον δούλο, ούτε τον καθοδηγεί σε συγκεκριμένες απαντήσεις ούτε τον διδάσκει⁴⁷. Ρωτάει τον δούλο, ο οποίος και συμπεραίνει τις απαντήσεις από αυτά ακριβώς που σκέφτεται, μόνος του. Ακόμα και τα διαγράμματα που σχεδιάζει ο Σωκράτης δεν δίνουν στον δούλο τις απαντήσεις, αλλά ενεργοποιούν τη νόησή του να δώσει τις σωστές απαντήσεις. Ο δούλος, δηλαδή, παρουσιάζεται να γνωρίζει εκ των προτέρων όλα αυτά που ερωτάται. Η ψυχή του τα έχει ήδη γνωρίσει, και με τις κατάλληλες ερωτήσεις τα επαναφέρει στη μνήμη του.

Μπορεί, δηλαδή, κάποιος να έχει γνώση πραγμάτων χωρίς να τα έχει διδαχτεί ποτέ. Θέτει σε λειτουργία τον συγκεκριμένο μηχανισμό της ψυχής που επαναφέρει στη μνήμη του πράγματα που ήδη γνωρίζει, διατυπώνει γνώμες γύρω από αυτά και με την τακτική διερεύνησή τους οδηγείται στη γνώση και την επιστήμη⁴⁸. Όλοι, επομένως, οι άνθρωποι μπορούν να

⁴⁵ Θα πρέπει, βέβαια, να σημειωθεί ότι ο όρος που κυριαρχεί στην επιχειρηματολογία του Σωκράτη, τόσο στο 80d-e που προηγείται του μύθου, όσο και στον ίδιο τον μύθο, είναι «ζήσις». Η μάθηση φαίνεται να θεωρείται το αποτέλεσμα αυτής της αναζήτησης το οποίο, ωστόσο, ο μύθος επιβάλλει να βασίζεται στην ανάμνηση.

⁴⁶ Στο 82a μάλιστα ο Σωκράτης τονίζει ότι η μάθηση βασίζεται αποκλειστικά στην ανάμνηση και όχι στη διδασκαλία.

⁴⁷ Ο Day (1994: 23) θεωρεί ότι ένας τέτοιος ισχυρισμός είναι πλήρως λανθασμένος. Ο Σωκράτης καθαρά διδάσκει τον δούλο, κεντρίζοντας τη σκέψη του και προσφέροντάς του τα διαγράμματα.

⁴⁸ *Μένων* 97e2-a8: « ΣΩ. Τῶν ἐκείνου ποιημάτων λελυμένων μὲν ἐκτῆσθαι οὐ πολλῆς τινος ἀξιών ἐστι τιμῆς, ὡς περ δραπετῆν ἄνθρωπον—οὐ γὰρ παραμένει—δεδεμένον δὲ πολλοῦ ἀξίον πάνυ γὰρ καλὰ τὰ ἔργα ἐστίν. πρὸς τί οὖν δὴ λέγω ταῦτα; πρὸς τὰς δόξας τὰς ἀληθεῖς. καὶ γὰρ αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς, ὅσον μὲν ἂν χρόνον παραμένωσιν, καλὸν τὸ χρῆμα καὶ πάντ' ἀγαθὰ ἐργάζονται· πολλὸν δὲ χρόνον οὐκ ἐθέλουσι παραμένειν, ἀλλὰ δραπετεύουσιν ἐκ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε οὐ πολλοῦ ἀξίαί εἰσιν, ἕως ἂν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῶ. τοῦτο δ' ἐστίν, ὦ Μένων ἑταῖρε, ἀνάμνησις, ὡς ἐν τοῖς πρόσθεν ἡμῖν ὡμολόγηται. ἐπειδὴν δὲ δεθῶσιν, πρῶτον μὲν ἐπιστήμαι γίνονται, ἔπειτα μόνιμοι· καὶ διὰ ταῦτα δὴ τιμιώτερον ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης ἐστίν, καὶ διαφέρει δεσμῶ ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης.»

ανακαλούν, αρκεί να μάθουν τον τρόπο. Όπως επισημαίνεται στο 98a, οι αληθινές γνώμες που δραπέτεύουν από την ψυχή του ανθρώπου δεν έχουν μεγάλη αξία, ώσπου να δέσει κανείς τις ίδιες τις αιτίες τους με σκέψη. Έτσι επιτυγχάνεται η ανάμνηση.

Στόχος, βέβαια, της ανάμνησης στα συγκεκριμένα χωρία είναι να απαντήσει στο παράδοξο επιχείρημα του Μένωνα και όχι να αποδείξει την αθανασία της ψυχής. Αποδεχόμενοι την αθανασία της ψυχής⁴⁹ και, κατά συνέπεια, την προϋπαρξή της, αποδεχόμαστε όχι μόνο ότι ο άνθρωπος έχει γνώση των πραγμάτων, αλλά συγχρόνως ότι τα πράγματα αυτά δεν είναι γνωστά μέσω των αισθήσεων. Κάτι τέτοιο, ωστόσο, δεν αναφέρεται εδώ. Σκοπός του Σωκράτη είναι να δείξει ότι θα πρέπει κανείς να οδηγείται στην έρευνα, καθώς ήδη γνωρίζει αυτό το οποίο αναζητά, επομένως είναι σε θέση να κρίνει πότε έχει πετύχει τον στόχο του. Ο μύθος, δηλαδή, λειτουργεί ως απάντηση στο δεύτερο μέρος του επιχειρήματος του Μένωνα, καθώς προσδιορίζει το τι θα πρέπει να ζητάει κανείς, αντικρούοντας συγχρόνως την θέση ότι όταν δεν έχει κάποιος γνώση για κάτι, δεν είναι δυνατόν να το αναζητά.

Θα λέγαμε, ωστόσο, ότι η ανάμνηση, όπως πρωτοπαρουσιάζεται στον *Μένωνα*, δεν φαίνεται να λειτουργεί τόσο δραστικά συγκριτικά με αυτόν στον *Φαίδωνα* που θα εξετάσουμε στη συνέχεια. Κατά τον Day, μάλιστα, ένας αναγνώστης του *Μένωνα*, που δεν έχει υπόψη του τον *Φαίδωνα* ή την *Πολιτεία*, δύσκολα μπορεί να αποδώσει στον Πλάτωνα την ύπαρξη δυο διακριτών κόσμων⁵⁰. Η ανάμνηση στον *Μένωνα* φαίνεται να βασίζεται καθαρά σε αισθητηριακές ενέργειες, αυτή του σχεδιασμού και αυτή της παρατήρησης των διαγραμμάτων. Η λειτουργία των αισθήσεων είναι καθοριστική συγκριτικά με αυτή της φρόνησης, καθώς ο δούλος δεν φαίνεται να συνδέει μεταξύ τους νοητικά σχήματα. Τόσο ο σχεδιασμός των διαγραμμάτων, όσο και το παράδειγμα του δρόμου προς τη Λάρισα στο 97a9-11, εμπεριέχουν την αισθητηριακή αντίληψη.

⁴⁹ Θα πρέπει, βέβαια, να σημειωθεί ότι η αθανασία της ψυχής στον *Μένωνα*, δεν τεκμηριώνεται. Στα πλαίσια του μύθου που διατυπώνεται, θεωρείται ως μια αρχή που θα πρέπει να γίνει αποδεκτή χωρίς να εξεταστεί η ισχύς της.

⁵⁰ Day (1994: 12).

(ii) «πᾶσαι γάρ τούτων τῶν αἰσθήσεων φαυλότεραί εἰσιν»⁵¹

Η συνέχεια και, κυρίως, η τεκμηρίωση της θεωρίας της ανάμνησης, όπως την είδαμε στον *Μένωνα*, υπάρχει στον *Φαίδωνα* και συγκεκριμένα στο 64c4-8, όπου δίνεται ο ορισμός του θανάτου. Σύμφωνα με αυτόν, ο χωρισμός ψυχής και σώματος είναι πλήρης. Τόσο η ψυχή, όσο και το σώμα, μένουν χωριστά και αυτόνομα, το καθένα μόνο του, τελείως απαλλαγμένο το ένα από το άλλο.

Ο δυϊσμός αυτός ψυχής και σώματος μας ενδιαφέρει περισσότερο από την οντολογική του πλευρά και λιγότερο από την ηθική, η οποία και συνεπάγεται την αναγκαστική, λόγω της φθοράς του σώματος, αποδέσμευση της ψυχής από τις σωματικές ηδονές⁵². Επερχομένου του θανάτου, η ψυχή εξακολουθεί να λειτουργεί και μάλιστα ανεξάρτητα από τη σωματική διαδικασία. Διατηρεί όχι μόνο την αθανασία της, αλλά και την ουσία της. Συνεχίζει να έχει δύναμη, νόηση και φρόνηση. Η ψυχή, δηλαδή, επιτυγχάνει αυτά που αποτελεί και το κύριο μέλημα του φιλοσόφου, να αποδεσμευτεί, και μάλιστα πλήρως, από την επικοινωνία της με το σώμα.

Ο βασικός λόγος για τον οποίο ο φιλόσοφος επιδιώκει την αποδέσμευση της ψυχής από το σώμα είναι το γεγονός ότι το σώμα αποτελεί εμπόδιο στην αναζήτηση της φρόνησης⁵³. Η όραση, η ακοή, αλλά και οι άλλες αισθήσεις κρίνονται αναξιόπιστες και θολές. Η ψυχή μόνο μέσα στον λογισμό βλέπει ολοφάνερα μπροστά της κάποιο από «αυτά που είναι», «τι τῶν ὄντων». Επομένως, κάτι τέτοιο μπορεί να επιτευχθεί όταν δεν την παρενοχλεί καμία αίσθηση και γενικότερα οτιδήποτε σωματικό, αλλά είναι μόνη της, λαχταρώντας «εκείνο που είναι».

⁵¹ *Φαίδων* 65b6.

⁵² Ήδη στο 64d-65a7 επισημαίνεται ότι ο φιλόσοφος και εν ζωή ακόμα δεν καταπιάνεται με σωματικές ηδονές, όπως το φαγητό, το ποτό, τον έρωτα. Δεν ασχολείται καθόλου με το σώμα του, αλλά αντίθετα προσπαθεί συνεχώς να απομακρυνθεί από αυτό και να στραφεί στην καλλιέργεια της ψυχής του.

⁵³ *Φαίδων* 65a9-c10: «Τί δέ δή περι αὐτήν τήν τῆς φρονήσεως κτήσιν; πότερον ἐμπόδιον τὸ σῶμα ἢ οὐ, εἴαν τις αὐτὸ ἐν τῇ ζητήσει κοινωνὸν συμπαραλαμβάνῃ; οἷον τὸ τοιόνδε λέγω ἄρα ἔχει ἀληθείαν τινα ὅψις τε καὶ ἀκοή τοῖς ἀνθρώποις, ἢ τὰ γε τοιαῦτα καὶ οἱ ποιηταὶ ἡμῖν ἀειθρυλοῦσιν, ὅτι οὐτ' ἀκούομεν ἀκριβές οὐδὲν οὔτε ὁρῶμεν; καίτοι εἰ αὐταὶ τῶν περι τὸ σῶμα αἰσθήσεων μὴ ἀκριβεῖς εἰσιν μηδὲ σαφεῖς, σχολῆ αἱ γε ἄλλαι· πᾶσαι γάρ που τούτων φαυλότεραί εἰσιν. ἢ σοὶ οὐ δοκοῦσιν; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. Πότε οὖν, ἢ δ' ὅς, ἢ ψυχὴ τῆς ἀληθείας ἀπτεται; ὅταν μὲν γὰρ μετὰ τοῦ σώματος ἐπιχειρῇ τι σκοπεῖν, δηλὸν ὅτι τότε ἐξαπατάται ὑπ' αὐτοῦ. Ἀληθῆ λέγεις. Ἄρ' οὖν οὐκ ἐν τῷ λογίζεσθαι εἶπερ που ἄλλοθι κατάδηλον αὐτῇ γίγνεται τι τῶν ὄντων; Ναί. Λογίζεται δέ γέ που τότε κάλλιστα, ὅταν αὐτὴν τούτων μηδὲν παραλυπῇ, μήτε ἀκοή μήτε ὅψις μήτε ἀλγηδὼν μηδὲ τις ἡδονή, ἀλλ' ὅτι μάλιστα αὐτῇ καθ' αὐτὴν γίγνηται εἴσα χαίρειν τὸ σῶμα, καὶ καθ' ὅσον δύναται μὴ κοινωνοῦσα αὐτῷ μηδ' ἀπομένῃ ὀρέγεται τοῦ ὄντος.»

Οι αισθήσεις, ωστόσο, αν και εδώ θεωρούνται υποδεέστερες της διάνοιας, δεν απαξιώνονται εντελώς. Τόσο στον *Μένωνα*, όπως είδαμε, όσο και στον *Φαίδωνα*, όπως θα δούμε στη συνέχεια, τίθεται ως αναγκαία συνθήκη η χρήση της αισθητηριακής αντίληψης. Και στις δυο περιπτώσεις, η χρήση των αισθήσεων φαίνεται να αποτελεί το θεμέλιο της ανάμνησης, η οποία και μας οδηγεί στη γνώση. Προς τι, όμως, όλα τα χωρία εκείνα που επισημαίνουν την ανάγκη αποδέσμευσης από το σώμα; Το ερώτημα αυτό ασφαλώς μας οδηγεί σε αδιέξοδο: Αποφεύγοντας τις αισθήσεις μπορούμε να γνωρίσουμε την ουσία των όντων, την οποία ωστόσο και ανακαλούμε στη μνήμη μας χρησιμοποιώντας τις.

Βασικός λόγος της διάκρισης αυτής θα πρέπει να αποτελεί η θεμελίωση του Είδους. Το Είδος διακρίνεται πλήρως από τα αισθητά πράγματα. Από τη στιγμή, λοιπόν, που το Είδος και τα αισθητά θεωρούνται διαφορετικής αξίας, θα ήταν αρκετά παράδοξο να αποτελούν αντικείμενα της ίδιας διαδικασίας, της αισθητηριακής αντίληψης. Έτσι, οι αισθήσεις θεωρούνται υποδεέστερες ως πηγή της γνώσης, αλλά δεν απαξιώνονται πλήρως ως αφετηρία της γνώσης.

Επιστρέφοντας στη διαδικασία της ανάμνησης, θα πρέπει να επισημάνουμε ότι αρχίζει στα συγκεκριμένα χωρία του *Φαίδωνα* να βρίσκει την τεκμηρίωσή της, για να συνεχιστεί στο 74e-76c. Και αυτό γιατί σε αυτόν κυρίως τον διάλογο επισημαίνεται η διανοητική διαδικασία της ψυχής, ακόμα και μετά την αποδέσμευσή της από το σώμα. Όπως είδαμε στον *Μένωνα*, ο άνθρωπος έχει την δυνατότητα να ανακαλεί στη μνήμη του πράγματα που έχει ήδη γνωρίσει, και συγκεκριμένα πριν από τη γέννησή του. Η βασική, όμως, προϋπόθεση για τη διαδικασία της ανάμνησης είναι η ψυχή να έχει όντως γνωρίσει το καθαυτό ον, «αυτό που είναι», πριν τη γέννηση, πριν δηλαδή την ένωσή της με το σώμα.

Ο όρος «αυτό που είναι», μένει απροσδιόριστος, μας παραπέμπει ωστόσο στους πρώιμους διαλόγους που είχαν ως βασικό ερώτημα το «τι είναι Χ;». Αναφέρεται χαρακτηριστικά ότι «υπάρχει κάτι δίκαιο καθαυτό» (65d4-5: «*φαμέν τι εἶναι δίκαιον αὐτὸ ἢ οὐδέν;*»), όπως και κάτι «ωραίο και καλό» (65d7: «*Καὶ αὖ καλὸν γέ τι καὶ ἀγαθόν;*»).

Με τον όρο, βέβαια, «αὐτό» ο Σωκράτης δεν αναφέρεται σε κάποιο αισθητό πράγμα. Όπως μας είναι ήδη γνωστό από τους πρώιμους διαλόγους, πέρα από τα αισθητά πράγματα υπάρχουν «καθαυτό όντα», κατ' αναλογία της διάκρισης γνώσης – γνώμης. Λέγοντας, επομένως, «αὐτό», ο Σωκράτης εννοεί την ουσία των πραγμάτων, διακριτή από αυτά, το ον αυτό καθαυτό απρόσμηκτο.

- Τα καθαυτό, λοιπόν, όντα ουσιαστικά ταυτίζονται ή αποτελούν το πραγματικό αντικείμενο της φρόνησης, σε αντιδιαστολή με τα αισθητά πράγματα⁵⁴ και
- Η άμεση γνώση των καθαυτό όντων μπορεί κατ' εξοχήν να επιτευχθεί όταν η ψυχή αποχωριστεί από το σώμα, μετά θάνατον ή πριν τη γέννηση.

Το γεγονός, βέβαια, ότι τα καθαυτό όντα προσεγγίζονται αποκλειστικά και μόνο με τη διάνοια δεν σημαίνει ότι υπάρχουν αποκλειστικά και μόνο στη σκέψη ενός ατόμου. Αν θεωρούσε κάτι τέτοιο ο Σωκράτης, δεν θα υπήρχε καν λόγος να γίνεται μια τέτοια συζήτηση. Τα καθαυτό όντα ασφαλώς και μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενα σκέψης και όχι αίσθησης, αλλά παρ' όλα αυτά υπάρχουν ανεξάρτητα από τη σκέψη του ατόμου. Είτε, δηλαδή, κάποιος εννοεί το ον καθαυτό είτε όχι, αυτό υπάρχει.

⁵⁴ Φαίδων 79a1-4: «Οὐκοῦν τούτων μὲν κἄν ἄψαιο κἄν ἴδοις κἄν ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσιν αἰσθοιο, τῶν δὲ κατὰ ταῦτά ἐχόντων οὐκ ἔστιν ὅτῳ ποτ' ἂν ἄλλῳ ἐπιλάβοιο ἢ τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ, ἀλλ' ἔστιν αἰδῆ τὰ τοιαῦτα καὶ οὐχ ὁρατά;». Η McCabe (1994: 25) χαρακτηρίζει «διαβόητη» αυτή την δυσπιστία του Πλάτωνα απέναντι στον αισθητό κόσμο. Αναφέρει χαρακτηριστικά ότι η δυσπιστία του αυτή προκύπτει «είτε από τον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζει κανείς τον φυσικό κόσμο, θεωρεί δηλαδή απατηλές τις αισθήσεις, είτε από τον ίδιο τον φυσικό κόσμο, ο οποίος θεωρείται πιθανότατα ψευδής. Το πρόβλημα, δηλαδή, του Πλάτωνα είναι γνωσιολογικό ή οντολογικό ή και τα δυο».

Γ. Το υπερβατικό είδος του Φαίδωνα

Ο *Φαίδων*, έργο της μέσης πλατωνικής περιόδου, είναι ένας από τους πιο σημαντικούς και ταυτόχρονα δύσκολους διαλόγους. Το δραματικό του περιεχόμενο εστιάζει στην επικείμενη θανάτωση του Σωκράτη, τις τελευταίες ώρες της ζωής του, όπως τις περιγράφει ο Φαίδων ο Ηλείος, και τις τελευταίες του συζητήσεις με τους παρευρισκομένους, κυρίως με τον Σιμμία και τον Κέβη –ας σημειωθεί ότι ο Πλάτωνας δεν ήταν παρών. Συγχρόνως, όμως, είναι ο διάλογος εκείνος όπου κατεξοχήν χρησιμοποιείται και θεμελιώνεται το Είδος.

Το κύριο ερώτημα των πρώιμων διαλόγων, «τι είναι Χ», δεν απασχολεί τους συνομιλητές. Ο *Φαίδων* ενδιαφέρεται κυρίως για τη διάκριση του σώματος από τη ψυχή και, κατά συνέπεια, της αίσθησης από τη νόηση. Η ύπαρξη των «καθαυτό όντων» μέχρι τώρα βασιζόταν αποκλειστικά και μόνο στην πίστη μας γι' αυτά. Κανείς δεν ήταν σε θέση να τεκμηριώσει την ύπαρξή τους, μια και είναι αδύνατη η προσέγγισή τους στην τωρινή ζωή⁵⁵.

(i) Η τεκμηρίωση της ανάμνησης

Αρχικός στόχος του Σωκράτη στον *Φαίδωνα* φαίνεται να είναι η τεκμηρίωση της αθανασίας της ψυχής, συμπληρώνοντας με αυτόν τον τρόπο και τον μύθο της ανάμνησης του *Μένωνα*, όπου η αθανασία της ψυχής θεωρούνταν δεδομένη. Στο 70c-72e έχει ήδη αναφερθεί το επιχείρημα του κύκλου των αντιθέτων, υποστηρίζοντας την αμφίδρομη διαδικασία της γένεσης από τα αντίθετα. Τα αντίθετα προέρχονται πάντοτε από αντίθετα⁵⁶. Στη συνέχεια, στο 72e-77a εισάγεται ένα συμπληρωματικό επιχείρημα,

⁵⁵ Στον *Φαίδωνα* διατυπώνονται από τον Σωκράτη επιχειρήματα για την τεκμηρίωση της αθανασίας της ψυχής. Στην συγκεκριμένη, ωστόσο, εργασία δεν θα μας απασχολήσουν, μια και δεν φαίνεται να επηρεάζουν την οντολογική τεκμηρίωση των Ιδεών ή την οποιαδήποτε λειτουργία τους. Αντίθετα, μάλιστα, όπως επισημαίνεται στο 77d6-e7, είναι αναγκαίο, όπως υπάρχουν οι Ιδέες πριν εμείς γεννηθούμε, έτσι να υπάρχει και η ψυχή μας. Επίσης, είναι εξίσου αναγκαίο, αν δεν υπάρχουν οι Ιδέες πριν εμείς γεννηθούμε, να μην υπάρχουν ούτε και οι ψυχές μας.

⁵⁶ Παρουσιάζονται τα εξής παραδείγματα:

- Όμορφο → Άσχημο → Όμορφο
- Είμαι κοιμισμένος → Είμαι ξύπνιος → Είμαι κοιμισμένος
- Είμαι νεκρός → Είμαι ζωντανός → Είμαι νεκρός

προκειμένου να υποστηριχθεί ότι η ψυχή υπήρχε πριν από την είσοδό της στο σώμα.

Στο 72e5, λοιπόν,

- Η μάθηση⁵⁷ ορίζεται για άλλη μια φορά ως ανάμνηση.
- Η εφαρμογή της είναι πια γενικευμένη, ισχύοντας για πράγματα –δεν διευκρινίζεται ωστόσο τι είδους- που συνηθίζουμε να επαναφέρουμε στη μνήμη μας.
- Αναγκαία συνθήκη, όπως διευκρινίζεται στο 72e6-7, είναι όλα αυτά που ανακαλούμε κάθε φορά στη μνήμη μας, να τα έχουμε μάθει σε κάποιο προηγούμενο χρόνο. Με τον καιρό, ωστόσο, έχοντας πάψει να τα ερευνούμε, τα ξεχνάμε⁵⁸.

Έτσι, στο 73c5-d1 επισημαίνεται ότι

- “όταν κάποιος βλέπει ή ακούει ένα πράγμα ή το προσλαμβάνει με κάποια άλλη αίσθηση –παρόλο που θεωρούνται υποδεέστερες οι αισθήσεις τίθενται ως βάση της ανάμνησης-
- δεν γνωρίζει μόνο αυτό ,
- σκέφτεται και κάτι άλλο,
- το οποίο δεν είναι αντικείμενο της ίδιας γνώσης, αλλά κάποιας άλλης”.

Αντιλαμβανόμενος, λοιπόν, κάποιος με τις αισθήσεις του ένα πράγμα, πρώτα απ’ όλα το αναγνωρίζει. Δέχεται, δηλαδή, -βάσει της αισθητηριακής αντίληψης- ότι αυτό κατέχει κάποια συγκεκριμένα χαρακτηριστικά, τα οποία και τον οδηγούν να σκεφτεί -με τη βοήθεια του νου- ένα άλλο πράγμα.

Η ανάμνηση εδώ φαίνεται να είναι μια πιο άμεση διαδικασία, συγκριτικά με εκείνη του *Μένωνα*. Εκεί χρειαζόταν ένα πλήθος λογικών συνεπαγωγών, δίνοντάς μας την εντύπωση ότι οδηγούνταν κανείς σταδιακά στην μάθηση. Εδώ, τα στοιχεία που έχει κανείς στη διάθεσή του παραπέμπουν άμεσα το ένα

⁵⁷ Κατά τον Gallop (1975: 113) θεωρείται μειονέκτημα το γεγονός ότι ο Σωκράτης δεν διευκρινίζει τι ακριβώς εννοεί με τον όρο «μάθηση». Αναφέρει για παράδειγμα ότι υπάρχει και η μάθηση τεχνικών ή πρακτικών πληροφοριών. Γι’ αυτόν τον λόγο θεωρεί σκόπιμο να επισημάνει ότι στην περίπτωση του *Φαίδωνα* θα πρέπει να εννοήσουμε τον όρο «μάθηση» ως «κατανόηση», καθώς πραγματευόμαστε συγκεκριμένες έννοιες εντός του ευρύτερου πλαισίου της Θεωρίας των Ιδεών.

⁵⁸ Ενδιαφέρουσα είναι η θέση της McCabe (1994: 265): Αποδεχόμενοι την ανάμνηση, θεωρούμε ότι ουσιαστικά έχουμε να κάνουμε με μια μηχανή και όχι με έναν ανθρώπινο νου. ‘Όλοι έχουμε τις ίδιες έμφυτες γνώσεις. Η διαφορά μας έγκειται στην ικανότητα που έχει ο καθένας να θέτει σε εφαρμογή τον μηχανισμό της ανάμνησης. Όλοι, όμως, γνωρίζουμε τις Ιδέες; Ούτε ο ίδιος Σωκράτης απαντάει με σαφήνεια. Πρβ. υποσημ. 64 και 65.

στο άλλο⁵⁹. Αυτό πιθανότατα να εννοεί και ο Πλάτωνας, όταν επισημαίνει στο 73e1 ότι θα αναφερθεί σε έναν τρόπο ανάμνησης, αντιπαραβάλλοντάς τον με εκείνον του *Μένωνα*.

Ακολουθούν τα εξής παραδείγματα:

- “Όταν ένας εραστής βλέπει μια λύρα, φέρνει στο μυαλό του τον εραστή του (73d5-8)”.
- “Όταν κάποιος βλέπει την εικόνα του Σιμμία, φέρνει στο μυαλό του τον Κέβη (73d9-10)”.
- “Όταν κάποιος βλέπει την εικόνα του Σιμμία, φέρνει στο μυαλό του τον ίδιο Σιμμία (73e9-10)”.

Βασιζόμενοι σε αυτά τα παραδείγματα, ως την «άλλη γνώση» που πρωτοαναφέρθηκε, θα πρέπει να εννοήσουμε την πιθανή σύνδεση των δυο μερών του συλλογισμού μας (γνωρίζω αυτό που βλέπω – σκέφτομαι κάτι άλλο), και όχι την αναγκαία. Ο Ιδέες δεν έχουν ενταχθεί ακόμα στην όλη επιχειρηματολογία, για να θεωρήσουμε ότι υπονοείται κάποια διάκριση αισθητών πραγμάτων και Ιδεών.

Ως ερμηνευτική βάση των παραδειγμάτων που χρησιμοποιεί ο Σωκράτης θα πρέπει να θέσουμε την αιτιακή σχέση που προκύπτει πιθανά και όχι αναγκαία. Φαίνεται, δηλαδή, να υπονοείται μια αιτιακή σχέση που βασίζεται στην πλήρη διάκριση των δυο μερών. Ασφαλώς και υπάρχει σχέση αιτίας και αποτελέσματος και σε μια αναγκαία σύνδεση. Στην αναγκαία, ωστόσο, αιτιακή σχέση κυριαρχεί μια αμφίδρομη συνεπαγωγή και των δυο μερών, η οποία δεν συναντάται στην πιθανή αιτιακή σχέση. Η αιτιακή σχέση που βασίζεται στην πιθανότητα ίσως να θεωρείται μεγαλύτερης αξίας, μια και είναι λιγότερο δεδομένη, γι’ αυτό και τίθεται ως κριτήριο στο συγκεκριμένο χωρίο.

Όσον αφορά στο πρώτο παράδειγμα, θα πρέπει να επισημάνουμε ότι δεν διευκρινίζεται αν ο εραστής αναγνωρίζει τη λύρα του εραστή του ή αναγνωρίζει τη λύρα ως μια οποιαδήποτε λύρα, απλά δηλαδή ως ένα μουσικό όργανο. Όπως παρατηρεί ο Gallor, «δεν διευκρινίζεται κατά πόσο η θεώρηση

⁵⁹ Στον *Μένωνα* ο δούλος με τον οποίο συνομιλούσε ο Σωκράτης και «χρησιμοποιήθηκε» ως απόδειξη της ανάμνησης, υποβαλλόταν σε συνεχείς ερωτήσεις που όλες μαζί τον οδηγούσαν στη σωστή απάντηση. Αντίθετα, στον *Φαίδωνα* υπάρχει άμεση σύνδεση του πράγματος που συλλαμβάνουμε με τις αισθήσεις μας και αυτού που επαναφέρουμε στη μνήμη μας, χωρίς τη μεσολάβηση άλλων στοιχείων.

του εραστή είναι μια ξεχωριστή νοητική διαδικασία από αυτή της αναγνώρισης της λύρας»⁶⁰.

Αναγνωρίζοντας κάποιος τη λύρα του εραστή του, συνεπάγεται ότι συγχρόνως σκέφτεται και τον ίδιο τον εραστή του. Στην αντίθετη, ωστόσο, περίπτωση, αν δηλαδή αναγνωρίζει τη λύρα απλά ως ένα μουσικό όργανο, το οποίο αυτός προσωπικά έχει συνδέσει με τον εραστή του, η ταύτιση της αναγνώρισης της λύρας και του αντικειμένου της σκέψης του εραστή δεν είναι αναγκαία. Η αναγνώριση μιας οποιασδήποτε λύρας έχει ως πιθανό και όχι αναγκαίο αιτιακό αποτέλεσμα τον συσχετισμό της με κάποιο πρόσωπο και τη θεώρηση αυτού.

Πιθανή αιτιακή σχέση υπάρχει στο δεύτερο παράδειγμα, όταν δηλαδή κανείς βλέποντας την εικόνα του Σιμμία, φέρνει στο μυαλό του τον Κέβη. Και εδώ ο συσχετισμός δεν είναι αναγκαίος, αλλά πιθανός. Κατά τον Ackrill, τα δυο αυτά παραδείγματα εξηγούν την προϋπόθεση που έχει ήδη θέσει ο Σωκράτης στο 73c5-d1 λέγοντας ότι *«αντιλαμβανόμενοι κάτι, φέρνουμε στο μυαλό μας κάτι άλλο που είναι αποτέλεσμα άλλης γνώσης»*. Και αυτό, γιατί τόσο στη δεύτερη εκδοχή του πρώτου παραδείγματος –όταν δηλαδή ο εραστής αναγνωρίζει τη λύρα απλά ως ένα μουσικό όργανο–, όσο και στο δεύτερο, η γνώση του δεύτερου μέρους δεν είναι αναγκαία, μια και δεν περιλαμβάνεται στην πρώτη. Το ότι σκεφτόμαστε, δηλαδή, τον Κέβη δεν περιλαμβάνεται στη γνώση του Σιμμία. Έχουμε να κάνουμε με δυο τελείως διακριτά μέρη⁶¹.

Η θέση αυτή ενισχύεται και από το 73d3-4, όπου επισημαίνεται ότι η γνώση του ανθρώπου είναι τελείως διαφορετική από τη γνώση της λύρας. Κατά συνέπεια, έχοντας υπόψη μας όλα όσα αναφέρθηκαν προηγουμένως για το πρώτο παράδειγμα, ο Σωκράτης φαίνεται να αναφέρεται σε μια οποιαδήποτε λύρα, την οποία και αναγνωρίζει ο εραστής και όχι συγκεκριμένα στη λύρα του εραστή.

⁶⁰ Gallop (1975: 116). Με τα ερωτήματα που δημιουργεί το πρώτο αυτό παράδειγμα που παραθέτει ο Σωκράτης ασχολείται και ο Ackrill (1997: 19-20).

⁶¹ Το 73c5-d1 έχει προβληματίσει αρκετούς μελετητές. Ο Burnet [Gallop (1975: 117)] θεωρεί ότι στο σημείο αυτό ο Σωκράτης θέλει να αποκλείσει τα αντίθετα, όπου η γνώση για παράδειγμα του φωτός συνεπάγεται και τη γνώση του σκότους. Ο Hackforth [Ackrill (1997: 20)] θεωρεί ότι ο Σωκράτης αναφέρεται σε πράγματα που ξέρουμε για έναν άνθρωπο, αλλά δεν αντιλαμβανόμαστε ούτε παρατηρούμε. Τέλος, ο Ackrill (1997: 21) θεωρεί ότι με τον τρόπο αυτό ο Σωκράτης θέλει να αποκλείσει καταστάσεις όπου η θεώρηση ή η αναγνώριση ενός πράγματος χ περιλαμβάνεται ήδη στη γνώση του ψ.

Το τρίτο, τέλος, παράδειγμα δεν φαίνεται να καλύπτει την προϋπόθεση της «άλλης γνώσης». Το ότι βλέπει, δηλαδή, κάποιος την εικόνα του Σιμμία και φέρνει στο μυαλό του τον Σιμμία (73e9-10) δεν μπορεί να θεωρηθεί ικανοποιητικό παράδειγμα για «την άλλη γνώση». Λέγοντας ότι αυτή είναι η εικόνα του Σιμμία, συνεπάγεται ότι την ίδια στιγμή που αναγνωρίζω αυτή την εικόνα, είναι δεδομένο ότι θα φέρω και στο μυαλό μου τον Σιμμία. Κατά συνέπεια, η αιτιακή σχέση που προκύπτει είναι αναγκαία και όχι πιθανή, που φαίνεται να αναζητεί ο Σωκράτης⁶².

Στο τελευταίο, ωστόσο, αυτό παράδειγμα -βλέποντας δηλαδή κανείς την εικόνα του Σιμμία, φέρνει στο μυαλό του και τον ίδιο τον Σιμμία-, φαίνεται να έχει μόνο εφαρμογή η άλλη βασική προϋπόθεση της «ανάμνησης» που τίθεται στο 74a5-8:

- “Όταν από τα όμοια ξαναφέρει κανείς στο νου του κάτι, είναι αναγκαίο να σκέφτεται κατά πόσο αυτό υστερεί ή όχι ως προς την ομοιότητα από εκείνο που έφερε στο νου του”.

Βλέποντας την εικόνα-πίνακα του Σιμμία, βλέπω συγχρόνως και κατά πόσο αυτή υστερεί ή όχι προς την εικόνα-μορφή του πραγματικού Σιμμία. Μόνο, δηλαδή, στην περίπτωση που έχω το πρότυπο μπορώ να κάνω μια τέτοια σύγκριση.

Στο αν ο Σωκράτης παρέθεσε όλα αυτά τα παραδείγματα στην προσπάθειά του να αναγνωρίσει το ισχυρότερο ή τα θεωρεί ισάξια είναι δύσκολο να απαντήσει κανείς με βεβαιότητα. Πολύ περισσότερο όταν στο 74a2-3 επισημαίνεται ότι η ανάμνηση προκαλείται και από τα όμοια και από τα ανόμοια, αναφερόμενος προφανώς στα παραδείγματα που έχει ήδη παραθέσει.

Η περίπτωση της ανάμνησης από όμοια πράγματα, όπου εντάσσεται και το τρίτο παράδειγμα -βλέποντας την εικόνα του Σιμμία, σκέφτομαι τον Σιμμία-, παρ’ όλο που δεν φαίνεται να καλύπτει το κριτήριο της «άλλης γνώσης», ίσως να έχει μεγαλύτερη ισχύ, μια και είναι το μοναδικό παράδειγμα στο οποίο κυριαρχεί η αναγκαία αναγωγή στο πρότυπο, απαραίτητη, όπως θα δούμε, συνθήκη της σχέσης αισθητών – Ιδεών. Ωστόσο, η αναγνώριση της

⁶² Υπάρχει, βέβαια, και η περίπτωση να βλέπω την εικόνα του Σιμμία, αλλά να σκέφτομαι τον Κέβη. Κάτι τέτοιο, όμως, δεν εξυπηρετεί τον Σωκράτη, καθώς ο στόχος του είναι να επισημάνει τη σχέση εικόνας (εικόνα Σιμμία) – προτύπου (Σιμμίας). Πρβ.74a5-8.

υπεροχής του συγκεκριμένου παραδείγματος συνεπάγεται την εξής παγίδα. Αν θεωρηθεί το καλούπι πάνω στο οποίο θα εφαρμοστεί η ανάμνηση των Ιδεών στη συνέχεια του διαλόγου –βλέποντας τα ίσα πράγματα, σκέφτομαι το Ίσο-, αμέσως αναιρείται η αξία αυτής της εφαρμογής. Το Ίσο θα θεωρηθεί της ίδιας αξιακής σειράς με τα αισθητά πράγματα (Σιμμία) και, κατά συνέπεια, θα χάσουμε το οντολογικά αυτόνομο Είδος⁶³.

(ii) Η αναγωγή στο «είδος»

Στο 74a10-13 του *Φαίδωνα*, χωρίο το οποίο αποτελεί και την πρώτη ρητή διάκριση αισθητών και Ιδεών, ακολουθεί η εφαρμογή του μύθου της ανάμνησης στις Ιδέες. Η ανάμνηση χρησιμοποιείται πια ως η απόδειξη του ότι οι Ιδέες υπάρχουν και όχι ως μια απαραίτητη προϋπόθεση για να τεκμηριώσει την ύπαρξή τους.

Ο Σωκράτης αναφέρει χαρακτηριστικά: «Λέμε⁶⁴ ότι υπάρχει κάτι ίσο, και δεν μιλάω για ξύλο ίσο με ξύλο ούτε για πέτρα με πέτρα ούτε για κάτι άλλο αυτού του είδους, αλλά πέρα από όλα αυτά υπάρχει κάτι άλλο, «*αὐτὸ τὸ ἴσον*», το ίσο αυτό καθαυτό. Το ίσο αυτό καθαυτό το γνωρίζουμε⁶⁵ από τα διάφορα αισθητά πράγματα που αντιλαμβανόμαστε, όπως το ξύλο και η

⁶³ Προτιμότερο, λοιπόν, θα ήταν να θεωρήσουμε ότι έχουμε να κάνουμε με μια διαδικασία συνειρμών, στην οποία θα βασιστεί -κάπως αυθαίρετα ωστόσο, το Είδος στη συνέχεια. Τα παραδείγματα, δηλαδή, των χωρίων 73d5-e10 λειτουργούν ως πρόχειρα καλούπια που κατ' αναλογία χρησιμοποιούνται από τον Σωκράτη για να γίνει κατανοητός από το αμύητο στις Ιδέες κοινό του.

⁶⁴ Ερωτήματα προκαλεί το ποιο είναι το υποκείμενο αυτής της πρότασης. Είτε όλοι οι άνθρωποι γνωρίζουν την ύπαρξη του καθαυτού όντος και ξέρουν τι είναι είτε είναι πλεονέκτημα ορισμένων μόνο ανθρώπων, συμπεριλαμβανομένων του Σωκράτη και του Σιμμία, των φιλοσόφων. Το σίγουρο πάντως είναι ότι αν δεχτούμε ότι μόνο οι φιλόσοφοι γνωρίζουν την ύπαρξη των Ιδεών και τι αυτές είναι, όπως επισημαίνει ο Bostock (1986: 67) δημιουργείται πρόβλημα στην εφαρμογή του επιχειρήματος της ανάμνησης. Ο γενικότερος σκοπός του Σωκράτη είναι να αποδείξει την αθανασία της ψυχής όλων των ανθρώπων και όχι μόνο των φιλοσόφων. Ίσως είναι, λοιπόν, προτιμότερο να θεωρήσουμε ότι ο Σωκράτης αναφέρεται γενικά σε όλους τους ανθρώπους. Γι' αυτό και στη συνέχεια επισημαίνει ότι αποκτήσαμε τη γνώση του ίσου καθαυτού αναγνωρίζοντας αισθητά πράγματα ως ίσα, λειτουργία που είναι προσίτη σε όλους τους ανθρώπους.

⁶⁵ Μεταξύ αυτού του χωρίου και του 76b4-c3 υπάρχει αντίθεση. Ενώ αρχικά αναφέρεται ότι όλοι γνωρίζουμε τι είναι το «ίσο καθαυτό», στο 76b10-c3 αμφισβητείται η ικανότητα όλων των ανθρώπων να δώσουν μια ικανοποιητική απάντηση, πέραν του Σωκράτη. Στο σημείο αυτό ο Bostock (1986:70) επισημαίνει ότι μόνο οι φιλόσοφοι μπορούν να ορίσουν το ίσο καθαυτό, σε αντίθεση με τους υπόλοιπους ανθρώπους που απλά γνωρίζουν το νόημά του. Ωστόσο, βλ. υποσημ. 64.

πέτρα, στα οποία και έχουμε αποδώσει τον χαρακτηρισμό του «ίσου». Επιπλέον, αναγνωρίζουμε ότι τα αισθητά πράγματα είναι διαφορετικά, διακριτά από το ίσο καθαυτό και όχι ταυτόσημα⁶⁶. [Στοιχεία, δηλαδή, που μας είναι ήδη γνωστά από τους πρώιμους διαλόγους.]

Το χωρίο αυτό είναι ίσως το πρώτο από όσα έχουμε δει μέχρι τώρα όπου διατυπώνεται ρητά η διακριτότητα των δυο κόσμων, του Είδους και των αισθητών πραγμάτων. Η Fine, βέβαια, επισημαίνει ότι το γεγονός ότι το Ίσο διακρίνεται από τα ίσα μπορεί να ερμηνευτεί με τέσσερις διαφορετικούς τρόπους:

- Διαφορετικότητα
- Ανεξάρτητη ύπαρξη του είδους από τα αισθητά
- Ύπαρξη του είδους σε διαφορετικό τόπο
- Μη ορισιμότητα του είδους με αισθητούς όρους.⁶⁷

Εντός των πλατωνικών έργων υπάρχουν αρκετά στοιχεία που συνηγορούν υπέρ της μιας ή της άλλης ερμηνείας. Στον *Φαίδωνα*, ωστόσο, ο ίδιος ο Σωκράτης επισημαίνει ότι η διακριτότητα αυτή Είδους και αισθητών βασίζεται σε δυο σημαντικούς παράγοντες:

- Τα αισθητά πράγματα «*ἐνίοτε τῶ μὲν*» φαίνονται ίσα και *ἄλλοτε «τῶ δ' οὐ»* (74b8-9).
- Αντίθετα, τα «*αὐτὰ τὰ ἴσα*»⁶⁸ δεν υπάρχουν περιπτώσεις που να φαίνονται άνισα ή η ισότητα ανισότητα” (74c1-3).

Στη βιβλιογραφία⁶⁹ προτείνονται οι εξής λύσεις ως προς τη μετάφραση και την ερμηνεία του συγκεκριμένου χωρίου:

- Οι ίσες πέτρες και τα ίσα ξύλα ενώ παραμένουν τα ίδια, φαίνονται ίσα στον έναν παρατηρητή, αλλά όχι στον άλλο.

⁶⁶ Κατά τον White (1992: 281) το επιχείρημα φαίνεται να απευθύνεται σε κάποιον που δεν αποδέχεται τη διάκριση της ισότητας από τα διάφορα αισθητά πράγματα ή πολύ περισσότερο θεωρεί ότι δεν υπάρχει το ίσο καθαυτό, αλλά μόνο τα ίσα πράγματα που αντιλαμβάνεται με τις αισθήσεις του.

⁶⁷ Fine (2003: 252).

⁶⁸ Ο Ross (1971: 22), όπως και ο Hackforth (1980: 69) θεωρούν ότι στο συγκεκριμένο χωρίο υπάρχει η πρώτη αναφορά στα μη αισθητά μαθηματικά αντικείμενα. Ισχυρότερη, ωστόσο, θεωρώ την ερμηνεία του Gallop (1975: 123), ο οποίος δέχεται τα «αὐτὰ τὰ ἴσα» ως έναν εναλλακτικό όρο για το «ίσο καθαυτό». Κατά συνέπεια, ρωτώντας ο Σωκράτης αν υπάρχουν περιπτώσεις που να φαίνονται αυτά τα ίσα άνισα ή η ισότητα ανισότητα, κατ' ουσίαν ρωτάει το ίδιο πράγμα, πιθανότατα για εμφαντικούς λόγους. Ο Haynes (1964: 18-21), βέβαια, αν και ερμηνεύει τη χρήση του πληθυντικού αριθμού λόγω των ποικίλων πραγμάτων που αντιπροσωπεύει μια Ιδέα, αδυνατεί να δικαιολογήσει το διαζευκτικό «ή».

⁶⁹ Πρβ Haynes (1964), Gallop (1975), Hackforth (1980) και Βλαστός (1994).

- Φαίνονται ίσα σε δεδομένο χρόνο, αλλά όχι σε άλλο.
- Φαίνονται ίσα ως προς ένα γνώρισμά τους, αλλά όχι ως προς άλλο.
- Φαίνονται ίσα σε σύγκριση με ένα πράγμα, αλλά όχι προς άλλο.
- Φαίνονται ίσα σε μια δεδομένη θέση μέσα στο χώρο, αλλά όχι σε άλλη.

Ανεξάρτητα από το ποια εκδοχή έχει στο νου του ο Σωκράτης, αυτό που ουσιαστικά θέλει να επισημάνει είναι ότι τα πολλά ίσα πράγματα επιδέχονται και το μη-ίσο, κάτι που δεν ισχύει για το ίσο καθαυτό⁷⁰. Όπως επισημαίνεται και στο 78d1-9, το καθαυτό ίσο, το καθαυτό ωραίο, και γενικά κάθε πράγμα που είναι αυτό καθαυτό, έχοντας μία και μοναδική μορφή, είναι πάντοτε το ίδιο και με κανέναν τρόπο δεν επιδέχεται καμία αλλοίωση⁷¹. Αντίθετα, τα πολλά ωραία, ίσα κτλ αισθητά πράγματα, δεν βρίσκονται ποτέ στην ίδια κατάσταση.

Η μεταβολή, βέβαια, αυτή των αισθητών δεν είναι συνεχής και, κατά συνέπεια, δεν μας εμποδίζει στο να τα προσεγγίσουμε. Μεταβάλλονται με την έννοια ότι κατέχουν αντιθετικές μεταξύ τους ιδιότητες σε αντίθεση με τις Ιδέες⁷².

Όπως επισημαίνεται στο 78d10-e5 «τα πολλά ωραία, για παράδειγμα, πράγματα σε αντίθεση με το ωραίο καθαυτό μεταβάλλονται

- τόσο ως προς τους εαυτούς τους,
- όσο και μεταξύ τους»⁷³.

Στο σημείο αυτό ίσως να διευκρινίζεται το 74b8-9. Όταν, δηλαδή, αναφέρεται ότι τα ίσα πράγματα «*τῷ μὲν*» φαίνονται ίσα, «*τῷ δ' οὐ*», πιθανότατα ο Σωκράτης να έχει υπόψη του τις δυο αυτές περιπτώσεις του 78d10-e5. Τα πολλά ωραία, ίσα κ.ά πράγματα διαφέρουν από το ένα, καθαυτό ίσο ή ωραίο κ.ά, καθώς επιδέχονται και το αντίθετο χαρακτηριστικό,

- οπότε μια δεδομένη στιγμή μπορεί να μην φαίνονται ίσα ή ωραία,

⁷⁰ Η αρχή ότι οι Ιδέες δεν προσδιορίζονται από αντίθετες μεταξύ τους ιδιότητες σχετίζεται άμεσα με την «αυτο-κατηγορία». Βλ. σελ. 36.

⁷¹ Φαίδων 78d1-9: «*αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν, τὸ ὄν, μὴ ποτε μεταβολὴν καὶ ἡντινοῦν ἐνδέχεται; ἢ αἰεὶ αὐτῶν ἕκαστον ὃ ἔστι, μονοειδές ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό, ὡσαύτως κατὰ ταῦτα ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται*»

⁷² Ο Irwin (1977: 4-9) επισημαίνει ότι δεν υπάρχουν ασφαλή στοιχεία για να αποδώσει κανείς ηρακλείτεια στοιχεία συνεχούς μεταβολής στα πλατωνικά αισθητά πράγματα.

⁷³ Φαίδων 78d10-e5: «*Τί δὲ τῶν πολλῶν καλῶν, οἶον ἀνθρώπων ἢ ἵππων ἢ ἱματίων ἢ ἄλλων ὠντινωνοῦν τοιούτων, ἢ ἴσων [ἢ καλῶν] ἢ πάντων τῶν ἐκείνοις ὁμωνύμων; ἄρα κατὰ ταῦτα ἔχει, ἢ πᾶν τούναντίον ἐκείνοις οὔτε αὐτὰ αὐτοῖς οὔτε ἀλλήλοις οὐδέποτε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδαμῶς κατὰ ταῦτα; Οὕτως αὖ, ἔφη ὁ Κέβης, ταῦτα*»

- αλλά αλλάζει και η κρίση μας γι αυτό, ανάλογα το πράγμα με το οποίο συγκρίνονται κάθε φορά⁷⁴.

Αποκλειστικά και μόνο το ίσο καθαυτό είναι ίσο. Αναφέρεται χαρακτηριστικά στο 74d 5-7: «*ἄρα φαίνεται ἡμῖν οὕτως ἴσα εἶναι ὥσπερ αὐτὸ τὸ ὄ ἔστιν, ἢ ἐνδει τι ἐκείνου τῷ τοιοῦτον εἶναι οἶον τὸ ἴσον, ἢ οὐδέν;*»

Από τα αισθητά λείπει κάτι ώστε να είναι όπως το ίσο.

Επίσης στο 74d10-e2: «*τοῦτο ὁ νῦν ἐγὼ ὀρώ εἶναι οἶον ἄλλο τι τῶν ὄντων, ἐνδει δὲ καὶ οὐ δύναται τοιοῦτον εἶναι [ἴσον] οἶον ἐκείνο, ἀλλ' ἔστιν φαυλότερον.*».

Αναγνωρίζοντας το αισθητό πράγμα, το συγκρίνουμε με το καθαυτό ον. Επομένως, το ον καθαυτό λαμβάνεται ως ένα πρότυπο στο οποίο ανατρέχουμε κάθε φορά που θεωρούμε ότι του μοιάζει κάποιο αισθητό πράγμα, χωρίς ωστόσο το αισθητό πράγμα να ενσαρκώνει πλήρως το καθαυτό ον. Όταν, λοιπόν, θεωρούμε ελλιπή τα αισθητά πράγματα συγκριτικά με τις Ιδέες, εννοούμε ακριβώς την αδυναμία τους να ταυτιστούν με τις Ιδέες, να αποκτήσουν την ουσία τους. Λόγος της αδυναμίας τους; Η τάση τους να διαθέτουν αντιθετικές μεταξύ τους ιδιότητες. Έτσι, λέγοντας ότι μια πέτρα είναι ίση, δεχόμαστε αποκλειστικά και μόνο το γεγονός ότι προσεγγίζει το ίσο καθαυτό και μπορεί να θεωρηθεί ίσο, είναι σαν το ίσο. Δεν είναι, όμως, ακριβώς ίσο, ούτε ταυτίζεται με το «ίσο καθαυτό».

Σύγχρονοι, βέβαια, μελετητές⁷⁵ δεν δέχονται ως δεδομένη την αναγωγή στο καθαυτό ίσο και, κατά συνέπεια, τη σύγκρισή του με τα ίσα αισθητά. Θέλοντας, δηλαδή, να διαπιστώσουμε αν δυο πέτρες είναι ίσες ή όχι, μπορούμε να τις συγκρίνουμε μεταξύ τους και όχι αναγκαστικά με το καθαυτό ίσο. Κατά συνέπεια, η ύπαρξη του καθαυτό ίσου δεν κρίνεται απαραίτητη. Κάτι τέτοιο, βέβαια, προκύπτει από την επιλογή της Ισότητας που είναι μια καθαρά συγκριτική έννοια. Αν ο Σωκράτης ανέφερε την Ωραιότητα, θα έπρεπε

⁷⁴ Πρβ σ. 48 για *Φαίδων* 102b, όπου ο Σιμμίας είναι πιο μεγάλος από τον Σωκράτη, αλλά όχι από τον Φαίδωνα.

⁷⁵ Ο Gallop (1975: 127) επισημαίνει ότι ακόμα και αν θεωρήσουμε αναγκαία την ύπαρξη του καθαυτό ίσου για μια τέτοια αναγωγή, μια και αυτό κατέχει το χαρακτηριστικό του ίσου, θα πρέπει να διευκρινιστεί ως προς τι είναι ίσο. Αν είναι ίσο προς οτιδήποτε, αναιρείται η διάκριση των αισθητών πραγμάτων από αυτό, αν πάλι είναι ίσο μόνο με τον εαυτό του, δεν μπορεί να αποτελέσει το πρότυπο με το οποίο μοιάζουν τα αισθητά πράγματα, αλλά αποτυγχάνουν να υλοποιήσουν πλήρως. Στο σημείο αυτό έχει και ο Gosling (1965: 154-5) ενστάσεις, καθώς δεν θεωρεί ότι είναι αναγκαία μια τέτοια σύγκριση. Ανακαλώντας κάτι στη μνήμη μας, αναγνωρίζοντας κάτι άλλο, δεν σημαίνει ότι απαραίτητα σκεφτόμαστε κατά πόσο αυτά μοιάζουν ή όχι.

όντως να κάνει σύγκριση με αυτήν. Δεν είναι, όμως, σίγουρο αν ο Πλάτωνας αντιλαμβάνεται αυτή τη διαφορά.

Στα 74d 5-7 και 74d10-e2, βασίζεται, επίσης, η σύγχρονη έννοια της αυτοκατηγορήσης των Ιδεών. Λέγοντας, δηλαδή, ότι η Ισότητα ίση, είναι σαν αποδίδουμε στην Ιδέα την ίδια ιδιότητα που αυτή φαίνεται να παρέχει στα αισθητά και, κατά συνέπεια, τα αντιμετωπίζουμε με τον ίδιο τρόπο. Τόσο ο Allen (1965), ωστόσο, όσο και ο Nehamas (1973), επισημαίνουν ότι ακόμα και αν το κατηγορούμενο που αποδίδεται στα αισθητά πράγματα και στις Ιδέες είναι το ίδιο, έχει διαφορετική εφαρμογή, καθώς έχουμε να κάνουμε με διαφορετικού αξιακού τύπου οντότητες. Επιπλέον, ο Nehamas⁷⁶ επισημαίνει ότι ακόμα και αν υποθέσουμε ότι αποδίδεται μια ιδιότητα στο Είδος, αυτή θα είναι ουσιώδης. Δεν θα βασίζεται σε κάποια άλλη οντότητα, όπως συμβαίνει με τα αισθητά, γι' αυτό και είναι προτιμότερο να μιλάμε για ταυτότητα.

Λέγοντας, λοιπόν, ότι το ίσο καθαυτό είναι ίσο, δεν θα πρέπει να θεωρήσουμε το «ίσο» ως μια ιδιότητα ή κατηγορούμενό του. Το ίσο καθαυτό ταυτίζεται με το «ίσο». Η ουσιαστική αυτή κατοχή του ίσου από το καθαυτό ίσο «αναγκάζει» μάλιστα τα ίσα αισθητά, όχι μόνο να θεωρούνται αξιακά υποδεέστερα του καθαυτό ίσου, μια και δεν ταυτίζονται με αυτό, αλλά και να ονοματίζονται ίσα «καταχρηστικά», ακολουθώντας το πρότυπό τους⁷⁷.

Μια τέτοια παρατήρηση, βέβαια, προϋποθέτει το γεγονός ότι ήδη έχουμε «δει» το καθαυτό ον, στο οποίο λέμε ότι μοιάζει το αισθητό πράγμα, όντας ωστόσο ελλιπέστερο. Συγκεκριμένα, λοιπόν, στην περίπτωση των ίσων πετρών και ξύλων, αναγκαστικά πρέπει να έχουμε «δει» το καθαυτό ίσο πριν τα αντικρίσουμε και διαπιστώσουμε ότι είναι ελλιπέστερα αυτού (74e9-75a3). Στο 75a5-8, βέβαια, τονίζεται ότι από “πουθενά αλλού δεν έχει ξεκινήσει και ούτε μπορεί να ξεκινήσει η σκέψη αυτή παρά μόνο από τις αισθήσεις”⁷⁸. Με τις αισθήσεις μας αντιλαμβανόμαστε τα διάφορα πράγματα που εμείς θεωρούμε ίσα, είναι ωστόσο ελλιπέστερα από το ίσο καθαυτό (75a11-76a2).

Στο 75b, λοιπόν, ακολουθούν διάφορα επιχειρήματα που έχουν ως βασικό σκοπό τον χρονικό προσδιορισμό της απόκτησης της γνώσης του

⁷⁶ Nehamas (1973: 479).

⁷⁷ Βλ. *Φαίδων* 102b2 και 103e.

⁷⁸ Και σε αυτό το χωρίο ο Σωκράτης δίνει ιδιαίτερη βαρύτητα στις αισθήσεις.

καθαυτό ίσου και, κατά συνέπεια, των καθαυτό όντων γενικότερα. Συγκεκριμένα στο 75b4-d6⁷⁹ αναφέρεται ότι:

- Γνωρίσαμε τα ίσα πράγματα αμέσως μόλις αποκτήσαμε αισθήσεις.
- Με το που γεννηθήκαμε αρχίσαμε να έχουμε όλες τις αισθήσεις
- Άρα, η γνώση του καθαυτό ίσου, στο οποίο και θα αναγάγουμε τα ίσα πράγματα, θα πρέπει να προηγείται της απόκτησης των αισθήσεων μας, θα πρέπει δηλαδή να γίνεται πριν τη γέννησή μας, όταν η ψυχή είναι πλήρως διαχωρισμένη από το σώμα.

Ο Σωκράτης, βέβαια, συνεχίζει το επιχειρήμα του επισημαίνοντας τις δυο βασικές θέσεις που συνεπάγεται το γεγονός της απόκτησης της γνώσης του καθαυτό όντος πριν τη γέννησή μας:

- Είτε την αποκτάμε πριν τη γέννησή μας και αφού την αποκτήσουμε, δεν την ξεχνάμε σε κάθε διαδοχική γέννησή μας, αλλά γεννιόμαστε γνωρίζοντας και γνωρίζουμε για όλη μας την ζωή⁸⁰.
- Είτε την αποκτάμε πριν τη γέννησή μας και την χάνουμε με τη γέννησή μας. Οπότε, χρησιμοποιώντας τις αισθήσεις μας, ξαναποκτούμε τη γνώση που είχαμε προηγουμένως, την επαναφέρουμε δηλαδή στη μνήμη μας⁸¹.

Στη συνέχεια, βέβαια, του πλατωνικού διαλόγου, ο ίδιος ο Σωκράτης μας δίνει την απάντηση. Συγκεκριμένα στο 76b επισημαίνεται ότι αποκλείεται η πρώτη περίπτωση, σύμφωνα με την οποία όλοι οι άνθρωποι γεννιόμαστε

⁷⁹ Φαίδων 75b4-d6: «Πρὸ τοῦ ἄρα ἄρξασθαι ἡμᾶς ὄραν καὶ ἀκούειν καὶ τᾶλλα αἰσθάνεσθαι τυχεῖν ἔδει που εἰληφότας ἐπιστήμην αὐτοῦ τοῦ ἴσου ὅτι ἔστιν, εἰ ἐμέλλομεν τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων ἴσα ἐκείσε ἀνοίσειν, ὅτι προθυμεῖται μὲν πάντα τοιαυτὰ εἶναι οἷον ἐκεῖνο, ἔστιν δὲ αὐτοῦ φαυλότερα. Ἀνάγκη ἐκ τῶν προειρημένων, ὦ Σώκρατες. Οὐκοῦν γενόμενοι εὐθὺς ἐωρῶμέν τε καὶ ἠκούομεν καὶ τὰς ἄλλας αἰσθήσεις εἶχομεν; Πάνυ γε. Ἔδει δέ γε, φαμέν, πρὸ τούτων τὴν τοῦ ἴσου ἐπιστήμην εἰληφέναι; Ναί. Πρὶν γενέσθαι ἄρα, ὡς ἔοικεν, ἀνάγκη ἡμῖν αὐτὴν εἰληφέναι. Ἔοικεν. Οὐκοῦν εἰ μὲν λαβόντες αὐτὴν πρὸ τοῦ γενέσθαι ἔχοντες ἐγενόμεθα, ἠπιστάμεθα καὶ πρὶν γενέσθαι καὶ εὐθὺς γενόμενοι οὐ μόνον τὸ ἴσον καὶ τὸ μείζον καὶ τὸ ἔλαττον ἀλλὰ καὶ σύμπαντα τὰ τοιαῦτα; οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἴσου νῦν ὁ λόγος ἡμῖν μᾶλλον τι ἢ καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ καλοῦ καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δικαίου καὶ ὀσίου καί, ὅπερ λέγω, περὶ ἀπάντων οἷς ἐπισφραγίζομεθα τὸ “αὐτὸ ὃ ἔστι” καὶ ἐν ταῖς ἐρωτήσεσιν ἐρωτῶντες καὶ ἐν ταῖς ἀποκρίσεσιν ἀποκρινόμενοι. ὥστε ἀναγκαῖον ἡμῖν τούτων πάντων τὰς ἐπιστήμας πρὸ τοῦ γενέσθαι εἰληφέναι. Ἔστι ταῦτα.»

⁸⁰ Φαίδων 75d7-8: «Καὶ εἰ μὲν γε λαβόντες ἐκάστοτε μὴ ἐπιλελήσμεθα, εἰδότας ἀεὶ γίγνεσθαι καὶ ἀεὶ διὰ βίου εἰδέναι.»

⁸¹ Φαίδων 75e2-76a1: «Εἰ δέ γε οἶμαι λαβόντες πρὶν γενέσθαι γιγνόμενοι ἀπολέσαμεν, ὕστερον δὲ ταῖς αἰσθήσεσι χρώμενοι περὶ αὐτὰ ἐκείνας ἀναλαμβάνομεν τὰς ἐπιστήμας ἅς ποτε καὶ πρὶν εἶχομεν, ἄρ’ οὐχ ὃ καλοῦμεν μανθάνειν οἰκείαν ἂν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν εἴη; τοῦτο δὲ που ἀναμιμνήσκεσθαι λέγοντες ὀρθῶς ἂν λέγοιμεν; Πάνυ γε. ἢ»

γνωρίζοντας και γνωρίζουμε για όλη μας την ζωή⁸². Η γνώση δεν είναι έμφυτη, είναι, ωστόσο, δυνατή από όλους τους ανθρώπους, καθώς όλοι έχουν τη δυνατότητα να επαναφέρουν στη μνήμη τους πράγματα που ήδη γνωρίζουν⁸³. Κάτι τέτοιο, άλλωστε, επιβεβαιώνεται και από τις συνεχείς ανεπιτυχείς προσπάθειες των ανθρώπων να μιλήσουν για το καθαυτό ον, για την ουσία των πραγμάτων, όπως ήδη έχουμε δει στους πρώιμους διαλόγους, όπου οι συνομιλητές αδυνατούν να ορίσουν ηθικές έννοιες.

Ο ίδιος, λοιπόν, ο Σωκράτης επισημαίνει ότι η γνώση δεν είναι έμφυτη. Η απάντησή του, βέβαια, αυτή θα λέγαμε ότι δικαιολογείται απόλυτα, αν σκεφθούμε το γενικότερο πλαίσιο στο οποίο εντάσσονται οι Ιδέες. Θα ήταν, δηλαδή, αρκετά περίεργο να έχει υποστηριχθεί η έμφυτη ύπαρξη της γνώσης των Ιδεών σε όλους τους ανθρώπους, από τη στιγμή που σε όλα τα επιχειρήματα των πρώιμων διαλόγων επισημαίνεται η αδυναμία του ανθρώπου να προσεγγίσει τις Ιδέες.

Από την άλλη μια μεριά, θα ήταν εξίσου περίεργο να τηρηθεί και μια μετριοπαθής στάση. Να δεχτεί, δηλαδή, ο Σωκράτης την έμφυτη γνώση των Ιδεών, αλλά να επισημάνει ότι μόνο λίγοι έχουν την δυνατότητα να την ανακαλούν. Δεν θα πρέπει να θεωρήσουμε, βασιζόμενοι τουλάχιστον στα χωρία που έχουμε εξετάσει μέχρι τώρα, ότι ο Σωκράτης ενδιαφέρεται για μια τέτοια «ελιτίστικη» εκδοχή των Ιδεών. Αν ο σκοπός του ήταν να προσδιορίσει την «απόμακρη» γνώση των Ιδεών, προσιτή μόνο σε λίγους εκλεκτούς, η όλη προσέγγιση του ζητήματος θα ήταν τελείως διαφορετική. Ούτε θα ενέτασσε την προσέγγιση της γνώσης των Ιδεών εντός των αναζητήσεων ηθικών ορισμών στους πρώιμους διαλόγους, όπου δεν επισημαίνεται η ένταξη των συνομιλητών σε κάποια ιδιαίτερη κοινωνική ή φιλοσοφική ομάδα, ούτε πολύ περισσότερο θα εφαρμόζε την ανάμνηση, το βασικό του όπλο στην απόδειξη της ύπαρξης των Ιδεών, σε έναν δούλο (*Μένων*).

⁸² Φαίδων 76b4-c3: «Τί δέ; τόδε ἔχεις ἐλέσθαι, καὶ πῆ σοι δοκεῖ περὶ αὐτοῦ; ἀνὴρ ἐπιστάμενος περὶ ὧν ἐπίσταται ἔχει ἂν δοῦναι λόγον ἢ οὐ; Πολλὴ ἀνάγκη, ἔφη, ὦ Σώκρατες. Ἦ καὶ δοκοῦσί σοι πάντες ἔχειν διδόναι λόγον περὶ τούτων ὧν νυνδὴ ἐλέγομεν; Βουλοίμην μεντᾶν, ἔφη ὁ Σιμμίας· ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον φοβοῦμαι μὴ αὔριον τηνικάδε οὐκέτι ἢ ἀνθρώπων οὐδεὶς ἀξίως οἶός τε τοῦτο ποιῆσαι. Οὐκ ἄρα δοκοῦσί σοι ἐπίστασθαί γε, ἔφη, ὦ Σιμμία, πάντες αὐτά; Οὐδαμῶς.»

⁸³ Μοναδική, δηλαδή, προϋπόθεση αποτελεί η ικανότητά μας να ενεργοποιήσουμε σωστά τον μηχανισμό της ανάμνησης, όπως έχει ήδη αναφερθεί στον *Μένωνα*.

Δ. «περί γενέσεως και φθοράς την αἰτίαν»⁸⁴

Προς το τέλος του *Φαίδωνα* κυρίαρχο είναι ένα είδος αυτοβιογραφίας του Σωκράτη με αναφορές στις φιλοσοφικές θέσεις με τις οποίες είχε ασχοληθεί. Ανεξάρτητα από το αν όσα αναφέρονται συμφωνούν ή όχι με την ιστορική πραγματικότητα, ο Σωκράτης ξεκινάει με την παραδοχή της αγάπης που είχε στη νεαρή του ηλικία για την «περί φύσεως ἱστορίαν», τη φυσική ιστορία (96a8). Θέλοντας να ανακαλύψει την «περί γενέσεως και φθοράς την αἰτίαν»⁸⁵ των πραγμάτων (95e9), διατύπωσε τα εξής ερωτήματα: Οι ζωντανοί οργανισμοί δημιουργούνται αφού το θερμό και το ψυχρό υποστούν σήψη⁸⁶; Σκεφτόμαστε με το αίμα, τον αέρα ή τη φωτιά⁸⁷; Οι αισθήσεις, αφού ενεργοποιηθούν από τον εγκέφαλο, οδηγούν στη μνήμη, τη γνώμη και, τέλος, τη γνώση⁸⁸;

Επίσης, τον Σωκράτη απασχολούσαν ερωτήματα που σχετίζονταν με τον τρόπο ανάπτυξης ή αύξησης –με τη γενικότερη έννοια– των πραγμάτων. Είχε καταλήξει, λοιπόν, στο να θεωρεί ότι η αιτία της αύξησης είναι η πρόσθεση ύλης στην ύλη⁸⁹, ότι το δέκα είναι μεγαλύτερο από το οκτώ λόγω της πρόσθεσης του δύο στο οκτώ⁹⁰, ότι το δύο γίνεται δύο λόγω της πρόσθεσης του ένα στο ένα⁹¹ και ότι το δυο γίνεται δυο από τη διχοτόμηση του ένα⁹².

⁸⁴ *Φαίδων* 95e9.

⁸⁵ Βλ. σ. 45.

⁸⁶ Κατά τον Burnet (1911: 100), ο Σωκράτης με το ερώτημα αυτό αναφέρεται στον Αρχέλαο, ο οποίος θεωρούσε ότι το θερμό και το ψυχρό μετατρέπονται σε ένα έκκριμα, το οποίο φαίνεται να αποτελεί την πηγή προέλευσης και συγχρόνως την τροφή των ζωντανών οργανισμών.

⁸⁷ Ο Burnet (1911: 101) επισημαίνει ότι ο Σωκράτης αναφέρεται στον Εμπεδοκλή, τον Αναξιμένη και τον Ηράκλειτο αντίστοιχα.

⁸⁸ Όπως διαβάζουμε στον Burnet (1911: 101), η θέση αυτή ανήκει στον Αλκμαίωνα, ο οποίος δεχόταν τον εγκέφαλο και όχι την καρδιά ως τη βάση των αισθήσεων. Ας σημειωθεί, ωστόσο, ότι η θέση αυτή έρχεται σε πλήρη αντίθεση με τη θεωρία της ανάμνησης, καθώς οι αισθήσεις δεν φαίνονται να αποτελούν απλά την αφετηρία της γνώσης, αλλά πολύ περισσότερο και την πηγή τους, κάτι που ο Σωκράτης, τόσο στον Μένωνα, όσο και στον *Φαίδωνα*, φαίνεται να απορρίπτει.

⁸⁹ Στον *Φαίδωνα* 96c7-d6 αναφέρει ότι αρχικά θεωρούσε ότι ο άνθρωπος αναπτύσσεται «διὰ τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν» και στο 96d8-e4 ότι η διαφορά ύψους των ανθρώπων, αλλά και των αλόγων υπάρχει «τῆ κεφαλῆ».

⁹⁰ *Φαίδων* 96e2-3: «ἐναργέστερα, τὰ δέκα μοι ἐδόκει τῶν ὀκτῶ πλέονα εἶναι διὰ τὸ δύο αὐτοῖς προσεῖναι.»

⁹¹ *Φαίδων* 96e3: «καὶ τὸ δίπηχυ τοῦ πηχναίου μεῖζον και *Φαίδων* 97a4-5: ἐπλησίασαν ἀλλήλοις, αὕτη ἄρα αἰτία αὐτοῖς ἐγένετο τοῦ δύο γενέσθαι, ἢ σύνοδος τοῦ πλησίον ἀλλήλων τεθῆναι.» Η συγκεκριμένη θέση, όπως διατυπώνεται στη συνέχεια του διαλόγου, είναι αρκετά προβληματική. Συγκεκριμένα στο 96e6-a1 αναφέρονται τα εξής: «Πόρρω που, ἔφη, νῆ Δία ἐμὲ εἶναι τοῦ οἶεσθαι περὶ τούτων του την αἰτίαν εἰδέναί, ὅς γε οὐκ ἀποδέχομαι ἐμαντοῦ οὐδὲ ὡς ἐπειδὴν ἐνὶ τις προσθῆ ἔν, ἢ τὸ □ν ᾧ προσετέθη δύο γέγονεν, <ἢ τὸ προστεθέν>, ἢ τὸ προστεθὲν καὶ ᾧ

Τα μαθηματικά, ωστόσο, αυτά παραδείγματα οδήγησαν τον Σωκράτη στην απόρριψη της υλιστικής εξήγησης των πραγμάτων. Το γεγονός ότι ως βάση αυτής της εξήγησης τίθενται αισθητά πράγματα, αλλά και το ότι αντίθετες μεταξύ τους ιδιότητες –όπως η πρόσθεση και η διχοτόμηση– μπορούν να έχουν το ίδιο αποτέλεσμα –στη συγκεκριμένη περίπτωση το δύο– (97b1-4), οδήγησαν τον Σωκράτη στην απόρριψη της πρόσθεσης της ύλης ως αιτίας της αυξήσεως.

Έτσι, εντυπωσιασμένος ο Σωκράτης από μια φράση που άκουσε να αποδίδει κάποιος⁹³ στον Αναξαγόρα –«*νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος*» (97c1-2)–, θεώρησε ότι μπορούσε να κατανοήσει τα πράγματα ως το δημιούργημα μιας διάνοιας, η οποία και είχε την ικανότητα να τα τοποθετεί στον κόσμο με τον καλύτερο δυνατό τρόπο. Τα ζητήματα που απασχολούσαν τον Σωκράτη εκείνη την περίοδο επικεντρώνονταν στον χώρο της κοσμολογίας: Η γη είναι πεπλατυσμένη η στρογγυλή⁹⁴; Η γη βρίσκεται στο κέντρο⁹⁵; Τι γίνεται με τον ήλιο, τη σελήνη, τα άλλα άστρα⁹⁶;

Στο 97e2-4 αναφέρονται οι απαντήσεις που θεωρούσε ο Σωκράτης ότι θα του δώσει η φιλοσοφία του Αναξαγόρα: «*λέγοντα τὸ ἄμεινον καὶ ὅτι αὐτὴν (ενν. η γη) ἄμεινον ἦν τοιαύτην εἶναι καὶ εἰ ἐν μέσῳ φαίη εἶναι αὐτήν, ἐπεκδιηγῆσεσθαι ὡς ἄμεινον ἦν αὐτὴν ἐν μέσῳ εἶναι*». Επαναλαμβάνει ο Σωκράτης στο 98a5-6: «*πῆ ποτε ταῦτ' (ενν. η σελήνη και τα άλλα άστρα) ἄμεινόν ἐστιν ἕκαστον καὶ ποιεῖν καὶ πάσχειν ἂ πάσχει*». Στο 98b1-2: «*ἄλλην τινὰ αὐτοῖς (ενν. η σελλήνη και τα άλλα άστρα) αἰτίαν ἐπενεγκεῖν ἢ ὅτι βέλτιστον αὐτὰ οὕτως ἔχειν ἐστὶν ὡσπερ ἔχει*».

προσετέθη διὰ τὴν πρόσθεσιν τοῦ ἑτέρου τῷ ἑτέρῳ δύο ἐγένετο.» Ο Σωκράτης, δηλαδή, αναρωτιέται αν, λέγοντας ότι $1+1=2$, το πρώτο 1 έγινε 2 ή το δεύτερο 1 έγινε 2 ή το γεγονός της πρόσθεσης του 1 στο 1 έκανε το 2, οπότε έχουμε να κάνουμε με πρόσθεση ύλης.

⁹² Φαίδων 97a7: «*αὐτὴ αἰτία γέγονεν, ἢ σχίσις, τοῦ δύο γεγονέναι.*»

⁹³ Όπως διαβάζουμε στον Hackforth (1980: 124), θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι ο Σωκράτης εννοεί τον Αρχέλαο, διάδοχο του Αναξαγόρα.

⁹⁴ Φαίδων 97d8-e1: «*μοι φράσειν πρῶτον μὲν πότερον ἢ γῆ πλατεῖα ἐστὶν ἢ στρογγύλη*» Το ερώτημα αυτό αναφέρεται στην Ιωνική και Πυθαγόρεια παράδοση αντίστοιχα.

⁹⁵ Φαίδων 97e3: «*καὶ εἰ ἐν μέσῳ φαίη εἶναι αὐτήν.*»

⁹⁶ Φαίδων 98a2-5: «*καὶ δὴ καὶ περὶ ἡλίου οὕτω παρεσκευάσμεν ὡσαύτως πευσόμενος, καὶ σελλήνης καὶ τῶν ἄλλων ἀστρῶν, τάχους τε περὶ πρὸς ἄλληλα καὶ τροπῶν καὶ τῶν ἄλλων παθημάτων.*»

Τα χωρία αυτά φαίνεται να δηλώνουν μια κοσμική τελεολογία που αναζητά το καλύτερο για το κάθε πράγμα και για το σύνολο⁹⁷. Κάτι τέτοιο άλλωστε έχει ήδη επισημάνει ο Σωκράτης στο 96a9-10, όπου εξετάζει «*τὰς αἰτίας ἐκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι.*» Στο σημείο αυτό, λοιπόν, θα πρέπει να συμφωνήσουμε με τους μελετητές⁹⁸ εκείνους που αποδίδουν αδυναμία στον Πλάτωνα να κατονομάσει διαφορετικά είδη αιτίας και να μην τα συγχέει⁹⁹. Ακόμα και εκφράσεις του τύπου «*αἰτίας ἄλλο εἶδος*» στο 98a2, «*ἄλλην τινὰ αὐτοῖς αἰτία*» στο 98a7-8 ή η χρήση του πληθυντικού αριθμού «*αἰτίας*» (98b9, 98c5, 98d7), φαίνεται να λειτουργούν περισσότερο ως ένας γενικός όρος τελεολογικής σημασίας που επεξηγείται από τα «*διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι*» -γι' αυτό και η χρήση του πληθυντικού αριθμού- και λιγότερο ως μαρτυρία πιθανής ύπαρξης περισσότερων του ενός αιτίων.

Όπως αναφέρεται στη συνέχεια του διαλόγου, ξεκινώντας ο ίδιος ο Σωκράτης την ανάγνωση του βιβλίου του Αναξαγόρα δεν ικανοποιήθηκε. «Ο Αναξαγόρας δεν χρησιμοποιούσε πουθενά τον νου, ούτε τον θεωρούσε αίτιο, αλλά ως αίτια θεωρούσε τους αέρες, τους αιθέρες, τα ύδατα και άλλα πολλά παράλογα»¹⁰⁰. Αναφέρεται, μάλιστα, χαρακτηριστικά ότι ο Αναξαγόρας ως αιτία του ότι ο Σωκράτης βρίσκεται στη φυλακή, θα αναγνώριζε τον τρόπο με τον οποίο κάθεται, τα οστά, τα νεύρα και τις αρθρώσεις των ποδιών του, και όχι ότι ήταν το καλύτερο να δεχτεί ο Σωκράτης την απόφαση των Αθηναίων να τον καταδικάσουν ή η επιθυμία του να υποστεί την ποινή¹⁰¹. Η υλιστική, δηλαδή, εξήγηση απορρίπτεται για άλλη μια φορά από τον Σωκράτη, ενώ ο

⁹⁷ Φαίδων 98b1-3: «*ἐκάστω οὖν αὐτῶν ἀποδιδόντα τὴν αἰτίαν καὶ κοινῇ πᾶσι τὸ ἐκάστω βέλτιστον ᾧμην καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν ἐπεκδιηγῆσθαι ἀγαθόν*».

⁹⁸ Βλ. Annas στο Blackson (1995:41).

⁹⁹ Διαβάζοντας προσεκτικά το αρχαίο κείμενο διαπιστώνουμε ότι άλλα είναι τα ερωτήματα που τίθενται και άλλες οι απαντήσεις που δίνονται. Για παράδειγμα, ενώ στο 96a9-10 μας δίνεται η εντύπωση ότι αναζητείται ένα τελικό, θα λέγαμε, αίτιο, τα ερωτήματα-παραδείγματα που ακολουθούν στο 96b2-97b7 είναι υλιστικής εξήγησης.

¹⁰⁰ Φαίδων 98b8-c2: «*ἀναγιγνώσκων ὁρῶ ἄνδρα τῷ μὲν νῷ οὐδὲν χρώμενον οὐδέ τινος αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα*».

¹⁰¹ Φαίδων 98c4-d6: «*κάπειτα ἐπιχειρήσας λέγειν τὰς αἰτίας ἐκάστων ὧν πράττω, λέγοι πρῶτον μὲν ὅτι διὰ ταῦτα νῦν ἐνθάδε κάθημαι, ὅτι σύγκειται μου τὸ σῶμα ἐξ ὀστέων καὶ νεύρων, καὶ τὰ μὲν ὀστᾶ ἔστιν στερεὰ καὶ διαφυσὰς ἔχει χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τὰ δὲ νεύρα οἷα ἐπιτείνεσθαι καὶ ἀνίσθαι, περιαμπέχοντα τὰ ὀστᾶ μετὰ τῶν σαρκῶν καὶ δέρματος ὃ συνέχει αὐτὰ αἰωρουμένων οὖν τῶν ὀστέων ἐν ταῖς αὐτῶν συμβολαῖς χαλῶντα καὶ συντείνοντα τὰ νεύρα κάμπτεσθαι που ποιεῖ οἷόν τ' εἶναι ἐμὲ νῦν τὰ μέλη, καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν συγκαμφθεῖς ἐνθάδε κάθημαι*».

βασικός λόγος της απόρριψης αυτής φαίνεται να τίθεται η ιδιαίτερη τελεολογική εξήγηση¹⁰² που αναζητούσε ο Σωκράτης.

(i) «τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν»¹⁰³

Τα ερωτήματα που τέθηκαν στα αμέσως προηγούμενα χωρία ουσιαστικά αποτελούν αναφορές του Πλάτωνα στα βασικά ζητήματα με τα οποία ασχολούνταν η προσωκρατική φιλοσοφία. Ο Πλάτωνας, θέλοντας να βρει την αιτία των πραγμάτων, αρχικά ανατρέχει στη φιλοσοφική παράδοση των προγενέστερων. Βλέπει, ωστόσο, ότι οι αιτίες που οι προγενέστεροι απέδιδαν στα πράγματα δεν τον ικανοποιούσαν. Ο βασικός λόγος απόρριψής τους είναι η προσπάθειά τους να εξηγήσουν τα αισθητά πράγματα αναφερόμενοι σε άλλα αισθητά, υλικά πράγματα. Κάτι τέτοιο, βέβαια, ο Πλάτωνας θα ήταν αρκετά περίεργο να το δεχτεί, από τη στιγμή που θέλει την αναγωγή στο υπερβατικό Είδος, το οποίο και θεωρεί αξιακά ανώτερο.

Έτσι, αρχίζει ο «δεύτερος πλοῦς¹⁰⁴» του Σωκράτη «ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν» (99c9-d1). Ο Πλάτωνας θέλει να δει και μόνος του πια, μη βασιζόμενος δηλαδή στην προγενέστερη παράδοση, ποια είναι η πραγματική αιτία των πραγμάτων. Η νέα αιτία θα πρέπει να θεωρηθεί και καλύτερη, συγκριτικά με την αιτία της προγενέστερης παράδοσης την οποία και έχει απορρίψει. Ο Σωκράτης αναζητά τώρα μια νέα, καλύτερη εξήγηση και όχι μια άλλη τελεολογική ερμηνεία, όπως θα μπορούσε να θεωρήσει κανείς βασιζόμενος στην αναφορά του 96c4-6 για αναζήτηση «νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτη ὅπη ἂν βέλτιστα ἔχη»¹⁰⁵.

¹⁰² Σε αντίθεση με τη γενικότερη τελεολογία ο Σωκράτης δεν φαίνεται να αναζητά ένα αίτιο α βάσει του οποίου υπάρχει το αποτέλεσμα β. Το α είναι αίτιο του β και αυτό το β είναι το καλύτερο.

¹⁰³ *Φαίδων* 99c9-d1.

¹⁰⁴ Κατά τον Μένανδρο, όπως διαβάζουμε στον Hackforth (1980: 137), η φράση αυτή προκύπτει από την πρακτική χρήσης των κουπιών ελλείψει του ανέμου.

¹⁰⁵ Σε αντίθεση με τον Βλαστό (1994:132), ο Taylor (1969: 53) θεωρεί ότι ο Σωκράτης αναζητά μια νέα τελεολογική ερμηνεία.

Βάση της νέας αναζήτησης θα αποτελέσει η απόρριψη της αισθητηριακής αντίληψης (99e2-6) και η καταφυγή στους «λόγους»: *«χρήναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν.»* (99e4-100a1). Ως «λόγους» θα πρέπει να εννοήσουμε όχι μόνο τη γενικότερη χρήση του ορθού λόγου, τη διαλεκτική των συνομιλητῶν των πρώιμων διαλόγων που αναζητούσαν ορισμούς, αλλά και ειδικότερα την προσέγγιση του είδους που αδυνατούν να επιτύχουν οι αισθήσεις. Ως «λόγους», δηλαδή, θα πρέπει να δεχτούμε τις προκείμενες που τίθενται ως βάση των υποθετικών συλλογισμῶν (προτάσεις δηλαδή του τύπου “αν ισχύει το α” όπου α είναι το είδος).¹⁰⁶ Στόχος, δηλαδή, της υπόθεσης φαίνεται να είναι να εξηγήσει το πώς είναι δυνατόν να αναζητά κανείς ένα άγνωστό του «ζήτημα», όπως το Εἶδος. Έτσι, η υπόθεση, ως μέθοδος, έρχεται να συμπληρώσει τη μέθοδο της ανάμνησης και γενικότερα τη διαλεκτική που έχουν τον ίδιο στόχο.

(ii) «ὑποθέμενος»

Από το 100a -όπου γίνεται η πρώτη υποθετική αναφορά- και εξής, ο Σωκράτης αναφέρει την πορεία και τα κριτήρια που θα πρέπει να έχει κανείς υπόψη του κατά τη διατύπωση υποθετικῶν συλλογισμῶν. Συγκεκριμένα αναφέρει τα εξής:

- Κάνουμε μια υπόθεση, η οποία έχει επιλεγεί από πλήθος άλλων ως η πιο ισχυρή -«ἐρωμενέστατον»- και, κατά συνέπεια, δύσκολα αμφισβητήσιμη¹⁰⁷.
- Ό, τι «συμφωνεῖ» με αυτήν είναι σωστό, ενώ ό,τι δεν «συμφωνεῖ» θα πρέπει να απορριφθεί ως ψευδές¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Πρβ. Παράρτημα στο τέλος της εργασίας.

¹⁰⁷ Φαίδων 100a3-4: «ὑποθέμενος ἑκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἐρωμενέστατον εἶναι».

¹⁰⁸ Φαίδων 100a4-7: «ἂ μὲν ἂν μοι δοκῇ τούτῳ συμφωνεῖν τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα, καὶ περὶ αἰτίας καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων [ὄντων], ἂ δ' ἂν μή, ὡς οὐκ ἀληθῆ.».

Οι Robinson και Hackforth αναφέρουν ότι το «*συμφωνεῖ*» δηλώνει την περίπτωση όπου είτε (α) δεν υπάρχει αντίθεση μεταξύ του συμπεράσματος και της υπόθεσης, είτε (β) το συμπέρασμα συνεπάγεται της υπόθεσης.¹⁰⁹ Ο Gallop, ωστόσο, κρίνοντας τις δυο αυτές θέσεις, επισημαίνει ότι (α) δεν είναι δυνατόν να δεχτούμε ως σύμφωνη με την υπόθεση μια οποιαδήποτε άλλη πρόταση, η οποία ωστόσο δεν μας χρησιμεύει άμεσα σε αυτό που εξετάζουμε, και (β) δεν μπορούμε να θεωρήσουμε ψευδή μια πρόταση που δεν συνεπάγεται της υπόθεσης¹¹⁰.

Η πρόταση του Gallop, η οποία και επιβεβαιώνεται από τα πλατωνικά χωρία που ακολουθούν, είναι ότι “ως πρόταση σύμφωνη με την υπόθεση δεν θα πρέπει να δεχτούμε μια οποιαδήποτε πρόταση που απλά δεν αντιτίθεται στην αρχική μας υπόθεση. Όταν ο Σωκράτης χρησιμοποιεί το «*συμφωνεῖ*», θέλει να προσδιορίσει τη σχέση της αρχικής υπόθεσης και των εφαρμογών της. Η αρχική, δηλαδή, υπόθεση θα πρέπει να νοηθεί ως ένα γενικό σχήμα στο οποίο βρίσκουν εφαρμογή παραδείγματα.”¹¹¹

- Εξετάζουμε αν τα «*ὀρμηθέντα*» από την υπόθεση συμφωνούν ή όχι μεταξύ τους.¹¹²

Για την προκείμενη αυτή ο Σωκράτης δεν μας παραθέτει άλλα στοιχεία. Βοηθούμενοι, ωστόσο, από τα αρχαία χωρία που ακολουθούν και από την ερμηνευτική πρόταση του Gallop που μόλις αναφέραμε, ως «*ὀρμηθέντα*» θα πρέπει να δεχτούμε τις προτάσεις εκείνες-παραδείγματα που προσαρμόζονται στο σχήμα της αρχικής υπόθεσης. Από τη στιγμή, ωστόσο, που οι προτάσεις βασίζονται πάνω σε μια κοινή υπόθεση, πως είναι δυνατόν να διαφωνούν, όπως αναφέρει ο Σωκράτης, μεταξύ τους; Στο σημείο ο Robinson επισημαίνει ότι υπάρχει η περίπτωση ακόμα και προτάσεις που θεωρούνται συμπεράσματα της ίδιας υπόθεσης να έρχονται σε αντίθεση όταν συσχετίζονται με πρόσθετες, ορθές ωστόσο, υποθέσεις.¹¹³

¹⁰⁹ Πρβ Robinson (1966: 126) και Hackforth (1980: 159).

¹¹⁰ Gallop (1975: 179).

¹¹¹ Gallop (1975: 181). Ο Gadamer (1980: 34), επίσης, επισημαίνει ότι δεν δοκιμάζεται η αρχική υπόθεση έναντι εμπειρικών δεδομένων, αλλά αντίθετα τα εμπειρικά δεδομένα έναντι της υπόθεσης. Βλ. επίσης Robinson (1966: 112).

¹¹² Φαίδων 101d4-5: «*ἕως ἄν τὰ ἀπ' ἐκείνης ὀρμηθέντα σκέψαιο εἴ σοι ἀλλήλοις συμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ*».

¹¹³ Robinson (1966: 131-133).

- Αναζητούμε μια «*ἄλλην ὑπόθεσιν τῶν ἄνωθεν βελτίστη*» προκειμένου να «*διδόναι λόγον*» για την αρχική υπόθεση.¹¹⁴

Στο σημείο αυτό ο Σωκράτης ουσιαστικά προσδιορίζει το τι θα πρέπει να κάνουμε όταν έχουμε αμφιβολίες για το αν η αρχική υπόθεση είναι αληθής. Θα πρέπει, λοιπόν, να ανατρέξουμε σε μια άλλη υπόθεση, η οποία θα υποστηρίξει και θα δικαιολογήσει την αρχική. Λέγοντας, ωστόσο, «*τῶν ἄνωθεν βελτίστη*», δεν θα πρέπει να εννοήσουμε μια πιο γενική υπόθεση η οποία και θα εμπεριέχει την αρχική. Ως «*τῶν ἄνωθεν βελτίστη*» θα πρέπει να δεχτούμε την υπόθεση εκείνη η οποία θα αποτελέσει την ακλόνητη βάση – η οποία και δεν θα χρήζει δικαιολόγησης- πάνω στην οποία θα στηριχθεί η αρχική υπόθεση.

Έχοντας, λοιπόν, υπόψη μας τις βασικές αυτές προκειμένες που επισημαίνει ο Σωκράτης για τις υποθέσεις, ας δούμε πως αυτές εντάσσονται στο υπόλοιπο κείμενο.

(iii) «*τοῦτο γάρ μοι δοκεῖ ἀσφαλέστατον εἶναι*»¹¹⁵

Ας υπενθυμίσουμε ότι το βασικό ζητούμενο του Σωκράτη στο τελευταίο μέρος του *Φαίδωνα* είναι η αναζήτηση της «*περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν*» των πραγμάτων. Τα παραδείγματα του 100c-101c, τα οποία και θα εξετάσουμε ευθύς αμέσως, μας επιβάλλουν να δεχτούμε ως έννοια της «*γενέσεως*» τη διαδικασία απόκτησης ιδιοτήτων από τα πράγματα και όχι τη δημιουργία των πραγμάτων. Ο Σωκράτης αναζητά τις αιτίες πραγμάτων που υπάρχουν ήδη και το γιατί αποδίδουμε σε αυτά συγκεκριμένες ιδιότητες. Δεν ασχολείται με το αν δημιουργούνται, γεννώνται πράγματα, τα οποία δεν υπάρχουν μέχρι τώρα. Αντίστοιχα, η «*φθορά*» θα πρέπει να νοηθεί ως ο

¹¹⁴ *Φαίδων* 101d6-e1: «*ἐπειδὴ δὲ ἐκείνης αὐτῆς δέοι σε δίδοναι λόγον, ὡσαύτως ἂν διδοίης, ἄλλην αὐτὴν ὑπόθεσιν ὑποθέμενος ἣτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο, ἕως ἐπὶ τι ἱκανὸν ἔλθοις*».

¹¹⁵ *Φαίδων* 100d8.

τρόπος απώλειας ιδιοτήτων από τα πράγματα και όχι η πλήρης εξαφάνιση των ίδιων των πραγμάτων.¹¹⁶

Αναρωτώμενος ο Σωκράτης ποια είναι η αιτία των πραγμάτων θέτει ως βάση στο 100b5-7 την υποθετική ύπαρξη του καθαυτού όντος: «*ὑποθέμενος εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τὰλλα πάντα*». Υποθέτοντας, ωστόσο, την ύπαρξη των Ιδεών, δεν συνεπάγεται ότι η ύπαρξή τους τίθεται προς κρίση ή αμφισβήτηση. Βάσει των προκειμένων που θα πρέπει να λάβει κανείς υπόψη του για τους υποθετικούς συλλογισμούς που εξετάσαμε μόλις πριν, η υποθετική ύπαρξη του καθαυτού όντος δεν αποτελεί την αρχική υπόθεση την οποία και έχουμε επιλέξει από πλήθος άλλων ως «*ἐρρωμενέστατη*», αλλά την «*ἄλλην ὑπόθεσιν τῶν ἄνωθεν βελτίστη*». Το Εἶδος υπάρχει και δεν χρήζει δικαιολόγησης.

Έχοντας, έτσι, διασφαλίσει ο Σωκράτης την εγκυρότητα όλων όσων θα υποστηρίξει στη συνέχεια, στο 100c4-6 δίνει την πρώτη του απάντηση για το ποια είναι η αιτία των πραγμάτων, την οποία μάλιστα χαρακτηρίζει και «*ἀσφαλέστατον*», καθώς είναι επαρκής και αναγκαία συνθήκη για να έχει ένα αισθητό πράγμα μια ιδιότητα¹¹⁷: Αν υπάρχει κάποιο άλλο ωραίο πράγμα εκτός από το ωραίο καθαυτό, είναι ωραίο μόνο επειδή «*μετέχει*» στο καθαυτό ωραίο¹¹⁸. Η πρόταση μάλιστα αυτή αποτελεί και την «*ἐρρωμενέστατη*» υπόθεση, όπως αναφέρθηκε στο 100a3-4.

Μόνο η μετοχή στο Ωραίο μπορεί να κάνει ένα αισθητό πράγμα να κατέχει ουσιαστικά την ιδιότητα του Ωραίου, σε αντίθεση με τις ιδιότητες, για παράδειγμα, του χρώματος ή του σχήματος (100c10-d3). Παρ' όλο, δηλαδή, που οι ιδιότητες αυτές (χρώμα, σχήμα) φέρονται από ένα αντικείμενο, δεν θεωρούνται αναγκαία και επαρκή συνθήκη, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Taylor,¹¹⁹ για να είναι το αντικείμενο αυτό όμορφο.

¹¹⁶ Πρβ. Gallop (1975: 170), Prior (1985: 13) και Bostock (1986: 135).

¹¹⁷ Στο 105c1, ωστόσο, η απάντηση αυτή χαρακτηρίζεται αμαθής. Κατά τον Βλαστό (1994: 148), ο λόγος για τον οποίο ο Σωκράτης τη χαρακτηρίζει αμαθή, με την έννοια ότι δεν είναι διαφωτιστική, είναι ότι «*η απάντηση αυτή δεν μας βοηθάει καθόλου να βρούμε όχι μόνο την αιτία, αλλά ούτε τη σωστή περιγραφή κάποιου συγκεκριμένου συμβάντος. Μόνο αν γνωρίζουμε ότι κάτι είναι χ –το έχουμε δηλαδή περιγράψει έτσι, μπορούμε με βάση αυτήν την αιτία να πούμε ότι είναι χ δυνάμει του X, δείχνοντας ότι η περιγραφή αντιστοιχεί στον ορισμό και εδραιώνοντας έτσι την ορθότητα του να το αποκαλούμε χ αντί ψ.*».

¹¹⁸ Φαίδων 100c4-6: «*φαίνεται γάρ μοι, εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι' ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ καὶ πάντα δὴ οὕτως λέγω.*»

¹¹⁹ Taylor (1969: 47).

Η αιτιακή αυτή εξήγηση της ονομασίας ενός αντικειμένου με την μετοχή του στο Είδος μας παραπέμπει στο περιεχόμενο των πρώιμων διαλόγων, όπου ο Σωκράτης αναζητά το τι είναι Χ. Εκεί, ως βοηθητικό στοιχείο στην αναζήτησή του αρχικά τίθεται το κοινό χαρακτηριστικό που συναντάται μεταξύ των πολλών αισθητών που ονομάζονται όπως το Χ. Το κοινό αυτό στοιχείο κάνει τα αισθητά πράγματα να ονομάζονται όπως το Χ. Στον *Φαίδωνα* ο Σωκράτης αναζητά το τι κάνει ένα πράγμα α να είναι Χ. Ο ορισμός, δηλαδή, του Χ φαίνεται να ισοδυναμεί με την αιτιακή εξήγηση των πραγμάτων που καλούνται όπως το Χ και συγκεκριμένα με τη μετοχή τους στο Χ.

Ο τρόπος, βέβαια, μετοχής των αισθητών πραγμάτων στο καθαυτό ωραίο δεν διευκρινίζεται στο σημείο αυτό. Φαίνεται μάλιστα να δυσκολεύει και τον ίδιο τον Σωκράτη, καθώς δεν μπορεί να προσδιορίσει ακριβώς τη σχέση τους: «*εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη*» (100d6-7)¹²⁰. Σε κάθε περίπτωση πάντως η χρήση όλων αυτών των ὀρων αποσκοπεί στο να προσδιοριστεί το γιατί και το πώς συνδέονται τα αισθητά με τα καθαυτό ὄντα¹²¹.

Προς επιβεβαίωση της μετοχής στο εἶδος ως αιτίας ο Σωκράτης αναφέρει τα εξής παραδείγματα:

- Κάποιος είναι «*μείζων*» από έναν άλλο, όχι «*τῆ κεφαλῆ*», αλλά «*διὰ τὸ μέγεθος*».
- Κάποιος είναι «*ἐλάττων*», από έναν άλλο, όχι «*τῆ κεφαλῆ*», αλλά «*διὰ τὴν σμικρότητα*».

Ο λόγος της απόρριψης του «*τῆ κεφαλῆ*» και η αναγωγή στο Μέγεθος και τη Μικρότητα εξηγείται από τον Σωκράτη:

- Το κεφάλι δεν μπορεί να είναι αίτιο τόσο για το μικρότερο όσο και για το μεγαλύτερο («*τῷ αὐτῷ [ενν. τῆ κεφαλῆ] τὸ μείζον μείζον εἶναι καὶ τὸ ἔλαττον ἔλαττον*» 101a7-8). Το ίδιο, δηλαδή, αίτιο δεν μπορεί να έχει αντίθετα αποτελέσματα.
- Είναι αφύσικο («*τέρας*») ένας ἄνθρωπος να είναι μεγαλύτερος από κάποιον άλλο χάρη σε κάτι μικρό όπως το κεφάλι. («*καὶ τοῦτο δὴ τέρας*

¹²⁰ Πέρα από τη μετοχή, την κοινωνία και την παρουσία που έχουν αναφερθεί, ο Πλάτωνας θέλοντας να εκφράσει την αιτία χρησιμοποιεί το «*μεταλαμβάνοντα*» (102b2), το «*δια*» συν αιτιατική και πλήθος δοτικών οργανικών.

¹²¹ Πρβ. σσ. 8-9.

εἶναι, τὸ σμικρῶ τινι μέγαν τινὰ εἶναι.»). Το αίτιο, δηλαδή, δεν θα πρέπει να είναι αντίθετο του αποτελέσματός του.

Από το 101b μέχρι και το 102b αναφέρεται πληθώρα παραδειγμάτων που ουσιαστικά αποτελούν εφαρμογή της αρχικής υπόθεσης που έχει μόλις τεθεί. Ο Σωκράτης, δηλαδή, κρατάει στο νου του τη γενική φόρμα του «αν κάτι είναι ωραίο, ίσο κτλ, είναι ακριβώς επειδή μετέχει στο Ωραίο, Ίσο κτλ.» και πάνω σε αυτή –*συμφωνώντας* ή όχι, για να θυμηθούμε τους όρους που χρησιμοποιούνται- θα εφαρμόσει παραδείγματα, τα οποία μάλιστα αντιπαραβάλλονται σε αυτά του 96c-97b και τις απαντήσεις που έδινε η προσωκρατική φιλοσοφία¹²²:

- Τα δέκα είναι περισσότερα από τα οκτώ όχι χάρη στα δύο, αλλά χάρη στο πλήθος¹²³.
- Το δίπηχυ είναι μεγαλύτερο από το πηχυαίο όχι χάρη στο μισό, αλλά χάρη στο μέγεθος¹²⁴.
- Η αιτία να προκύψει το δύο είναι η μετοχή στη δυάδα και όχι η πρόσθεση ή η διχοτόμηση¹²⁵.

Αμέσως, όμως, μετά ακολουθεί μια πολύ σημαντική παρατήρηση στον Σωκράτη. Ο συνομιλητής του φαίνονται να έχουν δεχτεί ως αιτία της ωραιότητας -για παράδειγμα- ενός πράγματος τη μετοχή του στο Ωραίο. Τι γίνεται, όμως, με τις περιπτώσεις εκείνες που ένα αισθητό πράγμα κατέχει δυο αντιθετικές ιδιότητες; Συγκεκριμένα διαβάζουμε:

- Ο Σιμμίας είναι πιο μεγαλόσωμος από τον Σωκράτη, αλλά πιο μικρόσωμος από τον Φαίδωνα (*«ὅταν Σιμμίαν Σωκράτους φῆς μείζω εἶναι, Φαίδωνος δὲ ἐλάττω,»* 102b4-5).
- Στον Σιμμία, δηλαδή, υπάρχουν και τα δυο, και το Μέγεθος και η Μικρότητα (*«λέγεις τότε εἶναι ἐν τῷ Σιμμίᾳ ἀμφοτέρα, καὶ μέγεθος καὶ σμικρότητα,»* 102b5-6).

Βάσει της ασφαλούς απάντησης που έχει δοθεί στο 100c4-6,

¹²² Βλ. σσ. 39-40.

¹²³ Φαίδων 101b4-6: *«Ὀυκοῦν, ἦ δ' ὅς, τὰ δέκα τῶν ὀκτῶ δυοῖν πλείω εἶναι, καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν ὑπερβάλλειν, φοβοῖο ἂν λέγειν, ἀλλὰ μὴ πλήθει καὶ διὰ τὸ πλήθος,»*

¹²⁴ Φαίδων 101b6-7: *«καὶ τὸ δίπηχυ τοῦ πηχυαίου ἡμίσει μείζον εἶναι ἀλλ' οὐ μεγέθει,»*

¹²⁵ Φαίδων 101c4-5: *«οὐκ ἔχεις ἄλλην τινὰ αἰτίαν τοῦ δύο γενέσθαι ἀλλ' ἢ τὴν τῆς δυάδος μετὰσχεσιν.»*

- Ο Σιμμίας δεν υπερέρχει του Σωκράτη, επειδή από τη φύση του είναι ο Σιμμίας, αλλά λόγω του Μεγέθους που τυχαίνει να έχει. (*«οὐ γάρ που πεφυκέναι Σιμμίαν ὑπερέχειν τούτω, τῷ Σιμμίαν εἶναι, ἀλλὰ τῷ μεγέθει ὃ τυγχάνει ἔχων»* 102b8-c2)
- Ο Σωκράτης δεν υστερεῖ ὅσον αφορά στο μέγεθος του Σιμμία, επειδή από τη φύση του είναι ο Σωκράτης, αλλά επειδή έχει Μικρότητα ως προς το Μέγεθος του Σιμμία. (*«οὐδ' αὖ Σωκράτους ὑπερέχειν ὅτι Σωκράτης ὁ Σωκράτης ἐστίν, ἀλλ' ὅτι σμικρότητα ἔχει ὁ Σωκράτης πρὸς τὸ ἐκείνου μέγεθος;»* 102c2-4)
- Ο Φαίδων δεν ξεπερνάει τον Σιμμία, επειδή από τη φύση του είναι ο Φαίδων, αλλά επειδή έχει Μέγεθος ως προς τη Μικρότητα του Σιμμία. (*«Οὐδέ γε αὖ ὑπὸ Φαίδωνος ὑπερέχεσθαι τῷ ὅτι Φαίδων ὁ Φαίδων ἐστίν, ἀλλ' ὅτι μέγεθος ἔχει ὁ Φαίδων πρὸς τὴν Σιμμίου σμικρότητα;»* 102c6-8)

Η ερμηνευτική προσέγγιση των συγκεκριμένων χωρίων παρουσιάζει σημαντικές δυσκολίες, από τη στιγμή μάλιστα που ούτε ο ίδιος ο Πλάτωνας φαίνεται να αντιλαμβάνεται -συνειδητά ή μη- το λάθος το οποίο κάνει αναφερόμενος στα συγκεκριμένα παραδείγματα. Μέχρι στιγμής, το βασικό του ζητούμενο ήταν να εξηγήσει το κριτήριο εκείνο με το οποίο ένα αισθητό πράγμα θα χαρακτηριστεί ὁμορφο, ἴσο, κτλ. Ωστόσο, από το 100e5 και εξής δεν χρησιμοποιεῖ πια τις ιδιότητες που αποδίδει κάθε φορά στα αισθητά πράγματα στον θετικό βαθμό, αλλά στον συγκριτικό. Ενδεικτικά διαβάζουμε: «τὰ μείζω» (100c5), «τὰ ἐλάττω» (100c6), «τὸ μείζον» (101a2), «τὸ ἔλαττον» (101a4).

Ὡς αποτέλεσμα της χρήσης του συγκριτικού βαθμοῦ ἔχουμε (συγκριτικές) προτάσεις που αναγκαῖα συνεπάγονται ἄλλες, ἐξίσου ορθές. Ἐτσι, ἡ πρόταση «Ὁ Σιμμίας εἶναι πιο μεγαλόσωμος ἀπὸ τὸν Σωκράτη» ἰσοδυναμεῖ καὶ συσχετίζεται με τὴν πρόταση «Ὁ Σωκράτης εἶναι πιο μικρόσωμος ἀπὸ τὸν Σιμμία». Στὴν περίπτωση, δηλαδή, που ἔχουμε να κάνουμε με συγκρισιακές προτάσεις, ἔχουμε δύο ἰδέες (Μικρότητα-Μέγεθος), μετοχή εἴτε στὴ Μικρότητα εἴτε στὸ Μέγεθος εἴτε ἀπὸ Σωκράτη εἴτε ἀπὸ τὸν

Σιμμία αντίστοιχα και σύνδεση των δυο αυτών Ιδεών μέσω της ταυτόχρονης μετοχής των ατόμων στην ανάλογη Ιδέα¹²⁶.

Η χρήση, βέβαια, του συγκριτικού βαθμού έχει και ένα άλλο αποτέλεσμα, το οποίο αναγνωρίζεται και από τον ίδιο τον Πλάτωνα. Λέγοντας ότι ο Σιμμίας είναι πιο μεγαλόσωμος από τον Σωκράτη συνεπάγεται και το γεγονός να είναι (ο Σιμμίας) λιγότερο μεγαλόσωμος από κάποιον άλλο, εν προκειμένω τον Φαίδωνα. Και οι δυο αυτές προτάσεις είναι εξίσου ορθές και σύμφωνες με την ασφαλή απάντηση δικαιολόγησης της αιτίας που είναι η μετοχή του αισθητού στο Είδος, αλλά παρουσιάζουν μια σημαντική δυσκολία. Παρουσιάζουν το Σιμμία να μετέχει σε δυο Ιδέες και μάλιστα αντίθετες μεταξύ τους, ανάλογα βέβαια το πλαίσιο αναφοράς τους (Σωκράτης-Φαίδωνας). Ο Πλάτωνας το επισημαίνει αυτό στο 102b5-6, αλλά δεν γνωρίζουμε κατά πόσο αντιλαμβάνεται ότι αιτία αυτής της δυσκολίας είναι η εφαρμογή επιθέτων συγκριτικού βαθμού στη φόρμα επιθέτων θετικού βαθμού που μέχρι αυτό το χωρίο χρησιμοποιεί.

Ο Nehamas με αφορμή τα συγκεκριμένα χωρία διευκρινίζει ότι *«όταν ο Πλάτωνας αναφέρεται σε μετοχή ενός αισθητού πράγματος σε μια Ιδέα, μιλάει αποκλειστικά και μόνο για ιδιότητες που μπορούν να θεωρηθούν “προβληματικές”. Κατά τον Πλάτωνα, ο Σιμμίας δεν είναι μεγαλόσωμος, αλλά κατέχει την ιδιότητα του μεγέθους. Επίσης, ο Πλάτωνας δεν ασχολείται με το αν ο Σιμμίας είναι άνδρας, ιδιότητα που έχει πλήρως από τη φύση του, αλλά αν είναι ψηλός, ιδιότητα που έχει ατελώς -ανάλογα το πλαίσιο αναφοράς- και, κατά συνέπεια, επιδέχεται αμφισβήτηση. Ο Σιμμίας, δηλαδή, μπορεί να είναι και να μην είναι ψηλός, είναι όμως άνδρας.»*¹²⁷

Σε ένα πρώτο βαθμό θα λέγαμε ότι σκοπός του Πλάτωνα είναι να επισημάνει για άλλη μια φορά τη διάκριση ουσιωδών και συμπτωματικών ιδιοτήτων. Διευκρινίζεται στο 102b8-c8 ότι το κάθε πρόσωπο υπερέχει του άλλου, όχι λόγω της φύσης του, αλλά λόγω της ιδιότητας που τυχαίνει να έχει. Είναι ρητή η διάκριση του *«πεφυκέναι»* (102c1) από το *«τυγχάνει»* (102c2).

Η συμπτωματική μάλιστα αυτή κατοχή της ιδιότητας από το αισθητό πράγμα, *«αναγκάζει»* την ιδιότητα αυτή, άλλοτε να υποχωρεί και άλλοτε να εξαφανίζεται. Διαβάζουμε στο 102d6-e2: *«έμοι γάρ φαίνεται οὐ μόνον αὐτὸ τὸ*

¹²⁶ Πρβ. White (1992:86) και Castañeda (1972: 471).

¹²⁷ Nehamas (1973: 472-474).

μέγεθος οὐδέποτε ἑθέλειν ἄμα μέγα καὶ σμικρὸν εἶναι, ἀλλὰ καὶ τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος οὐδέποτε προσδέχεσθαι τὸ σμικρὸν οὐδ' ἑθέλειν ὑπερέχεσθαι, ἀλλὰ δυοῖν τὸ ἕτερον, ἢ φεύγειν καὶ ὑπεκχωρεῖν ὅταν αὐτῷ προσίῃ τὸ ἐναντίον, τὸ σμικρὸν, ἢ προσελθόντος ἐκείνου ἀπολωλέναι». Ως «τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος», βέβαια, θα πρέπει να εννοήσουμε το εἶδος, ενυπάρχον στα αισθητά πράγματα¹²⁸.

Η ακριβής έννοια των «φεύγειν καὶ ὑπεκχωρεῖν» καὶ «ἀπολωλέναι» δεν προσδιορίζεται. Το διαζευκτικό, ωστόσο, «ἢ» που τα συνδέει μας κάνει να υποθέσουμε ότι ο ρόλος καὶ η λειτουργία τους διαφέρουν. Οι Burnet, Hackforth καὶ Gallop¹²⁹ δεν δίνουν ιδιαίτερη σημασία στη χρήση των συγκεκριμένων ρημάτων, εντάσσοντάς τα στη γενικότερη μεταφορική γλώσσα που χρησιμοποιεῖται προκειμένου να αποδειχθεῖ ἡ ἀθανασία της ψυχῆς.

Ωστόσο, ο Πλάτωνας πιθανότατα να θέλει να επισημάνει καὶ τη διάκριση ἀντιθετικῶν καὶ ἀντιφατικῶν ιδιοτήτων –πέρα ἀπὸ τη διάκριση ουσιωδῶν καὶ συμπτωματικῶν ιδιοτήτων που ορίσαμε ως ἀρχικό στόχο του πρὶν λίγο. Ἐνα τέτοιο ἐνδεχόμενο συμφωνεῖ καὶ με τη χρήση του συγκριτικοῦ βαθμοῦ των ἐπιθέτων, ὅσο καὶ με το διαφορετικό πλαίσιο ἀναφοράς -το πρόσωπο δηλαδή με το οποίο γίνεται ἡ σύγκριση. Λέγοντας, για παράδειγμα, ὅτι ο Σιμμίας εἶναι μεγαλόσωμος συνεπάγεται ὅτι τὴν ἴδια στιγμή δεν μπορεῖ να μην εἶναι μεγαλόσωμος. Πρέπει ὁπωσδήποτε να εἶναι μια ἀπὸ αὐτές τις δυο περιπτώσεις. Λέγοντας, ωστόσο, ὅτι ο Σιμμίας εἶναι πιο μεγαλόσωμος ἀπὸ τον Σωκράτη, ἀλλὰ πιο μικρόσωμος ἀπὸ τον Φαῖδωνα, ο Σιμμίας εξακολουθεῖ μεν να εἶναι μεγαλόσωμος, ἀλλὰ μπορεῖ καὶ να μην εἶναι μεγαλόσωμος ἀν τον συγκρίνουμε με τον Φαῖδωνα.

Στην περίπτωση, δηλαδή, που ἡ ιδιότητα που κατέχει το αισθητό δεν ἐπιδέχεται του ἀντιθέτου της, ἡ ιδιότητα αὐτή χάνεται. Στὴν περίπτωση, ωστόσο, που το αισθητό συγκριθεῖ με κάποιον ἄλλο, ἡ ἀρχική, ουσιωδῆς ιδιότητα φεύγει –ἀλλὰ εξακολουθεῖ να ὑπάρχει- καὶ το αισθητό ἀποκτὰ συμπτωματικά καὶ μια ἄλλη ιδιότητα, ἀντίθετη της πρώτης.

Το λάθος, ωστόσο, του Πλάτωνα στο σημεῖο αὐτό εἶναι ὅτι για ἄλλη μια φορά προσπαθεῖ να κάνει νέες ἐφαρμογές σε ἐσφαλμένη φόρμα. Ουσιαστικά ἔχουμε να κάνουμε με ἀναφορές γένεσης ἀπὸ ἀντίθετα, οἱ ὁποῖες ωστόσο

¹²⁸ Βλ. σ. 52.

¹²⁹ Πρβ. Burnet (1977: 116), Hackforth (1980: 148) καὶ Gallop (1975: 196).

προσπαθούν να θεμελιωθούν βάσει συγκρισιακών προτάσεων. Η αποδοχή, για παράδειγμα, της μικρότητας συνεπάγεται την απόρριψη του μεγέθους. Η αποδοχή, ωστόσο, του να είναι κάποιος μικρότερος δεν συνεπάγεται την απόρριψη του να είναι μεγαλύτερος, ανάλογα το πλαίσιο αναφοράς.

Ο Σωκράτης επισημαίνει ότι στην συγκεκριμένη περίπτωση αναφέρεται στην ιδιότητα των αντιθέτων των καθαυτό πραγμάτων και όχι των αισθητών¹³⁰. Στην περίπτωση των αισθητών που έχουν κάποια ιδιότητα, όπως έχει αναφερθεί στην αρχή του διαλόγου, η γένεση αυτής της ιδιότητας συνίσταται ακριβώς στο ότι προέρχεται από την αντίθετή της. Στην περίπτωση, ωστόσο, των καθαυτό όντων, δεν θα μπορούσαν ποτέ να γίνουν το ένα από το άλλο,

- «οὔτε τὸ ἐν ἡμῖν»
- «οὔτε τὸ ἐν τῇ φύσει»¹³¹.

Το «τὸ ἐν ἡμῖν» -τύπος που από το 102b5 κ.ε χρησιμοποιείται συχνά- είναι αρκετά προβληματικό¹³². Η Fine προτείνει τρεις διαφορετικές ερμηνείες:

- Τέλεια αισθητά πράγματα, οπότε έχουμε να κάνουμε με μια τρίτη οντότητα.
- Ιδιότητες των Ιδεών, οι οποίες κατέχονται από τα αισθητά και τα καθαυτό όντα.
- Μέρη των καθαυτό όντων, που έρχεται σε αντίθεση με το «μονοειδές ὃν αὐτὸ καθ' αὐτό» του 78d5-6.

Βάσει, ωστόσο, των παραδειγμάτων που ακολουθούν, θα πρέπει να μιλήσουμε για έναν τρόπο σύνδεσης Ιδεών και αισθητών. Το «ἐν ἡμῖν» φαίνεται να προσδιορίζει τον τρόπο με τον οποίο μια Ιδέα μπορεί να αποτελέσει αίτιο του αισθητού και να εμπεριέχεται στον ορισμό του. Η εμμένεια, δηλαδή, αυτή των Ιδεών στα αισθητά θα πρέπει να θεωρηθεί ως εξήγηση της μετοχής των αισθητών στις Ιδέες -ας θυμηθούμε το 106d7, όπου ο Σωκράτης ομολογούσε την αβεβαιότητά του για τον τρόπο με τον οποίο υπάρχουν οι Ιδέες στα αισθητά. Κάτι τέτοιο έρχεται να επιβεβαιώσει και η χρήση του όρου «τὴν ιδέα» στο 104b6-c1 για να προσδιορίσει αυτό ακριβώς

¹³⁰ Φαίδων 103b1-4: «οὐ μέντοι ἐννοεῖς τὸ διαφέρον τοῦ τε νῦν λεγομένου καὶ τοῦ τότε. τότε μὲν γὰρ ἐλέγετο ἐκ τοῦ ἐναντίου πράγματος τὸ ἐναντίον πᾶν γίνεσθαι.»

¹³¹ Φαίδων 103b4-6.

¹³² Οι απόψεις των μελετητών δίστανται. Έτσι, άλλοι μελετητές δέχονται την εμμένεια των Ιδεών στα αισθητά και άλλοι [O'Brien (1967: 201)] μιλούν αποκλειστικά και μόνο για υπερβατικές Ιδέες.

ΤΟ «ἐν ἡμῖν»: «οὐ μόνον ἐκεῖνα τὰ ἐναντία ἄλληλα οὐ δεχόμενα, ἀλλὰ καὶ ὅσα οὐκ ὄντ' ἀλλήλοις ἐναντία ἔχει ἀεὶ τάναντία, οὐδὲ ταῦτα ἔοικε δεχομένοις ἐκείνην τὴν ἰδέαν ἢ ἂν τῇ ἐν αὐτοῖς οὕση ἐναντία ἦ, ἀλλ' ἐπιούσης αὐτῆς ἦτοι ἀπολλύμενα ἢ ὑπεκχωροῦντα».

(iv) «οὐ τὴν ἀσφαλῆ σοι ἐρῶ ἀπόκρισιν, ἀλλὰ κομψοτέραν»¹³³

Εκτός από τον ασφαλή τρόπο απόδοσης της αιτίας που ένα πράγμα είναι αυτό που είναι, λόγω της μετοχής του, δηλαδή, στο καθαυτό ον, ο Σωκράτης παραθέτει και μια άλλη εξήγηση, την οποία μάλιστα χαρακτηρίζει «κομψοτέραν», καθώς μπορεί να θεωρηθεί επαρκής, αλλά όχι αναγκαία συνθήκη για να έχει ένα αισθητό πράγμα μια ιδιότητα. Αναφέρεται, λοιπόν, ότι δεν είναι μόνο το ίδιο το Εἶδος αντάξιο του ονόματός του για πάντα, αλλά και κάποιιο άλλο που δεν είναι το ίδιο το Εἶδος, διατηρεῖ όμως το χαρακτήρα εκείνου πάντοτε, όσο υπάρχει¹³⁴. Τα επιχειρήματα που προβάλλει είναι τα εξής:

- Εκτός από το Περιττό, υπάρχουν και άλλα στα οποία ταιριάζει να αποδίδουμε την ιδιότητα του περιττού¹³⁵.

Για παράδειγμα,

- Η τριάδα¹³⁶, η πεντάδα και οι μισοί από όλους τους αριθμούς, παρόλο που ο καθένας τους δεν ταυτίζεται με το Περιττό, είναι πάντοτε περιττός¹³⁷.

Κατ' αναλογία,

¹³³ Φαίδων 105b9-c2.

¹³⁴ Φαίδων 103e2-5: «Ἔστιν ἄρα, ἢ δ' ὅς, περὶ ἕνια τῶν τοιούτων, ὥστε μὴμόνον αὐτὸ τὸ εἶδος ἀξιούσθαι τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος εἰς τὸν αἰεὶ χρόνον, ἀλλὰ καὶ ἄλλο τι ὃ ἔστι μὲν οὐκ ἐκεῖνο, ἔχει δὲ τὴν ἐκείνου μορφήν αἰεὶ, ὅταν περ ἦ.»

¹³⁵ Φαίδων 103e9-a3: «καὶ ἄλλο τι ὃ ἔστι μὲν οὐχ ὅπερ τὸ περιττόν, ὅμως δὲ δεῖ αὐτὸ μετὰ τοῦ ἑαυτοῦ ὀνόματος καὶ τοῦτο καλεῖν αἰεὶ διὰ τὸ οὕτω πεφυκέναι ὥστε τοῦ περιττοῦ μηδέποτε ἀπολείπεσθαι.»

¹³⁶ Ο Σωκράτης εναλλάσει τους ὀρους «τρία» καὶ «τριάς» δίνοντάς μας τὴν ἐντύπωση ὅτι ναι μεν γνωρίζει τὴ διακριτότητά τους, ἀλλὰ τους θεωρεῖ ταυτόσημους. Στὸ 104e μάλιστα φαίνεται νὰ συγγέει τὰ τρία ἀντικείμενα ἀπὸ τὴν τριάδα ποὺ φαίνεται νὰ λειτουργεῖ ὡς ἡ ἰδέα τοῦ τρία. Στὸ 105d13 πάλι ἀναφέρει τὴν ἰδέα τοῦ τρία.

¹³⁷ Φαίδων 104a7-b1: «ἀλλ' ὅμως οὕτως πέφυκε καὶ ἡ τριάς καὶ ἡ πεμπτάς καὶ ὁ ἡμισυς τοῦ ἀριθμοῦ ἅπας, ὥστε οὐκ ὦν ὅπερ τὸ περιττόν αἰεὶ ἕκαστος αὐτῶν ἔστι περιττός.»

- Το δύο, το τέσσερα και κάθε αριθμός που ανήκει στο άλλο σκέλος αριθμών, παρόλο που δεν είναι αυτό ακριβώς που είναι το Άρτιο, καθένας τους είναι πάντοτε άρτιος¹³⁸.

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να προσέξουμε ότι ο Σωκράτης δεν χρησιμοποιεί παραδείγματα που μπορεί κανείς να αντλήσει από τον φυσικό κόσμο, αλλά θέτει θεμελιώδη ζητήματα, όπως οι μαθηματικές αρχές, εδραιώνοντας την εφαρμογή του Είδους. Στα συγκεκριμένα, βέβαια, χωρία δεν είναι ξεκάθαρο κατά πόσο ο Σωκράτης αναφέρεται στις Ιδέες των αριθμών ή σε τρία, για παράδειγμα, αισθητά πράγματα. Το «*ἀλλὰ καὶ ἄλλο*», ωστόσο, που φαίνεται να χρησιμοποιείται σε αντίθεση με το Περιττό, πιθανότατα να μας παραπέμπει σε αναφορά του Σωκράτη σε αισθητά πράγματα και όχι στις Ιδέες αριθμών. Στο 104d6, ωστόσο, όπως και στο 105d13, αναφέρονται «*ἡ τῶν τριῶν ἰδέα*» και «*ἡ τοῦ ἀρτίου ἰδέα*», δίνοντάς μας έτσι την υπόνοια ότι τα θεωρεί Ιδέες. Πιθανότατα, δηλαδή, να έχουμε να κάνουμε με έναν συσχετισμό Ιδεών, σύμφωνα με τον οποίο η ιδέα του τρία μετέχει στην ιδέα του Περιττού.

Βάσει του 103e9-13, αναζητώντας ο Σωκράτης την αιτία που κάνει ένα αισθητό πράγμα να έχει μια ιδιότητα, θεωρεί το γεγονός να καταλαμβάνεται από κάτι που έχει πάντοτε ουσιωδώς αυτήν την ιδιότητα, υπάρχει δηλαδή η διαμεσολάβηση ενός τρίτου και όχι της Ιδέας¹³⁹. Έτσι, ως αιτία του ότι ένα σώμα είναι θερμό, δεν θα θεωρήσει τη μετοχή του στη θερμότητα, κάτι που υποστηρίζει η πρώτη, «*ἀσφαλής*» απάντηση, αλλά τη φωτιά που είναι πάντα θερμή¹⁴⁰. Με τον ίδιο τρόπο, ο πυρετός θα θεωρηθεί η αιτία του άρρωστου σώματος, η μονάδα του περιττού αριθμού κ.ά.¹⁴¹

Από τη στιγμή, ωστόσο, που κάτι φέρει πάντοτε ουσιωδώς μια ιδιότητα, δεν θα μπορεί να κατέχει κάτι αντίθετο σε εκείνη: «*οὐ μόνον ἐκεῖνα τὰ ἐναντία ἀλλήλα οὐ δεχόμενα, ἀλλὰ καὶ ὅσα οὐκ ὄντ' ἀλλήλοις ἐναντία ἔχει αἰεὶ τὰναντία, οὐδὲ ταῦτα ἔοικε δεχομένοις ἐκείνην τὴν ἰδέαν ἢ ἂν τῇ ἐν αὐτοῖς*

¹³⁸ Φαίδων 104b2-4: «*καὶ αὐτὰ τὰ δύο καὶ [τὰ] τέτταρα καὶ ἅπας ὁ ἕτερος αὐτῶν στίχος τοῦ ἀριθμοῦ οὐκ ἂν ὄντων ἄρτιον ὅμως ἕκαστος αὐτῶν ἄρτιός ἐστιν αἰεὶ*»

¹³⁹ Η έμμεση αυτή σχέση Ιδεών και αισθητῶν πιθανότατα να την κάνει και λιγότερο –συγκριτικά με τη μετοχή- ασφαλή εξήγηση.

¹⁴⁰ Φαίδων 105b8-c2: «*εἰ γὰρ ἔροίό με ᾧ ἂν τί ἐν τῷ σώματι ἐγγένηται θερμὸν ἔσται, οὐ τὴν ἀσφαλῆ σοι ἐρῶ ἀποκρίσιν ἐκείνην τὴν ἀμαθῆ, ὅτι ᾧ ἂν θερμότης, ἀλλὰ κομψοτέραν ἐκ τῶν νῦν, ὅτι ᾧ ἂν πῦρ*»

¹⁴¹ Φαίδων 105c2-6: «*οὐδὲ ἂν ἔρη ᾧ ἂν σώματι τί ἐγγένηται νοσήσει, οὐκ ἐρῶ ὅτι ᾧ ἂν νόσος, ἀλλ' ᾧ ἂν πυρετός· οὐδ' ᾧ ἂν ἀριθμῷ τί ἐγγένηται περιττός ἔσται, οὐκ ἐρῶ ᾧ ἂν περιττότης, ἀλλ' ᾧ ἂν μονάς, καὶ τὰλλα οὕτως.*»

οὐση ἐναντία ἤ, ἀλλ' ἐπιούσης αὐτῆς ἤτοι ἀπολλύμενα ἢ ὑπεκχωροῦντα» (104b6-c1). Βέβαια, «κομψότερα» αὐτὴ ἐξήγηση δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ τὸ ἴδιο ἐγκυρη με τὴν πρώτη. Ἡ ἰσχὺς τῆς δὲν φαίνεται νὰ εἶναι τόσο γενικευμένη, καθὼς υπάρχουν ἰδιότητες που δὲν ἀνήκουν σὲ κάποια κατηγορία ἀντιθέτων. Καὶ ἐδῶ πάντως ἀναφέρεται ὅτι ὅταν τὸ ἀντίθετο εἶδος πλησιάζει, τὸ ἀρχικὸ εἶδος ἢ (α) υποχωρεῖ, στὴν περίπτωση που τὸ αἰσθητὸ συγκριθεῖ με κάποιο ἄλλο, διατηρεῖ τὴν οὐσιώδη ἰδιότητά του, ἀλλὰ αποκτᾶ συμπτωματικὰ τὴν ἀντίθετή τῆς λόγω του πλαισίου ἀναφοράς¹⁴², ἢ (β) χάνεται, χωρὶς ωστόσο νὰ διευκρινίζεται ὁ τρόπος με τὸν ὁποῖο ἓνα αἰσθητὸ πράγμα που κατέχει οὐσιωδῶς μιὰ ἰδιότητα, χάνει τὴν ἰδιότητα αὐτή.

Τὰ παραδείγματα που ἀναφέρονται εἶναι τὰ ἐξῆς:

- Ὑπάρχει κάτι που τὸ ἀποκαλοῦμε θερμὸ καὶ ἓνα ἄλλο ψυχρὸ.
- Τὸ θερμὸ εἶναι ἄλλο ἀπὸ τὴ φωτιά καὶ τὸ ψυχρὸ ἄλλο ἀπὸ τὸ χιόνι.¹⁴³
- Ἀν τὸ θερμὸ πλησιάσει τὸ χιόνι, τὸ χιόνι δὲν θὰ εἶναι πια αὐτὸ που ἦταν, ἀλλὰ ἢ θὰ υποχωρήσει ἢ θὰ εξαφανιστεῖ.¹⁴⁴
- Ἀν τὸ ψυχρὸ πλησιάσει τὴ φωτιά, αὐτὴ ἢ θὰ υποχωρήσει ἢ θὰ εξαφανιστεῖ.¹⁴⁵
- Τὸ τρία ἢ τὸ πέντε δὲν θὰ δεχτοῦν ποτέ τὴν ἰδέα του ἀρτίου.¹⁴⁶
- Τὸ δύο δὲν θὰ δεχτεῖ ποτέ τὴν ἰδέα του περικοπῆς.¹⁴⁷

Καὶ ἐδῶ, βέβαια, εἶναι δύσκολο νὰ ξεκαθαρίσουμε κατὰ πόσο ὁ Σωκράτης ἀναφέρεται στὶς ἰδέες. Τόσο ἡ φωτιά, ὅσο καὶ τὸ χιόνι δὲν θὰ πρέπει νὰ ἐκληφθοῦν ὡς ἰδέες, ἀλλὰ ὡς φυσικὰ στοιχεῖα.¹⁴⁸ Σὲ κάτι τέτοιο συνηγορεῖ ὄχι τόσο ἡ σκόπιμη ἢ μὴ παράλειψη χρῆση κάποιας τεχνικῆς ἐννοίας, ἀλλὰ καὶ τὸ ἴδιο τὸ ὕφος τῶν παραδειγμάτων. Ἡ φωτιά, ὅσο καὶ τὸ χιόνι εἶναι τὰ αἰσθητὰ ἐκεῖνα που δέχονται τὴν ἐπίδραση ἰδιοτήτων. Τὸ θερμὸ πάλι καὶ τὸ ψυχρὸ

¹⁴² Ὁ Σιμμίας, γιὰ παράδειγμα, εἶναι μεγαλόσωμος (ἔχει μέσα του τὸ μέγεθος). Συγκρινόμενος με τὸν Σωκράτη, ἐξακουθεῖ νὰ εἶναι μεγαλόσωμος, ἀλλὰ πιο μικρόσωμος (ἔχει μέσα του τὴ μικρότητα) συγκριτικὰ με τὸν Σωκράτη.

¹⁴³ Φαίδων 103d2-4: «Ἐτέρον τι πυρὸς τὸ θερμὸν καὶ ἕτερον τι χιόνος τὸ ψυχρόν; Ναί.»

¹⁴⁴ Φαίδων 103d5-8: «Ἀλλὰ τότε γ' οἶμαι δοκεῖ σοι, οὐδέποτε χιόνα γ' οὐσαν δεξαμένην τὸ θερμὸν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγομεν, ἔτι ἔσεσθαι ὅπερ ἦν, χιόνα καὶ θερμὸν, ἀλλὰ προσιόντος τοῦ θερμοῦ ἢ ὑπεκχωρήσειν αὐτῷ ἢ ἀπολείσθαι.»

¹⁴⁵ Φαίδων 103d10-12: «Καὶ τὸ πῦρ γε αὐτὸ προσιόντος τοῦ ψυχροῦ αὐτῷ ἢ ὑπεξίεναι ἢ ἀπολείσθαι, οὐ μέντοι ποτέ τολμήσειν δεξάμενον τὴν ψυχρότητα ἔτι εἶναι ὅπερ ἦν, πῦρ καὶ ψυχρόν.»

¹⁴⁶ Φαίδων 104e

¹⁴⁷ Φαίδων 104e.

¹⁴⁸ Taylor (1969: 48).

ίσως θα πρέπει να θεωρηθούν ως Ιδέες, μια και επισημαίνεται ότι κατέχουν ουσιαστικά τις ιδιότητές τους και μάλιστα τις μεταβιβάζουν στα αισθητά, λειτουργία που αποτελεί κατεξοχήν χαρακτηριστικό των Ιδεών.

Επίλογος

Για τον Πλάτωνα οι Ιδέες υπάρχουν και επηρεάζουν την αισθητή πραγματικότητα. Ένα πράγμα που έχει ένα ορισμένο γνώρισμα, δεν φαίνεται να μπορεί να υπάρξει στο χώρο και τον χρόνο, αν δεν υπάρχει και μια αντίστοιχη Ιδέα. Το αντίστροφο δεν φαίνεται να ισχύει, καθώς μόνο τα αισθητά παρουσιάζονται να εξαρτώνται οντολογικά από το Είδος.

Το Είδος υπάρχει τόσο στα πρώιμα έργα, όσο και στον *Φαίδωνα*. Στα πρώιμα έργα ο Σωκράτης παρουσιάζεται να πιστεύει στις Ιδέες, αλλά όχι από τη μεταφυσική σκοπιά που τις αντιμετωπίζει στον *Φαίδωνα*. Ο Σωκράτης θεωρεί ότι το Είδος αποτελεί την απάντηση στους ορισμούς που ζητάει, χωρίς ωστόσο να νοιάζεται για το πώς αυτό εντάσσεται στην πραγματικότητα. Αυτό ακριβώς έρχεται να συμπληρώσει στον *Φαίδωνα*. Σκοπός του, δηλαδή, στον μέσο αυτό διάλογο είναι να εξετάσει μεταφυσικά πια αυτό που αρχικά αποτελούσε το απαραίτητο κριτήριο της γνώσης.

Το Είδος του *Φαίδωνα* ασφαλώς δεν έχει την ίδια ακριβώς λειτουργία με το κοινό στοιχείο των πρώιμων διαλόγων. Αυτό, ωστόσο, δεν σημαίνει ότι το Είδος του *Φαίδωνα* έρχεται να αναιρέσει ή να αναθεωρήσει όσα έχουν αναφερθεί στα πρώιμα έργα. Ακόμα και η πιο εμφανής αντίρρηση που θα μπορούσε να προβάλλει κανείς, όσον αφορά στο ότι το «τι είναι το Χ;» των πρώιμων διαλόγων δεν απασχολεί τον Σωκράτη στον *Φαίδωνα*, μπορεί να αντικρουστεί. Το ζητούμενο «τι είναι το Χ;» υπάρχει και στον *Φαίδωνα*, αλλά με διαφορετική διατύπωση. Στο δεύτερο ταξίδι στην αναζήτηση της αιτίας, ο Σωκράτης ψάχνει το στοιχείο εκείνο -το Είδος- που κάνει τα αισθητά να ονομάζονται όπως ονομάζονται. Ο ορισμός, δηλαδή, των πρώιμων διαλόγων έχει στον *Φαίδωνα* τη μορφή αιτιακής εξήγησης των αισθητών πραγμάτων.

Ο στόχος, λοιπόν, των πρώιμων διαλόγων και αυτός του *Φαίδωνα*, αν και με μια πρώτη ματιά θα μπορούσαν να θεωρηθούν διαφορετικοί, θεωρώ ότι ουσιαστικά ταυτίζονται. Και στα πρώιμα έργα, αλλά και στον *Φαίδωνα* αυτό που εξετάζεται είναι η λειτουργία του Είδους. Η μοναδική διαφορά έγκειται στο ότι στα πρώιμα έργα το Είδος δεν προσδιορίζεται με τόσα στοιχεία, όσα στον *Φαίδωνα*, ακριβώς επειδή, κατά τη γνώμη μου, το περιεχόμενο των διαλόγων δεν το επιτρέπει. Το Είδος θεμελιώνεται μεν σταδιακά -με την έννοια ότι

εμπλουτίζεται η λειτουργία του-, αλλά η σημερινή μελέτη του θα πρέπει να γίνεται ενωτικά.

Παράρτημα

Η ενωτική ανάγνωση των πλατωνικών διαλόγων στους οποίους βασίζεται η παρούσα εργασία μας επιβάλλει τον συσχετισμό της υποθετικής μεθόδου του *Φαίδωνα* με αυτήν του *Μένωνα*. Για την ομαλή, ωστόσο, ανάγνωση της εργασίας – το βασικό θέμα της Δ' ενότητας είναι ο *Φαίδων*, οπότε θα χρειαζόταν να ξαναγυρίσουμε θεματικά στον *Μένωνα*, από την άλλη στο πλαίσιο της αναφοράς μας στον *Μένωνα* στη Β' ενότητα μας ενδιέφερε η ανάμνηση-, κρίνεται σκόπιμη η αναφορά της υποθετικής μεθόδου του *Μένωνα* με τη μορφή παραρτήματος.

Η υποθετική μέθοδος πρωτο-χρησιμοποιείται στο 86e του *Μένωνα*, όπου το βασικό ερώτημα που απασχολεί τον Σωκράτη και τους συνομιλητές του είναι το αν η αρετή μπορεί να διδαχθεί. Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, βασικό εμπόδιο στην απάντηση αυτού του ερωτήματος αποτελεί όχι μόνο η αδυναμία του Σωκράτη και των συνομιλητών του να προσδιορίσουν την έννοια της αρετής, αλλά και η επισήμανση εκ μέρους του *Μένωνα* ότι αν δεν γνωρίζει κανείς τι είναι η αρετή, δεν είναι δυνατόν να γνωρίζει τίποτα για αυτήν. Μην γνωρίζοντας, κατά συνέπεια, τι είναι η αρετή, δεν μπορούμε να απαντήσουμε και στο αν αυτή μπορεί να διδάσκεται.

Σε αυτό ακριβώς το σημείο εισάγεται στο πλατωνικό έργο ο όρος «*ἐξ ὑποθέσεως*»¹⁴⁹, ερχόμενος ουσιαστικά να ολοκληρώσει το έργο της διαλεκτικής. Όπως επισημαίνει ο Σωκράτης, δεν γνωρίζουμε τι είναι η αρετή, «*ὁ μήπω ἴσμεν ὅτι ἐστίν*» (86e1), αλλά μπορούμε, βασιζόμενοι στην υποθετική μέθοδο, να εξετάσουμε μια ιδιότητα της αρετής, όπως αν αυτή είναι διδακτή, «*ἔοικεν οὖν σκεπτέον εἶναι ποῖόν τί ἐστίν ὁ μήπω ἴσμεν ὅτι ἐστίν. εἰ μή τι οὖν ἀλλὰ σμικρόν γέ μοι τῆς ἀρχῆς χάλασον, καὶ συγχώρησον ἐξ ὑποθέσεως αὐτὸ σκοπεῖσθαι, εἴτε διδακτόν ἐστίν εἴτε ὀπωσοῦν*» (86d8-e4).

Η υποθετική μέθοδος, κάτι που επισημαίνει και ο ίδιος ο Σωκράτης στο 86e4, έχει την προέλευσή της σε καθαρά γεωμετρικές αρχές¹⁵⁰: «*λέγω δὲ τὸ*

¹⁴⁹ *Μένων* 86e3.

¹⁵⁰ Τα μαθηματικά φαίνεται να ενδιαφέρουν τον Πλάτωνα, ο οποίος και αρχίζει να εγκαταλείπει την ελεγκτική μέθοδο των πρώιμων διαλόγων. Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει ότι παραγκωνίζεται και η αναζήτηση ηθικών ορισμών. Στη γεωμετρία, όπως είδαμε, βασίζεται η ανάμνηση και, κατά συνέπεια, η γνώση της θεωρείται βάση και για το σύνολο της γνώσης. Στο 85d12-e3 αναφέρεται χαρακτηριστικά: «*Οὐκοῦν εἰ μὲν ἀεὶ εἶχεν, ἀεὶ καὶ ἦν ἐπιστήμων· εἰ δὲ ἔλαβέν ποτε, οὐκ ἂν ἔν γε τῷ νῦν βίῳ*

ἐξ ὑποθέσεως ᾧδε, ὥσπερ οἱ γεωμέτραι πολλάκις σκοποῦνται» (86e4-5). Οι γεωμέτρεις, δηλαδή, όταν τους ρωτήσει κανείς αν μπορεί να εγγραφεί ένα τρίγωνο σ' έναν κύκλο, δεν απαντούν με ένα ναι ή ένα όχι, αλλά αναφέρουν τις προϋποθέσεις εκείνες που θα πρέπει να καλύπτει ένα τρίγωνο για να εγγραφεί σ' έναν κύκλο¹⁵¹. Εφαρμόζοντας, λοιπόν, την γεωμετρική αυτή μέθοδο στην διδαξιμότητα ή μη της αρετής, θα πρέπει να εξεταστεί η παράμετρος εκείνη, και συγκεκριμένα το αν η αρετή είναι γνώση, στην ισχύ της οποίας βασίζεται το αν μπορεί ή όχι να διδαχθεί η αρετή. Αν, δηλαδή, η αρετή είναι γνώση, μπορεί να διδαχθεί. Αν, όμως, η αρετή δεν είναι γνώση, τότε δεν μπορεί να διδαχθεί.

Η υποθετική μέθοδος, όπως πρωτο-παρουσιάζεται στον *Μένωνα*, δεν μπορεί να θεωρηθεί το ίδιο ἐγκυρη με αυτήν του *Φαίδωνα*. Τα στοιχεία και η γενικότερη λειτουργία της είναι ιδιαίτερα «φτωχά». Η αξία της, ωστόσο, ἐγκείται στη στροφή που φαίνεται να σηματοδοτεί για το σύνολο του μεταγενέστερου πλατωνικού έργου. Η ελεγκτική μέθοδος μπαίνει σιγά-σιγά στο παρασκήνιο, ενώ ο Πλάτωνας αρχίζει να διατυπώνει τις δικές του θέσεις, σταματώντας τη συνήθη τακτική απόρριψης των θέσεων άλλων.

εἰληφώς εἶη ἢ δεδίδαχέν τις τοῦτον γεωμετρεῖν; οὗτος γὰρ ποιήσει περὶ πάσης γεωμετρίας ταῦτά ταῦτα, καὶ τῶν ἄλλων μαθημάτων ἀπάντων. ἔστιν οὖν ὅστις τοῦτον πάντα δεδίδαχεν;».

¹⁵¹ *Μένων* 86e4-87b2: « λέγω δὲ τὸ ἐξ ὑποθέσεως ᾧδε, ὥσπερ οἱ γεωμέ-τραι πολλάκις σκοποῦνται, ἐπειδὴν τις ἔρηται αὐτούς, οἷον περὶ χωρίου, εἰ οἷόν τε ἐς τόνδε τὸν κύκλον τότε τὸ χωρίον τρίγωνον ἐνταθῆναι, εἶποι ἄν τις ὅτι "Οὐπω οἶδα εἰ ἔστιν τοῦτο τοιοῦτον, ἀλλ' ὥσπερ μὲν τινα ὑπόθεσιν προὔργον οἶμαι ἔχειν πρὸς τὸ πρᾶγμα τοιάνδε· εἰ μὲν ἔστιν τοῦτο τὸ χωρίον τοιοῦτον οἷον παρὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτοῦ γραμμὴν παρατείναντα ἐλλείπειν τοιοῦτω χωρίῳ οἷον ἂν αὐτὸ τὸ παρατεταμένον ἦ, ἄλλο τι συμβαίνειν μοι δοκεῖ, καὶ ἄλλο αὖ, εἰ ἀδύνατόν ἐστιν ταῦτα παθεῖν. ὑποθέμενος οὖν ἐθέλω εἰπεῖν σοι τὸ συμβαίνον περὶ τῆς ἐντάσεως αὐτοῦ εἰς τὸν κύκλον, εἴτε ἀδύνατον εἴτε μή.».

Βιβλιογραφία

Πηγές

- Πλάτωνος *Ευθύφρων*, εισαγωγή, μετάφραση και ερμηνευτικά σχόλια Ν.Μ.Σκουτερόπουλος, Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1982.
- Πλάτωνος *Ευθύδημος*, εισαγωγή, μετάφραση και ερμηνευτικά σχόλια Ν.Μ.Σκουτερόπουλος, Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1987.
- Πλάτωνος *Λύσις*, εισαγωγή, μετάφραση και ερμηνευτικά σχόλια Ν.Μ.Σκουτερόπουλος, Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1981.
- Πλάτωνος *Πολιτεία*, εισαγωγή, μετάφραση και ερμηνευτικά σχόλια Ν.Μ.Σκουτερόπουλος, Αθήνα: Πόλις, 2002.
- *Plato Charmides, Alcibiades I and II, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis*, Lamb W., Cambridge University Mass.: Havard University Press, 1964.
- *Plato Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, Cambridge University Mass.: Havard University Press, 1964.
- Emlyn C. (1996), *Plato Laches*, J.H. Betts, London: Bristol Classical Press.
- Bostock D. (1986), *Plato's Phaedo*, Oxford: Clarendon Press.
- Day J. (1994), *Plato's Meno in focus*, London & New York: Routledge.
- Gallop D. (1975), *Phaedo*, Oxford: Clarendon Press.
- Hackforth R. (1980), *Plato's Phaedo*, Cambridge: University Press.
- Sharples R. (1985), *Plato: Meno*, Chicago: Bolchazy-Carducci, Warminster: Aris & Phillips.

ΜΕΛΕΤΕΣ

- Βλαστός Γ. (1999), *Σωκράτης: Ειρωνευτής και Ηθικός φιλόσοφος*, μετάφραση Π. Καλλιγιάς, πρόλογος Α. Νεχαμάς, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Ι.Δ. Κολλάρου & Σίας Α.Ε.
- _____ (1994), *Πλατωνικές Μελέτες*, μετάφραση Ι. Αρζόγλου, Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ.

- Ackrill J. (1997), "Anamnesis in the *Phaedo*: Remarks on 73c-75c", *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford: Oxford University Press, 12-32.
- Allen R. (1970), *Plato's 'Euthyphro' and the Earlier Theory of Forms*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Annas J. (2002), "What are Plato's middle dialogues in the middle of?", *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, ed. J. Annas and C. Rowe, Cambridge Mass.: Center for Hellenic Studies, Trustees for Harvard University, 1-23.
- Baldry H. (1937), "Plato's Technical Terms", *Classical Quarterly* 31: 141-150.
- Blackson T. (1995), *Inquiry, Forms, and Substances. A study in Plato's metaphysics and epistemology*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Castañeda H. (1975), "Relations and the Identity of Propositions", *Philosophical Studies* 28: 236-244.
- Fine G. (2003), *Plato on Knowledge and Forms*, Oxford: Clarendon Press.
- Gadamer H. (1980), "The proofs of immortality in Plato's *Phaedo*", *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies*, transl. and introd. P.C. Smith, New Haven & London: Yale University Press, 21-38.
- Gill C. (2002), "Dialectic and the Dialogue Form", *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, ed. J. Annas and C. Rowe, Cambridge Mass.: Center for Hellenic Studies, Trustees for Harvard University, 145-171.
- Gosling J. (1965), "Similarity in *Phaedo* 73b seq.", *Phronesis* 10: 151-161.
- Haynes R. (1964), "The form equality, as a set of equals: *Phaedo* 74b-c", *Phronesis* 9: 17-26.
- Hyland D. (2002), "Against a Platonic Theory of Forms", *Plato's Forms. Varieties of interpretation*, edited by W.A. Welton, U.S.A : Lexington Books, 257-272.
- Irwin T. (1977), "Plato's Heracleiteanism", *Philosophical Quarterly* 27: 1-13.
- Kahn C. (1965), *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*, Cambridge: Cambridge University Press.

_____ (1981), "Did Plato write Socratic dialogues?", *Classical Quarterly* 31: 305-320.

- McCabe M. (1994), *Plato's Individuals*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

- Nehamas A. (1999), *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

- Nehamas A. (1973), "Predication and Forms of Opposites in the *Phaedo*", *Review of Metaphysics* 26: 461-491.

- O'Brien D., (1967), "The last argument of Plato's *Phaedo*. I", *Classical Quarterly* 17: 198-231.

- Prior W. (1985), *Unity and development in Plato's metaphysics*, La Salle, Illinois: Open Court.

- Robinson R. (1966), *Plato's earlier dialectic*, Oxford: Clarendon Press.

- Ross D. (1971), *Plato's Theory of Ideas*, Oxford: Clarendon Press.

- Schleiermacher F. (1973), *Introductions to the dialogues of Plato*, transl. W. Dobson, New York: Arno Press.

- Scott D. (1995), *Recollection and Experience. Plato's theory of learning and its successors*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Shorey P. (1933), *What Plato said*, Chicago & London: The University of Chicago Press.

- Taylor C. (1969), "Forms as causes in the *Phaedo*", *Mind* 78: 45-59.

- White N. (1992), "Plato's metaphysical epistemology", *The Cambridge Companion to Plato*, R. Kraut (επιμ.), Cambridge.: Cambridge University Press, 277-310.