

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ & ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

**ΣΩΜΑ ΚΑΙ ΨΥΧΗ
ΣΤΟΝ *TIMAIΟ* ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΑ**

Ηλίας Ν. Γεωργούλας

ΡΕΘΥΜΝΟ 2005

Η ΕΞΕΤΑΣΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Ι. ΚΟΥΓΙΟΥΜΟΥΤΖΑΚΗΣ, Καθηγητής Πανεπιστημίου Κρήτης

Ε. ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ, Καθηγητής Πανεπιστημίου Ιωαννίνων

Β. ΚΑΛΦΑΣ, Καθηγητής Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης

Γ. ΜΑΡΑΓΚΟΣ, Αν. Καθηγητής Πανεπιστημίου Κρήτης

Κ. ΑΝΔΡΟΥΛΙΔΑΚΗΣ, Επ. Καθηγητής Πανεπιστημίου Κρήτης

Μ. ΒΕΝΙΕΡΗ, Επ. Καθηγήτρια Πανεπιστημίου Κρήτης

Γ. ΖΩΓΡΑΦΙΔΗΣ, Επ. Καθηγητής Πανεπιστημίου Κρήτης

Ημερομηνία υποστήριξης και έγκρισης: 19/4/2005

Στη μνήμη του πατέρα μου

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ	3
ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ	
Η ΨΥΧΗ ΚΑΙ ΤΟ ΣΩΜΑ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ	16
Κεφάλαιο 1	
Η προτεραιότητα της ψυχής.....	18
I. Αίτιο και αιτιατό.....	19
II. Η απόρριψη της ακινησίας και η χρονική πρόταξη της ψυχής.....	21
III. Η ανωτερότητα της ψυχής και η διττή φύση της.....	24
Συμπεράσματα.....	26
Κεφάλαιο 2	
Η σύζευξη της ψυχής και του σώματος.....	28
I. Οι σωματικές προϋποθέσεις.....	29
II. Τα στάδια της συναρμογής.....	30
III. Η ουσία της ψυχής.....	31
IV. Η ψυχή επικαλύπτει το σώμα.....	35
V. Η αρχή της έλλογης και ατέρμονης ζωής.....	38
Συμπεράσματα.....	41
Κεφάλαιο 3	
Η κίνηση του σύμπαντος.....	44
I. Η ομαλή περιφορά και ο νους.....	45
II. Η ομαλή περιφορά και το συμπαντικό σώμα.....	47
III. Η ομαλή περιφορά και οι έξι κινήσεις στο χώρο.....	51
IV. Η ομαλή περιφορά και το ανθρώπινο σώμα.....	53
Συμπεράσματα.....	55
Κεφάλαιο 4	
Η γνωστική λειτουργία της ψυχής.....	58
I. Η σύσταση της ψυχής και η γνωστική δραστηριότητα.....	59
II. Η γνωρίζουσα ψυχή απέναντι στους δυο κόσμους.....	64
Συμπεράσματα.....	71

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

Η ΨΥΧΗ ΚΑΙ ΤΟ ΣΩΜΑ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ.....	73
--------------------------------------	----

Κεφάλαιο 1

Ο ρόλος των αισθήσεων στην ψυχοσωματική δυναμική.....	76
---	----

I. Άμεσες συνέπειες της ενσωμάτωσης της αθάνατης ψυχής

α. Η συγκεκριμένη κίνηση του έμβριου όντος.....	78
---	----

β. Τα παθήματα και ο ρόλος τους στη γέννηση των αισθήσεων.....	83
--	----

γ. Οι βλάβες των κύκλων της ψυχής.....	87
--	----

II. Η αίσθηση κατά την ομαλή λειτουργία της ψυχής στον *Φίληβο*

α. Ο μηχανισμός παραγωγής των αισθήσεων.....	92
--	----

β. Η αίσθηση και η μνήμη.....	97
-------------------------------	----

γ. Η μνήμη και η ανάμνηση.....	99
--------------------------------	----

Συμπεράσματα.....	102
-------------------	-----

Κεφάλαιο 2

Η θνητή ψυχή.....	108
-------------------	-----

I. Η σύσταση της θνητής ψυχής.....	111
------------------------------------	-----

II. Η ενσωμάτωση της θνητής ψυχής.....	122
--	-----

III. Η λειτουργία των ψυχικών τμημάτων

α. Η επικοινωνία θυμοειδούς και λογιστικού.....	126
---	-----

β. Ο ρόλος της καρδιάς.....	129
-----------------------------	-----

γ. Το επιθυμητικό και η σχέση του με το σώμα και το λογιστικό.....	132
--	-----

δ. Ο ρόλος του συκωτιού.....	137
------------------------------	-----

Συμπεράσματα.....	140
-------------------	-----

Κεφάλαιο 3

Ψυχικές ασθένειες και προληπτική θεραπεία.....	145
--	-----

I. Οι σχετικές με την ψυχή νόσοι

α. Η μανία και η αφροδίσια ακολασία.....	148
--	-----

β. Οι ασθένειες που σχετίζονται με τον υπερβολικό πόνο.....	157
---	-----

γ. Η αμάθεια.....	161
-------------------	-----

δ. Η ισχυρότερη ψυχή ως αιτία ασθενειών.....	165
--	-----

II. Η πρόληψη της μανίας και της αμάθειας στους *Νόμους*

α. Η πρώτη παιδεία της θνητής ψυχής.....	173
--	-----

β. Ο ρόλος της αθάνατης ψυχής.....	177
------------------------------------	-----

Συμπεράσματα.....	180
-------------------	-----

ΤΕΛΙΚΑ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.....	185
--------------------------	-----

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	193
-------------------	-----

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η στάση του Πλάτωνα απέναντι στη σχέση του σώματος και της ψυχής μπορεί να ενταχθεί στο εξελικτικό πλαίσιο που χαρακτηρίζει την πορεία της σκέψης του από τους μέσους στους ύστερους διαλόγους. Στον *Φαίδωνα* η ψυχή του φιλοσόφου *ἀτιμάζει τὸ σῶμα καὶ φεύγει ἀπ' αὐτοῦ* (65d1), καθώς οι αισθήσεις την εμποδίζουν ν' αποκτήσει την αλήθεια και τη φρόνηση *εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ* (65e-66a). Όταν κατά τη γνωστική διαδικασία το σώμα παρασύρει την ψυχή προς τα συνεχώς μεταβαλλόμενα, αυτή *πλανᾶται καὶ ταραττεται καὶ ἰλιγγιᾷ ὥσπερ μεθύουσα* (79c7-8). Στην αντίθετη περίπτωση, όταν δηλαδή έρχεται σε επαφή με τα αμετάβλητα, αποκτά σταθερότητα. Τα παραπάνω συνεπάγονται την ομοιότητά της με το *ἀειδές* και συνεπώς την αξιολογική της πρόταξη σε σχέση με το σώμα, που ομοιάζει με το ακριβώς αντίθετο (79c-e). Το χάσμα διευρύνεται ακόμη περισσότερο, όταν επιβεβαιώνεται κατά την προσταγή της *φύσεως* η επικυριαρχία της ψυχής και συνεπώς η θεϊκή της συγγένεια, σε αντίθεση με το *ἀρχόμενον* και *θνητόν* σώμα (79e-80a). Επιπλέον, η ψυχή είναι φορέας της ζωής, την οποία παρέχει σ' οτιδήποτε κατέχει, άρα και στο σώμα, και με αυτήν την οπτική είναι ασυμβίβαστη με τον θάνατο (105c-e). Η κορύφωση της υπεροχής της ωστόσο φαίνεται στην κατάληξη του τελευταίου επιχειρήματος για την αθανασία, όταν η συγγενεία της με το θείο βγάξει εν

μέρει τον Σωκράτη από το αδιέξοδο για την περαιτέρω απόδειξη της ταύτισης *ἀθανάτου* και *ἀνωλέθρου* (106c-e)¹.

Στην *Πολιτεία*, όταν η γνώση γίνεται ο αποκλειστικός στόχος, η υπεροχή της νόησης έναντι των αισθήσεων είναι τόσο αδιαφιλονίκητη όσο αστεία θα ήταν η αναπαράσταση των αριθμών με αισθητά σώματα (525c-e). Ωστόσο, αν κάτι μαρτυρά την επανεκτίμηση του σώματος, αυτό είναι η παγίωση του τριμερούς της ψυχής. Στην ουσία πρόκειται για μια τυπολογικά ισχυρή επιβεβαίωση της συγγένειας της ψυχής με το σώμα, μιας και το επιθυμητικό ευθύνεται για την ύπαρξη επιθυμιών, όπως του έρωτα, της πείνας και της δίψας (439d). Το δε θυμοειδές, αν και με σαφή τα όρια που δηλώνουν την υποδεέστερη φύση του, γίνεται ο απαραίτητος μεσάζων για την επιβολή του ανώτατου μέρους στο κατώτερο (439e-441c), κάνοντας φανερά τα περιθώρια αποτυχίας του πρώτου. Πράγματι η θέση του λογιστικού σείεται, καθώς εύκολα μπορεί να εκπέσει, και όχι απλώς να νικηθεί, αλλά να προσφέρει τις υπηρεσίες του στο επιθυμητικό (553d). Κι ενώ η πλήρης επικυριαρχία του αναγνωρίζεται ως η καλύτερη δυνατή συνθήκη για τον άνθρωπο (571c-572b), πάλι της προβάλλεται η αναγκαιότητα για μια υγιή και ανεξάρτητη συνύπαρξη *τῶν βελτίστων και εἰς τὸ δυνατόν ἀληθεστάτων ἡδονῶν*, που στεγάζονται στα άλλα δυο ψυχικά μέρη (586d-587a). Το *θειὸν* συνεχίζει ν' αποτελεί το γνώρισμα του ανώτερου μέρους της ψυχής (589c-d), όμως ο Πλάτωνας στηρίζει πλέον την επιτυχία της επιβολής του στην επίτευξη της φιλοπότητας

¹ Ο Taylor ([1992] 247-248) επισημαίνει ότι η απουσία απόδειξης της θεϊκής συγγένειας της ψυχής έγκειται σ' ένα μεγάλο βαθμό στην άμεση σύνδεση της θρησκευτικής πίστης με το αξίωμα ότι *τὸ ἀθάνατον = τὸ θεῖον = τὸ ἄφθαρτον*.

ανάμεσα στο ανθρώπινο και στο ζωώδες και μάλιστα με τη συνεχή φροντίδα του τελευταίου (589a-b).

Ο *Φαίδρος* είναι ένας διάλογος που ανήκει στο μεταίχμιο της μέσης και της ύστερης περιόδου², κι αυτό γίνεται αρκετά φανερό με μια πρώτη εκτίμηση της ψυχολογίας του. Το τριμερές της ψυχής, που συναντήσαμε στην *Πολιτεία*, αναπαρίσταται με τη μυθολογική εικόνα του ηνίοχου (λογιστικού) και του καλού και κακού αλόγου (του θυμοειδούς και του επιθυμητικού αντίστοιχα), που στην ιδανική κατάσταση αποτελούν ένα ενιαίο σύνολο πλήρως υποταγμένο στις εντολές του ανώτερου. Η επιρρέπεια στη φθορά, που πηγάζει από το σώμα, είναι δεδομένη, ακόμα και όταν το θυμοειδές, παρά την συγγενεία του με το λογιστικό, αναλαμβάνει την ηγεσία³. Όσον αφορά την αθανασία της ψυχής, το βασικό κλειδί για την απόδειξή της (σε αντίθεση με τον *Φαίδωνα* και την *Πολιτεία*) γίνεται η αυτοκίνηση⁴, μια ιδιότητα που θα εγγυηθεί την υπεροχή της ψυχής στην ύστερη πλατωνική σκέψη και ιδιαίτερα στους *Νόμους*, καθώς ταυτίζεται με την απόδοση της ζωής στο σώμα⁵ ⁶. Η εφαρμογή της τριμερούς αναπαράστασης της ψυχής στην περίπτωση των θεών⁷, αν και μπορεί να θεωρηθεί μια παρατυπία που δεν μπορεί να ληφθεί σοβαρά υπόψη για την εξαγωγή μεταφυσικών συμπερασμάτων λόγω του μυθολογικού χαρακτήρα του λόγου⁸, αποτελεί κατά τη γνώμη μου έναν σαφή

² Κάλφας [1995], 32.

³ *Φαίδρος* 253c-256e. Πρβ. την αδυναμία του θυμοειδούς κατά την μετάπτωση του φιλόδοξου χαρακτήρα σε φιλοχρήματο (*Πολιτεία* 553d).

⁴ *Φαίδρος* 245c-246a.

⁵ *Φαίδρος* 245c. Πρβ. *Νόμοι* (895c-d).

⁶ Κάλφας [1995], 98-99.

⁷ *Φαίδρος* 246a κ.ε.

⁸ Taylor [1992], 357.

πλατωνικό υπαινιγμό, μια προδρομική απόπειρα δήλωσης της ουσιαστικότερης σύγκλισης ανάμεσα σε θείο και ανθρώπινο, την οποία θα διαπιστώσουμε καταφανώς κατά την κοσμογονία του *Τίμαιου* με την συνάφεια στη σύνθεση της κοσμικής και της ανθρώπινης ψυχής (41d).

Η κριτική στους οπαδούς του υλισμού και στους θιασώτες των Ιδεών, που διατυπώνεται στον *Σοφιστή*, θέτει τα όρια της πλατωνικής στάσης απέναντι στον ακραίο μονισμό και δυϊσμό. Η ταύτιση του *μη ὄντος* με καθετί το ασώματο είναι αδύνατη, αφού, ακόμα κι αν γίνει δεκτό, σύμφωνα με τη γνώμη των υλιστών, ότι η ψυχή έχει κάποια υλική υπόσταση, η αρετή της ανήκει στα *ὄντα*, εφόσον μπορεί να δρα ή να υφίσταται δράση (246c-248a). Η ίδια ιδιότητα του *ὄντος* (*ἢ τοῦ πάσχειν ἢ δραῖν...δύναμις* (248c5) χρησιμοποιείται και εναντίον των δυϊστών και έτσι αίρεται ο κάθετος διαχωρισμός ανάμεσα στο *εἶναι* ως *ἀκίνητον* και στο *γίγνεσθαι* ως *κινούμενον*: η γνώση αποτελεί είδος ενέργειας και το αντικείμενό της, εν προκειμένω το *ὄν*, δεν μπορεί να είναι *ἀκίνητον* (248a-e). Οι παραπάνω ενστάσεις δεν παγώνουν απλά τη μικρή έστω σημασία των αισθήσεων στην αναζήτηση της αλήθειας, που διατυπώθηκε στη θεωρία του *Φαίδωνα* και της *Πολιτείας*, κάνουν κάτι περισσότερο: ο Ελεάτης με το *ὄσα ἀκίνητα καὶ κεκνημένα, τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν συναμφότερα λέγειν* (*Σοφιστής* 249d3-4) δίνει το έναυσμα για την εκτενή λογική ανάλυση των μεγίστων γενών (*Σοφιστής* 249d κ.ε.). Η εξέταση ιδίως του *ὄντος*, του *ταῦτοῦ* και του *θατέρου* θέτει μια ισχυρή βάση για τη διττή

γνωστική δράση της ψυχής απέναντι στα αισθητά και στις Ιδέες, που θα συναντήσουμε στον *Τίμαιο* (37a-c)⁹.

Γνήσια σπέρματα των κοσμογονικών αρχών του *Τίμαιου* συναντάμε στον *Πολιτικό*. Ο κύριος δεσμός κόσμου και άνθρωπου είναι η συνύπαρξη θείου και υλικού στοιχείου¹⁰. Στη σωματική υπόσταση του σύμπαντος οφείλεται η άρση της αμετάβλητης λειτουργίας του με τη μεταβολή της κίνησής του, η οποία ωστόσο περιορίζεται στην εναλλασσόμενη αντιστροφή της φοράς μιας τροχιάς γύρω από τον έναν άξονα, ώστε να προσεγγιστεί κατά το δυνατόν η αθανασία (269d-270a). Πίσω από αυτό το παιχνίδι κρύβεται ο Θεός. Η παρουσία του δίνει τέλος στον κίνδυνο της *άνομοιότητος*, η οποία άρχισε να εδραιώνεται, ύστερα από την αποχώρησή του από το πηδάλιο, με την αναγκαία αντιστροφή της πορείας του κόσμου και τη σταδιακή επικράτηση του σώματος (272d-273e)¹¹ ¹². Είναι αξιοσημείωτο ότι στον άνθρωπο συμβαίνει κάτι παρόμοιο. Όταν ο θεϊκός δεσμός εισέρχεται στην *άνδρείαν ψυχήν* οδηγώντας την στην *ἀληθῆ δόξαν*, αυτή ημερώνει και στρέφεται προς τη δικαιοσύνη. Στην αντίθετη περίπτωση *ἀποκλινεῖ μᾶλλον πρὸς θηριώδη τινὰ φύσιν*. Η δυνατότητα απόκλισης, αυτή τη φορά προς την *εὐήθειαν* (ανοησία) αναγνωρίζεται και στην περίπτωση της απουσίας του θείου από μια *κοσμίαν φύσιν* (309c-e). Η αναλογία ανθρώπινου-συμπαντικού μπορεί να επεκταθεί, αν

⁹ Για τη σύνδεση των δυο διαλόγων βλ. σημ. 90.

¹⁰ Πρβ. τη σύσταση της κοσμικής και της ανθρώπινης ψυχής στον *Τίμαιο* (35a-b και 41d).

¹¹ Πρβ. την αναγκαία επικυριαρχία του κύκλου του Ομοίου επί του Διαφορετικού στον *Τίμαιο* (36c-d).

¹² Για τον Κάλφα ([1995] 104) η πρόσκαιρη ήττα του κοσμικού Νου από τη σωματικότητα αποτελεί ένα σαφές τεκμήριο της ταύτισης του Δημιουργού με την κοσμική Ψυχή, η οποία μπορεί να χαρακτηριστεί ως αγαθή ή κακή ανάλογα με το αν ο Νους επιβληθεί ή όχι στα έργα της σωματικής Ανάγκης.

λάβουμε υπόψη την αναγκαιότητα ύπαρξης συγκεκριμένων σταθερών για την επιτυχή έκβαση της θεϊκής επέμβασης. Στην περίπτωση του σύμπαντος, όπως είδαμε, υπάρχει η αμετάβλητη βάση της κίνησης, στην περίπτωση του ανθρώπου, η φυσική προδιάθεση και η *κατά φύσιν* ανατροφή (309e-310a)¹³.

Ο *Τίμαιος* είναι κατά τη γνώμη μου ο πλέον κατάλληλος διάλογος για μια εμπειριστατωμένη μελέτη της ψυχοσωματικής σχέσης, καθώς μας δίνει την ευκαιρία να εξετάσουμε το θέμα στα πλαίσια της περιγραφής μιας κοσμογονίας. Το σώμα και η ψυχή κατέχουν εξέχουσα θέση ανάμεσα στα ζητήματα που πραγματεύεται, ενώ η ίδια η δομή του διαλόγου¹⁴ προδιαγράφει τα όρια μεταξύ του κοσμικού και του ανθρώπινου αποτελώντας παράλληλα ένα σταθερό μέτρο αξιολόγησης. Η σύσταση, η διαίρεση, η κίνηση, η προσαρμογή στο σώμα του σύμπαντος και η γνωστική λειτουργία της κοσμικής Ψυχής (34b-37c) ανήκουν (όπως και το σώμα του κόσμου (31b-34b)) στα έργα του Δημιουργού. Στο πρώτο μέρος εντάσσεται επίσης η κατασκευή της αθάνατης ανθρώπινης ψυχής (41d) και η εμφύτευσή της στο ανθρώπινο σώμα με φυσικό επακόλουθο την παρέκκλισή της εξαιτίας του ρεύματος της τροφής και των αισθήσεων, αλλά με ανοικτό το ενδεχόμενο της επανάκαμψης (43a-44c). Η αιτία της έκπτωσης είναι φανερή: ο Δημιουργός κατασκευάζει την ανθρώπινη ψυχή από τα νοθευμένα υλικά της Ψυχής του κόσμου και

¹³ Τη σύγκλιση του *Πολιτικού* με τον *Τίμαιο* εντοπίζει στο σημείο αυτό ο Κάλφας ([1995] 372-3 σημ. 113), εφόσον στον δεύτερο διάλογο η σωστά ρυθμισμένη ανθρώπινη ψυχή, η ψυχή που διαθέτει τους ίδιους δεσμούς και τις ίδιες αναλογίες με την Ψυχή του κόσμου, είναι αυτή που θα κατακτήσει τον άριστο βίο (90d), αλλά και που προσφέρεται για την ορθή διακυβέρνηση της πόλης.

¹⁴ Για τη δομή και τα περιεχόμενα του διαλόγου βλ. Κάλφας [1995] 24-28 και 34-39.

αναθέτει το έργο της σύνδεσής της με το ανθρώπινο σώμα (όπως και της κατασκευής του τελευταίου (42e-43a)) στους κατώτερους θεούς. Η κατασκευή των θνητών τμημάτων της ανθρώπινης ψυχής, του θυμοειδούς και του επιθυμητικού, η εφαρμογή τους στα κατάλληλα σημεία του σώματος και η τοποθέτηση βοηθητικών για την ψυχή σωματικών οργάνων (συκώτι, σπλήνα) (69c-72d) εντάσσεται στο τρίτο μέρος του διαλόγου, τον συνδυασμό Ανάγκης και Νου. Στο ίδιο πλαίσιο ανήκουν οι ψυχικές ασθένειες (86b-87b) και οι συνακόλουθες απόψεις για την επίτευξη της υγείας (89d-90d)¹⁵. Το μήνυμα του Πλάτωνα είναι σαφές: σώμα και αθάνατη ψυχή (συμπαντικά και ανθρώπινα) παρά τις διαφορές τους και κυρίως τη σχέση του πρώτου με τη μηχανιστική δράση της Ανάγκης (το δεύτερο μέρος του διαλόγου), κατασκευάζονται και τίθενται σε λειτουργία στο ίδιο (και ανώτερο) εργαστήριο. Η θνητή ψυχή, αν και οργανικά συνδεδεμένη με το σώμα, απέχει και αυτή από κάθε αμιγή επέμβαση της Ανάγκης. Δεν είναι δύσκολο λοιπόν ν' αντιληφθούμε ότι βρισκόμαστε μπροστά σ' ένα σύστημα που μεθοδολογικά ανεβάζει το σώμα στο ίδιο ανατομικό τραπέζι με την ψυχή.

Η αναλογία μικρόκοσμου-μακρόκοσμου, που κυριαρχεί σ' όλο τον *Τίμαιο*, δεν είναι απλά μια μεθοδολογική προτίμηση, απόρροια του μυθολογικού τρόπου παρουσίασης της πορείας από το θεϊκό στο ανθρώπινο. Κατά τον Κάλφα είναι μια αρχή καθοριστικής σημασίας, ενταγμένη πλήρως στο θεωρητικό πλαίσιο των διαλόγων της «ακμής», όπου παρατηρούμε τη βαθμιαία «εκκοσμίκευση» της πλατωνικής φιλοσοφίας. Οι Ιδέες, αν και

¹⁵ Η σειρά που ακολουθείται στην πλατωνική περιγραφή είναι απόλυτα τυπική, τόσο οι ασθένειες του σώματος (81e-86a) όσο και η φροντίδα του (88d-89d) προηγούνται των αντίστοιχων της ψυχής.

συνεχίζουν να ταυτίζονται με την αλήθεια και την αυθεντικότητα, παύουν να παίζουν καθοριστικό ρόλο στην ηθική ανάταση και ευδαιμονία των ανθρώπων. Η κοσμική Ψυχή και ο κοσμικός Νους, που βασιλεύουν στον ορατό ουρανό, παίρνουν τη σκυτάλη αποτελώντας πρότυπα της ανθρώπινης συμπεριφοράς¹⁶. Η κυριαρχία του νου στην Ψυχή είναι το μοναδικό κριτήριο για την τελειότητα του κόσμου, που θα εκφραστεί με την ομαλή πορεία των ουράνιων περιφορών. Το ίδιο καλείται να κάνει και ο άνθρωπος ρυθμίζοντας τις κινήσεις της δικής του ψυχής με βάση το πρότυπο των κοσμικών κινήσεων¹⁷. Σ' αυτό λοιπόν το πλαίσιο καλείται η έρευνα να φωτίσει τους νόμους που συνοδεύουν τον ιδεαλιστή Πλάτωνα στο δυσκολότερο ίσως εγχείρημά του κατά την «καθοδική» του πορεία, την υγιή σύζευξη ανάμεσα στο σώμα και μια ψυχή που πρέπει συνεχώς να ταλαντεύεται ανάμεσα στο θεϊκό και στο γήινο. Με τα συγκεκριμένα δεδομένα η μεθοδολογική βάση για την προσέγγιση του θέματος δεν θα μπορούσε να είναι άλλη από το δίπολο σύμπαν – άνθρωπος. Η πορεία της έρευνας ακολουθεί σε γενικές γραμμές την αφηγηματική σειρά των κοσμογονικών γεγονότων, για ένα βασικό λόγο, την παρακολούθηση της ψυχοσωματικής αλληλεπίδρασης σε συνάρτηση με τους συγκεκριμένους κανόνες εξέλιξης που ορίζουν κάθε σταδιακή μετάβαση.

Η Ψυχή του κόσμου υπερέχει του σώματος. Το αν η προτεραιότητά της εκτός από οντολογική είναι και χρονική είναι ένα ζήτημα που συνδέεται με τους νόμους που της επιτρέπουν να κινεί, ενώ αυτοκινείται, και της θέσης που έχει ο χρόνος μέσα σ' αυτούς. Με το θέμα σχετίζεται άμεσα ο προσδιορισμός

¹⁶ Κάλφας [1995], 98.

¹⁷ Κάλφας [1995], 101.

του ρόλου της ψυχής κατά τη δόμηση του σώματος, που είναι συνάρτηση της αναγνώρισης ή όχι ενός πολυ-λειτουργικού χαρακτήρα στα συστατικά της. Η πρόταξη της ψυχής στην κλίμακα της γέννησης είναι μια υπόθεση που σε τελευταία ανάλυση εξαρτάται από την επάρκεια των στοιχείων που μας επιτρέπουν να την εντάξουμε στις συγγενείς με τα αισθητά ιδιότητές της.

Οι προδιαγραφές που διασφαλίζουν την ομαλότητα της διαδικασίας σύζευξης σώματος και ψυχής φανερώνουν και τον βαθμό συμβατότητας της δεύτερης με την ύλη. Το κύριο μέλημά μας γίνεται τώρα η αναζήτηση των θεωρητικών εκείνων σταθερών, που διασφαλίζουν στον Πλάτωνα, χωρίς τον κίνδυνο ανατροπής της ισορροπίας ή της δημιουργίας σχίσματος στην ψυχοσωματική λειτουργία, την υγιή συνύπαρξη του αναβαθμισμένου σώματος και της άρχουσας ψυχής. Τα συμπεράσματα που προκύπτουν καταδεικνύουν αναγκαστικά τα περιθώρια της «ελαστικότητας» της τελευταίας και τις συνθήκες που ανοίγουν κάθε φορά τις διόδους εφαρμογής της μιας ή της άλλης υπόστασής της.

Η ομαλή περιστροφική κίνηση φέρεται ως το υγιές αποτέλεσμα της συνεργασίας σώματος και ψυχής. Το ερώτημα που καλούμαστε να απαντήσουμε είναι αν η σχέση της κίνησης αυτής με τον νου και το σώμα φανερώνει μια αμιγή τάση προς τον μονισμό ή το δυϊσμό. Το σώμα παραμένει αναβαθμισμένο, όπως το συναντήσαμε κατά την ψυχοσωματική σύζευξη, όμως η εξουσιαστική δύναμη του κύκλου του Ομοίου δημιουργεί τη διάθεση για αναζήτηση μιας πιθανής απόκλισης της ψυχικής συμπεριφοράς προς τα άνω, που θα έδινε νέα στοιχεία για τα κριτήρια που καθορίζουν την «κίνηση» της

ψυχής ανάμεσα στους δυο κόσμους. Στα πλαίσια των παραπάνω προβληματισμών η σχέση του ανθρώπινου σωματικού προτύπου με το σύμπαν είναι σίγουρα κάτι περισσότερο από μια κριτική στην προγενέστερη μυθική κοσμογονία.

Η Ψυχή του κόσμου λειτουργεί γνωστικά. Η εμβάθυνση σ' αυτή τη διαδικασία ξεκινά από την εξέταση του ρόλου των ψυχικών συστατικών. Η ύπαρξη ή όχι μιας ιεραρχικής κλίμακας ως προς τη συμβολή τους στην παραγωγή της γνώσης έχει ιδιαίτερη αξία, αφενός γιατί φωτίζει την ποιότητα της μείξης τους, αφετέρου γιατί αποκαλύπτει το ζήτημα της παραδοχής ή της απόρριψης μιας διαχωριστικής γραμμής μεταξύ ανώτερων και κατώτερων επιμέρους λειτουργιών. Το θέμα συνδέεται μοιραία με τη στάση της ψυχής απέναντι στις Ιδέες και τα αισθητά. Αν η ψυχή λειτουργεί με τρόπο διαφορετικό για τη γνώση του υλικού κόσμου απ' ό,τι για τον κόσμο των Ιδεών, τότε η διάκριση είναι προφανής και επομένως μπορούμε να αναγνωρίσουμε με βεβαιότητα τον αναβαθμισμένο ρόλο της σε σχέση με τη λειτουργική της θέση στα προηγούμενα κοσμογονικά στάδια.

Η πλατωνική αναφορά στην κινητική συμπεριφορά του ανθρώπου κατά την βύθιση της αθάνατης ανθρώπινης ψυχής στο σώμα κάνει απαραίτητη τη σύγκριση με όσα συνέβησαν στο σύμπαν κατά τη ψυχοσωματική σύζευξη¹⁸. Ως βάση για την θεώρηση αυτή τίθεται η ποιοτική εξέταση της ψυχικής και φυσικής κίνησης κατά την αλληλεπίδρασή τους. Ο βαθμός υποτίμησης της ανθρώπινης ψυχής, που αποτελεί το κύριο ζητούμενο, εξαρτάται κατά ένα

¹⁸ Ο αιγιματικός λόγος στο σχετικό απόσπασμα, που παντρεύει τη φυσιολογία με την μυθολογία, αποτελεί ένα σημαντικό πρόβλημα, που απαιτεί ιδιαίτερη προσοχή στην ανάγνωση των λεπτομερειών.

σημαντικό μέρος από τη θέση που έχει το σώμα στη νέα τάξη πραγμάτων. Η παρουσία των αισθήσεων κάνει ακόμη πιο έντονο τον προβληματισμό. Η αναζήτηση ικανών μέτρων που θα δώσουν την ακριβή απόσταση ανάμεσα στον κόσμο και στον άνθρωπο, στην ψυχή και στο σώμα, απαίτησε την εμβάθυνση στο φυσιολογικό υπόβαθρο της πρόσληψης των εξωτερικών ερεθισμάτων καθώς και την εκτίμηση των βλαβών που υπέστησαν οι ψυχικές τροχιές. Οι αισθήσεις έχουν κυρίαρχη θέση στην ανθρώπινη συμπεριφορά, κι αυτό κάνει αναγκαία την περαιτέρω εξέτασή τους στον *Φίληβο*. Η παρακολούθηση των σχετικών ψυχοσωματικών μηχανισμών που αναφέρονται εκεί, δίνει μια σειρά νέων δεδομένων για την πιστοποίηση του εύρους των δυνατοτήτων της διττής ψυχικής συμπεριφοράς. Η ιδιαίτερη μνεία που γίνεται στη μνήμη και την ανάμνηση συμβάλλει ουσιαστικά στην διερεύνηση του ρόλου του σώματος κατά τη γνωστική διαδικασία.

Η θνητή ψυχή, όπως και η αθάνατη, στηρίζει την ύπαρξή της στη σύνθεση. Η εξέταση της ποιότητας των συστατικών της και των συνδέσμων τους γίνεται σε συνάρτηση με το υπόβαθρό τους και τις συνέπειές τους για τον άνθρωπο. Τα συμπεράσματα που προκύπτουν αφορούν την ιεράρχηση των συστατικών και τη θέση τους στους μηχανισμούς που λειτουργούν στο υπόστρωμα των ψυχικών ασθενειών. Η τελική εικόνα της θνητής ψυχής δίνει την αφορμή για μια απόπειρα σύγκρισης με το μοντέλο σύνθεσης της κοσμικής ψυχής. Η τοποθέτηση των τμημάτων της σε συγκεκριμένους σωματικούς τόπους δεν είναι απλά μια απόδειξη κλιμάκωσης από το σωματικό στο ψυχικό, αλλά το πλέον κατάλληλο κριτήριο για την ανίχνευση του είδους επικοινωνίας

με την αθάνατη ψυχή και άρα του βαθμού του πλατωνικού μονισμού. Η λειτουργία του θυμοειδούς έχει ξεχωριστό ενδιαφέρον, καθώς η φυσιολογία καλείται να θέσει τις σωστές αποστάσεις από την αμιγή νόηση (ορθός λόγος) και το σώμα (καρδιά). Όσον αφορά το επιθυμητικό, αναζητούνται οι παράγοντες που το συνδέουν με το σώμα και τίθεται το ερώτημα για το είδος της σχέσης του με τον γενετήσιο έρωτα, καθώς αυτός δεν εντάσσεται ρητά στις λειτουργίες του. Το δε σικώτι γίνεται ο σωματικός βοηθός για την επιβολή του λογιστικού και το ζήτημα που προκύπτει αφορά τον τρόπο και το τελικό αποτέλεσμα της σύνδεσής τους. Η ισχυρή παρουσία του σώματος στο συγκεκριμένο απόσπασμα προβληματίζει ιδιαίτερα, καθώς κάνει αρκετά επισφαλής την ακεραιότητα της αθάνατης ψυχής.

Η ψυχοπαθολογία του Πλάτωνα δίνει την ευκαιρία να φωτιστούν νέες πτυχές της ψυχοσωματικής σχέσης. Προβλήματα που απαιτούν λύση αφορούν τα κριτήρια με τα οποία ορίζονται, κατηγοριοποιούνται και ιεραρχούνται οι νόσοι. Κλειδί για τα παραπάνω αποτελεί ο νόμος της συμμετρίας ανάμεσα στα τρία μέρη της ψυχής, που αποτελεί ανάκλαση της ψυχοσωματικής ισορροπίας. Στο σημείο αυτό θεώρησα πρόπον να προσεγγίσω την πρακτική πλευρά της υγείας στους *Νόμους* με μια παρουσίαση της προληπτικής θεραπείας των δυο κύριων ασθενειών, της μανίας και της αμάθειας. Στόχος μου είναι να ελέγξω αρχικά τη συμβατότητα των δυο διαλόγων και κυρίως να προσεγγίσω την πλατωνική σκέψη στη μετάβασή της από την θεωρία στην πράξη.

Στο επιλογικό κεφάλαιο, λαμβάνοντας υπόψη το μέγεθος της σταθερής διαφοράς των δυο επιπέδων, του συμπαντικού και του ανθρώπινου,

προσδιορίζεται το πραγματικό εύρος (και οι συνακόλουθοι κανόνες) της σύγκλισης και της απόκλισης σώματος και ψυχής στον κόσμο και στον άνθρωπο ξεχωριστά και επιχειρείται η σύνθεση της συνολικής εικόνας των πλατωνικών θέσεων για το θέμα. Για την προσπάθεια αυτή κρίθηκε αναγκαία η συνοπτική αποτίμηση των τελικών συμπερασμάτων από κάθε στάδιο της έρευνας, που συνιστούν το σύνολο των λύσεων που προτάθηκαν πάνω στα υπάρχοντα ερμηνευτικά προβλήματα ή σε νέα που προέκυψαν κατά την πορεία της μελέτης του πρωτότυπου κειμένου και των πιο αξιόλογων σχετικών με το θέμα ερμηνειών.

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

Η ΨΥΧΗ ΚΑΙ ΤΟ ΣΩΜΑ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ

Η ενασχόληση με τη σχέση του σώματος και της Ψυχής του κόσμου στον *Τίμαιο* στοχεύει στην αποκάλυψη των αρχών εκείνων, που στο συγκεκριμένο στάδιο της κοσμογονίας εκφράζονται με όρους σχεδόν απόλυτους και ως εκ τούτου αποτελούν σημεία αναφοράς για την προσέγγιση της υποδεέστερης ανθρώπινης υπόστασης (που αποτελεί το αντικείμενο του δεύτερου μέρους της έρευνας). Η εξιχνίαση της ποιότητας της ψυχής επιτυγχάνεται σε μεγάλο βαθμό με τον καθορισμό των κριτηρίων της προτεραιότητάς της σε σχέση με το σώμα. Το να καταλήξουμε στη χρονική ή την αξιολογική της πρόταξη εξαρτάται άμεσα από την εκτίμηση των δυνατοτήτων που της παρέχει η σύσταση και η ιδιότητά της να προκαλεί την κίνηση, στα πλαίσια της πάγιας πλατωνικής αντίληψης για τη σχέση αιτίου-αιτιατού και την ακινησία. Η σύζευξη της ψυχής και του σώματος του κόσμου γίνεται με συγκεκριμένες προϋποθέσεις και τρόπο, ώστε να αποκαλυφθούν οι κανόνες και τα όρια στο παιχνίδι της κυριαρχίας, για το οποίο βασική συνθήκη αποτελεί η ευέλικτη «κίνηση» της ψυχής ανάμεσα στις σφαίρες των αισθητών και των Ιδεών. Η έναρξη της ομαλής περιστροφικής κίνησης δίνει τις πρώτες σοβαρές ενδείξεις για τη στάση του Πλάτωνα απέναντι στον μονισμό και τον δυισμό. Ο κύκλος του Ομοίου ως εγγύηση εξουσίας συνδέεται οργανικά με το αναβαθμισμένο πλέον σώμα, ενώ η ανθρώπινη σωματική δομή έχει σαφώς μικρότερη αξία, χωρίς ωστόσο να παύει να αποτελεί πρότυπο. Η περιγραφή της γνωστικής

διαδικασίας που ακολουθεί δημιουργεί ερωτηματικά για τον τρόπο δράσης των ψυχικών συστατικών και την αξιολόγησή τους, στοιχεία που σχετίζονται άμεσα με τη δυναμική που υπόσχεται τη διατήρηση της ενότητας και της αποκλειστικότητας της Ψυχής του κόσμου ως κέντρου της γνώσης. Η συμπεριφορά της ψυχής, που στην προκειμένη περίπτωση συνιστά την σταθερά για την εκτίμηση της πλατωνικής στάσης απέναντι στη σφαίρα των Ιδεών και των αισθητών, αποκτά ιδιαίτερο ενδιαφέρον, αν ληφθεί υπόψη ότι στηρίζεται σε μια καθαρά μηχανιστική βάση.

Κεφάλαιο 1

Η ΠΡΟΤΕΡΑΙΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ

Αμέσως μετά την ολοκλήρωση της κατασκευής του υλικού κόσμου από τον Δημιουργό γίνεται λόγος για την προτεραιότητα της ψυχής σε σχέση με το σώμα¹⁹. Το βασικό πρόβλημα που έχει απασχολήσει μέχρι τώρα τους ερευνητές είναι αν η ψυχή προηγείται του σώματος ως προς τη γέννησή της ή υπερέχει μόνο αξιολογικά και οντολογικά. Η προσπάθεια για την πληρέστερη απάντηση στο ερώτημα προϋπέθεσε την παράλληλη εξέταση των βασικών πλατωνικών θέσεων που πλαισιώνουν το ζήτημα, ιδιαίτερα αυτών που διατυπώνονται στους *Νόμους*. Πρώτο μέλημα της έρευνας είναι να εξετάσει αν η σχέση των *πρωτουργῶν* κινήσεων της ψυχής (897a) και των κινήσεων του σώματος συνεπάγεται την απόρριψη της χρονικής προτεραιότητας της ψυχής, ζήτημα που σχετίζεται άμεσα με την αναγνώριση της χρονικής διαφοράς ανάμεσα στο αίτιο και στο αιτιατό. Ιδιαίτερη βαρύτητα δίνεται στην προσπάθεια να συμβιβαστεί η πλατωνική απόρριψη της ακινησίας με τη χρονική πρόταξη της ψυχής. Για το θέμα αυτό εξετάζεται το κατά πόσον τα συστατικά της ψυχής, που παραπέμπουν στην υλική της υπόσταση, μάς δεσμεύουν να αναγνωρίσουμε τη χρονική της προτεραιότητα. Η ερμηνεία της σχέσης δεσπότη – δούλου, που χαρακτηρίζει την ψυχή και το σώμα, οδηγεί στο συσχετισμό της διττής φύσης της ψυχής με την ανωτερότητά της.

¹⁹ *Τίμαιος* 34b10-c5.

I. ΑΙΤΙΟ ΚΑΙ ΑΙΤΙΑΤΟ

Ο Cornford ισχυρίζεται ότι η υπεροχή της ψυχής σε σχέση με το σώμα δεν πρέπει σε καμιά περίπτωση να εκληφθεί ως χρονική. Για να στηρίξει αυτή τη θέση επικαλείται την αποκλειστικότητα της αυτοκινούμενης ψυχής να προκαλεί όλες τις κινήσεις²⁰. Οι *δευτερογενείς* κινήσεις των σωμάτων, όπως υποστηρίζει, εξαρτώνται από τις *πρωτογενείς* ψυχικές²¹ σε τέτοιο βαθμό, που η πιθανότητα να υπάρχει σώμα χωρίς ψυχή (και το αντίθετο) μειώνεται στο ελάχιστο²². Η συγκεκριμένη άποψη ωστόσο έχει ένα βασικό μειονέκτημα, δε συμβαδίζει με το πλατωνικό συμπέρασμα: *ψυχή τῶν πάντων πρεσβυτάτη, γενομένη γε ἀρχή κινήσεως* (Νόμοι 896b2-3), από το οποίο προκύπτει ότι η κινησιουργός δύναμη της ψυχής αποτελεί τη μοναδική εγγύηση για τη χρονική της προτεραιότητα. Μια πιθανή αντίρρηση στη θέση μας θα αποτελούσε η μεταφορά του *πρεσβυτάτη* στην αξιολογική κλίμακα. Αυτό όμως θα ήταν ένα ερμηνευτικό άλμα, αφού σε επόμενο χωρίο των *Νόμων* η διάκριση της χρονικής από την οντολογική ανωτερότητα της ψυχής φαίνεται δεδομένη: σώμα και ψυχή συγκρινόμενα ως προς τη σειρά γέννησής τους χαρακτηρίζονται αντίστοιχα *δεύτερον* και *πρωτέραν*, ενώ η διαφοροποίησή τους ως προς την αξία δηλώνεται με το *ψυχῆς ἀρχούσης, [σῶμα] ἀρχόμενον* (896b10-c3).

Ο Taylor, που ακολουθεί την ίδια ερμηνευτική γραμμή με τον Cornford, εμβαθύνει περισσότερο και με το επιχείρημα ότι πουθενά δε δηλώνεται η χρονική προτεραιότητα του αιτίου σε σχέση με το αποτέλεσμα εκλαμβάνει το

²⁰ *Νόμοι* 896a.

²¹ *Νόμοι* 897a.

²² Cornford [1937], 59.

χαρακτηρισμό της αυτοκινούμενης δύναμης *πρεσβυτάτη και κρατίστη* (895b5-6) ως καθαρά αξιολογικό²³. Στο σημείο αυτό έχω να παρατηρήσω ότι το επίθετο *πρεσβυτάτη* χωρίς τη χρονική του σημασία πολύ λίγα θα είχε να προσθέσει δίπλα στο *κρατίστη*, αφού το τελευταίο εκφράζει απόλυτα την οντολογική υπεροχή της ψυχής. Από την άλλη βέβαια, ακόμη κι αν γινόταν δεκτός ο πλεονασμός, για να δοθεί έμφαση στην ανωτερότητα της αυτοκίνησης, αυτό δε θα αρκούσε, για να στηρίξει την έλλειψη του χρονικού κριτηρίου στη σύγκριση σώματος και ψυχής. Ο Πλάτωνας ξεκινώντας από την απόδειξη της δύναμης της αυτοκίνησης (*έρρωμενεστάτη*) (894c10-d2), καταλήγει στην πρόταξή της στην ιεραρχία (*πρῶτον*) προσθέτοντας στο κριτήριο της ποιοτικής υπεροχής (*ρόμη*) το κριτήριο της σειράς στη γέννηση (*γενέσει*) (894d10)²⁴. Σε ένα άλλο πάλι απόσπασμα η εξαρτημένη κίνηση του σώματος χαρακτηρίζεται ως *δευτέρα και πολλοστή* (896b4-8). Στην τελευταία περίπτωση είναι φανερό ότι η σχέση εξάρτησης που υποδηλώνεται δεν υπάρχει μόνο ανάμεσα στις σωματικές κινήσεις και τις *πρωτουργούς* αλλά και μεταξύ κατώτερων και ανώτερων σωματικών κινήσεων²⁵. Εύκολα λοιπόν διακρίνεται μια μηχανιστικού τύπου επαφή, της οποίας η φύση προϋποθέτει τη χρονική προτεραιότητα αυτού που κινεί (αιτίου) σε σχέση με αυτό που κινείται (αιτιατό). Η άποψη αυτή έρχεται σε πλήρη συμφωνία με την απόδοση της

²³ Taylor [1928], 105-106.

²⁴ Πρέπει να τονίσουμε ότι η εναλλακτική λύση της μεταφοράς του *γενέσει* στην αξιολογική κλίμακα δεν θα ήταν θεμιτή. Κι αυτό, γιατί θα σήμαινε ότι ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί το *γενέσει* ως αναγκαίο συμπλήρωμα στο *ρόμη*, για να δηλώσει την ποιοτική ανωτερότητα της ψυχής. Ωστόσο, αν όντως ήταν αυτές οι προθέσεις του, θα ήταν υποχρεωμένος, προκειμένου να μείνει συνεπής στο νόημα, να προσθέσει έναν παρόμοιο όρο κοντά στο ομόρριζο *έρρωμενεστάτη*, που αναφέρει προηγουμένως.

²⁵ Πρβ. *Νόμοι* 897a3-b1, όπου η θερμότητα, η ψύξη κ.λ.π. θεωρούνται αποτελέσματα των *δευτερουργῶν* κινήσεων.

χρονικής προτεραιότητας της ψυχής (*πρεσβυτέρα*) σε όσα της ανήκουν (*πρότερα*) (896c5-d3), στα οποία συμπεριλαμβάνονται οι πρωτουργοί κινήσεις.

II. Η ΑΠΟΡΡΙΨΗ ΤΗΣ ΑΚΙΝΗΣΙΑΣ ΚΑΙ Η ΧΡΟΝΙΚΗ ΠΡΟΤΑΞΗ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ

Ο Κάλφας, επικαλείται κι αυτός τους *Νόμους* για το θέμα, αλλά διαφοροποιείται αρκετά από τους προηγούμενους ερμηνευτές, αφού δέχεται ότι γίνεται λόγος για την αρχαιότητα της ψυχής. Εστιάζοντας την προσοχή του στην πλατωνική απόδειξη της χρονικής υπεροχής της ψυχής και της αιτιακής της σχέσης με το σώμα (892a-896d) εντοπίζει την αδυναμία του Πλάτωνα να κάνει απόλυτα σαφές αν το αποδεικτέο είναι η αξιολογική ή η χρονική της πρόταξη. Το πρόβλημα, όπως υποστηρίζει, έγκειται στο ασυμβίβαστο ανάμεσα στην πλατωνική ρήση, που ταυτίζει το ισχυρό με το αρχαιότερο (895b5-6 και 892b7-8), και στην απόρριψη της υλιστικής αντίληψης ότι υπάρχει κάποιο χρονικό σημείο που όλα ακινητούν (894e-895b). Η απόρριψη αυτή, θα προσθέσει, είναι που μας απομακρύνει από την αβασάνιστη αποδοχή της χρονικής προτεραιότητας της ψυχής. Το συμπέρασμα που καταλήγει είναι ότι αυτό που τονίζεται κυρίως στον αποδεικτικό λόγο του Πλάτωνα είναι η αιτιακή αυτάρκεια της ψυχής και συνεπώς η λογική της πρόταξη²⁶. Όσον αφορά τη προτεραιότητα της ψυχής ως προς τη γέννηση, μπορεί να εκληφθεί μόνο ως άρρητο επακόλουθο της ανωτερότητάς της στα πλαίσια μιας απάντησης στο γενετικό σχήμα των υλιστών (891c)²⁷. Με αυτά τα δεδομένα ο ερευνητής

²⁶ Στον *Φαίδρο* η αιωνιότητα της ψυχής στηρίζεται στην απόδειξη της αιωνιότητας της αυτοκίνησης (245c-e). Για τον σχετικό σχολιασμό βλ. Hackforth [1952], 63-68.

²⁷ Κάλφας [1995], 86-90.

ακολουθώντας την μεταφορική ερμηνεία του μύθου της δημιουργίας στον *Τίμαιο* υποστηρίζει ότι στο εξεταζόμενο απόσπασμα είναι η οντολογική - αξιολογική και όχι η χρονική προτεραιότητά της ψυχής αυτό που επιδιώκει να κάνει φανερό ο Πλάτωνας²⁸. Τη θέση του αυτή την ενισχύει με την παρατήρηση ότι ένα από τα συστατικά στοιχεία της ψυχής είναι η *περι' τὰ σώματα γιγνομένη μεριστή ύπαρξη* (35a2-3), πράγμα που σημαίνει ότι το σώμα εκλαμβάνεται ως προϋπόθεση για τη δημιουργία της ψυχής, οπότε δεν θα μπορούσε να είναι μεταγενέστερό της²⁹.

Οι εύστοχες παρατηρήσεις του Κάλφα αναμφισβήτητα μας οδηγούν σε νέους προβληματισμούς για την αινιγματική στάση του Πλάτωνα απέναντι στο θέμα. Το πλατωνικό αξίωμα της ταύτισης του ανώτερου με το προγενέστερο αποτελεί ένα σοβαρό ερέθισμα για τη συνέχεια της έρευνας. Η χρονική πρόταξη της ψυχής μπορεί τελικά να έχει περισσότερη αξία στον πλατωνικό λόγο, αν ξεπεραστεί το εμπόδιο της απόρριψης της ακινησίας. Αυτό φαίνεται ότι είναι εφικτό, καθώς η λύση μπορεί να έλθει μέσα από την ίδια την πλατωνική άρνηση. Από τη στιγμή που ο φιλόσοφος δεν δέχεται την ύπαρξη κάποιου χρονικού σημείου κατά το οποίο το σώμα του κόσμου ακινητεί, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι και κατά τη διάρκεια της δημιουργίας του το σώμα συνεχίζει να έχει αυτή την ιδιότητα. Επομένως η ολοκλήρωσή του δε θα συνέβαινε ποτέ, αν δεν εισχωρούσε πρώτα στην ψυχή, για να του δώσει την κίνηση, πράγμα που προϋποθέτει απαραίτητα την προηγούμενη γέννησή της. Άλλωστε αναφέρεται ρητά ότι το σώμα ενώνεται με την ψυχή μετά το πέρας

²⁸ Για την κυριολεκτική ερμηνεία βλ. Taran [1971], 375.

²⁹ Κάλφας [1995], 367-368, σημ. 103.

της δημιουργίας της³⁰. Η θέση μας ενισχύεται ακόμη περισσότερο, αν συγκρίνουμε τον τρόπο που τελειώνει ο Πλάτωνας την αναφορά του στην κατασκευή του σώματος του κόσμου με το πώς επιλέγει να ολοκληρώσει το λόγο του σχετικά με την κατασκευή της ψυχής. Όταν αναφέρεται στην ψυχή, κάνει λόγο για την ολοκλήρωση της ίδιας της κατασκευής της³¹, ενώ, όταν πρόκειται για το σώμα, κάνει λόγο για την περάτωση ενός σχεδίου του Δημιουργού³², η υλοποίηση του οποίου, μπορούμε να υποθέσουμε, ότι ταυτίζεται με την τοποθέτηση του σώματος στην ψυχή. Ίσως τελικά αυτός να είναι κι ο λόγος που ο Πλάτωνας αναφέρεται στο τελευταίο στάδιο της συναρμογής της ψυχής στο σώμα³³, ενώ δεν έχει ολοκληρώσει ακόμη τον λόγο του για την κατασκευή του υλικού κόσμου³⁴. Έχοντας υπόψη τα παραπάνω είναι δύσκολο να υποστηρίξουμε απόψεις όπως του Archer–Hind, που θέλουν την ψυχή λογικά μόνο ανώτερη από το σώμα εξαιτίας της ανεξάρτητης κατασκευής του τελευταίου³⁵.

Το ότι ένα από τα συστατικά στοιχεία της ψυχής είναι η *περί τὰ σώματα γιγνομένη μεριστή οὐσία* (35a2-3) θα αποτελούσε ένα βασικό εμπόδιο στο να δεχθούμε τη χρονική προτεραιότητα της ψυχής, αν πέφταμε στην παγίδα να τη θεωρήσουμε πιο κοντά στην ύλη παρασυρόμενοι ίσως από το μηχανιστικό τρόπο κατασκευής της. Ωστόσο είναι αυτονόητο ότι η διαιρετή ουσία δεν μπορεί να εννοηθεί κατά την κοσμογονία ως κατεξοχόν υλικό στοιχείο. Κάτι

³⁰ *Τίμαιος* 36d8-36e1.

³¹ *Τίμαιος* 36d8-9.

³² *Τίμαιος* 34a8-9.

³³ *Τίμαιος* 34b3-4.

³⁴ Για τα στάδια προσαρμογής του σώματος στην ψυχή και τη σχέση τους με τη σειρά στη γέννηση βλ. σελ. 30-31.

³⁵ Archer–Hind [1888], 105.

τέτοιο θα μας ανάγκαζε να τοποθετήσουμε το σώμα πιο ψηλά από την ψυχή στην κλίμακα της γέννησης. Η μεταβαλλόμενη στα φυσικά σώματα ουσία ως συστατικό στοιχείο της ψυχής μπορεί να εκληφθεί στην παρούσα περίπτωση μόνο ως προϊόν της θεϊκής πρόνοιας και ως δυναμική ιδιότητα, που της επιτρέπει τη μέθεξή της στον υλικό κόσμο. Έτσι μπορεί να συμβάλλει όχι μόνο στη γνωστική λειτουργία της ψυχής³⁶ αλλά και στην ολοκλήρωση της δημιουργίας του σώματος του κόσμου. Το τελευταίο υποδηλώνεται, αφενός όταν το σώμα αποκτά σφαιρικό σχήμα, για να προσαρμοστεί στην κίνηση της ψυχής³⁷, αφετέρου όταν η ψυχή παρουσιάζεται να έχει κέντρο όμοια με το σώμα, καθώς συνδέεται μαζί του³⁸.

III. Η ΑΝΩΤΕΡΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΚΑΙ Η ΔΙΤΤΗ ΦΥΣΗ ΤΗΣ

Ο Βλαστός ακολουθεί διαφορετική πορεία από τους άλλους ερμηνευτές και θεωρεί ότι το εν λόγω απόσπασμα του *Τίμαιου* παρέχει την ερμηνευτική βάση για την εξήγηση του χωρίου των *Νόμων*: [*ψυχή...*] *ἐν πρώτοις ἐστὶ σωμάτων, ἔμπροσθεν πάντων γενομένη, καὶ μεταβολῆς τε αὐτῶν... ἄρχει παντός μᾶλλον* (892a). Υποστηρίζει ότι, αν το ζητούμενο εδώ είναι η απόδειξη της επικυριαρχίας της ψυχής στο σώμα, η προτεραιότητα της ψυχής, που αναφέρεται στον *Τίμαιο*, εκλαμβάνομενη ως απόλυτα χρονική, συμβάλλει σοβαρά σ' αυτό, αφού δηλώνει ότι εξουσία κατέχει ό,τι προηγείται χρονικά. Η σχέση δεσπότη – δούλου, που χαρακτηρίζει τη ψυχή και το σώμα, παίζει καθοριστικότερο ρόλο στην προσπάθεια του Πλάτωνα να ταχθεί κατά του

³⁶ *Τίμαιος* 37a-c.

³⁷ *Τίμαιος* 34a1-3 και 34a8-b3.

³⁸ *Τίμαιος* 36d9-e1.

υλισμού των Ιώνων αποδεικνύοντας την επικυριαρχία του θείου – ψυχικού προς την ύλη³⁹.

Αυτό το οποίο θα μπορούσε να αποτελέσει ένσταση στην παραπάνω τοποθέτηση είναι το πώς η προτεραιότητα στη γέννηση, που σαφώς παραπέμπει στον υλικό κόσμο, μπορεί να αποτελέσει την πηγή της ολοκληρωτικής εξάρτησης του σώματος από την ψυχή (δούλος-δεσπότης), η οποία, μια και συνεπάγεται την απόλυτη αξιολογική πρόταξη, συνδέεται με τον κόσμο των Ιδεών. Μια προσπάθεια για την απάντηση αυτού του ερωτήματος θα ήταν να επικαλεστούμε τη θεϊκή προέλευση της ψυχής και να δώσουμε μη συμβατική σημασία στο χρόνο της γέννησής της. Κάτι τέτοιο όμως μοιραία θα οδηγούσε στην αποδοχή ενός μόνο μέρους της φύσης της ψυχής, αυτού που την κάνει να συμμετέχει στον κόσμο των Ιδεών. Η Ψυχή του κόσμου όμως έχει διττό χαρακτήρα κι αυτό γίνεται φανερό, αφού από τη μια γεννιέται πριν το σώμα (*γενέσει...προτέραν και' πρεσβυτέραν*, 34c4-5) εκμεταλλεζόμενη τη δυνατότητά της να μετέχει στην ύλη, από την άλλη είναι ποιοτικά ανώτερη (*ἀρετῆ προτέραν και' πρεσβυτέραν*, 34c4-5), επειδή συγγενεύει με τις Ιδέες⁴⁰. Το να ισχυριστούμε όμως ότι η πρώτη ιδιότητα συνεπάγεται τη δεύτερη και επομένως ότι η χρονική πρόταξη της ψυχής είναι η μοναδική πηγή εξουσίας της στο σώμα (*ὡς δεσπότιν και' ἄρξουσαν ἄρξομένου*, 34c5), αφενός δεν θα ευσταθούσε συντακτικά⁴¹, αφετέρου δε θα συμφωνούσε με την

³⁹ Βλαστός [1994], 236-237.

⁴⁰ Ο Ross ([1951], 121) εύστοχα διαπιστώνει ότι η υψηλότερη θέση της ψυχής ως προς την γέννηση και την αρετή αποτελεί ένδειξη της ενδιάμεσης θέσης της ανάμεσα στον κόσμο των Ιδεών και στον υλικό κόσμο, γεγονός που αποδεικνύεται και από τη σύνθεσή της.

⁴¹ Η παρατακτική σύνδεση του *γενέσει* και του *ἀρετῆ* δηλώνει ότι οι δύο αυτοί όροι ως προσδιορισμοί του *προτέραν* και *πρεσβυτέραν* είναι ισοδύναμοι, πράγμα που σημαίνει ότι ο

αδιαμφισβήτητη πρόταξη του κόσμου των Ιδεών έναντι της ύλης. Ο Πλάτωνας άλλωστε μας έχει συνηθίσει στους διακριτούς ρόλους των ψυχικών ιδιοτήτων. Στη διαδικασία της γνώσης, για παράδειγμα, κάνει απόλυτα σαφές ότι η επαφή της ψυχής με τον αισθητό κόσμο παράγει γνώμες και πεποιθήσεις, χωρίς να επηρεάζει ή να επηρεάζεται από την επαφή της με το αντικείμενο της λογικής σκέψης, που παράγει την έγκυρη γνώση⁴².

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Η σχέση σώματος και ψυχής σε ό,τι αφορά την κίνηση συνίσταται στην εξάρτηση των *δευτερουργῶν* κινήσεων από τις *πρωτουργούς*. Αυτό όμως δεν συνεπάγεται απαραίτητα τη σύγχρονη γέννηση των φορέων των κινήσεων, αφού η μηχανιστική τους επαφή δεν αφήνει τέτοιου είδους περιθώρια. Η ψυχή, όπως άλλωστε λέγεται και ρητά, είναι *πάντων πρεσβυτάτη* εξαιτίας της ιδιότητάς της να προκαλεί την κίνηση⁴³. Αίτιο και αιτιατό δεν συνδέονται επομένως μόνο αξιολογικά αλλά και χρονικά.

Η προτεραιότητα στη γέννηση της ψυχής μπορεί να συμβιβαστεί με την απόρριψη της ακινησίας, αν δεχθούμε ότι η ψυχή είναι παρούσα στην κατασκευή του σώματος, για να του προσδίδει συνεχώς κίνηση, κάτι που φυσικά προϋποθέτει να έχει πρώτα γεννηθεί και ολοκληρωθεί. Τα υλικά συστατικά της δεν αποτελούν εμπόδιο σ' αυτόν το ρόλο, αν εκληφθούν όχι ως προϋπάρχοντα στοιχεία, αλλά ως ιδιότητες που της επιτρέπουν τη μέθεξή της

χαρακτηρισμός της ψυχής *ὡς δεσπότην* είναι το αποτέλεσμα που προκύπτει από μια σύγκριση, που γίνεται με βάση και τις δύο αυτές παραμέτρους.

⁴² *Τίμαιος* 37b3-c3.

⁴³ *Νόμοι* 896b3-4.

στον υλικό κόσμο όχι μόνο κατά τη γνωστική λειτουργία αλλά και κατά την κατασκευή του σώματος.

Η ψυχή βρίσκεται ανάμεσα στον κόσμο της ύλης και τον κόσμο των Ιδεών και ως τέτοια πρέπει να αντιμετωπιστεί. Γεννιέται, γιατί μετέχει στην ύλη, εξουσιάζει όμως το σώμα, όχι μόνο γιατί γεννιέται πριν απ' αυτό, αλλά επειδή υπερέχει και αξιολογικά, αφού ένα μέρος της προσεγγίζει το θείο.

Κεφάλαιο 2

Η ΣΥΖΕΥΞΗ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΣΩΜΑΤΟΣ

Η ψυχή προσαρμόζεται στο σώμα του κόσμου⁴⁴ αποκαλύπτοντας τη θέση της απέναντι στην υλική και την άυλη σφαίρα. Έχοντας αυτό ως σημείο αναφοράς εξετάζονται οι σωματικές προϋποθέσεις για την ενσωμάτωσή της και διασαφηνίζεται ο τρόπος που αυτή πραγματώνεται. Η διαπλοκή της ψυχής στο σώμα του κόσμου συνδέεται άμεσα με την ουσία της και την αξία που αναγνωρίζεται στο σώμα. Η αναφορά στη γνωστική πλευρά της ψυχής συνεπικουρεί για την αποφυγή του αδιεξόδου στο οποίο οδηγούμαστε, αν ταυτίσουμε απόλυτα τις κινήσεις και τη δομή του σώματος με τα αντίστοιχα της ψυχής. Όσον αφορά την εξωτερική επικάλυψη του σώματος από την ψυχή ερευνάται αν αποτελεί ένδειξη του εξουσιαστικού της ρόλου προς αυτό ή είναι μέρος της συλλειτουργίας τους. Τίθεται επίσης το πρόβλημα της έκτασης ή όχι της ψυχής πέρα από τα σωματικά όρια. Το κύριο επακόλουθο της σύζευξης της ψυχής με το σώμα, η *θεία αρχή... ἀπαύστου και ἔμφορος βίου* (Τίμαιος 36e4), συνδέεται με τη θεϊκή πτυχή της ψυχής. Το θέμα στην προκειμένη περίπτωση είναι αν μπορούν να αποδοθούν σ' αυτήν τα χαρακτηριστικά που η ίδια προσδίδει στο βίο του σύμπαντος. Άμεσα συνυφασμένη με αυτόν τον προβληματισμό είναι η σύνδεση της αρχής του *ἔμφορος βίου* με κάποια συγκεκριμένη γνωστική λειτουργία ή η αντιμετώπισή της ως εμφατικής δήλωσης της θεϊκής προέλευσης της ψυχής.

⁴⁴ Τίμαιος 34a8-b4 και 36d8-e5.

I. ΟΙ ΣΩΜΑΤΙΚΕΣ ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΙΣ

Κατά την ολοκλήρωση της περιγραφής του σώματος του κόσμου γίνεται λόγος για την τελειότητά του⁴⁵. Ο Archer-Hind παραπέμποντας στην οικοδόμηση του σώματος⁴⁶ θεωρεί ότι ο χαρακτηρισμός *τέλεον ἐκ τελέων σωμάτων* αφορά την πληρότητα της ποσότητας των στοιχείων που το συνιστούν⁴⁷. Την ίδια άποψη συμμερίζεται και ο Taylor: «φωτιά, αέρας, γη, νερό είναι τα τέσσερα στοιχεία, που εγγυώνται την αρτιότητά του»⁴⁸. Εδώ μπορούμε να υποθέσουμε, αφού δεν υπάρχει κάποια άλλη σαφής αναφορά, ότι η ποσοτική επάρκεια των στοιχείων του σύμπαντος συνιστά τη βασική προϋπόθεση για τη σύζευξη της ψυχής μαζί του. Δεν είναι τυχαίο ότι ο χαρακτηρισμός *τέλεον* εντάσσεται στο ίδιο γλωσσικό πλαίσιο, με το οποίο θίγεται emphaticά η τελειότητα του σχήματος του σώματος (*λειῶν καὶ ὁμαλὸν πανταχῆ τε ἐκ μέσου ἴσον*, *Τίμαιος* 34b1-2), η οποία αποτελεί προϋπόθεση για την κίνηση της ψυχής⁴⁹. Το *τέλεον* μπορεί επίσης κάλλιστα να συνδεθεί με το *ἀρίστη*, που θα αποδοθεί αργότερα στην ψυχή⁵⁰, πιστοποιώντας την πρόθεση του Πλάτωνα να δημιουργήσει τις προϋποθέσεις της ψυχοσωματικής ένωσης. Η σύνθεση των στοιχείων που δημιουργούν το σώμα του κόσμου, αποσκοπεί στο *τέλεον ζῶον*⁵¹. Κι εδώ λανθάνει η σύνδεση της υλικής επάρκειας του σώματος με την ψυχή, αφού η τελευταία ευθύνεται για την απόδοση ζωής σ' αυτό⁵². Η πληρότητα του

⁴⁵ *Τίμαιος* 34a8-34b3.

⁴⁶ *Τίμαιος* 32c.

⁴⁷ Archer-Hind [1888], 104.

⁴⁸ Taylor [1928], 105.

⁴⁹ *Τίμαιος* 34a1-3.

⁵⁰ *Τίμαιος* 37a2.

⁵¹ *Τίμαιος* 32c5-33a1.

⁵² *Τίμαιος* 36e4.

σώματος αποτελεί επίσης προϋπόθεση της συμμετρίας του⁵³. Η ανάμειξη των στοιχείων του γίνεται βάσει γεωμετρικής αναλογίας⁵⁴, η οποία με τη σειρά της οδηγεί στην αρμονία, που μόνο με το συμμετρικό σχήμα μπορεί να εκφραστεί. Γίνεται λοιπόν κατανοητό ότι η αρτιότητα του σώματος παίζει πρωτεύοντα ρόλο για την ύπαρξη του σωματικού κέντρου, που θα προσαρτηθεί στο κέντρο της ψυχής, ώστε εκείνη να αποκτήσει τον πλήρη έλεγχο του⁵⁵.

II. ΤΑ ΣΤΑΔΙΑ ΤΗΣ ΣΥΝΑΡΜΟΓΗΣ

Ψυχήν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θείς διὰ παντός τε ἔτεινεν καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῆ περιεκάλυπεν (Τίμαιος 34b3-4). Η ερμηνεία σ' αυτό το σημείο είναι ιδιαίτερα δύσκολη, αν γίνει ο συσχετισμός με το *πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς αὐτῆς ἔτεκταίνετο καὶ μέσον μέση συναγαγὼν προσήρμοσεν (Τίμαιος 36d9-e1).* Με μια επιφανειακή ματιά θα νόμιζε κανείς ότι περιγράφεται η ίδια διαδικασία με τον αντίστροφο τρόπο. Στην πρώτη περίπτωση ο Δημιουργός τοποθετεί (θείς) την ψυχή στο μέσο του σώματος και την κατανέμει παντού, ώστε να καλύπτει και την εξωτερική επιφάνειά του. Στη δεύτερη πάλι, όταν ολοκληρώνει την κατασκευή της ψυχής, θέτει το σύνολο του σώματος στο εσωτερικό της προσαρτώντας το κέντρο του στο κέντρο αυτής. Ωστόσο η περιγραφή που ακολουθεί αναφέρεται στη διαδικασία της διαπλοκής της ψυχής στο σώμα και της εξωτερικής επικάλυψής του⁵⁶. Έτσι βγαίνουμε από το αδιέξοδο, αφού γίνεται σαφές ότι τελικά υπάρχουν δυο διαδοχικές φάσεις:

⁵³ *Τίμαιος* 33a6-b2.

⁵⁴ *Τίμαιος* 31b8-c4.

⁵⁵ *Τίμαιος* 36d8-e5.

⁵⁶ *Τίμαιος* 36e2-3.

πρώτον, η τοποθέτηση του σώματος στην ψυχή με την προσαρμογή των κέντρων τους, και δεύτερον, η διαπλοκή της ψυχής στο σώμα και η κάλυψη της εξωτερικής επιφάνειάς του. Για να αποφευχθεί η σύγχυση θα πρέπει να θεωρηθεί ότι στο πρώτο απόσπασμα γίνεται λόγος μόνο για τη δεύτερη φάση. Για να ισχύσει ωστόσο αυτό, απαιτείται να εκληφθεί το *εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θείς* ως αναγκαία προϋπόθεση για τη σύμμετρη διαπλοκή της ψυχής στο σώμα και όχι ως ένα στάδιο σύζευξης της μαζί του⁵⁷. Όσον αφορά τη σειρά της περιγραφής, το ότι αρχικά γίνεται λόγος για τη δεύτερη φάση και ύστερα για την πρώτη μπορεί να εννοηθεί ως πρόθεση του Πλάτωνα να δώσει μια όσο γίνεται πιο εμπειριστατωμένη εικόνα του σώματος του κόσμου και να τονίσει τη σημασία του για την ψυχή, αφού στο σημείο εκείνο κλείνει ουσιαστικά η αναφορά του σ' αυτό⁵⁸. Εξάλλου η ανακολουθία δικαιολογείται από τα ίδια τα λόγια του φιλοσόφου, που θεωρεί το τυχαίο στη σειρά της περιγραφής ως χαρακτηριστικό της ανθρώπινης ύπαρξης⁵⁹.

III. Η ΟΥΣΙΑ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ

Η διαπλοκή της ψυχής με το σώμα⁶⁰ δίνει σοβαρά εναύσματα για την εξέταση της ουσίας της. Ο Archer-Hind με δεδομένη τη άυλη φύση της ψυχής θεωρεί ότι η μόνη εξήγηση για την προσάρτηση του κέντρου της στο κέντρο του

⁵⁷ Γι' αυτό το λόγο ίσως να προσέγγιζε περισσότερο στο νόημα η μετάφραση της μετοχής *θείς* ως «τοποθετώντας» παρά ως «εμφύτευσε» που προτείνεται από τον Κάλφα ([1995] 207). Αυτό υποστηρίζεται, αφενός γιατί το «εμφυτεύω» μάς φέρνει πιο κοντά σε μια ερμηνεία που θα δικαιολογούσε κάποια υποψία προϋπαρξής του σώματος, αφετέρου γιατί η μετοχή αποδίδει ακριβώς την σκοπιμότητα της εν μέσω του σώματος τοποθέτησης της ψυχής.

⁵⁸ *Τίμαιος* 34a8-b9.

⁵⁹ *Τίμαιος* 34c2-4. Για το θέμα της προτεραιότητας της ψυχής σε σχέση με το σώμα βλ. σελ. 18 κ.ε.

⁶⁰ *Τίμαιος* 34b3-4 και 36d-37a.

σώματος είναι η πρόθεση του Πλάτωνα να τονίσει την πληρότητα του κοσμικού σώματος από ζωτική δύναμη⁶¹. Ωστόσο τα πράγματα είναι πιο περίπλοκα. Ο Ross προσεγγίζοντας διεξοδικότερα την ουσία της ψυχής θα πει ότι, αν και είναι νοητικά διαιρετή, στην πραγματικότητα είναι αδιαίρετη, κι αυτό, γιατί βρίσκεται ανάμεσα στην Ιδέα και στο σώμα. Η αμετάβλητη Ιδέα περιέχει ένα στοιχείο του Γένους και ένα στοιχείο της Διαφοράς σε μια αδιαίρετη ενότητα, ενώ το μεταβαλλόμενο σώμα μπορεί να μοιραστεί σε μικρότερα τμήματα⁶². Αυτή η ικανότητα της ψυχής να μετέχει και στους δύο κόσμους σχετίζεται, σύμφωνα με τον Ostfeld, με την προέλευσή της από τα πιο έσχατα συστατικά της πραγματικότητας, το αόρατο και το ορατό, και επομένως δεν μπορεί να υπάρχει ξεχωριστά από τις Ιδέες και το χώρο, να είναι δηλαδή μια ανεξάρτητη οντολογικά ύπαρξη. Θεωρεί λοιπόν ότι η ψυχή υπάρχει πάντα σχετικά με το σώμα με την έννοια ότι αυτό εξαρτάται από εκείνη⁶³. Αυτή η ιδιαιτερότητα της ψυχής δημιουργεί βασικά προβλήματα για την ερμηνεία της σχέσης της με το σώμα. Ο Ostfeld υποστηρίζει αρχικά ότι η μοναδικότητα της ομαλής περιστροφής του σύμπαντος αποτελεί στοιχείο ταύτισης της κίνησης της ψυχής με την κίνηση του σώματος⁶⁴. Σε μια άλλη μελέτη του παρατηρεί ότι τόσο η τοποθέτηση της ψυχής στο σώμα και η κατανομή της σ' αυτό μέχρι την εξωτερική του επιφάνεια⁶⁵ όσο και η κίνησή της αφορούν την υπόστασή της στο χώρο. Από την άλλη η συμμετοχή της στον

⁶¹ Archer-Hind [1888], 115.

⁶² Ross [1951], 121-122.

⁶³ Ostfeld [1982], 249-250.

⁶⁴ Ο.π.

⁶⁵ *Τίμαιος* 34b και 36d-e.

κόσμο των Ιδεών εκφράζεται από το γεγονός ότι είναι αόρατη⁶⁶, αρμονικά συμμεμειγμένη⁶⁷ και μόνο θεωρητικά διαλυτή⁶⁸, κι αυτό είναι που μας δυσκολεύει να ταυτίσουμε τις κινήσεις της με τις κινήσεις του σώματος. Ωστόσο ο Ostenfeld παραδέχεται ότι είναι δύσκολο η ψυχή να μην εκληφθεί ως η δυναμική δομή του σώματος, αφού ο Πλάτωνας εντάσσει ρητά το σώμα σ' αυτήν. Με αυτό το δεδομένο και αφού το σώμα δεν μπορεί να θεωρηθεί ως μια ύπαρξη που έχει ταυτόχρονα και σωματικά και νοητικά χαρακτηριστικά, (η ψυχή είναι αυτή που το κάνει να είναι σώμα), η λύση που προτείνει είναι να θεωρήσουμε ότι το σώμα υπολείπεται ως προς την ουσία σε σχέση με την ψυχή, η οποία πρέπει να εννοηθεί ως ο ικανός μεσάζων για το σώμα⁶⁹. Η θέση του Ostenfeld φαίνεται εύστοχη μέχρι του σημείου που υποστηρίζει το αδύνατο της συνύπαρξης σωματικών και νοητικών χαρακτηριστικών στο σώμα και την δυνατότητα ορισμού του μόνο με όρους της ψυχής. Παρατηρούμε όμως ότι κατά τη διάρκεια της κατασκευής του σώματος θίγονται δύο βασικά γνωρίσματα: η μείξη των συστατικών του⁷⁰ και η δυνατότητα εξαιτίας του σχήματός του να περικλείει όλα τα υπόλοιπα σώματα⁷¹, χαρακτηριστικά που αφενός μπορούν να καταλογιστούν αποκλειστικά σ' αυτό, αφετέρου δύνανται να συνυπάρχουν με την περιστροφική κίνηση, που του δίνει η ψυχή. Μια πιθανή ένσταση στη θέση αυτή θα ήταν να θεωρήσουμε ότι και για τα δύο αυτά χαρακτηριστικά του σώματος είναι υπεύθυνη η λανθάνουσα παρουσία

⁶⁶ *Τίμαιος* 36e6 και *Νόμοι* 898d9 κ.ε.

⁶⁷ *Τίμαιος* 37a4.

⁶⁸ *Τίμαιος* 41b και 43d.

⁶⁹ Ostenfeld [1987], 21-22. Για τη στάση του Πλάτωνα απέναντι στην ουσία βλ. Hamlyn [1961], 3 και Prauss [1968].

⁷⁰ *Τίμαιος* 32c5-8.

⁷¹ *Τίμαιος* 33b1-4.

της ψυχής, μια και προηγείται στην κλίμακα της γέννησης και της αρετής⁷². Κάτι τέτοιο ωστόσο δεν ισχύει, καθώς θα αποδυνάμωνε τη θέση του Δημιουργού. Είναι σαφές ότι ο Δημιουργός χρησιμοποιεί κατά την κατασκευή του κόσμου τόσο την ψυχή όσο και το σώμα ως ξεχωριστά «εργαλεία» που μόνο μετά την ολοκλήρωσή τους, τους επιτρέπει να έρχονται σε επαφή⁷³. Είναι εξάλλου ξεκάθαρο ότι το σώμα προσαρτάται στην ψυχή, όχι για να σχηματιστεί, αλλά για να αποκτήσει ζωή με την περιστροφή του⁷⁴. Αν ισχύουν τα παραπάνω, βρισκόμαστε σε μια διαφορετική από εκείνη του Ostenfeld θεώρηση της σχέσης του σώματος με την ψυχή: η ψυχή είναι ανώτερη από το σώμα όχι εξαιτίας της έλλειψης του σώματος σε ουσία, αλλά μόνο λόγω της ικανότητάς της να μετέχει και στους δύο κόσμους. Με αυτό το δεδομένο απομακρυνόμαστε από το αδιέξοδο του υποβιβασμού του *τελέου* σώματος αναγνωρίζοντας την κατά το δυνατόν μεγαλύτερη αυτονομία του. Αν θεωρήσουμε δεδομένη την ανωτερότητα της ψυχής, δεν βλέπω κανένα λόγο υποβιβασμού της ουσίας του σώματος, ώστε να ταυτιστεί η κίνηση και η δομή του με τα αντίστοιχα της ψυχής, και αυτό πάντα με την προϋπόθεση της διατήρησης πλήρους ελέγχου από την τελευταία. Αυτό είναι άλλωστε και το νόημα της επικυριαρχίας του κύκλου του Ομοίου επί του κύκλου του Διαφορετικού⁷⁵. Ενδιαφέρουσα επ' αυτού είναι η παρατήρηση του Cornford ότι ο κύκλος του Διαφορετικού παρουσιάζεται ως μοναδικός και αδιαίρετος,

⁷² *Τίμαιος* 34c4-5.

⁷³ *Τίμαιος* 36d8-e1.

⁷⁴ *Τίμαιος* 36e3-5.

⁷⁵ *Τίμαιος* 36c7-d1.

όταν γίνεται λόγος για την γνωστική ικανότητα της ψυχής⁷⁶. Αυτό τον οδηγεί στο συμπέρασμα ότι οι κινήσεις της ψυχής είναι περισσότερο νοητικές παρά σωματικές⁷⁷. Μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι η γνωρίζουσα Ψυχή του κόσμου αντιμετωπίζεται από τον Πλάτωνα αποκομμένη από την κινητήριο επίδρασή της στο σώμα, γεγονός που στηρίζει ακόμη σε ισχυρότερες βάσεις την υπεροχή της.

IV. Η ΨΥΧΗ ΕΠΙΚΑΛΥΠΤΕΙ ΤΟ ΣΩΜΑ

Η εξωτερική επικάλυψη του σώματος από την ψυχή⁷⁸ έχει δώσει ερεθίσματα για πληθώρα ερμηνειών. Ο Archer-Hind θεωρεί ότι εκφράζει τον απόλυτο εξουσιαστικό ρόλο της ψυχής στο σώμα⁷⁹. Ο Dicks ακολουθώντας την ίδια ερμηνευτική γραμμή συνδέει αυτή την ιδιότητα με το *γενέσει και' ἀρετῆ προτέραν και' πρεσβυτέραν....σώματος* (*Τίμαιος* 34c) και προσθέτει ότι η δεσπόζουσα ψυχή, αν και πιο πολύπλοκη εξαιτίας της σύνθεσής της, μπορεί να εννοηθεί σαν επέκταση της Παρμενίδειας Ανάγκης που συγκρατεί τα όρια των αστερών. Μπορεί ακόμη και να συσχετιστεί με την θεά Ανάγκη και την ελεγκτική της δύναμη στο μύθο του Ηρός^{80 81}. Ο Taylor ακολουθώντας την εκδοχή των πρώιμων ερμηνευτών που παραθέτει ο Πρόκλος, υποστηρίζει ότι ο Πλάτωνας περιβάλλει εξωτερικά το σώμα με την ψυχή, γιατί η ημερήσια περιστροφή του ουρανού είναι αναμφίβολα η πιο ομοιόμορφη και με την

⁷⁶ *Τίμαιος* 36e κ.ε.

⁷⁷ Cornford [1937], 93-94.

⁷⁸ *Τίμαιος* 34b3-b4.

⁷⁹ Archer-Hind [1888], 104.

⁸⁰ *Πολιτεία* 617b-d.

⁸¹ Dicks [1970], 148-149 και 157. Για την Ανάγκη στον Παρμενίδα βλ. Diels-Kranz 28 B10, B12.

μεγαλύτερη τάξη κίνηση και επομένως η πιο πλήρης, για να κάνει την παρουσία της η νοήμων ψυχή⁸². Ο Cornford ακολουθεί τον Taylor και ενισχύει την άποψή του με την ταύτιση της ημερήσιας κίνησης του σύμπαντος με την περιστροφή του Ομοίου, που υπερέχει σε σχέση με τις άλλες εσωτερικές κινήσεις μένοντας ανεπηρέαστη απ' αυτές⁸³ ⁸⁴. Κρίνοντας τις παραπάνω θέσεις μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι, ανεξάρτητα από την τελειότητα της ψυχής και την ανωτερότητά της σε σχέση με το σώμα, ο συσχετισμός της κίνησής της με το σχήμα του⁸⁵, η μηχανιστική επαφή μαζί του⁸⁶ και γενικότερα η ένταξη της περιγραφής αυτής της σχέσης στο ευρύτερο πλαίσιο της αναφοράς για το σώμα, μας ωθούν να δεχθούμε ότι, τουλάχιστον στο συγκεκριμένο απόσπασμα, το βάρος πέφτει πιο πολύ στο ότι η ψυχή είναι μέρος ενός συστήματος που απαιτεί την συνεργασία της με το σώμα παρά στο γεγονός ότι κυριαρχεί σ' αυτό. Στο ίδιο συμπέρασμα μπορούμε να οδηγηθούμε με ασφαλέστερο τρόπο, αν επικαλεστούμε το άλλο σχετικό απόσπασμα του *Τίμαιου*, όπου η επικάλυψη του σώματος από την ψυχή αποτελεί μέρος μιας διαδικασίας απαραίτητης για την επίτευξη της κίνησης του σύμπαντος (*ἢ δ' ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντη διαπλακειῖσα κύκλω τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα, αὐτὴ ἐν αὐτῇ στρεφομένη, θεῖαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον*, 36e2-5).

Ένα άλλο ζήτημα που προκύπτει είναι αν η ψυχή, εφόσον καλύπτει εξωτερικά το σώμα, μπορεί να βρίσκεται εν μέρει και έξω από αυτό. Η άποψη

⁸² Taylor [1928], 105.

⁸³ *Τίμαιος* 36c.

⁸⁴ Cornford [1937], 58.

⁸⁵ *Τίμαιος* 34a1-2

⁸⁶ Το *περικάλυπεν* ἔπεται του *εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεῖς* (*Τίμαιος* 34b3-4).

ότι η εξωτερική επικάλυψη του σώματος από την ψυχή έχει να κάνει αποκλειστικά με την τελειότερη κίνησή της, δηλαδή την ημερήσια περιφορά, αποτελεί μια απλούστερη και πιο θεμιτή ερμηνεία για τον Taylor σε σχέση με αυτή που υιοθετεί ο Πρόκλος, όταν υποστηρίζει ότι η εξωτερική επικάλυψη του σώματος από την ψυχή είναι αντιπροσωπευτική του υπερ-κόσμιου εξουσιαστικού χαρακτήρα της, οποίος της επιτρέπει να έχει μια ποικιλία δυνάμεων εκφρασμένων σε διαφορετικές περιοχές και κατά συνέπεια και έξω από το *πᾶν*⁸⁷. Αντίθετος με τον Πρόκλο είναι και ο Cornford, που παραλληλίζει την επικάλυψη του σώματος από την ψυχή με το κίτρινο χρώμα στην επιφάνεια του πορτοκαλιού. Για το παραπάνω επικαλείται το χωρίο του *Σοφιστή*, όπου το Γένος καλύπτει εξωτερικά τις επιμέρους Ιδέες, χωρίς να εκτείνεται πέρα από αυτές (253d)⁸⁸. Ο Βλαστός τονίζει ότι η κίνηση του Ομοίου συνδέεται με τους απλανείς αστέρες αποτελώντας στην ουσία την κίνησή τους⁸⁹. Η παρατήρηση αυτή με τη σειρά της δεν αφήνει περιθώρια να αποδώσουμε στην ψυχή μια εξω-κοσμική διάσταση. Στο ίδιο συμπέρασμα οδηγεί τόσο η σύσταση της ψυχής όσο και η κίνησή της. Η ψυχή είναι μείγμα, που αποτελείται τόσο από αδιαίρετη και αμετάβλητη όσο και από διαιρετή και μεταβλητή Ουσία, Ταυτότητα και Διαφορά⁹⁰. Αν υποθέταμε ότι έχει κάποιες ιδιότητες που της επιτρέπουν να ξεπερνά τα όρια του σύμπαντος, τότε δύσκολα θα μπορούσαμε

⁸⁷ Taylor [1928], 105.

⁸⁸ Cornford [1937], 58.

⁸⁹ Vlastos [1975], 31-32.

⁹⁰ *Τίμαιος* 35a1-35b1. Για τη σύνθεση της Ψυχής του κόσμου βλ. Grube [1932] και Cornford [1937], 59-66. Για την ερμηνεία της σε σχέση με τον *Σοφιστή* βλ. Shorey [1889], Cornford [1935], 260 κ.ε., Cherniss [1944], Ross [1951], Owen [1953], Ostenfeld [1986], 79-80, Κάλφας [1995], 368-370, σημ. 105. Για τη σύνδεσή της με το μεικτό γένος του *Φίληβου* βλ. την αντίρρηση του Μπούσουλα ([1978], 60) στον Brochard ([1912] 108).

να κατανοήσουμε τη μείξη του αδιαίρετου με το διαιρετό και του αμετάβλητου με το μεταβλητό. Το σημαντικότερο όμως είναι ότι όλο το μείγμα της ψυχής χωρίζεται σε επτά κύκλους, που κινούνται υπό την εξουσία του κύκλου του Ομοίου⁹¹. Εφόσον οι περιφορές αυτές αντιστοιχούν στις τροχιές των πλανητών που ακολουθούν την ημερήσια κίνηση του σύμπαντος⁹², θα προκαλούσε μεγάλη σύγχυση, αν αποδεσμεύαμε ακόμη και ένα τμήμα της ψυχής από το σώμα του σύμπαντος. Εξάλλου λέγεται ρητά ότι η κίνηση του Ομοίου είναι η μόνη που αρμόζει στο σχήμα του σώματος του κόσμου⁹³.

V. Η ΑΡΧΗ ΤΗΣ ΕΛΛΟΓΗΣ ΚΑΙ ΑΤΕΡΜΟΝΗΣ ΖΩΗΣ

Η αρχή του *ἀπαύστου* και *ἔμφρονος βίου* ταυτίζεται με την έναρξη της περιστροφής της ψυχής ύστερα από τη διαπλοκή της με το σώμα⁹⁴. Η σχέση της ψυχής με το χρόνο αποτελεί για τον Ostenfeld ένδειξη του διττού της χαρακτήρα. Από τη μια προσεγγίζει την ύλη, αφού ανήκει στο χρόνο, γι' αυτό και είναι *ἄπαιστος* και *ὄχι αἰώνιος*, από την άλλη, το ότι είναι ατέρμονη φανερώνει την συγγενειά της με τις Ιδέες⁹⁵. Η επισήμανση του Ostenfeld περιέχει, πιστεύω, ένα σοβαρό σφάλμα. Κατά πόσο στη συγκεκριμένη φάση της κοσμογονίας θα μπορούσαμε να αποδώσουμε στην ψυχή τα χαρακτηριστικά που η ίδια προσδίδει στον βίο; Μήπως θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι η ψυχή στη συγκεκριμένη κατάσταση λειτουργεί εξουσιαστικά συμμετέχοντας περισσότερο στον κόσμο των Ιδεών, μια και με την κίνησή της

⁹¹ *Τίμαιος* 36b6-d7.

⁹² Βλ. Κάλφας [1995], 376, σημ. 120.

⁹³ *Τίμαιος* 34a1-a3.

⁹⁴ *Τίμαιος* 36e3-5.

⁹⁵ Ostenfeld [1982], 244.

έχει ήδη επιτύχει τη σύζευξη του σώματος μαζί της; Στους *Νόμους* η ύπαρξη των άστρων, της σελήνης, των χρόνων, των μηνών και των εποχών αποδίδεται στις ψυχές, που ρυθμίζουν την κίνηση του ουρανού, για να ονομαστούν οι ίδιες θεοί (899 b3-c1). Έτσι αποδεικνύεται η πρόθεση του Πλάτωνα να απομακρύνει από τον υλικό κόσμο την ψυχή, όταν πρόκειται να περιγράψει την επέμβασή της στην ύλη. Με αυτήν την οπτική μπορούμε να δούμε και το θεϊκό στοιχείο που χαρακτηρίζει την έναρξη της ζωής (*θείαν ἀρχήν*, *Τίμαιος* 36e4), το οποίο σαφώς παραπέμπει στην περιγραφή της δημιουργίας του χρόνου. Εκεί ο Δημιουργός παρακολουθεί το σύμπαν να κινείται και στη συνέχεια του προσδίδει τα μέρη του χρόνου⁹⁶. Αν ο χρόνος της δημιουργίας ήταν ο συμβατικός, θα λέγαμε ότι έχουμε μια σοβαρή αντίφαση, μια και στην κοσμογονική φάση που εξετάζουμε η αρχή της κίνησης του σύμπαντος ταυτίζεται με την αρχή του χρόνου. Ωστόσο ο χρόνος της δημιουργίας έχει διαφορετική έννοια, σύμφωνα με τη μεταφορική ερμηνεία της δημιουργίας του κόσμου⁹⁷. Αυτό που συνάγεται από τη φαινομενική ανακολουθία είναι η πρόθεση του Πλάτωνα να εξαρτήσει τη χρονική διάσταση στο σύμπαν περισσότερο από τη θεϊκή πρόνοια παρά από την υλική έκφανση της ψυχής.

Ο Taylor υποστηρίζει ότι η δημιουργία της ψυχής δεν ταυτίζεται με την αρχή του χρόνου. Η κατά γράμμα ερμηνεία της περιγραφής της επικυριαρχίας της ψυχής στο σώμα τον ωθεί να θεωρήσει ότι η ψυχή υπήρχε πριν από αυτό

⁹⁶ *Τίμαιος* 37c6-d7.

⁹⁷ Κάλφας [1995], 382, σημ. 131. Για την έννοια της αιωνιότητας στον *Τίμαιο* βλ. Whittaker [1968], 138, Taran [1979], 44-45, O' Brien [1985] 63 κ.ε., Robinson [1986], 143-144 και 149, Κάλφας [1995], 382-384, σημ. 133.

και ξεκίνησε να ζει μόνο κατά τη σύζευξη μαζί του⁹⁸. Αυτό για το οποίο δεν θα συμφωνούσα με τον Taylor είναι ότι αναφέρεται στην ψυχή με όρους που αφορούν αποκλειστικά το σώμα. Αν κάτι ονομάζεται ζωντανό, επειδή έχει ψυχή⁹⁹, πώς θα μπορούσε η ψυχή να ονομαστεί ζωντανή, αφού η ίδια μόνο μπορεί να αποδώσει αυτή την ιδιότητα; Εκτός αυτού, στο συγκεκριμένο απόσπασμα ο Πλάτωνας δεν αφήνει περιθώρια να αποδώσουμε την αρχή του βίου στην ίδια την ψυχή, αφού η ψυχή συνδέεται αιτιωδώς με την περιστροφή που προσδίδει στο σώμα (*αὐτὴ ἐν αὐτῇ στρεφομένη, Τίμαιος* 36e3-4). Το να μιλάμε επίσης για την έναρξη της ζωής της ψυχής μάς φέρνει αντιμέτωπους με τον κίνδυνο να υποβαθμίσουμε την ανωτερότητά της και να αμφισβητήσουμε την συγγένειά της με το θείο και πολύ περισσότερο με τον Δημιουργό¹⁰⁰.

Ο Tracy δίνοντας ιδιαίτερη έμφαση στη γνωστική ικανότητα της ψυχής θεωρεί ότι η παραγωγή αληθούς γνώμης και γνώσης από τους κύκλους του Ομοίου και του Διαφορετικού είναι αυτή στην οποία οφείλεται η έναρξη της έλλογης και ατέρμονης ζωής¹⁰¹. Για το ότι ο *ἔμφρων βίος* σχετίζεται με τη γνωστική ικανότητα της ψυχής δεν υπάρχει καμία αμφιβολία. Το πρόβλημα γεννάται από τη στιγμή που θα ταυτίσουμε την συγκεκριμένη φάση της κοσμογονίας με τη γνωστική λειτουργία της ψυχής. Είναι σαφές ότι στο υπό εξέταση απόσπασμα η περιστροφή της ψυχής φαίνεται να λειτουργεί αποκλειστικά για την έναρξη της έλλογης και ατέρμονης ζωής, φανερώνοντας

⁹⁸ Taylor [1928], 175.

⁹⁹ *Νόμοι* 895c4-c13.

¹⁰⁰ Για τον Δημιουργό ως προσωποποίηση της Ψυχής του κόσμου στα πλαίσια της μεταφορικής ερμηνείας του *Τίμαιου* βλ. Κάλφας [1995], 103-105. Πρβ. Skemp [1942], Cherniss [1944], παράρτ. XI, Festugière [1949], 104-5. Για την αντίθετη άποψη βλ. Vlastos [1975], 23 κ.ε. και Brisson [1974].

¹⁰¹ Tracy [1969], 95.

σε όλο της το μεγαλείο τη θεϊκή υπόσταση της ψυχής και την απομάκρυνσή της από την ύλη. Έτσι η ένταξη της συγκεκριμένης διαδικασίας στο σημείο αυτό της κοσμογονίας αποκτά μια μοναδικότητα ασύμβατη με την επαναλαμβανόμενη στο εξής γνωστική διαδικασία. Εξάλλου το απόσπασμα στο οποίο περιγράφεται η γνωστική δράση της Ψυχής του κόσμου αναφέρει ότι η ψυχή τίθεται σε κίνηση κάθε φορά που έρχεται σ' επαφή με την διαιρετή και αδιαίρετη φύση μιας οντότητας. Το χρονικούποθετικό *όταν* στις σχετικές φράσεις καταδεικνύει την εξαρτώμενη από ερεθίσματα έναρξη της γνωστικής λειτουργίας - κίνησης της ψυχής και κατά συνέπεια την αποδέσμευσή της από την περιστροφή, που προσδίδει στο σώμα του κόσμου κατά την κοσμογονία¹⁰². Εξάλλου ο Πλάτωνας σε προηγούμενο χωρίο αναφέρεται σ' αυτήν την περιστροφή θεωρώντας την ως το επιτυχές τέλος της κοσμογονικής διαδικασίας¹⁰³. Το ότι η γνωστική λειτουργία της ψυχής αντιμετωπίζεται από τον Πλάτωνα ανεξάρτητα από την κοσμογονική διαδικασία φαίνεται επίσης, όταν, αναφερόμενος στον κύκλο του Διαφορετικού, θέτει την σταθερότητά του ως προϋπόθεση για την διατύπωση ορθών γνώμων και πεποιθήσεων, κάτι που απέχει από την περιγραφή του διηρημένου κατά την κοσμογονία κύκλου^{104 105}.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Στο μη συμβατικό χρόνο της δημιουργίας η ψυχή κατασκευάζεται πριν από το σώμα και ολοκληρώνει τη σύζευξή της μαζί του σε δύο στάδια: την ένωση του

¹⁰² *Τίμαιος* 37a5-b1.

¹⁰³ *Τίμαιος* 37a2-5.

¹⁰⁴ *Τίμαιος* 36d1-7. Βλ. σελ. 31 κ.ε.

¹⁰⁵ Για την εκτενέστερη ερμηνεία της γνωστικής λειτουργίας της ψυχής βλ. σελ. 58 κ.ε.

κέντρου της στο κέντρο του και τη διαπλοκή της σ' αυτό μέχρι την εξωτερική επικάλυψή του. Προϋπόθεση για τα παραπάνω αποτελεί η πληρότητα των στοιχείων που συνιστούν το σώμα, αφού αυτή σχετίζεται με τη συμμετρία του σχήματός του, την απαραίτητη συνθήκη για την ύπαρξη σωματικού κέντρου.

Το σώμα κατά την κοσμογονία αφενός σχηματίζεται χωρίς την συμμετοχή της ψυχής, αφετέρου αποκτά ιδιότητες που μπορούν να συνυπάρξουν με την περιστροφική κίνηση, που η ψυχή του προσδίδει μετά την ολοκλήρωση της δημιουργίας του. Με τα δεδομένα αυτά δεν είμαστε υποχρεωμένοι να στηριχθούμε στην υποβάθμιση του σώματος ως προς την ουσία, για να δικαιολογήσουμε την ταύτιση των κινήσεων και της δομής του με τα αντίστοιχα της ψυχής. Η ψυχή μπορεί και επιβάλλεται στο *τέλεον* -για τον κόσμο των αισθητών- σώμα με την ιδιότητα της συγγενείας της με το θείο.

Η εξωτερική επικάλυψη του σώματος από την ψυχή είναι μεν ενδεικτική του εξουσιαστικού της ρόλου σ' αυτό, όμως ταυτόχρονα πρέπει να αντιμετωπιστεί ως μέρος της διαδικασίας της προετοιμασίας του σώματος για την περιστροφή του. Πιστεύω ότι στο σημείο αυτό η ψυχή προσεγγίζει στο μεγαλύτερο δυνατό βαθμό τη σωματική υπόσταση, αφού, για να επικαλύψει την εξωτερική επιφάνεια του σώματος, προϋποτίθεται κατά κάποιον τρόπο η σχηματοποίησή της. Η άποψη ότι η εξωτερική επικάλυψη του σώματος δηλώνει την δυνατότητα ύπαρξης της ψυχής εκτός σωματικών ορίων και κατά συνέπεια της μεγαλύτερης συμμετοχής της στον κόσμο των Ιδεών δεν ευσταθεί, αφού ούτε η σύστασή της ούτε η δεσπόζουσα επί των άλλων

κινήσεων κίνηση του Ομοίου της επιτρέπουν κάποιον άλλο ρόλο πέρα του συνεχούς και στενού ελέγχου του μεταβαλλόμενου και διαιρούμενου κόσμου.

Μετά το τέλος της σύζευξης της ψυχής με το σώμα η ψυχή περιγράφεται περισσότερο θεϊκή. Είναι αυτή που με την κίνησή της προσδίδει την ατέρμονη ζωή στον κόσμο. Θα ήταν λοιπόν αφύσικο να προσδώσουμε την ιδιότητα αυτή και στην ίδια, προκειμένου να αποδείξουμε τη σχέση της με την ύλη. Με την ίδια λογική παράδοξο θα ήταν ακόμη να μιλάμε για ψυχή που δεν ζει πριν από τη σύζευξή της με το σώμα. Η έναρξη του *ἔμφρονος βίου*, που προσδίδει η ψυχή στον κόσμο, είναι ενδεικτική της πρόθεσης του Πλάτωνα να συνδέσει τη μοναδικότητα του γεγονότος με τη θεία επέμβαση, που αντιπροσωπεύει η ψυχή. Με αυτόν τον τρόπο η ψυχή απομακρύνεται από καθετί το επίγειο και πρόσκαιρα αποστασιοποιείται από τις γνωστικές της λειτουργίες. Το πέρασμα από τη σύζευξη της ψυχής και του σώματος στην έναρξη του *ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου* φαίνεται τελικά πως συνιστά μια επιλεκτική διαδικασία προσαρμογής των ψυχικών χαρακτηριστικών σε κάθε στάδιο της κοσμογονίας: η ψυχή είναι σχεδόν σωματική, όταν συνδέεται και διαπλέκεται στο σώμα, σχεδόν θεϊκή, όταν το περιστρέφει και του προσδίδει ζωή.

Κεφάλαιο 3

Η ΚΙΝΗΣΗ ΤΟΥ ΣΥΜΠΑΝΤΟΣ

Μετά την κατασκευή του σώματος του σύμπαντος προσδίδεται σ' αυτό η ομαλή περιστροφική κίνηση¹⁰⁶. Η επιλογή αυτή του Δημιουργού έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τον προσδιορισμό της θέσης της τελειότερης των κινήσεων στο πλατωνικό κοσμολογικό στερέωμα. Για το σκοπό αυτό εξετάζονται οι ιδιότητες που τη συνδέουν με τον νου και διατυπώνεται ο προβληματισμός για τη μονιστική ή τη δυϊστική αντιμετώπιση της ψυχοσωματικής λειτουργίας. Όσον αφορά τη σχέση της κυκλικής κίνησης με το σώμα, εξετάζεται η θέση του τελευταίου στο σύμπαν και ο ρόλος του σχήματός του, που προδίδει την ιδιαίτερη σχέση της ψυχής με την ύλη. Οι έξι φυσικές κινήσεις γίνονται το σημείο αναφοράς για την απόδειξη της ανωτερότητας της ομαλής περιστροφής και παράλληλα δίνουν το έναυσμα για την πιστοποίηση της ισχύος της Ψυχής του κόσμου μπροστά στην πρόκλησή της από την υποδεέστερη, άλογη συμπεριφορά που εκπροσωπούν. Οι λόγοι επιλογής του σφαιρικού σχήματος του κόσμου αποτελούν αντικείμενο διαφορετικών ερμηνευτικών προσεγγίσεων, που σχετίζονται με τη στάση του Πλάτωνα απέναντι στην μυθολογική θεώρηση του κόσμου και το βαθμό της πρόθεσής του για μια ουσιαστική διαφοροποίηση.

¹⁰⁶ *Τίμαιος* 34a1-7.

I. Η ΟΜΑΛΗ ΠΕΡΙΦΟΡΑ ΚΑΙ Ο ΝΟΥΣ¹⁰⁷

Η κυκλική κίνηση που δίνει στο σύμπαν ο Δημιουργός αποκτά ιδιαίτερη βαρύτητα, καθώς συνδέεται με το νου. Τα χαρακτηριστικά της περιγράφονται σχεδόν με τον ίδιο τρόπο στους *Νόμους*. Εκεί η δυνατή συγγένεια και η ομοιότητα της κυκλικής κίνησης με την κίνηση του νου έγκειται στη σταθερότητα και την ομοιομορφία στην κίνηση γύρω από τα ίδια πράγματα και σε σχέση με τα ίδια πράγματα, σύμφωνα με μια αρχή και μια τάξη (898a8-b2).¹⁰⁸ Η μόνη διαφορά που μπορούμε να εντοπίσουμε είναι ότι στον *Τίμαιο* η μοναδικότητα της περιφοράς του σύμπαντος εκφράζεται με τη διαφοροποίησή της από τις άλλες έξι κινήσεις. Τα χαρακτηριστικά της κίνησης του νου μπορούν να ανιχνευτούν ωστόσο και στην περιγραφή των κινήσεων της Ψυχής του κόσμου. Πράγματι στο σχετικό χωρίο του *Τίμαιου* η μοναδικότητα και η ακεραιότητα του κύκλου του *ταύτοῦ* παρουσιάζονται ως αιτίες της υπεροχής και της εξουσίας του επί του κύκλου του *θατέρου*, που διαιρείται σε επτά άνισους κύκλους με κινήσεις προς δύο αντίθετες κατευθύνσεις (36c7-36d7). Το *ἄσχιστον* του κύκλου του *ταύτοῦ* σαφώς συνδέεται με την ιδιότητα της σταθερότητας, της ομοιομορφίας και της μοναδικότητας της κίνησης του νου. Παράλληλα δε, δηλώνει την προσέγγιση του θείου. Πράγματι στον *Πολιτικό* η σταθερότητα αναγνωρίζεται ως η πιο θεϊκή συνθήκη που μπορεί να κάνει μια γήινη ύπαρξη (269d), θέση που ενισχύεται από την συμφωνία της κυκλικής

¹⁰⁷ *Τίμαιος* 34a1-5.

¹⁰⁸ Πρβ. Vlastos [1975], 51. Για το πρόβλημα της κίνησης της γης στον *Τίμαιο* (40b8-c3) βλ. Martin [1841], Skemp [1942], 80-81, Cherniss [1944], παραρτ. VII, Brignoli [1958], Donnay [1960], 24-25, Dicks [1970], 132-7, Dillon [1989], 66-70, Κάλφας [1995], 499-501.

κίνησης του σώματος του κόσμου με την ευγενή ακινησία των Ιδεών¹⁰⁹. Η επικέντρωση της πλατωνικής σκέψης στις ομοιότητες της ομαλής περιστροφής του κόσμου με την κίνηση του νου έχει ιδιαίτερη σημασία, καθώς εδραιώνει τη σχέση τους βάσει ιδιοτήτων και όχι εκ του αποτελέσματος¹¹⁰. Συνέπεια αυτού είναι η μεγαλύτερη ακρίβεια στον καθορισμό τόσο των ορίων ανάμεσα στον νου και το σώμα όσο και του ακριβούς ρόλου της ψυχής στη μεταξύ τους σχέση.

Ο Ostenfeld αναφερόμενος στη σχέση ψυχής και σώματος επισημαίνει ότι η συγγένεια της περιστροφικής κίνησης του σώματος με την κίνηση του νου¹¹¹ θα μπορούσε να αποτελέσει ένδειξη δυϊσμού. Από την άλλη όμως, επειδή οι κινήσεις της ψυχής, συμπεριλαμβανομένης και της αυτοκίνησης¹¹², παρουσιάζονται σε πολλά σημεία ως φυσικές¹¹³, δεν δέχεται την αλληλεπίδραση ψυχής και σώματος και υποστηρίζει ότι η περιστροφή του σώματος και της Ψυχής του κόσμου είναι τελικά η ίδια διαδικασία¹¹⁴. Μπροστά στο ζήτημα αυτό και με δεδομένη την πολυπλοκότητα της σχέσης νου - ψυχής - σώματος η αναλυτικότερη παρουσίαση του προβληματισμού δείχνει την ιδιάζουσα ισορροπία: από τη μια η συγγενική σχέση της περιστροφικής κίνησης με τον νου αποδεικνύει αναμφίβολα τη διαφοροποίηση του σωματικού από το νοητικό¹¹⁵, πράγμα που διασαφηνίζεται περισσότερο, αν λάβουμε υπόψη ότι η ομοιότητα ή η διαφορά της περιστροφής της ψυχής με

¹⁰⁹ Κάλφας [1995], 367, σημ. 99.

¹¹⁰ Βλ. π.χ. *Τίμαιος* 36e2-5.

¹¹¹ *Τίμαιος* 34a2-3 και *Νόμοι* 898a6.

¹¹² *Τίμαιος* 77c και 89a.

¹¹³ *Τίμαιος* 34a-b και 36c-e.

¹¹⁴ Ostenfeld [1982], 249.

¹¹⁵ Βλ. παραπάνω τα χαρακτηριστικά της ομαλής περιφοράς.

την κίνηση του νου είναι αντίστοιχα αυτή που την καθιστά άριστη ή όχι¹¹⁶. Από την άλλη οι κινήσεις της ψυχής μπορούν να εννοηθούν ως σωματικές, αφού η ψυχή μόνο μετά τη σύζευξή της με το σώμα αρχίζει να περιστρέφεται και να δίνει *θείαν ἀρχήν ἀπαύστου καί ἔμφρονος βίου* (Τίμαιος 36e2-5). Η κίνηση όμως που κυριαρχεί δεν είναι άλλη από την περιστροφή του *ταύτοῦ*, που επιβάλλεται στις κινήσεις του *θατέρου*¹¹⁷. Στην ουσία η θέση του *ταύτοῦ* ανάμεσα στο θεϊκό και το σωματικό μάς παραπέμπει σε μια ενδιάμεση προς τον δυϊσμό και τον μονισμό κατάσταση, που μπορεί να εκληφθεί ως εσκεμμένη επιδίωξη της σύζευξης του θείου με το αισθητό.

II. Η ΟΜΑΛΗ ΠΕΡΙΦΟΡΑ ΚΑΙ ΤΟ ΣΥΜΠΑΝΤΙΚΟ ΣΩΜΑ¹¹⁸

κίνησιν γὰρ ἀπένειμεν αὐτῷ τὴν τοῦ σώματος οἰκείαν (Τίμαιος 34a1-2). Με τη φράση αυτή εκφράζεται η τάση του Πλάτωνα να αποδεσμεύσει το σύμπαν από την αμιγή σωματική υπόσταση. Αν εστιάσουμε την προσοχή μας στη σύνταξη του κειμένου, παρατηρούμε ότι η έλλειψη μιας γενικής κτητικής ή μιας αντίστοιχης αντωνυμίας, που να προσδιορίζει το *σώματος* αναφερόμενη στον κόσμο, δίνει την εντύπωση ότι μια κίνηση αρμόζουσα στο σώμα επιβάλλεται στο σύμπαν, το οποίο όμως δεν είναι μόνο σωματικό. Η παρατήρηση δημιουργεί αρχικά ερωτηματικά, αν αναλογιστούμε ότι βρισκόμαστε στην περιγραφή του σώματος του κόσμου, οπότε θα περίμενε κανείς ο Πλάτωνας να περιοριζόταν καθαρά στην ύλη. Ο φιλόσοφος όμως δεν αποδεσμεύεται από την ολοκληρωμένη εικόνα του σύμπαντος, που είναι το αποτέλεσμα της σύζευξης

¹¹⁶ Νόμοι 898a3-c8.

¹¹⁷ Τίμαιος 36c5-d1.

¹¹⁸ Τίμαιος 34a1-4.

του σώματος και της ψυχής, καθώς λαμβάνει συνεχώς υπόψη την υπεροχή της ψυχής, η οποία είναι αδύνατο να έχει δημιουργηθεί μετά από το σώμα¹¹⁹. Αν η σωματική υπόσταση του σύμπαντος παρουσιάζεται στο συγκεκριμένο απόσπασμα ως η μια πτυχή του, αυτό δεν σημαίνει ότι μπορούν να γίνουν ακραίες υποθέσεις, να θεωρηθεί π.χ. ότι με το *οικείαν* δεν τονίζεται η προσαρμογή της κυκλικής κίνησης της ψυχής στο σώμα, αλλά η εγγενής σωματική της υφή. Για την αποφυγή του σφάλματος αυτού ο Archer-Hind επισημαίνει την αποκλειστικότητα της ψυχής ως κινησιουργού δύναμης¹²⁰. Αυτό δεν μπορεί να είναι παρά μια ακόμη απόδειξη της γενικότερης πρόθεσης του Πλάτωνα να δώσει έμφαση στην προτεραιότητα του έμβιου και αυτάρκους σύμπαντος¹²¹ έναντι του υλικού.

Ο χαρακτηρισμός της συμπαντικής περιφοράς: *σώματος οικεία* προφανώς μπορεί να ερμηνευτεί ως απόδειξη της ενεργούς συμβολής του σώματος στην επίτευξη της ομαλής περιστροφικής κίνησης. Η παρατήρηση αυτή μας οδηγεί αναπόφευκτα στην εξέταση και ενός άλλου αποσπάσματος του *Τίμαιου*, στο οποίο δίνονται οι λόγοι της επιλογής του σφαιρικού σχήματος για το σώμα του κόσμου. Εκεί, αν και η συμβολή της σφαιρικότητας του σώματος για την επίτευξη της περιστροφικής κίνησης δεν αναφέρεται ως κριτήριο για την προτίμηση του συγκεκριμένου σχήματος από τον Δημιουργό, εντούτοις τονίζεται η πληρότητα και η αισθητική τελειότητα του σώματος του κόσμου (33b1-b7). Η μαθηματική επάρκειά του έγκειται στο ότι, ως σφαίρα,

¹¹⁹ *Τίμαιος* 34b10-c4.

¹²⁰ Archer-Hind [1888], 102.

¹²¹ *Τίμαιος* 33b1-2 και 33d1-3.

έχει τη δυνατότητα να περικλείει όλα τα άλλα σχήματα¹²². Η αισθητική πάλι τελειότητα της σφαίρας είναι αποτέλεσμα της ομοιομορφίας της¹²³. Στο σημείο αυτό γίνεται μια αξιοπρόσεκτη παρατήρηση από τον Mortley. Ο σχολιαστής έχοντας υπόψη του τον Παρμενίδη θα πει ότι η ομοιομορφία (*ὁμοιότης*) δεν επιδιώκεται απλώς για λόγους αισθητικής, αλλά για να επιτρέψει την ομαλή περιστροφική κίνηση, αφού σχετίζεται με την ισότητα των ακτίνων από το κέντρο προς την περιφέρεια¹²⁴. Καταλήγοντας θα λέγαμε ότι ο λόγος που ώθησε τον Πλάτωνα να χρησιμοποιήσει το σχήμα του σώματος ως προϋπόθεση για την περιστροφική κίνηση έχει να κάνει με την προσπάθειά του να αναβαθμίσει ποιοτικά το σώμα. Αυτό θα μπορούσε μάλιστα να αποτελέσει δείγμα της γενικότερης τάσης του φιλοσόφου να εστιάζει στη στενή σχέση της ψυχής και του σώματος, αφού η περιστροφική κίνηση του τελευταίου δεν είναι άλλη από τον κύκλο του Ομοίου της ψυχής.

κύκλω κινεῖσθαι στρεφόμενον (34a4). Ο Archer-Hind θίγοντας τη διαφορά ανάμεσα στην περιοδικά εναλλασσόμενη περιστροφή του σύμπαντος, που περιγράφεται στον *Πολιτικό* (269a), και στην αμετάβλητη και προς μια κατεύθυνση περιστροφή του κόσμου του *Τίμαιου*, σχολιάζει τις διαφορές των δυο διαλόγων ως προς τη σχέση της ψυχής με την ύλη. Ο *Πολιτικός*, διάλογος με ηθικές προεκτάσεις, περιγράφει το φαινόμενο της *παραλλάξεως* της περιφοράς ως έκφραση μιας αντιπαράθεσης: ο υλικός κόσμος, όταν αφήνεται από τον Θεό, περιστρέφεται με την αντίθετη φορά, για να αντιδράσει στην προηγούμενη θείας προέλευσης κίνησή του. Στον *Τίμαιο* ωστόσο δεν γίνεται

¹²² Πρβ. Κάλφας [1995], 365-366, σημ. 94.

¹²³ *Τίμαιος* 33b4-b7.

¹²⁴ Mortley [1969].

καμία τέτοια νύξη. Ολόκληρο το σύμπαν είναι η αυτο-εξέλιξη του νου και δεν συντρέχει λόγος, λέει ο ίδιος σχολιαστής, να μην προσδιοριστεί από τον κύκλο του Ομοίου¹²⁵. Για τη διαφορά των δυο διαλόγων δεν υπάρχει καμία αμφιβολία. Το σημείο όμως που πρέπει να προσέξουμε είναι ότι ο προσδιορισμός του σύμπαντος από την ομαλή περιστροφή, «που συνδέεται ευθέως με τον νου και τη φρόνηση» (34a2-3), δεν σημαίνει απαραίτητα την πλήρη εξάλειψη της διαφοράς ανάμεσα στην ψυχή και στην ύλη, που υποστηρίζει ο Archer-Hind. Μπορεί κάλλιστα να δηλώνει απλά τη συμφιλίωσή τους. Αυτό υποστηρίζεται, γιατί το σύμπαν μπορεί μεν να περιστρέφεται χωρίς την αντίδραση της ύλης, απαιτεί όμως την επικουρία της, δηλ. το σχήμα του σώματος, στο οποίο θα προσαρμοστεί η περιστροφική κίνηση¹²⁶. Η ψυχή πάλι εμφυτεύεται στο σώμα απαιτώντας την προσαρμογή στο κέντρο της ενός σωματικού κέντρου¹²⁷. Αν όντως επρόκειτο για τον μηδενισμό της διαφοράς ψυχής και ύλης, πώς θα δικαιολογούνταν αυτός, αφού η Ψυχή του κόσμου ως έδρα της γνώσης ορίζεται ανάμεσα στον κόσμο των αισθητών και τον κόσμο των Ιδεών¹²⁸; Ριζικές ενστάσεις προβάλλονται και κατά την εξέταση της κατασκευής των συστατικών της ψυχής. Εκεί γίνεται λόγος για την ανάμειξη του *μεριστου*, που αφορά τον υλικό κόσμο, με το *ἀμέριστον*, που σχετίζεται με τον κόσμο των Ιδεών¹²⁹. Κι αν ακόμη κάποιος αντέτασσε στα παραπάνω τον ισχυρισμό ότι ο ρόλος της ψυχής είναι να εξαλείψει την απόσταση ύλης και Ιδέας, δεν θα μιλούσαμε πάλι με απόλυτους όρους, αφού η μείξη των ψυχικών

¹²⁵ Archer-Hind [1888], 102-103.

¹²⁶ *Τίμαιος* 34a1-2.

¹²⁷ *Τίμαιος* 36d9-e1.

¹²⁸ *Τίμαιος* 37a5-b3.

¹²⁹ *Τίμαιος* 35a1-6.

συστατικών προϋποθέτει, αρχικά τουλάχιστον, τη διάκριση και σε καμία περίπτωση την αφομοίωσή τους.

III. Η ΟΜΑΛΗ ΠΕΡΙΦΟΡΑ ΚΑΙ ΟΙ ΕΞΙ ΚΙΝΗΣΕΙΣ ΣΤΟ ΧΩΡΟ¹³⁰

Η ανωτερότητα της κυκλικής κίνησης σε σχέση με τις άλλες έξι χωρικές κινήσεις μπορεί να αποδειχθεί, αν λάβουμε υπόψη ότι η σχέση της σφαίρας με τα υπόλοιπα σχήματα είναι σχέση περιέχοντος περιεχομένου¹³¹. Η σφαίρα είναι ένα σύνολο από κύκλους, ενώ τα τρία ζευγάρια κινήσεων πάνω-κάτω, δεξιά-αριστερά, μπρος-πίσω αντιστοιχούν στις τρεις διαστάσεις του κύβου. Ο κύβος όμως, όπως και τα άλλα τέσσερα στερεά, εμπεριέχεται στην σφαίρα, άρα και η κυκλική κίνηση θα μπορούσε να θεωρηθεί πιο πλήρης από τις άλλες έξι. Αν λάβουμε υπόψη ότι η ομαλή περιστροφή συνδέεται με τον νου και ότι ο νους έχει θεϊκό χαρακτήρα, αντιλαμβανόμαστε επίσης τη σχέση του θείου με τη μαθηματική τελειότητα. Ως προς τα αποτελέσματα της περιφοράς σε σχέση με τις άλλες έξι κινήσεις, η πρώτη εκτελεσμένη από την άριστη ψυχή προκαλεί την ισορροπία¹³², ενώ τα τρία ζευγάρια κινήσεων είναι οι πηγές της αταξίας, της αρρυθμίας και του τυχαίου. Το τελευταίο γίνεται καταφανές στην περιγραφή του τρόπου κίνησης του ανθρώπου κατά τη γένεση των αισθήσεων¹³³.

Ο Cornford τονίζει ότι οι έξι φυσικές κινήσεις δείχνουν το παράλογο στοιχείο της αυτοκινούμενης συμπαντικής ψυχής και πιστοποιούν την

¹³⁰ *Τίμαιος* 34a2 και 34a4-5.

¹³¹ Βλ. σημ. 122.

¹³² *Νόμοι* 898a8-c8.

¹³³ *Τίμαιος* 43a6-b5.

αναλογία της με τη ψυχή του ανθρώπου, που αδυνατεί να ελεγχθεί από το θείο¹³⁴. Αυτό που θα πρέπει να προσέξουμε εδώ είναι ο κίνδυνος της απόλυτης ταύτισης της Ψυχής του κόσμου με την ανθρώπινη ψυχή. Η ψυχή του ανθρώπου αφενός κατασκευάζεται με δεύτερης και τρίτης διαλογής υλικά, αφετέρου εισέρχεται σε μια επίπονη διαδικασία δοκιμασιών από τα πάθη της ώστε, αν νικήσει, να επιστρέψει στο συγγενές της άστρο¹³⁵. Συγκεκριμένα η δοκιμασία της αρχίζει αμέσως μετά την εμφύτευση των κυκλικών τροχιών της στο ανθρώπινο σώμα, όταν αυτές αρχίζουν να δέχονται βίαιες ωθήσεις. Τότε λέγεται ότι κάθε έμβιο όν κινείται με τρόπο τυχαίο έχοντας και τα έξι είδη κίνησης¹³⁶. Για να ξεφύγουμε ριζικά από προβλήματα επαναπροσδιορισμού της σχέσης της ανθρώπινης με τη συμπαντική ψυχή, πρέπει να αποδείξουμε την επικυριαρχία της ενάρτητης ψυχής στο σύμπαν. Πράγματι, αν επικαλεστούμε τους *Νόμους*, όπου γίνεται σε βάθος ανάλυση της ποιότητας της ψυχής του σύμπαντος, είναι σαφές ότι η *ἀρίστη* ψυχή είναι αυτή που κυβερνά το σύμπαν, η οποία μάλιστα αντιπαρατίθεται με την κακή ψυχή (*ἐναντία*) που αδυνατεί να το πράξει (898c1-c8). Το συμπέρασμα αυτό θα χρησιμοποιηθεί και ως απόδειξη της ύπαρξης των θεών¹³⁷. Ερχόμενοι τώρα στο κρισιμότερο μέρος της απόδειξής μας, είναι προφανές ότι η αυτοκινούμενη ψυχή επιτρέπει να δημιουργούνται δίπολα, χωρίς αυτό να σημαίνει και την απομάκρυνσή της από το θείο ή αλλιώς την ποιοτική της κατωτερότητα. Γίνεται λοιπόν αιτία αντιθέτων, χωρίς να βάλλεται η ίδια από αυτά. Ανώτερες πνευματικές

¹³⁴ Cornford [1937], 57.

¹³⁵ *Τίμαιος* 41d4-42d1.

¹³⁶ *Τίμαιος* 43a6-b5.

¹³⁷ *Νόμοι* 899b3-b9.

δραστηριότητες της ψυχής προέχουν χρονικά και ποιοτικά σε σχέση με το μήκος, το πλάτος και το βάθος των πραγμάτων¹³⁸. Αν δούμε με αυτή την οπτική τις έξι κινήσεις στο χώρο, που δεν είναι τίποτε άλλο από τρία αντίθετα ζευγάρια, που αναπαριστούν τις τρεις διαστάσεις, θα κατανοήσουμε ότι δεν προσδίδουν κανένα παράλογο στοιχείο στην ψυχή παρά την επιβεβαίωση της ισορροπίας που επιβάλλει. Στο ίδιο συμπέρασμα μάς οδηγεί και η περιγραφή των αποτελεσμάτων των θεϊκών εντολών, βάσει των οποίων η ψυχή συμπεριφέρεται και ως φορέας αντίθετων κινήσεων (*δοξάζειν ὀρθῶς ἐψευσμένως, χαίρουσαν λυπούμενην...*) και ως δύναμη που ενεργοποιεί τις δευτερεύουσες κινήσεις των υλικών σωμάτων, που και αυτές έχουν αντιθετική μορφή (*αὔξεις-φθίσεις, διάκρισις-σύγκρισις κ.λ.π.*)¹³⁹. Στο σημείο αυτό πρέπει να τονίσουμε τον καθοριστικό ρόλο της θεϊκής εντολής να μηδενίζει την περίπτωση της απώλειας του ελέγχου της ψυχής εις βάρος του σύμπαντος.

IV. Η ΟΜΑΛΗ ΠΕΡΙΦΟΡΑ ΚΑΙ ΤΟ ΑΝΘΡΩΠΙΝΟ ΣΩΜΑ

Ο κόσμος γίνεται χωρίς χέρια, γιατί δεν θα είχαν καμία λειτουργικότητα για την άμυνά του ή για κάθε συνηθισμένη κίνηση, και χωρίς σκέλη, γιατί δεν χρειάζονται για την περιστροφή¹⁴⁰. Κατά τον Brague ο Πλάτωνας κάνει αυτή την παρατήρηση, για να αποβάλλει οποιαδήποτε ομοιότητα με το ανθρώπινο σώμα εκτός από το κεφάλι¹⁴¹. Έτσι δίνει σφαιρικό σχήμα στον κόσμο. Η ομοιότητα συμπαντικού σώματος και ανθρώπινου κεφαλιού δεν είναι

¹³⁸ *Νόμοι* 896c9-d3.

¹³⁹ *Νόμοι* 896e8-897b3.

¹⁴⁰ *Τίμαιος* 33d3-34a1 και 34a6-7.

¹⁴¹ Brague [1985], 56-58.

συμπτωματική, αφού και τα δυο είναι έδρες του νου¹⁴² ¹⁴³. Έναν επιπλέον λόγο αυτής της επιλογής μπορούμε να εντοπίσουμε, αν ανατρέξουμε στις προηγούμενες ρήσεις του φιλοσόφου: εφόσον το σύμπαν παρουσιάζεται ως ον που περιέχει *τὰ πάντα ἐν αὐτῷ ζῶα* (*Τίμαιος* 33b1), θα ήταν παράδοξο να έχει τη μορφή κάποιου συστατικού του, ακόμη και του ανθρώπου. Μια άλλη ερμηνευτική σκοπιά υποδεικνύει τη διαφορετική σκοπιμότητα της επιλογής της σφαίρας ως σχήματος του κόσμου. Υποστηρίζεται ότι στο υπό συζήτηση χωρίο, όπως και στην προηγούμενη περιγραφή του σώματος του σύμπαντος¹⁴⁴, γίνεται κριτική αναφορά στις αρχαϊκές μυθολογικές κοσμολογίες¹⁴⁵. Συγκεκριμένα ο Cornford θεωρεί το απόσπασμα αυτό ως αποκήρυξη της Πυθαγόρειας θέσης, που θέλει τον κόσμο ζωντανό με όργανα αντίληψης, ανατρεφόμενο από το περιβάλλον του, ενώ εντοπίζει τη συμφωνία του με τις θέσεις του Ξενοφάνη και του Εμπεδοκλή¹⁴⁶ ¹⁴⁷. Η τελευταία ερμηνεία δεν είναι δεσμευτική προς τις υπόλοιπες. Ο φιλόσοφος αντιτιθέμενος στον Πυθαγόρα και έχοντας ως βάση τις απόψεις των Ελεατών και του Εμπεδοκλή, τις εμπλουτίζει με νέα στοιχεία. Δίνει λοιπόν σφαιρικό σχήμα στον κόσμο, α) γιατί είναι έδρα του νου βάσει της ομοιότητας του με το ανθρώπινο κεφάλι, β) γιατί μπορεί να περιέχει τα υπόλοιπα όντα και γ) γιατί επικουρεί την περιστροφική

¹⁴² *Τίμαιος* 44d3-5.

¹⁴³ Κάλας [1995], 367, σημ. 100.

¹⁴⁴ *Τίμαιος* 33c1-d3.

¹⁴⁵ Κάλας [1995], 367, σημ. 100.

¹⁴⁶ «Πάντα παραμένει στο ίδιο μέρος, εντελώς ακίνητος, ούτε υπάρχει ανάγκη να πάει από μέρος σε μέρος» (Ξενοφάνης, 26), «ούτε δύο κλώνοι αναπτύσσονται από το πίσω μέρος του, ούτε γρήγορα πόδια ούτε μέλη αναπαραγωγής, μα μια σφαίρα ίση του εαυτού της» (Εμπεδοκλής, 29).

¹⁴⁷ Cornford [1937], 55-56.

κίνησή του. Αυτό το οποίο ενδιαφέρει περισσότερο εδώ είναι ότι ο Πλάτωνας δεν αποδεσμεύεται από το ανθρώπινο σώμα ως πρότυπο.

Σχετικά τώρα με τη σειρά που έχει η περιγραφή σ' όλο τον *Τίμαιο*, ο Brague παρατηρεί ότι ο μονόλογος διατηρεί τις ίδιες αναλογίες με το ανθρώπινο σώμα. Το πρώτο μέρος (έργα του νου) αντιστοιχεί στο κεφάλι και το δεύτερο (έργα της Ανάγκης) στο σώμα¹⁴⁸. Σχολιάζοντας την παρατήρηση αυτή ο Κάλφας εντοπίζει την έλλειψη σκοπιμότητας ενός τέτοιου σχεδίου¹⁴⁹. Αν κάτι θα δικαιολογούσε αυτή την επιλογή του φιλοσόφου, αυτό πιθανόν να ήταν η πρόθεσή του να διδάξει, με ένα σχήμα γνωστό (τη δομή του ανθρώπινου σώματος), την υπεροχή του νου. Πάντως κι αν ακόμη είναι έτσι, τα ερωτηματικά που προκύπτουν είναι πολλά, αν αναλογιστούμε ότι το ανθρώπινο σώμα εκτός του κεφαλιού έχει ήδη απορριφθεί κατά την περιγραφή του σύμπαντος του κόσμου.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Η μη ταύτιση αλλά η ομοιότητα της περιστροφικής κίνησης του κόσμου με την κίνηση του νου μέσω των ιδιοτήτων της σταθερότητας, της ομοιομορφίας και της μοναδικότητας αποτελεί σοβαρή αιτία υποστήριξης του Πλατωνικού δυϊσμού. Από την άλλη η περιφορά του κύκλου του Ομοίου της ψυχής εκδηλώνεται σωματικά μέσω της κίνησης που προσδίδει στο σύμπαν. Έτσι επιτυγχάνεται η αιώρηση ανάμεσα στον μονισμό και στον δυϊσμό, που έχει τη

¹⁴⁸ Brague [1985], 56-58.

¹⁴⁹ Κάλφας [1995], 367, σημ. 100.

βάση της στην επιδίωξη της στενότερης σύζευξης του αισθητού κόσμου με το θείο.

Καθοριστική για την συμπαντική τελειότητα είναι η εξύψωση του σώματος μέσω της επάρκειάς του, που αποτελεί τη βασική προϋπόθεση για την προσαρμογή της κυκλικής κίνησης σ' αυτό. Ωστόσο η διαφορά ανάμεσα στο σώμα και στην ψυχή συνεχίζει να υπάρχει, καθώς μόνο η ψυχή έχει τη δυνατότητα να κινεί. Το γεγονός ότι η ψυχή προκαλεί την ομαλή περιστροφική κίνηση στο σύμπαν δεν αρκεί, για να εξαλειφθούν όλες οι διαφορές της με το σώμα, αφού συνεχίζει να είναι ο μεσάζων ανάμεσα στον υλικό κόσμο και τον κόσμο των Ιδεών.

Την πληρότητα του σώματος του κόσμου έρχεται να συμπληρώσει η συγγένεια της κυκλικής κίνησης με τον νου, όπως αυτή προκύπτει από την μαθηματική τελειότητά της, η οποία με τη σειρά της εκφράζεται ως υπεροχή επί των έξι φυσικών κινήσεων που υπάρχουν στο σύμπαν. Ο κόσμος συνεχίζει να είναι τέλειος παρά το γεγονός ότι περιέχει κινήσεις υποδεέστερες της ομαλής περιστροφής. Σ' αυτό συμβάλλει ο εξουσιαστικός και συνάμα εξισορροπητικός ρόλος της ψυχής, που επιτρέπει στο σώμα του κόσμου την αβλαβή συνύπαρξη των αντιθέτων.

Η χρησιμοποίηση του ανθρώπινου σώματος ως αρνητικού προτύπου για την περιγραφή του σύμπαντος και η διατήρηση της ομοιότητας του σχήματος του κόσμου και του κεφαλιού αναμφισβήτητα μπορούν να ενταχθούν στα πλαίσια μιας κριτικής στην Πυθαγόρεια κοσμογονία. Η προσαρμογή όμως της ομαλής περιφοράς στο συμπαντικό σώμα μάς αποδεσμεύει ως ένα σημείο από

αυτό το πνεύμα. Η εμμονή στο ανθρώπινο σώμα μπορεί κάλλιστα να ερμηνευτεί ως μέρος της πλατωνικής προσπάθειας για την προαγωγή της σωματικής υπόστασης.

Κεφάλαιο 4

Η ΓΝΩΣΤΙΚΗ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ

Μετά το πέρας της ψυχοσωματικής σύζευξης αποκαλύπτεται η γνωστική λειτουργία της Ψυχής του κόσμου¹⁵⁰. Η προσοχή μας εστιάζεται στη διασαφήνιση της σχέσης αυτής της διαδικασίας με τη σύνθεση της ψυχής και με τη στάση αυτής απέναντι στα αισθητά και τις Ιδέες. Αυτό που αρχικά ερευνάται είναι αν τα ψυχικά συστατικά επηρεάζουν μεμονωμένα τη διαδικασία της γνώσης ή δρουν ως αναπόσπαστα τμήματα ενός συνόλου. Με αυτό το γνώμονα διευκρινίζεται και η σημασία της κίνησης όλου του εύρους της ψυχής. Εξετάζεται ακόμη αν ο τρόπος με τον οποίο παράγεται η γνώση έχει ενιαία μορφή ή μπορούμε να θεωρήσουμε τη διάκριση ομοίου και διαφορετικού ως μια κύρια διαδικασία, που ενισχύεται συμπληρωματικά από προσδιορισμούς για το γνωστικό αντικείμενο. Τέλος γίνεται ο συσχετισμός ανάμεσα στη σύνθεση της ψυχής και την αποκλειστικότητά της ως πηγής της γνώσης.

Η προσπάθεια εμβάθυνσης στα παραπάνω προβλήματα οδηγεί αναπόφευκτα στον ακριβή καθορισμό της θέσης της ψυχής απέναντι στον κόσμο των αισθητών και τον κόσμο των Ιδεών. Η ταύτιση ή όχι του *ταύτοῦ* και του *θατέρου* με το *ἀμέριστον* και το *μεριστόν* αντίστοιχα σχετίζεται άμεσα με το αν η Ψυχή του κόσμου διατηρεί μια ουσιαστική συγγένεια με τα αισθητά ή τα προσεγγίζει εκ του ασφαλούς διατηρώντας πιο στενούς δεσμούς με τις Ιδέες.

¹⁵⁰ *Τίμαιος* 37a2-c5.

Το ίδιο ερώτημα τίθεται και κατά την εξέταση του τρόπου της γνωστικής προσέγγισης των οντοτήτων. Στην τελευταία περίπτωση δίνεται έμφαση στη συνύπαρξη γνωσιολογικών όρων που παραπέμπουν στους δύο κόσμους. Καθοριστική για τα συμπεράσματά μας κρίθηκε η διερεύνηση της θέσης των αισθήσεων στην παραγωγή της γνώσης, για την οποία απαιτήθηκε ο παραλληλισμός με τον τρόπο που γνωρίζει η ανθρώπινη ψυχή. Η ένταξη των αποφάνσεων της Ψυχής του κόσμου στα πλαίσια της αναθεωρημένης γνωσιολογίας των ύστερων πλατωνικών διαλόγων πιστοποιεί την αναβαθμισμένη θέση των αισθητών ως αντικειμένων της γνώσης.

I. Η ΣΥΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΚΑΙ Η ΓΝΩΣΤΙΚΗ ΔΡΑΣΤΗΡΙΟΤΗΤΑ

Η περιφορά της ψυχής κατά τη γνωστική διαδικασία σχετίζεται άμεσα με τον τρόπο που επιδρούν τα στοιχεία που τη συνθέτουν. Ο Archer–Hind σχολιάζοντας την *διά πάσης έαυτῆς* ψυχική κίνηση (*Τίμαιος* 37a6-7) υποστηρίζει ότι είναι αποτέλεσμα της συμβολής της *οὐσίας*, η οποία κάνει τις αποφάνσεις που προέρχονται από τους κύκλους του Ομοίου και του Διαφορετικού κτήματα του συνόλου της ψυχής¹⁵¹. Η συγκεκριμένη ερμηνεία αφενός διαχωρίζει σχεδόν ριζικά τις ιδιότητες της *οὐσίας* σε σχέση με τα υπόλοιπα συστατικά στοιχεία, αφετέρου την υπερτιμά, αφού στην πραγματικότητα την παρουσιάζει ως προϋπόθεση για την ολοκληρωμένη εφαρμογή των ιδιοτήτων τους. Στο σημείο αυτό οφείλουμε να παρατηρήσουμε ότι κατά τη σύνθεση της ψυχής η ισορροπία ανάμεσα στην *οὐσία*, το *ταῦτόν* και

¹⁵¹ Archer–Hind [1888], 116.

το *θάτερον* είναι ξεκάθαρη, καθώς και τα τρία αυτά στοιχεία προέρχονται από μια πανομοιότυπη διεργασία σύνθεσης του *μεριστοῦ* με το *ἀμέριστον*¹⁵². Η αρμονική αυτή κρίση, μια και δηλώνεται emphatically στην αρχή του αποσπάσματος για τη γνώση¹⁵³, μας υποχρεώνει να θεωρήσουμε δεδομένη την διατήρηση της ισορροπίας στον τρόπο που τα στοιχεία της ψυχής συμβάλλουν στη γνώση. Επομένως θεωρώ ότι με το *διὰ πάσης ἑαυτῆς* ο Πλάτωνας δεν προτίθεται να αποδώσει τα πρωτεία στην *οὐσία*. Αντίθετα επιδιώκει να τονίσει την παράλληλη κίνηση των κύκλων του Ομοίου και του Διαφορετικού παρουσιάζοντάς την ως πηγή της ιδιαιτερότητας της ψυχής να έρχεται σε ταυτόχρονη επαφή τόσο με αισθητά όσο και με τις Ιδέες¹⁵⁴.

Ο τρόπος με τον οποίο γίνεται η γνωστική λειτουργία σχετίζεται άμεσα με τους στενούς δεσμούς που υπάρχουν ανάμεσα στα συστατικά στοιχεία της ψυχής. Σύμφωνα με την ερμηνεία του σχετικού αποσπάσματος¹⁵⁵ από τον Cornford, η γνωστική δραστηριότητα της ψυχής εξαντλείται στην απόφασή της για την ομοιότητα και τη διαφορά των οντοτήτων (αισθητών και μη) ύστερα από τον εκτενή συσχετισμό τους¹⁵⁶. Ο Κάλφας ωστόσο διαφοροποιείται και θεωρεί ότι, εφόσον η κύρια λειτουργία της ψυχής είναι να διακρίνει το όμοιο και το διαφορετικό, η πλήρης γνώση επιτυγχάνεται με μια σειρά επιπρόσθετους προσδιορισμούς, που δίνονται στις οντότητες και που

¹⁵² *Τίμαιος* 35a1-b1.

¹⁵³ *Τίμαιος* 37a2-4.

¹⁵⁴ Για την παράλληλη κίνηση των κύκλων του Ομοίου και του Διαφορετικού βλ. *Τίμαιος* 36c2-4.

¹⁵⁵ *Τίμαιος* 37a6-b3.

¹⁵⁶ Cornford [1937], 94-95.

αφορούν τις συνθήκες ύπαρξής (*εἶναι*) και τα κατηγορήματά τους (*πάσχειν*)¹⁵⁷
¹⁵⁸. Θεωρώντας ότι η δεύτερη εκδοχή αποδίδει πιστότερα τα λεγόμενα του Πλάτωνα, μπορούμε να προβούμε σε κάποιες διευκρινίσεις, ώστε να μην οδηγηθούμε στο σφάλμα του επιμερισμού των επιδράσεων των συστατικών της ψυχής στη γνωστική λειτουργία. Αν υποστηρίξουμε δηλαδή ότι η διάκριση ομοίου και διαφορετικού αποτελεί την κυριότερη φάση της γνωστικής διαδικασίας και ότι οι χαρακτηρισμοί που αποδίδονται σε μια οντότητα από την εξέταση όλων των συνθηκών ύπαρξής της και των κατηγορημάτων της αποτελούν μια πράξη που απλά τη συμπληρώνει, τότε αναγκαστικά πρέπει να θεωρήσουμε ότι τα συστατικά του *ταύτου* και του *θατέρου*, που φαίνονται ως υπεύθυνα για την κυριότερη φάση, είναι ισχυρότερα από την *οὐσία*, που σχετίζεται άμεσα με τη διαδικασία της απόδοσης προσδιορισμών. Αυτό όμως αντιτίθεται στη δεδομένη ισορροπία των συστατικών της ψυχής¹⁵⁹ και στη διατήρησή της με τη μείξη τους¹⁶⁰. Κατανοούμε λοιπόν ότι η γνωστική λειτουργία της ψυχής πρέπει να εννοηθεί ως η φάση κατά την οποία η διάκριση ομοίου και διαφορετικού δεν είναι ούτε η μοναδική ούτε και η κύρια συνθήκη, αλλά συντελείται ισάξια και οργανικά συνδεδεμένη με την απόδοση των αναγκαίων προσδιορισμών που αφορούν την ύπαρξη και τα κατηγορήματα

¹⁵⁷ Κάλφας [1995], 379-380, σημ. 127.

¹⁵⁸ Η διαφορά στην ερμηνεία οφείλεται στη δυσκολία σύνταξης. Ο Cornford ([1937], 94-95) εκλαμβάνει τις προτάσεις *ὅτω τ' ἂν τι ταῦτόν ἦ καὶ ὅτου ἂν ἕτερον* ως αναφορικές και ακολουθεί στα βασικά σημεία της την ερμηνευτική γραμμή του Taylor ([1928], 177-178), ενώ ο Κάλφας ([1995], 211) τις μεταφράζει ως πλάγιες ερωτήσεις στο *λέγει*. Η δεύτερη προσέγγιση φαίνεται ωστόσο ορθότερη, γιατί, αφενός η συνηθέστερη θέση των πλάγιων ερωτήσεων είναι κοντά στο ρήμα εξάρτησής τους (πρβ. *πάντα λογισμῶ διελέσθαι ὅπη τι σημαίνει καὶ ὅτω...*, (*Τίμαιος* 72a1-2)), αφετέρου στις πλάγιες ερωτήσεις που ακολουθούν *πρὸς ὅτι...* γίνεται χρήση των *τε...καί* με τον ίδιο τρόπο που τα συναντάμε και στις εξεταζόμενες προτάσεις.

¹⁵⁹ Βλ. σελ. 59-60.

¹⁶⁰ *Τίμαιος* 35b1-3.

μιας οντότητας σε σχέση με τις άλλες. Αν μείνουμε μάλιστα στο πλήθος των παραμέτρων που λαμβάνονται υπόψη (*πρὸς ὅτι...καὶ ὅπη καὶ ὅπως καὶ ὁπότε συμβαίνει...*, *Τίμαιος* 37b1-2), για να προσδιοριστεί ακριβώς η ουσία μιας οντότητας, εύκολα μπορούμε να υποθέσουμε πως η εξέτασή τους είναι προϊόν κίνησης, που δεν μπορεί να είναι άλλη από εκείνη που πραγματοποιείται κατά τη διάκριση του ομοίου και του διαφορετικού¹⁶¹.

Ένα άλλο ζήτημα που σχετίζεται με τον τρόπο που γνωρίζει η ψυχή αφορά την αποκλειστικότητά της ως πηγή γνώσης. Ο Archer-Hind τονίζει ότι η δυνατότητα της διάκρισης του ομοίου και του διαφορετικού είναι προνόμιο μόνο της ψυχής. Θεωρεί λοιπόν ότι, αν το λέγει...ἕτερον (*Τίμαιος* 37a6-b1) μεταφραστεί: «αποφαίνεται με ποιο πράγμα κάτι είναι ίδιο και από ποιο διαφέρει» και όχι «με ποιο θα μπορούσε να είναι όμοιο και από ποιο διαφορετικό»¹⁶², δεν αποδίδεται ξεκάθαρα η μοναδικότητα της ψυχής να διακρίνει¹⁶³. Ο Cornford πάλι διαφοροποιείται και, ακολουθώντας μια άλλη οδό στη σύνταξη¹⁶⁴, μεταφράζει: «...οτιδήποτε κι αν είναι αυτό (με το οποίο κάτι είναι όμοιο ή από το οποίο διαφέρει)» δίνοντας έμφαση στην ύπαρξη ενός ανοιχτού φάσματος πραγμάτων που ομοιάζουν ή διαφοροποιούνται, χωρίς να αποδίδει τη δυνητικότητα¹⁶⁵. Έτσι αφήνει ανοιχτό το ενδεχόμενο της διάκρισης της ομοιότητας και της διαφοράς και έξω από την ψυχή, κάτι που μπορεί να

¹⁶¹ Με αυτή την ερμηνεία οι προτάσεις *πρὸς ὅτι ...ἀεί* (1) μπορεί να εκληφθούν ως επεξηγηματικές των *ὅτω...ἕτερον* (2) και επομένως η μετάφραση που γίνεται από τον Κάλφα να διαμορφωθεί ως εξής: (αποφαίνεται) για το αν θα μπορούσε η οντότητα αυτή να διαφέρει ή να ταυτίζεται σε σχέση με τις άλλες (2), δηλαδή (αποφαίνεται) από ποια πλευρά, ακριβώς με ποιο τρόπο, πώς και πότε κάτι είναι ή χαρακτηρίζεται σε σχέση με τα άλλα....(1).

¹⁶² Ο λόγος είναι ότι έχουμε *ὅτω ἂν ἦ* και όχι *ὅτω ἐστίν*.

¹⁶³ Archer-Hind [1888], 116.

¹⁶⁴ Δεν μεταφράζει το δυνητικό *ἂν* στις πλάγιες ερωτήσεις *ὅτω τ' ἂν τι ταῦτόν ἦ καὶ ὅτου ἂν ἕτερον*.

¹⁶⁵ Cornford, [1937], 94-95.

σημαίνει ότι οι οντότητες είναι ήδη διακριτές με την επέμβαση του θείου και επομένως η ψυχή έρχεται απλά να το διατυπώσει αυτό γνωστικά. Το κλειδί για την ενίσχυση της θέσης του πρώτου σχολιαστή βρίσκεται στην κατασκευή της ψυχής. Ο Κάλφας συμφωνώντας με τον Gaiser, που παρουσιάζει την ψυχή ως ενδιάμεση μαθηματική οντότητα¹⁶⁶, καταδεικνύει τη διττή φύση της υποστηρίζοντας ότι, μια και η ενδιάμεση ουσία προέρχεται από τη μείξη της αμέριστης και μεριστής, η ψυχή μπορεί και επικοινωνεί γνωστικά τόσο με τα αισθητά όσο και με τις Ιδέες¹⁶⁷. Από τα παραπάνω είναι προφανές ότι μπορούν να γίνουν ανάλογες υποθέσεις για το ταυτόν και το θάτερον δεδομένης της κοινής βάσης τους με την ουσία, τη σύνθεση μεριστου και αμερίστου. Μπορούμε να ισχυριστούμε δηλαδή ότι η ψυχή έχει τη δυνατότητα να διακρίνει το όμοιο και το διαφορετικό, επειδή ακριβώς περιέχει τα στοιχεία αυτά στη σύνθεσή της. Επομένως, μια και το σύμπαν ολοκληρώνεται μετά την εμφύτευση της ψυχής στο σώμα και η έναρξη της έλλογης ζωής ταυτίζεται με την έναρξη της ψυχικής κίνησης¹⁶⁸, που δεν είναι άλλη από την κίνηση των κύκλων του Ομοίου και του Διαφορετικού¹⁶⁹, είναι φανερό ότι δεν μπορεί να εννοηθεί η ομοιότητα και η διαφορά των οντοτήτων εκτός του ψυχικού γνωστικού πεδίου. Στο γεγονός αυτό προφανώς στηρίζεται και η

¹⁶⁶ Ο Gaiser ([1963],41-66) στηριζόμενος στην αρχή του Αριστοτέλη για τη δομική αναλογία ψυχής και πραγματικότητας *γινώσκεισθαι γάρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον* (*Περὶ ψυχῆς* 404b16-17) κάνει λόγο για τις αναλογίες της ψυχής με τα δυο βασίλεια σε οντολογικό επίπεδο.

¹⁶⁷ Κάλφας [1995], 378-379, σημ. 126.

¹⁶⁸ *Τίμαιος* 36d8-e5.

¹⁶⁹ *Τίμαιος* 36c2-d7.

κατηγορηματικότητα του Πλάτωνα για την αποκλειστικότητα της ψυχής ως πηγής γνώσης¹⁷⁰.

II. Η ΓΝΩΡΙΖΟΥΣΑ ΨΥΧΗ ΑΠΕΝΑΝΤΙ ΣΤΟΥΣ ΔΥΟ ΚΟΣΜΟΥΣ

Η στάση της ψυχής απέναντι στις Ιδέες και τα αισθητά κατά τη γνωστική διαδικασία έχει άμεση συνάφεια με τη σχέση των συστατικών του *ταύτου* και το *θατέρου* με το *ἀμέριστον* και *μεριστόν*. Όπως υποστηρίζει ο Taylor ερμηνεύοντας το σχετικό απόσπασμα¹⁷¹ σε παραλληλισμό με όσα λέγονται για την σύσταση της ψυχής¹⁷², Όμοιο και Διαφορετικό ταυτίζονται απόλυτα με το *ἀμέριστον* και *μεριστόν* αντίστοιχα¹⁷³. Με αυτή την προσέγγιση, αν πάρουμε κατά γράμμα τα λεγόμενα του Πλάτωνα για τη διαδικασία της σύνθεσης των συστατικών της ψυχής¹⁷⁴, γεννιέται ένα λογικό σφάλμα: αν το *ταυτόν* και το *θάτερον* ταυτίζονταν αντίστοιχα με το *ἀμέριστον* και το *μεριστόν*, τότε το τελευταίο ζευγάρι δεν θα μπορούσε να αποτελέσει τη βάση για τα στοιχεία από τα οποία προήλθε το καθένα από τα συστατικά αυτά (το Όμοιο π.χ δε θα μπορούσε να προέλθει από το μεριστό και αμέριστο Όμοιο.) Όσον αφορά δε την ούσία, αν το *ταυτόν* και το *θάτερον* ταυτίζονταν αντίστοιχα με το *ἀμέριστον* και το *μεριστόν*, τότε αναγκαστικά θα έπρεπε να αποτελούν και τα στοιχεία από τα οποία αυτή συντέθηκε. Στην περίπτωση όμως αυτή είναι προφανές ότι η ούσία θα υποβιβάζόταν. Προβλήματα τέτοιου είδους θα μπορούσαν να αποφευχθούν, μόνο αν αποδεσμευόμασταν από την κυριολεκτική

¹⁷⁰ *Τίμαιος* 37c3-5.

¹⁷¹ *Τίμαιος* 37a2-4.

¹⁷² *Τίμαιος* 35a-b.

¹⁷³ Taylor [1928], 177.

¹⁷⁴ *Τίμαιος* 35a1-b1.

αντιμετώπιση της σύνθεσης της ψυχής. Τότε όμως θα έπρεπε αναγκαστικά να εκλάβουμε το Όμοιο και το Διαφορετικό ως μια νοητική κατασκευή, η οποία ως τέτοια θα έπρεπε να ανήκει αποκλειστικά στον κόσμο των Ιδεών, πράγμα που με τη σειρά του θα οδηγούσε σε μια απόλυτα αποστασιοποιημένη στάση της ψυχής απέναντι στα αισθητά. Είναι λοιπόν φανερό ότι το *ἀμέριστον* και το *μεριστόν* παρά την αδιαμφισβήτητη αντίθεση που εκφράζουν πρέπει να θεωρηθούν αποκλειστικά ως στοιχεία – βάσεις πάνω στις οποίες η ψυχή στηρίζεται, για να μπορέσει να επικοινωνήσει με τις Ιδέες και τα αισθητά.

Η μορφή της λειτουργίας της γνωρίζουσας ψυχής στον *Τίμαιο* αντικατοπτρίζει το βαθμό της «αμεροληψίας» της απέναντι στους δύο κόσμους. Η Ψυχή του κόσμου, για να τεθεί σε κίνηση και να αποφανθεί, δεν διαφοροποιεί τον τρόπο που έρχεται σε επαφή με τα αισθητά από τον τρόπο που επικοινωνεί με τις Ιδέες (*ὅταν..οὐσίαν σκεδαστήν...ἐφάπτηται καὶ ὅταν ἀμέριστον*, 37a5-6). Το ίδιο συμβαίνει, όταν αποφαίνεται για την ομοιότητα και διαφορά κάποιας οντότητας σε σχέση με μια άλλη (*λέγει...κατὰ τὰ γιγνόμενά τε...κατὰ ταῦτὰ ἔχοντα αἰεί*, 37a6-b3). Στο σημείο αυτό η σύγκριση με την ανθρώπινη γνωρίζουσα ψυχή είναι αρκετά διαφωτιστική¹⁷⁵. Ενώ λοιπόν η Ψυχή του κόσμου, σε αντίθεση με την ανθρώπινη, είναι αλάνθαστη, η διαδικασία διατύπωσης της γνώσης παραμένει και στις δύο περιπτώσεις η ίδια και δεν είναι άλλη από την αναγνώριση των σχέσεων ομοιότητας και διαφοράς¹⁷⁶. Αυτό που οφείλουμε να προσθέσουμε εδώ είναι ότι η ανθρώπινη και η κοσμική ψυχή ακολουθούν την ίδια πορεία και στην αρχή της γνωστικής

¹⁷⁵ *Τίμαιος* 43e8-44a3.

¹⁷⁶ Κάλφας [1995], 405, σημ. 203.

λειτουργίας τους, αφού και οι δύο έρχονται σε επαφή με τις διαιρετές και αδιαίρετες εξωτερικές οντότητες χωρίς κανένα προγραμματισμό¹⁷⁷. Κι αν το παραπάνω θα ήταν εύκολο να δικαιολογηθεί για την ανθρώπινη ψυχή, θα ήταν δυσκολότερο για την Ψυχή του κόσμου. Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε δηλαδή ότι, με δεδομένο το συνεχές σφάλμα της ανθρώπινης ψυχής, ένα μέρος της ευθύνης για την πλάνη φέρει η τυχαία και βίαιη πρόσκρουση στις εξωτερικές οντότητες, μια και αυτή παραλληλίζεται¹⁷⁸ με την επαφή της ψυχής με όσα προκαλούν τις αισθήσεις¹⁷⁹. Από την άλλη ίσως να ήταν φυσικότερο η Ψυχή του κόσμου να παρουσιαζόταν πιο επιλεκτική στη γνωστική επαφή της με τις αισθητικές και νοητικές οντότητες και προκειμένου να προωθεί τη διατύπωση της έγκυρης γνώσης να «προτιμούσε» την επαφή με τα αδιαίρετα¹⁸⁰. Κάτι τέτοιο ωστόσο δεν αναφέρεται ούτε και υπονοείται. Έτσι αυτό στο οποίο καταλήγουμε, για να δικαιολογήσουμε την τυχαία επαφή της Ψυχής του κόσμου με τις οντότητες που γνωρίζει, είναι η απροκάλυπτη εμμονή του Πλάτωνα να διατηρεί την καλύτερη κατά το δυνατόν ισορροπία της ανάμεσα στα αισθητά και τις Ιδέες.

Η συνύπαρξη όρων που παραπέμπουν στα δύο βασίλεια είναι ενδεικτική αυτής της τάσης. Από τη μια η ενεργοποίηση της κίνησης της ψυχής, όταν έρχεται σε επαφή με τις οντότητες για τις οποίες θα αποφανθεί (*ὅταν οὐσίαν σκεδαστήν...ἐφάπτηται καὶ ὅταν ἀμέριστον, λέγει κινουμένη, 37a5-7*), παραπέμπει σ' ένα μηχανιστικό - σωματικό πρότυπο, από την άλλη η

¹⁷⁷ *ὅταν οὐσίαν σκεδαστήν...ἐφάπτηται καὶ ὅταν ἀμέριστον (Τίμαιος 37a5-6), ὅταν τέ τῶν ἔξωθεν τοῦ ταύτου γένους ἢ τοῦ θατέρου περιτύχωσιν (Τίμαιος 44a1-2).*

¹⁷⁸ *Τίμαιος 43e8-44a2.*

¹⁷⁹ *Τίμαιος 43b7-c5.*

¹⁸⁰ Για την επίδραση περιβάλλοντος στο σώμα και την ψυχή βλ. Tracy [1969], 152-153.

παραγωγή του λόγου *ἄνευ φθόγγου καὶ ἤχῃς* (37b6) δηλώνει τη συγγένειά της με τις Ιδέες¹⁸¹. Το ερώτημα που γεννιέται είναι πώς μια διαδικασία που περιγράφεται με όρους που θυμίζουν σωματική συμπεριφορά παρουσιάζεται ως προστάδιο ενός αμιγούς νοητικού αποτελέσματος. Σίγουρα πίσω από αυτό δεν κρύβεται κάποια σχέση αιτίου και αιτιατού (αυτό οπωσδήποτε θα ανέτρεπε όλη τη θεωρία του Πλάτωνα για τη συγγένεια της ψυχής με το θείο), αλλά η πρόθεση του φιλόσοφου να καταδείξει –αναβαθμίζοντας το σώμα – το βαθμό στον οποίο μπορεί να επιτευχθεί μια ισορροπημένη εφαρμογή των συγγενών προς τα αισθητά και τις Ιδέες ιδιοτήτων της ψυχής. Στο σημείο αυτό είναι σημαντικό να πούμε ότι η στάση αυτή δεν υπονοεί κάποια ρήξη στην ιεραρχία ανάμεσα στο αισθητό και στο νοητό, μια και το κύριο βάρος στην παραγωγή της γνώσης πέφτει στο μηχανισμό που είναι υπεύθυνος για τη διατύπωση αληθών γνωμών και πεποιθήσεων, έγκυρης και έλλογης γνώσης, ο οποίος και ως προς τη λειτουργία του¹⁸² και ως προς το αποτέλεσμά του¹⁸³ διατηρεί την ανωτερότητά του απέναντι στον τρόπο της σύναψης της επικοινωνίας της ψυχής με τις οντότητες που προτίθεται να γνωρίσει.

Αν στις γνωστικές λειτουργίες της ψυχής υπάρχουν στοιχεία που προδίδουν τη σχέση της με τον κόσμο των αισθητών, αυτό δε σημαίνει ότι μπορεί να ισχύουν απόψεις όπως του Shorey, που αφήνει να εννοηθεί ότι η

¹⁸¹ Ο Κάλφας ([1995], 380, σημ. 128) και ο Archer-Hind ([1888], 177) παραπέμποντας στον *Σοφιστή* (263e) και στον *Θεαίτητο* (190a) τονίζουν την ταύτιση του λόγου με τη διάνοια, την καθαρή σκέψη, το διάλογο της ψυχής με τον εαυτό της. Πρβ. Kucharski [1966], σημ. 12. Για τη σχέση ιδεατού και ήχου στην Πλατωνική αστρονομία βλ. Burkert [1972], 354-355.

¹⁸² Τα *διαγγείλη* και *μηνύση* (*Τίμαιος* 37b6-c3), που αφορούν τη μετάδοση του λόγου από τους κύκλους του Διαφορετικού και του Ομοίου αντίστοιχα, μας απομακρύνουν από κάθε υποψία σωματικής συμπεριφοράς.

¹⁸³ *λόγος ἀληθής* (*Τίμαιος* 37b3-4), *βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς δόξαι καὶ πίστεις* (*Τίμαιος* 37b8), *νοῦς ἐπιστήμη* (*Τίμαιος* 37c2).

διατύπωση πεποιθήσεων και γνώμων προέρχεται από μια υποδεέστερη διαδικασία προερχόμενη από την αίσθηση, που αποδίδεται με το *ἐφάπτηται* (37a5-6)¹⁸⁴. Ούτε πάλι μπορούμε να δεχθούμε τη γνώμη του Cornford, ο οποίος, αν και διαφοροποιείται μερικώς από τον προηγούμενο ερευνητή, αφού αναγνωρίζει το πρόβλημα της μη ύπαρξης εξωτερικών στοιχείων με τα οποία θα μπορούσε να έρθει σε επαφή η Ψυχή του κόσμου, υποστηρίζει ότι ένα είδος εσωτερικής αίσθησης λαμβάνει χώρα κατά την επαφή της με τις διαιρετές οντότητες. Παραλληλίζοντας μάλιστα την αίσθηση αυτή με την ανθρώπινη¹⁸⁵ υποστηρίζει ότι η επαφή της Ψυχής του κόσμου με τα αισθητά δεν είναι τίποτε άλλο από μια επέκταση της γνωστικής συμπεριφοράς του ανθρώπου¹⁸⁶. Το πρώτο πρόβλημα που γεννιέται από τις θέσεις αυτές είναι πώς η υποδεέστερη γνωρίζουσα ανθρώπινη ψυχή θα μπορούσε να αποτελέσει πρότυπο στο οποίο ο Πλάτωνας θα στηριζόταν, για να αποδώσει παρόμοιες ιδιότητες στην Ψυχή του κόσμου. Αυτό αναγκαστικά θα σήμαινε μια σημαντική ολίσθηση από τη διατήρηση της ανωτερότητας του σύμπαντος – θεού σε σχέση με τον άνθρωπο, του οποίου η ψυχή προήλθε από τα *ὑπόλοιπα* της Ψυχής του κόσμου (41d4-7) και το σώμα από τα *δανειζόμενα* από το σύμπαν *μόρια* (42e9-43a4). Πέρα όμως από αυτό, κι αν ακόμα δεχόμασταν ότι ο Πλάτωνας επηρεάστηκε από τον τρόπο που γνωρίζει ο άνθρωπος, υπάρχει μια δεύτερη σημαντικότερη ένσταση. Ο φιλόσοφος, όταν αναφέρεται στη γέννηση των αισθήσεων¹⁸⁷, τη διακρίνει με

¹⁸⁴ Shorey [1889], 56. Πρβ. την διαφορετική ερμηνεία του Cook Wilson [1889].

¹⁸⁵ *Τίμαιος* 42a.

¹⁸⁶ Cornford [1937], 96-97.

¹⁸⁷ *Τίμαιος* 43b7-c5.

σαφέστατο τρόπο από τη γνωστική λειτουργία της ψυχής¹⁸⁸. Αρκεί και μόνο να πούμε ότι τα στοιχεία που προσκρούουν στο σώμα κατά τη γέννηση των αισθήσεων είναι πρωτογενή και ανήκουν στον υλικό κόσμο, ενώ οι οντότητες που έρχεται σε επαφή η γνωρίζουσα ψυχή ανήκουν στην κατηγορία του *ταύτοῦ* και του *θατέρου*. Οι αισθήσεις πάλι ορίζονται ως κινήσεις που προέρχονται από εξωτερικά ερεθίσματα και μέσω του σώματος των έμβιων όντων βάζουν την ψυχή. Αυτό είναι που πιστοποιεί, όπως παρατηρεί ο Κάλφας, ότι δεν αποτελούν γνωστικές προδιαθέσεις¹⁸⁹. Επιπλέον το γεγονός ότι ο Πλάτωνας επιλέγει αυτό το σημείο της περιγραφής του, για να δηλώσει την ανθρώπινη προέλευση του όρου *αἴσθησις* (43c5-7) αποκλείει κάθε περίπτωση να υπάρχει κάποια άλλη μορφή αίσθησης εκτός από εκείνη που λαμβάνει χώρα στην ανθρώπινη ψυχή. Τέλος η απόδοση των λαθών της ψυχής στην έλλειψη σταθερότητας των κύκλων της εξαιτίας της κυριαρχίας των αισθήσεων¹⁹⁰ κάνει απόλυτα σαφές ότι πρόκειται για γενικευμένες επιδράσεις, που δεν υπάρχουν μόνο κατά τη διαδικασία της γνώσης.

Η σχέση της ψυχής με τις ιδέες και τα αισθητά παρουσιάζεται στην καθαρότερη μορφή της μέσα από τα είδη των αποφάνσεών της. *Αἰ βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς δόξαι καὶ πίστεις* που προκύπτουν, όταν το μήνυμα του αληθοῦς λόγου προωθείται από τον κύκλο του Διαφορετικού (37b6-8), φανερώνουν, όπως θα σχολιάσει ο Κάλφας, ότι η γνώση του αισθητού κόσμου στηρίζεται σε ασφαλή θεμέλια.¹⁹¹ ¹⁹² Η παραπομπή του στον *Φίληβο* (21c) μάς δίνει το ερέθισμα για

¹⁸⁸ *Τίμαιος* 43e8-44a5.

¹⁸⁹ Κάλφας [1995], 405, σημ. 201.

¹⁹⁰ *Τίμαιος* 44a5-7.

¹⁹¹ Κάλφας [1995], 380, σημ. 130.

τον εντοπισμό των στοιχείων εκείνων που γεφυρώνουν τη γνώση του αισθητού κόσμου με τις ανώτερες νοητικές ικανότητες. Παρατηρούμε λοιπόν εκεί ότι η *ἀληθής δόξα* εντάσσεται στην ίδια ομάδα με τον *νοῦ*, τη *μνήμη* και την *ἐπιστήμη* και θεωρείται συνυπεύθυνη για την υπεροχή του ανθρώπου έναντι των άλλων ζώων. Ιδιαίτερη σημασία έχει ο λειτουργικός της ρόλος, αφού, όταν έχει ως αντικείμενο κάποια σωματική ηδονή, όπως το συναίσθημα της χαράς, αποτελεί προϋπόθεση για μια καθαρά νοητική λειτουργία, την ικανότητα υπολογισμού ενός μελλοντικού παρόμοιου συναισθήματος. Στο ίδιο γνωσιολογικό πλαίσιο μπορούμε να εντάξουμε και τη σύμπραξη του *νοῦ* με τις *κάλλιστες αἰσθήσεις*, που θεωρείται η μοναδική πηγή σωτηρίας του ανθρώπου (Νόμοι 961d7-e5). Η απόδοση μάλιστα της σχέσης αυτής με τα *κραθείς* και *συγκερασάμενοι* παραπέμπει στη μείξη της μεριστής και αμέριστης ουσίας (τῆς ἀμερίστου...οὐσίας καὶ τῆς...μεριστῆς...τρίτον... συνεκεράσατο...οὐσίας εἶδος, *Τίμαιος* 35a1-4) κατά τη σύνθεση της ψυχής και κατοχυρώνει όχι την επικουρική προς το νου επέμβαση των αισθήσεων αλλά τη συλλειτουργία τους. Δεν είναι τυχαίο μάλιστα που στο συγκεκριμένο απόσπασμα ως *κάλλιστες αἰσθήσεις* επιλέγονται η όραση και η ακοή, αφού αυτές στον *Τίμαιο* αποτελούν το μέσο για την διόρθωση των ψυχικών τροχιών του ανθρώπου με την μίμηση των θεϊκών κινήσεων (47b5-d9).

¹⁹² Ο Ostenfeld ([1987], 19-20) θα αντιπαραθέσει αυτή τη γνωσιολογική θέση στην αντίστοιχη των μέσων Πλατωνικών διαλόγων, που ορίζει την αισθητική αντίληψη ως σκέψη που διακρίνεται από σύγχυση. Για τις αντιτιθέμενες απόψεις στην θεωρία των αισθήσεων του Θεαίτητου βλ. Cherniss, [1957], Cooper [1970], 127, Reed [1972], 68, Burnyeat [1976], 31 και Burnyeat [1982], 21.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Η ψυχή προέρχεται από στοιχεία που είναι αρμονικά συντιθέμενα και μ' αυτή την οπτική πρέπει να αντιμετωπίζεται και στη γνωστική της δραστηριότητα. Το γεγονός ότι τίθεται εξ ολοκλήρου σε κίνηση δεν μπορεί λοιπόν να αποδοθεί στην ισχυρότερη επίδραση της ούσιας αλλά στη συμβολή του συνόλου των συστατικών της. Για τον ίδιο λόγο η γνωστική της λειτουργία έχει ενιαίο χαρακτήρα και επομένως η διάκριση ομοίου και διαφορετικού πρέπει να εκλαμβάνεται ως διαδικασία παράλληλη και ίσης αξίας με την απόδοση προσδιορισμών στις οντότητες που η ψυχή καλείται να γνωρίσει. Η σύνθεση *ἀμερίστου* και *μεριστοῦ* ως βάση όλων των στοιχείων που συνιστούν την ψυχή σε συνδυασμό με την ταύτιση της έναρξης της έλλογης ζωής με την αρχή της ψυχικής κίνησης επιβεβαιώνει την αποκλειστικότητα της ψυχής να διακρίνει το όμοιο και το διαφορετικό και επομένως να γνωρίζει.

Η ισορροπημένη σε ένα μεγάλο βαθμό στάση της ψυχής απέναντι στους δύο κόσμους συμβαδίζει απόλυτα με τη σχέση της γνωστικής δραστηριότητας και της σύνθεσής της. Η ψυχή δεν προσεγγίζει ούτε αποφαίνεται για τα αισθητά με τρόπο διαφορετικό από εκείνον που χρησιμοποιεί για τις Ιδέες. Ακόμη και στο τελικό στάδιο της παραγωγής της γνώσης, παρ' όλο που δηλώνεται σαφώς η διαφορά μεταξύ της έγκυρης γνώσης και των αληθών γνωμών και πεποιθήσεων, δεν υπονοείται κάποια βαθιά ρήξη στη σχέση των ιδιοτήτων της ψυχής που συγγενεύουν με το αισθητό με αυτές που σχετίζονται με το ιδεατό. Εγγύηση για το παραπάνω αποτελεί η απόρριψη των αισθήσεων

ως γνωστικών προδιαθέσεων και η σαφής ένταξη του χωρίου στην αναθεωρημένη γνωσιολογία του ύστερου Πλάτωνα.

Οι παραπάνω θέσεις γεννούν ένα νέο προβληματισμό για τη σχέση της ψυχής με το σώμα. Εφόσον η στάση ισορροπίας της ψυχής ανάμεσα σε δύο κόσμους είναι απόλυτα συμβατή με τον τρόπο της γνωστικής της λειτουργίας και αυτός με τη σειρά του με την αρμονική σύνθεση των ψυχικών συστατικών στοιχείων, δεδομένου του υλικού προτύπου που υπάρχει σ' αυτή καθαυτή την έννοια της σύνθεσης, μπορούμε να κάνουμε λόγο για μια ψυχή – μηχανισμό τέλεια προσομοιωμένο στο σώμα. Αυτή είναι μια καταφανής απόδειξη των προθέσεων του Πλάτωνα να συνδέσει τους δύο κόσμους στηριζόμενος σε μια κοινή βάση, που από δομικής τουλάχιστον πλευράς έχει υλικό χαρακτήρα.

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

Η ΨΥΧΗ ΚΑΙ ΤΟ ΣΩΜΑ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ

Η ερμηνευτική προσέγγιση της σχέσης του ανθρώπινου σώματος και ψυχής ξεκινά από τη σύζευξή τους. Κι εδώ, όπως και στο συμπαντικό επίπεδο, το ενδιαφέρον εστιάζεται στην κίνηση του όντος, η οποία εκφράζει τη δυναμική της ψυχοσωματικής αλληλεπίδρασης. Η ποιότητα της αθάνατης ψυχής γίνεται φανερή από τη βλάβη που δέχεται ύστερα από την επίδραση των *παθημάτων* κατά τη γέννηση των αισθήσεων. Η γνωστική λειτουργία προσβάλλεται στο μέγιστο βαθμό κι αυτό αποδίδεται σε φυσιολογικά αίτια, που δίνουν τις διαστάσεις της σωματικής ισχύος. Στο σημείο αυτό κρίθηκε αναγκαία η εμβάθυνση σε ανάλογες πλατωνικές θέσεις που διατυπώνονται στον *Φίληβο*. Ο τρόπος που αντιμετωπίζεται εκεί η δημιουργία των αισθήσεων οδηγεί αναπόφευκτα σε συγκρίσεις, που αποδεικνύονται ευεργετικές για την απόδειξη της συμβατότητας των δυο διαλόγων, ενώ η εξέταση της μνήμης, της ανάμνησης και της σχέσης τους με τις αισθήσεις, συμπληρώνει ουσιαστικά την εικόνα της γνωστικής πτυχής της ανθρώπινης ψυχής.

Το επόμενο στάδιο της έρευνας αφορά τη θνητή ψυχή, για την οποία προκύπτουν χρήσιμα συμπεράσματα από την εκτίμηση της φύσης των συστατικών της και των συνεκτικών τους δεσμών. Ο «χώρος» στο σώμα, που της αναλογεί, αναδεικνύει τη σχέση της με το λογιστικό καθώς και την ιεραρχία των μερών της, ενώ η λειτουργία της μέσω συγκεκριμένων οργάνων θέτει καθοριστικά ερωτήματα τόσο για τον βαθμό της συνάφειάς της μαζί τους,

όσο και για τον τρόπο επικοινωνίας της με την ηγεμονεύουσα αθάνατη ψυχή και συνεπώς για το είδος συγγένειας της τελευταίας με την ύλη. Κεντρική θέση σε όλα παραπάνω κατέχουν οι πλατωνικές φυσιολογικές εξηγήσεις, οι οποίες δεν λείπουν ούτε από την απευθείας επαφή του λογιστικού με το συμπληρωματικό όργανο του επιθυμητικού, το σικώτι.

Οι ψυχικές δυσλειτουργίες που περιγράφονται στο τέλος του διαλόγου επιτρέπουν μια ακριβέστερη διείσδυση στη ψυχοσωματική σχέση. Καθώς ερευνάται η κοινή βάση όλων των ασθενειών, η υπέρμετρη ηδονή και ο πόνος, ελέγχεται ο βαθμός της ευθύνης τους για την πρόκληση συγκεκριμένων παθήσεων σε ένα πλαίσιο που εμπλέκεται και η αθάνατη ψυχή και η σωματική λειτουργία. Θίγεται λοιπόν άμεσα το ζήτημα τόσο του προσδιορισμού των ορίων ανάμεσα στο ψυχικό και σωματικό όσο και της ενότητας της ανθρώπινης ψυχής. Εφόσον υγιές είναι το σύμμετρο, οι νοσογόνοι παράγοντες μπορούν να εξεταστούν στα πλαίσια μιας ανισορροπίας, που αφορά το βασικό δίπολο σώμα-ψυχή και συνδέεται άμεσα με τη δράση των τριών ψυχικών τμημάτων. Αν ο *Τίμαιος* παρουσιάζει εκτενώς τις θεωρητικές αρχές που εγγυώνται την υγεία, θα ήταν παράλειψη να μην ασχοληθούμε έστω και επιδερμικά με την αναζήτηση της συμβατότητας του διαλόγου με την καθαρά εφαρμοσμένη πτυχή του θέματος, που θίγεται στους *Νόμους*. Για το σκοπό αυτό κρίθηκε καταλληλότερο το απόσπασμα που αφορά την πρώτη παιδεία, αφενός γιατί πραγματεύεται την προληπτική επέμβαση κατά της μανίας και της άνοιας, ασθενειών που κατέχουν την πρωτοκαθεδρία στην πλατωνική ψυχοπαθολογία του *Τίμαιου*, αφετέρου γιατί πραγματεύεται τα πρώτα στάδια

της ζωής του ανθρώπου και ως εκ τούτου αποτελεί μια σταθερή βάση για ερμηνεία, αντιπροσωπευτική της γενικότερης στάσης του Πλάτωνα απέναντι σε προβλήματα του επιρρεπούς προς την ασθένεια ανθρώπου, που χρήζουν μιας μεθοδικής πρακτικής αντιμετώπισης.

Κεφάλαιο 1

Ο ΡΟΛΟΣ ΤΩΝ ΑΙΣΘΗΣΕΩΝ ΣΤΗΝ ΨΥΧΟΣΩΜΑΤΙΚΗ ΔΥΝΑΜΙΚΗ

Η ερμηνευτική προσέγγιση των επιπτώσεων από τη σύζευξη της ανθρώπινης ψυχής με το σώμα στον *Τίμαιο* έχει ιδιαίτερη σημασία, καθώς στη συγκεκριμένη κοσμογονική φάση παρουσιάζεται για πρώτη φορά λεπτομερειακά το νέο καθεστώς στην ψυχοσωματική σχέση (43a6-e8). Η σύγκριση της κίνησης του πρώτου ανθρώπου με εκείνη που αποδίδεται στο σύμπαν κατά την ολοκλήρωσή του συμβάλλει ουσιαστικά στην εκτίμηση της ποιότητας της ανθρώπινης ψυχής και του σώματος, ενώ η ανάλυση του τρόπου επίτευξής της παρουσιάζει την ιδιάζουσα κατάσταση της ψυχής. Στο ίδιο ερμηνευτικό πλαίσιο εντάσσεται και η λύση στο πρόβλημα της αναγωγής της εικόνας του κινούμενου όντος στη μυθική ή στη φυσιολογική βάση. Σχετικά με τη γέννηση των αισθήσεων, επιδιώκεται ο σαφέστερος προσδιορισμός της έννοιας των *παθημάτων* εν όψει της διχογνωμίας που προκύπτει από τη θεώρησή τους ως αισθητές ποιότητες των σωμάτων ή ως σωματικά ερεθίσματα. Η εμβάθυνση στη σχέση τους με τη διαδικασία της θρέψης φέρνει στο φως νέα στοιχεία για την καταλυτική επίδραση του σωματικού παράγοντα στην ψυχή. Όσον αφορά τα προβλήματα των ψυχικών τροχιών, διερευνάται το υπόβαθρο της αντίθετης κίνησης που προκαλεί την παύση του κύκλου του Ομοίου. Η συνεκτίμηση των βλαβών των περιφορών του Ομοίου και του Διαφορετικού αποκαλύπτει τα νέα δεδομένα που χαρακτηρίζουν τη συνύπαρξη ανθρώπινης ψυχής και σώματος, ενώ ο προσδιορισμός τόσο του είδους των

συνεπειών από τον αποσυντονισμό των κύκλων του Διαφορετικού όσο και του μηχανισμού πρόκλησής τους δίνει τις διαστάσεις της ψυχικής φθοράς.

Αν ο *Τίμαιος* δίνει μια εικόνα των αισθήσεων στην πλήρως ανατρεπτική για την ψυχή δράση τους, θα ήταν απόλυτα θεμιτό να ερευνηθεί η φύση τους σ' ένα περιβάλλον αφενός μη κοσμογονικό, αφετέρου αντιπροσωπευτικό αυτού που ο Πλάτωνας στον *Τίμαιο* θα θεωρούσε υγιές για την ψυχή μετά την αποκατάσταση της ομαλής λειτουργίας των τροχιών της (44b1-7). Ο *Φίληβος* έρχεται να καλύψει ικανοποιητικά το κενό στηριζόμενος σχεδόν στις ίδιες βάσεις, ιδιαίτερα όταν γίνεται λόγος για τον μηχανισμό πρόκλησης των αισθήσεων και της λειτουργίας τους σε σχέση με τη μνήμη και την ανάμνηση (33c5-34c3). Αρχικά ανιχνεύονται στο φυσιολογικό υπόβαθρο οι παράγοντες που οδηγούν στην *άναισθησία* και προσδιορίζεται ο βαθμός της ευθύνης τους. Το κύριο βάρος της ερμηνευτικής προσπάθειας πέφτει στην αινιγματική περιγραφή της δημιουργίας της αίσθησης. Συγκεκριμένα επιχειρείται η σκιαγράφηση των ορίων αλλά και των κοινών σημείων που υπάρχουν ανάμεσα στο σώμα και την ψυχή, εφόσον δηλώνεται η από κοινού λειτουργία και ταυτόχρονα η διαφοροποίησή τους. Η έρευνα επικεντρώνεται αρχικά στον έλεγχο των εξηγήσεων που μπορεί να δώσει η αναγωγή στο περιβάλλον της γέννησης των αισθήσεων του *Τίμαιου* και καταλήγει στην εξέταση της απόλυτης συμβατότητας της αισθητικής λειτουργίας με το μεικτό μοντέλο της σύστασης της ψυχής στον ίδιο διάλογο. Όσον αφορά τη μνήμη, προσδιορίζεται το υπόβαθρο της σχέσης της με την αίσθηση στα πλαίσια της απόδειξης της οργανικής ένταξής της στον αυστηρά δομημένο μηχανισμό της παραγωγής των

δοξῶν. Παράλληλα δε, εξετάζεται η ταυτότητα του φορέα της ευθύνης στην περίπτωση του ψεύδους, στοιχείο καθοριστικό για τον προσδιορισμό της απόστασης ανάμεσα στην αισθητική-σωματική και τη νοητική διεργασία. Η διαφοροποίηση της μνήμης από την ανάμνηση μάς φέρνουν αντιμέτωπους με το αρκετά σκοτεινό ζήτημα της διάκρισης των ειδών της τελευταίας. Ιδιαίτερη σημασία για την εύρεση ενός ικανού κριτηρίου στον εν λόγω διαχωρισμό έχει η επιβεβαίωση της παρουσίας της μνήμης σε κάθε έκφανση της ανάμνησης, μια παρουσία που εγγυάται την ασφαλή ανάδειξη του νοητικού έναντι του σωματικού.

I. ΑΜΕΣΕΣ ΣΥΝΕΠΕΙΕΣ ΤΗΣ ΕΝΣΩΜΑΤΩΣΗΣ ΤΗΣ ΑΘΑΝΑΤΗΣ ΨΥΧΗΣ

α. Η συγκεχυμένη κίνηση του έμβιου όντος

Η πραγματοποίηση των έξι ειδών κίνησης, που είναι το αποτέλεσμα της βύθισης των ψυχικών κύκλων στο σώμα του ανθρώπου¹⁹³, συνιστά τον αντίποδα της ομαλής περιστροφής, στην οποία κατέληξε η κοσμική ψυχοσωματική σύζευξη^{194 195}. Επιπλέον το ανθρώπινο σώμα δεν παίζει επικουρικό ρόλο στη λειτουργία της ψυχής, όπως συνέβη με το σώμα του κόσμου, το σχήμα του οποίου ήταν απόλυτα συμβατό με την περιφορά του

¹⁹³ *Τίμαιος* 43a6-b5.

¹⁹⁴ *Τίμαιος* 34a.

¹⁹⁵ Cornford [1937], 148. Στη σημείωση αυτό λανθάνει η πυθαγόρεια επιρροή: το πεπερασμένο (που εκφράζει η ομαλή περιστροφική κίνηση στο σύμπαν) σχετίζεται με το αγαθό, ενώ το άπειρο (που δηλώνεται με τα 6 είδη κίνησης του ανθρώπου) με το κακό (Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* 1106b 29-30).

Ομοίου¹⁹⁶. Αντίθετα η ανθρώπινη ψυχή είναι εκείνη που στην παρούσα περίπτωση συντελεί στην πραγματοποίηση μιας κίνησης τυχαίας, άτακτης και χωρίς ρυθμό¹⁹⁷. Το ποσοστό της ευθύνης που αναλογεί στην ψυχή για την κινητική αυτή σύγχυση δεν είναι το ίδιο και για το σώμα. Τα έξι είδη κίνησης, καθώς παραπέμπουν στις τρεις διαστάσεις στο χώρο¹⁹⁸, εκφράζουν τη γεωμετρική πληρότητα, στην οποία στηρίζεται η τελειότητα του σώματος του κόσμου. Αυτό μπορεί να διαπιστωθεί εύκολα, αν ληφθεί υπόψη ότι το τρισδιάστατο αποδίδεται από τα 5 κανονικά στερεά των οποίων η εγγραφή στη σφαίρα εξηγεί, σύμφωνα με τον Κάλφα, την αρτιότητα του σχήματος του σώματος του κόσμου¹⁹⁹. Μπορούμε λοιπόν να ισχυριστούμε ότι το ανθρώπινο σώμα μετά την εισχώρηση των ψυχικών τροχιών σ' αυτό εναρμονίζεται πλήρως με το συμπαντικό, πράγμα που αποδεικνύει ότι η όλη διαταραχή στην κίνηση του έμβιου όντος δεν προέρχεται από σωματική αλλά από ψυχική αδυναμία. Αυτό προφανώς οφείλεται στο μικρότερο εκφυλισμό που υπέστη το σώμα κατά την κατασκευή του, αφού η ανθρώπινη ψυχή προήλθε από μείγμα νοθευμένων συστατικών, των υπολειμμάτων της Ψυχής του κόσμου²⁰⁰, σε αντίθεση με το σώμα, που συνετέθη από αυτούσια στοιχεία του σύμπαντος με μοναδική διαφοροποίηση απ' αυτό τη δυνατότητα λύσης των δεσμών τους²⁰¹.

¹⁹⁶ *Τίμαιος* 34a1-3. Για τη σχέση του σχήματος του σώματος του κόσμου με την ομαλή περιστροφική κίνηση βλ. σελ. 47 κ.ε.

¹⁹⁷ Η μετάφραση του *ἀλόγως* (*Τίμαιος* 43b2) με το «χωρίς ρυθμό» από τον Κάλφα ([1995] 225) παραπέμπει στην αποδιοργάνωση των περιφορών του Διαφορετικού (*Τίμαιος* 43d3-e4) και θεωρείται επικρατέστερη του «χωρίς μέθοδο» του Cornford ([1937] 148).

¹⁹⁸ Κάλφας [1995], 366-7, σημ. 98.

¹⁹⁹ *Ο.π.*, 365-366, σημ. 94 και 95.

²⁰⁰ *Τίμαιος* 41d4-7.

²⁰¹ *Τίμαιος* 42e6-43a4. Για τη συνοχή των στοιχείων του σώματος του κόσμου βλ. *Τίμαιος* 32b8-c4.

Η ανάλυση του μηχανισμού της γένεσης της κίνησης του έμβιου όντος εκθέτει από διαφορετική σκοπιά την αδυναμία της ψυχής. Αν και ο Archer-Hind δεν εντοπίζει κάποια σχέση ανάμεσα στα δέκα είδη κίνησης που περιγράφονται στους *Νόμους* (893c κ.ε.) με τα έξι είδη που αναφέρονται στο υπό εξέταση χωρίο²⁰², αυτό δεν φαίνεται ότι ισχύει απόλυτα. Εφόσον ως ένατο είδος ορίζεται εκείνο που προκαλεί μεν κίνηση αλλά και προκαλείται από κάποια άλλη²⁰³, το ίδιο ακριβώς συμβαίνει κατά την σύγκρουση των ψυχικών τροχιών με το σώμα αμέσως μετά την σύζευξή τους στον *Τίμαιο* (*αί δ' [περίοδοι]...βία εφέροντο και' εφερον*, 43a6-7). Η αλληλεπίδραση αυτή αποτελεί παράλληλα την αιτία που το έμβιο όν κινείται αυτόνομα²⁰⁴ εκτελώντας το δέκατο και ανώτερο είδος κίνησης²⁰⁵. Γίνεται λοιπόν φανερό ότι η ψυχή ως αυτοκινούμενη δύναμη²⁰⁶ μετά δυσκολίας εφαρμόζει αυτή τη ιδιότητά της, αφού το *ὄλον ζῶον* (43b1) κατευθύνεται από μία κινησιολογικά νόθη και παράδοξη λειτουργία, κατά την οποία μια υποδεέστερη κίνηση αποτελεί τη βάση για την εκτέλεση της ανώτερής της.

Η υποβάθμιση της ψυχής δεν δικαιολογεί σε καμία περίπτωση την υιοθέτηση της ακραίας θέσης του Runia, που θεωρώντας ότι το χωρίο αναφέρεται στη συμπεριφορά του βρέφους χαρακτηρίζει τις κινήσεις στο χώρο χαοτικές εξαιτίας της μηχανικής τους υφής²⁰⁷. Μια τέτοια προσέγγιση θα μηδένιζε το ρόλο της ψυχής στη δημιουργία των κινήσεων. Ο Πλάτωνας

²⁰² Archer-Hind [1888], 148.

²⁰³ *Νόμοι* 894c3-4.

²⁰⁴ *Τίμαιος* 43a7-b2.

²⁰⁵ Για τον ορισμό της αυτοκίνησης βλ. *Νόμοι* 894c4-d4.

²⁰⁶ *Νόμοι* 895e10-896a4.

²⁰⁷ Runia [1986], 189.

ωστόσο δεν υπονοεί κάτι τέτοιο, μιας και κάνει λόγο για ισορροπία δυνάμεων κατά την μάχη των ψυχικών περιφορών με το σώμα (*αί δ' [περίοδοι]...οὔτ' ἐκράτουν, οὔτ' ἐκρατοῦντο*, 43a6-7). Έτσι επιβεβαιώνεται η άποψη του Taylor, που εκτιμώντας ορθότερα την αμοιβαιότητα στις ωθήσεις μεταξύ ψυχικών περιόδων και σώματος αναγνωρίζει τη συνύπαρξη της αυτοβουλίας και της έλλειψης συντονισμού ως προϊόν της εξάρτησης των βρεφικών κινήσεων από την ψυχή και το σώμα αντίστοιχα²⁰⁸. Μπορούμε μάλιστα να προσθέσουμε ότι η εξ αρχής συμβολή της ψυχής στη διαμόρφωση των ανθρώπινων κινήσεων φανερώνεται από τη σωματική προδιάθεση που δίνεται στον άνθρωπο για την διευκόλυνση της κίνησης προς τα εμπρός με την τοποθέτηση στο πρόσωπο οργάνων ικανών να εξυπηρετήσουν την ψυχή²⁰⁹.

Αν και οι θέσεις του Runia και του Taylor συντελούν στο να οριστεί ακριβέστερα η κατάσταση της ψυχής στην πρώτη της επαφή με το σώμα, δημιουργούν ένα νέο προβληματισμό για τον προσδιορισμό του κινούμενου υποκειμένου. Γεννιέται λοιπόν το ερώτημα αν ο Πλάτωνας με την αναφορά του στην κίνηση των έμβιων όντων περιγράφει τα πρώτα στάδια της βρεφικής ηλικίας ή παρουσιάζει μια πλασματική εικόνα της πρώτης εμφάνισης του ανθρώπου στη γη, για να εστιάσει απερίσπαστα την προσοχή του στις λεπτομέρειες της νέας τάξης πραγμάτων που χαρακτηρίζει τη σχέση της ψυχής και του σώματος. Ο πρώτος λόγος που μας κάνει να ενισχύσουμε την τελευταία εκδοχή είναι το γεγονός ότι η τυχαία, άτακτη και μη ρυθμική κίνηση του ανθρώπου παρουσιάζεται ως άμεση συνέπεια της ολοκλήρωσης της

²⁰⁸ Taylor [1928], 268.

²⁰⁹ *Τίμαιος* 45a3-45b2.

κατασκευής του από τους θεούς²¹⁰ και ως τέτοια πρέπει για τις ανάγκες τις κοσμογονικής αφήγησης να εκφραστεί μέσω ενός «πρωτότυπου» (*ὄλον ζῶον*, 43b1). Η χρησιμοποίηση μάλιστα του πληθυντικού αριθμού (*πλανώμενα*, 43b4) συμπληρώνει τη μυθική εικόνα της δημιουργίας του ανθρώπινου γένους, αφού αποτελεί έναν υπαινιγμό του γρήγορου και άνευ σημασίας για την κατάσταση πολλαπλασιασμού του. Εξάλλου, όταν ο Πλάτωνας αναφέρεται στη ψυχική σύγχυση μετά τη φυσιολογική γέννηση κάθε εμβρύου, κάνει ξεκάθαρα τη μετάβαση στο συμβατικό χρόνο (*νῦν κατ' ἀρχάς τε ἄνους ἢ ψυχὴ γίγνεται τὸ πρῶτον*, 44a8-b1)²¹¹ αντιδιαστέλλοντάς τον στην εμφατικά δηλωμένη κοσμογονική φάση, στην οποία λαμβάνει χώρα η αναταραχή των ψυχικών περιφορῶν (*καὶ δὴ καὶ τότε ἐν τῷ παρόντι πλήστην καὶ μεγίστην παρεχόμεναι κίνησιν*, 43c7-8). Ένας τελευταίος λόγος για να απομακρυνθούμε από οποιαδήποτε σύνδεση (ακόμα και σε λανθάνουσα μορφή) της διαταραχής των ανθρώπινων κινήσεων με τη φυσιολογική συμπεριφορά των εμβρύων είναι η καταφανής πρόθεση του Πλάτωνα ακολουθώντας όμοια πορεία με εκείνη της κατασκευής του σύμπαντος (περιγραφή της σύζευξης ψυχής και σώματος μετά την ολοκλήρωσή τους) να προβεί σε μια αντικειμενικότερη αντιπαράθεση του κοσμικού με το ανθρώπινο. Στο συμπαντικό επίπεδο, το κέντρο του σώματος του κόσμου συναρμόζεται με το κέντρο της ψυχής με πρωτοβουλία του Δημιουργού. Στη συνέχεια η ψυχή διαπλέκεται επικυριαρχικά και με αυτοβουλία στο σώμα ακολουθώντας με συνέπεια κάποιο σχέδιο (από μέσα προς τα έξω) με τελικό αποτέλεσμα την ομαλή περιστροφική κίνηση και την

²¹⁰ *Τίμαιος* 43a4-6.

²¹¹ Κάλφας [1995], 406, σημ. 205. Πρβ. Vidal-Naquet [1983], 204.

αρχή της ατέρμονης έλλογης ζωής²¹². Η δημιουργία του ανθρώπου αποδίδεται με μια εντελώς διαφορετική εικόνα: το σώμα παρομοιάζεται με ποτάμι και λόγος για την ψυχή γίνεται μόνο με την αναφορά στις τροχιές της, στοιχεία που αποκλείουν την αντιμετώπισή τους ως ολοκληρωμένες μορφές που μπορούν να ενωθούν με οργανωμένο τρόπο. Η σύζευξη σώματος και ψυχής γίνεται από τους κατώτερους θεούς και με τρόπο αντίστροφο απ' ό,τι συμβαίνει στο σύμπαν, αφού η ψυχή είναι εκείνη που εισέρχεται στο σώμα. Τέλος η βύθισή της σ' αυτό και η αντιπαλότητα μαζί του, δείγματα έλλειψης κάθε εξουσιαστικής διάθεσης και δυναμικής της πρωτοβουλίας, γίνονται πηγή κινητικής αταξίας και αρρυθμίας²¹³.

β. Τα παθήματα και ο ρόλος τους στη γέννηση των αισθήσεων

Σχετικά με το μηχανισμό που προκαλεί τις αισθήσεις, το ερμηνευτικό βάρος πέφτει στον προσδιορισμό της έννοιας των *παθημάτων* του σώματος, όταν αυτό προσκρούει σε φωτιά, γη, νερό και αέρα, *παθήματα* που δημιουργούν κινήσεις, οι οποίες μέσω του σώματος καταλήγουν στην ψυχή²¹⁴. Ο Cornford, αν και διαχωρίζει το *πάθημα* ως πάθηση του σώματος που προκαλεί αισθήσεις στην ψυχή²¹⁵ από το *πάθημα* ως αισθητή ποιότητα των εξωτερικών σωμάτων²¹⁶, θεωρεί ότι στην προκειμένη περίπτωση πρέπει εκληφθεί με τη

²¹² *Τίμαιος* 36d8-e5. Για την ανάλυση του θέματος βλ. σελ. 28 κ.ε.

²¹³ Κατά τον Tracy ([1969] 98-99) η κίνηση του έμβιου όντος θυμίζει την προκοσμική κατάσταση των τεσσάρων στοιχείων (*Τίμαιος* 53a) και εκφράζει τη χειρότερη δυνατή θέση που μπορεί να βρεθεί η ψυχή.

²¹⁴ *Τίμαιος* 43b6-c7.

²¹⁵ *Τίμαιος* 42a.

²¹⁶ *Τίμαιος* 61c.

δεύτερη σημασία²¹⁷. Την ίδια γνώμη έχει και ο Taylor, την οποία στηρίζει με το παράδειγμα του παιδιού που αντιλαμβάνεται την ποιότητα του θερμού, μόλις έρχεται σ' επαφή με το κάρβουνο²¹⁸. Ο Κάλφας έχει αντίθετη άποψη και ταυτίζει το πάθημα με το βίαιο ερέθισμα, που σε κοσμογονικό επίπεδο προκαλεί την αίσθηση²¹⁹, ενώ σε φυσιολογικό αποτελεί την αιτία της αρχικής άνοιας του νεογέννητου^{220 221}. Ο Tracy ακολουθεί μια άλλη οδό και, ενώ δέχεται ότι η γέννηση των αισθήσεων, που περιγράφεται στο απόσπασμά μας, προϋποθέτει την έντονη προσβολή των πρόσφατα ενσαρκωθεισών ψυχών από κινήσεις μέσα από το σώμα (παραπέμποντας στο *ἐκ βιαίων παθημάτων*, *Τίμαιος* 42a5-6), μεταφράζει το *τὰ τῶν προσπιπτόντων παθήματα* (*Τίμαιος* 43b7) ως «ποιότητες των πραγμάτων που πλήττουν αυτά [τα όντα]». Έτσι ταυτίζει τη δημιουργία των αισθήσεων με την διαδικασία πρόκλησης των *αἰσθητῶν και ἀναισθητῶν παθημάτων* («ποιοτήτων») (*Τίμαιος* 64a-c)²²². Το να θεωρήσουμε τα *παθήματα* ως αισθητές ποιότητες των σωμάτων με την αναγωγή της περιγραφής στα πρώτα στάδια της βρεφικής ανάπτυξης αποτελεί μάλλον μια άτοπη προσπάθεια, αφού, όπως αποδείξαμε, το χωρίο αποτελεί συνέχεια της μυθικής κοσμογονικής αφήγησης²²³. Όσα λέγονται δεν αντιπροσωπεύουν τη φυσιολογική συμπεριφορά, αλλά εκφράζουν την ιδιαιτερότητα της παρθενικής επαφής της ψυχής με το σώμα του πρώτου ανθρώπου. Η αναφορά στο σύνολο των τεσσάρων στοιχείων που είναι

²¹⁷ Cornford [1937], 148.

²¹⁸ Taylor [1928], 269.

²¹⁹ *Τίμαιος* 42a5-6.

²²⁰ *Τίμαιος* 44a8.

²²¹ Κάλφας [1995], 405, σημ. 200.

²²² Tracy [1969], 107-108.

²²³ Βλ. σελ. 81-83.

υπεύθυνα για τη δημιουργία των αισθήσεων²²⁴ είναι απολύτως συμβατή με την ορμή που χαρακτηρίζει το ρεύμα εισροής και εκροής της τροφής²²⁵ και την εικόνα του ποταμού που αποδίδεται στο σώμα²²⁶. Από αυτή την άποψη, η γέννηση των αισθήσεων ανήκει σ' ένα μοναδικό περιβάλλον εξαναγκασμού ενσωμάτωσης της ψυχής, όμοιο με αυτό που προοικονομείται, όταν ο Δημιουργός ορίζει τους πρώτους κανόνες για τη σύζευξη των ανθρώπινων ψυχών με το σώμα (όποτε δὴ [οι ψυχές] σώμασι ἐμφυτευθεῖεν ἐξ ἀνάγκης....αἰσθησιν ἀναγκαιῶν εἶη...ἐκ βιαίων παθημάτων σύμφυτον γίνεσθαι, *Τίμαιος* 42a3-6). Η ταύτιση των παθημάτων με τις αισθητές ποιότητες των σωμάτων οδηγεί μπροστά σ' ένα ακόμη εμπόδιο, στην υποχρέωση της συμβατικής αποδοχής της πρώτης επαφής του έμβιου όντος με κάποιο εξωτερικό σώμα, μια και η ύπαρξη αισθητών ποιοτήτων προϋποθέτει μια διεργασία που συνίσταται όχι μόνο από την έξωθεν προσβολή του σώματος, αλλά και την αναγνώριση του ερεθίσματος από το φρόνιμον μέρος της ψυχής ή την πρόκληση πόνου και ηδονής στο θνητόν²²⁷.

Για τον Miller, η πηγή των κινήσεων που συνθέτουν το ποτάμι του σώματος είναι διπλή. Πρώτα το ρεύμα που εφοδιάζει με τροφή το σώμα και

²²⁴ *Τίμαιος* 43b7-c3.

²²⁵ *Τίμαιος* 43b5-6.

²²⁶ *Τίμαιος* 43a5-6. Δεν θα συμφωνήσω με τον Archer-Hind ([1888] 148), που αποδίδει την εικόνα του ποταμού σε όλο το φάσμα της γένεσης. Η κατασκευή του ανθρώπινου σώματος ως εφαρμογή μιας συγκεκριμένης εντολής του Δημιουργού αποτελεί ένα ξεχωριστό στάδιο της δημιουργίας με άμεση συνέπεια τη γέννηση των αισθήσεων (*Τίμαιος* 42e5κ.ε.). Με αυτή την οπτική ο χαρακτηρισμός «ποταμός» αφορά αποκλειστικά στο ανθρώπινο σώμα. Η ορθότητα της παρατήρησης του Miller ([1957] 104-105), που εκλαμβάνει την ποιητική αυτή έκφραση ως σύμβολο του φόβου του Πλάτωνα για την πρωτεϊκή φύση του ανθρώπινου σώματος, είναι εμφανής.

²²⁷ *Τίμαιος* 64b3-6 και 65a1-6. Για την ταύτιση του φρονίμου μέρους της ψυχής με το αθάνατο και την αντιδιαστολή του προς το θνητό βλ. Solmsen ([1961] 163). Για τη φύση των παθημάτων βλ. O'Brien ([1984] 138-140).

ύστερα η δίνη των αισθήσεων^{228 229}. Εδώ οφείλουμε να παρατηρήσουμε ότι δεν πρόκειται για την αυτόνομη δράση δύο παραγόντων που απλά προστίθενται, για να προσβάλουν την ψυχή. Ο Πλάτωνας αναφέρει ρητά ότι η τροφή ενισχύει την αναταραχή από τα ερεθίσματα που προκαλούν τις αισθήσεις (*πολλοῦ γὰρ ὄντος τοῦ κατακλύζοντος καὶ ἀπορρέοντος κύματος ὃ τὴν τροφήν παρειῶεν, ἔτι μείζω θόρυβον ἀπηργάζετο τὰ τῶν προσπιπτόντων παθήματα ἑκάστοις, Τίμαιος 43b5-7*), κάτι που γεννά εύλογα ερωτήματα για το μηχανισμό αυτής της λειτουργίας. Ο μόνος κοινός σύνδεσμος ανάμεσα στην τροφή και στα παθήματα είναι το αίμα. Η καρδιά ως πηγή αίματος για όλα τα μέλη του σώματος γίνεται φορέας των ελεγκτικών εντολών του ανώτερου μέρους της ψυχής μέσω των φλεβών²³⁰, ενώ η μετάδοση των αισθητηριακών ερεθισμάτων σε όλο το σώμα γίνεται πάλι μέσω της ενδοφλέβιας οδού²³¹, γεγονός που πιστοποιείται και κατά την εξέταση των αισθητών ποιοτήτων της γεύσης και της ακοῆς²³². Ὅσον αφορά την τροφή, αυτή μετατρέπεται σε αίμα και διοχετεύεται στις φλέβες μετά τη διάσπασή της από την εσωτερική φωτιά, που ακολουθεί την πορεία της αναπνοῆς²³³. Ἐτσι το αίμα γίνεται το μέσο για την αναπλήρωση ὅλων ἀπωλειῶν του σώματος²³⁴. Σύμφωνα με τα παραπάνω στοιχεία, αυτό που μπορούμε να υποθέσουμε για το λόγο της έντασης της αναταραχῆς από τα εξωτερικά ερεθίσματα με τη λήψη της τροφῆς είναι η

²²⁸ *Τίμαιος* 43b5-c5.

²²⁹ Miller [1957], 104.

²³⁰ *Τίμαιος* 70a7-c1.

²³¹ *Τίμαιος* 77d6-e6.

²³² *Τίμαιος* 65c6-d4 και 67b2-5. Για το θέμα της θνητής ψυχῆς ως ἑδρας ὅλων των αισθήσεων βλ. Moutsopoulos [1959], 31-33 και Κάλφας [1995] 466-7, σημ. 436.

²³³ *Τίμαιος* 78e5-79a4.

²³⁴ *Τίμαιος* 80e4-81a2.

αυξημένη κινητικότητα στο αίμα κατά την πρώτη παραγωγή του και συνεπώς η μεγαλύτερη δεκτικότητα των αισθητηρίων οργάνων. Πίσω από αυτή την αντίληψη κρύβεται προφανώς η αναλογία ανάμεσα σε όσα συμβαίνουν στο σώμα μετά τη λήψη της τροφής και σε εκείνα που συμβαίνουν στο σύμπαν. Η θρέψη στηρίζεται σε μια διαδικασία κατακερματισμού των ουσιών του αίματος και τροπής καθενός από τα στοιχεία του προς το συγγενές τους²³⁵. Αυτό γίνεται, γιατί και στο κοσμικό πλαίσιο ισχύει ακριβώς το ίδιο²³⁶. Αν δεχθούμε λοιπόν ότι η αναφορά στο σύνολο των τεσσάρων στοιχείων ως πηγών εξωτερικών ερεθισμάτων μετά τη σύζευξη του σώματος και της ψυχής κρύβει αυτή ακριβώς την τάση διάσπασης για το σώμα, καταλήγουμε στο ότι η αναταραχή που προκαλείται από έξω και που εντείνεται από τη λήψη τροφής έχει στη βάση της μια μορφή ανισορροπίας ανάμεσα στον τετελεσμένο εσωτερικό κατακερματισμό (του αίματος) και τον ατελεύτητο εξωτερικό (του σώματος), γεγονός που αποτελεί σαφέστατη ένδειξη της αρχικής έλλειψης προσαρμογής της ψυχής στο σώμα .

γ. Οι βλάβες των κύκλων της ψυχής

Όταν η ψυχή ενώνεται με το σώμα, το κύριο πρόβλημα που δημιουργείται είναι η πλήρης παύση της κίνησης του κύκλου του Ομοίου από το αντίθετης φοράς ρεύμα της τροφής και των αισθήσεων²³⁷. Το βασικό ζήτημα που προκύπτει στο σημείο αυτό αφορά τον προσδιορισμό του υπόβαθρου της αντίθετης αυτής κίνησης. Όπως προαναφέρθηκε, τόσο η ύπαρξη των

²³⁵ Πρόκειται για τα τέσσερα στοιχεία. Βλ. *Τίμαιος* 82c2-4.

²³⁶ Βλ. *Τίμαιος* 81a2-b4.

²³⁷ *Τίμαιος* 43c7-d3.

σωματικών ερεθισμάτων που προκαλούν τις αισθήσεις όσο και η διαδικασία της θρέψης μέσω του αίματος αποτελούν εκφάνσεις της τάσης για διάσπαση του συνόλου των τεσσάρων σωματικών στοιχείων. Ο κατακερματισμός ωστόσο στην πλατωνική σκέψη αντιμετωπίζεται ως κάτι αρνητικό. Αρκεί μόνο να τονίσουμε ότι κατά τη δημιουργία του σώματος του κόσμου η επίτευξη της συνοχής της γης, του αέρα, του νερού και της φωτιάς συνδέεται με τη μοναδικότητα, την ολοκλήρωση, την πληρότητα, την αιωνιότητα και την αφθαρσία,²³⁸ χαρακτηριστικά στα οποία ανταποκρίνεται το σφαιρικό σχήμα του κόσμου²³⁹, το μόνο που αρμόζει στη μοναδική ομαλή περιστροφική κίνηση²⁴⁰. Είναι εύλογο λοιπόν κάθε μορφή διάσπασης, όπως αυτή που εκφράζεται με τις αισθήσεις και την λήψη τροφής, να αποδίδεται με την αντίθετη πορεία προς την περιφορά του νου. Εφόσον μάλιστα η παραπάνω θέση συνάδει με την άποψη όσων εισηγούνται τη συμβολική σημασία της δεξιόστροφης φοράς της ομαλής περιστροφής, σύμφωνα με τις Πυθαγόρειες αρχές²⁴¹, οδηγούμαστε εύκολα στην αναγνώριση της αριστερόστροφης κίνησης ως αντιπροσωπευτικής για τη ροή του σώματος και των αισθήσεων.

Όσον αφορά τον κύκλο του Διαφορετικού, αυτός δεν δέχεται πλήρη πέδηση αλλά συνταράσσεται²⁴². Εκείνο που προβληματίζει στην προκειμένη περίπτωση είναι πώς, ενώ επιτυγχάνεται η ματαίωση της ισχυρότερης περιφοράς, δεν συμβαίνει το ίδιο και στην ιεραρχικά κατώτερη της τροχιά. Η εξήγηση που δίνει ο Πλάτωνας, η αδυναμία δηλαδή να λυθούν οι συνδέσεις

²³⁸ *Τίμαιος* 32b8-c4 και 33a6-b.

²³⁹ *Τίμαιος* 33b1-7.

²⁴⁰ *Τίμαιος* 34a1-3.

²⁴¹ Βλ. Dicks [1970], 161-3 και Heath [1913], 121-122.

²⁴² *Τίμαιος* 43d3-4.

που επιβλήθηκαν από το Δημιουργό²⁴³, δεν πείθει, αν λάβουμε υπόψη τα όσα ισχύουν στο συμπαντικό επίπεδο, καθώς στηρίζεται σε ένα πολύπλοκο μηχανιστικό πρότυπο, σαφώς υποδεέστερο του νου, ο οποίος συνδέεται αποκλειστικά με την περιφορά του Ομοίου²⁴⁴. Όλα λοιπόν συντείνουν στο να αναγνωρίσουμε την κρυφή πρόθεση του Πλάτωνα να τονίσει ότι η μεγαλύτερη αδυναμία της ομαλής περιστροφής σε σχέση με την κίνηση του Διαφορετικού είναι το κύριο χαρακτηριστικό της νέας τάξης πραγμάτων για την ανθρώπινη ψυχή. Με άλλα λόγια, ο μηχανιστικός νόμος είναι αυτός που επικρατεί και που εν τέλει σώζει την ψυχή από την ακινησία ή τη διάλυση και όχι η δύναμη του νου. Δεν είναι τυχαίο μάλιστα ότι κατά τη γνωστική διαδικασία η αδυναμία του κύκλου του Ομοίου εκφράζεται με την ψευδή εντύπωση της αντικατάστασής του από τις περιστροφές του Διαφορετικού²⁴⁵. Την ίδια έμφαση στον ρόλο του Διαφορετικού εκφράζει και η παράλειψη της επανεκκίνησης του κύκλου του Ομοίου, όταν γίνεται λόγος για την φυσιολογική ανάπτυξη του ανθρώπου²⁴⁶.

Το τελικό αποτέλεσμα από την αναταραχή των κύκλων του Διαφορετικού αποδίδεται με την ελάχιστης συνοχής και χωρίς ρυθμό φορά

²⁴³ *Τίμαιος* 43d4-e1.

²⁴⁴ *Τίμαιος* 34a1-3.

²⁴⁵ *Τίμαιος* 44a5-7. Για την ερμηνεία του χωρίου βλ. την κριτική του Κάλφα ([1995] 405 σημ. 204) στον Archer-Hind ([1888] 151) και στον Strange ([1985] 32). Για τη σχέση της κοσμικής και της ανθρώπινης ψυχής κατά τη γνωστική λειτουργία βλ. σελ. 65-69.

²⁴⁶ *Τίμαιος* 44b1-7. Η Frede [1996] πιστεύει ότι η επαναφορά στην τάξη των τροχιών του Ομοίου και του Διαφορετικού σύμφωνα με το πρότυπο της Ψυχής του κόσμου αποτελεί σοβαρή ένδειξη του ότι ο Πλάτωνας, όταν απεικονίζει την συμπαντική Ψυχή, έχει πάντοτε στο μυαλό του την ανθρώπινη (40-41). Αυτό μπορεί να γίνει δεκτό, αν θεωρήσουμε την κοσμική Ψυχή μόνο ως σημείο αναφοράς για την μέτρηση των αδυναμιών της ανθρώπινης ψυχής και όχι ως κατασκευή που εκφράζει μια κεκαλυμμένη προσαρμογή στα ανθρώπινα πρότυπα. Αυτό θα μείωνε αισθητά την υπεροχή που προσδίδει στην Ψυχή του κόσμου η σχέση της με το θείο (*Τίμαιος* 36e6-37a1) και ο ρόλος της ως προτύπου. Για την έννοια της ορθότητας των κύκλων της ανθρώπινης ψυχής ως αποτέλεσμα εξομοίωσης με την Ψυχή του κόσμου βλ. Skemp ([1989] 86-87).

τους²⁴⁷, την μεταβολή από την αντικριστή θέση, στην κεκλιμένη και ύστερα στην αντεστραμμένη²⁴⁸. Ο Taylor συνδέει τις τρεις εκφάνσεις σύγχυσης με τις διαστάσεις στο χώρο (*ἀντίας*-μήκος, *πλαγίας*-πλάτος, *ὕπτιας*-βάθος) και υποθέτει ότι αποτελούν την αιτία όλων των μορφών της κινητικής απόκλισης (της αντίθετης κατεύθυνσης (*ἀντίας*), της απομάκρυνσης δεξιά ή αριστερά από την καθορισμένη πορεία (*πλαγίας*), της ανω-κάτω στροφής (*ὕπτιας*)²⁴⁹. Ο Archer-Hind δίνει μια εντελώς διαφορετική ερμηνεία και συνδέει τη διαταραγμένη συμπεριφορά των κύκλων του Διαφορετικού με τη λανθασμένη μεταφορά των μηνυμάτων από τις αισθήσεις, η οποία εκφράζεται με την άρνηση της αλήθειας (*ἀντίας*) (η φωτιά είναι δεν είναι ζεστή), την απόκλιση από αυτή (*πλαγίας*) (η φωτιά είναι καπνός), την πλήρη αντίθεση σ' αυτήν (*ὕπτιας*) (η φωτιά είναι κρύα)²⁵⁰. Η ερμηνεία του Taylor δίνοντας έμφαση στις κινητικές επιπτώσεις της ψυχικής διαταραχής απέχει κατά πολύ από το παράδειγμα της αντιληπτικής πλάνης του ανθρώπου, που σε κατακόρυφη στάση και με το κεφάλι προς τα κάτω εκλαμβάνει εντελώς αντίθετα από το φυσιολογικό την πραγματικότητα²⁵¹. Από αυτή την άποψη ο Archer-Hind βρίσκεται πιο κοντά στο πλατωνικό κείμενο. Θα ήταν ωστόσο παρακινδυνευμένο να δεχθούμε την τόσο λεπτομερή διάκριση των αντιληπτικών διαταραχών που παραθέτει για τον εξής λόγο: όπως

²⁴⁷ Στο σημείο αυτό θεωρώ ότι ο Cornford ([1937] 149) ορθά αποδίδει το ελάχιστο της συνεκτικότητας μεταφράζοντας το *μόγισ συνεχομένης* (*Τίμαιος* 43e3) με το «είχαν ελάχιστη συνοχή» σε αντίθεση με το απόλυτου χαρακτήρα «χωρίς να διατηρούν συνοχή» του Κάλφα ([1995] 227).

²⁴⁸ *Τίμαιος* 43e2-4.

²⁴⁹ Taylor [1928], 270-1.

²⁵⁰ Archer-Hind [1888], 150.

²⁵¹ *Τίμαιος* 43e4-8.

προαναφέρθηκε, στο παράδειγμα παρουσιάζεται ένα και μοναδικό είδος σφάλματος, εκείνο της εκ διαμέτρου αντίθετης από το κανονικό, αντίληψης της χωρικής πραγματικότητας, λάθος που προέρχεται, σύμφωνα με τα λεγόμενα του ερευνητή, μόνο από την τελευταία διαταραχή των κύκλων του διαφορετικού (*ύπτιας*). Ακολουθώντας όμως αυτή την οδό οδηγούμαστε σε αδιέξοδο, καθώς οι άλλες δυο μορφές σύγχυσης, που εκφράζονται με την αντικριστή και κεκλιμένη θέση των κύκλων του Διαφορετικού, μένουν πρακτικά ανεργάτιστες. Επιπλέον, η αναφορά στη γνωστική πλάνη, που ακολουθεί, επισημαίνει ότι το κύριο λάθος που πράττει ο άνθρωπος είναι ένα, το ότι αναγνωρίζει ως όμοιο το διαφορετικό και το αντίστροφο²⁵². Έτσι πιστοποιείται η συμβατότητα αυτής της παρατήρησης με το παράδειγμα που προηγείται αποδεικνύοντας τον επικουρικό του ρόλο στην κατανόηση της γνωστικής δυσλειτουργίας. Η έμφαση που δίνεται με αυτόν τον τρόπο στο απόλυτο σφάλμα του ανθρώπου κάνει δύσκολο να δεχθούμε ότι ο παραλογισμός οφείλεται σε μια μόνο περίπτωση εσφαλμένης θέσης των τροχιών του Διαφορετικού. Επομένως γίνεται κατανοητό ότι τα αλληπάλληλα λάθη στις θέσεις των κύκλων του Διαφορετικού δρουν ως σύνολο συνιστώντας μια μηχανιστικού τύπου δυσλειτουργία, που έχει ένα και μόνο αποτέλεσμα, την πλήρη υποταγή στο ψεύδος.

²⁵² *Τίμαιος* 43e8-44a3.

II. Η ΑΙΣΘΗΣΗ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΟΜΑΛΗ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΣΤΟΝ ΦΙΛΗΒΟ

α. Ο μηχανισμός παραγωγής των αισθήσεων

Ο ορισμός της αίσθησης, που τίθεται ως βασική προϋπόθεση για την κατανόηση των αμιγώς ψυχικών ηδονών²⁵³, απαίτησε αρχικά την αναφορά στα *παθήματα* του σώματος που δεν αγγίζουν την ψυχή²⁵⁴, μια Πλατωνική επιλογή, που συνδράμει στην σαφέστερη σκιαγράφηση των ορίων ανάμεσα σε σώμα και ψυχή. Για το θέμα αυτό ο Solmsen παραπέμπει στη φυσιολογική εξήγηση που δίνεται στον *Τίμαιο*, σύμφωνα με την οποία το *ἀναίσθητον πάθημα* έχει ως βάση τη δυσκινησία των μερών του σώματος (όσα περιέχουν το στοιχείο της γης, κυρίως τα οστά και οι τρίχες) που προσβάλλονται από εξωτερικά ερεθίσματα, αλλά αδυνατούν να τα μεταδώσουν (64b6 κ.ε.)²⁵⁵. Μπορούμε ωστόσο να υποθέσουμε ότι ο λόγος για την ψυχική απάθεια δεν είναι μόνο η σωματική σύσταση αλλά η μικρή ένταση καθώς και η μειωμένη ποσότητα των ερεθισμάτων (*τὸ δὲ [πάθος] ἡρέμα καὶ κατὰ σμικρὸν ἀναίσθητον*, 64d2-3), παράγοντες που πιθανόν να θεωρούνται περισσότερο υπεύθυνοι. Εκεί τουλάχιστον μας οδηγεί η έμφαση που δίνεται στη σφοδρότητα της επιρροής τους κατά την πρόκληση της αίσθησης²⁵⁶.

²⁵³ *Φίληβος* 33c5 κ.ε.

²⁵⁴ *Φίληβος* 33d2-4.

²⁵⁵ Solmsen [1961], 162.

²⁵⁶ *τὰ δὲ [παθήματα]...καὶ τινα ὥσπερ σεισμὸν ἐντιθέντα* (*Φίληβος* 33d4-5). Πρβ. την επιλογή του υποκειμένου στην αντίστοιχη περίπτωση του *Τίμαιου*, που το βάρος πέφτει στις ποιοτικές διαφορές των αισθητηρίων οργάνων (*τὸ δ' [σωματικό μέρος]...ἄλλο δὲ οὐ κινεῖ τῶν πλησίον*, 64b6-c1). Βλ. επίσης το *ὅταν ἀπαθῆς αὕτη* [η ψυχή] *γίγνηται τῶν σεισμῶν τῶν τοῦ σώματος* (*Φίληβος* 33e10-11). Η γενικότερη συμφωνία των δύο διαλόγων στη φυσιολογία της αίσθησης και στον άμεσα σχετιζόμενο μ' αυτήν μηχανισμό πρόκλησης της ηδονής και του πόνου (*Φίληβος* 31d-32b και *Τίμαιος* 64c κ.ε) μάς αφήνει λίγα περιθώρια να θεωρήσουμε τα *ἐν τῷ σώματι κατασβεννόμενα* [παθήματα] (*Φίληβος* 33d3) ως το σύνολο των αθόρυβων λειτουργιών του σώματος κατά τα λεγόμενα του Μποζώνη ([1968] 54). Το παράδειγμα των

Όσον αφορά τα ερεθίσματα που φτάνουν και στο σώμα και στην ψυχή, η δόνηση που προκαλούν είναι ξεχωριστή για το καθένα και ταυτόχρονα κοινή²⁵⁷. Ο Waterfield αποδίδει το *ἴδιον* στην αναμφισβήτητη διαφορά των δεκτών του *σεισμοῦ*, ενώ το *κοινόν* στη μοναδική πηγή των αισθητικών δεδομένων, το εξωτερικό περιβάλλον²⁵⁸. Ο Hackforth θεωρεί κι αυτός την αντίφαση φαινομενική και εξηγεί ότι η κοινή για το σώμα και την ψυχή δόνηση μπορεί να εκληφθεί για το μεν πρώτο, κυριολεκτικά, για τη δε τελευταία, συμβολικά²⁵⁹. Ο Ostenfeld εμβαθύνοντας περισσότερο υποστηρίζει ότι κατά την αίσθηση λαμβάνει χώρα μια σύγκρουση ανάλογη με αυτή που περιγράφεται στον *Τίμαιο* ανάμεσα στις έξι άλογες σωματικές κινήσεις και στις θεϊκές περιφορές της ψυχής (43b-d), με άλλα λόγια μεταξύ της μηχανικής κίνησης (64b-c) και της κίνησης του νου, που συνιστούν τις όψεις ενός μόνο είδους φυσικής κίνησης²⁶⁰. Από τις παραπάνω ερμηνείες μπορούμε να απορρίψουμε με βεβαιότητα εκείνη που υποστηρίζει τη μεταφορική αντιμετώπιση της δόνησης της ψυχής, εφόσον η παρουσία του φυσιολογικού υπόβαθρου είναι δεδομένη, όπως τουλάχιστον δείχνει ο προηγούμενος συσχετισμός με τον *Τίμαιο*²⁶¹. Η διαφορετική φύση των υποδοχέων του *σεισμοῦ* μένει λοιπόν ως η πιθανότερη εξήγηση του ιδιαίτερου χαρακτήρα του. Το *κοινόν* ωστόσο δύσκολα θα αντιμετωπιζόταν ως απλή υπενθύμιση της

σπλάχνων, που χρησιμοποιεί, κάνει ιδιαίτερα απρόσιτη την ερμηνεία του, αν λάβουμε υπόψη ότι το επιθυμητικό, στο οποίο ένα μέρος των εσωτερικών οργάνων εδράζεται, αντιμετωπίζεται στον *Τίμαιο* ως το πλέον «θορυβώδες» και άρα το άμεσα υπεύθυνο για τη τυχόν παρεμπόδιση της ορθής λειτουργίας του ανώτερου ψυχικού μέρους (70e5-71a3).

²⁵⁷ *Φίληβος* 33d4-6.

²⁵⁸ Waterfield [1982], 89.

²⁵⁹ Hackforth [1972], 63.

²⁶⁰ Ostenfeld [1982], 239-40.

²⁶¹ Βλ. παραπάνω τα σχόλια για την *άναισθησία*.

μοναδικότητας του πεδίου από το οποίο προέρχονται τα *παθημάτα*. Με αυτή την έννοια θα μπορούσε κάλλιστα να παραλειφθεί, ως αυτονόητο. Ο Ostenfeld σωστά λοιπόν προσανατολίζεται στην κυριολεκτική προσέγγιση της αναζήτησης των δεσμών συγγένειας στην ψυχοσωματική κίνηση, που η φυσιολογία του *Τίμαιου* επιβάλλει. Δεν θα συμφωνούσα ωστόσο με την εφαρμογή του μοντέλου της σύγκρουσης των ψυχικών και σωματικών κινήσεων σε κάθε περίπτωση που λαμβάνει χώρα η αισθητική λειτουργία. Σε κοσμογονικό επίπεδο το εχθρικό για την ψυχή περιβάλλον, που συνεπάγεται η γέννηση των αισθήσεων, αφορά μόνο την παρθενική επαφή της ψυχής με το σώμα του πρώτου ανθρώπου και, όσον αφορά τη φυσιολογική εξέλιξη, αυτά που συμβαίνουν κατά τα πρώτα στάδια της παιδικής ηλικίας²⁶². Συνεπώς τα ερεθίσματα που φθάνουν στην ψυχή είναι δυνατόν να αντιμετωπιστούν φιλικά με την πάροδο του χρόνου, αν το περιβάλλον το επιτρέψει²⁶³. Ο Ostenfeld κάνει όμως και ένα δεύτερο σφάλμα. Δεν λαμβάνει υπόψη ότι ο πόλος σύγκρουσης του σώματος με τις θεϊκές περιφορές της ψυχής δεν μπορεί να ταυτιστεί με τις έξι μηχανικές κινήσεις στο χώρο, μιας και ρητά αναφέρεται ότι συνιστούν το αποτέλεσμα της πάλης της αθάνατης ψυχής με το σώμα²⁶⁴. Επιπλέον η βλάβη για την ψυχή επέρχεται ύστερα από την συντονισμένη δράση του ρεύματος της τροφής και των ήδη παρηγμένων αισθήσεων²⁶⁵,

²⁶² Για τον προσδιορισμό των ορίων ανάμεσα στο κοσμογονικό και στο φυσιολογικό πεδίο βλ. σελ. 81-83.

²⁶³ Για την ομαλοποίηση της λειτουργίας της ψυχής και τις προϋποθέσεις της βλ. *Τίμαιος* 44a7-c2.

²⁶⁴ *Τίμαιος* 43a6-b2.

²⁶⁵ *μετά τοῦ ῥέοντος ἐνδελεχῶς ὄχετοῦ κινουῖσαι καὶ σφοδρῶς σείουσαι τὰς τῆς ψυχῆς περιόδους* (*Τίμαιος* 43c8-d2). Είναι απίθανο το κινήσεις που περιέχεται στον ορισμό των αισθήσεων (*Τίμαιος* 43c4-7) να θεωρηθεί ως το εννοούμενο υποκείμενο του *σείουσαι* (εκεί πιθανόν να βρίσκεται η ρίζα της παραδρομής του Ostenfeld), εφόσον αναγκαστικά θα είχε

πράγμα που αποκλείει την ταύτιση της πρόκλησης των τελευταίων με την έκβαση της αντιπαράθεσης του σώματος και της ψυχής.

Κατά τη γνώμη μου, η κοινή για το σώμα και την ψυχή δόνηση σχετίζεται με το χρόνο παρουσίας της κίνησής τους. Ο ορισμός της αίσθησης αφήνει λίγα περιθώρια για μια διαφορετική ερμηνεία. Η αίσθηση γεννιέται, εφόσον με ένα πάθος ενεργοποιείται ταυτόχρονα σώμα και ψυχή και εφόσον επιτυγχάνεται η παράλληλη κίνησή τους²⁶⁶. Αναζητώντας το υπόβαθρο του συγχρονισμού αυτού μπορούμε να καταφύγουμε στον προσδιορισμό του βαθμού συγγένειας των κινήσεων των φορέων του. Η αναγωγή της ψυχικής κίνησης στο φυσικό πεδίο²⁶⁷, αν και δικαιολογεί κάθε αλληλεπίδραση με το σώμα και υπόσχεται πλήρη συμβατότητα μαζί του ως εκδήλωση της συγγενούς με τα αισθητά πλευράς της ανθρώπινης ψυχής²⁶⁸, αποτελεί προϊόν επιμερισμού των ψυχικών ιδιοτήτων, η «στεγανότητα» των οποίων δεν μπορεί να συμβαδίσει με τη μείξη των συστατικών της Ψυχής του κόσμου²⁶⁹ ακόμη και στη νοθευμένη τους μορφή²⁷⁰. Θεωρώ λοιπόν ότι η παραλληλία της κίνησης

τον ίδιο συντακτικό ρόλο στην προτασόμενη μετοχή *κινούσαι*. Αυτό θα οδηγούσε σε ανεπίτρεπτο πλεονασμό. Πέραν τούτου, ο όρος δεν αποδίδει σε καμία περίπτωση τα έξι είδη κίνησης αλλά τη διαδικασία μεταφοράς των εξωτερικών ερεθισμάτων από το σώμα στην ψυχή. Είναι λογικό να ακολουθήσουμε την μετάφραση του Κάλφα ([1995] 225), που δέχεται ως υποκείμενο του *σειούσαι το αίσθήσεις*.

²⁶⁶ *τό δ' ἐν ἐνὶ πάθει τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα κοινῆ γιγνόμενον κοινῆ καὶ κινεῖσθαι* (Φίληβος 34a3-4).

²⁶⁷ Ο Βλαστός ([1995] 251-2 σημ. 26) παραπέμποντας στον *Τίμαιο* θεωρεί ότι η κυκλική κίνηση που αποδίδεται στην ψυχή, ενώ εξηγεί ικανοποιητικά τον τρόπο που προκαλείται η αίσθηση προσκρούει στην καταλυτική ένσταση του Αριστοτέλη απέναντι στην λανθάνουσα αναγωγή της ψυχής στον χώρο (*Περὶ ψυχῆς* 406b26 κ.ε). Πρβ. Frutiger [1930], 202 και Cherniss [1944], 392, σημ. 314. Σε παρόμοιο πλαίσιο κινείται και ο Gosling ([1975] 103), που συμφωνεί με την αντίρρηση του Αριστοτέλη σχετικά με τον κινητικό χαρακτήρα της ηδονής (*Ηθικά Νικομάχεια* 1174a13 κ.ε.).

²⁶⁸ Βλ. τις σχετικές θέσεις του Ostenfeld ([1982] 244) για τη σχέση της Ψυχής του κόσμου με τα αισθητά.

²⁶⁹ *Τίμαιος* 35a1-b1.

²⁷⁰ *Τίμαιος* 41d4-7.

σώματος και ψυχής δεν είναι παρά η έκφανση της δράσης του διαιρετού στοιχείου, που συνυπάρχει με το αδιαίρετο, το οποίο με τη σειρά του εγγυάται την ιδιαιτερότητα των ψυχικών κινήσεων. Αυτή πιθανόν να σχετίζεται με την αναγνώριση των εξωτερικών ερεθισμάτων από το *φρόνιμον* μέρος της ψυχής, στο οποίο καταλήγουν μέσω του σώματος²⁷¹, θυμίζοντας τη σχετική με τα αισθητά γνωστική λειτουργία του κύκλου του Διαφορετικού²⁷². Η από κοινού λειτουργία αδιαίρετου και διαιρετού στοιχείου κατά την εμφάνιση της αίσθησης δίνει τις πραγματικές διαστάσεις στη ψυχοσωματική σχέση. Παγιώνοντας την αξία του σώματος ως δευτερεύοντος μεν αλλά αναγκαίου παράγοντα δικαιολογεί την ομολογουμένως «δύσπεπτη» παρουσία του σ' ένα συλλογισμό, που ξεκινά από την ανάδειξη της ψυχής ως υπεύθυνης για την αίσθηση και καταλήγει στην απομάκρυνση κάθε σωματικού «ενδύματος» από την ορμή και την επιθυμία²⁷³. Με αυτή την οπτική οι εξεταζόμενες θέσεις του Πλάτωνα δεν μαρτυρούν κάποιο αδιαπέραστο χάσμα ανάμεσα σε μια πολυ-λειτουργική ψυχή και ένα αδρανές υλικό σώμα, όπως διατείνεται ο Waterfield²⁷⁴. Αντίθετα αντιμετωπίζονται ορθότερα από τον Olshewsky²⁷⁵, που εκλαμβάνει την συγκεκριμένη δράση της ψυχής όχι μόνο ως ένδειξη της υιοθέτησης σωματικών χαρακτηριστικών αλλά και ως αναγκαία προϋπόθεση για την εδραίωση της ατομικότητάς της.

²⁷¹ *Τίμαιος* 64b3-6. Για την ταύτιση του *φρόνιμου* μέρους της ψυχής με το *λογιστικόν* βλ. Solmsen [1961], 163. Για το ρόλο της αίσθησης στη γνωστική διαδικασία στον *Φίληβο* βλ. σελ. 97 κ.ε. Όσον αφορά το ίδιο της σωματικής κίνησης, αυτό πρέπει να συνδεθεί με τη μοριακή μεταβίβαση των εξωτερικών ερεθισμάτων σε ολόκληρο το σώμα (*Τίμαιος* 64b3-5).

²⁷² *Τίμαιος* 37b6-8.

²⁷³ *Φίληβος* 33c-35d.

²⁷⁴ Waterfield [1982], 89.

²⁷⁵ Olshewsky [1976], 393.

β. Η αίσθηση και η μνήμη

Η μνήμη, ως *σωτηρία αίσθήσεως*²⁷⁶ αποτελεί ένα ενδιάμεσο στάδιο ενός μηχανισμού με ξεκάθαρη αφετηρία και προορισμό. Μια μνήμη γεννιέται μόνο εφόσον υπάρχει αίσθηση. Αυτό τουλάχιστον μας δείχνει η διευκρίνιση της διαφοράς της λήθης από την *άναισθησία*²⁷⁷. Η αιτιώδης σχέση ανάμεσα στην αίσθηση και στη μνήμη θίγεται σαφέστερα στον *Φαίδωνα*, όπου σε μια απόπειρα παρουσίασης του αιτιοκρατικού τρόπου αντίληψης των πραγμάτων η μνήμη (μαζί με τη *δόξα*) φέρεται ως το γέννημα της ακοής της όρασης και της όσφρησης (96b). Με τα παραπάνω δεδομένα δεν θα ήταν υπερβολικό να υποθέσουμε ότι τη σχέση αυτή τροφοδοτεί μια φυσιολογική λειτουργία, ανάλογη με εκείνη που περιγράφεται στον *Τίμαιο*, όταν η *άναισθησία* εξαιτίας της παρουσίας πολλών και πυκνών σαρκών πάνω από τα οστά είναι ο λόγος παρουσίας προβλημάτων στη μνήμη (*δυσμνημονευτότερα*) και την αντίληψη (*κωφότερα*) (74e7-10)²⁷⁸. Στο τέλος της πορείας που διανύει η μνήμη και η αίσθηση βρίσκεται η ταύτισή τους, η προϋπόθεση για τη γέννηση *δόξας* και *λόγων ἀληθῶν* ή *ψευδῶν*²⁷⁹. Στην περίπτωση αυτή η μνήμη φαίνεται ότι δεν έχει την ικανότητα να εκτελεί μόνο τα χρέη ενός «αποθηκάριου» των αισθητικών δεδομένων, αλλά και να τους προσφέρει μια προεργασία απαραίτητη για την μετέπειτα μετατροπή τους σε λόγο ικανό να καταγραφεί στην ψυχή²⁸⁰. Ο Gosling, δίνοντας διαφορετική ερμηνεία, κάνει λόγο για την

²⁷⁶ *Φίληβος* 34a10-11.

²⁷⁷ *Φίληβος* 33d8-34a1.

²⁷⁸ Για τη σχέση των συγκεκριμένων ανεπαρκειών με την ψυχική ασθένεια της *ἀμαθίας* βλ. σελ. 161-162.

²⁷⁹ *Φίληβος* 39a1-7.

²⁸⁰ *γράφειν... ἐν ταῖς ψυχαις τότε λόγους* (*Φίληβος* 39a3).

αλληλεπίδραση των δυο λειτουργιών και τη συμβολή τους στη δημιουργία των επιθυμιών, αφού η διατύπωση μιας κρίσης μπορεί να εννοηθεί ως αποτέλεσμα της συνεργασίας της μνήμης, της αίσθησης και των *παθημάτων* της πλήρωσης και της κένωσης²⁸¹. Η θέση αυτή δύσκολα μπορεί να γίνει δεκτή για δυο λόγους: πρώτον, γιατί η φράση *ἡ μνήμη ταῖς αἰσθήσεσι συμπίπτουσα* (*Φίληβος* 39a1) δεν δηλώνει απαραίτητα μια αμφίδρομη επικοινωνία²⁸², και δεύτερον, γιατί μας απομακρύνει από τα συμφραζόμενα, καθώς το παράδειγμα που τίθεται από τον Πλάτωνα, για να εξηγήσει το μηχανισμό διατύπωσης των κρίσεων, δεν αφήνει περιθώρια για οποιαδήποτε επέκταση στο φαινόμενο της πλήρωσης ή της κένωσης²⁸³. Είναι δε ξεκάθαρο ότι επικουρεί στην προσπάθεια εμβάθυνσης σε μια συγκεκριμένη γνωστική διαδικασία, κατά την οποία η πρόσληψη των αισθητικών δεδομένων, η διατήρησή τους στη μνήμη και η μετατροπή τους σε καταγεγραμμένο στην ψυχή λόγο αποτελούν διαδοχικά στάδια με σαφή όρια.

Εφόσον η αίσθηση και η μνήμη εμπλέκονται ενεργά στην διατύπωση της *δόξας*²⁸⁴, το ενδεχόμενο του ψεύδους²⁸⁵ προκαλεί εύλογα το ενδιαφέρον για την αναζήτηση του παράγοντα εκείνου που επωμίζεται το βάρος της ευθύνης. Ο Σωκράτης ωστόσο έχει τονίσει ότι ο λόγος δυσκολίας της ορθής αντίληψης του αισθητικού αντικειμένου είναι η μεγάλη απόσταση από τον παρατηρητή²⁸⁶. Προηγουμένως μάλιστα είχε ονομάσει ως μη ορθή γνώμη ό,τι προκύπτει από

²⁸¹ Gosling [1975], 110-11.

²⁸² Ο Waterfield ([1982] 99) ορθά μεταφράζει «όταν η μνήμη συμπίπτει με την αίσθηση».

²⁸³ *Φίληβος* 38c-e.

²⁸⁴ Βλ. παραπάνω και *Φίληβος* 38b12-13.

²⁸⁵ *Φίληβος* 39a6-7.

²⁸⁶ *Φίληβος* 38c5-7.

ένα *ἀμαρτανόμενον δοξαζόμενον*²⁸⁷. Εύκολα λοιπόν κατανοούμε ότι η αίσθηση και όχι η μνήμη είναι που ενοχοποιείται, κι αυτό κάλλιστα μπορεί να μεταφραστεί σε υπεροχή της ψυχής έναντι του σώματος. Η ίδια πηγή των γνωστικών αποπημάτων αποκαλύπτεται με διαφορετική προσέγγιση στον *Τίμαιο*, όταν γίνεται λόγος για την προερχόμενη από τις αισθήσεις και το ρεύμα του σώματος προσβολή της τροχιάς του Ομοίου και του Διαφορετικού (43c7 κ.ε.)²⁸⁸, του οποίου η σταθερή λειτουργία εξασφαλίζει τη διατύπωση βέβαιων και αληθών γνωμών και πεποιθήσεων²⁸⁹.

γ. Η μνήμη και η ανάμνηση

Ο Πλάτωνας, όταν επιχειρεί να εξηγήσει τη διάκριση μνήμης και ανάμνησης προβαίνει στον ορισμό της δεύτερης παρουσιάζοντας τις δυο εκδοχές της: α) *ὅταν ᾶ μετὰ τοῦ σώματος ἔπασχεν ποθ' ἡ ψυχὴ, ταῦτ' ἄνευ τοῦ σώματος αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ ὅτι μάλιστα ἀναλαμβάνη, τότε ἀναμνησθεσθαί που λέγομεν (Φίληβος 34b6-8)*, β) *καὶ μὴν καὶ ὅταν ἀπολέσσα μνήμην εἴτ' αἰσθήσεως εἴτ' αὖ μαθήματος αὖθις ταύτην ἀναπολήσει πάλιν αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ, καὶ ταῦτα σύμπαντα ἀναμνήσεις [καὶ μνήμας] που λέγομεν (Φίληβος 34b10-c2)*. Το ζήτημα που προκύπτει αφορά τον προσδιορισμό της ειδοποιού τους διαφοράς²⁹⁰. Αρχικά

²⁸⁷ *Φίληβος* 37e1-3.

²⁸⁸ Για τη γνωστική πλάνη ως συνέπεια της βλάβης του λογιστικού βλ. σελ. 158-159.

²⁸⁹ Πρβ. την *ἄνευ φθόγγου καὶ ἡχῆς* παραγωγή του λόγου, ως προϋπόθεση για τη δημιουργία *δοξῶν* και πίστεων (*Τίμαιος* 37b3-8), με την καταγραφή του λόγου στην ψυχή πριν την διατύπωση μιας γνώμης στον *Φίληβο* (39a1-7). Για τον λόγο ως έκφραση της συγγένειας της ψυχής με τον κόσμο των Ιδεῶν κατά τη γνωστική διαδικασία βλ. σελ. 66-67.

²⁹⁰ Το ότι η δεύτερη αναφορά στην ανάμνηση δεν εκφράζει μια προσπάθεια συγκεκριμενοποίησης της πρώτης (άποψη του Waterfield ([1980] 57)) πρέπει μάλλον να αποκλειστεί. Ο όμοιος τρόπος εισαγωγής των αντίστοιχων προτάσεων (*ὅταν*), η μεσολάβηση του *καί* και χρήση του *αὖθις..πάλιν* δείχνουν τυπικά τουλάχιστον ότι πρόκειται για δυο διαφορετικές λειτουργίες.

ως ανάμνηση παρουσιάζεται η κατά το δυνατόν²⁹¹ ανάκτηση αποκλειστικά από την ψυχή των όσων η ίδια δοκίμασε μαζί με το σώμα, με άλλα λόγια των προϊόντων των αισθητικών εμπειριών²⁹². Ποια είναι όμως η διαφορά αυτής της λειτουργίας από εκείνη που αναφέρεται στον δεύτερο ορισμό, εφόσον και εκεί γίνεται λόγος για επαναφορά *μνήμης αίσθήσεως* (ή *μαθήματος*²⁹³); Φαίνεται ότι το καθοριστικό σημείο για τη διάκριση βρίσκεται στο γεγονός ότι τα αντικείμενα της αίσθησης στη δεύτερη περίπτωση είναι μνήμες που έχουν απολεσθεί από την ψυχή²⁹⁴. Αν δεχθούμε το παραπάνω, τότε μπορούμε να ισχυριστούμε ότι ο πρώτος ορισμός αφορά την περίπτωση, κατά την οποία στοιχεία που έχουν διατηρηθεί μέσω της μνήμης επανέρχονται, χωρίς ποτέ να έχει προηγηθεί η συνειδητοποίηση της απώλειάς τους. Ο *Τίμαιος* μπορεί να μας πείσει γι' αυτή την πιθανότητα. Όταν εξετάζεται η μαντική, γίνεται λόγος για την ανάμνηση του ονείρου ή του οράματος, των μαντικών ή θεϊκών

²⁹¹ Δεν συμφωνώ με τον Waterfield ([1980] 57), που συνδέει αυτή την επιφύλαξη με μια πιθανότητα ενεργοποίησης της ψυχής από εξωτερικά ερεθίσματα. Η συντακτική θέση του *ὅτι μάλιστα* είναι κοντά στο *ἀναλαμβάνη* και όχι στο *αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ*. Πιθανόν ο Πλάτωνας να υπονοεί την μη απόλυτη ταύτιση των δεδομένων των αισθήσεων και των όσων τελικά διατηρήθηκαν στη μνήμη (βλ. την σύμπτωση μνήμης και αισθήσεων ως προϋπόθεση για την καταγραφή λόγων στην ψυχή (*Φίληβος*, 39a1-3)) και άρα την ανάκτηση ενός μόνο μέρους από αυτά. Για τη μνήμη ως αναγκαία προϋπόθεση της ανάμνησης βλ. παρακάτω.

²⁹² *τὰ δὲ [παθήματα]...καὶ τινὰ ὥσπερ σεισμὸν ἐντιθέντα ἴδιόν τε καὶ κοινὸν ἑκατέρῳ* (*Φίληβος* 33d4-6). Βλ. επίσης τον ορισμό της αίσθησης (*Φίληβος* 34a3-5).

²⁹³ Ο Benitez ([1989] 114-115) τονίζει ότι το *μάθημα* είναι κάτι παραπάνω από την εμπειρική γνώση και παραπέμπει, αν και με επιφύλαξη, στο 52b6-8 του *Φίληβου*, όπου ο όρος συνδέεται με τη διαλεκτική γνώση του φιλοσόφου (58c-e). Με αυτή την οπτική το αντικείμενο του *μαθήματος* δεν θα μπορούσε να είναι άλλο από τις Ιδέες. Έτσι οδηγούμαστε στην ανάμνηση των Ιδεών του *Φαίδωνα* (73c-74d) και στην ταύτιση της με τη μάθηση (*Μένων* 81e4, *Φαίδων* 72e5). Με αυτά τα δεδομένα τα *μαθήματα* στον *Φίληβο* θα μπορούσαν να αποκτηθούν με τρόπο παρόμοιο με εκείνον που προϋποθέτει την προγεννητική όραση της πραγματικότητας. Αν ευσταθεί η υπόθεση του Benitez, τότε μπορεί και να δικαιολογήσει την πλήρη απομόνωση της ψυχής από το σώμα κατά τη λειτουργία της ανάμνησης, παρά τη στενή σύνδεσή της με τις αισθήσεις, καθώς η προγεννητική πρόληψη των γνώσεων αποκλείει τη συμμετοχή του σώματος (*Φαίδων* 76c4-13).

²⁹⁴ Η θέση αυτή ενισχύει τον συσχετισμό του χωρίου με τη θεωρία της ανάμνησης των Ιδεών (βλ. σημ. 293) της οποίας κύριος όρος είναι η κατά τη γέννηση απώλεια της γνώσης (*Φαίδων* 75e2-7).

ρήσεων και των φαντασμάτων (71e6-72a1). Η διαδικασία αυτή, αν και δεν έχει ως αντικείμενο δεδομένα των αισθήσεων, φανερώνει τη δυνατότητα ανάκτησης λόγων ή εικόνων που έχουν με κάποιο τρόπο διατηρηθεί στο νου (και εδώ μπορούμε να υποθέσουμε την παρουσία της μνήμης)²⁹⁵, για να λάβει χώρα η επεξεργασία τους (*πάντα λογισμῶ διελέσθαι...τι σημαίνει*, 72a1), χωρίς όμως να έχουν ποτέ χαθεί και άρα να απαιτηθεί η ταυτόχρονη με την ανάμνηση γνώση της απώλειάς τους. Ο Gadamer ερμηνεύοντας διαφορετικά το χωρίο θεωρεί ότι η διάκριση ανάμεσα στα είδη των αναμνήσεων δεν είναι ουσιαστική. Επικαλείται γι' αυτό τον Αριστοτέλη, που υποστηρίζει ότι κατά την ανάμνηση δεν θυμόμαστε αυτό που έχουμε συγκρατήσει ως κάτι που έχει διατηρηθεί. Επομένως δεν έχει καμία διαφορά, αν έχουμε πρώτα διατηρήσει στο νου και ύστερα ξεχάσει αυτό που αντιληφθήκαμε, ή αν δεν το έχουμε καθόλου διατηρήσει (*Περί μνήμης και αναμνήσεως* 451a20)²⁹⁶. Η θέση αυτή είναι προφανές ότι αποκλείει την παρουσία της μνήμης στον πρώτο ορισμό της ανάμνησης, πράγμα που θεωρήσαμε δεδομένο, όχι όμως αδικαιολόγητα. Ο Πλάτωνας αρχικά τόνισε ότι θα δείξει τη διαφορά ανάμνησης και μνήμης. Αν η αναφορά στην πρώτη εκδοχή της ανάμνησης στοχεύει απλά στο να περιγράψει μια λειτουργία που δεν συνδέεται άμεσα με τη συγκράτηση των αισθητικών δεδομένων, τότε η διάκριση χάνει σε μεγάλο βαθμό την ισχύ της, αφού η τοποθέτηση της ανάμνησης ένα σκαλοπάτι ψηλότερα²⁹⁷ από τη «δεσμευμένη»

²⁹⁵ Στον *Φίληβο* (39a1 κ.ε) οι λόγοι και οι εικόνες αποτυπώνονται στην ψυχή μετά την ενεργοποίηση της αίσθησης και της μνήμης.

²⁹⁶ Gadamer [1991], 156.

²⁹⁷ Ο Gadamer [1991] 156) ορθά τονίζει ότι η ανάμνηση αποδεικνύει τη δυνατότητα επαφής της ψυχής με κάτι που δεν είναι πλέον παρόν και άρα απέχει από το σωματικό του περιβάλλον.

με τις αισθήσεις μνήμη²⁹⁸ είναι μια σίγουρη οδός προς τον τελικό στόχο, την απόδειξη ότι η επιθυμία και η ηδονή είναι καθαρά ψυχικές λειτουργίες²⁹⁹. Επιπλέον η λανθάνουσα παρουσία της μνήμης στον πρώτο ορισμό σώζει τον Πλάτωνα από το λάθος που του προσάπτει ο Waterfield, ότι διακρίνει την ανάμνηση από το αντικείμενό της, τη μνήμη δηλ. ως κάτι που θυμόμαστε, και όχι από την μνήμη ως ψυχική δυνατότητα σύμφωνα με την αρχική του δήλωση³⁰⁰. Τα δύο είδη ανάμνησης έχοντας κοινό παρονομαστή τη μνήμη (με τις δύο διαφορετικές σημασίες της αντίστοιχα³⁰¹) αποκτούν συγκεκριμένα όρια, οπότε υποχρεωνόμαστε να δεχθούμε ως εκδηλώσεις τους τόσο την περιγραφή προηγούμενων εμπειριών όσο και την αναβίωσή τους³⁰², χωρίς να είναι απαραίτητο απορρίψουμε κάποια από τις δύο, όπως φαίνεται να υπονοεί ο Gosling.³⁰³

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Η εικόνα του κινούμενου χωρίς ρυθμό και τάξη έμβιου όντος μετά τη σύνδεση της ψυχής και του σώματος στον *Τίμαιο* αποτελεί πηγή σημαντικών στοιχείων για τη σχέση τους. Η ψυχή του ανθρώπου, σε αντίθεση με την Ψυχή του κόσμου, όχι μόνο δεν απέχει από την υποδεέστερη της ομαλής περιστροφής τρισδιάστατη κίνηση, αλλά συντείνει στην επίτευξή της οδηγώντας το ανθρώπινο σώμα στην καλύτερη δυνατή εναρμόνιση με το κοσμικό. Πίσω από

²⁹⁸ *Φίληβος* 34a10-11.

²⁹⁹ *Φίληβος* 34c4-8.

³⁰⁰ Waterfield [1980], 57.

³⁰¹ Σε πολλά σημεία του *Φίληβου* η μνήμη εκλαμβάνεται ως συγκεκριμένη θύμηση (20b3-4 και 60d9-e1) αλλά και ως ψυχική ικανότητα (21b6-7 και 60d4-5).

³⁰² Όπως προκύπτουν αντίστοιχα από το *Φίληβος* 34b11 και 34b6-8 σύμφωνα με τον Gosling ([1975] 103).

³⁰³ Gosling [1975], 103.

αυτή τη στάση κρύβεται η μεγαλύτερη φθορά σε σχέση με το σώμα που υπέστη η ανθρώπινη ψυχή κατά την δημιουργία της. Αναφορικά με την αυτόνομη κίνηση του ανθρώπινου όντος, η οποία παρουσιάζεται ως αποτέλεσμα αλληλεπίδρασης των ψυχικών τροχιών και του σώματος, αν και διακρίνεται από έλλειψη γνησιότητας, σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να θεωρηθεί κυριολεκτικά χαοτική. Τέλος, η έμφαση στο σύνολο των αποτελεσμάτων της ψυχοσωματικής ένωσης, που αποδίδεται με την μυθική εικόνα του νεοδημιουργηθέντος ανθρώπου, αλλά και το ίδιο το πλατωνικό κείμενο συντείνουν στο να αφαιρεθεί από τις προθέσεις του φιλοσόφου η εμβάθυνση στην κινητική συμπεριφορά του νεογέννητου.

Τα *παθήματα* που προκαλούν τις αισθήσεις εκλαμβάνονται για λόγους αφηγηματικής και λογικής συνέπειας ως σωματικά ερεθίσματα και όχι ως αισθητές ποιότητες των σωμάτων δεν συνιστούν το μόνο παράγοντα βλάβης των ψυχικών τροχιών. Η αύξηση της έντασής τους με τη λήψη τροφής οφείλεται σε μια καθαρά οργανική λειτουργία με κύριο συστατικό της το αίμα, η οποία ακολουθεί το συμπαντικό νόμο του κατακερματισμού της ύλης. Με βάση τα παραπάνω η πλήρης πέδηση του κύκλου του Ομοίου θεωρείται έκφραση της προσωρινής υπερίσχυσης μιας διασπαστικής τάσης εις βάρος κάθε ενοποίησης, τάση που αποδίδεται με την αντίθετη προς την αγαθότητα κίνηση. Η σύγχυση και όχι η παύση των τροχιών του Διαφορετικού δηλώνει την υπεροχή του έναντι του κύκλου του Ομοίου και εκφράζει απόλυτα την ανατροπή των δεδομένων που αφορούν την ψυχική λειτουργία. Η έμφαση που δίνεται στην εκ του αντιθέτου σύλληψη της πραγματικότητας με τη χρήση

παραδείγματος και την αναφορά στις επιπτώσεις στην παραγωγή της γνώσης την καθιστά ως κύρια συνέπεια της βλάβης των κύκλων του Διαφορετικού αποδεικνύοντας ότι οι επιμέρους αλλαγές στη θέση τους είναι συνιστώσες ενός ενιαίου μηχανισμού, που συντηρείται από την ίδια του την αποδιοργάνωση.

Από τις παραπάνω διαπιστώσεις αντιλαμβανόμαστε τη σαφή προσπάθεια υποβιβασμού της ανθρώπινης ψυχής σε σχέση με την κοσμική και συνεπώς την προβολή του χάσματος ανάμεσα στο θείο και το ανθρώπινο. Οι τρόποι που είχε στη διάθεσή του ο Πλάτωνας κινούμενος ορθολογικά, για να επιτύχει τον παραπάνω στόχο ήταν ή να υποβιβάσει την ψυχή και το σώμα στον ίδιο βαθμό ή να ενισχύσει το σώμα, πράγμα αδύνατο, αφού θα ανέτρεπε ριζικά τον αναλογία που ισχύει στο κοσμικό επίπεδο, ή να υποβαθμίσει την ψυχή διατηρώντας κατά το δυνατό υψηλά την αξία του σώματος. Ο φιλόσοφος στη συγκεκριμένη φάση της κοσμογονίας επιλέγει το τρίτο δίνοντας ουσιαστικά αρτιότητα στο σώμα με την κίνηση του έμβιου όντος στις τρεις διαστάσεις, την απόλυτα ακριβή οργανική σχέση λήψης τροφής και *παθημάτων* και τη μηχανιστική επίδραση της αρρυθμίας των τροχών του Διαφορετικού στην γνωστική διαδικασία . Η συγκεκριμένη επιλογή μπορεί να εξηγηθεί ως εξής: αν το σώμα υποβιβαζόταν στον ίδιο βαθμό με την ψυχή, από τη μια θα διατηρούνταν η συμβατότητα με το κοσμικό επίπεδο, αφού θα ίσχυε ο ίδιος λόγος δυνάμεων ανάμεσα τους, από την άλλη ο άνθρωπος ως νέο δημιούργημα θα ήταν ένα ευτελές πλάσμα ανάξιο της προοπτικής του³⁰⁴, κάτι που θα απαιτούσε ή την εκ των υστέρων ισχυρή επέμβαση της ψυχής για την ενίσχυση

³⁰⁴ Βλ. *Τίμαιος* 42b3-5, 42d1-2 και 44b8-c2.

του σώματος ή την a priori απορριπτέα για τα πλατωνικά δεδομένα αυτόνομη σωματική εξέλιξη. Ο Πλάτωνας εν τέλει επιλέγει να θυσιάσει τη λογική συνέπεια που υπόσχεται η συμμετρία ανάμεσα στο κοσμικό και το ανθρώπινο προκειμένου να μην υπερτιμήσει το ρόλο της ψυχής. Έτσι η μόνη οδός που του απομένει είναι να χρησιμοποιήσει το σώμα ως ασφαλιστική δικλείδα διάσωσης της ανθρώπινης υπόστασης.

Ο τρόπος αντιμετώπισης της αίσθησης στον *Φίληβο* δίνει σαφώς μια διαφορετική εικόνα της ψυχοσωματικής σχέσης, που είναι όμως συμβατή με τον *Τίμαιο* ως προς τη βάση της. Η *άναισθησία* για παράδειγμα εξηγείται με όρους φυσιολογίας φανερά δανεισμένους από τον κοσμογονικό διάλογο. Όσον αφορά τους παράγοντες που ευθύνονται γι' αυτήν, φαίνεται ότι η μικρή ένταση των εξωτερικών ερεθισμάτων κατέχει τα πρωτεία και όχι η δομή του σώματος. Η πρόκληση της αίσθησης με την ταυτόχρονη ενεργοποίηση του σώματος και της ψυχής αλλά τη διαφορετική ποιότητα στη λειτουργία τους δεν παραπέμπει σε ένα δυναμικό περιβάλλον σύγκρουσης της σωματικής και της ψυχικής κίνησης με την απόλυτη αναγωγή της τελευταίας στο φυσικό πεδίο. Αν η ψυχή συγχρονίζεται με το σώμα, κι αυτό είναι μια ένδειξη της συγγενείας της με τον κόσμο των αισθητών, ταυτόχρονα δρα αυτόνομα και αμιγώς νοητικά ενεργοποιώντας τη γνωστική διαδικασία. Η παραπάνω διττή συμπεριφορά δεν είναι τίποτε άλλο παρά η συνέπεια της δράσης του Ομοίου και του Διαφορετικού, των κύριων δηλαδή συστατικών της ψυχής στον *Τίμαιο*.

Η μνήμη ως *σωτηρία αίσθήσεως* μπορεί να θεωρηθεί ο μεσαίος κρίκος μιας αλυσίδας, που στην αφετηρία της βρίσκεται η ενεργοποίησή της από τις

αισθήσεις και στο τέλος της η διατύπωση *δοξῶν*. Η συνύπαρξη μνήμης και αίσθησης στη γνωστική διαδικασία δεν συνεπάγεται απαραίτητα και την εξάλειψη των διαφορών τους. Αυτό τουλάχιστον φαίνεται από την ενοχοποίηση της δεύτερης στην περίπτωση του ψεύδους. Η μνήμη διαχωρίζεται από την ανάμνηση και η ομολογουμένως δυσνόητη διάκριση που επιχειρείται στα είδη της τελευταίας φαίνεται πως αντικατοπτρίζει μια αρκετά σπάνια για τα πλατωνικά δεδομένα σύλληψη του τρόπου που ανακτώνται τα αισθητικά δεδομένα. Αυτό τουλάχιστον δείχνει η διαίρεσή τους σε αυτά που βρίσκονται αποθηκευμένα σε έναν «χώρο» άμεσης πρόσβασης και σε εκείνα που εντοπίζονται στα βαθύτερα «μέρη» του νου και που η επαναφορά τους συνοδεύεται από την συνειδητοποίηση της προηγούμενης απώλειάς τους. Το σημαντικό είναι ότι, αν ισχύει η παραπάνω διάκριση, καθώς προϋποθέτει σε κάθε περίπτωση την συγκράτηση των αισθητικών δεδομένων, ενισχύει στο έπακρο την ανάδειξη της ανάμνησης ως γνήσιας νοητικής λειτουργίας μέσα από μια τίμια σύγκριση με την άμεσα σχετιζόμενη με τις αισθήσεις μνήμη.

Η στάση του *Φίληβου* απέναντι στην -ούτως ή άλλως επισφαλή- ισορροπία σώματος και ψυχής μπορεί να συνοψισθεί στα εξής: από τη μια η σιωπηλή υποστήριξη της φυσιολογικής λειτουργίας της αίσθησης είναι μια σοβαρή ένδειξη της αναβαθμισμένης θέσης του σώματος, από την άλλη η εμβάθυνση στους μηχανισμούς της ανάμνησης αποδεικνύει την ισχύ της νοητικής όψης της ψυχής. Το πάντρεμα των δυο κόσμων επιτυγχάνεται με την παρουσία της μνήμης. Όλα αυτά όμως γίνονται για ένα σκοπό, την απόδειξη της ύπαρξης αμιγώς ψυχικών ηδονών και πόνων. Η πλάστιγγα γέρνει σαφώς

προς το μέρος της συγγενούς με τις Ιδέες πλευράς της ψυχής. Η υπεροχή του νου μοιάζει δεδομένη, κι εδώ είναι η διαφορά από τον *Τίμαιο*, όπου η κραταιότητα του κύκλου του Ομοίου δεν είναι αδιαπραγμάτευτη. Η αίσθηση τον τροχοπεδεί (43d2-3) και η επαναφορά του γίνεται, εφόσον η ίδια και οι συνθήκες το επιτρέψουν (44b1-c2).

Κεφάλαιο 2

Η ΘΝΗΤΗ ΨΥΧΗ

Η ψυχοσωματική σχέση αποκτά μια ιδιαίτερη δυναμική, όταν οι κατώτεροι θεοί συνθέτουν τη θνητή ψυχή και την τοποθετούν στο σώμα φροντίζοντας να εξυπηρετείται κατά το δυνατόν η ορθή λειτουργία των τμημάτων της³⁰⁵. Ξεκινώντας από τα ψυχικά συστατικά, η έρευνα επικεντρώνεται στην ηθική και φυσιολογική βάση της σχέσης ανάμεσα στην ηδονή και στον πόνο, οι συνέπειες των οποίων συνυφαίνονται με τις ψυχικές ασθένειες. Σχετικά με τον φόβο και το θάρρος ελέγχεται η πιθανή αντιμετώπισή τους ως αμιγείς ψυχικές καταστάσεις, ενώ ορίζεται η σχέση της ελπίδας με το παραπάνω ζεύγος και τον θυμό. Διασαφηνίζονται επίσης τα επακόλουθα του φόβου και του θυμού στα πλαίσια των συνεπειών της ενσωμάτωσης της ψυχής³⁰⁶. Σχετικά με τους συνδέσμους των συστατικών ερευνάται το υπόβαθρο των ιδιοτήτων της αίσθησης, η ταυτότητα του έρωτα και η σχέση μεταξύ τους. Εξετάζεται ακόμη η περίπτωση μιας πλατωνικής ασυνέπειας, που προκύπτει από την μερικώς διαφοροποιημένη θεώρηση του έρωτα απέναντι στην ενσαρκωμένη αθάνατη ψυχή³⁰⁷. Τέλος συγκρίνεται η συγκρότηση της θνητής ψυχής με εκείνη της κοσμικής και του ανθρώπινου σώματος.

Η εφαρμογή του θνητού μέρους της ψυχής σε σημείο του σώματος εκτός του κεφαλιού γίνεται η αφορμή για την ανίχνευση των στοιχείων που

³⁰⁵ *Τίμαιος* 69c8-71d4.

³⁰⁶ *Τίμαιος* 42a7-b1.

³⁰⁷ *Τίμαιος* 42a6-7.

φανερώνουν το μέγεθος της επιρροής του προς το λογιστικό, την πραγματική ισχύ του τελευταίου και ταυτόχρονα της ανθρώπινης πρωτοβουλίας. Η ύπαρξη ορίου ανάμεσα στα σημεία που έχει την έδρα του το θνητό και το αθάνατο μέρος δίνει το ερέθισμα τόσο για τον εντοπισμό του βαθμού της εξουσιαστικής δύναμης του λογιστικού όσο και για την εξακρίβωση της μονιστικής αντιμετώπισης της ανθρώπινης ψυχής. Τέλος η εξέταση της ορολογίας που χρησιμοποιείται για το μέρος του σώματος στο οποίο τοποθετείται η θνητή ψυχή επικουρεί στην αναζήτηση της λανθάνουσας ιεράρχησης των δύο τμημάτων της.

Ο προσδιορισμός του ακριβούς τρόπου μεταφοράς του ορθού λόγου προς το θυμοειδές απαιτεί την διερεύνηση τόσο της σημασίας της τοποθέτησης των θνητών μερών της ψυχής σε συγκεκριμένα τμήματα του σώματος όσο και των χαρακτηριστικών του αίματος που διαχέεται σ' αυτά. Ουσιαστικό ρόλο παίζει επίσης η αναζήτηση της ορθής σχέσης των τροχιών της αθάνατης ψυχής με την ύλη. Οι βαθύτερες ρίζες του μηχανισμού με τον οποίο ενεργοποιείται το θυμοειδές εντοπίζονται στη θέση των τμημάτων του μυελού και στις ιδιότητές του, που θέτουν τις βάσεις της επικοινωνίας με το λογιστικό.

Η εξέταση του ρόλου της καρδιάς είναι καθοριστική για την κατανόηση της λειτουργίας του θυμοειδούς. Το ερώτημα που τίθεται ύστερα από τον προσδιορισμό του μέσου της επαφής του με το λογιστικό αφορά το αν η καρδιά αποτελεί αποκλειστικά το όργανό του, ζήτημα που καθιστά αναγκαία την αναζήτηση τόσο των στοιχείων που διαφοροποιούν την λειτουργία της ανάλογα με τις συνθήκες όσο και των προεκτάσεων από την έμφαση που

δίνεται στην εκμετάλλευσή της από το θυμοειδές. Ένα άλλο πρόβλημα σχετίζεται με το αν η μεταφορά των εντολών και απειλών του λογιστικού διαμέσου της καρδιάς στο υπόλοιπο σώμα προϋποθέτει την πλήρη καταστολή του θυμού. Η απάντηση στο παραπάνω ερώτημα απαιτεί την διερεύνηση της ύπαρξης νοητικού περιεχομένου στις δραστικές επεμβάσεις του λογιστικού καθώς και της δυνατότητας του αίματος να φέρει ανάλογα μηνύματα.

Σχετικά με τη λειτουργία του επιθυμητικού, αρχικά εξετάζεται η περίπτωση μιας υπαινικτικής αναφοράς στον σεξουαλικό πόθο. Για την προσέγγιση του θέματος απαιτήθηκε η προσφυγή στον τρόπο σύστασης της θνητής ψυχής και της δημιουργίας των δυο φύλων και τονίστηκε η θέση του συγκεκριμένου χωρίου στα πλαίσια της πλατωνικής περιγραφής της κατασκευής των σωματικών οργάνων. Στη συνέχεια διερευνάται η σχέση του επιθυμητικού με το σώμα. Όσον αφορά δε την επικοινωνία του με το λογιστικό, εξετάζεται το μέσο παρεμπόδισης μια πιθανής προβληματικής επαφής τους και επιχειρείται η φυσιολογική ανάλυση των ενδεχόμενων προβλημάτων.

Το συκώτι, που συμπληρώνει το επιθυμητικό, συνδέεται με το αθάνατο ψυχικό τμήμα. Έτσι σκιαγραφείται το είδος της επαφής τους και ειδικότερα τα μέσα που χρησιμοποιεί το λογιστικό, για να το ενεργοποιήσει, ώστε να προκαλέσει τον φόβο στο κατώτατο μέρος της ψυχής, ή να παράσχει τη δυνατότητα ονειρομαντείας. Χρήσιμα στοιχεία για την ερμηνεία μας είναι η απάντηση στο αν υπάρχει δυνατότητα παροχής επιπλέον πικρότητας στο

συκώτι από το αθάνατο ψυχικό μέρος και ο προσδιορισμός του ρόλου της θεϊκής συγγένειας του τελευταίου και της δύναμης της επιρροής της.

I. Η ΣΥΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΘΝΗΤΗΣ ΨΥΧΗΣ³⁰⁸

Από τα συστατικά της θνητής ψυχής ο Taylor τοποθετεί την ηδονή, το *μέγιστον κακοῦ δέλεαρ*, ψηλότερα από τους πόνους (*λύπας*) ως προς την ηθική βλάβη που προκαλεί παραπέμποντας στους *Νόμους*, όπου η αδυναμία εκπαίδευσης των Σπαρτιατών να αντιστέκονται σ' αυτήν αντιτίθεται στην επιτυχία τους να αντιμετωπίζουν τον κίνδυνο, να υπερνικούν δηλ. το φόβο για τον πόνο (633c και 635a)³⁰⁹. Ουσιαστικά η μεγαλύτερη ενοχοποίηση της ηδονής αποδεικνύεται κατά την εξέταση των ψυχικών ασθενειών στον *Τίμαιο*. Εκεί, ενώ είναι παραδεκτό ότι ο κατά κοινή ομολογία κακός δεν είναι τίποτε άλλο παρά ψυχικά ασθενής εξαιτίας της έντασης τόσο των πόνων και όσο και της ηδονής (86c3-d2), κατά την επιμέρους εξέταση των συνεπειών τους η λανθάνουσα ιεράρχηση είναι αναμφισβήτητη. Η απόρριψη της εκ προθέσεως κακίας (*κακός μὲν γὰρ ἔκων οὐδείς*) ὅσων αδυνατούν να ελέγξουν τις ηδονές (86d3-e3) και η έλλειψη οποιασδήποτε άμεσης αναφοράς στο ηθικό πεδίο κατά την εξέταση των πόνων (86e3-87a7) καθιστούν σαφή την πρόθεση του φιλοσόφου να δείξει την διαφορά. Η εμμονή αυτή στην προερχόμενη από την ηδονή ηθική φθορά αποτελεί ένδειξη ασυνέπειας ως προς το φυσιολογικό επίπεδο, όπου ο πόνος θεωρείται προϋπόθεση της ηδονής³¹⁰. Έτσι με βάση αυτή την ιδιότητά του θα μπορούσε κάλλιστα να τοποθετηθεί στην κορυφή της

³⁰⁸ *Τίμαιος* 69c8-d6.

³⁰⁹ Taylor [1928], 499.

³¹⁰ *Τίμαιος* 64c7-d2 και *Φίληβος* 31d4-10.

κλίμακας των συστατικών της θνητής ψυχής. Η ασυμβατότητα ηθικού-φυσιολογικού μπορεί να δικαιολογηθεί, μόνο αν ενταχθεί στα πλαίσια μιας εμφατικής δήλωσης της επιρρέπειας του θνητού γένους στην επίδραση των πιο γνωστών στον κοινό νου παθών³¹¹.

Ο Taylor υποστηρίζει ότι ο πόνος είναι απόλυτα συνυφασμένος με τον φόβο που προκαλεί, και με αυτή τη οπτική ερμηνεύει την ικανότητά του να απομακρύνει από το καλό, θεωρώντας ότι οδηγεί στην αποφυγή κάθε επώδυνης διαδικασίας που υπόσχεται ευεργετικά αποτελέσματα, όπως π.χ. εκείνης που αποκαθιστά την υγεία³¹². Η άποψη αυτή ουσιαστικά αναφέρεται στις συνέπειες του φόβου, ψυχικό συστατικό που ο Πλάτωνας δεν το θεωρεί το μοναδικό αποτέλεσμα του πόνου. Έτσι, όταν γίνεται λόγος για το φυσιολογικό υπόβαθρο των *λυπῶν*, οι σωματικές συνέπειές τους στις τρεις έδρες της θνητής ψυχής αποδίδονται με το φάσμα των έξι ασθενειών, που εκφράζουν άμετρες καταστάσεις, εκ των οποίων μία μόνο αναφέρεται στην δειλία³¹³. Άρα τα *ἀγαθά* από τα οποία μας απομακρύνει ο πόνος συνιστούν το σύνολο όσων εξασφαλίζουν το μέτρο και την ισορροπία.

Σχετικά με τον φόβο και το θάρρος ο ίδιος σχολιαστής τα θεωρεί είδη πόνου και ηδονής αντίστοιχα που έχουν το αντικείμενό τους στο μέλλον. Το πρώτο αντιπροσωπεύει μια αβάσιμη ανασφάλεια και το δεύτερο μια αδικαιολόγητη εμπιστοσύνη γι' αυτό που πρόκειται να συμβεί³¹⁴. Ο επιμερισμός που προτείνεται θυμίζει έντονα τον *Φίληβο*. Εκεί το *ἡδὺν καὶ*

³¹¹ Για τις συνέπειες των *βιαίων παθημάτων* βλ. *Τίμαιος* 42a3-d2.

³¹² Taylor [1928], 499.

³¹³ *Τίμαιος* 86e3-87a7. Για τις ψυχικές ασθένειες και τη σχέση τους με τα τρία μέρη της ψυχής βλ. Κάλφας [1995], 490-1 σημ. 562 και Tracy [1969], 125 κ.ε.

³¹⁴ Taylor [1928], 499.

θαρραλέον της προσδοκίας ενός ευχάριστου γεγονότος και το αντίθετό του, *φοβερὸν καὶ ἀλγεινόν*, πριν συμβεί κάτι κακό, είναι τα συναισθήματα που ο Σωκράτης θέτει ως παραδείγματα ηδονής και πόνου αντίστοιχα, προερχόμενα από την ψυχή χωρίς τη συμμετοχή του σώματος (32b9-c5). Ο Tracy πάλι έχει άλλη γνώμη και θεωρεί το θάρρος και τον φόβο εκφράσεις υπερβολής και ανεπάρκειας, που ταυτίζονται με την *θρασύτητα* και την *δειλία* αντίστοιχα και συνιστούν ψυχικές διαταραχές μπροστά στον επικείμενο κίνδυνο³¹⁵. Έτσι συνδέει τα συστατικά αυτά με τις ασθένειες που ο Πλάτωνας περιγράφει ως εκδοχές του υπέρμετρου πόνου³¹⁶. Η άποψη αυτή μπορεί να επιβεβαιωθεί από τον χαρακτηρισμό που τους αποδίδεται *ἄφρονε συμβούλω*, ο οποίος παραπέμπει στην επιβλαβή επιρροή του θυμοειδούς προς το λογιστικό μέρος της ψυχής³¹⁷, αφού η δυνατότητα σύμπραξης μαζί του (*ἵνα τοῦ λόγου κατήκοον ὄν* [το θυμοειδές] *κοινή μετ' ἐκείνου βία τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχοι γένος*, *Τίμαιος* 70a4-6) αφήνει περιθώρια και για την πιθανή παραπλάνησή του. Με δεδομένη μάλιστα τη σωματική βάση του ανώτερου μέρους της θνητής ψυχής είναι πολύ δύσκολο να δεχθούμε ότι ο Πλάτωνας, όταν κάνει λόγο για το θάρρος και τον φόβο, εννοεί την αγαθή πλευρά της ηδονής και του πόνου³¹⁸.

Στους *Νόμους* η *ἐλπίς* πριν από την ηδονή θα ονομαστεί *θάρρος* και πριν από τον πόνο *φόβος* (644c9-d1). Στον *Φίληβο*, το θάρρος και ο φόβος, που χαρακτηρίζουν το *ἐλπιζόμενον*, συνοδεύονται από μια ευχάριστη και

³¹⁵ Tracy [1969], 134.

³¹⁶ *Τίμαιος* 86e3-87a7.

³¹⁷ Η θρασύτητα και η δειλία, υποστηρίζει ο Κάλφας ([1995] 490 σημ. 562), αποτελούν ασθένειες του θυμοειδούς.

³¹⁸ Για την αγαθή φύση της ηδονής και της λύπης βλ. *Φίληβος* 32c6-d6. Στους *Νόμους* το θάρρος και ο φόβος σε επικείμενο κίνδυνο αντιμετωπίζονται εκτός παθολογικών πλαισίων και συνιστούν την ιδανική κατάσταση του πολεμιστή που πρόκειται να νικήσει (647b5-7).

δυσάρεστη διάθεση αντίστοιχα (*τὸ μὲν πρὸ τῶν ἡδέων ἐλπίζόμενον ἡδὺ καὶ θαρραλέον, τὸ δὲ πρὸ τῶν λυπηρῶν φοβερόν καὶ ἀλγεινόν*, 32c1-2), ενώ σε άλλο σημείο η ελπίδα για την πλήρωση του κενού είναι φορτισμένη μόνο θετικά (*ἄρ' οὐκ ἔστι μὲν ὅτε τις ἡμῶν κενούμενος ἐν ἐλπίδι φανερᾷ τοῦ πληρωθήσεσθαι κατέστηκε*, 36a7-b1). Στην *Πολιτεία* πάλι γίνεται αντιπαράθεση κακῆς και ἡδείας ἐλπίδος (330e6-331a9). Από τα παραπάνω προκύπτει η ανάγκη του ορθού προσδιορισμού της έννοιας και της σχέσης της με το ζεύγος φόβος-θάρρος. Ο Taylor εντοπίζοντας τη δυσκολία στην ουδετερότητα της λέξης και θεωρώντας ότι τα συμφραζόμενα δεν βοηθούν για τη θετική ή αρνητική φόρτισή της την αποδίδει ως «ψευδαίσθηση»³¹⁹. Αν λάβουμε όμως υπόψη μας ότι τα προηγούμενα συστατικά της θνητής ψυχῆς αποτελούν αντιθετικά ζεύγη, ο θυμός ως αντίποδας της ελπίδας αποθαρρύνει την οποιαδήποτε ταύτισή της με το θάρρος και τον φόβο και αποτελεί σημείο αναφοράς για τον ορθή ερμηνεία της. Η διαφορά μεταξύ τους ἐγκείται στην ένταση και στον χρονικό προσδιορισμό του αντικειμένου τους. Αν ο θυμός είναι η ἐκρυθμη κατάσταση της ψυχῆς (*δυσπαραμύθητον*)³²⁰ που αφορά το τώρα³²¹, η ελπίδα χαρακτηρίζεται από ἔλλειψη δύναμης και αφορά το μετά³²², στοιχεία που την κάνουν εύκολα να παρασύρει (*εὐπαράγωγον*)³²³. Είναι δηλαδή μια μορφή

³¹⁹ Taylor [1928], 499-500.

³²⁰ Στους *Νόμους* ὁ θυμός, *δύσερι καὶ δύσμαχον κτήμα ἐμπεφυκός, ἀλογίστω βία πολλὰ ἀνατρέπει* (863b3-4).

³²¹ Στην *Πολιτεία* η αμεσότητα των γεμάτων ένταση αντιδράσεων αυτού που κυριεύεται από τον θυμό χαρακτηρίζει την επανάσταση της ψυχῆς του ανθρώπου που αδικείται (440c7-d3). Από φυσιολογικής άποψης η ἔγερση του θυμού εκδηλώνεται με την μορφή φωτιάς (*Τίμαιος* 70c1-4).

³²² Στους *Νόμους* οι ἐλπίδες ορίζονται ως *δόξαι μελλόντων* (644c9-10).

³²³ Δε θα συμφωνήσω με τον Taylor ([1928] 499-500), που μεταφράζει το *εὐπαράγωγον* «[ψευδαίσθηση] που εύκολα χάνει το δρόμο της», γιατί δεν εκφράζει την αμεσότητα των συνεπειών της ἐλπίδος στον φορέα της.

επανάπαυσης, που οδηγεί στην ανεκτικότητα και στην κωλυσιεργία απέναντι σε κάτι που χρήζει άμεσης και λογικής αντιμετώπισης. Αν εντάξουμε την ελπίδα και τον θυμό στα πλαίσια των ψυχικών ασθενειών ως εκφράσεις διαταραγμένης συμπεριφοράς απέναντι σε μια δύσκολη κατάσταση³²⁴, η διαφορά τους σε σχέση με τον φόβο και το θάρρος είναι προφανής, αφού τα τελευταία προκαλούνται σε πιο επικίνδυνες συνθήκες³²⁵. Με αυτό το πρίσμα το ζεύγος ελπίδα-θυμός αποτελεί το τελευταίο τμήμα μιας φθίνουσας κλίμακας, που αφορά τις επιπτώσεις των συστατικών της θνητής ψυχής στην ανθρώπινη ύπαρξη.

Ο καθορισμός των συνακόλουθων του φόβου και του θυμού που πρέπει να υποστούν οι ψυχές μετά την ενσωμάτωσή τους (*ὅσα τε ἐπόμενα αὐτοῖς, Τίμαιος 42a7-b1*) έχει ιδιαίτερη σημασία, μια και λόγος κατά την περιγραφή της σύστασης της ψυχής γίνεται μόνο για τους αντίποδες τους (*ὅποσα ἐναντίως πέφυκε διεστηκότα, Τίμαιος 42b1*), το θάρρος και την ελπίδα αντίστοιχα. Όταν γίνεται λόγος για το θυμοειδές, ο φόβος και ο θυμός προκαλούν υπερθέρμανση στην καρδιά, γι' αυτό και τίθεται στην υπηρεσία της ένα σύστημα ψύξης για τη μείωση των πόνων³²⁶. Η υπερθέρμανση του σώματος, μόνο για την περίπτωση του θυμού, αναφέρεται επίσης ως συνέπεια ερίδων και φιλονικίας και εντάσσεται στις ενδείξεις της κακής ισορροπίας ανάμεσα στο σώμα και την ψυχή³²⁷. Ο φόβος πάλι στην *Πολιτεία* αντιμετωπίζεται ως χαρακτηριστικό της χειρότερης κατάστασης που υπάρχει στην τυραννική πόλη και ψυχή και

³²⁴ Tracy [1969], 134.

³²⁵ Βλ. παραπάνω.

³²⁶ *Τίμαιος* 70c1-d6.

³²⁷ *Τίμαιος* 87e6-88a7.

εντάσσεται σ' ένα φάσμα επώδυνων καταστάσεων (577e5-578a9 και 579d9-e7). Σε νοητικό επίπεδο οι έριδες ως αποτελέσματα της έξαρσης του θυμού γίνονται μαζί με τις επιθυμίες αιτίες δημιουργίας θνητής σκέψης και αντιπαρατίθενται στην ιδανική κατάσταση προσέγγισης της αλήθειας και της κατάκτησης της αθανασίας³²⁸, περίπτωση που σαφώς παραπέμπει στο ρόλο των υπέρμετρων πόνων για την πρόκληση της ασθενικής κατάστασης της *λήθης* και της *δυσμαθίας*³²⁹. Χαρακτηριστικό της εμφατικής ταύτισης των συνεπειών του θυμού και του φόβου με την διαταραγμένη συμπεριφορά είναι η αποσιώπηση σε όλες τις παραπάνω περιπτώσεις της δυνατότητας ύπαρξης ηδονής σε μια ενδεχόμενη μείωση των πόνων³³⁰.

Η αίσθηση αποτελεί τον πρώτο σύνδεσμο των στοιχείων της θνητής ψυχής. Η επιλογή της προφανώς συνδέεται με τη σχέση της με τα ανώτερα στην ιεραρχία συστατικά, καθώς αποτελεί την επαρκή και αναγκαία αιτία του πόνου και συνεπώς της ηδονής μέσω μιας λειτουργίας που στηρίζεται στην ύπαρξη ικανών ερεθισμάτων που ακολουθούν τη σωματική οδό³³¹. Ο χαρακτηρισμός *ἄλογος*, που της αποδίδεται, προδίδει αναμφισβήτητα την ανεξέλεγκτη προς το λογιστικό επίδραση της σωρείας σωματικών ερεθισμάτων, γεγονός που ευθύνεται για την επιρρέπεια της θνητής ψυχής στις ασθένειες, των οποίων οι κυριότερες μορφές είναι η υπερβολική ηδονή και ο πόνος³³². Η *ἄλογη* όψη των αισθήσεων παρουσιάζεται στην απόλυτη μορφή

³²⁸ *Τίμαιος* 90b1-c6.

³²⁹ *Τίμαιος* 86e3-87a7.

³³⁰ Στον *Φίληβο* ο θυμός και ο φόβος αντιμετωπίζονται ως μεικτές καταστάσεις πόνου και ηδονής (47d8-48a4).

³³¹ *Τίμαιος* 64a2κ.ε.

³³² *Τίμαιος* 86b2-7.

της κατά τη διαδικασία της γέννησής τους μετά την εμφύτευση του θείου μέρους της ψυχής στο ανθρώπινο σώμα³³³. Τότε, στην παρθενική συνάντηση των δύο τμημάτων της ψυχής, είναι η μοναδική φορά που το θνητό μέρος της δρα σχεδόν αυτόνομα σε βάρος του λογιστικού.

Ο δεύτερος σύνδεσμος είναι ο έρωτας. Ο Πλάτωνας, όταν κάνει λόγο για τα δύο φύλα, αναφέρεται στον γενετήσιο έρωτα και τον παρουσιάζει ως το αποτέλεσμα μιας εκ των υστέρων θεϊκής επέμβασης στο σώμα, που προέκυψε από την ανάγκη της μετατροπής του άνδρα σε γυναίκα με μια δεύτερη γέννηση. Η παροχή επικοινωνίας του μυελού με την έξοδο των υγρών του σώματος είχε ως συνέπεια την επέμβαση της έμψυχης ιδιότητάς του και την επιβολή της ζωτικής επιθυμίας της εκροής³³⁴. Το χαρακτηριστικό της ετοιμότητας του έρωτα για κάθε εγχείρημα (*ἐπιχειρητῆ παντός ἔρωτι, Τίμαιος 69d4-5*)³³⁵ συμβαδίζει θαυμάσια με την περιγραφή της φύσης των γεννητικών οργάνων των ανδρών, που λόγω της έλλειψης πειθαρχίας και της αυταρχικότητάς της παρομοιάζεται με ανυπότακτο ζώο, που επιχειρεί να κυριαρχήσει στα πάντα μέσω του οίστρου³³⁶. Η απόλυτη μορφή ακράτειας που αποδίδεται στον γενετήσιο έρωτα συνδέεται σαφώς με την ψυχική ασθένεια της αφροδίσιας ακολασίας, η οποία οφείλεται στη γενική επικράτηση του

³³³ *Τίμαιος* 43b5-e4.

³³⁴ *Τίμαιος* 90e6-b4.

³³⁵ Η μετάφραση του Κάλφα ([1995] 285) «με τον έτοιμο για τα πάντα έρωτα» αποδίδει ακριβώς την εγρήγορση ως δείγμα γνήσιας ενστικτώδους συμπεριφοράς και γι' αυτό κρίνεται ορθότερη από του Cornford ([1937] 281) «με τον πόθο που δεν οπισθοχωρεί σε κανέναν κίνδυνο» (παραπέμποντας στο *ἀνδρείος ὢν καὶ ἴτης καὶ σύντονος* (*Συμπόσιο* 203d)) και του Archer-Hind ([1888] 257) «με τον έρωτα που τα πάντα τολμά», αποδόσεις που τονίζουν τη μαχητική διάθεση, η οποία προϋποθέτει ωστόσο κάποια εκλογίκευση.

³³⁶ *Τίμαιος* 91b4-7. Στη γυναίκα η επίδραση του μυελού είναι το ίδιο καταστροφική, ωστόσο δεν εκφράζει κατακτητική διάθεση παρά την έντονη και επίπονη τάση για αναπαραγωγή. Αυτός ίσως είναι και ο λόγος που ονομάζεται *ἐπιθυμία* (*Τίμαιος* 91b7-d1). Για τη σχέση του φύλου και των όρων που αποδίδουν τον σαρκικό έρωτα βλ. Κάλφας [1995], 494-5 σημ. 592.

σπέρματος στο σώμα εξαιτίας της εκροής του από τα οστά³³⁷. Ωστόσο η χρήση του έρωτα ως συνδέσμου κατά τη διαμόρφωση της θνητής ψυχής του *πρώτου άνδρος* αποκλείει την απόλυτη ταύτισή του με τον σαρκικό, ο οποίος, όπως τονίσαμε, εμφανίζεται αργότερα (*καί κατ' ἐκεῖνον δὴ τὸν χρόνον διὰ ταῦτα θεοὶ τὸν τῆς συνουσίας ἔρωτα ἐτεκτῆναντο*, *Τίμαιος* 91a1-2). Θα μπορούσαμε επομένως να υποθέσουμε ότι ο Πλάτωνας έχοντας στο μυαλό του αυτή την εξέλιξη εννοεί στην προκειμένη περίπτωση τον έρωτα ως σύνολο τάσεων δυνατών να μετεξελιχθούν σε γενετήσιες επιθυμίες. Η θέση αυτή συνάδει απόλυτα με τη γνώμη του Κάλφα, που αναγνωρίζει τον προληπτικό χαρακτήρα της δημιουργίας μιας υποδομής στον μυελό, ικανής να δεχθεί όλα τα σχήματα των ψυχών του θνητού γένους ύστερα από τις συνεχείς μετενσαρκώσεις του άνδρα^{338 339}.

Η σχέση των δύο συνδέσμων, του έρωτα και της αίσθησης, είναι αρκετά αινιγματική, μια και δεν στηρίζεται σε μια αμιγή αντίθεση σύμφωνη με το μοτίβο των ζευγών των συστατικών της ψυχής. Οι χαρακτηρισμοί που τους αποδίδονται³⁴⁰ προδίδουν την εναντίωσή τους προς το ανώτερο μέρος της ψυχής και συνεπώς τη συμφωνία τους. Σ' ένα άλλο όμως επίπεδο ο έρωτας είναι το σύμβολο της απόλυτης έκφρασης της ανεξέλεγκτης συμπεριφοράς, ενώ οι αισθήσεις ως προϋποθέσεις πόνου και ηδονής αποτελούν αιτιώδεις

³³⁷ *Τίμαιος* 86d3-5.

³³⁸ *Τίμαιος* 73c2-6.

³³⁹ Κάλφας [1995], 475 σημ. 473. Πρβ. Rivaud [1925], 201 και Cornford [1937], 294-295.

³⁴⁰ Βλ. παραπάνω.

δυνάμεις³⁴¹. Εξετάζοντας την πλατωνική αναφορά στους δεσμούς αυτούς στα πλαίσια όσων προγραμματίστηκαν από το Δημιουργό και αποκαλύφθηκαν στις ψυχές διακρίνεται ακόμα μια πτυχή της σχέσης τους. Αυτό που αρχικά γεννά ερωτηματικά είναι το ότι μόνο η ηδονή και ο πόνος φέρονται ως χαρακτηριστικά του έρωτα³⁴², σε αντίθεση με όσα λέγονται κατά την εκτενή περιγραφή της σύστασης της θνητής ψυχής, όπου ο έρωτας παρουσιάζεται ως σύνδεσμος και των υπόλοιπων συστατικών. Η εξήγηση που μπορεί να δοθεί στηρίζεται στη συνάφεια του έρωτα με τις αισθήσεις, εφόσον αποτελεί κι αυτός συνθήκη στην οποία χρειάζεται να προσαρμοστούν οι ψυχές³⁴³. Είναι προφανές λοιπόν ότι ο βασικός λόγος που αποδόθηκε στις αισθήσεις και στον έρωτα η συνεκτική τους ιδιότητα είναι αυτή ακριβώς η πρόταξή τους. Επομένως δεν θα ήταν παράδοξο ο φόβος, ο θυμός, όσα τα συνοδεύουν και τα αντίθετά τους³⁴⁴ να παραλειφθούν σε πρώτη φάση από τα χαρακτηριστικά του έρωτα, εφόσον στην προκειμένη περίπτωση έμφαση δίνεται μόνο στην ικανότητά του να αποτελεί μαζί με τις αισθήσεις τη βάση μιας βαθμιαίας στήριξης των κατώτερων της ηδονής και του πόνου παθών³⁴⁵. Άλλωστε το περιληπτικό ύφος του αποσπάσματος και ο σκοπός που υπηρετεί, η παρουσίαση της πορείας του θνητού γένους με την μορφή των νόμων της

³⁴¹ Τόσο η δημιουργία της αίσθησης όσο και της πρόκλησης του πόνου και της ηδονής αντιμετωπίζεται ως διαδικασία που στηρίζεται στην ενεργοποίηση μιας μοριακής αλυσίδας στο σώμα. Βλ. π.χ. *Τίμαιος* 64b3-6 και 65a1-b3.

³⁴² *Τίμαιος* 42a6-7.

³⁴³ *Τίμαιος* 42a5-6. Για την προτεραιότητα των αισθήσεων βλ. *Τίμαιος* 43a6κ.ε.

³⁴⁴ *Τίμαιος* 42a7-b1.

³⁴⁵ Για την ιεραρχία των συστατικών της θνητής ψυχής βλ. παραπάνω.

ειμαρμένης που απευθύνονται στις ανθρώπινες ψυχές³⁴⁶, δεν δικαιολογεί την παράθεση της κατασκευαστικής πορείας της θνητής ψυχής.

Ο μηχανιστικός τρόπος της συγκρότησης της θνητής ψυχής με το συγκερασμό των συστατικών της μέσω δύο συνδέσμων οδηγεί αναπόφευκτα στη σύγκριση με όσα συμβαίνουν αντίστοιχα στο κοσμικό επίπεδο. Για την κατασκευή της Ψυχής του κόσμου η μεριστή οὐσία αναμειγνύεται με την αμέριστη. Το ίδιο συμβαίνει με το ταῦτόν και το θάτερον. Από αυτή τη διαδικασία παράγονται σε πρώτη φάση τρία ενδιάμεσα συστατικά από τη σύνδεση των οποίων προκύπτει το τελικό μείγμα³⁴⁷. Ως προς τη δομή, η ομοιότητα με την κατασκευή της θνητής ψυχής είναι εμφανής, αφού και στην περίπτωση της τελευταίας υπάρχουν τρία αντιθετικά ζεύγη με κοινούς δεσμούς (ηδονή-πόνος, θάρρος-φόβος, θυμός-ελπίδα συνδεόμενα με την αίσθηση και τον έρωτα). Ως προς την ποιότητα των συστατικών τους η διαφορά είναι τεράστια. Στην Ψυχή του κόσμου την καρδιά της μείξης αποτελούν δύο αμιγώς αντίθετα μέρη (Ομοιότητα και Διαφορά) και ένα τρίτο (Ουσία), που αποτελεί την επιβεβαίωση της σύγκλισης των δύο κόσμων, του νοητού και του αισθητού³⁴⁸. Στην περίπτωση της θνητής ψυχής τα τρία ζεύγη που συντίθενται αποτελούν τις όψεις του ίδιου νομίσματος. Αφενός είναι όλα εκφάνσεις της έλλειψης μέτρου και της αρνητικής επίδρασής του στον άνθρωπο, αφετέρου ακολουθούν την κατιούσα κλίμακα ως προς την ισχύ τους. Ως προς τη κοινή τους βάση, για τη μεν Ψυχή του κόσμου υπάρχει ένα απόλυτα αντιθετικό ζεύγος, το μεριστό και το αμέριστο, που προσδιορίζει τα επιμέρους συστατικά

³⁴⁶ *Τίμαιος* 41d8-e3.

³⁴⁷ *Τίμαιος* 35a1-b1.

³⁴⁸ Για τη σχέση των συστατικών της Ψυχής του κόσμου βλ. σημ. 90.

της, για τη δε θνητή ψυχή οι αισθήσεις και ο έρωτας διαφοροποιούνται μόνο ως προς τον τρόπο της λειτουργίας τους, αφού το κοινό χαρακτηριστικό τους είναι η ικανότητα πρόκλησης άμετρων καταστάσεων. Σχετικά με το αποτέλεσμα της μείξης, στην περίπτωση της Ψυχής του κόσμου οδηγούμαστε σταδιακά από τα τρία ζεύγη στα ενδιάμεσά τους και από αυτά στο ένα. Αντίθετα η θνητή ψυχή είναι προϊόν μείξης πρώτου βαθμού. Στην πρώτη το αποτέλεσμα είναι η μεσότητα, ενώ στη δεύτερη η έκβαση της σύνδεσης των συστατικών παραμένει απροσδιόριστη. Από τον παραπάνω συσχετισμό είναι σαφές ότι η αρχική δομική ομοιότητα της θνητής ψυχής με την Ψυχή του κόσμου αποτελεί απλά το ερέθισμα για σύγκριση και επιβεβαίωση του εκφυλισμού του αρχικού προτύπου συνιστώντας ένα μήνυμα, θα λέγαμε, ειρωνικό προς κάθε προσδοκία σύγκλισης. Η παρατήρηση αυτή κάνει φανερή την πρόθεση του Πλάτωνα να μας οδηγήσει στην αναζήτηση ενός άλλου ορθότερου μοντέλου για τη θνητή ψυχή, που δεν μπορεί να είναι άλλο από το σώμα. Ο Tracy τονίζει ότι, αν το σώμα του κόσμου συγκροτήθηκε από ακρότητες, στις οποίες ο Δημιουργός επέβαλε τη μεσότητα, το ίδιο ισχύει και για το σώμα του ανθρώπου, που ακολουθεί το πρότυπό του όντας κι αυτό προϊόν αντίθετων ροπών. Οι ίδιες αρχές διέπουν και τη θνητή ψυχή. Ο ρόλος της είναι να διατηρεί την υγεία επιβάλλοντας το μέτρο και το λόγο στα αντιθετικά ζεύγη των συστατικών της³⁴⁹.

³⁴⁹ Tracy [1969], 134-5.

II. Η ΕΝΣΩΜΑΤΩΣΗ ΤΗΣ ΘΝΗΤΗΣ ΨΥΧΗΣ

Η τοποθέτηση του θνητού μέρους της ψυχής σε διαφορετικό σημείο του σώματος από εκείνο που βρίσκεται το αθάνατο εξυπηρετεί την αποφυγή της υπέρμετρης μόλυνσης του τελευταίου³⁵⁰. Ο Archer-Hind παραπέμποντας στην ικανότητα του *δαίμονος*³⁵¹, του λογιστικού, να ανυψώνει τον άνθρωπο προς τον συγγενικό του ουρανό³⁵², ορίζει το μίασμά του ως την ανεπιθύμητη από τους θεούς απώλεια της θεϊκής του ιδιότητας λόγω της ενσωμάτωσής του³⁵³. Το ερώτημα όμως που τίθεται αφορά το τι ακριβώς υπονοείται με το *ὅτι μὴ πᾶσα ἦν ἀνάγκη* (*Τίμαιος* 69d7). Η φράση αυτή προφανώς υποδηλώνει ότι οι θεοί δεν προέβησαν στη ελαχιστοποίηση της μόλυνσης της αθάνατης ψυχής και, αν ήταν δυνατό, στον μηδενισμό της (όπως υπονοεί ο Archer-Hind) αλλά στην ελεγχόμενη αποδυνάμωσή της υποταγμένοι στη θέληση της Ανάγκης³⁵⁴. Αυτό που επιδιώχθηκε λοιπόν ήταν η διατήρηση της αναλογίας δυνάμεων ανάμεσα στο αθάνατο και στο θνητό τμήμα της ψυχής, πράγμα που σημαίνει ότι το πρώτο θα μπορούσε ν' ασκήσει αβίαστα τον κυρίαρχο ρόλο του προς το τελευταίο παρά την νοθευμένη σύστασή του³⁵⁵. Το γεγονός αυτό δίνει τα σκήπτρα στην ανθρώπινη πρωτοβουλία για την επιλογή ανάμεσα στη θνητή

³⁵⁰ *Τίμαιος* 69d6-e1.

³⁵¹ Για την έννοια του όρου στον Πλάτωνα βλ. Robin [1908], 145 κ.ε., Goldschmidt [1949], 107 κ.ε. και Dodds [1971], 214, σημ. 31.

³⁵² *Τίμαιος* 90a.

³⁵³ Archer-Hind [1888], 256-7.

³⁵⁴ Για τη σύγκρουση της δημιουργικής ικανότητας των θεών με τα έργα της Ανάγκης βλ. Κάλφας [1995], 471, σημ. 455.

³⁵⁵ *Τίμαιος* 41d4-7. Η απομάκρυνση από το απόλυτο στην κάθε περίπτωση (*καθ' ὅσον μάλιστα δυνατόν θνητῷ γίγνεσθαι, Τίμαιος* 90b4-5 και *καθ' ὅσον δ' αὖ μετασχεῖν ἀνθρωπίνη φύσει ἀθανασίας ἐνδέχεται, Τίμαιος* 90c2-3), είναι το σαφές αποτέλεσμα της διατήρησης της ισορροπίας ανάμεσα στο θνητό και το αθάνατο μέρος της ψυχής.

και θεϊκή σκέψη, την προσέγγιση της απόλυτης θνητότητας ή την κατά το δυνατό κατάκτηση της αθανασίας³⁵⁶.

Ο διαχωρισμός των θέσεων του θνητού και του αθάνατου μέρους της ψυχής στο σώμα συντελείται μέσω του λαιμού, που παίζει το διπλό ρόλο του ισθμού και του συνόρου³⁵⁷. Ο Βλαστός εντάσσει το χωρίο αυτό στο ευρύτερο πλαίσιο της δουλικής υποταγής του σώματος στην ψυχή, αφού στο κεφάλι βρίσκεται το πιο θεϊκό και ιερό μέρος³⁵⁸ που κυριαρχεί σε όλα τα στοιχεία που κλείνουμε μέσα μας³⁵⁹, ενώ το σώμα αποτελεί το όχημά του που συμπληρώνει τις θείες περιστροφές της ψυχής³⁶⁰ με τις έξι περιπλανήσεις^{361 362}. Παρόμοια θέση εκφράζει και ο Taylor με τον τολμηρό παραλληλισμό της δομής του ανθρώπινου σώματος με την διαρρύθμιση μιας πόλης, την οποία διοικεί ο μονάρχης, που κατοικεί μακριά από την περιοχή διαμονής των υπηκόων του³⁶³. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο εξουσιαστικός ρόλος του θεϊκού μέρους της ψυχής προς το θνητό αποτελεί την ορθή έκβαση των πραγμάτων μετά την ενσωμάτωση της ψυχής, ώστε να επιστρέψει στο συγγενές της άστρο και να έχει *βίον εὐδαίμονα*. Στην αντίθετη περίπτωση θα συμβεί η έκπτωση του ανδρός με μια σειρά μετενσαρκώσεων μέχρι την επικράτηση της περιφοράς του Ομοίου και την επιστροφή στην *ἀρίστην ἔξιν*³⁶⁴. Αυτό σημαίνει ότι, όταν ο Πλάτωνας αναφέρεται στη σχέση του αθάνατου και του θνητού μέρους της

³⁵⁶ *Τίμαιος* 90b1-c6.

³⁵⁷ *Τίμαιος* 69e1-3.

³⁵⁸ *Τίμαιος* 45a.

³⁵⁹ *Τίμαιος* 44d.

³⁶⁰ *Τίμαιος* 44d.

³⁶¹ *Τίμαιος* 44d8 και 43b.

³⁶² Vlastos [1994], 228.

³⁶³ Taylor [1928], 500.

³⁶⁴ *Τίμαιος* 42a3-d2.

ψυχής, δεν εννοεί μια απόλυτη αλλά μια εν δυνάμει εξουσιαστική τάση του ανώτερου προς το κατώτερο, τάση όμως που μπορεί να λειτουργήσει δραστικά μόνο με κάποιες προϋποθέσεις, όπως είναι η προσφορά στο θεϊκό στοιχείο της ψυχής των σκέψεων και των περιφορών του σύμπαντος.³⁶⁵ Δεν μπορούμε ακόμη να δεχθούμε ανεπιφύλακτα την κάθετη σχέση δεσπότη-δούλου μεταξύ των τμημάτων της ψυχής, αφενός γιατί το θυμοειδές συμπράττει με το λογιστικό για τη χαλιναγωγήση του επιθυμητικού, όποτε αυτό αρνείται να υποταχθεί στη θέληση της ακρόπολης του σώματος³⁶⁶, αφετέρου γιατί στην περίπτωση της κακής φροντίδας της ψυχής υπάρχει η δυνατότητα δημιουργίας θνητών σκέψεων³⁶⁷, η οποία υποδηλώνει την άμεση επίδραση του θνητού μέρους στο λογιστικό και συνεπώς την ύπαρξη μιας διόδου επικοινωνίας από κάτω προς τα πάνω.

Ο Dodds αντιμετωπίζει την ύπαρξη ορίου ανάμεσα στα μέρη που τοποθετείται η ανθρώπινη ψυχή ως σαφή ένδειξη της διάσπασής της και της εγκατάλειψης της ιδέας της ενότητας της προσωπικότητας, ενότητα όμως που διακρίνει στον *Πολιτικό* παρά τον διαχωρισμό της ψυχής σε *άειγενές* και *ζωογενές μέρος* (309c). Για τη θέση του επικαλείται την αδυναμία ύπαρξης ικανών δεσμών ανάμεσα στα ανώτερα και κατώτερα μέρη λόγω της τεράστιας διαφοράς στην ποιότητά τους. Το χάσμα ανάμεσα στην αθάνατη και θνητή ψυχή αντικατοπτρίζει για το σχολιαστή τη σχέση της οπτικής του Πλάτωνα απέναντι στο τι θα μπορούσε να είναι ο άνθρωπος και στο τι είναι στην

³⁶⁵ *Τίμαιος* 90c6-d7.

³⁶⁶ *Τίμαιος* 70a2-7.

³⁶⁷ *Τίμαιος* 90b1-6.

πραγματικότητα^{368 369}. Θεωρώ ωστόσο ότι η λειτουργικότητα του λαιμού όχι μόνο ως ορίου ανάμεσα στο αθάνατο και στο θνητό μέρος της ψυχής αλλά και ως ισθμού για την κίνηση των εντολών του ανώτερου τμήματος προς το κατώτερο, για την σύμπραξη του με το θυμοειδές και στην χειρότερη περίπτωση για την μόλυνσή του κάθε άλλο παρά τον ριζικό διχασμό της ψυχής δηλώνει, ενώ συνεχίζει να εκφράζει την αβεβαιότητα του Πλάτωνα για την αποστολή του ανθρώπινου είδους. Η κατασκευή μιας ενιαίας βάσης για όλα τα είδη της ψυχής παρουσιάζει ακόμη φανερότερα τον μονισμό. Ο μυελός, το αγκυροβόλιο των δεσμών όλης της ψυχής και στήριγμα της ζωής, φιλοξενεί ως εγκέφαλος το θείο σπέρμα, ενώ στη διαιρεμένη μορφή του τη θνητή ψυχή³⁷⁰.

Όσον αφορά τον προσδιορισμό του μέρους του σώματος που τοποθετείται η θνητή ψυχή (*ἐν δὴ τοῖς στήθεσι καὶ τῷ καλουμένῳ θώρακι τὸ τῆς ψυχῆς θνητὸν γένος ἐνέδουν*, *Τίμαιος* 69e3-4), ο προβληματισμός που δημιουργείται αφορά τη σχετική ορολογία. Η εμφατική χρήση (*καλουμένῳ*) του ιατρικού όρου *θώραξ* ύστερα από το *στήθεσι*³⁷¹ δηλώνει σαφώς την προσπάθεια του Πλάτωνα για μια φυσιολογική προσέγγιση της ενσωμάτωσης της ψυχής. Η ακρίβεια όμως στον επεξηγηματικό ρόλο του δεύτερου όρου είναι αμφίβολη καθώς το *στήθος* αφορά μόνο το πάνω μέρος του κορμού³⁷²,

³⁶⁸ *Νόμοι* 644d-e.

³⁶⁹ Dodds [1971], 214-6. Για τον Πλατωνικό δυισμό και τη γνησιότητά του βλ. Kerschenssteiner [1945], Festugière [1947], Pétrement [1947].

³⁷⁰ *Τίμαιος* 73b-d. Κατά τον Solmsen ([1950] 446κ.ε.) η σύσταση του μυελού όχι μόνο από φυσικά αλλά και από ψυχικά στοιχεία, που τον καθιστά έδρα αθανασίας, αποτελεί πλατωνική καινοτομία. Ο Archer-Hind ([1882] 127) αποκλείει κάθε περίπτωση δυισμού και, θεωρώντας την ψυχή αιώνια ζωτική αρχή, ορίζει τη θνητότητα των μερών της ως παύση της συνεργασίας της με το σώμα μετά το διαχωρισμό της απ' αυτό.

³⁷¹ Για τη διάκριση των όρων βλ. Archer-Hind [1888], 257.

³⁷² Προηγουμένως *στήθος* ονομάστηκε το μέρος που συνδέεται ο λαιμός (*Τίμαιος* 69e1-3).

ενώ ο *θώραξ* εκτείνεται από τη βάση του λαιμού ως τα γεννητικά όργανα³⁷³. Αυτό δημιουργεί την υποψία ενός υπαινιγμού σχετικού με την αξιολόγηση των τμημάτων της θνητής ψυχής. Η πρόταξη του όρου *σῆθος* μπορούμε να υποθέσουμε ότι εκφράζει τη λανθάνουσα αναγνώριση της ανωτερότητας του θυμοειδούς, που θα εγκατασταθεί ψηλότερα από το επιθυμητικό, γεγονός που αφενός προΐκονομεί την ισχύ του σε βάρος του επιθυμητικού³⁷⁴, αφετέρου δηλώνει την υπόταξη του σώματος στις προδιαγραφές της θνητής ψυχής. Η υπόθεση αυτή ενισχύεται, αν λάβουμε υπόψη ότι η διαίρεση του θώρακα σε δύο τμήματα παρομοιάζεται με την διάκριση ανάμεσα στα διαμερίσματα των ανδρών και γυναικών³⁷⁵ υποδηλώνοντας την προτεραιότητα του θυμοειδούς, καθώς συμβαδίζει τόσο με την πλατωνική αρχή της ανωτερότητας του άνδρα³⁷⁶ όσο και με την αναγνώριση της ανδρείας ως της κύριας αρετής του θυμοειδούς³⁷⁷.

III. Η ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΩΝ ΨΥΧΙΚΩΝ ΤΜΗΜΑΤΩΝ

α. Η επικοινωνία θυμοειδούς και λογιστικού

Η τοποθέτηση του θυμοειδούς κοντά στο κεφάλι εξυπηρετεί το άκουσμα του ορθού λόγου³⁷⁸. Σε τι ακριβώς συνίσταται αυτή η επαφή δεν ορίζεται σαφώς από τον Πλάτωνα. Αυτό που πρέπει να αποκλειστεί είναι η συμβατική επικοινωνία μέσω του αίματος, που ισχύει για όλα τα σωματικά μέρη και είναι

³⁷³ Για τη σημασία του όρου και τη σχετική κριτική στον Archer-Hind βλ. Taylor [1928], 500.

³⁷⁴ *Τίμαιος* 70a2-7.

³⁷⁵ *Τίμαιος* 69e6-70a2.

³⁷⁶ *Τίμαιος* 42b3-c1.

³⁷⁷ Για τη σχέση της ανδρείας με το θυμοειδές βλ. Taylor [1928], 501.

³⁷⁸ *Τίμαιος* 70a2-4.

υπεύθυνη για τη μετάδοση των αισθητηριακών ερεθισμάτων. Κι αυτό, γιατί, αν ίσχυε κάτι τέτοιο, δεν θα είχε καμία απολύτως αξία η τοποθέτηση των δύο θνητών τμημάτων της ψυχής στις συγκεκριμένες θέσεις και μάλιστα με σημείο αναφοράς το κεφάλι. Επίσης δεν θα μπορούσε να δικαιολογηθεί η δυσκολία επαφής του επιθυμητικού με τα επιχειρήματα του λογιστικού και η αδυναμία κατανόησής τους³⁷⁹, αφού θα υπήρχε η ίδια αμεσότητα και ταχύτητα στην επικοινωνία του εγκεφάλου με τις σωματικές έδρες του επιθυμητικού, που παρατηρείται, για παράδειγμα, κατά την μετάδοση της αίσθησης του ήχου³⁸⁰. Δεδομένου ότι το αίμα δεν έχει νοητική δύναμη (σε αντίθεση με τη θεωρία του Εμπεδοκλή³⁸¹) υποθέτουμε ότι ο λόγος στην προκειμένη περίπτωση είναι παρόμοιας ποιότητας με εκείνον που *ἄνευ φθόγγου καὶ ἤχῃς* μεταφέρεται στην Ψυχή του κόσμου κατά την παραγωγή της γνώσης³⁸².

Για τον ακριβή τρόπο επικοινωνίας του λογιστικού με το θυμοειδές ο Ostenfeld επικαλείται τον χωρικό χαρακτήρα των ψυχικών τροχιών ακολουθώντας το παράδειγμα της Ψυχής του κόσμου και ορίζει τη σκέψη ως το σύνολο των περιφορών των εγκεφαλικών μορίων, που ευθύνονται για την ενεργοποίηση των μορίων της φωτιάς, τα οποία ταυτίζει με τον θυμό³⁸³. Το πρόβλημα που προκύπτει από τη θεώρηση αυτή είναι η απόλυτη απόδοση υλικών ιδιοτήτων στις ψυχικές τροχιές και συνεπώς η ριζική απώλεια της

³⁷⁹ *Τίμαιος* 71a3-5. Το πρόβλημα αυτό συνέβαλε στη δημιουργία του συκωτιού, της έδρας της μαντικής (*Τίμαιος* 71a3κ.ε).

³⁸⁰ *Τίμαιος* 67b2-5.

³⁸¹ Κατά τον Solmsen ([1961] 166), αν το αίμα είχε νοητική ισχύ, θα διευκόλυνε τον Πλάτωνα να εξηγήσει τον τρόπο με τον οποίο τα μηνύματα των αισθήσεων φθάνουν στον εγκέφαλο. Πρβ. Beare [1906], 274.

³⁸² *Τίμαιος* 37b3-c3.

³⁸³ Ostenfeld [1982], 134. Πρβ. Siwek [1930], 46 κ.ε.

θεικής τους υπόστασης. Αν ανατρέξουμε στον τρόπο ενσωμάτωσης του θείου μέρους της ψυχής, γίνεται λόγος τόσο για το κρανίο όσο και για τον εγκέφαλο υποδοχέα³⁸⁴, πράγμα που αποδεικνύει την ισχύ της διάκρισης υλικού-νοητικού. Θα ήταν ακόμη λάθος να δεχθούμε τη σωματική ποιότητα των ψυχικών τροχιών (παρά την αντιπαράθεσή τους με τις αισθήσεις και την αναμφισβήτητη χωρική τους υπόσταση³⁸⁵) εξαιτίας της διττής φύσης του αθάνατου μέρους της ανθρώπινης ψυχής κατά το κοσμικό πρότυπο³⁸⁶. Αναλυτικότερα, η ύπαρξη των περιφορών στον χώρο μπορεί μεν να εννοηθεί ως αποτέλεσμα του διαιρετού στοιχείου στη σύσταση της ψυχής, αλλά δεν είναι δυνατόν να παραγνωριστεί το ότι από τις ίδιες αυτές περιφορές εξασφαλίζεται η δυνατότητα προσέγγισης της αλήθειας³⁸⁷, που οφείλεται στα αδιαίρετα συστατικά τους. Εκτός αυτού ο εγκέφαλος εκτελεί και χρέη αγωγού αισθητικών μηνυμάτων³⁸⁸, οπότε η καθαρά υλική υπόσταση των κύκλων της ψυχής θα οδηγούσε σε μια αφανιστική γι' αυτούς σύγκρουση. Υποστηρίζω λοιπόν ότι ο μηχανισμός ενεργοποίησης του θυμοειδούς από το λογιστικό είναι πιο πολύπλοκος από ό,τι υποστηρίζει ο Ostenfeld. Οι ρίζες του πρέπει να αναζητηθούν στη γειτνίαση του εγκεφάλου με το τμήμα του μυελού στο οποίο έχει προσδεθεί το θυμοειδές³⁸⁹. Η άποψη αυτή ενισχύεται, αν λάβουμε υπόψη την κατά το σχήμα μόνο διαφοροποίηση ανάμεσα στα δύο είδη μυελού (σ' αυτόν που συνιστά τον

³⁸⁴ *Τίμαιος* 44d3-6 και 73c6-d2.

³⁸⁵ *Τίμαιος* 43a6-7.

³⁸⁶ Η ψυχή του ανθρώπου δημιουργήθηκε στον ίδιο κρατήρα και από τα υπολείμματα της Ψυχής του κόσμου (*Τίμαιος* 41d4-8). Για τη σύσταση της Ψυχής του κόσμου βλ. *Τίμαιος* 35a1-b1.

³⁸⁷ *Τίμαιος* 90b6-d7.

³⁸⁸ Βλ. την περίπτωση της ακοής (*Τίμαιος* 67b2-5).

³⁸⁹ *Τίμαιος* 73c6-d7.

εγκέφαλο και σ' αυτόν που βρίσκεται στην σπονδυλική στήλη)³⁹⁰ και τις υλικές του ιδιότητες, που υποδηλώνει η αναλογία ανάμεσα στην ποσότητά του και τη φρόνηση³⁹¹. Με βάση τα παραπάνω μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι η πρόκληση του θυμού μετά την αναγγελία μιας άδικης πράξης από το λογιστικό προέρχεται από μια ιδιαίτερη μορφή επαφής των δυο τμημάτων της ψυχής, η οποία συνίσταται στην παραγωγή μορίων φωτιάς από πρωτογενή τρίγωνα, που αποτελώντας τις ρίζες του αγκυροβολίου της ψυχής³⁹² μπορούν να θεωρηθούν ως τα πιο ικανά να μετουσιώσουν τις επιταγές του ορθού λόγου, χωρίς όμως αυτός να χάσει την ποιότητα που εγγυάται η προέλευσή του από την αδιαίρετη φύση των ψυχικών περιφορών. Τα παραγόμενα μόρια της φωτιάς ως τα πλέον μικρά και ευέλικτα μπορούν να παρακάμπτουν όλα τα υπόλοιπα στοιχεία³⁹³ και να προκαλούν θερμότητα σε οποιοδήποτε σημείο του σώματος και επομένως στην καρδιά με άμεσο αποτέλεσμα τη διόγκωσή της και την συνακόλουθη αύξηση της κινητικότητας στο αίμα.

β. Ο ρόλος της καρδιάς³⁹⁴

Παρά την τοποθέτηση της καρδιάς σε καίρια θέση, για να επιτευχθεί η σύμπραξη θυμοειδούς και λογιστικού, η άμεση επιβολή του θεϊκού μέρους προς το επιθυμητικό και συνεπώς η απευθείας επαφή μαζί του είναι εφικτή, αφού το θυμοειδές επιστρατεύεται μόνο στην περίπτωση της μη εκούσιας υποταγής του (*όπότ' ἐκ τῆς ἀκροπόλεως τῶ τ' ἐπιτάγματι καὶ λόγῳ μηδαμῇ* [το

³⁹⁰ Ο.π.

³⁹¹ *Τίμαιος* 74e1-75a7.

³⁹² Για την τελεολογία της σύστασης του μυελού βλ. 73b5-c3.

³⁹³ *Τίμαιος* 78a3-6.

³⁹⁴ *Τίμαιος* 70a7-d6.

επιθυμητικό] *πείθεσθαι ἐκὸν ἐθέλοι, Τίμαιος 70a6-7*). Ὅσον αφορά την οδό με την οποία το λογιστικό επικοινωνεί στην προκειμένη περίπτωση με το κατώτερο μέρος της ψυχῆς δεν μπορεί να είναι ἄλλη ἀπὸ το αἷμα. Αυτό προκύπτει, αν συνδυάσουμε τη δεδομένη δυνατότητά του να μεταφέρει εντολές και απειλές του λογιστικού³⁹⁵ με την ιδιότητα των δύο νοτιαίων φλεβῶν να συνιστούν το δεύτερο μετὰ το δέρμα δεσμό του κεφαλιού με το υπόλοιπο σώμα και το κύριο μέσο της καθολικῆς μετάδοσης των αισθητηριακῶν ερεθισμάτων³⁹⁶. Ἐτσι ρίχνεται νέο φως στον ρόλο της καρδιάς. Εφόσον αυτή αποτελεί τον κόμβο ὅλων των φλεβῶν, αναγκαστικά γίνεται φορέας των εντολῶν του λογιστικού χωρὶς ὅμως την ουσιαστικὴ ἐπέμβασή της, ὅταν το επιθυμητικό δεν αρνείται την υποταγή. Αυτό σημαίνει ὅτι η καρδιά γίνεται ουσιαστικὸ ὄργανο του θυμοειδούς μόνο στην περίπτωση συναγερμού, που ο Πλάτωνας θα ορίσει ὡς ἀναγγελία της τέλεσης μιας ἀδικῆς πράξης προερχόμενης εἴτε ἀπὸ το ἐξωτερικὸ περιβάλλον εἴτε ἀπὸ ἐσωτερικὲς ἐπιθυμίες³⁹⁷. Ὅσον αφορά τη διαφοροποίηση της λειτουργίας της σ' αυτή τη φάση, υποθέτω ὅτι συνίσταται στην αὐξηση της ταχύτητας της κυκλοφορίας του αἵματος σε ὅλα τα σωματικὰ μέρη (*ὄξέως διὰ πάντων τῶν στενωπῶν πᾶν ὅσον αἰσθητικόν ἐν τῷ σώματι, τῶν τε παρακελεύσεων καὶ ἀπειλῶν αἰσθανόμενον, Τίμαιος 70b5-7*). Η ἀναμφισβήτητη ἐμφαση που δίνεται στον

³⁹⁵ *Τίμαιος 70b5-7*.

³⁹⁶ *Τίμαιος 77d6-e6*.

³⁹⁷ *Τίμαιος 70b3-5*. Ο Taylor ([1928] 503) θεωρεῖ ὅτι η ἀδικῆ πράξη που προέρχεται ἀπὸ το ἐξωτερικὸ περιβάλλον εἶναι η *ὕβρις* που διαπράττεται ἀπὸ κάποιο ἄλλο πρόσωπο. Για τους λόγους ἐκδήλωσης του θυμοῦ παραπέμπει στην *Πολιτεία* 440a8 και c7.

συγκεκριμένο ρόλο της καρδιάς³⁹⁸ μπορεί να εκληφθεί ως αποδοχή της αναγκαιότητας της συνεχούς επέμβασής της εξαιτίας της εν γένει αδυναμίας επιβολής του λογιστικού.

Ο Solmsen (διαφωνώντας με τον Cornford) αντιλαμβάνεται δύο στάδια στη διαδικασία σύμπραξης λογιστικού και θυμοειδούς. Πρώτα ο θυμός βράζει, επειδή μαθαίνει την τέλεση μιας άδικης πράξης, και ύστερα ο λόγος επιβάλλει τις παρακελεύσεις και τις απειλές του, αφού όμως πρώτα το αίμα έχει παγώσει. Κι αυτό, γιατί είναι αδιανόητο το βραστό αίμα να μεταδώσει ή να εφαρμόσει τις διαταγές του λόγου³⁹⁹. Ο ισχυρισμός αυτός στηρίζεται προφανώς στην υιοθέτηση του Αριστοτελικού φυσιολογικού δόγματος, που θέλει τον εγκέφαλο να επιστρατεύει παγωμένο υλικό στην καρδιά, για να την ησυχάζει⁴⁰⁰. Ο ερμηνευτής όμως δεν εξηγεί σε τι έγκειται η αδυναμία μεταφοράς εντολών του λογιστικού από το ζεστό αίμα. Απ' ό,τι φαίνεται, πρέπει να δίνει νοητικό περιεχόμενο σ' αυτές τις επεμβάσεις, το οποίο καταστρέφεται με την αύξηση της θερμοκρασίας. Ωστόσο μια τέτοια αντιμετώπιση προϋποθέτει τουλάχιστον ως ένα βαθμό την υιοθέτηση της αντίληψης του Εμπεδοκλή για το νοητικό χαρακτήρα του αίματος, θέση που ο Solmsen δεν φαίνεται να αποδέχεται⁴⁰¹, ή την αμιγή υλική υπόσταση των ψυχικών περιφορών, που απορρίψαμε προηγουμένως. Επομένως οι διαταγές και απειλές του λογιστικού πρέπει να εκληφθούν στην περίπτωσή μας μόνο ως ένας μηχανιστικός τρόπος άσκησης

³⁹⁸ Σε άλλο σημείο του *Τίμαιου* αναφέρεται ότι η καρδιά αναγνωρίζει τη γεύση μέσω των φλεβών που εκτείνονται σ' αυτήν από τη γλώσσα (65c6-d1).

³⁹⁹ Solmsen [1961], 160.

⁴⁰⁰ Ο.π. 161. Για τον αναβαθμισμένο ρόλο της καρδιάς στον Εμπεδοκλή και τους συνεχιστές του βλ. Wellmann [1901], 15 κ.ε.

⁴⁰¹ Βλ. σημ. 381.

πίεσης στο σώμα μέσω του αίματος. Όσον αφορά τη δυνατότητα παροχής παγωμένου υλικού από τον εγκέφαλο στην καρδιά θα μπορούσε να γίνει δεκτή, αν δεν δηλωνόταν η αναγκαιότητα των πνευμόνων ως κατασταλτικών οργάνων *ἐν τῷ καύματι* της καρδιάς μπροστά στον επερχόμενο κίνδυνο⁴⁰² και στο ξύπνημα του θυμού.⁴⁰³ Η επιθυμητή κατάσταση που επέρχεται με την επαφή καρδιάς και πνευμόνων ορίζεται ως συνεργασία θυμού και λογιστικού, γεγονός που σημαίνει ότι η θερμοκρασία της έχει φτάσει στο ιδανικό σημείο, ώστε να μην επιτρέπει μεν τους πόνους, αλλά να δικαιολογεί την ύπαρξη του θυμού που έφερε την ευθύνη για την υπερθέρμανσή της. Επομένως δεν μπορούμε να μιλάμε για παγωμένο αίμα που μεταφέρει εντολές, αλλά για αίμα που με την υψηλή μεν αλλά επιθυμητή θερμοκρασία επιταχύνει τη διέλευσή τους⁴⁰⁴.

γ. Το επιθυμητικό και η σχέση του με το σώμα και το λογιστικό

Το κατώτερο μέρος της ψυχής οριοθετείται ανάμεσα στο διάφραγμα και στον ομφαλό και ο κύριος ρόλος του είναι η επιθυμία για τα φαγητά και τα ποτά⁴⁰⁵. Ο υπαινιγμός για την ύπαρξη άλλων αντικειμένων επιθυμίας που επιτάσσει η φύση του σώματος (*ὅσων ἔνδειαν διὰ τῆ τοῦ σώματος ἴσχει φυσιν, Τίμαιος* 70d8) δημιουργεί το ερώτημα αν σ' αυτά περιλαμβάνεται ο σεξουαλικός πόθος. Ο Πλάτωνας, όταν ορίζει τη σωματική περιοχή που τοποθετείται το επιθυμητικό, παραλείπει την επιθυμία του ποτού εμμένοντας στην επιθυμία για

⁴⁰² Παρόμοιος ορισμός για τον φόβο δίνεται και στον *Φίληβο* (32b9-c2).

⁴⁰³ *Τίμαιος* 70c1-d6.

⁴⁰⁴ Η φωτιά στην καρδιά καταστέλλεται από τους πνεύμονες μέσω του νερού και του αέρα. Αυτό για τον Tracy ([1969] 114) εξασφαλίζει τη διατήρηση της ισορροπίας ανάμεσα στα τρία αυτά στοιχεία.

⁴⁰⁵ *Τίμαιος* 70d7-e2.

τροφή⁴⁰⁶, την οποία αργότερα θα ορίσει ως η μία από τις δύο τάσεις (η άλλη είναι η επιθυμία για φρόνηση) που επιβάλλει η φύση⁴⁰⁷. Αυτό πιστοποιεί μια διάθεση αξιολογικής αντιμετώπισης των ιδιοτήτων του επιθυμητικού, που ενισχύει την περίπτωση της σκόπιμης αποσιώπησης του γενετήσιου έρωτα. Ο Taylor παρατηρεί ότι η παράλειψη των *ἀφροδισίων* οφείλεται στη μη διαφοροποίηση του φύλου κατά την πρώτη γενιά των ανθρώπων⁴⁰⁸. Δεν μπορούμε ωστόσο να δεχθούμε τη ριζική παράλειψη της σεξουαλικής επιθυμίας από τα χαρακτηριστικά του επιθυμητικού και την εμφάνισή της μετά την δεύτερη γέννηση. Ο φιλόσοφος, όταν αναφέρεται στη σύσταση της θνητής ψυχής, δεν μιλά αποκλειστικά για τον άνδρα της πρώτης γενιάς. Η ηδονή ορίζεται ως *μέγιστον κακοῦ δέλεαρ*, ενώ ο *ἐπιχειρητής παντός ἔρωσ* είναι ο δεύτερος συνδετικός κρίκος όλων των συστατικών της⁴⁰⁹, στοιχεία που φανερώνουν την επιρρέπεια στις ψυχικές ασθένειες⁴¹⁰. Δεν είναι εξάλλου η πρώτη φορά που το κατασκευαζόμενο δημιούργημα φέρει τη σφραγίδα της προνοητικότητας των δημιουργών⁴¹¹. Επομένως κάποιος σημαντικός λόγος υπάρχει που ο Πλάτωνας παραλείπει να μιλήσει ευθέως για την σαρκική επιθυμία, παρόλο που τη θεωρεί ιδιότητα του κατώτερου ψυχικού μέρους, πόσο μάλλον όταν αυτό θα τον εξυπηρετούσε, για να προλειάνει το έδαφος, προτού περιγράψει τη σεξουαλική ακολασία ως δείγμα αδυναμίας και ελέγχου

⁴⁰⁶ *Τίμαιος* 70e2-3.

⁴⁰⁷ *Τίμαιος* 88a8-b2.

⁴⁰⁸ Taylor [1928], 505-6.

⁴⁰⁹ *Τίμαιος* 69c8-d6.

⁴¹⁰ Βλ. σελ. 111 κ.ε.

⁴¹¹ Βλ. σελ. 118.

των ηδονών και επομένως ως ψυχική ασθένεια με ηθικές συνέπειες⁴¹². Ο τελεολογικός χαρακτήρας της τοποθέτησης της *κάτω κοιλίας* ως μέσου καθυστέρησης της διέλευσης των τροφών και επομένως περιορισμού της βουλιμίας για την ευκολότερη υπακοή στο λογιστικό⁴¹³, προδίδει το σχέδιο του Πλάτωνα να εκμεταλλευτεί τις συγκεκριμένες ιδιότητες του επιθυμητικού, για να δικαιολογήσει την ύπαρξη των αντίστοιχων σωματικών οργάνων. Οποιαδήποτε άμεση αναφορά στον γενετήσιο έρωτα θα αποτελούσε παρέκκλιση από την παρούσα φάση της σωματικής κατασκευής, αφού θα απαιτούσε περαιτέρω διευκρινίσεις τόσο για τον τρόπο εμφάνισης της *ζωτικής ἐπιθυμίας* όσο και για τα μέσα καταστολής της, μια και αυτή είναι προϊόν του μυελού, ύστερα μάλιστα από μια εκ των υστέρων σωματική επέμβαση των θεών που, πρέπει να παρατηρήσουμε, σε αντίθεση με ό,τι πιστεύει ο Taylor, γίνεται στην πρώτη γενιά του ανθρώπου με την καταχρηστική εμφάνιση μιας πρώτης γυναίκας για τις ανάγκες του μύθου⁴¹⁴.

Αν συγκρίνουμε τη σχέση των θνητών μερών της ψυχής με το σώμα ύστερα από την τοποθέτησή τους σ' αυτό, είναι εμφανής η έκπτωση του επιθυμητικού. Είδαμε προηγουμένως ότι η καρδιά ως κύριο όργανο του θυμοειδούς συμπράττει με τον θυμό, χωρίς στην ουσία να αποτελεί αποκλειστικό όργανό του. Η περιγραφή ωστόσο της λειτουργίας του επιθυμητικού είναι τελείως διαφορετική και μάλλον σκοτεινή. Ο χώρος που προσαρμόζεται παρομοιάζεται με φάτνη και το ίδιο παρουσιάζεται ως ζώο που

⁴¹² *Τίμαιος* 86d3-e3.

⁴¹³ *Τίμαιος* 73a1-8.

⁴¹⁴ *Τίμαιος* 91a1-b4.

τρέφεται με την ίδια τροφή του σώματος⁴¹⁵. Στην ουσία η εικόνα αυτή ταυτίζει εμφατικά το επιθυμητικό με το σώμα. Κάθε αναφορά στο κύριο όργανό του, το στομάχι, αποφεύγεται, παρ' όλο που ο Πλάτωνας αναφέρει αργότερα τη λειτουργία του⁴¹⁶. Η αποσιώπηση της φυσιολογικής διαδικασίας είναι μάλλον σκόπιμη και τονίζει το χάσμα ανάμεσα στο κατώτερο αυτό τμήμα και στους ελεγκτές του, αφού η αναφορά στη χρήση κάποιου συγκεκριμένου οργάνου θα πρόδιδε μια σχετική αποστασιοποίηση του επιθυμητικού από αυτό. Οι υποψίες μας μάλιστα εντείνονται, αν λάβουμε υπόψη ότι στη συνέχεια γίνεται ακριβής περιγραφή του ρόλου των εντέρων, των κύριων οργάνων της *κάτω κοιλίας* και της μηχανιστικής συμβολής τους για την διευκόλυνση της υπακοής του επιθυμητικού στο λογιστικό⁴¹⁷, πράγμα που σημαίνει ότι ο Πλάτωνας είχε την ευχέρεια να εξηγήσει με παρόμοιο τρόπο τη λειτουργία του κατώτατου ψυχικού τμήματος.

Ο Ostenfeld αναφερόμενος στη σχέση του επιθυμητικού με το λογιστικό θεωρεί ότι το στομάχι εκτός του ότι είναι χρήσιμο για το σώμα παρακωλύει την συνεχή σύγκρουση της τροφής με την σκέψη⁴¹⁸. Η προσεκτικότερη ωστόσο ανάγνωση του κειμένου φανερώνει ότι είναι περισσότερο η απόσταση από τον εγκέφαλο και λιγότερο το έγκλειστο του επιθυμητικού που εγγυάται την *ήσυχίαν* του κρατίστου μέρους της ψυχής⁴¹⁹.

⁴¹⁵ *Τίμαιος* 70d8-e5.

⁴¹⁶ Στην *κοιλία* γίνεται η μετατροπή της τροφής και των υγρών σε αίμα (*Τίμαιος* 78e-79a και 80de).

⁴¹⁷ *Τίμαιος* 73a1-8.

⁴¹⁸ Ostenfeld [1982], 135.

⁴¹⁹ *Τίμαιος* 70e5-71a3. Η χρήση των επιθέτων υπερθετικού βαθμού *πορρωτάτω* και *ελάχιστην* εκφράζει το αντιστρόφως ανάλογο ανάμεσα στην απόσταση από την έδρα του λογιστικού και στο μέγεθος του *θορύβου* και της *βοῆς* που φτάνει σ' αυτήν.

Για τη φυσιολογία της διαταραχής της σκέψης από τη δράση του επιθυμητικού και το λειτουργικό ρόλο της απόστασης για την ελαχιστοποίηση των προβλημάτων δεν γίνεται μια συγκεκριμένη αναφορά από τον Πλάτωνα. Ο φιλόσοφος προηγουμένως χαρακτήρισε *θορυβώδη ὄχλον* το αναπόφευκτο αποτέλεσμα της ένωσης της θεϊκής ψυχής με τη φωτιά, το νερό, τον αέρα και τη γή⁴²⁰. *Θόρυβον* ονόμασε και τις συνέπειες της δριμείας προσβολής του σώματος από τα εξωτερικά ερεθίσματα μετά την πρόσκρουσή του στα τέσσερα στοιχεία⁴²¹. Λαμβάνοντας υπόψη την έμφαση που δίνεται στο ρόλο του επιθυμητικού για την λήψη τροφής και ποτού μπορούμε να εστιάσουμε την προσοχή μας στην λειτουργία που φέρεται ως αναγκαία συνέπεια της δράσης του και λαμβάνει χώρα στο ίδιο μέρος που αυτό εδράζεται, εκεί δηλαδή που υπάρχει η καθολική δράση των τεσσάρων στοιχείων. Πρόκειται για τη διαδικασία κατά την οποία η τροφή (γη) και τα ποτά (νερό) κατακερματίζονται από τη φωτιά, που ακολουθεί την αναπνοή (αέρας), με αποτέλεσμα την παραγωγή του αίματος⁴²², που ευθύνεται για την αναπλήρωση των απωλειών του σώματος⁴²³. Αν δεχθούμε ότι η βλάβη της ανώτερης έδρας της ψυχής προέρχεται από την επίδραση της χολής και του φλέγματος⁴²⁴, που προέρχονται από την αποσύνθεση της σάρκας και την καταστρεπτική επιστροφή των υπολειμμάτων της στις φλέβες⁴²⁵, τότε μπορούμε να

⁴²⁰ *Τίμαιος* 42c5-d1.

⁴²¹ *Τίμαιος* 43b5-c3.

⁴²² *Τίμαιος* 78e5-79a4. Βλ. επίσης *Τίμαιος* 80d1-81a2.

⁴²³ *Τίμαιος* 81a6-b4.

⁴²⁴ *Τίμαιος* 86e5-87a7. Ο Tracy [1969] κατατάσσει την *λήθην* και την *δυσμαθίαν* στις νόσους του λογιστικού (128-129). Για την πρώτη θεωρεί υπεύθυνη τη χολή και για τη δεύτερη το φλέγμα (130-2). Παρόμοια είναι και η φυσιολογία της προέλευσης της ιερής νόσου (*Τίμαιος* 85a1-b2).

⁴²⁵ *Τίμαιος* 82e2-83a5.

υποθέσουμε ότι μια τέτοια κατάσταση θα ήθελε να αποφύγει ο Δημιουργός με την τοποθέτηση του επιθυμητικού μακριά από τον εγκέφαλο, συνθήκη που θα αποτελούσε εγγύηση για την βραδύτερη επικοινωνία μεταξύ τους και την ευκολότερη αντιμετώπιση της μόλυνσης του αίματος, πριν αυτό βάλλει τις θεϊκές περιφορές.

δ. Ο ρόλος του συκωτιού

Ο τρόπος επίδρασης της δύναμης του νου προς το συκώτι για την πρόκληση του φόβου στο επιθυμητικό και την παροχή της δυνατότητας για ονειρομαντεία⁴²⁶ έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την κατανόηση του είδους της επικοινωνίας του ανώτερου με το κατώτερο μέρος της ανθρώπινης ψυχής. Ο Cornford θεωρεί ότι η δύναμη του νου ενεργοποιεί το ένα από τα δυο μέρη της λειτουργίας του, την απειλή, που είναι συγγενής με την πικρότητα του συκωτιού⁴²⁷, έτσι «διαποτίζει γρήγορα απ' άκρη σ' άκρη το συκώτι με αυτήν πικρότητα» (*κατά πᾶν ὑπομειγνῶσα ὀξέως τὸ ἥπαρ, Τίμαιος 71b7*). Με ανάλογο τρόπο η δύναμη του νου καταναλώνει πάνω στο συκώτι τη γλυκύτητα^{428 429}. Παρόμοια ερμηνεία δίνει και ο Tracy, ο οποίος κάνει λόγο για ανάκλαση της γλυκύτητας της επιρροής του νου σ' εκείνη του συκωτιού⁴³⁰, ενώ ο Ostenfeld επικεντρώνει τον έλεγχο του λόγου προς το επιθυμητικό στην έκχυση πικρής και γλυκιάς χολής στο συκώτι⁴³¹. Ο Κάλφας διαφωνεί με κάθε υπαινιγμό για

⁴²⁶ *Τίμαιος 71b3-d4.*

⁴²⁷ *Τίμαιος 71b5-6.*

⁴²⁸ *Τίμαιος 71c6-7.*

⁴²⁹ Cornford [1937], 287.

⁴³⁰ Tracy [1969], 115.

⁴³¹ Ostenfeld [1982], 135.

προσθήκη νέων στοιχείων στο συκώτι⁴³². Θεωρεί ότι αυτό είναι αδύνατο λόγω της μεγάλης αποστάσεως ανάμεσα στο λογιστικό και στο επιθυμητικό και υποστηρίζει ότι χρησιμοποιούνται μόνο τα υπάρχοντα στοιχεία της γλυκύτητας και πικρότητας του συκωτιού, που ενεργοποιεί η διάνοια με την αποτύπωση οπτικών ειδώλων και φαντασμάτων στο συκώτι⁴³³. Η γνώμη μου είναι ότι πρέπει να απορρίψουμε την απόλυτα φυσιολογική επίδραση του νου πάνω στο συκώτι. Αν ίσχυε αυτό, τότε τα *ειδωλα* και τα *φαντάσματα* δεν θα είχαν υπόσταση ως παράγοντες ενεργοποίησης του συκωτιού. Η πικρότητα θα δημιουργούσε την απαιτούμενη δυσφορία για την πρόκληση του φόβου με την διάχυση πικρής χολής στο συκώτι μέσω του αίματος προκαλώντας μια ήπιας μορφής ασθένεια, ενώ με την αποχώρησή της⁴³⁴ η γλυκύτητα που θα προϋπήρχε στο συκώτι⁴³⁵ θα ενεργοποιούταν και θα σχημάτιζε τα είδωλα για τις ανάγκες της μαντικής. Ο Πλάτωνας όμως κάνει λόγο για την αποτύπωση των «αντίθετων φαντασμάτων», που αφενός φέρεται ως η αιτία ύφεσης της πικρότητας και επικράτησης της γλυκύτητας⁴³⁶, αφετέρου επιβεβαιώνει την ύπαρξη αντίστοιχης διεργασίας στην περίπτωση της πρόκλησης του φόβου.

Καθοριστικό ρόλο για την ερμηνεία παίζει επίσης η έννοια της *έπιπνοίας*. Σε

⁴³² Βλ. τη μετάφραση του Cornford [1937], 287 και Moreau [1950], 497.

⁴³³ Κάλφας [1995], 473, σημ. 464. Εκλαμβάνει (και μεταφράζει ανάλογα) το *μέρει* στο *Τίμαιος* 71b5-6 όχι ως τμήμα της επίδρασης του νου αλλά ως μέρος της πικρότητας του συκωτιού (287). Από συντακτικής πλευράς η άποψή του είναι ορθή, αφού εξαρτά το *πικρότητος* από το *μέρει* και όχι από το *συγγενεί* (που κάνει ο Cornford). Πράγματι σε πολλά σημεία του *Τίμαιου* το επίθετο *συγγενής* συντάσσεται με δοτική και όχι με γενική. Βλ. π.χ. *ἵνα ..χρησαίμεθα..τάς...συγγενεῖς ἐκείναις οὔσας, ἀταράκτοις τεταραγμένας* (47b6-c1) και 47d2-3, 90c7-d1.

⁴³⁴ Για την χολή ως πηγή ασθενειών και για τον τρόπο αποβολής της από τον οργανισμό βλ. *Τίμαιος* 85b5-86a2.

⁴³⁵ Για την υπόθεσή μας δεν μπορούμε να δεχθούμε την άποψη του Ostfeld, που δέχεται την έκχυση γλυκείας χολής στο συκώτι (βλ. παραπάνω). Σε όλο τον *Τίμαιο* η χολή συνδέεται με την πικρότητα και τις επιβλαβείς για τον οργανισμό συνέπειες. Βλ. π.χ. 82e κ.ε.

⁴³⁶ *Τίμαιος* 71c3-d1.

άλλους διαλόγους ο όρος χρησιμοποιείται συνυφασμένος με το θείο και αποδίδει την άμεσα προερχόμενη από αυτό ευεργετική επίδραση⁴³⁷. Στον *Φαίδρο* μάλιστα η *μαντική επίπνοια* ορίζεται ως η πρώτη από τα τέσσερα είδη θεϊκής μανίας και αποδίδεται στον Απόλλωνα (265b2-3). Αν συνδυάσουμε με τα παραπάνω τη χρήση του συκωτιού ως μαντείου του σώματος και ως μέσου για την υποτυπώδη επαφή του θνητού γένους με την αλήθεια⁴³⁸, αντιλαμβανόμαστε ότι η *επίπνοια* εδώ θα πρέπει να εννοηθεί μακριά από τους γνωστούς φυσιολογικούς κανόνες, που συναντήσαμε κατά την επικοινωνία του λογιστικού με τα θνητά μέρη, και άρα ως ιδιαίτερη λειτουργία του λογιστικού, η οποία του επιτρέπει να ενεργεί άμεσα και παρεμβατικά προσομοιάζοντας με το θείο. Ενισχυτικά στοιχεία για το παραπάνω είναι η μη συμμετοχή του λόγου και της φρόνησης στην άσκηση της μαντικής⁴³⁹ και ο περιορισμός του λογιστικού μόνο στην εξήγηση του ονείρου⁴⁴⁰.

Ωστόσο η επαφή του λογιστικού με το συκώτι δεν πρέπει να εννοηθεί ως επικοινωνία υψηλού βαθμού. Η διαφοροποίηση γίνεται ρητά: [το επιθυμητικό] *ὡς λόγου μὲν οὔτε συνήσειν ἔμελλεν....οὐκ ἔμφυτον αὐτῷ τὸ μέλειν τινῶν ἔσοιτο λόγων* (*Τίμαιος* 71a3-5). Επομένως τα *διανοήματα*, που μέσω των ειδώλων απεικονίζονται στο συκώτι, δεν μπορούν να εννοηθούν ως τα ανώτερα δυνατά προϊόντα μιας γνωστικής διαδικασίας, ώστε να ισχύει η θέση του Johansen, που θέλει το κυκλικό σχήμα του συκωτιού να διασφαλίζει τη

⁴³⁷ Βλ. *Πολιτεία* 499c1, *Νόμοι* 738c3, 747e4 και 811c9.

⁴³⁸ *Τίμαιος* 71d5-e2.

⁴³⁹ *Τίμαιος* 71d3-4, 71e3-6.

⁴⁴⁰ *Τίμαιος* 71e6-72a2. Ο Κάλφας ([1995] 473-4 σημ. 466) επισημαίνει ότι η αποσύνδεση των ονείρων από το θείο μέρος της ψυχής αποτελεί βασική πλατωνική καινοτομία.

συνέχεια των περιφορών του κεφαλιού.⁴⁴¹ Ούτως ή άλλως τα χαρακτηριστικά που αναγνωρίζονται στο συκώτι δεν αφορούν το σχήμα του αλλά την ποιότητα της επιφάνειας και το περιεχόμενό του (*πυκνόν και λειῶν και λαμπρόν και γλυκὸν και πικρότητα ἔχον μηχανησάμενος, Τίμαιος 71b2-3*) των οποίων η λειτουργική αξία διασαφηνίζεται πλήρως από τον φιλόσοφο⁴⁴².

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Ξεκινώντας από τη σύσταση της θνητής ψυχής, παρατηρούμε ότι η ηδονή παρουσιάζεται ισχυρότερη από τον πόνο ως προς τις ηθικές βλάβες που προκαλεί, γεγονός που επιβεβαιώνεται και από τη σχέση της με τις ψυχικές ασθένειες. Το ότι ο πόνος προηγείται χρονικά της ηδονής σε φυσιολογικό επίπεδο αποδεικνύει ότι το μέγεθος των ηθικών επιπτώσεων των παθημάτων της ψυχής δεν εξαρτάται από τη διαδικασία με την οποία αυτά προκαλούνται, θέση ενδεικτική της πρόθεσης του φιλοσόφου να παρουσιάσει την αδυναμία του ανθρώπου στο πάθος του οποίου οι συνέπειες γίνονται ευκολότερα αντιληπτές με την απλή παρατήρηση. Ο πόνος ως αιτία αποξένωσης από τα *ἀγαθὰ* δεν πρέπει να ταυτιστεί αποκλειστικά με ό,τι προκαλεί το φόβο αλλά με τη σωματική ανισορροπία, που συνεπάγεται ψυχικές ασθένειες. Ο φόβος και το θάρρος δεν αποτελούν είδη ηδονής και πόνου αντίστοιχα προερχόμενα αμιγώς από την ψυχή. Όντας συνυφασμένα με ασθενικές καταστάσεις του θυμοειδούς συνιστούν τις συνέπειες μόνο του υπέρμετρου πόνου και ως τέτοια έχουν

⁴⁴¹ Johansen [2000], 105.

⁴⁴² Η επιφάνεια είναι ο χώρος απεικόνισης των ειδώλων και των φαντασμάτων (*Τίμαιος 71b3-5* και *71c3-4*) ενώ η πικρότητα και η γλυκύτητα τα μέσα επιβολής φόβου (*Τίμαιος 71b5-c3*) και επικράτησης της γαλήνης (*Τίμαιος 71c6-d2*) αντίστοιχα.

σωματικό υπόβαθρο. Η ελπίδα ταυτίζεται με την ψυχική εκείνη κατάσταση που εμποδίζει την άμεση δραστηριοποίηση του ανθρώπου. Το αντιθετικό ζεύγος που συνιστά μαζί με το θυμό αποτελεί αιτία ψυχικής διαταραχής και είναι το τελευταίο σκαλοπάτι της κλίμακας των αρνητικών αποτελεσμάτων των παθημάτων. Όσον αφορά τα παρεπόμενα του φόβου και του θυμού που δεν ονομάζει ο Πλάτωνας⁴⁴³ συνιστούν κι αυτά εκφράσεις ασθενικών ψυχικών καταστάσεων συνδεδεμένων με τον υπερβολικό πόνο. Η επιλογή της αίσθησης ως μέσου σύνδεσης των συστατικών της θνητής ψυχής σχετίζεται με τη φυσιολογική επαφή της με το ανώτερο στην ιεραρχία ζεύγος της ηδονής και του πόνου. Ο άλλος σύνδεσμος, ο έρωτας, αποτελεί το δυναμικό υπόβαθρο για τη δημιουργία της σαρκικής επιθυμίας, που θα αποδοθεί στους ανθρώπους για τις ανάγκες μιας δεύτερης γέννησης. Η συνάφειά του με τις αισθήσεις συνίσταται στην εναντίωσή του προς το θεϊκό τμήμα της ψυχής, ενώ η διαφορά του στον τρόπο δράσης του. Η χρονική προτεραιότητα των αισθήσεων και του έρωτα ως παραγόντων ανισορροπίας για την ψυχή που ενσαρκώνεται για πρώτη φορά δικαιολογεί τόσο τη συνεκτική τους ιδιότητα όσο και την αρχική σύνδεση του πρώτου μόνο ζεύγους συστατικών (της ηδονής και του πόνου) με τον έρωτα. Συγκρίνοντας τη σύσταση της θνητής ψυχής με την αντίστοιχη στις Ψυχής του Κόσμου δεν καταλήγουμε σε κάποια ουσιαστική σύγκλιση παρά τον μηχανιστικό χαρακτήρα της πρώτης. Το σώμα εν τέλει αποδεικνύεται το πλησιέστερο πρότυπο για τη δημιουργία της.

⁴⁴³ *Τίμαιος* 42a7-b1.

Η τοποθέτηση του θνητού μέρους της ψυχής σε σημείο εκτός του κεφαλιού δεν αποσκοπεί στην απόλυτη ενδυνάμωση του θεϊκού μέρους και εμμέσως ενισχύει την ατομική ευθύνη απέναντι στην επιλογή του ορθού τρόπου διαχείρισης της ψυχής. Η ύπαρξη σωματικού ορίου και διόδου ανάμεσα σε θνητή και αθάνατη ψυχή δεν αποδεικνύει την απόλυτη εξουσία της δεύτερης, ενώ η σύμπραξή της με το θυμοειδές αποκλείει κάθε περίπτωση δυϊσμού, γεγονός που ενισχύει η ιδιότητα του μυελού να αποτελεί τη βάση για όλα τα μέρη της ψυχής. Όσον αφορά την ιεράρχηση των θνητών τμημάτων, συντελείται όχι μόνο με τον παραλληλισμό του ανδρωνίτη και του γυναικωνίτη αλλά και με τον υπαινιγμό που λανθάνει στη χρήση της επεξηγηματικής ορολογίας για το μέρος του σώματος που τοποθετούνται.

Η επαφή του θυμοειδούς με τον ορθό λόγο δεν μπορεί να συντελεστεί με τη γνωστή οδό του αίματος, αφού ούτε οι ιδιότητες του τελευταίου το επιτρέπουν, ούτε ο χωρικός χαρακτήρας των ψυχικών περιφορών συνδέεται απόλυτα με το σώμα. Από την άλλη πάλι η ενεργοποίηση του θυμοειδούς συντελείται με μια λειτουργία που έχει τις ρίζες της στον μυελό.

Οι πληροφορίες που μας δίνει ο Πλάτωνας για τη φυσιολογική επαφή του κεφαλιού με το υπόλοιπο σώμα οδηγούν στην απόρριψη της καρδιάς ως αποκλειστικού οργάνου του θυμοειδούς. Η καρδιά παίζει αυτόν το ρόλο μόνο σε περίπτωση έκτακτης ανάγκης, οπότε ενισχύει τις εντολές του ανώτερου μέρους της ψυχής στα υπόλοιπα τμήματα αυξάνοντας την πίεση του αίματος. Η ιδιαίτερη ωστόσο σημασία που δίνεται σ' αυτήν τη λειτουργία πρέπει να αποδοθεί στην αυξημένη συχνότητα της χρήσης της και άρα στην πίστη του

Πλάτωνα για τον συνεχή αγώνα του ανθρώπου να επιβληθεί στα πάθη του. Η έλλειψη οποιασδήποτε δυνατότητας του αίματος να μεταφέρει νοητικού περιεχομένου μηνύματα καθώς και ο ρόλος των πνευμόνων για την ως ένα βαθμό μείωση της θερμοκρασίας της καρδιάς αποδεικνύουν τη μονοφασική σύμπραξη θυμοειδούς και λογιστικού και τον αποκλεισμό κάθε περίπτωσης πλήρους απενεργοποίησης του θυμού για την επιβολή του ανώτατου ψυχικού τμήματος.

Η αναφορά σε άλλα αντικείμενα επιθυμίας (που όμως δεν κατονομάζονται) εκτός του φαγητού και του ποτού για το κατώτερο τμήμα της θνητής ψυχής σε συνδυασμό με την εξέχουσα σημασία του ρόλου του έρωτα στη συγκρότησή της ως παράγοντα για την ασθενική της προδιάθεση μας ωθούν στο να συμπεριλάβουμε τον σαρκικό πόθο στη λειτουργία του επιθυμητικού ως εν δυνάμει ιδιότητα που ισχύει από τη στιγμή της ενσωμάτωσης της ψυχής. Η αιτία που δεν γίνεται άμεσα λόγος για τον γενετήσιο έρωτα σχετίζεται με την απόδοση αναγκαίων εξηγήσεων για το σωματικό του υπόβαθρο, εξηγήσεις που θα ήταν ασύμβατες με την συγκεκριμένη φάση της πλατωνικής περιγραφής. Η παράλειψη κάθε αναφοράς σε συγκεκριμένο σωματικό όργανο του επιθυμητικού δείχνει αφενός την εμφατική ταύτισή του με το σώμα αφετέρου το υποδεέστερο της φύσης του σε σχέση με το θυμοειδές. Η απόστασή του από το λογιστικό και όχι η θωράκισή του στην κοιλιά είναι που εξασφαλίζει τη σωστή λειτουργία του θεϊκού μέρους, κι αυτό, για λόγους που αφορούν την αντιμετώπιση ασθενειών από μια πιθανή μόλυνση του αίματος.

Το συκώτι μέσω του οποίου το λογιστικό προκαλεί τον φόβο στο επιθυμητικό και που εξασφαλίζει στο τελευταίο την επαφή του με την αλήθεια επικοινωνεί με το ανώτερο μέρος της ψυχής όχι με τρόπο που επιβάλλουν οι συνήθειες φυσιολογικές λειτουργίες, αλλά με την αποτύπωση ειδώλων, που στην περίπτωση της μαντείας σχετίζονται άμεσα με το θείο. Η διαδικασία όμως αυτή απέχει κατά πολύ από την παραγωγή υψηλών απαιτήσεων γνώσης.

Η ερμηνεία των πλατωνικών θέσεων για τα θνητά ψυχικά μέρη οδηγεί σε σημαντικά συμπεράσματα για τη σχέση σώματος και ψυχής. Σίγουρα οι ιδιότητες του σώματος φορτίζονται τόσο θετικά όσο και αρνητικά. Η λειτουργική του αξία αναδεικνύεται αφενός με την τελεολογικού χαρακτήρα τοποθέτηση των μερών της θνητής ψυχής σε συγκεκριμένα σημεία του, αφετέρου με τη δυνατότητα της συλλειτουργίας του θυμοειδούς με το λογιστικό μέσω της καρδιάς. Από την άλλη το σώμα φέρει την σφραγίδα της φθοροποιού δύναμης. Η ρευστή σύσταση της θνητής ψυχής αποτελεί τη βάση μιας αναπόφευκτης επιρρέπειας στις ψυχικές ασθένειες, που συνδέονται ούτως ή άλλως με φυσιολογικές δυσλειτουργίες. Το επιθυμητικό αποτελεί τον κύριο κίνδυνο μόλυνσης του λογιστικού τόσο μέσω της διαδικασίας της θρέψης όσο και με την εν δυνάμει ύπαρξη του γενετήσιου έρωτα στα χαρακτηριστικά του. Η αθάνατη ψυχή τελικά «σώζεται» μόνο από τη διττή φύση της, χαρακτηριστικό της συγγένειάς της με την κοσμική Ψυχή, αφού ο τρόπος μετάδοσης του ορθού λόγου στο θυμοειδές διαφοροποιείται από το μέσο ενεργοποίησης του τελευταίου, ενώ η επαφή με το επιθυμητικό φέρει ακόμα τη σφραγίδα της θεϊκής *ἐπιπνοίας*, που παρέχει την μαντική τέχνη.

Κεφάλαιο 3

ΨΥΧΙΚΕΣ ΑΣΘΕΝΕΙΕΣ ΚΑΙ ΠΡΟΛΗΠΤΙΚΗ ΘΕΡΑΠΕΙΑ

Οι ασθένειες της ψυχής⁴⁴⁴ είναι ένα θέμα που, όπως είναι φυσικό, συνδέεται άμεσα με τις πλατωνικές απόψεις για την υγεία⁴⁴⁵, αποκαλύπτοντας μια σειρά σημαντικών πληροφοριών για τη σχέση του σώματος και της ψυχής. Για το σκοπό αυτό αρχικά εξετάζονται οι λόγοι της απόδοσης διπλής ιδιότητας (νόσος και αίτιο νόσου) στην υπερβολική ηδονή και τον πόνο, ενώ δικαιολογείται η επικέντρωση της προσοχής του Πλάτωνα στο ένα από τα δυο είδη άνοιας, την μανία. Συζητείται επίσης το πρόβλημα της αποκλειστικής ή όχι δυσλειτουργίας του θείου μέρους της ψυχής για την πρόκληση της συγκεκριμένης ασθένειας. Σχετικά με την άμεσα συνδεδεμένη με την μανία νόσο της σεξουαλικής ακολασίας ερευνάται το ζήτημα της απόδοσης του πρωτεύοντος ρόλου για την εμφάνισή της στην τυπικά υπεύθυνη υπερβάλλουσα ηδονή ή στον υπέρμετρο πόνο και επιχειρείται η εμβάθυνση στο φυσιολογικό υπόβαθρο της ασθένειας με ιδιαίτερη έμφαση στη σημασία του σπέρματος.

Περνώντας στις ασθένειες που σχετίζονται με τον υπέρμετρο πόνο κρίθηκε αναγκαίος ο συσχετισμός τους με την «ιερή νόσο» λαμβάνοντας υπόψη τις σωματικές διεργασίες που πρωτοστατούν για την δημιουργία τους. Τα στοιχεία που συλλέγονται από τη σύγκριση συνδυασμένα με την επικρατέστερη προσπάθεια κατηγοριοποίησης των εν λόγω ασθενειών δίνουν το έναυσμα για την έρευνα της βάσης που διασφαλίζει τη διατήρηση της

⁴⁴⁴ *Τίμαιος* 86b1-87a7.

⁴⁴⁵ *Τίμαιος* 87e5-88b5.

ενότητας της ψυχής, κάτι που απαιτεί μια νέα σύγκριση, αυτή τη φορά με την *περί τὰ ἀφροδίσια ἀκολασία*.

Στα πλαίσια της πλατωνικής αναφοράς στην υγεία, που ορίζεται ως συμμετρία σώματος και ψυχής, το ερμηνευτικό ενδιαφέρον εστιάζεται στον προσδιορισμό του νοήματος των γνωρισμάτων της *ἀμαθίας* καθώς και των συγκεκριμένων λειτουργιών των τριών ψυχικών τμημάτων που εγγυώνται την πρόκλησή της. Ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στην εύρεση του βαθμού συνάφειας της ασθένειας με τον υπέρμετρο πόνο και την ηδονή. Η ενασχόληση με τις σωματικές ασθένειες που προέρχονται από την υπερμεγέθη ψυχή κρίθηκε αναγκαία, για να σκιαγραφηθεί η νοσογόνος επίδραση των τριών μερών της ψυχής και για να ερευνηθεί το είδος των ασθενειών που προσβάλλουν το σώμα. Ιδιαίτερο προβληματισμό δημιουργεί η βλαπτική λειτουργία του λογιστικού με δεδομένη την ιδεώδη κατάσταση προσέγγισης της αθανασίας, που συνδέεται με την αποκλειστική ενεργοποίηση των ανώτερων νοητικών λειτουργιών⁴⁴⁶. Η συγκριτική θεώρηση του τρόπου προσέγγισης των εξεταζόμενων σωματικών και ψυχικών ασθενειών αποκαλύπτει την πλατωνική οπτική απέναντι στο ζήτημα του δυϊσμού στη σχέση σώματος και ψυχής.

Εφόσον ο *Τίμαιος* προσεγγίζει την υγεία με μια σαφώς θεωρητική διάθεση, η ενδεικτική έστω παρουσίαση της εφαρμοσμένης πτυχής του θέματος συμβάλλει σε μια πιο ουσιαστική αναζήτηση της σχέσης και ιδιαίτερα της συνέπειας ανάμεσα στις πλατωνικές αρχές που αποκαλύπτονται στον διάλογο της κοσμογονίας και τις συγκεκριμένες πρακτικές που προτείνονται

⁴⁴⁶ *Τίμαιος* 90b6-d7.

στο πλέον κατάλληλο γι' αυτό έργο, τους *Νόμους*. Με αφετηρία τον ορισμό της παιδείας (653b1-6) εξετάζονται οι οδηγίες που δίνονται από τον Πλάτωνα για την πρόληψη της αμάθειας και τη θεραπεία της μανιακής συμπεριφοράς στα πρώτα στάδια της ζωής, αλλά και τα κριτήρια με τα οποία ορίζεται η υγιής κατάσταση του πεπαιδευμένου. Η εκτίμηση των δυνατοτήτων της θνητής ψυχής, όπως προκύπτει από το χρόνο επέμβασης της πρώτης παιδείας, αποτελεί το πρώτο αντικείμενο προβληματισμού, καθώς ο εθισμός φαίνεται ότι κατέχει υψηλή θέση στην πλατωνική πρακτική. Η θεραπευτική δύναμη της κίνησης, που περιγράφεται κατά την ορθή αντιμετώπιση των *δυσυπνούντων* βρεφών, αποκαλύπτει τις λεπτομέρειες εκείνες που αποκλείει σύμφωνα με τον Πλάτωνα η μορφή του λόγου του *Τίμαιου* (87b4-9), δίνοντας τις πραγματικές διαστάσεις της επικοινωνίας του σώματος και της ψυχής μέσα από την πρωτο-γυμναστική και πρωτο-μουσική⁴⁴⁷ εκπαίδευση. Η επιβεβαίωση της συμφωνίας των πρώτων έξεων με τον λόγο, ο οποίος ταυτίζεται με τη φωνή του νομοθέτη, συνιστά το αποτέλεσμα της υγιούς δράσης του λογιστικού και παρέχει τις βάσεις για τον προσδιορισμό της ποιότητας της αθάνατης ψυχής, που είναι συνάρτηση των ορίων της συγγένειάς της με τα αισθητά και της Ιδέες. Τα μέτρα που προτείνονται για την καταπολέμηση της άνοιας των αρχόντων της πόλης οδηγούν με ακόμη περισσότερη σιγουριά στην αναζήτηση του ίδιου ψυχικού προτύπου στην πολιτική και συνεπώς στην αποκάλυψη μιας ενιαίας βάσης για το ατομικό και πολιτικό σώμα.

⁴⁴⁷ Δανείζομαι τους όρους που χρησιμοποιεί ο Benardete ([2000] 192-3) κατά το σχολιασμό του σχετικού αποσπάσματος.

I. ΟΙ ΣΧΕΤΙΚΕΣ ΜΕ ΤΗΝ ΨΥΧΗ ΝΟΣΟΙ

α. Η μανία και η αφροδίσια ακολασία

Ο Πλάτωνας αναφερόμενος στις ψυχικές ασθένειες φανερώνει τη σωματική τους προέλευση⁴⁴⁸ αποκλίνοντας από τον τρόπο που αντιλαμβάνεται τα αίτια των σωματικών νόσων. Συγκεκριμένα τα δύο είδη άνοιας, η μανία και η αμάθεια, προέρχονται από την υπερβολική ηδονή και πόνο, που παρουσιάζονται ταυτόχρονα και ως νοσογόνοι παράγοντες και ως νόσοι⁴⁴⁹. Αντίθετα, στην περίπτωση του σώματος, η υπερβολή και η έλλειψη κατατάσσονται στις αιτίες των σωματικών ασθενειών, χωρίς να θεωρούνται οι ίδιες ασθένειες⁴⁵⁰. Ο Πλάτωνας επιχειρεί αυτή τη σύμβαση, γιατί μ' αυτόν τον τρόπο έχει ένα σημείο αναφοράς, για να καταλήξει με μεγαλύτερη ευχέρεια στην πρώτη αιτία, την κακή φυσική κατάσταση του σώματος, που θα ενοχοποιήσει στη συνέχεια, όταν θα κάνει λόγο για την σεξουαλική ακολασία και τις έξι ασθένειες που προέρχονται από τους υπερβολικούς πόνους⁴⁵¹. Εκτός αυτού η απόδοση μόνο του χαρακτηριστικού του αιτίου στην υπερβολική ηδονή και τον πόνο θα οδηγούσε σε ένα αυστηρό αιτιοκρατικό σχήμα, που θα τους αφαιρούσε την ισχυρή αυτονομία και τη συνεπαγόμενη δυνατότητά τους για πολλαπλή δράση, που αποδεικνύεται από το φάσμα των ασθενειών που μπορούν να προκαλέσουν.

⁴⁴⁸ *Τίμαιος* 86b1-2.

⁴⁴⁹ *Τίμαιος* 86b3-7.

⁴⁵⁰ *Τίμαιος* 81e6-82a7.

⁴⁵¹ *Τίμαιος* 86c κ.ε.

Όταν εξηγείται η νοσογόνος δραστηριότητα της υπερβολικής ηδονής και του πόνου⁴⁵², ο λόγος του *Τίμαιου* επικεντρώνεται στο ένα από τα δυο είδη της άνοιας, τη μανία. Η ψυχική αυτή κατάσταση χαρακτηρίζεται σε πρώτη φάση από την υπερβολική ταχύτητα του πάσχοντος (*σπεύδων...ἀκαίρως*, 86c1) για την επιλογή ευχάριστων συνθηκών και την αποφυγή των αντίθετών τους, και σε ένα επόμενο στάδιο από την πλήρη παράδοσή του στην επιθυμία (*λυττᾶ*, 86c2)⁴⁵³. Ο λόγος της απουσίας μιας εκτενέστερης αναφοράς στην *ἀμαθία* σχετίζεται αφενός με το παραδειγματικό ύφος του κειμένου (*περιχαρῆς γάρ ἄνθρωπος ὤν...*, 86b7 κ.ε), αφετέρου με τη συγγένεια της μανίας με την σεξουαλική ακολασία, που περιγράφεται στη συνέχεια⁴⁵⁴ και που πιστοποιείται, αν ανατρέξουμε στον *Φαίδρο*. Εκεί γίνεται διάκριση μεταξύ δύο ειδών μανίας, αυτής που προκαλείται από ανθρώπινα νοσήματα και αυτής που γίνεται με τη θεϊκή παρέμβαση (265a9-11). Η ανθρώπινη μανία οδηγεί στην επιθυμία για κάθε είδους ηδονή συμπεριλαμβανομένου και του σαρκικού έρωτα (238a1-c4), που θεωρείται ευτελέστερος του θεϊκού (265e3-266b1)⁴⁵⁵.

Το κύριο ζήτημα που προκύπτει για τη δράση της μανίας αφορά τον εντοπισμό της έδρας της ψυχής που προσβάλλει. Ο Archer-Hind την θεωρεί ελάττωμα του θνητού είδους της ψυχής, που ευθύνεται για την έλλειψη της υποταγής στο θείο και οδηγεί στην ακολασία και στην επικυριαρχία των

⁴⁵² *Τίμαιος* 86b7-c3.

⁴⁵³ Στους *Νόμους* η *έρωτική λύττα* και η *μανία* αντιμετωπίζονται ως άμετρες καταστάσεις εφάμιλλες των υπερβολικών *πωμάτων* και *σίτων* που πρέπει να περιοριστούν από το νόμο (839a7-b1). Στον *Φαίδρο* παρά το ότι γίνεται λόγος για την τέταρτη θεϊκή μανία, τον Έρωτα, η ψυχή που αποχωρίζεται από το αντικείμενο του πόθου *λυττᾶ*, και, *ἐμμανῆς οὔσα οὔτε νυκτός δύναται καθεῦδεν οὔτε μεθ' ἡμέραν οὐ ἂν ἤ μένειν* (251d8-e2).

⁴⁵⁴ *Τίμαιος* 86c κ.ε.

⁴⁵⁵ Για τα δυο είδη της μανίας στα πλαίσια της πάλης της ρητορικής και της διαλεκτικής βλ. Θεοδωρακόπουλος [1948], 239 κ.ε.

παθών⁴⁵⁶. Ο Tracy αντίθετα την ορίζει ως υπέρμετρη ή αλλόφρων δραστηριότητα του νου, που προκαλείται από διαταραχές του θνητού μέρους της ψυχής⁴⁵⁷. Είναι φανερό εκ των πραγμάτων ότι η μανία ως είδος άνοιας δεν μπορεί να αποδεσμευτεί από το ανώτερο μέρος της ψυχής. Οφείλουμε όμως να παρατηρήσουμε ότι, όταν περιγράφεται στον *Τίμαιο* η μανιώδης συμπεριφορά, παρουσιάζεται μια πορεία απώλειας του νου κλιμακούμενης έντασης. Η υπερβολική χαρά και λύπη (*περιχαρής..πάσχων*, 86b7-c1) και η παρορμητική συμπεριφορά που προκαλεί οδηγεί αρχικά σε λανθασμένη κρίση (*οὔθ' ὀρθᾶν οὔτε ἀκούειν ὀρθὸν οὔδ' ἐν δύνανται*, 86c2), ενώ η πλήρης απώλεια ελέγχου (*λυττᾶ*, 86c2) έρχεται με τη σειρά της να αποδυναμώσει πλήρως κάθε ορθή λειτουργία της σκέψης (*λογισμοῦ μετασχεῖν ἤκιστα τότε δὴ δυνατός*, 86c3). Η πρώτη βλάβη δεν μπορεί παρά να εννοηθεί ως μειωμένη ικανότητα επαφής με την αλήθεια⁴⁵⁸, κι αν δεχθούμε την ανεξέλεγκτη συμπεριφορά που έπεται ως αναγκαίο αποτέλεσμά της, τότε έχουμε να κάνουμε με μια αμφίδρομη σχέση αθάνατου και θνητού μέρους της ψυχής, όπου το τελευταίο παύει να είναι το μοναδικό αίτιο του προβλήματος. Παρόμοια θέση εκφράζεται και στην *Πολιτεία*, όπου η απειρία αρετής και φρόνησης παρουσιάζεται ως αιτία της χειρότερης δυνατής παράδοσης του ανθρώπου στα πάθη του συμπεριλαμβανομένων σ' αυτά των *λυττώντων ἐρώτων* (586a1-c6). Αν αυτή η αλόγιστη συμπεριφορά αποδίδεται στο επιθυμητικό⁴⁵⁹, στους *Νόμους* η

⁴⁵⁶ Archer-Hind [1888], 323.

⁴⁵⁷ Tracy [1969], 124.

⁴⁵⁸ Η όραση και η ακοή είναι οι αισθήσεις που συνδέονται με ανώτερες νοητικές λειτουργίες σχετιζόμενες με τις θείες περιφορές (*Τίμαιος* 47b5-c6).

⁴⁵⁹ Σε επόμενο σημείο της *Πολιτείας* γίνεται λόγος για τα άλλα δυο μέρη της ψυχής (586c7-586e3).

πατροκτονία και η μητροκτονία περιγράφονται ως μανιώδεις καταστάσεις ενδεικτικές της ακράτειας του θυμού (869a2-4). Όλα τα παραπάνω καταλήγουν στο ότι η μανία είναι μια μορφή άνοιας μόνο εξαιτίας του μεγέθους των προβλημάτων του λογιστικού και όχι της αποκλειστικής δυσλειτουργίας του.

Το πρόβλημα που προκύπτει από την εξέταση της σεξουαλικής ακολασίας⁴⁶⁰ είναι η σχέση της άμετρης ηδονής με τον πόνο ως προς το ρόλο τους για την πρόκληση της ασθένειας. Ο Πλάτωνας, όταν τελειώνει την αναφορά του στον πάσχοντα από την ακράτεια των ηδονών, δηλώνει ρητά τη μετάβαση στην εξέταση των συνεπειών των πόνων (*και'άλιν δὴ τὸ περὶ τὰς λύπας ἢ ψυχὴ κατὰ τὰ ταῦτὰ διὰ σῶμα πολλὴν ἴσχει κακίαν, Τίμαιος 86e3-5*) εστιάζοντας την προσοχή του στη φυσιολογία των ἑξι ασθενειών που προκαλούν⁴⁶¹. Με δεδομένη την αρχική αναφορά στη νοσογόνο ιδιότητα του άμετρου πόνου και της ηδονής⁴⁶² μπορούμε να υποθέσουμε ότι η αφροδίσια ακολασία εντάσσεται στο πεδίο δράσης των υπερβολικών ηδονών. Το πρόβλημα ωστόσο γεννάται, όταν δικαιολογώντας τη συμπεριφορά του ακόλαστου εντοπίζεται η παράλληλη με τις ηδονές επίδραση των *μεγίστων λυπῶν*⁴⁶³, οι οποίες όμως κατά την περιγραφή του τρόπου που αντιμετωπίζεται η ασθένεια από τον κοινό νου παρακάμπτονται, αφού το βάρος πέφτει μόνο στην ακράτεια των ηδονών⁴⁶⁴. Έτσι η έρευνα στρέφεται στην αναζήτηση του

⁴⁶⁰ *Τίμαιος* 86c3-d5. Η αναφορά στην υπερβολική συσσώρευση του σπέρματος στον μυελό (*Τίμαιος* 86c3-5) σχετίζεται, σύμφωνα με τον Κάλφα ([1995] 489 σημ. 558), με την σεξουαλική επιθυμία, που αργότερα θα οριστεί ως *ζωτική επιθυμία τῆς ἐκροῆς* (*Τίμαιος* 91b3-4). Έτσι καθίσταται εξ' αρχῆς σαφές ότι ὅσα λέγονται αφορούν την *περὶ τὰ ἀφροδίσια* ασθένεια.

⁴⁶¹ *Τίμαιος* 86e5-87a7.

⁴⁶² *Τίμαιος* 86b4-7.

⁴⁶³ *Τίμαιος* 86c7-d1.

⁴⁶⁴ *Τίμαιος* 86d5-7.

πραγματικού λόγου της υπεροχής της νοσογόνου δράσης της ηδονής. Στον *Φίληβο*, όταν ελέγχεται η συγγένεια των ηδονών με την αλήθεια, γίνεται παραδεκτό το μέγιστο της έντασης των σεξουαλικών ηδονών και η παντελής έλλειψη επαφής τους με τον νου. (Αυτός είναι και ο λόγος που συγχωρείται η επιορκία στην περίπτωση τους) (65b10-d3). Όμως στην *Πολιτεία* παρά την παραδοχή της ισχύος της σεξουαλικής ηδονής (403a4-6) δηλώνεται ρητά ότι ο υπερβολικός πόνος απομακρύνει εξίσου από τη σωφροσύνη (402e3-5). Αν λοιπόν ο Πλάτωνας κατατάσσει τη σεξουαλική ακολασία στις ασθένειες που προκαλούνται από την υπερβολική ηδονή, πιθανόν αυτό να μην οφείλεται σ' αυτή καθαυτή την ικανότητά της να προκαλεί την αδυναμία του λογιστικού. Η υπόθεση αυτή επιβεβαιώνεται από τη συμφωνία ανάμεσα στον μηχανισμό πρόκλησης της σεξουαλικής ακολασίας και τη φυσιολογική πορεία που συνδέει την ηδονή με τον πόνο. Η αυξημένη συσσώρευση σπέρματος στον μυελό⁴⁶⁵ δημιουργεί πρωτογενώς ένα υπόβαθρο υπερευαισθησίας που μεταφράζεται σε αυξημένους πόθους (*ἐπιθυμίας*). Έτσι μπορούμε να υποθέσουμε ότι όσα τους ακολουθούν (*τοις περι' τὰ τοιαῦτα τόκοις, Τίμαιος* 86c7) ισοδυναμούν με μια σειρά αλλαγών στη σωματική ισορροπία⁴⁶⁶. Είδαμε σε προηγούμενο απόσπασμα του *Τίμαιου* ότι η διαταραχή της φυσικής

⁴⁶⁵ Η πλησμονή του σπέρματος ως αιτία επιρρέπειας στη σεξουαλική ακολασία θίγεται και στους *Νόμους*, όπου ο γεμάτος ορμές νέος αποκαλείται *πολλοῦ σπέρματος μεστός* (839b4).

⁴⁶⁶ Ο Archer-Hind ([1888] 324) εκλαμβάνει το *τοις περι' τὰ τοιαῦτα τόκοις* ως ικανοποίηση της προσδοκίας και με αυτό το δεδομένο θεωρεί ότι οι ηδονές που δημιουργεί ο πόθος (*ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις*) ταυτίζονται, σύμφωνα με την άποψη που αναπτύσσεται στον *Φίληβο* (35e κ.ε.), με τις ηδονές που προκύπτουν από την προσδοκία. Θεωρώ ωστόσο ότι θα ήταν παρακινδυνευμένο να δώσουμε στους *τόκους* αυτή την ερμηνεία, καθώς η πραγματοποίηση της ελπίδας για την πλήρωση της κενότητας έχει πιθανολογικό χαρακτήρα. Οι *τόκοι* εκφράζουν τα άμεσα προϊόντα μιας διαδικασίας και με αυτή την έννοια θα ήταν ορθότερο να συνδεθούν με τις διαταραχές στο σωματικό επίπεδο. Πρβ. τη μεταφορική χρήση του όρου στην *Πολιτεία* (553e3-556a2).

ισορροπίας του σώματος προκαλεί τον πόνο και ότι η ηδονή ορίζεται ως το αποτέλεσμα της αποκατάστασής της (64c7-d2). Στον *Φίληβο*, που εκτίθεται αναλυτικότερα αυτή η άποψη, η ανισορροπία, η αιτία των *λυπῶν*, προκαλείται από συνθέσεις και διαλύσεις, πληρώσεις και κενώσεις, αυξήσεις και μειώσεις (42c9-d7). Το συμπέρασμα που προκύπτει είναι ότι αυτό που στην ουσία κινεί με λανθάνοντα τρόπο τα νήματα για τη γένεση των *ἐπιθυμιῶν* δεν είναι τελικά η υπερβάλλουσα ηδονή αλλά ο υπερβάλλον πόνος. Δεν είναι μάλιστα τυχαίο ότι η εκροή του σπέρματος, που επιφέρει την *ζωτικήν ἐπιθυμίαν* για τη δημιουργία του γενετήσιου έρωτα⁴⁶⁷, είναι μια λειτουργία στην οποία κρύβεται η ανάγκη για την αποσυμφόρηση του μυελού και συνεπώς για τον εξοβελισμό του πόνου. Θα λέγαμε λοιπόν ότι ο Πλάτωνας, ενώ επιδιώκει τη φυσιολογική εξήγηση της σεξουαλικής ακολασίας, εντάσσει τη νόσο καταχρηστικά στις ασθένειες που προκαλούνται από την υπερβολική ηδονή αντιμετωπίζοντας την, όπως φαίνεται, όχι μόνο ως τελικό αποτέλεσμα μιας σωματικής διαταραχής, αλλά και ως δέλεαρ για την εμφάνισή της. Μοιάζει να ακολουθεί τη θέση που διατύπωσε στον *Φαίδρο* για την έμφυτη επιθυμία για ηδονές, την αιτία της *ὑβρεως*, της οποίας μορφή είναι και ο σαρκικός έρωτας (237d6-238c4)⁴⁶⁸. Αυτή η στάση πλασματικής (από φυσιολογικής πλευράς) ενοχοποίησης της ηδονής, μπορεί να δικαιολογηθεί μόνο ως προσπάθεια προσέγγισης της αντίληψης του κοινού νου για τη νόσο και συνεπώς ως τρόπος για να ανοίξει

⁴⁶⁷ *Τίμαιος* 91a4-b4. Για τη σχέση σπέρματος και μυελού βλ. *Τίμαιος* 73c και 74a.

⁴⁶⁸ Για τη σχέση της ποιότητας των επιθυμιών με τις παραγόμενες από αυτές ηδονές βλ. *Πολιτεία* 561b7-c4. Για τη σχέση της έντασης της επιθυμίας και της ηδονής βλ. *Φίληβος* 45b3-5.

ουσιαστικά ο δρόμος για την απομάκρυνση κάθε ηθικού φορτίου από την αντικοινωνική συμπεριφορά που η ασθένεια συνεπάγεται⁴⁶⁹.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον από φυσιολογικής σκοπιάς παρουσιάζει η σχέση του σπέρματος με τη σεξουαλική ακολασία. Η μεγάλη ποσότητα (πολύ) και η συνεχής ροή του (ρύῳδες) γίνονται οι αιτίες της εξόδου του από τους πόρους των οστών και της διοχέτευσής του σ' ολόκληρο το σώμα. Με γνώμονα τη δυνατότητα έκκρισής του από τα γεννητικά όργανα⁴⁷⁰ και τη βεβαιότητα για την επιδίωξη της ικανοποίησης εξαιτίας των *ἐπιθυμιῶν* που προϋποτίθενται φαίνεται ότι η αιτία της ασθένειας έγκειται όχι στην πλήρη εκτροπή του σπέρματος από τη φυσιολογική πορεία αλλά στη διαφορά που υπάρχει ανάμεσα στο ρυθμό παραγωγής του από τον μυελό και στην ταχύτητα διοχέτευσής του προς την ορθή οδό εκροής. Ουσιαστικά ο τρόπος που προκαλείται η ψυχική αυτή ασθένεια οδηγεί στην πρώτη κατά σειρά αιτία των σωματικών ασθενειών, την *παρά φύσιν πλεονεξία και ἔνδεια* ενός από τα

⁴⁶⁹ *Τίμαιος* 86d κ.ε. Για τον Bobonich ([1996] 278-279) η έκπτωση της ηθικής κρίσης είναι αποτέλεσμα της αλληλεπίδρασης της διάνοιας και του συναισθήματος. Πρβ. Nisbett and Ross [1980] κεφ.10, Pears [1984], 4, Nehamas, Nussbaum [1986], 122-35, Ferrari [1989]. Ο Steel ([2001] 126-7) αποδίδει τη μειωμένη υπευθυνότητα του ανθρώπου στην επίδραση της Ανάγκης ενάντια στην φιλότιμη προσπάθεια των κατώτερων θεών. Πρβ. Orsomer and Steel [1999]. Ο αποφθεγματικός τόνος του *οὐδείς ἐκὼν κακός* επιβεβαιώνει τη βαρύτητα που πέφτει στο ρόλο του σώματος και στην παιδεία για την πρόκληση των ονειδιζόμενων ψυχικών ασθενειών δίνοντας το ερέθισμα για την διατύπωση αντίθετων ερμηνειών. Υπέρ της ύπαρξης μιας αιτιοκρατικής οπτικής στο απόσπασμα τίθεται ο Martin ([1841] 365 κ.ε.), ο Shorey ([1889] 77) και ο Hardie ([1936] 134). Ο Taylor ακολουθεί την ίδια γραμμή ([1928] 612 κ.ε.) και τονίζει επιπλέον το ασύμβατο μιας τέτοιας τάσης προς τα κύρια πλατωνικά ηθικά δόγματα. Αντίθετη επιχειρηματολογία προς τον τελευταίο διατυπώνουν ο Robinson ([1970] 107-109), ο Cornford ([1937] 343κ.ε.) και ο Ostfeld ([1982] 140 και 311 σημ. 121). Την ακαταλληλότητα του διαλόγου να δώσει λύσεις στο ζήτημα των παραδόξων της πλατωνικής ηθικής θίγει ο Κάλφας ([1995] 489-490 σημ. 560) θεωρώντας ωστόσο ότι οι νύξεις για τον ανασχετικό ρόλο της «ανατροφής, της πρακτικής και των σπουδών» είναι μια προσπάθεια διατήρησης της ισορροπίας με τη σωματική παθολογία και την παντελή έλλειψη ευθύνης του υποκειμένου που συνεπάγεται.

⁴⁷⁰ *Τίμαιος* 91b.

τέσσερα στοιχεία που συνιστούν το σώμα⁴⁷¹, εφόσον και ο μυελός συνίσταται από αυτά⁴⁷². Αν λάβουμε υπόψη τη δυνατότητα του πλεονάζοντος σπέρματος να εξέρχεται από τους πόρους των οστών, μπορούμε να υποθέσουμε ότι στην προκειμένη περίπτωση διαθέτει μικρότερη πυκνότητα από τον μυελό που το παράγει, ο οποίος προστατεύεται και βρίσκεται πάντα μέσα στα οστά⁴⁷³. Την υπόθεση αυτή ενισχύει το ίδιο το κείμενο, αφού είναι η πρώτη φορά στον *Τίμαιο* που το σπέρμα διακρίνεται εμφανώς από τον μυελό (*τὸ δὲ σπέρμα περὶ τὸν μυελὸν γίγνεται*, 86c3-4)⁴⁷⁴, ενώ αποφεύγεται να κατονομασθεί ως σπέρμα αυτό που διαρρέει από τα οστά (*διὰ τὴν ἑνὸς γένους ἔζιν*, 86d4)⁴⁷⁵. Μπορούμε λοιπόν να υποστηρίξουμε ότι η μείωση της πυκνότητας του σπέρματος, που σε συνδυασμό με την αυξημένη ποσότητά του ευθύνεται για την εκροή του από τα οστά, οφείλεται στην αυξημένη δράση του στοιχείου της φωτιάς και στη συνεπαγόμενη αύξηση της διασπαστικής του ικανότητας⁴⁷⁶. Επεκτείνοντας την έρευνα για τη συγκεκριμένη συμπεριφορά του σπέρματος, μπορούμε να εντοπίσουμε και μια άλλη ενδιαφέρουσα συγγένεια ανάμεσα στο υπόβαθρο της

⁴⁷¹ *Τίμαιος* 81e6-82a3.

⁴⁷² *Τίμαιος* 82c2-4.

⁴⁷³ *Τίμαιος* 74a1-5.

⁴⁷⁴ Πρβ. την ταύτιση των όρων *μυελός* και *σπέρμα* κατά την έναρξη της φυσιολογικής εκροής για τη δημιουργία του γενετήσιου έρωτα (*Τίμαιος* 91a6-b2) και τη χρήση του όρου *σπέρμα* αντί του *μυελός* (*Τίμαιος* 74a4) που ο Κάλφας ([1995] 475 σημ. 476)] συνδέει με την ιδιότητά του να δημιουργεί ιστούς του σώματος (*πανσπερμίαν*, *Τίμαιος* 73c1-2).

⁴⁷⁵ Ο Κάλφας ([1995] 489 σημ. 559) θεωρεί απίθανο να εννοείται εδώ η υπερβολικά πορώδης μορφή του οστού, όπως υποστηρίζει ο Taylor ([1928] 616), κι αυτό, εξαιτίας της προηγούμενης ρητής αναφοράς στο σπέρμα (*Τίμαιος* 86c4). Την ίδια άποψη εκφράζει και ο Cornford ([1937] 345), ο οποίος επιπλέον επισημαίνει ότι, αν όντως ίσχυε η άποψη του Taylor, αυτό θα συνεπαγόταν, σύμφωνα με το *Τίμαιος* 82d, και τη μεγαλύτερη λήψη υγρού για τη θρέψη και άρα την ανεξέλεγκτη έξοδο του σπέρματος από τα γεννητικά όργανα (*Τίμαιος* 91a). Μπορούμε επίσης να προσθέσουμε ότι η υπερβολικά πορώδης υφή των οστών θα ενείχε τον κίνδυνο της εξόδου όχι μόνο του σπέρματος, αλλά και του μυελού που το παράγει με καταστροφικές για τον οργανισμό συνέπειες.

⁴⁷⁶ Για την αυξημένη ικανότητα της φωτιάς να κατακερματίζει βλ. *Τίμαιος* 61d5-62a5. Για την κλίμακα της διεσδυτικής ικανότητας των τεσσάρων στοιχείων βλ. *Τίμαιος* 58a7-b2.

εν λόγω νόσου και στην βάση της δεύτερης αυτή τη φορά κατηγορίας σωματικών ασθενειών. Αν στο σώμα η ασθένεια προέρχεται από την αναστροφή μιας πορείας παραγωγής, που σε υγιείς συνθήκες ξεκινά από το αίμα, συνεχίζει στα νεύρα και τις σάρκες και καταλήγει στα οστά και τον μυελό⁴⁷⁷, στην περίπτωση της σεξουαλικής ακολασίας υπάρχει μια άρρητη αντίστοιχη κίνηση σαφώς μικρότερης έκτασης: γνωρίζουμε ότι το καθαρό μέρος από το υλικό που τρέφει σάρκες και οστά φτάνει και στον μυελό, εξαιτίας του ευκίνητου και λείου είδους των τριγώνων του⁴⁷⁸. Εφόσον η παραγωγή πλεονάζοντος σπέρματος ικανού να εξέρχεται από τα οστά οφείλεται, όπως προηγουμένως υποστηρίξαμε, στην διηθητική ικανότητά του, τότε έχουμε την κοινή βάση, για να υποστηρίξουμε την ύπαρξη μιας αντίθετης προς την υγιή κίνηση της εισροής, την παρά φύσιν εκροή. Εμβαθύνοντας στις φυσιολογικές συνέπειες της υπερπαραγωγής του σπέρματος με δεδομένη τη στενή σχέση του μυελού με το αίμα (*ταύτας [τάς νωτιαίας φλέβας] δὲ καθῆκαν παρά τὴν ῥάχιν, καὶ τὸν γόνιμον μεταξύ λαβόντες μυελόν, ἵνα οὗτος τε ὅτι μάλιστα θάλλοι*, 77d3-5) μπορούμε επιπλέον να υποθέσουμε την αύξηση της θερμοκρασίας του σώματος, η οποία, εφόσον αποτελεί χαρακτηριστικό αυτού που καταλαμβάνεται από το ερωτικό πάθος⁴⁷⁹, δε θα μπορούσε να λείπει από τη νοσηρή συμπεριφορά του επιρρεπή στην ερωτική ηδονή.

⁴⁷⁷ *Τίμαιος* 82c6-e1.

⁴⁷⁸ *Τίμαιος* 82d2-e1. Εδώ πρέπει να τονίσουμε τον καταλυτικό ρόλο της διασπαστικής επέμβασης του στοιχείου της φωτιάς.

⁴⁷⁹ *Φαίδρος* 251a7-b5, 251c5-d1 και 253e5-254a3.

β. Οι ασθένειες που σχετίζονται με τον υπερβολικό πόνο

Η έλλειψη διεξόδου από το σώμα των όξινων και αλμυρών φλεγμάτων ή των πικρών και χολωδών χυμών έχει σαν αποτέλεσμα τη συμπίεση, την ανάμειξή τους και την παρεμβολή του ατμού τους στη *φορά* της ψυχής⁴⁸⁰. Η διαφορά από την επιληψία⁴⁸¹ δεν έγκειται μόνο στην έκταση της συσσώρευσης των χυμών στο σώμα και της συνεπαγόμενης προσβολής της θνητής ψυχής (*πρός τε τούς τρεῖς τόπους ἐνεχθέντα τῆς ψυχῆς, Τίμαιος 87a3-4*). Η επιληψία προκαλείται από άλλο είδος φλέγματος, το λευκό⁴⁸², και αποκλειστικά από μαύρη χολή⁴⁸³. Όσον αφορά τον τρόπο δράσης των δυο αυτών χυμών, στην περίπτωση των έξι ψυχικών ασθενειών δεν προϋποτίθεται η ανάμειξή τους, όπως συμβαίνει στην «ιερή νόσο» ([το λευκό φλέγμα] *μετά χολῆς δὲ μελαίνης κερασθέν, Τίμαιος 85a5*)⁴⁸⁴. Η οξύτητα και η αμεσότητα της προσβολής των ψυχικών τροχιών κατά την επιληψία οφείλεται στην κράση ακραίων ως προς τη θερμοκρασία μορφών χυμού⁴⁸⁵. Ωστόσο η βάση τόσο της «ιερής νόσου» όσο και των ψυχικών ασθενειών είναι κοινή, ο εγκλωβισμός στο σώμα βλαβερών χυμών⁴⁸⁶. Αυτό που μπορούμε να αντιληφθούμε από την παραπάνω

⁴⁸⁰ *Τίμαιος 86e5-87a2*.

⁴⁸¹ *Τίμαιος 85a*.

⁴⁸² Για τη διάκρισή του από το όξινο και αλμυρό βλ. *Τίμαιος 83c5-d6*.

⁴⁸³ Πρόκειται για την πιο επικίνδυνη μορφή χολής σε σχέση με τις υπόλοιπες (*Τίμαιος 83a5-c4*). Για τη σχέση των πλατωνικών θέσεων με την ιπποκρατική θεωρία για την «ιερή νόσο» βλ. Cornford [1937], 341-2 και Taylor [1928], 602 κ.ε.

⁴⁸⁴ Η διάζευξη ανάμεσα στα φλέγματα και τους χολώδεις χυμούς δηλώνει ρητά την ανεξάρτητη δράση τους: *ὅτου γὰρ ἂν ἦ τῶν ὀξέων..φλεγμάτων καὶ ὅσοι πικροὶ καὶ χολώδεις χυμοὶ (Τίμαιος 86e5-6)*.

⁴⁸⁵ Για την μεγάλη θερμότητα που εκλύει η μαύρη χολή και τις καταστροφικές της συνέπειες βλ. *Τίμαιος 85d-e*. Όσον αφορά το λευκό φλέγμα, εφόσον προϋποθέτει εξαέρωση (*Τίμαιος 83c7-d6*), έχει σαφώς χαμηλότερη θερμοκρασία από το οξύ, που αποτελεί προϊόν θερμότητας (*Τίμαιος 83c5-7*) και γι' αυτό το λόγο πιθανόν να εκλύει μεγαλύτερη ποσότητα ατμών από αυτή που προκαλεί τις ψυχικές ασθένειες.

⁴⁸⁶ Παρόλο που η συσσώρευση φλέγματος λειτουργεί ως κύριος παράγοντας για την επιληψία (ο μοναδικός, κατά τον συγγραφέα της ιπποκρατικής πραγματείας *Περί ιερῆς νοῦσου*), πρέπει

σύγκριση είναι ότι οι διαφορές στον τρόπο πρόκλησης της επιληψίας (η οποία εντάσσεται στην τρίτη κατηγορία σωματικών ασθενειών⁴⁸⁷) και των έξι ασθενειών που σχετίζονται με τον υπερβολικό πόνο, ενώ αποδεικνύουν τη συνέπεια του Πλάτωνα στη διάκριση των νοσημάτων με βάση την ιδιαίτερη κάθε φορά έκφανση μιας σωματικής δυσλειτουργίας, δεν είναι ικανές να αποτελέσουν κριτήρια για την κατάταξη των συγκεκριμένων νόσων στο σωματικό και ψυχικό πεδίο αντίστοιχα. Είναι φανερό ότι ο Πλάτωνας αφενός χρησιμοποιεί το σωματικό μοντέλο και στην περίπτωση της ψυχής, αφετέρου κατατάσσει την «ιερή νόσο» στις σωματικές ασθένειες λαμβάνοντας υπόψη μόνο τη φύση των συμπτωμάτων της⁴⁸⁸.

Οι έξι ασθένειες που ανήκουν στο πεδίο των υπερβολικών πόνων⁴⁸⁹ επιδέχονται σύμφωνα με τον Tracy διπλή κατηγοριοποίηση. Η πρώτη γίνεται με άξονα τον *τόπο* της ψυχής που προσβάλλουν οι βλαβεροί χυμοί του σώματος. Η στρυφνότητα (*δυσκολία*) και η δυσθυμία είναι ασθένειες του επιθυμητικού, καθώς φέρονται ως αποτελέσματα της αυξημένης και μειωμένης αντίστοιχα διάθεσης απέναντι στο φαγητό και το ποτό. Η θρασύτητα και η δειλία σχετίζονται με το θυμοειδές, ενώ η λήθη, ως αδυναμία συγκράτησης της υπέρμετρης γνώσης, και η βραδύνοια (*δυσμαθία*), ως αδυναμία αρχικής πρόσληψής της, θεωρούνται δυσλειτουργίες του λογιστικού⁴⁹⁰. Η δεύτερη

να θεωρήσουμε δεδομένη και την συσσώρευση χολής, παρόλο που δεν αναφέρεται ρητά, αφού στην περίπτωση εξόδου της από το σώμα προκαλούνται άλλες σωματικές παθήσεις (*Τίμαιος* 85b7-c1).

⁴⁸⁷ *Τίμαιος* 84d κ.ε.

⁴⁸⁸ Ο Cornford ([1937] 342) παραθέτει την θέση του Πραξαγόρα και του Διοκλή που εξαρτούν το ρίγος και τους σπασμούς από την επίδραση που ασκούν στην καρδιά οι φυσαλίδες των φλεγμονωδών χυμών που αναπτύσσονται στην κεντρική αρτηρία.

⁴⁸⁹ *Τίμαιος* 87a6-7.

⁴⁹⁰ Tracy [1969], 125-129.

κατηγοριοποίηση γίνεται με βάση τη δράση του φλέγματος και της χολής. Η στρυφνότητα, η θρασύτητα και η λήθη, καταστάσεις υπέρμετρης δραστηριότητας των αντίστοιχων ψυχικών τμημάτων, οφείλονται στην επίδραση της χολής και της υπερθέρμανσης που προκαλείται από τη συσσώρευσή της⁴⁹¹, ενώ η δυσθυμία, η δειλία και η βραδύνοια προέρχονται από την υπερβολική ψύξη που προκαλεί η συσσώρευση του φλέγματος^{492 493}.

Η παραπάνω ερμηνεία συνάδει με τη στενή συγγένεια της γένεσης των έξι ασθενειών και της «ιερής νόσου» στο βαθμό που προδίδει τη διάθεση του Πλάτωνα να αντιμετωπίζει την ψυχή διασπασμένη στα τμήματά της. Το γεγονός αυτό δημιουργεί εύλογα το ερέθισμα για την αναζήτηση των εγγυήσεων που διασφαλίζουν την ενότητα της ασθενούς ψυχής. Η έρευνα στρέφεται στις ασθένειες που εντάσσονται στο πεδίο δράσης της υπερβολικής ηδονής. Στην περίπτωση του σεξουαλικά ακόλαστου, δεν γίνεται λόγος για προσβολή ενός συγκεκριμένου μέρους του σώματος που εδράζεται η ψυχή. Το σπέρμα συσσωρεύεται στον μυελό,⁴⁹⁴ αλλά διαχέεται σε όλο το σώμα διαμέσου των οστών⁴⁹⁵. Πίσω όμως από την ολοκληρωτική παρουσία του κρύβεται το στοιχείο της υπερβολής στην παραγωγή του, προϊόν δυσλειτουργίας του μυελού, ο οποίος έχει ιδιαίτερη σημασία, αφού συνδέει στον μεγαλύτερο δυνατό βαθμό την ψυχή με το σώμα (*καί μετὰ ταῦτα δὴ φυτεύων ἐν αὐτῷ [τον μυελό] κατέδει τὰ τῶν ψυχῶν γένη, Τίμαιος 73c3-4*) και ευθύνεται για τη διατήρηση της ζωής (*οἱ γὰρ τοῦ βίου δεσμοί, τῆς ψυχῆς τῷ*

⁴⁹¹ *Τίμαιος* 85b5-7.

⁴⁹² Πρόκειται για την αιτία των καταρροϊκών νοσημάτων (*Τίμαιος* 85b2-4).

⁴⁹³ Tracy [1969], 130-132.

⁴⁹⁴ *Τίμαιος* 86c3-5.

⁴⁹⁵ *Τίμαιος* 86d3-5.

σώματι συνδουμένης, ἐν τούτῳ [τον μυελό] διαδόμενοι κατερρίζουν τὸ θνητὸν γένος, *Τίμαιος* 73b3-5). Ὅσον αφορά τη βλάβη του από την υπερβολή ή την ἔλλειψη, αυτή είναι θανατηφόρος⁴⁹⁶. Το ίδιο επικίνδυνη είναι και η εισχώρηση σ' αυτόν θερμῆς χολῆς⁴⁹⁷, προϊόντος της αναστροφῆς της υγιούς πορείας⁴⁹⁸. Αν λάβουμε υπόψη τη μεγαλύτερη δριμύτητα της σεξουαλικῆς ἀκολασίας⁴⁹⁹ σε σχέση με τις ασθένειες που σχετίζονται με τον πόνο (των οποίων η ἔνταση παρουσιάζει διαβαθμίσεις⁵⁰⁰) το μήνυμα είναι σαφές: το κριτήριο για την σοβαρότητα μιας ψυχικῆς ασθένειας είναι ο βαθμός προσβολῆς του συνόλου του σώματος, που είναι συνάρτηση της σπουδαιότητος του σωματικῆς τμήματος που δυσλειτουργεί. Η διαπίστωση αυτή οδηγεί τον Πλάτωνα, αν και ὄχι με ἀπόλυτη ἀσφάλεια (η προσβολή του θείου μέρους της ψυχῆς στην περίπτωση της λήθης και της βραδύνοιας γίνεται με μέσα ὄχι περισσότερο ισχυρά ἀπὸ αυτά που βάλλεται το θυμοειδές και το επιθυμητικό), μακριά ἀπὸ την μομφή της γενικευμένης εφαρμογῆς της τριμερούς ψυχικῆς διάσπασης στο πεδίο δράσης της υπερβολικῆς ἡδονῆς. Μια διάσπαση που στην περίπτωση των σχετικῶν με τον πόνο ασθενειῶν ἔχει τις ρίζες της στην κοινή σε φυσιολογικὸ ἐπίπεδο βάση τους με τις ασθένειες του σώματος⁵⁰¹.

⁴⁹⁶ *Τίμαιος* 84c3.

⁴⁹⁷ *Τίμαιος* 85e2-7.

⁴⁹⁸ *Τίμαιος* 82e2-7. Πρβ. την εκροή σπέρματος ως στοιχείο αναστροφῆς της φυσιολογικῆς πορείας σελ. 154 κ.ε.

⁴⁹⁹ Η μανία με την οποία συνδέεται στενά είναι εἶδος ἀνοιας (*Τίμαιος* 86b3-4). Αυτή σύμφωνα με τον Κάλφα ([1995] 406 σημ. 206) πιθανότατα ἐννοεῖται ως η *μεγίστη νόσος* στο *Τίμαιος* 44b-c.

⁵⁰⁰ *Τίμαιος* 87a3.

⁵⁰¹ Σύγκρινε τη νοσογόνο για το σώμα δράση του φλέγματος και της χολῆς (*Τίμαιος* 85a-e) με την παντελή ἔλλειψη αναφοράς στο σπέρμα ως παράγοντα που ευθύνεται για τις βλάβες του μυελού (*Τίμαιος* 84c3-7 και 85e2-7).

γ. Η αμάθεια

Όταν ο Πλάτωνας αναφέρεται στην υγεία, την ταυτίζει με την αρετή με κυριότερο παράγοντα για την διατήρησή της την ισορροπία ανάμεσα στο σώμα και την ψυχή⁵⁰². Στην περίπτωση της μη επίτευξης της συμμετρίας εξαιτίας ενός σώματος ισχυρότερου, η ψυχή αποκτά σημαντική βλάβη και προκαλείται η *μεγίστη νόσος*, η αμάθεια (*ἀμαθία*)⁵⁰³, που είναι ένας συνδυασμός τριών ανεπαρκειών (*τὸ δὲ τῆς ψυχῆς κωφὸν καὶ δυσμαθὲς ἀμνήμὸν τε ποιούσαι, Τίμαιος 88b4*). Η σχέση της αντιληπτικής (*κωφόν*) και μνημονικής (*ἀμνήμων*) ανικανότητας καταδείχθηκε, όταν αντιμετωπίστηκε ως άμεση συνέπεια της *άναισθησίας* με την συσσώρευση μεγάλης μάζας σαρκών πάνω από οστά που εδράζεται η φρόνηση (*μητ' αὖ πολλὰ καὶ πυκναὶ σφόδρα τε ἐν ἀλλήλαις ἐμπεπλημέναι, διὰ στερεότητα ἀναισθησίαν [οἱ σάρκες] ἐμποιοῦσαι, δυσμνημονευτότερα καὶ κωφότερα τὰ περὶ τὴν διάνοιαν ποιοῖεν, Τίμαιος 74e7-10*). Όσον αφορά το *δυσμαθὲς*, θα πρέπει να θεωρηθεί ως ανικανότητα αρχικής πρόσληψης της γνώσης⁵⁰⁴. Στους *Νόμους* για παράδειγμα συστήνεται η απλούστευση της εκμάθησης της λύρας, ώστε να αποφεύγεται η *δυσμάθεια*

⁵⁰² *Τίμαιος* 87c-d. Ο Taylor ([1928] 623) βρίσκει ρίζες της ιδέας αυτής στους Πυθαγόρειους. Ο Tracy ([1969] 137-140) εντοπίζει την πρωτοτυπία του Πλάτωνα στην εφαρμογή της αναγκαίας για την υγεία του σώματος ισορροπίας (δάνειο από τον Αλκμαίωνα) στη σχέση του με την ψυχή, ισορροπία που εντάσσει στο ευρύτερο πλατωνικό δόγμα της συμμετρίας μικρόκοσμου και μακρόκοσμου, όπως διαφαίνεται στο *Τίμαιος* 69b.

⁵⁰³ *Τίμαιος* 88a7-b5. Η Μαραγγιανού – Δερμούση ([1994] 85-86 σημ. 3) θεωρεί ότι το χωρίο επισημαίνει την αντίθεση σώματος και ψυχής, και παραπέμπει στην παραμόρφωση της ψυχής μετά την ένωσή της με το σώμα, που αποδίδεται με την παρομοίωση του θαλασσινού θεού Γλαύκου (*Πολιτεία* 611b-612a). Πρβ. Festugière [1967], 123 κ.ε. Ωστόσο θα ήταν ορθότερο να κάνουμε λόγο για διαφορά και όχι για αντίθεση. Για την προτίμηση του *τάναιτία* και όχι του *τάναντία* (*Τίμαιος* 88a7) βλ. τη σχετική παρατήρηση του Taylor ([1928] 622-623). Για την μετάφραση του *ἀμαθία* ως «αμάθεια» και όχι ως «ηλιθιότητα» βλ. Κάλφας ([1995] 489 σημ. 557). Για την ασθένεια αυτή ως κριτήριο για την κατανομή των όντων βλ. *Τίμαιος* 92b.

⁵⁰⁴ Για τη σχέση του με τη *δυσμαθία*, την ψυχική ασθένεια που σχετίζεται με τον υπερβολικό πόνο, βλ. σημ. 512.

(812e5-7), ενώ στην *Πολιτεία* ένα βασικό κριτήριο για τη διάκριση της φιλοσοφικής από τη μη φιλοσοφική ψυχή είναι η ευκολία ή η δυσκολία στη μάθηση ανεξάρτητα από την ικανότητα απομνημόνευσης (486b10-c12).

Για τον ακριβή προσδιορισμό του μηχανισμού πρόκλησης της αμάθειας η μόνη συγκεκριμένη πληροφορία που παίρνουμε από το εξεταζόμενο απόσπασμα του *Τίμαιου* είναι η υπερισχύουσα έναντι του θείου μέρους της ψυχής δράση των κινήσεων που τρέφουν και αναπτύσσουν το σώμα, όταν αυτό συμφύεται με μια ασθενέστερη ψυχή, (*αἰ' τοῦ κρείττονος κινήσεις κρατοῦσαι*, 88b2-3), κινήσεις που δεν μπορεί να προέρχονται από κάποιο άλλο ψυχικό τμήμα παρά από το επιθυμητικό. Η ίδια ανισορροπία ανάμεσα στα μέρη της ψυχής θίγεται και στην *Πολιτεία*, όπου *πᾶσα κακία* συμπεριλαμβανομένης και της *ἀμαθίας* οφείλεται στην ανταρσία ενός μέρους της ψυχής επί του συνόλου της με στόχο την παράνομη απόκτηση της εξουσίας (444a10-b8). Πρόκειται για την περίπτωση του *μισολόγου* και *ἀμούσου* ανθρώπου που *ἐν ἀμαθίᾳ καὶ σκαιότητι μετὰ ἀρρυθμίας τε καὶ ἀχαριστίας ζῆ* (411d7-e2). Η αιτία για την παραπάνω κατάσταση είναι η υπερβολή στην άσκηση του σώματος και στη λήψη τροφής και ποτού και η παντελής έλλειψη επαφής με τη μουσική και την πνευματική αναζήτηση (411c4-d6). Αξίζει να σημειώσουμε εδώ ότι η υπερβολική ανδρεία που χαρακτηρίζει έναν τέτοιο άνθρωπο (*φρονήματός τε καὶ θυμοῦ ἐπίμπλαται καὶ ἀνδριότερος γίγνεται*, 411c6-7), θίγει την περίπτωση «υπερτροφίας» του θυμοειδούς. Η ίδια ασυμφωνία θνητού και αθάνατου μέρους της ψυχής υπάρχει και στους *Νόμους*. Η *ἐσχάτη* και *μεγίστη ἀμαθία* ορίζεται ως *διαφωνία λύπης τε καὶ ἡδονῆς πρὸς τὴν κατὰ λόγον δόξαν*.

Πρόκειται για μια παταγώδη αστοχία του *ἡδουμένου* και *λυπουμένου* μέρους της ψυχῆς απέναντι στα αποτελέσματα της κρίσης του λογιστικού, η οποία εκφράζεται με την αγάπη και την προτίμηση αυτού που έχει κριθεί ως *πονηρόν* και *ἄδικον* και την απομάκρυνση από εκείνο που θεωρείται *καλόν ἢ ἀγαθόν* (689a5-b2)⁵⁰⁵.

Η ρίζες της αμάθειας εντοπίστηκαν αρχικά στην υπερβολική ηδονή και τον πόνο⁵⁰⁶. Το ερώτημα που τίθεται εύλογα είναι αν το υπέρμετρο του σώματος σχετίζεται περισσότερο με τον ένα από τους δυο αυτούς παράγοντες. Ο κυριότερος λόγος για να υποστηρίξουμε τη συνάφειά του με την υπερβολική ηδονή είναι η επικέντρωση του Πλάτωνα στην επιθυμία για τροφή και ποτό εις βάρος της τάσης για τη φρόνηση⁵⁰⁷, κάτι που σαφώς παραπέμπει στο επιθυμητικό και τον κύριο μοχλό κίνησής του, την ηδονή. Άλλωστε αυτό φαίνεται από την αναπόφευκτη για το ανθρώπινο γένος ακολασία, που σχετίζεται με το φαγητό και το ποτό⁵⁰⁸ και την μηχανιστική παρέμβαση των θεών για τον μετριασμό της⁵⁰⁹. Όσον αφορά τις αναγκαίες προϋποθέσεις της αμάθειας, τόσο το *ἀμνήμον* όσο και το *κωφόν* προδίδουν την απόλυτη ανεπάρκεια του *πάσχοντος*⁵¹⁰, γεγονός που συνάδει περισσότερο με τη μεγάλη

⁵⁰⁵ Στα χειρότερα είδη αμάθειας περιλαμβάνεται επίσης η εναντίωση στην επιστήμη, στην ορθή κρίση και στη λογική, στο πολιτικό πεδίο η απειθαρχία στους *Νόμους* και στους άρχοντες και στο ατομικό οι ανωφελείς και βλαβερές αρχές που εδράζουν στην ψυχή (689b2-c3). Η χρήση του όρου *ἄνοια* στις παραπάνω περιπτώσεις δείχνει την έλλειψη τυπικής διάκρισής του από την *ἀμαθία*, κάτι που επιδιώκεται, όπως είδαμε, στον *Τίμαιο* με την κατάταξη του δεύτερου στα είδη του πρώτου (86b3-4).

⁵⁰⁶ *Τίμαιος* 86b2-7.

⁵⁰⁷ *Τίμαιος* 88a8-b5.

⁵⁰⁸ Για τη σχέση της ηδονής με τη σεξουαλική ακολασία και την οινοποσία βλ. *Πολιτεία* 329a4-7 και 389d9-e2.

⁵⁰⁹ *Τίμαιος* 72e3-73a1.

⁵¹⁰ Πρβ. την μικρότερη ένταση της αντίστοιχης προς το *ἀμνήμον* ασθένειας, της λήθης (της αδυναμίας συγκράτησης της υπέρμετρης γνώσης. Βλ. σχετικά σελ. 158-159), που συνδέεται

σοβαρότητα της ψυχικής βλάβης που προέρχεται από την υπερβολική ηδονή στην περίπτωση της σεξουαλικής ακολασίας (*νοσοῦσαν καὶ ἄφρονα ἰσχων ὑπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν*, *Τίμαιος* 86d1-2), και λιγότερο με την μικρότερη ένταση που χαρακτηρίζει τις ασθένειες που σχετίζονται με τους υπερβολικούς πόνους (*παντοδαπὰ νοσήματα ψυχῆς ἐμποιοῦσι μᾶλλον καὶ ἥττον*, *Τίμαιος* 87a2-3)⁵¹¹ ⁵¹². Ενισχυτική για την ασθενέστερη σύνδεση της αμάθειας με τον υπέρμετρο πόνο είναι η σχέση της με την υπερβολική φιλαυτία, η οποία ευθύνεται για την τοποθέτηση της ασθένειας στη θέση της σοφίας⁵¹³. Το έμφυτο χαρακτηριστικό της φιλαυτίας (*φίλος αὐτῷ πᾶς ἄνθρωπος φύσει τέ ἐστιν*, *Νόμοι* 731e2), πιθανόν να ευθύνεται για το ακούσιο της νόσου⁵¹⁴ που μαζί με την έλλειψη επιθυμίας για μάθηση αυτού που θεωρεί τον εαυτό του σοφό συντελεί στην αποτυχία του *νουθετικοῦ* είδους της παιδείας⁵¹⁵.

με τον υπέρμετρο πόνο. Για το σύνολο των ασθενειών που συνδέονται με τον πόνο βλ. *Τίμαιος* 87a5-7.

⁵¹¹ Για τη σχέση επικινδυνότητας των ασθενειών και των αιτιών τους βλ. σελ. 159-160.

⁵¹² Σύμφωνα με τις παραπάνω παρατηρήσεις το *δυσμαθές*, το τρίτο χαρακτηριστικό της *ἀμαθίας*, πρέπει να διακριθεί από τη *δυσμαθία*, τη σχετική με τους πόνους νόσο. Με δεδομένη την έλλειψη όρου που να αποδίδει την πλήρη ανεπάρκεια (ο όρος *ἀμαθία* χρησιμοποιείται από τον Πλάτωνα, για να περιλάβει όλα τα νοητικά πεδία που μπορούν να παρουσιάσουν διαταραχές (*Τίμαιος* 88b4)) πρέπει να εννοηθεί καταχρηστικά ως παντελής έλλειψη ικανότητας για αρχική πρόσληψη της γνώσης (τροποποιώ τον ορισμό που δίνει ο Tracy ([1969], 128-129) για την *δυσμαθία*).

⁵¹³ *Νόμοι* 732a5-7. Η ομοιότητα με τον *Σοφιστή* είναι προφανής. Εκεί η *ἀμαθία* ορίζεται ως *τὸ μὴ κατειδότα τι δοκεῖν εἶδέναι* και θεωρείται η πηγή όλων των διανοητικών σφαλμάτων (229c1-7). Για τη γενικότερη διάκριση των ασθενειών της ψυχῆς στον *Σοφιστή* και τη σχέση της με τον *Τίμαιο* βλ. Archer-Hind [1888], 323.

⁵¹⁴ Πρβ. την αναγωγή των αιτιών της σεξουαλικής ακολασίας στο φυσιολογικό πεδίο (*Τίμαιος* 86d3-5) και την απαλλαγή από την ηθική ευθύνη του ασθενή που εν μέρει απορρέει από αυτήν (*Τίμαιος* 86d7-e2).

⁵¹⁵ *Σοφιστής* 230a5-9.

δ. Η ισχυρότερη ψυχή ως αιτία ασθενειών

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η νοσογόνος επίδραση της δυνατότερης από το σώμα ψυχής⁵¹⁶, καθώς αρχικά δόθηκε η εντύπωση ότι το σώμα αποτελεί τη μοναδική πηγή ασθενειών⁵¹⁷. Αναλύοντας τον τρόπο δράσης της ψυχής διακρίνονται τρία επίπεδα που αντιστοιχούν στα τρία τμήματα της. Η επίδραση του επιθυμητικού μέρους της ισχυρότερης από το σώμα ψυχής προκαλεί έντονη ταραχή σε όλο το σώμα και το γεμίζει ασθένειες (*ὅταν τε ἐν αὐτῷ ψυχὴ κρείττων οὔσα σώματος περιθύμως ἴσχη, διασειούσα πᾶν αὐτὸ ἔνδοθεν νόσων ἐμπύμπλησι, Τίμαιος 87e6-88a1*)⁵¹⁸. Η καθολική προσβολή και το πλήθος των νοσημάτων συμπλέει με την ένταση που χαρακτηρίζει την επιθυμία απέναντι στο φαγητό, το ποτό και τις ερωτικές απολαύσεις⁵¹⁹, ένταση που στον *Φίληβο* συνεπάγεται ανάλογη σωματική εκδήλωση και συνδέεται με την υπέρμετρη ηδονή (45e2-4 και 47a3-b7). Το ανίατο μιας ποικιλίας (όπως προκύπτει από τις μεθόδους θεραπείας που επιστρατεύονται) των ασθενειών εξαιτίας της ακολασίας των ασθενών⁵²⁰ επιβεβαιώνει την σοβαρή βλάβη που υφίσταται το σώμα και δικαιολογεί την ένταξη του *ἀκολάστου βίου* στην ίδια κατηγορία με τον *νοσώδη* και την αντιπαράθεσή του με τον *σώφρονα* και τον *ύγιεινόν* ως προς την ευχαρίστηση που προσφέρει σ' αυτόν που τον ακολουθεί⁵²¹. Όσον αφορά το είδος των ασθενειών που προκαλούνται, δεν μας δίνεται κάποια

⁵¹⁶ *Τίμαιος* 87e6-88a7.

⁵¹⁷ *Τίμαιος* 86b1-2.

⁵¹⁸ Σωστά ο Archer-Hind ([1888] 329) αποδεσμεύει το *περιθύμως ἴσχη* (*Τίμαιος* 88a1) (άπαξ ειρημένο στο Πλατωνικό έργο) από οποιαδήποτε αναφορά στο θυμοειδές συνδέοντάς το με την παρορμητική συμπεριφορά. Όπως θα δούμε στη συνέχεια, η δράση του θυμοειδούς δίνεται με αρκετή σαφήνεια. Βλ. σελ. 170-172.

⁵¹⁹ *Πολιτεία* 580e2-4.

⁵²⁰ *Πολιτεία* 425e8-426b2. Βλ. επίσης *Πολιτεία* 407e4-408b5.

⁵²¹ *Νόμοι* 733d7-734e2. Για το παράλληλο ακόλαστης και νοσηρής ζωής βλ. επίσης *Πολιτεία* 405a1-4.

συγκεκριμένη πληροφορία. Προηγουμένως είχε δηλωθεί ότι η προσθήκη της κάτω κοιλίας και των εντέρων στόχευε στον μετριασμό των επιθυμιών για φαγητό και ποτό, ώστε να αποφευχθούν θανατηφόρες ασθένειες και να διατηρηθεί η εξουσία του λογιστικού⁵²². Η διαδικασία αυτή προφανώς συνδέεται με τη διατήρηση της ισορροπίας των εισροών και εκροών των τεσσάρων στοιχείων, που εγγυάται την υγεία⁵²³. Επομένως μπορούμε να υποθέσουμε ότι η δράση του κατώτερου ψυχικού μέρους μιας ισχυρότερης από το σώμα ψυχής επιφέρει ασθένειες της πρώτης κατηγορίας, οι οποίες προκύπτουν από την κακή προσαρμογή των τεσσάρων στοιχείων στα μέρη του σώματος⁵²⁴.

Η έντονη ενασχόληση με κάποιες σπουδές και έρευνες εξαντλεί το σώμα⁵²⁵. Αυτό δεν μπορεί παρά να αφορά αποκλειστικά την αυξημένη δραστηριότητα του λογιστικού. Σε επόμενο απόσπασμα ο Πλάτωνας μιλώντας για την καλλιέργεια του ανώτερου ψυχικού μέρους συνιστά έναν και μοναδικό τρόπο προσέγγισης της αλήθειας και κατά το δυνατόν της αθανασίας, την αφιέρωση στην φιλομάθεια και στην σπουδή της αληθινής σοφίας⁵²⁶. Θα μπορούσε λοιπόν κάποιος να υποθέσει ότι η αυξημένη λειτουργία του

⁵²² *Τίμαιος* 72e2-73a8.

⁵²³ *Τίμαιος* 82b2-5. Κατά τον Cornford ([1937] 322-4) ο Πλάτωνας ορίζει έτσι την υγεία επηρεασμένος από τις ιατρικές θεωρίες του Αλκμαίωνα, του Φιλιστίωνα και του Διοκλή.

⁵²⁴ *Τίμαιος* 81e6-82b7.

⁵²⁵ *Τίμαιος* 88a2-3.

⁵²⁶ *Τίμαιος* 90b6-c6. Ο Gregory [2000] εντοπίζει την ασυμβατότητα ανάμεσα στην αισιοδοξία για τις δυνατότητες του ανθρώπου να συλλάβει την Ψυχή του κόσμου και την αρχική στάση του Τίμαιου (*Τίμαιος* 27c-29d). Αυτό ίσως είναι προϊόν της αποστασιοποιημένης στάσης του ομιλητή απέναντι στον θεωρητικό και πρακτικό βίο, αφού ως απλός παρατηρητής μπορεί να «ασταθεί» ως προς τις αντιλήψεις του απέναντι στις ανθρώπινες δυνατότητες σε αντίθεση με τον Σωκράτη, για τον οποίο η φιλοσοφική ενασχόληση είναι ένα καθήκον δοσμένο από τον θεό (244). Για τη διαφορά Τίμαιου και Σωκράτη απέναντι στον *φιλόσοφον* και *φιλότιμον βίον* βλ. Taylor [1928], 632-633 και Κάλφας [1995], 20.

λογιστικού στην περίπτωση της υπερμεγέθους σε σχέση με το σώμα ψυχής δύναται αφενός να εξαντλήσει το σώμα, αφετέρου να αυξήσει περισσότερο τις πιθανότητες για την προσέγγιση της αθανασίας με την συντομότερη αποδέσμευση από τα σωματικά πάθη. Με άλλα λόγια θα ήταν πραγματικό ευτύχημα να συμβεί σε κάποιον αυτό, με την προϋπόθεση βέβαια να κατανοούσε την αναγκαιότητα των σκέψεων για τα αθάνατα και τα θεία. Το ουτοπικό στοιχείο της παραπάνω υπόθεσης είναι κάτι παραπάνω από αυτονόητο. Έτσι ερχόμαστε αναγκαστικά μπροστά στην ανάγκη εύρεσης κάποιας λανθάνουσας σύμβασης για την αποφυγή του αδιεξόδου. Το ερέθισμα δίνεται από τον ίδιο τον Πλάτωνα, όταν αναφερόμενος στη φροντίδα του *δαίμονος* τονίζει την αναγκαιότητα για αληθείς φρονήσεις⁵²⁷. Όταν πάλι κάνει λόγο για το λογιστικό της ισχυρότερης σε σχέση με το σώμα ψυχής (*ὅταν εἴς τινας μαθήσεις καὶ ζητήσεις συντόμως ἴη, Τίμαιος 88a2-3*), αφήνει ανοικτό το ενδεχόμενο της αστοχίας του, αστοχία που μπορεί να εντοπιστεί στις πνευματικές δραστηριότητες των *φιληκόων* και *φιλοθεαμόνων* και όσων ασχολούνται με εξειδικευμένες μαθήσεις (*τεχνύδρια*)⁵²⁸ (απέχοντας από την αληθινή φιλοσοφία), στην αφοσίωση στη μουσική, που φέρνει τη μαλθακότητα αχρηστεύοντας το θυμοειδές⁵²⁹, ακόμα και στην ευτελή χρήση της αριθμητικής⁵³⁰, της γεωμετρίας⁵³¹ και της αστρονομίας⁵³². Τι είναι τελικά αυτό

⁵²⁷ *Τίμαιος* 90b6 κ.ε.

⁵²⁸ *Πολιτεία* 475c6-e4. Για τη διάκριση των τελευταίων από τους πραγματικούς φιλοσόφους βλ. Σκουτερόπουλος [2002], 847. Πρβ. Friedländer [1960], 97.

⁵²⁹ *Πολιτεία* 411a5-b4. Είναι πολύ ενδιαφέρουσα η χρήση της ορολογίας για τις συνέπειες της μουσικής προς το θυμοειδές (*τὸ δὴ μετὰ τοῦτο ἤδη τήκει... ἕως ἂν ἐκτῆξει τὸν θυμόν, Πολιτεία 411b2-3*). Πρβ. [η ψυχή] [το σώμα] *κατατῆκει*, (*Τίμαιος* 88a3). Η μουσική όπως και η λογοτεχνία δεν περιέχουν κάποιο χρήσιμο για την αληθινή φιλοσοφία *μάθημα* (*Πολιτεία* 522a2-b1).

⁵³⁰ *Πολιτεία* 525b11-526b4.

που υπονοείται ότι απομακρύνει τον άνθρωπο με ισχυρή ψυχή από την αθανασία; Προφανώς η ασθενική ζωή εξαιτίας του σώματός του! Αυτό που πρέπει ωστόσο να προσέξουμε εδώ είναι ότι, αν με τον παραπάνω τρόπο το σώμα αποδεικνύεται αναγκαίο για την ψυχή, δεν θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι η σχέση του μαζί της αποτελεί αναβαθμό της λογικότητας παρά εμπόδιο για την απώλειά της, όπως φαίνεται να υποστηρίζει ο Johansen στην, κατά τα άλλα, ορθή σύγκρισή των σχετικών θέσεων του *Τίμαιου* και του *Φαίδωνα*⁵³³. Ο Πλάτωνας είναι σαφής, όταν λέει ότι ο άνθρωπος μπορεί να γίνει κατά το δυνατόν θνητός και κατά το δυνατόν αθάνατος⁵³⁴, πράγμα που σημαίνει ότι η πλάστιγγα για την διατήρηση της υγείας δεν γέρνει προς το μέρος της λογικότητας. Αυτό ίσως να αύξανε τις πιθανότητες να σφετεριστεί το ρόλο του θεού, κατά την ερμηνεία του Sedley, που συνδέει το χωρίο με το *Τίμαιος* 68d θεωρώντας το ενδεικτικό της πλατωνικής αυστηρότητας για τη διατήρηση των ανθρώπινων δυνατοτήτων σε ένα συγκεκριμένο επίπεδο⁵³⁵. Θα μπορούσε ακόμη να ανοίξει το δρόμο για την απόλυτη εξομοίωση της ψυχής με τον νου, όπως προκύπτει από τη σύγκριση της Πλατωνικής θέσης για την δυνατότητα της αθανασίας με την αντίστοιχη Αριστοτελική^{536 537}. Το λάθος του Johansen ξεκινά, όταν αναγνωρίζει περισσότερες δυνατότητες στη θνητή ψυχή για την αποδοχή ενός είδους «μεταβιβαζόμενης λογικότητας» από την

⁵³¹ *Πολιτεία* 526e6-527b12.

⁵³² *Πολιτεία* 529c4-530c1.

⁵³³ Johansen [2000], 109.

⁵³⁴ *Τίμαιος* 90b1-c6.

⁵³⁵ Sedley [1997], 333.

⁵³⁶ *Ηθικά Νικομάχεια* 1177b31-34.

⁵³⁷ Gerson [1987], 95, σημ. 51.

αθάνατη⁵³⁸ δίνοντας μόνο θετικά πρόσημα στην επιθυμία για τροφή και στην τάση για φρόνηση με την έννοια ότι στοχεύουν στο πραγματικό καλό⁵³⁹, ενώ στην ουσία η θετική απόδοση και των δυο μπορεί να εκτιμηθεί αποκλειστικά στη μεταξύ τους σχέση, αφού διατηρηθεί η επιθυμητή ισορροπία με την ανάλογη καλλιέργεια του σώματος και της ψυχής⁵⁴⁰.

Σχετικά με το είδος των ασθενειών που προκαλούνται από τη δράση του λογιστικού, το κλειδί για τον προσδιορισμό τους βρίσκεται στις συνέπειες από την επίδραση του αντίποδά του, του επιθυμητικού. Εφόσον τα νοσήματα που απορρέουν από το επιθυμητικό ανήκουν πιθανόν στην τάξη εκείνων που προκαλούνται από την ανισορροπία των τεσσάρων στοιχείων στο σώμα⁵⁴¹, αν υποθέσουμε ότι το επιθυμητικό επιτρέπει την πλεονεξία του συνόλου των εισερχόμενων στο σώμα στοιχείων, η δράση του λογιστικού θα συντελεί στην ακριβώς αντίθετη κατάσταση, δηλ. στην έλλειψη⁵⁴². Η παραπάνω ερμηνεία συμβαδίζει άλλωστε με τον ορισμό της υγιούς κατάστασης του ανθρώπου ως αποτελέσματος εκγύμνασης σώματος και ψυχής⁵⁴³, που μπορεί να επιτευχθεί μόνο με την λήψη ανάλογης υλικής και πνευματικής τροφής⁵⁴⁴. Στην

⁵³⁸ Johansen [2000], 106. Πρβ. Cooper [1984].

⁵³⁹ Johansen [2000], 104.

⁵⁴⁰ *Τίμαιος* 88b5-c6.

⁵⁴¹ Βλ. σελ. 165-166.

⁵⁴² Αυτό ίσως είναι και το νόημα που κρύβει το *κατατήκει* (*Τίμαιος* 88a3). Στην υπόθεση αυτή συντείνει και η δομή του λόγου, καθώς προτάσσονται οι συνέπειες του επιθυμητικού και του λογιστικού και έπονται του θυμοειδούς, οι οποίες, όπως θα δούμε στη συνέχεια, καλύπτουν ένα διαφορετικό φάσμα σωματικών ασθενειών. Πρβ. την ορθόδοξη σειρά των τριών ζευγών ψυχικών ασθενειών, που ακολουθούν την κλίμακα από το κατώτερο ψυχικό τμήμα στο ανώτερο (*Τίμαιος* 87a5-7).

⁵⁴³ *Τίμαιος* 88b5-c6.

⁵⁴⁴ Πρβ. την ασύμμετρη κατάσταση αυτού που γυμνάζει το σώμα του και τρέφεται καλά, αλλά δεν κάνει το ίδιο και για την ψυχή του (*Πολιτεία* 411c4-d5). Για τη σύνδεση της ομοιοπαθητικής λειτουργίας στην καλλιέργεια των ψυχικών τμημάτων με το Πλατωνικό μοτίβο *ταυτόν-θάτερον* βλ. Thesleff [1999], 83-84.

περίπτωση του ασθενέστερου από την ψυχή σώματος είναι αυτονόητο ότι λείπει η εκγύμναση άρα και η ανάλογη τροφή.

Οι έριδες και οι φιλονικίες που προέρχονται από την ενασχόληση με δημόσιες ή ιδιωτικές διδασκαλίες και λογομαχίες υπερθερμαίνουν, ταραάζουν το σώμα και του προκαλούν καταρροές οδηγώντας τους γιατρούς σε λανθασμένη διάγνωση των αιτίων⁵⁴⁵. Από το πρώτο φυσιολογικό σύμπτωμα του σώματος γίνεται φανερό ότι περιγράφεται η δράση του θυμοειδούς. Είδαμε κατά την εγκατάστασή του στο σώμα ότι το ξύπνημα του θυμού εκδηλώνεται με τη μορφή φωτιάς και έτσι επιστρατεύονται οι πνεύμονες, για να αποφευχθεί η υπερθέρμανση⁵⁴⁶. Η κύρια δε κοινωνική εκδήλωση αυτού που κυριαρχείται από το θυμοειδές είναι η ανάμειξή του σε φιλονικίες. Πράγματι, όταν γίνεται λόγος για την φροντίδα της ψυχής τονίζεται χαρακτηριστικά ότι κάποιος αποκτά θνητές σκέψεις, όταν τρέφει την θνητή πλευρά της ψυχής του αφοσιωμένος τόσο στις επιθυμίες (επιθυμητικό) όσο και στις φιλονικίες (θυμοειδές)⁵⁴⁷. Άλλωστε στους κύριους γενεσιουργούς παράγοντες του θυμοειδούς χαρακτήρα συμπεριλαμβάνεται η υιοθέτηση από τον νέο μιας φιλόνομου συμπεριφοράς ύστερα από την καταδικαστική στάση του περιβάλλοντός του προς τον πατέρα και τους ομοίους του, που, εκτός του ότι απέχουν από την φιλοχρηματία, αποφεύγουν να διαπληκτίζονται στα δικαστήρια και στις δημόσιες συναθροίσεις⁵⁴⁸.

⁵⁴⁵ *Τίμαιος* 88a3-7.

⁵⁴⁶ *Τίμαιος* 70c1-d6.

⁵⁴⁷ *Τίμαιος* 90b1-6.

⁵⁴⁸ *Πολιτεία* 549c-550b.

Ο εντοπισμός του είδους των σωματικών ασθενειών που εμφανίζονται από την δράση του θυμοειδούς της ενδυναμωμένης ψυχής είναι αρκετά δύσκολος. Από τη μια το *διάπυρον* του σώματος παραπέμπει στην εμπύρετο κατάσταση⁵⁴⁹ και ενδεχομένως στις ασθένειες που προέρχονται από την πλεονεξία κάποιου εκ των τεσσάρων στοιχείων⁵⁵⁰. Από την άλλη τα καταρροϊκά συμπτώματα οδηγούν ανεπιφύλακτα στη δράση του όξινου και αλμυρού φλέγματος⁵⁵¹. Ωστόσο, τόσο η στενή συνάφεια του συγκεκριμένου είδους φλέγματος με τη χολή -η μαύρη και όξινη χολή θερμαινόμενη αποτελεί την πηγή του⁵⁵²- όσο και η ικανότητα της τελευταίας να βλάπτει το σώμα μέσω της έκλυσης θερμότητας, και σε ορισμένες περιπτώσεις προκαλώντας πυρετούς⁵⁵³, είναι στοιχεία που μας επιτρέπουν να τη θεωρήσουμε ως τον άλλο νοσογόνο για το σώμα παράγοντα και επομένως να εντάξουμε το σύνολο των ασθενειών που προκαλούνται από την επίδραση του θυμοειδούς στην τρίτη κατηγορία σωματικών νόσων⁵⁵⁴, πιστοποιώντας παράλληλα την ταύτιση των σωματικών αιτίων τους⁵⁵⁵ με το προερχόμενο από την έντονη δράση του θυμοειδούς, νοσηρό αποτέλεσμα. Όσον αφορά τη δυσκολία εύρεσης από τους γιατρούς της ρίζας των σωματικών διαταραχών που προέρχονται από τη δράση του θυμοειδούς, αυτή πρέπει να σχετίζεται με τη εμφάνιση νέων για την εποχή

⁵⁴⁹ Κάλφας [1995] 491, σημ. 569.

⁵⁵⁰ Κάλφας [1995] 488, σημ. 554.

⁵⁵¹ *Τίμαιος* 85b2-4.

⁵⁵² *Τίμαιος* 83c5-7.

⁵⁵³ *Τίμαιος* 85b5-86a2.

⁵⁵⁴ *Τίμαιος* 84c8 κ.ε.

⁵⁵⁵ Η συσσώρευση χολής και φλέγματος στο σώμα αποτελούν αιτίες των έξι ψυχικών ασθενειών που σχετίζονται με τον πόνο (*Τίμαιος* 86e3-87a7).

ασθενειών (*φύσαι και κατάρροοι*), αποκημάτων της αδράνειας και κυρίως του φιλόδικου τρόπου ζωής⁵⁵⁶.

Επιχειρώντας μια γενικότερη εκτίμηση της προσέγγισης των σωματικών ασθενειών που προέρχονται από την εγκατάσταση μιας υπερμεγέθους σε σχέση με το σώμα ψυχής μπορούμε να εντοπίσουμε την ομοιότητά της με τον τρόπο αντιμετώπισης των ασθενειών που σχετίζονται με τον υπέρμετρο πόνο⁵⁵⁷, σύγκλιση που έγκειται στην κοινή τους βάση, την τριμερή διάκριση της ψυχής. Η διαφορά τους βρίσκεται στην ποικιλία των παραγόντων που δρουν κάθε φορά, αφού στην περίπτωση των ψυχικών ασθενειών φλέγμα και χολή βάλλουν τις αντίστοιχες σωματικές έδρες των τριών ψυχικών τμημάτων, εν αντιθέσει με τις σωματικές ασθένειες, που για την εμφάνισή τους απαιτείται η ανεξάρτητη λειτουργία των τριών τμημάτων της υπερμεγέθους ψυχής και η σχετική αποστασιοποίησή τους από το σώμα. Από τη σύγκριση γίνεται φανερό το μέλημα του Πλάτωνα για μια κατά το δυνατόν συστηματική αντιμετώπιση του ζητήματος των ψυχογενών ασθενειών, απόπειρα που ωστόσο θέτει σε κίνδυνο την ενότητα της ψυχής, ενώ ανοίγει την ψαλίδα του δυϊσμού στη σχέση των θνητών ψυχικών τμημάτων και του σώματος⁵⁵⁸ μάλλον ασυνεπώς

⁵⁵⁶ *Πολιτεία* 405b6-d6. Σύμφωνα με τον ορισμό της υγείας στον *Τίμαιο*, η έλλειψη σωματικής δραστηριότητας πρέπει να θεωρηθεί προϋπόθεση για την ασθενική ζωή εξαιτίας της ασυμμετρίας σώματος και ψυχής που καλλιεργεί (88b5-c1).

⁵⁵⁷ *Τίμαιος* 86e3-87a7.

⁵⁵⁸ Ο Robinson ([2000] 51) σχολιάζοντας το εξεταζόμενο απόσπασμα τονίζει ότι σώμα και ψυχή λειτουργούν ως παράλληλες υποστάσεις, χωρίς ωστόσο η τελευταία να χάνει την εγγενή υπεροχή της (*Τίμαιος* 89d4-7). Αυτό αποδεικνύεται από την επαναστατική για την εποχή του Πλάτωνα εφαρμογή του δόγματος *mens sana in corpore sano* στην προληπτική θεραπεία του σώματος και της ψυχής. Ο Johansen ([2000] 108-109) καταδεικνύοντας κι αυτός τον δυϊσμό τονίζει ότι η ανεξάρτητη δράση σώματος και ψυχής κατά την εκγύμνασή τους (*Τίμαιος* 88b5-c6) για την διατήρηση της ισορροπίας είναι η κύρια διαφορά από την πλατωνική θέση για την εκπαίδευση του φύλακα, σύμφωνα με την οποία η ψυχή εξασκείται μέσα από το σώμα, όπως στην περίπτωση του θυμοειδούς (*Πολιτεία* 411e).

προς την βασική του στάση κατά την εγκατάσταση της θνητής ψυχής στο σώμα⁵⁵⁹.

II. Η ΠΡΟΛΗΨΗ ΤΗΣ ΜΑΝΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΑΜΑΘΕΙΑΣ ΣΤΟΥΣ ΝΟΜΟΥΣ

α. Η πρώτη παιδεία της θνητής ψυχής

Στον *Τίμαιο* η *ὀρθή τροφή παιδείσεως* θεωρείται καθοριστικός παράγοντας για την ολοκλήρωση και την ψυχική υγεία του ανθρώπου, εφόσον όμως παρασχεθεί τη σωστή χρονική στιγμή, ενώ δηλαδή συντελείται, μετά την υποχώρηση του ρεύματος της ανάπτυξης και της τροφής, η βαθμιαία ενδυνάμωση των ψυχικών περιφορών, που συνεπάγεται τη διαμόρφωση της γνωστικής συμπεριφοράς του *ἔμφορος* (44b1-c2)⁵⁶⁰. Στους *Νόμους* η παιδευτική διαδικασία συνίσταται στη σωστή μετάδοση της *ἡδονῆς*, της *φιλίας*, της *λύπης* και του *μίσους ἐν ψυχαῖς μήπω δυναμένων λόγω λαμβάνειν* (653b1-4)⁵⁶¹ ⁵⁶². Η διαφορά είναι προφανής: στον τελευταίο διάλογο η παιδεία αναλαμβάνει δράση πριν την ομαλοποίηση των τροχιών της ψυχής. Συνεπώς η αυτόνομη επαναφορά του κύκλου του Ομοίου μετά την πρώτη παρουσία των αισθήσεων παύει να είναι η μοναδική βάση για την υγεία. Η εφαρμογή μιας «προεργασίας» στο θνητό μέρος της ψυχής⁵⁶³ πριν την ενδυνάμωση του

⁵⁵⁹ *Τίμαιος* 69c8-71a3. Για τη σχέση των θνητών τμημάτων της ψυχής με το σώμα βλ. σελ. 129 κ.ε.

⁵⁶⁰ Για τη σημασία της παιδείας και τους φορείς της βλ. *Τίμαιος* 87a7-b9.

⁵⁶¹ Ο Taran ([1985] 98 σημ. 56) δεν συμφωνεί με τον Hackforth ([1945] 4) για την υπαινικτική παρουσία του καθαρτήριου *ἐλέγχου* σ' αυτή την πλατωνική θέση.

⁵⁶² Πρόκειται για έναν κατευθυνόμενο και χωρίς αποκλίσεις εθισμό προς το ορθό αντικείμενο της *ἡδονῆς* και της *λύπης* (*Νόμοι* 653b6-c2), που επιβεβαιώνει την απουσία δυνατότητας για τη διάκριση του ορθού και του λάθους από το δέκτη της εκπαίδευσης.

⁵⁶³ Κατά τον ορισμό της *μεγίστης ἀμαθίας* το *λυπούμενον* και *ἡδόμενον* αναγνωρίζεται ως το μεγαλύτερο μέρος της ψυχής και διακρίνεται από την ἔδρα των επιστημών, των γνωμών και

λογιστικού με την συνακόλουθη υποχρέωση του παιδιού να χαιρείται και να λυπάται με όσα και ένας ηλικιωμένος θεωρείται ο ασφαλέστερος δρόμος για την αποφυγή οποιασδήποτε απόκλισης από τον ορθό λόγο που ορίζει ο νόμος και που αποτελεί προϊόν συμφωνίας των έμπειρων και γερόντων νομοθετών⁵⁶⁴. Η συγκεκριμένη μέθοδος, που προϋποθέτει μια αρκετά προχωρημένη για τα πλατωνικά δεδομένα απόδοση σχετικής αυτονομίας σε μια ωφέλιμη λειτουργία της θνητής ψυχής⁵⁶⁵, είναι ενδεικτική της ανησυχίας του Πλάτωνα για την αποτελεσματικότητα της παιδείας μπροστά στη δυσκολία απόκτησης της αρετής (*φρόνησιν δὲ καὶ ἀληθείς δόξας βεβαίους εὐτυχῆς ὄτω καὶ πρὸς τὸ γῆρας παρεγένετο*, 653a7-9)⁵⁶⁶ και την απειλή της *ἐσχάτης ἀμαθίας*, που ορίζεται ως *διαφωνία λύπης τε καὶ ἡδονῆς πρὸς τὴν κατὰ λόγον δόξαν* (689a7-9)⁵⁶⁷.

Αν η προ του λόγου επέμβαση στη θνητή ψυχή στοχεύει ως ένα βαθμό στην πρόληψη της *μεγίστης νόσου*⁵⁶⁸, αξίζει να ερευνηθεί ο τρόπος που αντιμετωπίζεται η πρωτογενής μορφή της άλλης μεγάλης κατά τον *Τίμαιο*

της λογικής. Παραλληλίζεται δε με το λαό μιας πόλης, που δεν συμμορφώνεται στους άρχοντες και τους νόμους (*Νόμοι* 689a1-c3). Η αναλογία παραπέμπει σαφώς στην *Πολιτεία* και στο διαχωρισμό της ψυχής, στον οποίο στηρίζονται όλοι οι τύποι ανθρώπων και πολιτευμάτων. Βλ. για παράδειγμα στην περίπτωση του δημοκρατικού ανθρώπου την αδυναμία της ακρόπολης της ψυχής να επιβληθεί στις επιθυμίες (560a9-c3). Στο ίδιο μοτίβο στηρίζεται και η διάκριση των σωματικών εδρών της θνητής και της αθάνατης ψυχής στον *Τίμαιο* (44d και 69c κ.ε.). Για το θέμα αυτό βλ. σελ. 122 κ.ε.

⁵⁶⁴ *Νόμοι* 659c9-e1.

⁵⁶⁵ Στον *Τίμαιο* το θυμοειδές ωφελεί, εφόσον, ακούγοντας τον *ὀρθὸν λόγον*, συμπράξει με το λογιστικό για τη χαλιναγώγηση των επιθυμιών (70a2-7). Στους *Νόμους* οι βάσεις του ορθού εθισμού μπορούν να μπουν πολύ νωρίς. Η βρεφική ηλικία θεωρείται καθοριστική, αφού κατά τη διάρκειά της *κυριώτατον .. ἐμφύεται πᾶσι.. τὸ πᾶν ἦθος διὰ ἔθος* (792e1-2). Με το δεδομένο αυτό προτείνεται στις εγκύους να ακολουθούν το μέτρο στις *ἡδονές* και τις *λύπες* (792e2-7).

⁵⁶⁶ Η υποχώρηση της παιδείας στη δύναμη του θυμού είναι η αιτία για τον κακό τρόπο ζωής (*Νόμοι* 935a3-7).

⁵⁶⁷ Ο Dodds ([1971] 211) υποστηρίζει ότι η απόκτηση της αρετής όχι με τη γνώση ή την αληθή γνώμη αλλά με την παιδεία που στηρίζεται στον εθισμό μπορεί να ενταχθεί στο γενικότερο πλαίσιο επανεκτίμησης των ανθρώπινων ικανοτήτων από τον Πλάτωνα. Έτσι επιτρέπεται το ψέμα (*Νόμοι* 663d) ή ο μύθος (*Νόμοι* 664a) προκειμένου να πειστεί κάποιος ότι η αρετή και η ευτυχία πάνε μαζί.

⁵⁶⁸ Ο ίδιος χαρακτηρισμός αποδίδεται στην αμάθεια και στον *Τίμαιο* (88b5). Για τη δικαιολόγησή του στους *Νόμους* βλ. σημ. 563.

ασθένειας, της μανίας (86b2-4). Η παρόμοια με την κίνηση του πλοίου συνεχής αιώρηση των νεογέννητων τα ωφελεί ιδιαίτερα⁵⁶⁹. Η συνοδεία μάλιστα της κίνησης αυτής με αυξημένης έντασης μουσική και χορό αυξάνει την αποτελεσματικότητα της θεραπείας της αϋπνίας τους⁵⁷⁰. Η επιτυχία αυτής της μεθόδου οφείλεται στην εξουδετέρωση του φόβου με την επικράτηση ενός εξωτερικού *σεισμοῦ* στην εσωτερική *φοβερὰν μανικὴν κίνησιν* και την αποκατάσταση της έντονης καρδιακής λειτουργίας^{571 572}. Ο Benardete φέρνοντας ως παράδειγμα ένα συγκεκριμένο νανούρισμα υποστηρίζει ότι η θεραπευτική δράση αυτής της τακτικής έγκειται στο ότι η επιβολή της ρυθμικής κίνησης και του τραγουδιού στην άτακτη κίνηση και στα κλάματα του παιδιού φέρνουν απ' έξω έναν πραγματικό τρόμο, από τον οποίο αμέσως το παιδί απαλλάσσεται. Είναι κάτι σαν την αίσθηση του φόβου του αφανισμού που νιώθουν τα μεγαλύτερα παιδιά, όταν κάποιος αστειευόμενος τους λέει ότι θα τα κατασπαράξει, συναίσθημα όμως που αμέσως καταλαγιάζει⁵⁷³. Αυτό που

⁵⁶⁹ *Νόμοι* 790c5-d2. Η μέθοδος αυτή δεν εφαρμόζεται μόνο από τις τροφούς αλλά και τις γυναίκες που θεραπεύουν την ασθένεια των Κορυβάντων (*Νόμοι* 790d2-5). Για το θέμα αυτό βλ. Pangle [1980], 529-530, σημ. 3 και κυρίως Linforth [1946], 129-34.

⁵⁷⁰ *Νόμοι* 790d5-e4. Πρόκειται για την πρώτη παιδευτική επέμβαση. Ο χορός ταυτίζεται με την παιδεία στο σύνολό της (*ὄλη μὲν που χορεία ὄλη παιδευσίς ἦν ἡμῖν*, *Νόμοι* 672e5). Με την κίνηση της φωνής και κύριο χαρακτηριστικό της το *μέλος*, τη σωματική κίνηση με ιδιαίτερο γνώρισμα το *σχῆμα* και με κοινό δεσμό μεταξύ τους τον *ῥυθμόν* φέρνει την αρετή στην ψυχή και στο σώμα (*Νόμοι* 672e5-673a10).

⁵⁷¹ *Νόμοι* 790e8-791a5. Για τη σχέση της λειτουργίας της καρδιάς με το θυμοειδές βλ. σελ. 129-132. Ο Shorey ([1928] 404) επισημαίνει ότι το *ἀγαπητόν τι* (*Νόμοι* 791a6) που εκφράζει την ευεργετική επίδραση της συγκεκριμένης θεραπευτικής επέμβασης αποδίδεται ορθότερα με το «ανακούφιση» παρά με το «ικανοποιητικά αποτελέσματα» του Bury [1926].

⁵⁷² Η Belfiore [1986] τονίζει ότι εδώ, όπως και στην περίπτωση του *ἐλέγχου* στον *Σοφιστή* (230b-e), η κάθαρση της ψυχής ταυτίζεται με την αποβολή κάποιας δυσλειτουργίας ύστερα από μια θεραπευτική επέμβαση (433-4). Με την ίδια σημασία παραλληλίζεται με την κάθαρση που πραγματεύεται ο Αριστοτέλης στα *Πολιτικά* (8.1342a4-15), με την οποία εξηγείται και η τραγική κάθαρση στην *Ποιητική* (6) (437). Βλ. Lucas [1968], 273-90 και Koller [1954] 68-78. Για τις πλατωνικές αντιλήψεις σχετικά με την κάθαρση βλ. Moulinier [1952], 323-410, Nicev [1970], 159-69, Golden [1976], 444-5.

⁵⁷³ Benardete [2000], 192-193.

θα δυσκολευτεί κανείς να δεχθεί στη συγκεκριμένη ερμηνεία είναι η ιαματική παρουσία του φόβου και μάλιστα στη ρυθμική έκφρασή του. Η διατήρηση του μέτρου θεωρείται ιδανική⁵⁷⁴ και ο φόβος, παρά την άμεση εξουδετέρωσή του, δεν παύει να αποτελεί μια ακραία κατάσταση. Η εν λόγω πλατωνική θεραπεία στηρίζεται στην αντίληψη, η οποία, έχοντας ως εμπειρικό δεδομένο τον τρόπο ανατροφής των ζώων⁵⁷⁵, ανάγει την κίνηση σε ζωτικής σημασίας για το σώμα παράγοντα. Η σωματική υγεία, το κάλλος και κάθε άλλη ρώμη οφείλονται στη σωστή απορρόφηση των τροφών και των ποτών και σ' αυτό συντελεί αποφασιστικά η αυτόνομη κίνηση, η κίνηση της αιώρας ή κάθε κίνηση που προέρχεται από οποιοδήποτε άλλο μέσο συμπεριλαμβανομένων του αλόγου και του πλοίου⁵⁷⁶. Αυτός είναι και ο λόγος που απαιτείται η συνεχής κινητική δραστηριότητα των εγκύων⁵⁷⁷. Θεωρώ λοιπόν ότι η αυξημένη ιαματική δράση του εξωτερικά επιβαλλόμενου σεισμοῦ οφείλεται αποκλειστικά στη δυναμικότερη παρέμβαση του ρυθμού (του κοινού παρονομαστή των κινήσεων της φωνής και του σώματος⁵⁷⁸), μέσω του οποίου επιτυγχάνεται αποτελεσματικότερα η διαμόρφωση του ψυχοσωματικού συντονισμού.

⁵⁷⁴ Νόμοι 728d7-728e5. Πρβ. *Τίμαιος* 87e6-88c6. Ο Cavarnos ([1977] 275-276) αναφερόμενος στη σημασία της γυμναστικής για τη βελτίωση της ψυχής (Νόμοι 791c) παραπέμπει στην επίτευξη του μέτρου, του κύριου στόχου της παιδείας στην *Πολιτεία* (410b κ.ε.).

⁵⁷⁵ Τον συσχετισμό αυτό ενισχύει η παρατήρηση του Long ([1967] 276), που θεωρεί ότι η δυσνόητη φράση *τὰ νεογενῆ παίδων θρέμματα* (Νόμοι 790d1-2) είναι μια επιρροή από το *ὄρνιθων θρέμματα* (Νόμοι 789b8).

⁵⁷⁶ Πρβ. την αξιολόγηση των κινήσεων που γίνεται στον *Τίμαιο*: *διὸ δὴ τῶν καθάρσεων καὶ συστάσεων τοῦ σώματος ἢ μὲν διὰ τῶν γυμνασίων ἀρίστη, δευτέρα δὲ ἢ διὰ τῶν αἰωρήσεων κατὰ τε τοὺς πλοῦς καὶ ὄπηπερ ἂν ὀχήσεις ἄκοποι γίνωνται* (89a5-8).

⁵⁷⁷ Νόμοι 789b5-789e3.

⁵⁷⁸ Βλ. σημ. 570.

β. Ο ρόλος της αθάνατης ψυχής

*Λαβόντων [των ψυχών] δὲ τὸν λόγον, συμφωνήσωσι τῷ λόγῳ ὀρθῶς εἰθίσθαι ὑπὸ τῶν προσηκόντων ἔθῶν, αὕτη ᾿σθ᾿ ἢ συμφωνία*⁵⁷⁹ *σύμπασα μὲν ἀρετῇ (Νόμοι 653b4-6).* Ο Stalley επισημαίνει ἐπ’ αὐτοῦ ὅτι χαρακτηριστικό της ηλικίας που αναπτύσσεται η λογική εἶναι η αυτονομία στην ικανότητα ἐλέγχου της ἐναρμόνισης ἀνάμεσα στις ἐξεις και στα αποτελέσματα της νοητικής διεργασίας, τις κρίσεις. Παραλείπει ὡστόσο αὐτή τη δυνατότητα ἀπὸ τον ὀρισμὸ της ἀρετῆς, που ἐκλαμβάνει ἀπλά ως «αρμονία»⁵⁸⁰ ἀνάμεσα στον λόγο και τις ψυχικές τάσεις που ἀποκτᾶ κανεὶς με τον ἐθισμὸ⁵⁸¹. Θεωρῶ ὅτι ὁ κάτοχος *συμπάσης ἀρετῆς* εἶναι ἐκεῖνος που μπορεῖ να κάνει την υπέρβαση, ἐντοπίζοντας τη συμφωνία ἀνάμεσα στις κρίσεις του για το σωστὸ και σε ὅσα ἔχει συνηθίσει να κάνει, για να διαχειρίζεται σωστά τα πάθη του⁵⁸². Το

⁵⁷⁹ Ο Benardete ([2000] 55-56) τονίζει ἀφενὸς την ἀσυμβατότητα ἀνάμεσα στον λόγο και στο συναίσθημα, το ὁποῖο κατευθύνει η παιδεία με τον ἐθισμὸ, ἀφετέρου τη δυσκολία που ὑπάρχει στην ἀπόκτηση της ἀρετῆς ἀλλά και στην ουσιαστική προσφορά στην πόλη ἀκόμη κι ἀπὸ τους λίγους που ἀγγίζουν την τελειότητα (*Νόμοι* 951b4-7). Ἐτσι ὑποστηρίζει ὅτι, ὅπως δεν μπορεῖ να ὑπάρξει ποτέ ἓνα ἀκριβὲς συνταίριασμα ἀνάμεσα στο ἀκουστικό και στο μαθηματικό σύστημα, ἀφοῦ οἱ μουσικές κλίμακες ἀπὸ μόνες τους πάντοτε παρουσιάζουν ἓνα ὑπόλοιπο, ἔτσι και οἱ ἐμπειρίες των παιδιῶν για την ἀρετὴ μέσω της παιδείας δεν μποροῦν να ἀνταποκριθῶν πλήρως στα εἶδη της.

⁵⁸⁰ Για τον Pangle ([1980] 518 σημ. 1) ὁ ὀρος «αρμονία» (harmony) δεν ἀποδίδει σωστά το *συμφωνία*. Καταλληλότερο για τη μετάφραση του θεωρεῖ το «consonance». Σωστά ὁ Μοσκόβης χρησιμοποιοῖ το «συμφωνία».

⁵⁸¹ Stalley [1983], 53. Για τα διαφορετικά εἶδη της ἀρετῆς στους *Νόμους* βλ. Saunders [1962], 37-55, Görgemanns [1960], 113-55 καθὼς και την κριτική τους ἀπὸ τον Ostwald ([1962] 236-9).

⁵⁸² Ἐπομένως η ἀρετὴ εἶναι κάτι περισσότερο ἀπὸ αὐτὸ που η Belfiore ([1986] 429) ὀρίζει ως αὐτοέλεγχο, τη συμφωνία δηλαδὴ του συναισθήματος με τον λόγο. Για την αυτοκυριαρχία ως κύριο στόχο της παιδείας κάνει λόγο και ὁ Ress ([1957] 115) παραπέμποντας στην ἀμεση σχέση της με την εὐψυχία μπροστὰ στον κίνδυνο και την ἐγκράτεια ἀπέναντι στην ἡδονή (*Νόμοι* 633e-634a, 636d-e και 647c-648e). Παρόμοια και ὁ Saunders ([1962] 50) ἐντοπίζει τη σημασία της πειθαρχίας και της σωστής καθοδήγησης των συναισθημάτων για την ἀποτροπὴ κάθε ἐπαφῆς με τη *βαναυσία* και τον *χρηματισμὸ* που ἦθος ἐλεύθερον ἀποτρέπει (*Νόμοι* 741e). Δεν θα συμφωνήσω με τον Sargeant ([1929], 134-5) που ἀναγνωρίζει στην συγκεκριμένη ἐκδοχὴ της παιδείας ἐκτὸς ἀπὸ την ὀρθὴ καθοδήγηση των συναισθημάτων πριν την ἐμφάνιση της λογικής και ἓνα δεῦτερο στάδιο, αὐτὸ της ἐλλογῆς ἐπέμβασης. Η συμφωνία με τον λόγο για την ὀρθότητα του ἐθισμοῦ δίνει ἀπλά το στίγμα της ἰδανικής κατάστασης που μπορεῖ να

ενδιαφέρον μας σ' αυτό το σημείο πρέπει να εστιαστεί στην ποιότητα του ψυχικού υπόβαθρου του λόγου που συμφωνεί με τις έξεις και στη διάκρισή του από την «υψηλότερη» κρίση για την ορθότητα αυτής της συμφωνίας. Αν και η *ἐσχάτη ἀμαθία* προσβάλλει τον άνθρωπο, *ὅταν τῷ τι δόξαν καλὸν ἢ ἀγαθὸν εἶναι μὴ φιλή τοῦτο ἀλλὰ μισῇ, τὸ δὲ πονηρὸν καὶ ἄδικον δοκοῦν εἶναι φιλή τε καὶ ἀσπάζηται* (Νόμοι 689a5-7), η σοφία δεν προκύπτει από την συμφωνία των *ἡδονῶν* και των *λυπῶν* με τους *ὀρθοὺς λόγους*, αν δεν υπάρχει και η αρετή της σωφροσύνης⁵⁸³. Αυτή ανήκει στις ἐμψυχες δυνάμεις των θεών, μέρος των οποίων κατέχει και ο άνθρωπος⁵⁸⁴. Μπορούμε ακόμη να υποθέσουμε ότι την αρετή αυτή δικαιούται να κατέχει όποιος μπορεί και αποδίδει τον σεβασμό στον θεό, το βασικό εφόδιο του ιδανικού άρχοντα, που προκύπτει από την παραδοχή της αρχαιότητας, της αθανασίας και της κινητήριας δύναμης της ψυχής, όπως και από την αναγνώριση της ηγεμονίας του νου στο σύμπαν, των αληθειών δηλαδή που οδηγούν στην συνειδητοποίηση της θεϊκής προέλευσης της αρμονίας⁵⁸⁵. Καταλήγουμε λοιπόν στο ότι η πιστοποίηση της συμφωνίας των έξεων με τον λόγο δεν μπορεί να είναι κάτι άλλο παρά μια απόδειξη της σωφροσύνης και άρα της καθαρότερης δράσης του νου, στοιχείο που αυτομάτως «υποβιβάζει» τον λόγο, στον οποίο καλούνται να συμμορφωθούν οι έξεις σε μια δευτερεύουσα νοητική έκφανση, πλησιέστερη στη θνητή ψυχή,

φτάσει ενήλικας που έχει *σύμπασαν ἀρετήν*, ώστε να αξιολογηθούν ανάλογα οι βάσεις της πρώτης μορφής της εκπαίδευσης. Αυτό τουλάχιστον φαίνεται από την παράθεση του δεύτερου ορισμού της παιδείας: *τοῦτ' αὐτὸ [τὸ δὲ περὶ τὰς ἡδονὰς καὶ λύπας τεθραμμένον αὐτῆς [της αρετης] ὀρθῶς] ἀποτεμὼν τῷ λόγῳ καὶ παιδείαν προσαγορεύων, κατὰ γε τὴν ἐμὴν ὀρθῶς ἂν προσαγορεύοις* (Νόμοι 653c2-4).

⁵⁸³ Νόμοι 696b8-e2.

⁵⁸⁴ Νόμοι 906a8-b3.

⁵⁸⁵ Νόμοι 967d4-968a4.

που θα ταίριαζε να χαρακτηριστεί ως η ορθά εσωτερικευμένη φωνή του νομοθέτη⁵⁸⁶.

Η ιεράρχηση των δύο λειτουργιών του λογιστικού που εμπλέκονται στην παιδευτική διαδικασία σαφώς παραπέμπει στη μεικτή φύση της αθάνατης ψυχής του *Τίμαιου*, καθώς αποκαλύπτει τη δυνατότητα συμμετοχής της τόσο στον κόσμο των Ιδεών όσο και στον κόσμο των αισθητών⁵⁸⁷. Ο Πλάτωνας δεν αποχωρίζεται αυτό μοντέλο και στο πολιτικό πλαίσιο. Εκεί η πιο χαρακτηριστική ίσως απόδειξη της εφαρμοσμένης εκδοχής της μεικτής φύσης της αθάνατης ψυχής δίνεται κατά τη θεραπευτική επέμβαση του μέτρου στη μεγαλύτερη ασθένεια, την άνοια⁵⁸⁸, όταν αυτή προσβάλλει τους άρχοντες. Η νόσος εκδηλώνεται ως πλήρης ασυμφωνία της *λύπης* με όσα επιτάσσει η λογική (*ὥστε μὴ τῆς μεγίστης νόσου ἀνοίας πληρωθεῖσα αὐτῆς [της ψυχῆς] τὴν διάνοιαν, μῖσος ἔχειν πρὸς τῶν ἐγγύτατα φίλων, Νόμοι 691d1-2*) και οφείλεται στην επιβάρυνση της νέας και ἀνυπευθύνου ψυχῆς με την *μεγίστην ἀρχὴν* κατ' αναλογία με την παροχή στο σώμα μεγαλύτερης ποσότητας τροφῆς⁵⁸⁹. Πρόκειται για την υπερτροφία του θυμοειδούς⁵⁹⁰ έναντι του λογιστικού, που αντιπροσωπεύει την προς αποφυγὴ ασυμμετρία ανάμεσα στα τρία μέρη της ψυχῆς, που περιγράφεται στον *Τίμαιο* (89e3-90a1)⁵⁹¹. Η ιεράρχηση των παραγόντων που οδηγούν εν τέλει στη σωτηρία της βασιλείας ακολουθεί τη

⁵⁸⁶ Βλ. σημ. 564.

⁵⁸⁷ Για τη σύσταση της Ψυχῆς του κόσμου και της ανθρώπινης ψυχῆς στον *Τίμαιο* βλ. αντίστοιχα 35a1-b1 και 41d4-7.

⁵⁸⁸ Για την ταύτισή της με την αμάθεια βλ. *Νόμοι* 689a1-c3.

⁵⁸⁹ *Νόμοι* 691c1-d4.

⁵⁹⁰ Στον *Τίμαιο* ορίζεται ως *τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, φιλόνομον ὄν* (70a2-3).

⁵⁹¹ Η αμάθεια στον *Τίμαιο* οφείλεται στην ἔλλειψη μέτρου εξαιτίας ης υπερτροφίας του σώματος (88a7-b5). Για την ασθένεια αυτή βλ. σελ. 161-164.

βάση της σύστασης της Ψυχής του κόσμου: α) αμέριστο - θείο (θεός ..δίδυμον ὑμῖν φυτεύσας τὴν τῶν βασιλέων γένεσιν ἐκ μονογενοῦς, εἰς τὸ μέτριον μᾶλλον συνέστειλε, Νόμοι 691d8-e1), β) ενδιάμεσο - μεικτό (φύσις τις ἀνθρωπίνη μειγμένη θεία τινὶ δυνάμει...μείγνυσιν τὴν κατὰ γῆρας σώφρονα δύναμιν τῆ κατὰ γένος αὐθάδει ῥώμῃ, τὴν τῶν ὀκτῶ καὶ εἴκοσι γερόντων ἰσόψηφον εἰς τὰ μέγιστα τῆ τῶν βασιλέων ποιήσασα δυνάμει, Νόμοι 691e2-692a3), γ) μεριστό - ανθρώπινο (ὁ δὲ τρίτος σωτήρ..οἷον ψάλιον ἐνέβαλεν αὐτῇ τὴν τῶν ἐφόρων δύναμιν, ἐγγὺς τῆς κληρωτῆς ἀγαγὼν δυνάμεως, Νόμοι 692a3-6). Οι νομοθετικοί φορεῖς στην προκειμένη περίπτωση εκπροσωποῦν την ανώτερη δύναμη του νου, η οποία μάλιστα θα ἔφτανε στην απόλυτη μορφή της, αν λειτουργούσε προνοητικά οδηγώντας στην ιδανική κατάσταση της ενοποίησης των τριῶν θεσμών, που εκ των υστέρων επιβλήθηκαν⁵⁹².

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Για την πρόκληση των ψυχικῶν ασθενειῶν ευθύνεται η υπέρμετρη ἡδονή και ο πόνος, που θεωροῦνται συμβατικά νόσοι, αφενός γιατί εἶναι οι σταθεροί παράγοντες που συνδέονται με την κακή σωματική κατάσταση, που ουσιαστικά οδηγεί στην ασθενική ζωή της ψυχῆς, αφετέρου για το πλήθος των νοσημάτων που σχετίζονται με αυτούς. Το παραδειγματικό ὕφος και η ἀνάγκη διατήρησης της συνοχής στην περιγραφή απαιτοῦν την αναφορά μόνο σε ἓνα εἶδος ἀνοιας, την μανία, η οποία ουσιαστικά εἶναι πάθηση και του θνητοῦ και του ἀθάνατου μέρους της ψυχῆς παρά την τυπική της σύνδεση με το λογιστικό.

⁵⁹² Νόμοι 692c3-7.

Άμεσα συνδεδεμένη με αυτήν βρίσκεται η σεξουαλική ακολασία, η οποία, ενώ μεθοδολογικά εντάσσεται στο πεδίο της υπερβολικής ηδονής, από φυσιολογικής απόψεως προέρχεται από τη δράση των υπέρμετρων πόνων. Πρόκειται για μια πλατωνική παραδρομή αναγκαία για την ηθικολογική παρέμβαση της «αθώωσης» των ψυχικά ασθενών. Όσον αφορά το φυσιολογικό υπόβαθρο της ασθένειας, στηρίζεται στη δράση του σπέρματος που ακολουθεί πιστά τους κανόνες που ισχύουν στην περίπτωση των σωματικών νόσων.

Η φυσιολογική εξήγηση της εμφάνισης των σχετικών με τον πόνο ψυχικών ασθενειών παρουσιάζει σημαντικές ομοιότητες με την περίπτωση της επιληψίας, ομοιότητες που, αν και δεν προκαλούν σύγχυση στη διάκριση των ορίων μεταξύ των νόσων, αποδεικνύουν τη στενότερη σχέση ανάμεσα στο ψυχικό και σωματικό πεδίο. Η κατηγοριοποίηση των σχετικών με τον πόνο ψυχικών ασθενειών με βάση το τμήμα της ψυχής που βάλλουν κλυδωνίζει την ενότητα της ψυχής, την οποία τελικά διασώζει, αν και όχι απόλυτα, η εξ ολοκλήρου προσβολή του συνόλου του σώματος και της ψυχής στην περίπτωση της αντιπροσωπευτικής για την ηδονική δράση ασθένειας, της σεξουαλικής ακολασίας.

Η αμάθεια αντιμετωπίζεται ως το κυριότερο δείγμα έλλειψης υγείας, αφού προέρχεται από τον συνδυασμό ισχυρού σώματος και ασθενούς ψυχής. Η ασθένεια προκαλείται από την ενδυνάμωση του θνητού μέρους της ψυχής, κυρίως του επιθυμητικού, του συντελεστή εκείνου που μαζί με την απόλυτη ανεπάρκεια που χαρακτηρίζει τη νόσο αποκαλύπτει περισσότερο τη σχέση της με την υπερβάλλουσα ηδονή παρά την υπαρκτή σύνδεσή της με τον πόνο.

Η νοσηρή κατάσταση του σώματος οφείλεται στην ανεξάρτητη δράση των τριών τμημάτων της δυνατότερης ψυχής. Δεδομένης της ανισορροπίας αποκλείεται κάθε ενδεχόμενο σύνδεσης του ισχυρού λογιστικού με τις ανώτερες νοητικές λειτουργίες που οδηγούν στην ευδαιμονία. Η συγγένεια των ψυχογενών ασθενειών με τις προερχόμενες από το σώμα νόσους επισφραγίζει για άλλη μια φορά τη συνάφεια ψυχής και σώματος, ενώ η συστηματική προσέγγισή τους αποτελεί την παράμετρο ομοιότητας τους με τις ψυχικές ασθένειες που σχετίζονται με τον υπέρμετρο πόνο αναδεικνύοντας παραδόξως τον δυϊσμό.

Η πλατωνική προσέγγιση των σχετικών με την ψυχή ασθενειών κινείται τελικά σε δυο επίπεδα. Από τη μια υποστηρίζεται η μεθοδική αντιμετώπιση των ασθενειών και μια αυστηρή, λανθάνουσα ή όχι προσκόλληση στη φυσιολογία. (Εξαίρεση αποτελεί η συμβατική εγκαθίδρυση της υπερβάλλουσας ηδονής στη θέση του κυρίαρχου νοσογόνου παράγοντα, που δικαιολογεί ωστόσο το εμβόλιμο αλλά απαραίτητο, ως φαίνεται, ηθικό στίγμα του *οὐδείς ἐκὼν κακός*.) Από την άλλη προβάλλεται το μοντέλο της ανισορροπίας ανάμεσα στο σώμα και την ψυχή με την παράλληλη ενοχοποίηση τους. Αν η πρώτη περίπτωση δίνει θετικά πρόσημα υπέρ ενός μετριοπαθούς μονισμού, η δεύτερη κάνει το ακριβώς αντίθετο, παρά τα μονιστικά στοιχεία που περιέχει λόγω της συνέπειας της απέναντι στους φυσιολογικούς κανόνες. Καθώς φαίνεται, η ισορροπία που κρίνει την υγιή κατάσταση του ανθρώπου βρίσκει την εφαρμογή της και στον τρόπο με τον οποίο ο Πλάτωνας αντιμετωπίζει τη σχέση του σώματος και της ψυχής.

Η παιδευτική πρακτική κατά τα πρώτα στάδια της ζωής και οι εγγυήσεις για την επιτυχή κατάληξή της που παρουσιάζονται στους *Νόμους* δίνουν μια σαφή εικόνα του τρόπου που αντιμετωπίζεται πλέον η ψυχή. Με σημείο αναφοράς τις θεωρητικές βάσεις που τίθενται στον *Τίμαιο* μπορεί κανείς να διακρίνει τη συνέχεια της ώριμης πλατωνικής σκέψης, τα σημεία διαφοροποίησης αλλά και τις συγκεκριμένες σταθερές. Στους *Νόμους* η αμάθεια και η μανία συνεχίζουν να βρίσκονται στο επίκεντρο της ανησυχίας του Πλάτωνα σε τέτοιο σημείο, ώστε να λαμβάνει ισχυρά μέτρα για την αποφυγή τους. Η θνητή ψυχή ενισχύεται και είναι ικανή να επιτελέσει με σχετική αυτονομία ωφέλιμο έργο πριν την παρουσία του λόγου φιλοξενώντας τις σωστές έξεις – βάσεις, που θα διασφαλίσουν τον ορθό προσανατολισμό του πόνου και της ηδονής για την αποφυγή της *μεγίστου νόσου*. Αντίθετα στον *Τίμαιο* η παιδεία επεμβαίνει, ενώ έχει αρχίσει η αποκατάσταση της ομαλότητας της λειτουργίας του Ομοίου. Όσον αφορά τη θεραπεία της μανιακής συμπεριφοράς των βρεφών που δυσκολεύονται να κοιμηθούν, επιβεβαιώνεται εμπειρικά η αποτελεσματικότητα της έξωθεν επιβαλλόμενης ρυθμικής κίνησης, η οποία, αν και κατέχει τη δεύτερη θέση στην ιεραρχία των καθάρσεων και συναρμογών στον *Τίμαιο*, επιβεβαιώνει την πάγια πλατωνική γραμμή που υποστηρίζει τη στενή συνάφεια της υγείας ανάμεσα στο σώμα και την ψυχή με την αναγωγή του μέτρου σε καθοριστικής σημασίας θεραπευτικό παράγοντα. Εφόσον η ορθότητα της παιδευτικής επέμβασης αποδεικνύεται από την επιβεβαίωση της συμφωνίας των έξεων με τις επιταγές του λόγου, πράγμα που με τη σειρά του απαιτεί την παρουσία της εκ θεού προερχόμενης

σωφροσύνης, βρισκόμαστε μπροστά στη σκιά της διττής υπόστασης της αθάνατης ψυχής, η οποία είναι απόλυτα συμβατή με την σύστασή της, όπως μας δίνεται από τον *Τίμαιο*. Η βάση μάλιστα αυτής της ψυχικής δομής θα αναπαρασταθεί συμβολικά με την τριών επιπέδων θεσμική επέμβαση – θεραπεία της άνοιας των αρχόντων. Από τα παραπάνω γίνεται φανερό ότι ο Πλάτωνας, χωρίς να εγκαταλείψει τις βασικές γραμμές του *Τίμαιου*, που αφορούν την ποιότητα της αθάνατης ψυχής και του σώματος καθώς και του ρόλου τους στην αντιμετώπιση των ψυχικών ασθενειών, συνειδητοποιώντας το δύσκολο έργο της παιδείας, αποφασίζει να δώσει μερικά πρόσχημα επιπλέον στη θνητή ψυχή και να επιτρέψει παράλληλα μια καθαρότερη (αλλά σπάνια) θεϊκή παρουσία στη λειτουργία του λογιστικού, ώστε να οδηγήσει τη ψυχοσωματική σχέση σε μια νέα και ταυτόχρονα ασφαλή ισορροπία.

ΤΕΛΙΚΑ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Η αναζήτηση ενός σχήματος στο οποίο θα μπορούσαν να ενταχθούν οι επιμέρους βασικές εκτιμήσεις - συμπεράσματα που προέκυψαν από τη συνολική ερμηνευτική προσέγγιση του θέματος αποτελεί το τελευταίο μέλημα της έρευνας. Η προτεραιότητα της ψυχής σε σχέση με το σώμα είναι εκτός από οντολογική και χρονική. Αυτό συνάγεται από τη μηχανιστική αντιμετώπιση αιτίου και αιτιατού. Το πλατωνικό δόγμα απόρριψης της ακινησίας θα αποτελούσε εμπόδιο για την παραπάνω εκτίμηση, ακόμη και στην περίπτωση που το σώμα και η ψυχή γεννιόταν μαζί. Ωστόσο η διττή φύση της ψυχής μάς επιτρέπει να βγούμε από το αδιέξοδο, αν δεχθούμε ότι είναι λειτουργικά παρούσα, ως συγγενής του θείου, πριν την εφαρμογή της ομαλής περιστροφής στο σώμα. Αν λάβουμε υπόψη ότι για την έναρξη της περιστροφής του σύμπαντος απαιτείται σε ένα μεγάλο βαθμό η ψυχική συγγένεια με τα αισθητά, δεν μπορούμε να αποκλείσουμε και το άλλο ενδεχόμενο, τη θεϊκή ιδιότητα της ψυχής ως εγγύηση μιας εν δυνάμει κίνησης στο σύμπαν. Η οντολογική και χρονική πρόταξη της ψυχής σε σχέση με το σώμα αναπαριστά εν τέλει το αποτέλεσμα μιας ισορροπίας (που τείνει προς την πλευρά του θείου), πλήρως συμβατής με τη μείξη των ψυχικών συστατικών.

Η δυναμική παρουσία της διπλής υπόστασης της ψυχής εκτός του γνωστικού πεδίου επιβεβαιώνεται πλήρως κατά τη ψυχοσωματική σύζευξη και την κατάληξή της, την έναρξη της ομαλής περιστροφικής κίνησης του σύμπαντος. Η πληρότητα και η συμμετρία του σώματος, που προϋποτίθεται για

την επιτυχή έναρξη της κίνησης, γίνεται η ασφαλιστική δικλείδα για την εύκολη μετάβαση από την ύλη στην Ιδέα. Ωστόσο αυτή καθαυτή η τροχιά του σύμπαντος δεν είναι αμιγώς θεϊκή. Αν και συγγενεύει με τον νου, τίθεται σε λειτουργία μόνο με σημείο αναφοράς το σώμα. Αποκτά μάλιστα οργανική σχέση μαζί του, αφού παρά την τελειότητά του, αυτή είναι που θα εγγυηθεί την ομαλή συνύπαρξη των αντίθετων φυσικών κινήσεων. Αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντικό, καθώς κάνει φανερό ένα δεύτερο επίπεδο εφαρμογής του μεικτού αυτή τη φορά σε μια έκφανση της ψυχής που προηγουμένως ανέδειξε τη θεϊκή της συγγένεια (προϊόν του αμέριστου).

Η Ψυχή του κόσμου ως αποκλειστικός γνωστικός μηχανισμός διακρίνεται από τη μεγαλύτερη δυνατή αρμονία. Η ενεργοποίηση, η διαδικασία αναγνώρισης των γνωστικών αντικειμένων και ο τρόπος μεταφοράς του παραγόμενου λόγου, γίνεται χωρίς καμία διάθεση ιεράρχησης ή κατάτμησης που θα μπορούσε να επιβληθεί από την ισχύουσα διάκριση ανάμεσα στα αισθητά και τις Ιδέες. Στη βάση όλων βρίσκεται και πάλι το μεικτό της ψυχής και η συνακόλουθη ολική επιστράτευση των συστατικών της. Διάκριση υπάρχει μόνο στο τελικό αποτέλεσμα: *βέβαιοι και ἄληθειζ δόξαι και πίστεις* από την τροχιά του Διαφορετικού, *νοῦς* και *ἐπιστήμη* από τον κύκλο του Ομοίου. Η παραπάνω διαπίστωση προσαρμοσμένη στο σχήμα ένα (όμοιο) – πολλά (διαφορετικό) μας οδηγεί σε μια πολύ ενδιαφέρουσα παρατήρηση: ο μηχανισμός παραγωγής είναι ένας, το αποτέλεσμα είναι διπλό, ανήκει στα πολλά. Θα περίμενε όμως κανείς το αντίθετο, μια και κάθε μηχανιστική διαδικασία συνδέεται με το σωματικό πρότυπο και το νοητικό αποτέλεσμα με

το ιδεατό. Ο Πλάτωνας αντέστρεψε τους όρους κι αυτό είναι μια ικανή απόδειξη της καταξίωσης του σώματος.

Στον άνθρωπο, η σύνδεση της αθάνατης ψυχής με το σώμα προδίδει ένα διαφορετικό καθεστώς σε σχέση με το κοσμικό. Η ψυχή κατά την έκπτωσή της φαίνεται ότι υπέστη μεγαλύτερη φθορά. Οι βλάβες στις οποίες υπόκεινται οι τροχιές της είναι ισχυρές. Αντιθέτως το σώμα είναι ικανό να εκτελεί έστω και άτακτα την τρισδιάστατη κίνηση και άρτιες μηχανικά λειτουργίες, όπως εκείνη που επιτρέπει τη συντονισμένη δράση της τροφής και των εξωτερικών ερεθισμάτων για τη δημιουργία των αισθήσεων. Ο Πλάτωνας αποδεικνύει ξεκάθαρα ότι στην κατιούσα πορεία από το σύμπαν στον άνθρωπο δεν μπορεί να ισχύει καμία βασική αναλογία. Η δυναμική παρουσία των αισθήσεων στις πρώτες στιγμές του ανθρώπινου γένους προΐκονομεί την αναγκαιότητα ενός συμβιβασμού: η αθάνατη ψυχή για να εξυψώσει το ανθρώπινο γένος θα πρέπει να ακολουθήσει και τους όρους που η φυσιολογία του σώματος θα υποδείξει. Το ενδιαφέρον λοιπόν εύλογα στρέφεται στη νέα τάξη πραγμάτων που ισχύει για τη διττή φύση της ψυχής. Ο *Φίληβος* έχοντας ως βάση τους φυσιολογικούς νόμους του *Τίμαιου*, αν και δεν διαπραγματεύεται το ίδιο εύκολα την υπεροχή του νου, δίνει μια αρκετά σαφή εικόνα του θέματος, προσεγγίζοντάς το νηφάλια, εκτός του ιδιόμορφου κοσμογονικού περιβάλλοντος. Καθώς η αίσθηση εμπλέκεται στη γνωστική διαδικασία, αξίζει να προσέξουμε δυο σημεία: α) τη διπλή συμπεριφορά της ψυχής κατά την πρόσληψη των εξωτερικών ερεθισμάτων (συντονισμός με το σώμα και παράλληλη ενεργοποίηση της λειτουργίας παραγωγής της γνώσης) και β) την κλιμακωτή

απεμπλοκή των νοητικών διεργασιών από την αίσθηση, όπως τουλάχιστον συνάγεται από τη σύγκριση μνήμης και ανάμνησης. Ο *Φίληβος* εγγυάται ότι η αθάνατη ψυχή στην κρίσιμη μάχη της με τις αισθήσεις διατηρεί ακόμη τη βασική δομή της (το (α) αντιστοιχεί στην εφαρμογή του Ομοίου και του Διαφορετικού, το (β) συμπληρώνει το σχήμα: σωματικό (αίσθηση), μεικτό (αίσθηση + μνήμη), νοητικό (ανάμνηση)).

Η δομική διαφοροποίηση του θνητού και αθάνατου μέρους της ψυχής φαίνεται ότι αποτελεί βασικό κριτήριο για την ιεράρχησή τους. Αυτό τουλάχιστον συμπεραίνουμε από τη χαλαρή σύσταση της θνητής ψυχής, που υπακούει περισσότερο στις αρχές φυσιολογίας του σώματος, μια και φέρει την ευθύνη για την επιρρέπεια στην ψυχική ασθένεια. Με βάση τα παραπάνω η επικοινωνία αθάνατης και θνητής ψυχής αποτελεί το κρισιμότερο σημείο για τον έλεγχο της διπλής ικανότητας της πρώτης να συνδέεται με τα νοητά και τα αισθητά. Η χωρική γειτνίαση λογιστικού και θυμοειδούς και η απαραίτητη ενεργοποίηση της καρδιάς για τη σύμπραξή τους προκειμένου να καταστείλουν το επιθυμητικό (που, εκτός των άλλων, ενέχει εν δυνάμει και την επιθυμία του σαρκικού έρωτα) υποδηλώνουν την παρουσία της συγγενούς με την ύλη όψης της ψυχής. Ο Πλάτωνας είναι υποχρεωμένος ωστόσο να εξασφαλίσει την υπεροχή της άλλης πλευράς. Η μετάδοση του ορθού λόγου μέσω του αίματος ή του χωρικού χαρακτήρα των ψυχικών περιφορών θα αποτελούσε μια απεγνωσμένη φωνή μπροστά στο αδιέξοδο. Αντίθετα η μεσολάβηση του αγκυροβολίου της ψυχής, του μυελού, οδηγεί κατά τη γνώμη μου στην πιο ανώδυνη μετουσίωση του αδιαίρετου σε διαιρετό, χωρίς ωστόσο να μας

καλύπτει απόλυτα. Η πλατωνική ανασφάλεια για τις δυνατότητες του ανθρώπου διακρίνεται ακόμη καθαρότερα, όταν το λογιστικό επιστρατεύει χωρίς πολλές φυσιολογικές εξηγήσεις τις θείες δυνάμεις του ενεργοποιώντας το μαντείο-συκώτι.

Αν επιχειρήσουμε να φέρουμε τη διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στους δυο τομείς δράσης της ανθρώπινης ψυχής που εξετάσαμε παραπάνω, τη γνωστική και την κυριαρχική⁵⁹³, αυτό που αντιλαμβανόμαστε είναι η αρτιότερη λειτουργικά υπεροχή της πρώτης, που αντικατοπτρίζει τη διατήρηση της αρχικής δομής της ψυχής (ομοιότητα). Η ολίσθηση από το πρότυπο (διαφορετικότητα) γεννά τη διαίρεση (γνώση-επικυριαρχία). Έτσι Όμοιο και Διαφορετικό ξεπερνούν τα θεωρητικά πλαίσια και από όροι των συστατικών της ψυχής μετουσιώνονται σε εργαλεία αξιολόγησης αλλά και κατηγοριοποίησης των ψυχικών διαδικασιών.

Η ψυχοπαθολογία του Τίμαιου συνδεδεμένη εν γένει με εκτιμήσεις άμετρων καταστάσεων είναι η πλέον κατάλληλη να μας δώσει τις υπόλοιπες παραμέτρους για τη σύγκλιση και την απόκλιση σώματος και ψυχής. Ο Πλάτωνας, καθώς αναφέρεται στις σχετικές με τον υπέρμετρο πόνο νόσους προβαίνει σε μια αυστηρά τυπική κατηγοριοποίηση ανάλογα με το ψυχικό τμήμα που βάλλεται κάθε φορά. Η συνέπειά του αυτή λείπει ωστόσο από τη διείσδυση στις συναφείς με την ηδονή ασθένειες. Η μανία ως είδος άνοιας, δεν σχετίζεται μόνο με το λογιστικό, όπως τυπικά θα έπρεπε, αλλά και με το θνητό μέρος της ψυχής, καθώς μπορεί εύκολα να εντοπιστεί η φυσιολογική της βάση.

⁵⁹³ Εκεί τουλάχιστον μας κατευθύνει η δυνατότητα ύπαρξης ορθού λόγου ανεξάρτητα από τη μεταφορά του στα κατώτερα μέρη της ψυχής. Βλ. σελ. 108 κ.ε.

Όσον αφορά τη σεξουαλική ακολασία, η ηδονή ενοχοποιείται, αν και οι αρχές που ισχύουν για το σώμα θέτουν τον πόνο ως την αναγκαία συνθήκη για την πρόκλησή της. Η ολίσθηση δεν είναι τυχαία, αν λάβουμε υπόψη ότι η αμάθεια, η άλλη μεγάλη ψυχική ασθένεια, προκαλείται από την ισχυροποίηση του σώματος και ως εκ τούτου από την καθοριστική συμβολή της θνητής ψυχής. Η εν λόγω νόσος συνδέεται μάλιστα με τη δράση του επιθυμητικού, αποκαλύπτοντας την αναλογία μέγιστης ασθένειας - μέγιστης σωματικότητας της ψυχής. Εφόσον διαπιστώνουμε ότι κι εδώ τον καθοριστικό ρόλο τον παίζει η υπερβάλλουσα ηδονή (όπως και στην περίπτωση της μανίας και της σεξουαλικής ακολασίας) μπορούμε να επιβεβαιώσουμε την ύπαρξη ενός συστήματος που συνδέει την απόλυτη ανεπάρκεια περισσότερο με την ηδονή και τη μετριοπαθέστερη ασθένεια περισσότερο με τον πόνο, κάνοντας φανερό το σχετικά αυτόνομο πολλαπλασιασμό της βλαπτικής δράσης της ηδονής, αν η ανισορροπία πάρει μεγάλες διαστάσεις. Έτσι το αποτέλεσμα αποκόπτεται εξελικτικά από το αίτιο. Αυτή τη δυσάρεστη εξέλιξη φαίνεται ότι φοβάται ο Πλάτωνας, όταν προτείνει προληπτικά μέτρα για τη μανία και την αμάθεια στους *Νόμους*. Εκεί δίνοντας περισσότερη βαρύτητα στη νοσογόνο δράση του σώματος επιλέγει να εφοδιάσει τη θνητή ψυχή με τις σωστές έξεις, πριν ακόμη εμφανιστεί ο ορθός λόγος, ενώ για την καταστολή της μανίας προτείνει την έξωθεν προκαλούμενη σωματική κίνηση. Η ψυχοσωματική αναλογία διατηρείται, καθώς το θείο, αν και αρκετά δυσπρόσιτο για τον μέσο άνθρωπο, συνεχίζει να αποτελεί το σταθερό σημείο αναφοράς για την απόκτηση της σωφροσύνης. Τολμώντας να χρησιμοποιήσουμε όρους της ψυχικής δομής, θα

λέγαμε ότι η απόσταση ανάμεσα στη θεωρητική προσέγγιση των ασθενειών του *Τίμαιου* και στην πρακτική αντιμετώπισή τους στους *Νόμους* ισούται με το αποτέλεσμα που προκύπτει, αν αφαιρέσουμε το βαθμό απόκλισης του Ομοίου και του Διαφορετικού στον πρώτο διάλογο από τον αντίστοιχο στον δεύτερο. Το αποτέλεσμα τότε θα είναι ικανό να συστήσει την ίδια τη Διαφορά.

Αν λάβουμε υπόψη ότι η εφαρμογή Ομοίου και Διαφορετικού σε Ιδέες και αισθητά αποτελεί τη βάση της γνωσιολογίας στον *Τίμαιο*, η πλατωνική διάκριση κοσμικού και ανθρώπινου αποτελεί την πιο σημαντική επιβεβαίωση αυτής της αρχής κατοχυρώνοντας τη Διαφορά. Στο σύμπαν το μεικτό πρότυπο γίνεται το βασικό εργαλείο του Πλάτωνα, για να δώσει το στίγμα της ψυχής. Όπως είδαμε, δεν διστάζει να στηρίξει τόσο τη διαδικασία σύζευξής της με το σώμα όσο και τη γνωστική της λειτουργία σε μια βάση, όπου η Ομοιότητα χαρακτηρίζει αυτό που οντολογικά στηρίζεται στη Διαφορά και το αντίστροφο. Το μήνυμα είναι σαφές: η μηχανιστική διαδικασία συνδέεται πάντα με το Διαφορετικό ανεξάρτητα από το είδος της αποστολής της. Ωστόσο αυτό εξυμνεί το ενιαίο, άρα και το Όμοιο. Στον άνθρωπο δεν ισχύει κάτι τέτοιο. Ο μηχανισμός παραγωγής της γνώσης και ο μηχανισμός επιβολής του λόγου συνιστούν ήδη μια διαφορά, εφόσον ο πρώτος υψώνεται ως εγγυητής της διατήρησης της ψυχικής δομής. Αυτή η διαίρεση θα δώσει τη μέγιστη διαφορά από το σύμπαν, την ασθένεια, που για την αποφυγή της απαιτείται η «καθήλωση» της ψυχής στο νόμο της διατήρησης της συμμετρίας της με το σώμα. Η σχέση σώματος και ψυχής στο σύνολό της είναι μια αιώρηση ανάμεσα σε μονισμό και δυισμό, όπου Όμοιο και Διαφορετικό βρίσκουν τους

κύριους εκφραστές τους στο σύμπαν και τον άνθρωπο αντίστοιχα αποδεικνύοντας ότι το μόνο σταθερό και αδιαφιλονίκητο κριτήριο για την υπεροχή της ψυχής είναι η δομή της.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Archer-Hind, R.D., «On some difficulties in the platonic psychology», *The Journal of Philology* 10, 1882, 120-131.
- Archer-Hind, R.D., *The Timaeus of Plato*, Λονδίνο 1888 · ανατύπωση, Νέα Υόρκη 1973.
- Beare, J.I., *Greek Theories of Elementary Cognition*, Οξφόρδη 1906.
- Belfiore, E., «Wine and *catharsis* of the emotions in Plato's Laws», *Classical Quarterly* 36, 1986, 421-437.
- Benardete, S., *Plato's Laws*, Σικάγο και Λονδίνο 2000.
- Benitez, E.E., *Forms in Plato's Philebus*, Assen 1989.
- Bobonich, C., «Reading the Laws», 249-282 στο Gill, C. and M.M. McCabe (επιμ.), *Form and Argument in Late Plato*, Οξφόρδη 1996.
- Brague, R., «The Body of the Speech», 53-83 στο O' Meara, D. (επιμ.), *Platonic Investigations*, Washington D.C. 1985.
- Brignoli, F.M., «La dinamica immobilita della terra nella concezione platonica dell' universo», *Giornale Italiano di Filologia* XI, 1958, 246-60.
- Brisson, L., «Du bon usage du dérèglement», *Divination et Rationalité*, Παρίσι 1974, 220-48.
- Brochard, V., «Le Devenir dans la philosophie de Platon», 95-112 στο Brochard, V., *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Παρίσι 1912.
- Burkert, W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, αγγλ. μετ., Cambridge Mass. 1972.
- Burnyeat, M.F., «Plato on the Grammar of Perceiving», *Classical Quarterly* 1976.
- Burnyeat, M.F., «Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed», στο Vesey, G. N. A. (επιμ.), *Royall Institute of Philosophical Lectures* 13, Κάμπριτζ 1982.

- Bury, R.G., *Plato with an English Translation. The Laws*, Loeb Classical Library, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 1926.
- Cavarnos, C., «Fine art as therapy according to Plato», *Φιλοσοφία* 7, 1977, 266-90.
- Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Βαλτιμόρη 1944.
- Cherniss, H., «Timaeus 38a8-b5», *American Journal of Philology* 77, 1957, 18-23.
- Cook Wilson, J., *On the Interpretation of Plato's Timaeus*, Λονδίνο 1889.
- Cooper, J., «Theaitetos 184-186», *Phronesis* 1970.
- Cooper, J., «Plato's Theory of Human Motivation», *History of Philosophy Quarterly* I, 1984, 3-21 ανατυπώθηκε στο Cooper, J., *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton 1999, 118-37.
- Cornford, F.M., *Plato's Theory of Knowledge*, Λονδίνο 1935.
- Cornford, F.M., *Plato's cosmology*, Λονδίνο 1937.
- Dicks, D.R., *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Λονδίνο 1970. Ελλ. μετ., *Η Πρώιμη Ελληνική Αστρονομία*, Αθήνα 1991.
- Diels, H. und W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Βερολίνο 1952.
- Dillon, J., «Tampering with the Timaeus. Ideological emendations in Plato, with special reference to the Timaeus», *American Journal of Philology* 110, 1989, 50-72.
- Dodds, E.R., «Plato and the irrational soul», 206-229 στο Vlastos, G. (επιμ.), *Plato, A collection of critical essays*, Indiana 1971.
- Donnay, G., «Le système astronomique de Platon», *Revue Belge de Philologie et d' Histoire* 38, 1960, 5-29.
- Ferrari, G.R.F., «Plato and Poetry», 92-148 στο Kennedy, G. (επιμ.), *The Cambridge History of Literary Criticism*, τόμ. I, Καίμπριτζ 1989.
- Festugière, A.J., «Platon et l' Orient», *Revue de Philologie* XXI, 1947, 39-79.
- Festugière, A.J., *La révélation d' Hermès Trismégiste*, τομ. II, *Le Dieu cosmique*, Παρίσι 1949.

- Festugière, A.J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Παρίσι 1967.
- Frede, D., «The philosophical economy of Plato's psychology: Rationality and common concepts in the *Timaeus*», 29-58 στο Frede, M. and G. Striker (επιμ.), *Rationality in Greek Thought*, Οξφόρδη 1996.
- Friedländer, P., *Platon*, τόμ. 3, Βερολίνο 1960.
- Frutiger, P., *Les Mythes de Platon*, Παρίσι 1930.
- Gadamer, H.G., *Plato's dialectical ethics: phenomenological interpretations relating to the Philebus*, Νέα Υόρκη 1991.
- Gaiser, K., *Platons ungeschriebene Lehre*, Στουτγάρδη 1963.
- Gerson, L.P., «A note on tripartition and immortality in Plato», *Apeiron* XX, 1987, 81-96.
- Golden, L., «The Clarification Theory of *Katharsis*», *Hermes* 104, 1976, 437-452.
- Goldschmidt, V., *La Religion de Platon*, Παρίσι 1949.
- Görgemanns, H., *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi*, *Zetemata* 25, Μόναχο 1960.
- Gosling, J.C.B., *Plato. Philebus*, Οξφόρδη 1975.
- Gregory, A., *Plato's Philosophy of Science*, Λονδίνο 2000.
- Grube, G.M.A., «The composition of the World-Soul in *Timaeus* 35a-b», *Classical Philology* 27, 1932, 80-82.
- Hackforth, R., *Plato's Phaedros*, Καίμπριτζ 1952.
- Hackforth, R., *Plato's Philebus*, Λονδίνο 1972.
- Hamlyn, D.W., *Sensation and Perception*, Λονδίνο 1961.
- Hardie, W.F.R., *A Study in Plato*, Οξφόρδη 1936.
- Heath, T., *Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus*, Οξφόρδη 1913.
- Θεοδωρακόπουλος, Ι.Ν., *Πλάτωνος Φαίδρος*, Αθήνα 1948.

Johansen, T., «Body, soul, and tripartition in Plato's Timaeus», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 19, 2000, 87-111.

Κάλφας, Β., *Πλάτων. Τίμαιος*, Αθήνα 1995.

Kerschensteiner, J., *Platon und der Orient*, Στουτγάρδη 1945.

Koller, H., *Die Mimesis in der Antike*, Βέρνη 1954.

Kucharski, P., «Eschatologie et connaissance dans le *Timée*», *Archives de Philosophie* 29, 1966, 5-36.

Linforth, I., *The Corybantic Rites in Plato*, Berkeley και Los Angeles 1946.

Long, A.A., «Poisonous “Growths” in *Trachiniae*», *Greek Roman and Byzantine Studies* 8, 1967, 275-278.

Lucas, D.W., *Aristotle: Poetics*, Οξφόρδη 1968.

Μαραγγιανού – Δερμούση, Ε., *Πλατωνικά θέματα. Συστηματική προσέγγιση των κυριότερων θεμάτων της πλατωνικής φιλοσοφίας*, Αθήνα 1994.

Martin, T.H., *Etudes sur le Timée de Platon*, Παρίσι 1841.

Miller, H.W., «The flux of the body in Plato's Timaeus», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 88, 1957, 103-113.

Moreau, J., *Timée*, γαλλ. μετ., Pleiade, Παρίσι 1950.

Mortley, R.J., «The Bond of the cosmos. A significant metaphor (Tim.31c ff.)» *Hermes* 97, 1969, 372-73.

Μοσκόβης, Β., *Πλάτωνος Νόμοι*, Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα.

Moulinier, L., *Le Pur et l'impur dans la pensée des Grecs*, Παρίσι 1952.

Moutsopoulos, E., *La musique dans l'oeuvre de Platon*, Παρίσι 1959.

Μποζώνης, Γ.Α., *Ο προσδιορισμός του αληθούς εν τω Φιλήβω του Πλάτωνος*, Αθήνα 1968.

Μπούσουλας, Ν.Ι., *Πλάτωνος Φίληβος ή Περί Ηδονής*, Θεσσαλονίκη 1978.

Nehamas, A., «Plato on Imitation and Poetry in *Republic* 10», 47-78 στο Moravcsik and Temko (επιμ.), *Plato on Beauty, Wisdom and the Arts*.

- Nicev, A., *L' Enigme de la catharsis tragique dans Aristote*, Σόφια 1970.
- Nisbett, R., and L. Ross, *Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgment*, New Jersey 1980.
- Nussbaum, M.C., *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Καίμπριτζ, 1986.
- Olszewsky, T.M., «On the Relations of Soul to Body in Plato and Aristotle», *Journal of the History of Philosophy* XIV, 1976, 391-404.
- Opsomer, J. and C. Steel, «Evil Without a Cause. Proclus' Doctrine on the Origin of Evil, and its Antecedents in Hellenistic Philosophy», 229-260 στο Fahrer, T. and M. Erler (επιμ.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*, Στουτγάρδη, Steiner 1999.
- Ostenfeld, E., *Forms, Matter and Mind*, Χάγη 1982.
- Ostenfeld, E., «Plato's development and the date of the Timaeus», *Classica & Mediaevalia* 37, 1986, 63-87.
- Ostenfeld, E., *Ancient Greek psychology and the modern mind-body debate*, Aarhus 1987.
- Ostwald, M., «Review of "Görgemanns, H., *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi*, *Zetemata* 25, Μόναχο 1960"», *Gnomon* 34, 1962, 231-41.
- Owen, G.E.L., «The place of the Timaeus in Plato's dialogues», *Classical Quarterly* 47, 1953, 79-95 ανατυπώθηκε στο Allen, R.E. (επιμ.), *Studies in Plato's metaphysics*, Λονδίνο 1965, 313-338 και στο Owen, G.E.L., *Collected Papers in Greek Philosophy*, επιμ. M. Nussbaum, Ithaca NY 1986, 66-84.
- O' Brien, D., *Theories of Weight in Ancient World. II: Plato. Weight and Sensation*, Παρίσι και Leiden 1984.
- O' Brien, D., «Temps et éternité dans la philosophie grecque», *Mythes et représentations du temps*, Παρίσι 1985, 59-85.
- Pangle, T.L., *The Laws of Plato*, Νέα Υόρκη 1980.
- Pears, D., *Motivated Irrationality*, Οξφόρδη 1984.
- Pétrément, S., *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Παρίσι 1947.
- Prauss, G., «Ding und Eigenschaft», *Kant Studien* 1968.

- Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. Diehl, Λειψία 1906.
- Reed, N.H., «Plato on flux, perception, and language», *Proceedings of the Cambridge Philological Society* XVIII, 1972, 65- 77.
- Ress, D.A., «Bipartition of the soul in the early Academy», *Journal of Hellenistic Studies* 77, 1957, 112-118.
- Rivaud, A., *Timée*, εισαγωγή, αρχαίο κείμενο, γαλλ. μετ., Les Belles Lettres, Παρίσι 1925.
- Robin, L., *La Théorie platonicienne de l'amour*, Παρίσι 1908.
- Robinson, T.M., *Plato's psychology*, Τορόντο 1970.
- Robinson, T.M., «The Timaeus on types of duration», *Illinois Classical Studies* 11, 1986, 134-51.
- Robinson, T.M., «The Defining Features of Mind-Body Dualism in the Writings of Plato», στο Wright, J.P. and P. Potter (επιμ.), *Psyche and Soma*, Οξφόρδη 2000.
- Ross, D., *Plato's Theory of Ideas*, Οξφόρδη 1951.
- Runia, D.T., *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, 2η έκδ., Leiden 1986.
- Sargeant, G.M., *Classical studies*, Λονδίνο 1929.
- Saunders, T.J., «The structure of the soul and the state in Plato's Laws», *Eranos* 60, 1962, 37-55.
- Sedley, D., «“Becoming Like God” in the Timaeus and Aristotle», στο Calvo, T. and L. Brisson (επιμ.), *Interpreting the Timaeus-Critias*, Sunkt Augustin 1997.
- Shorey, P., «The Timaeus of Plato», *American Journal of Philology* 10, 1889.
- Shorey, P., «Review of “Bury, R.G., *Plato with an English Translation. The Laws*, Loeb Classical Library, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 1926”», *Classical Philology* 23, 1928, 403-5 ανατυπώθηκε στο Taran, L. (επιμ.), *Shorey's Selected Papers II*, Νέα Υόρκη και Λονδίνο 1980, 244-6.
- Siwek, P., *La psychophysique humaine d'après Aristote*, Παρίσι 1930.

- Skemp, J.B., *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*, [1942], 2η έκδ. συμπληρωμένη, Άμστερνταμ 1967.
- Skemp, J.B., «The Timaeus and the criterion of truth», 83-92 στο Huby, P. and G. Neal (επιμ.), *The Criterion of Truth*, Λίβερπουλ 1989.
- Σκουτερόπουλος, Ν.Μ., *Πλάτων. Πολιτεία*, Αθήνα 2002.
- Solmsen, F., «Tissues and the soul. Philosophical contribution to physiology» [1950]: ανατυπώθηκε στο *Kleine Schriften*, Hildesheim 1968, 502-35.
- Solmsen, F., «Greek philosophy and the discovery on the nerves», *Museum Helveticum* 18, 1961, 150-67 και 169-97 ανατυπώθηκε στο *Kleine Schriften*, Hildesheim 1968, 536-82.
- Sorabgi, R., «The Mind–Body Relation in the Wake of Plato's Timaeus», στο G. Reydamas – Schils (επιμ.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2003, 152-162.
- Stalley, R.F., *An introduction to Plato's Laws*, Οξφόρδη 1983.
- Steel, C., «The Moral Purpose of the Human Body. A Reading of Timaeus 69-72», *Phronesis* 46(2), 2001, 105-128.
- Strange, S.K., «The double explanation in the Timaeus», *Ancient Philosophy* 5, 1985, 25-39.
- Taran, L., «The creation myth in Plato's Timaeus», 372-407 στο Anton, J.P. and G. Kustas (επιμ.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany 1971.
- Taran, L., «Perpetual duration and atemporal eternity in Parmenides and Plato», *Monist* 62, 1979, 43-53.
- Taran, L., «Platonism and Socratic Ignorance», 85-109 στο O' Meara, D.J. (επιμ.), *Platonic Investigations*, Washington D.C. 1985.
- Taylor, A.E., *A commentary on Plato's Timaeus*, Οξφόρδη 1928.
- Taylor, A.E., *Plato. The Man and his Work*, Λονδίνο 1978. Ελλ. μετ., *Πλάτων. Ο άνθρωπος και το έργο του*, 2η έκδ., Αθήνα 1992.
- Thesleff, H., *Studies in Plato's Two-Level Model*, Ελσίνκι 1999.
- Tracy, T.J., *Physiological theory and the doctrine of the mean in Plato and Aristotle*, Σικάγο 1969.

Vidal-Naquet, P., *Ο Μάυρος Κυνηγός*, μετ. από τα γαλλικά, Αθήνα 1983.

Vlastos, G., «The Disorderly Motion in the *Timaeus*» [1939]- ανατυπώθηκε στο Graham, D.W. (επιμ.), *Studies in Greek Philosophy*, New Jersey 1995.

Vlastos, G., *Platonic Studies*, Princeton 1973. Ελλ. μετ., Αθήνα 1995.

Vlastos, G., *Plato's Universe*, Οξφόρδη 1975.

Waterfield, R.A.H., «On the text of some passages of Plato's *Philebus*», *Liverpool Classical Monthly* V, 1980, 57-64.

Waterfield, R.A.H., *Plato, Philebus*, Λονδίνο 1982.

Wellmann, M., *Die Fragmente der sikilischen Ärzte*, Βερολίνο 1901.

Wittaker, J., «The eternity of the platonic forms», *Phronesis* 13, 1968, 131-44.