



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ
ΣΠΟΥΔΩΝ
ΠΜΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ: ΓΝΩΣΗ, ΑΞΙΕΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΕΛΕΝΗΣ ΣΠΙΝΘΟΥΡΑΚΗ

**Η θεωρία της ανάμνησης στον Πλάτωνα και η επίδραση των
Πυθαγορείων στη διαμόρφωσή της**

**(The theory of recollection in Plato and the influence of the
Pythagoreans in shaping)**

Επόπτης καθηγητής: Ανδρέας Λέμπεντεφ

(Andrei Lebedev)

ΡΕΘΥΜΝΟ

Σεπτέμβριος 2017

ἢ θνητὴ φύσις ζητεῖ,
κατὰ τὸ δυνατόν,
ἀεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος.
(Πλάτων, Συμπόσιο 207d)

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή σελ. 6

✂

Μέρος 1^ο:Οι Πρόδρομοι σελ.10

- Οι απαρχές του Ιδεαλισμού
- Επιμενίδης και Ορφικοί
- Οι Πυθαγόρειοι
- Παρμενίδης
- Ηράκλειτος

✂

Μέρος 2^ο : Ο Πλάτων και η ανάμνηση σελ.31

Μένων – σελ.31

- Εισαγωγή
- Το παράδοξο της έρευνας
- Το παράδοξο και η ανάμνηση
- Το παράδοξο και ο Αριστοτέλης
- Η μέθοδος των υποθέσεων
- Συμπεράσματα

Φαίδων – σελ.47

- Το ερώτημα για την αιωνιότητα του κόσμου
- Η ορθή φιλοσοφία και η αθανασία της ψυχής
- Η κάθαρση
- Η αθανασία της ψυχής και η ανάμνηση των ιδεών
- Συμπεράσματα

Φαίδρος ~ Συμπόσιο – σελ.66

- Εισαγωγικά
- Η περιφορά των ψυχών
- Η μετενσάρκωση
- Ο έρωτας και η ανάμνηση

Συμπεράσματα – σελ.79

Αρχαίες πηγές ~ Βιβλιογραφία – σελ.81

Εισαγωγή

Η θεωρία της ανάμνησης είναι ένα κορυφαίο σημείο στην ανάπτυξη του ιδεαλισμού που ξεκίνησε από τον Πυθαγόρα και κατέληξε στον Πλάτωνα. Είναι ένα ώριμο αποτέλεσμα της παλιάς πυθαγόρειας παράδοσης και πολλά από τα δομικά της στοιχεία υπάρχουν στον Πυθαγόρα, αλλά και στον Παρμενίδα και τον Ηράκλειτο. Ο Πλάτωνας συνθέτει τα υλικά των παραδόσεων αυτών και εμπλουτίζει δημιουργικά τη σύνθεση με συμβατές και νόμιμες παρεμβάσεις και προεκτάσεις έτσι που η τελική σύνθεση να μην είναι ένα άτεχνο και αντιφατικό αποτέλεσμα εκλεκτικισμού, αλλά μια καλλιτεχνική σύνθεση με αρμονία και θαυμαστή ενότητα. Η θεωρία παρουσιάζεται ρητά από τον Πλάτωνα στους διαλόγους της μέσης περιόδου και συγκεκριμένα στον Μένωνα, στον Φαίδωνα, και στον Φαίδρο. Βασικές αρχές της θεωρίας είναι:

- υπάρχουν άυλες οντότητες που λέγονται ιδέες, με ανεξάρτητη από τα αισθητά ύπαρξη.
- Είναι αιώνιες και αμετάβλητες.
- Τα αισθητά οφείλουν την ύπαρξή τους στις ιδέες.
- Η ψυχή έχει συγγενική φύση με τις ιδέες, είναι αθάνατη και μετενσαρκώνεται.
- Η ψυχή έχει γνωρίσει τις ιδέες προτού γεννηθεί, αλλά με τη γέννηση της σε σώμα περιπίπτει σε λήθη.
- Έργο της φιλοσοφίας είναι να προκαλέσει την ανάμνηση των ιδεών και τότε ο άνθρωπος ηθικοποιείται και ομοιάζει με τους θεούς.

Τα παραπάνω δεν τίθενται δογματικά από τον Πλάτωνα ως θέσεις κάποιας ποιητικής ή θρησκευτικής έμπνευσης και αποκάλυψης, αλλά τεκμηριώνονται με βάση μια συστηματική και αναλυτική επιχειρηματολογία. Ακόμη περισσότερο μπορεί να πει κανείς ότι θεοποιείται το επιχείρημα τόσο που να χάνει την πατρότητα του και τους ιδιοκτήτες του και από την άποψη αυτή οι αναφορές του Σωκράτη στους προηγούμενους φιλοσόφους είναι μάλλον αόριστες και αινιγματικές. Πιθανόν ο Πλάτωνας ήθελε με τον τρόπο αυτό να δείξει τη δυναμική των επιχειρημάτων ως ισχυρότερη και από το κύρος που τους προσδίδει η φιλοσοφική και θεολογική παράδοση. Οι συνήθεις αναφορές του για την προέλευση των επιχειρημάτων είναι αορίστως οι παλαιές παραδόσεις και

τελετουργίες ή οι αναφορές του τύπου «κάτι άκουσα από τον Φιλόλαο». Αυτό δημιουργεί ερμηνευτικές δυσκολίες, αν είμαστε σχολαστικοί στις κατά γράμμα αναφορές του Πλάτωνα στη φιλοσοφική παράδοση και δεν θέλουμε να αποδεχθούμε ότι πιθανόν ο Πλάτωνας ήθελε να είναι ένας ιστορικός του επιχειρήματος και όχι των προσώπων που το διαμόρφωσαν, μέσα από τη μορφή του μυθοποιημένου και αποστασιοποιημένου Σωκράτη. Ο αποστασιοποιημένος λόγος του Σωκράτη λίγο πριν τον θάνατο του, υπερβαίνει κατά πολύ τον γνωστό μας απρόσωπο επιστημονικό λόγο, αφού μιλάει για τον θάνατο όχι γενικά και αόριστα, αλλά μέσα από τον επικείμενο δικό του θάνατο. Ο καλύτερος τρόπος να καταλάβουμε τον Σωκράτη, σημειώνει ο Kierkegaard, είναι να κατανοήσουμε ότι επιθυμεί να μην του οφείλουμε τίποτα και να μην μας οφείλει τίποτα, γιατί τη στιγμή του θανάτου του ο δάσκαλος δεν επιτρέπεται να έχει την παραμικρή αξίωση από την ψυχή του μαθητή ούτε ο μαθητής από την ψυχή του δασκάλου.¹

Στην εργασία αυτή σκοπεύω να αναλύσω την πλατωνική θεωρία της ανάμνησης σε δύο άξονες. Στον κάθετο ιστορικό άξονα ασχολούμαι με τη διαμόρφωση του ελληνικού ιδεαλισμού τον 6^ο αιώνα και την επίδρασή του στον Πλάτωνα, ενώ στον οριζόντιο άξονα ασχολούμαι με την παράλληλη ανάγνωση των πλατωνικών διαλόγων Μένων, Φαίδων, Φαίδρος, Συμπόσιο, για να ανασυγκροτήσω και να παρουσιάσω τις πλατωνικές θέσεις.

Στο πρώτο μέρος αναλύω τα θέματα της αθανασίας της ψυχής, την κάθαρση και τις μετενσαρκώσεις της στους Πυθαγορείους καθώς και τη σχέση τους με τον Επιμενίδη. Επίσης μελετώ την επίδραση των Πυθαγορείων στο έργο του Παρμενίδη και του Ηράκλειτου, αναφορικά με τη χρήση θεμελιακών αντιθετικών ζευγών εννοιών στη συγκρότηση της πραγματικότητας, αλλά και του φιλοσοφικού λόγου, όπως και τη διαμόρφωση της έννοιας του κοσμικού κύκλου που καθορίζει σε μεγάλο βαθμό το θέμα που μελετώ.

Στο δεύτερο μέρος αναλύω στο έργο του Πλάτωνα το θέμα της αθανασίας της ψυχής, της μετενσάρκωσης και της θεωρίας της ανάμνησης που φαίνεται να διαμορφώνεται υπό την επίδραση των παραπάνω στοχαστών, αλλά έχει και τη σφραγίδα της δημιουργικής ενέργειας του ίδιου με τη θεωρία των ιδεών που, ως

¹ Hadot, Pierre (2002), Σωκράτους εγκώμιον, Εξάντας, μτφ. Αλ. Μιχαήλ, σ. 39.

συγκροτημένης πολλαπλότητας άυλων μορφών, είναι η πιο χαρακτηριστική πλατωνική καινοτομία για την ουσία και τη μορφή του φιλοσοφικού λόγου.

Στον διάλογο Μένων, που θεωρείται προγραμματικός για την πλατωνική φιλοσοφία και μεταβατικός για τους διαλόγους της μέσης περιόδου, ο Πλάτωνας παρουσιάζει σε μια ενότητα την αθανασία της ψυχής και τη γνώση ως ανάμνηση ιδεών που η ψυχή γνωρίζει πριν τη γέννησή μας. Εδώ ο Σωκράτης με τη χρήση ενός ευφυούς παραδόξου παρουσιάζει τη θεωρία της ανάμνησης ως απάντηση στο παράδοξο της έρευνας καθώς και τη μέθοδο, με την οποία ο αμήνητος δούλος θα οδηγηθεί στη γνώση. Η μέθοδος αυτή, που ονομάζεται μαιευτική, περιγράφεται αναλυτικότερα στον Θεαίτητο. Μέσα από τη μαιευτική μέθοδο, η οποία είναι βασισμένη τόσο στις σταθερές και αναλλοίωτες σχέσεις που έχουν οι ιδέες μεταξύ τους όσο και στις μαθηματικές μεθόδους του 5^{ου} αιώνα, εισάγεται και η λεγόμενη υποθετική μέθοδος που, εκτός από τον Μένωνα, αναπτύσσεται συστηματικά στον Φαίδωνα και κορυφώνεται στην Πολιτεία. Μέσω της θεωρίας των ιδεών και της υποθετικής μεθόδου γίνονται οι δύο από τις τρεις αποδείξεις για την αθανασία της ψυχής στον Φαίδωνα και επίσης μέσω της μεθόδου των υποθέσεων εισάγονται οι ιδέες ως αιτίες του γίνεσθαι. Επίσης μέσω της μεθόδου των υποθέσεων γίνεται στην Πολιτεία η ανάβαση μέχρι την ιδέα του αγαθού. Αν και ο Πλάτωνας δεν αναφέρεται στην Πολιτεία σε ανάμνηση ιδεών μπορούμε ωστόσο να θεωρήσουμε την ανάβαση στο αγαθό ως μορφή ανάμνησης.

Από τον διάλογο Φαίδων, που η υπόθεση των ιδεών θεμελιώνει τόσο την αθανασία της ψυχής όσο και τις ιδέες ως αιτίες του γίνεσθαι, απορρέει και η μεθοδολογία της ανάμνησης που ορμάται από τα αισθητά και καταλήγει στις ιδέες. Αφού οι ιδέες επικοινωνούν με τα αισθητά, μπορούμε αξιοποιώντας αυτή την μετοχή να οδηγηθούμε από τα αισθητά στις ιδέες. Η μέθοδος αυτή της ανάμνησης, που πραγματώνεται μέσω του έρωτα, αναπτύσσεται συστηματικά στον μύθο του Φαίδρου για τη μανία ως δώρο των θεών, όπου ο έρωτας για ένα συγκεκριμένο πρόσωπο γίνεται η αφορμή της αναγωγής στην ιδεατότητα. Με ανάλογο τρόπο στο Συμπόσιο ο λόγος της Διοτίμας περιγράφει τη διαδικασία ανάβασης από το συγκεκριμένο αισθητό σώμα στον υπεραισθητό τόπο των

ιδεών. Από την άποψη αυτή παράλληλα κείμενα για τη θεωρία της ανάμνησης στον διάλογο Φαίδων είναι ο Φαίδρος και το Συμπόσιο.

Λέξεις κλειδιά σε αυτή την διαδρομή μου είναι: μελέτη θανάτου, ψυχή, αθανασία, μετενσάρκωση, υπόθεση των ιδεών, ανάμνηση, μαιευτική και υποθετική μέθοδος, έρωτας.

Μέρος 1^ο Οι Πρόδρομοι

Οι απαρχές του Ιδεαλισμού

Σύμφωνα με τον Andrei Lebedev ιδεαλισμός είναι μια μεταφυσική και επιστημολογική θεωρία, σύμφωνα με την οποία η φύση της πραγματικότητας είναι (γενικώς ή μερικώς) νοητική (πνευματική) ή αλλιώς είναι εξαρτώμενη από τη σκέψη και καθορισμένη ή δομημένη απ' τον νου ή τη γνώση.² Ο ιδεαλισμός προέκυψε ως μια λογική ακολουθία που έθεσε ο προβληματισμός γύρω από το θέμα δύο διαφορετικών οντοτήτων, μιας σωματικής-υλικής και μιας ασώματης, η οποία υπερέχει αξιολογικά και οντολογικά έναντι της πρώτης. Η αντίθεση μεταξύ νου/ψυχής και σώματος αποτέλεσε το αντικείμενο πολλών φιλοσοφικών τάσεων από τον 6^ο αιώνα, θεολογικών αναζητήσεων, τείνοντας προς μια καθοριστική τελεολογία, ένα θεϊκό άυλο κόσμο κι ένα *modus vivendi* που από πρακτική άποψη μάς οδηγεί οριακά στον ασκητισμό και στην εξάλειψη ή τον περιορισμό των παθών.

Πρέπει να διευκρινιστεί ότι ιδεαλιστής δεν χαρακτηρίζεται μόνο αυτός που βλέπει τη φύση της πραγματικότητας ως νοητική, αλλά και αυτός που προχωρά σε ένα ευρύτερο πλαίσιο και δέχεται την ύπαρξη μιας δεύτερης πραγματικότητας, πέραν της φυσικής, που μελετά η επιστήμη, μιας ασώματης και στην οποία αποκτά πρόσβαση μόνο ο νους και στην οποία αποδίδει οργανωτικό και κυριαρχικό ρόλο. Στην περίπτωση των Πυθαγορείων και του Πλάτωνα ο δυισμός σώματος ψυχής έχει ως συνέπεια τον ιδεαλισμό, καθώς η ψυχή υπερέχει έναντι του σώματος αξιολογικά και οντολογικά, ο νους υπερτερεί έναντι της ύλης.³ Μπορούμε με βεβαιότητα να μιλάμε για ποικίλες μορφές ιδεαλισμού της αρχαίας φιλοσοφίας. Ειδικά η πυθαγόρεια και πλατωνική

² Lebedev Andrei, *Idealism (Mentalism) in Early Greek Philosophy: Pythagoras, Parmenides, Heraclitus and others*, p.11 (expanded version of paper « Idealism in Early Greek Philosophy: the Case of Pythagoreans and Eleatics», 2013, στο V. Sharova, E.Trufanova, A.Yakovleva (Edd.), *Theory and Practice. Russian Academy of Sciences, Moscow*, 220-230).

³ Αν ανιχνεύσουμε τα οντολογικά και επιστημολογικά θεμέλια κάθε θρησκείας θα αναγνωρίσουμε κάποιο είδος ιδεαλισμού, καθώς ένας υπέρτατος νους ταυτίζεται με τη θεϊκή ουσία και η θρησκεία χαρακτηρίζεται ως μέσο επικοινωνίας (μέσω τελετών ή προσευχής) με αυτόν τον «νου». Στη περίπτωση του Πλάτωνα έχουμε την ιδιοφυή σύλληψη να επεξεργαστεί και να δώσει τη δική του εκδοχή, ορμώμενος από αρχαία μεταφυσικά δόγματα.

φιλοσοφία θεωρείται ως αντικειμενικός ή μεταφυσικός ιδεαλισμός δυαδικού τύπου και αποτελεί την κεντρική ιδεαλιστική παράδοση στην αρχαία φιλοσοφία.

Η περίοδος του Α΄ και Β΄ Αποικισμού συνοδεύεται από σημαντικές μεταβολές στον τρόπο σκέψης των ανθρώπων. Όλη αυτή η μεταναστευτική κίνηση, που έφερε τους Έλληνες σε επαφή με πολυάριθμους λαούς, διαφορετικά ήθη και έθιμα, έγινε αφορμή για βαθιές κοινωνικοπολιτικές και φιλοσοφικές ανακατατάξεις. Είναι αξιοσημείωτο ότι τον 6^ο αιώνα το σύνολο των φιλοσόφων κατάγονται από τη Μικρά Ασία και τη Μεγάλη Ελλάδα. Το κέντρο της φιλοσοφικής δραστηριότητας είναι η περιφέρεια του ελληνισμού.

Έχουμε ουσιαστικά μια αλλαγή του παραδείγματος του ομηρικού κόσμου σε καθοριστικά σημεία. Αυτό φαίνεται και από την αμφισβήτηση του Ομήρου στα φιλοσοφικά κείμενα (Ηράκλειτος, Ξενοφάνης). Η τάση αυτή της ριζικής αμφισβήτησης των παραδοσιακών αξιών και προτύπων συνεχίστηκε με έντονο τρόπο τον 5^ο αι. στην Αθήνα που μετά τους περσικούς πολέμους γίνεται κέντρο του ελληνισμού, με τη σοφιστική κίνηση, αλλά και με τους τραγικούς ποιητές που συστηματικά αποδομούν και ανανοηματοδοτούν την ομηρική παράδοση.⁴ Ο απόηχος αυτής της αμφισβήτησης του Ομήρου, που μπορούμε να θεωρήσουμε ότι συμβολίζει τις αξίες και τις αρετές που απορρέουν από το σώμα, ολοκληρώνεται με τη θριαμβευτική νίκη των αξιών και των αρετών που απορρέουν από την ψυχή στο έργο του Πλάτωνα.⁵ Καθοριστικά σημεία αυτής της μεταβολής είναι:

α) ο δυισμός σώματος και ψυχής, η θεώρηση της ψυχής ως άυλης οντότητας και του σώματος ως υλικής οντότητας και παράλληλα ως φυλακής της ψυχής καθώς και η διαδικασία κάθαρσης της ψυχής από τις επιδράσεις του σώματος.⁶

β) αποτέλεσμα του δυϊσμού είναι η θεώρηση του κόσμου μέσα από ένα σύνολο αντιθετικών ζευγών που σε άλλους φιλοσόφους συνιστούν ενότητα και σε άλλους όχι. Τέτοια αντιθετικά ζεύγη είναι το θνητό-αθάνατο, ανθρώπινο-θεϊκό,

⁴Σύμφωνα με τον Simon Goldhill (2008), Αισχύλου Ορέστεια, μτφ. Αργύρης Παπασυριόπουλος, Καρδαμίτσα, κεφ. 2.4 Όμηρος και Αισχύλος, σ. 112, «ο Ορέστης στο ομηρικό έπος είναι το παραδειγματικό πρότυπο ευγενούς ανδρός... μετά τον Αισχύλο κανείς δεν θα μπορούσε να πει 'γίνε όπως ο Ορέστης' (ένας μητροκτόνος)».

⁵ Πλάτων, Πολιτεία, 3^ο, 4^ο, 10^ο Βιβλίο.

⁶Τσέλλερ-Νεστλέ (1994), Ιστορία της Ελληνικής φιλοσοφίας, μτφ. Χ. Θεοδωρίδη, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, σ.21 και Charles H. Kahn (2005), Ο Πυθαγόρας και οι Πυθαγόρειοι, Ενάλιος, σ.40.

μεταβαλλόμενο-αναλλοίωτο, αισθητό-νοητό, φαίνεσθαι-είναι, άπειρο-πέρας. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη οι Πυθαγόρειοι καθόρισαν πόσες ακριβώς και ποιες είναι οι αντιθέσεις (Μ.τ.Φ., 986b1).

γ) η αξιολογική προτεραιότητα του νου που αποδίδεται επίσης και ως ουσιώδες χαρακτηριστικό των θεών.

Ο ιδεαλισμός απασχόλησε τους φιλοσόφους πριν από τον Πλάτωνα, αλλά διαμορφώθηκε με καθοριστικό τρόπο για την ιστορία της φιλοσοφίας από τον ίδιο, ως ένα σχήμα «σταδιακής εξέλιξης» και σύνθεσης των στοιχείων των προηγούμενων του φιλοσοφικών τάσεων. Έχουμε δηλαδή μια μετάβαση από κάτι σχετικά απλό σε κάτι πιο πολύπλοκο, όπως είναι η πολλαπλότητα των άυλων μορφών και ο νοητός κόσμος ως οργανωμένη και ιεραρχημένη οντότητα. Για τον σκοπό αυτής της εργασίας και για την πληρέστερη κατανόηση της θεωρίας της ανάμνησης στον Πλάτωνα θα εξετάσω παρακάτω συνοπτικά τα σχετικά θέματα στον Επιμενίδη, στην ορφική παράδοση, στους Πυθαγορείους, αλλά και στον Ηράκλειτο και τον Παρμενίδη.

Επιμενίδης και Ορφικοί

Ο Επιμενίδης ήταν ιστορικό πρόσωπο. Υπήρξε θρησκευτικός δάσκαλος, θεραπευτής, μάντης, καθαρτής, βοτανολόγος. Η βιογραφική παράδοση αναφέρεται σε δύο πολυθρύλητα περιστατικά, την κάθαρση της Αθήνας από το κυλώνειο άγος⁷ (το 596 π.Χ.) και την προετοιμασία του λαού στη συνέχεια για τα νομοθετικά μέτρα του Σόλωνα που αφορούσαν τη λατρεία και διάφορες τελετουργικές συνήθειες και επίσης τον μαντικό ύπνο σε σπήλαιο για 57 χρόνια. Το κοινό σημείο που συνδέει τον Πυθαγόρα με τον Επιμενίδη είναι η ιδέα της μετενσάρκωσης (κατά τον πυθαγορικό θρύλο ο Πυθαγόρας επισκέφθηκε την Κρήτη). Και οι δύο θυμούνταν τις προηγούμενες ζωές τους. Ο Πυθαγόρας θυμόταν ότι στις προηγούμενες ζωές του υπήρξε ο Αιθαλίδης και μετά ο Εύφορβος ο Φρυξ και ο Ερμότιμος και ο Πύρρος. Ο Επιμενίδης θυμόταν πως ήταν λέοντας της Νεμέας και μετά απέκτησε ανθρώπινη μορφή (Αιακός,

⁷ Ιστορικά το αποδέχεται και ο Αριστοτέλης.

αδελφός του Μίνωα). Οι επόμενες ενσαρκώσεις δεν έχουν διατηρηθεί από τις πηγές μας.

Ο Αιλιανός μάς παραθέτει ένα από τα πιο αινιγματικά αποσπάσματα του Επιμενίδη (fr.33 F):

καί μέντοι καί τόν Νεμεαῖον λέοντα τῆς σελήνης ἐπεσεῖν
φασί λέγει γοῦν καί τά Ἐπιμενίδου ἔπη
καί γάρ ἐγώ γένος εἰμί Σελήνης ἠὲκόμοιο,
ἦ δεινόν φρίζασ' ἀπεσεῖσατο θῆρα λέοντα,
ἐν Νεμέαι δ' ἄγχουσ' αὐτόν διά πότνιαν Ἥραν.

Λένε ότι ο λέων της Νεμέας έπεσε από τη Σελήνη,
γι' αυτό μιλούν και οι στίχοι του Επιμενίδη·
κι εγώ είμαι απόγονος της Σελήνης με όμορφα μαλλιά,
η οποία σείστηκε φοβερά και απέβαλε το θηρίο τον λέοντα,
στη Νεμέα τον έπνιξε εξαιτίας της πότνιας Ἥρας <η δύναμις του Ηρακλή>.

Από ότι φαίνεται έχουμε διαφοροποιήσεις από διάφορους μελετητές (π.χ. Martin West, *Orphic poems*, 1983, σ.48) ότι στους παραπάνω στίχους μιλά ο Επιμενίδης, θεωρώντας ότι είναι γιος της Σελήνης και ότι κατέβηκε στη γη από τη σελήνη. Γένος σημαίνει εδώ, κατά πάσα πιθανότητα, απόγονος και σ' αυτήν την περίπτωση ο συγγραφέας των στίχων ανάγει το γένος του στη Σελήνη, χωρίς να ισχυρίζεται ότι ο ίδιος κατέβηκε από τη σελήνη, όπως δηλώνεται από τον West. Επιπλέον όσον αφορά τη Σελήνη, στο ποίημα του Επιμενίδη δεν θεωρείται ως 'ουράνια γη', αλλά μάλλον πρόκειται για μυθολογική μορφή, γυναίκα με όμορφα μαλλιά που διαθέτει φτερά. Επομένως, ο Επιμενίδης, αναφερόμενος στην καταγωγή του από τη Σελήνη και στον λέοντα της Νεμέας, κατά πάσα πιθανότητα εννοεί τη μετενσάρκωση των ψυχών. Στους επόμενους στίχους ο Επιμενίδης απαριθμεί τη σειρά των μετενσαρκώσεων της ψυχής του λέοντα της Νεμέας από τότε που τον σκότωσε ο Ηρακλής μέχρι την είσοδό του στο σώμα του συγγραφέως. Έτσι λοιπόν ο Επιμενίδης, φέρεται να είχε πεθάνει πολλές φορές και να έχει αναβιώσει (αναβεβιωκέναι). Αναβιώω -αναβίωσις είναι ο πιο παλιός όρος που συναντάμε και μαρτυρείται κατά την κλασική εποχή, ενώ στον Πλάτωνα βρίσκουμε τη φράση 'πάλιν γίνεσθαι' και παλιγγενεσία στον Χρύσιππο. Οι όροι 'μετενσάρκωσις' και 'μετενσωμάτωσις' απαντώνται κατά τη

ρωμαϊκή εποχή. Η σύνδεση εδώ με τον Πυθαγόρα στο θέμα της μετενσάρκωσης είναι ευνόητη.

Γενικά ο Επιμενίδης είχε κερδίσει τον θαυμασμό τόσο στους πυθαγορικούς όσο και στους πλατωνικούς κύκλους. Τον θεωρούσαν εξέχουσα προσωπικότητα και ειδήμονα στην πολιτική, φιλοσοφία, νομοθεσία και δίκαιο.⁸

Τον 6^ο αι. π.Χ. έκανε την εμφάνισή του και ο Ορφισμός (παράλληλα εμφανίζεται και η θεωρία του Πυθαγόρα για την αθανασία της ψυχής) ο οποίος ήταν ένα είδος μυστηριακής θρησκευτικής τάσης, κεντρική μορφή της οποίας αναδείχθηκε ο Ορφείας και, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, όχι ο Ορφείας, αλλά ο Ονομάκριτος (χρησμολόγος και μάντης) που έζησε στην Αθήνα την εποχή των Πεισιστρατιδών και ήταν σύγχρονος του Πυθαγόρα. Ο Ονομάκριτος σπούδασε τη μαντική τέχνη στην Κρήτη περίπου στα μέσα του 6^{ου} αι. π. Χ., όταν ο Επιμενίδης ήταν ήδη γνωστός σε όλη την Ελλάδα. Για την εκπαίδευση του Ονομάκριτου στη μαντική τέχνη στην Κρήτη, έχουμε τη μαρτυρία του Αριστοτέλη που και σύμφωνα με άλλες αρχαίες πηγές ήταν σημαντικό κέντρο μυστηριακής λατρείας με άξονες τα σπήλαια που συνδέθηκαν με τη γέννηση και τον θάνατο του Δία, το Ιδαίο και το Δικταίο Άντρο.⁹ Φαίνεται ότι ο Ονομάκριτος, εκτός από τη μαντική τέχνη, απέκτησε και θεωρητική κατάρτιση και ήρθε σε επαφή με τις επιμενίδειες ιδέες που αφορούν την προέλευση του κόσμου και τη φύση της ψυχής, όπως αυτές εκφράζονται στο έργο του Θεογονία.

Ο Αριστοτέλης στο χαμένο έργο του *Περί φιλοσοφίας* αναφέρει ότι ο Αθηναίος Ονομάκριτος μετέπλασε τα ορφικά δόγματα, δίνοντάς τους ποιητική μορφή, αποδίδοντας έτσι τις απόψεις του Ορφέα και ο Ονομάκριτος τις διέσωσε, καταγράφοντάς τις σε ενιαίο σώμα κειμένων, σε μορφή επών. Η Ορφική Θεογονία, ποίημα που αποδίδεται στον Ονομάκριτο, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη,¹⁰ θεωρείται ότι έχει ασκήσει επίδραση στους Πυθαγορείους του 5^{ου} αι. π.Χ. Είναι γεγονός ότι κυκλοφορούσαν έργα με τον τίτλο Θεογονία, που αποδίδονταν στον Ορφέα ή τον Μουσαίο, σίγουρα όμως θεωρούνται

⁸ Ο Πλάτων κάνει αναφορά στον Επιμενίδα στους Νόμους 642d-e.

⁹ Αριστοτέλους, Πολιτικά, 1274a26.

¹⁰ Την ίδια άποψη έχει ο Πανσανίας και ο Σέξτος Εμπειρικός και από τους χριστιανούς θεολόγους ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς.

ψευδεπίγραφα και γράφτηκαν από κάποιους Πυθαγορείους ή μάντεις που επιζητούσαν να αντλήσουν κύρος ή να επικαλεστούν θεόπνευστη σοφία.¹¹ Επίσης σημαντική επίδραση θεωρείται ότι έχει ασκήσει και ο Επιμενίδης και ειδικά μέσα από το έργο του Θεογονία το οποίο θεωρείται σήμερα από πολλούς γνήσιο και όπου βρίσκουμε τα πρώτα ίχνη ως προς την ιδέα της αναβίωσης ή κατά τον μετέπειτα όρο, της μετενσάρκωσης. Είναι πολύ πιθανό οι πυθαγόρειοι να γνώριζαν τη Θεογονία του Επιμενίδη. Επειδή ο Επιμενίδης προηγείται χρονολογικά του Ονομάκριτου αποτελεί στοιχείο διερεύνησης και σημαντική υπόθεση εργασίας η επίδραση του Επιμενίδη στον Ονομάκριτο και τον Πυθαγορισμό και όχι αντίστροφα.

Σύμφωνα με τον Τσέλλερ «η ορφική μυστηριακή θρησκεία με τη διδασκαλία της για τον άνθρωπο αναποδογυρίζει ολότελα την ελληνική αντίληψη για τη ζωή. Εκεί [στην ομηρική παράδοση] ο σωματικός άνθρωπος είναι ο καθαυτό άνθρωπος, η ψυχή ένα αδύναμο είδωλο, εδώ [στους Ορφικούς] το αιώνιο και αναλλοίωτο είναι η ψυχή, το σώμα είναι το εφήμερο, το ακάθαρμο».¹² Ο Ορφισμός στο κείμενο του Τσέλλερ μάς εμφανίζεται ως μια σύνθεση της ινδικής και της ελληνικής παράδοσης. Τις ιδέες της λύτρωσης της ψυχής από τις επιδράσεις του σώματος και γενικότερα τις αρχές του δυϊσμού στον Ορφισμό τις συναντούμε και στα θεολογικά, ερμηνευτικά κείμενα των Βέδας, τις Ουπανισάδες (800-600 π.Χ.):

είναι αληθινό ότι το σώμα είναι θνητό, ότι είναι κάτω απ' τη δύναμη του θανάτου· αλλά είναι επίσης η κατοικία του Άτμαν, του Πνεύματος της αθάνατης ζωής. Το σώμα, ο οίκος του Πνεύματος, είναι κάτω απ' τη δύναμη της ηδονής και του πόνου· και αν ο άνθρωπος κυβερνιέται απ' το σώμα του, δεν μπορεί ποτέ να είναι ελεύθερος. Αλλά, όταν ο άνθρωπος είναι στη χαρά του Πνεύματος, στο Πνεύμα που είναι πάντα ελεύθερο, είναι ελεύθερος από κάθε δουλεία, τη δουλεία της ηδονής και του πόνου.¹³

Δεν υπάρχουν ωστόσο αρχαίες πηγές που να επιβεβαιώνουν τη σύνθεση ελληνικού και ινδικού στοιχείου που ευλόγως επικαλείται ο Τσέλλερ,

¹¹ Η απόδοση των ορφικών ποιημάτων στον Πυθαγόρα προέρχεται από τον Ίωνα τον Χίο και κάποιον Επιγένη.

¹² Τσέλλερ-Νεστλέ (1994), Ιστορία της Ελληνικής φιλοσοφίας, μτφ. Χ. Θεοδωρίδη, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, σ. 20.

¹³ Ουπανισάδες (1989), Ιερά Ινδικά Κείμενα, Καστανιώτη, Αθήνα, σ. 136

στηριζόμενος στην ομοιότητα που εμφανίζουν οι δύο παραδόσεις για τον δυϊσμό σώματος και ψυχής και είναι πιθανόν να έχουμε ομοιότητα και αναλογία στα θέματα αυτά, αλλά σε παράλληλες γραμμές, χωρίς δηλαδή ο ένας να γνωρίζει τις απόψεις του άλλου. Εξάιρεση είναι η μαρτυρία του Ηρόδοτου ότι ο Πυθαγόρας διδάχτηκε τη μετενσάρκωση από τους Αιγυπτίους ιερείς στα ταξίδια του στην Αίγυπτο και όχι από την ινδική παράδοση που ισχυρίζεται ο Τσέλλερ.¹⁴

Σημαντικό στοιχείο που διαφοροποιεί τους δύο αρχαίους πολιτισμούς στο θέμα της κάθαρσης της ψυχής, είναι ότι στις Ουπανισάδες η κάθαρση έχει έντονα νοησιαρχικό χαρακτήρα, ενώ στους Ορφικούς κύκλους η κάθαρση είναι τελετουργική. Η έλλειψη λοιπόν αρχαίων μαρτυριών και πηγών για τη συσχέτιση του Ορφισμού με την ινδική παράδοση, αλλά και η σημαντική εξάρτηση του Ορφισμού από την τελετουργία ώθησε νεώτερους μελετητές να αναζητήσουν την προέλευση του Ορφισμού στις θρησκευτικές και μαντικές τελετουργίες της Κρήτης και ιδιαίτερα στον Επιμενίδη που εκφράζει αυτό το νέο τύπο σοφού και αναφέρεται από πλήθος πηγών ως σημαντική φυσιογνωμία με θρησκευολογικά, μαντικά και καθαρτικά χαρακτηριστικά, αλλά και ως υπέρμαχος κάποιας μορφής μετενσάρκωσης. Το ότι η Κρήτη υπήρξε σημαντικό κέντρο ορφικού τύπου τελετών και μυστηρίων μαρτυρείται και από ένα απόσπασμα από τη χαμένο έργο «Κρήτες» του Ευριπίδη.¹⁵ Την πιθανή λοιπόν επίδραση του Επιμενίδη στη διαμόρφωση του Ορφισμού και του Πυθαγορισμού στα θέματα της αθανασίας της ψυχής και της μετενσάρκωσης θα συζητήσω παρακάτω.

Για τους Ορφικούς η ψυχή δεν πεθαίνει, δεν έχει αρχή ούτε τέλος. Σύμφωνα με τον μύθο ζούσε μακάρια σε τόπο θεϊκό έως ότου εξορίστηκε, εισήλθε σε γήινο σώμα, που αποτελεί όργανό της, αλλά και αλυσίδα της (σώμα = σήμα). Αναφορά για το σώμα ως φυλακή της ψυχής κάνει ο Πλάτωνας στον Κρατύλο (400b-c) όπου αποδίδει στους Ορφικούς την ιδέα ότι η ψυχή εξαγνίζει τα σφάλματα της, για τα οποία είναι τιμωρημένη και εκτίει την ποινή της

¹⁴ Ηρόδοτος, Π.81: «οι Αιγύπτιοι δεν επιτρέπουν μάλλινα ενδύματα στα ιερά ή στις ταφές τους. Και συμφωνούν σε αυτό με εκείνους που ονομάζονται ορφικοί και βακχικοί, αλλά είναι στην πραγματικότητα Αιγύπτιοι και Πυθαγόρειοι». Βλ. επίσης Μπούρκερτ (1972, 127).

¹⁵ Ο Ευριπίδης σ' αυτό το δράμα μιλά για τους 'Διός Ιδαίου μύστας', μνημένους στα μυστήρια που μοιάζουν με τα ορφικά.

φυλακισμένη σε ένα σώμα, που είναι το περίβλημά της και ο τάφος της (σήμα). Η μοίρα της είναι να ξαναγεννιέται για χιλιάδες χρόνια, εισχωρώντας σε νέα σώματα, έως ότου πληρώσει την ποινή της. Είναι λοιπόν ανάγκη να διάγει ηθικό και ασκητικό βίο, για να προστατευτεί από τις επιδράσεις του σώματος. Υπήρχε επίσης ένα σύστημα τελετουργικών τρόπων που στόχευε στον καθαρισμό της ψυχής, ώστε αυτή να γυρίσει κάποτε στη χαμένη μακαριότητα. Οι ορφικοί πίστευαν ότι υπάρχει ένας κύκλος διαρκών μετενσαρκώσεων (αναβιώσεων) της ψυχής σε διάφορα είδη ζώων ή φυτών και το ζητούμενο ήταν να εξαγνιστεί η ψυχή, μέσω καθαρμών (μέσα από τις εντολές του Ορφέα), ώστε να φτάσει στην τέλεια θεϊκή κατάστασή της.

Πυθαγόρειοι

Ο Πυθαγόρας ο Σάμιος (μέσα 6^{ου} αι. π. Χ) μεγάλωσε σε μια εποχή σημαντικών αλλαγών, καθώς τότε άκμασε η ιωνική σκέψη. Ήταν σύγχρονος του Αναξίμανη και του Ξενοφάνη. Μαρτυρίες φιλοσόφων και ιστορικών του 5^{ου} αι. π. Χ. δίνουν με ασφάλεια την ιστορική παρουσία του Πυθαγόρα,¹⁶ παρόλο που η μορφή του έχει αγγίξει πολλές φορές τα όρια του μύθου. Λέγεται ότι έκανε πολλά ταξίδια απ' τα οποία αποκόμισε πολλά οφέλη. Η περιπλάνησή του τον έφερε σε επαφή με λαούς, όπως οι Αιγύπτιοι, οι Άραβες, οι Χαλδαίοι,¹⁷ οι Κρήτες.¹⁸ Στα τέλη του δεύτερου μισού του 6^{ου} αι. έφυγε από την πατρίδα του και εγκαταστάθηκε στον Κρότωνα, την κυριότερη αχαϊκή αποικία της Κάτω Ιταλίας (περίπου το 530 π. Χ.). Αιτία της μετακόμισης σύμφωνα με τον Πορφύριο ήταν ότι δεν μπορούσε να υποφέρει το τυραννικό καθεστώς του Πολυκράτη στη Σάμο. Εκείνη την εποχή στη Μεγάλη Ελλάδα φαίνεται να κυριαρχεί ένας νέος τύπος φιλοσόφου που έχει τα χαρακτηριστικά του χαρισματικού μύστη, ο οποίος εισάγει ένα νέο είδος γνώσης, που ξεπερνά τα ανθρώπινα μέτρα, απόκρυφης, με δυνατότητα πρόσβασης μόνο σε μνημένους μαζί με μια νέα θρησκευτικότητα. Ένας τέτοιου είδους χαρισματικός άνθρωπος

¹⁶Ηράκλειτος απ. 40, 129 (DK), Διογένης Λαέρτιος IX 1, VIII 6, Ηρόδοτος IV 95, Εμπεδοκλής απ. 129 (DK), Ξενοφάνης απ. 7 (DK).

¹⁷ Πορφύριος, Πυθαγόρου βίος 11-12.

¹⁸ Πορφύριος, Πυθαγόρου βίος 17. Σύμφωνα με τη μαρτυρία αυτή του Πορφύριου ο Πυθαγόρας είχε την ευκαιρία στην Κρήτη να μνηθεί στις τελετές και τους καθαρμούς που γίνονταν στο Ιδαίον Άντρο.

ήταν ο Πυθαγόρας. Εκεί ίδρυσε θρησκευτική κοινότητα που έφερε το όνομά του και άρχισε να διδάσκει μια νέα αντίληψη ζωής συνυφασμένη με ένα νέο και ιδιαίτερο τρόπο ζωής. Τα μέλη της κοινότητας ονομάζονταν *όμάκοι*, (σημαίνει εκείνοι που ακούν από κοινού) και η αίθουσα όπου συγκεντρώνονταν *όμακοεῖον*. Αυτό που άκουγαν ονομαζόταν *ἄκουσμα* ή *σύμβολον*. Βασικό στοιχείο της πυθαγόρειας κοινότητας ήταν η μυστικότητα γεγονός που δείχνει τη συσχέτιση του πυθαγορισμού με τις θρησκευτικές τελετουργίες. Φαίνεται ότι επρόκειτο για ένα κοινοβιακό τρόπο ζωής, από τον οποίο δεν απουσίαζαν οι γυναίκες μέλη. Όλοι είχαν συγκεκριμένα καθήκοντα κυρίως λατρευτικά, περιλαμβανομένων ταφικών τελετουργικών. Αυτός ο τρόπος ζωής της πυθαγόρειας κοινότητας φαίνεται ότι επιβίωσε μέχρι την εποχή του Πλάτωνα, όπως αποδεικνύεται στο έργο του Πολιτεία, καθώς εκεί γίνεται αναφορά για πρώτη και μοναδική φορά στο όνομα του Πυθαγόρα. Περιγράφεται ως «κάποιος που αγαπήθηκε εξαιρετικά, γι' αυτό και οι μεταγενέστεροι, χαρακτηρίζοντας τον τρόπο της ζωής τους ακόμη και τώρα ως πυθαγόρειο, δίνουν την εντύπωση πως κάπως ξεχωρίζουν ανάμεσα στους άλλους» (600b).¹⁹

Παράλληλα με τη μελέτη του φυσικού κόσμου αναπτύσσεται στην πυθαγόρεια κοινότητα μια νέα θεώρηση που έχει ολιστικούς στόχους και σκοπούς και εντάσσει σταδιακά σε μια ενότητα τόσο τον φυσικό κόσμο όσο και τον πολιτικό και κοινωνικό χώρο και σε τελική ανάλυση και τον άνθρωπο ως ατομική οντότητα στο κοσμικό γίγνεσθαι. Το άτομο αρχίζει να κατανοεί και να εμβαθύνει στον εαυτό του, καθώς αναζητά ένα νέο νόημα, στο οποίο θα οδεύσει μέσα από ένα νέο τρόπο ζωής και αντίληψης της πραγματικότητας. Σ' αυτό το πλαίσιο της νέας αντίληψης επικεντρώθηκε ο Πυθαγόρας. Θρησκεία, φιλοσοφία, επιστήμη και τρόπος ζωής ενοποιούνται και συντίθενται στο πυθαγόρειο σύστημα και αποδίδουν μια νέα θεώρηση της ανθρωπότητας. Είναι σωστό, νομίζω, όταν μιλάμε για τον Πυθαγόρα και τους Πυθαγορείους να μιλάμε για την πυθαγόρεια σύνθεση που περιλαμβάνει όλες τις παραπάνω παραμέτρους. Απ' αυτό προέκυψαν καίρια ζητήματα που εμπλέκουν το σύμπαν και τα μέρη του, τον άνθρωπο με το υπέρτατο ον και τη φύση.

¹⁹Πλάτων, Πολιτεία 600b: ὡσπερ Πυθαγόρας αὐτός τε διαφερόντως ἐπὶ τούτῳ ἠγαπήθη, καὶ οἱ ὕστεροι ἔτι καὶ νῦν Πυθαγόρειον τρόπον ἐπονομάζοντες τοῦ βίου διαφανεῖς πῃ δοκοῦσιν εἶναι ἐν τοῖς ἄλλοις.

Ενώ οι διαθέσιμες μαρτυρίες επιβεβαιώνουν τα παραπάνω, ωστόσο είναι πολύ δύσκολο να αποφανθούμε με βεβαιότητα για το ακριβές επιστημονικό και φιλοσοφικό περιεχόμενο της πυθαγόρειας διδασκαλίας, καθώς ο Πυθαγόρας και οι πρώτοι μαθητές του δεν άφησαν γραπτά κείμενα που να μας κατατοπίζουν για τις θέσεις τους, ενώ υπάρχουν πολύ μεταγενέστερες πηγές σε ιδιαίτερα μεγάλη έκταση οι οποίες απέχουν χρονολογικά ακόμα και χίλια χρόνια, όπως είναι η ζωή του Πυθαγόρα που γράφει ο Διογένης Λαέρτιος τον 3^ο αι. μ. Χ. ή ο Πορφύριος αλλά και ο Ιάμβλιχος τον 4^ο μ. Χ. αιώνα. Κάποιοι πυθαγόρειοι φιλόσοφοι, που έζησαν κατά την κλασική (Φιλόλαος) και την ελληνιστική περίοδο επικεντρώνονται σε δύο κυρίαρχα πυθαγόρεια δόγματα²⁰: πρώτον η άποψη ότι οι αριθμοί είναι στοιχεία και αρχές των όντων.²¹ Κατά δεύτερον οι Πυθαγόρειοι πίστευαν στη μετεμψύχωση, ότι η ψυχή είναι αθάνατη, ενώ το σώμα θνητό και αυτός ο χωρισμός ψυχής-σώματος σηματοδοτούσε τη μετάβαση της ψυχής σε ουράνιο τόπο για κάποιο διάστημα και στη συνέχεια την επάνοδό της στη γη, με τη μορφή διάφορων ζωικών ειδών (και με βάση ειδικές προϋποθέσεις) καθώς θεωρούσαν ότι υπάρχει συγγένεια μεταξύ όλων των ζώντων όντων.²²

Τα ταξίδια του Πυθαγόρα έπαιξαν σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση της φιλοσοφίας του, όπως επίσης σημαντική είναι και η επίδραση της γειτονικής στη γενέτειρά του Σάμο, πόλης της Μιλήτου. Θεωρώ ωστόσο αναγκαίο να τονίσω ότι ορισμένα στοιχεία της πυθαγόρειας σύνθεσης, που έχουν την προέλευση τους σε άλλους πολιτισμούς και φιλοσόφους, αποκτούν διαφορετικό νόημα στη δική του σύνθεση. Έτσι η ανάλυση και η προέλευση των στοιχείων της πυθαγόρειας σύνθεσης δεν επαρκεί, για να κατανοήσουμε τη σύνθεση, αλλά πρέπει να την

²⁰ Ο Charles H. Kahn [2001, 21-22] παρατηρεί ότι στο έργο Φαίδων και Τίμαιος του Πλάτωνα συναντάμε τις κύριες εκφράσεις των δύο κεντρικών ιδεών της πυθαγόρειας σκέψης, την αθάνατη μοίρα της ανθρώπινης ψυχής και τον ρόλο των μαθηματικών ως κλειδί για την ανακάλυψη των μυστικών του κόσμου. Η κατανόηση του κόσμου της φύσης με όρους μαθηματικούς και η δυνατότητα του ανθρώπου να περάσει από τον ορατό κόσμο προς μια ανώτερη κατάσταση είναι χαρακτηριστικά πυθαγόρειος, αλλά επίσης και χαρακτηριστικά πλατωνικός.

²¹ Ο Cassirer [1957,283] θεωρεί ότι οι Πυθαγόρειοι μίλησαν πρώτοι για τον αριθμό με ένα σύνθετο τρόπο που περιλαμβάνει στοιχεία απ' αυτό που εμείς σήμερα ονομάζουμε θρησκεία, μυθολογία, επιστήμη.

²² Πορφύριος, Πυθαγόρου βίος, 19: πρώτα απ' όλα η ψυχή είναι αθάνατη· ύστερα ότι μεταβαίνει σε άλλα είδη ζωντανών οργανισμών· ακόμα, ότι όσα δημιουργήθηκαν στο παρελθόν ξαναγεννιούνται περιοδικά και ότι δεν υπάρχει τίποτε απολύτως καινούριο· και τέλος ότι πρέπει να θεωρούμε πως όλα τα όντα που έχουν ψυχή ανήκουν στην ίδια οικογένεια. Κατά την παράδοση, αυτές τις ιδέες τις έφερε πρώτος στην Ελλάδα ο Πυθαγόρας.

δούμε παράλληλα και ως αυτόνομο έργο, για να κατανοήσουμε την εσωτερική δυναμική της.

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη η ανάπτυξη της Γεωμετρίας ξεκίνησε από την Αίγυπτο (Μ.τ.Φ.,981b23) γιατί εκεί οι ιερείς είχαν ελεύθερο χρόνο να ασχοληθούν με τις επιστήμες, και με τη διαπίστωση αυτή συμφωνεί και ο Πρόκλος, οκτώ αιώνες αργότερα, αν και υποστηρίζει ότι οι πλημμύρες του Νείλου, που κατέστρεφαν τα σύνορα των χωραφιών, ήταν η αιτία της ανάπτυξης της Γεωμετρίας, για να μπορούν να μετρούν τις εκτάσεις τους και είναι πιθανόν να γνώρισε εκεί ο Πυθαγόρας τις μαθηματικές επιστήμες.²³ Πρέπει ωστόσο να υπογραμμίσουμε ότι τα αιγυπτιακά μαθηματικά ήταν υπολογιστικού και εμπειρικού τύπου, ένα εργαλείο πρακτικών εφαρμογών και χρήσιμης γνώσης, ενώ στην Πυθαγόρεια παράδοση απέκτησαν οντολογικό και αφαιρετικό βάθος και επιπλέον ιστορικοί των μαθηματικών θεωρούν ότι η έννοια της μαθηματικής απόδειξης διαμορφώθηκε στην Αθήνα την κλασική περίοδο, αλλά κάτω από την επίδραση μαθηματικών της πυθαγόρειας σχολής, όπως ο Αρχύτας. Αναφορικά με την αριθμητική και συνακόλουθα με τη θεωρία των αναλογιών και την ανακάλυψη ότι η μουσική και η αρμονία δεν οφείλονται στο υλικό της χορδής, αλλά είναι αποτέλεσμα της τμήσης της χορδής σε σημεία που καθορίζουν οι λόγοι των τεσσάρων πρώτων φυσικών αριθμών, η συνεισφορά τους είναι ανεκτίμητη και σύμφωνα με όλες τις αρχαίες πηγές πρωτότυπη. Η συνεισφορά τους είναι ανεκτίμητη όχι μόνο γιατί επέκτειναν την θεωρία αυτή της μουσικής στο σύμπαν και θεώρησαν ότι οι κοσμικές κινήσεις είναι αρμονικές, αλλά κυρίως γιατί απέδωσαν σε μια άυλη οντότητα, όπως είναι ο λόγος δύο αριθμών ουσιώδη ρόλο στην δημιουργία και τη λειτουργία του σύμπαντος. Μετά τους Πυθαγορείους ο όρος «λόγος», στις διάφορες νοηματοδοτήσεις του, γίνεται καταστατική έννοια για τη δημιουργία και την ερμηνεία του κόσμου και η θεωρία της μουσικής είναι ένα από τα πρώτα βήματα σε αυτή τη νοητική κίνηση. Εξαιρετικά σημαντική για την κατανόηση των παραπάνω θεμάτων είναι η συνεισφορά του Αριστοτέλη ως «ιστορικού» της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας στο Α των Μ.τ.Φ, γιατί η σκέψη του

²³ «ὅτι παρ' Αἰγυπτίοις μὲν εὐρήσθαι πρῶτον «ἡ γεωμετρία παρά τῶν πολλῶν ἰστορήται, ἐκ τῆς τῶν χωρίων ἀναμετρήτως λαβοῦσα τὴν γένεσιν. ἀναγκαία γάρ ἦν ἐκείνοις αὕτη διὰ τὴν ἄνοδον τοῦ Νείλου τοὺς προσήκοντας ὄρους ἐκάστοις ἀφανίζοντος» (Proclus,1873).

χαρακτηρίζεται από έμπνευση, μεθοδικότητα και μεγάλη ακρίβεια στην διατύπωση και αρκεί μια προσεκτική ανάγνωση ακόμα και των σύγχρονων ιστοριών της φιλοσοφίας, για να διαπιστώσουμε τη βαθιά επίδραση του Αριστοτέλη. Σχετικά με τους Πυθαγορείους ο Αριστοτέλης γράφει:

ἔτι δὲ τῶν ἁρμονιῶν ἐν ἀριθμοῖς ὄρῳντες τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους· ἐπεὶ δὴ τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνοντο τὴν φύσιν ἀφωμοιωῖσθαι πᾶσαν, οἱ δ' ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρότοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων ὑπέλαβον εἶναι, καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονία εἶναι καὶ ἀριθμὸν (Μ.τ.Φ., 986α).

Επειδή ακόμη έβλεπαν ότι οι ιδιότητες και οι αναλογίες των μουσικών αρμονιών ανάγονται στους αριθμούς, και επειδή όλα τα πράγματα και η φύση φαίνεται να αφομοιώνεται από τους αριθμούς ενώ οι αριθμοί ήταν το πρωταρχικό σε όλη τη φύση, κατέληξαν στη θέση ότι τα στοιχεία των αριθμών είναι στοιχεία όλων των όντων, και ότι όλος ο ουρανός είναι αρμονία και αριθμός (μετάφραση Β. Κάλφας)

Με βάση τον πίνακα που παραθέτει ο Αριστοτέλης για τη φιλοσοφία των πυθαγορείων ο κόσμος δομεΐται στη βάση δέκα θεμελιακών αντιθέσεων, με προεξάρχουσα την αντίθεση πέρατος και απείρου, η οποία νοηματοδοτεί και τις υπόλοιπες εννέα αντιθέσεις. Όπως έχω τονίσει παραπάνω, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι οι Πυθαγόρειοι καθόρισαν πόσες ακριβώς και ποιες είναι οι αντιθέσεις (Μ.τ.Φ, 986b1). Σημαντική βοήθεια για την κατανόηση της περιγραφής του Αριστοτέλη και την ιστορία του πυθαγορισμού μάς προσφέρουν οι «ορφικές» επιγραφές πάνω σε οστίνες πλάκες από την Ολβία Ποντική (5^{ος} αι. π.Χ.), οι οποίες στην πραγματικότητα δεν είναι ορφικές, αλλά, όπως φαίνεται από τα εικονιζόμενα σύμβολα, πυθαγόρειας έμπνευσης.²⁴ Σε μια απ' αυτές εντοπίζεται στη μια πλευρά της το πυθαγορικό σύμβολο της ψυχής (το τετράγωνο) και στην άλλη πλευρά οι λέξεις ψυχή - σῶμα. Απ' αυτόν τον πίνακα οι μελετητές αναδημιούργησαν ένα άλλο πίνακα με τέσσερα ζεύγη αντιθέτων,

²⁴ Οι πλάκες αυτές είναι ιδιαίτερα χρήσιμες όσον αφορά τις πυθαγορικές ρίζες του δόγματος περί ψυχής στον Πλάτωνα, πρβλ. Lebedev, A. 2013. « Idealism in Early Greek Philosophy: the Case of Pythagoreans and Eleatics», στο V. Sharova, E.Trufanova, A.Yakovleva (Edd.), *Theory and Practice*. Russian Academy of Sciences, IPhRAS, Moscow, σ.19

παρόμοιο με τις συστοιχίες (συστοιχίαι) που παρατίθενται από τον Αριστοτέλη στο Μετά τα Φυσικά (Βιβλίο Α). Οι αντιθέσεις αυτές είναι:

Ψυχή Σώμα

Βίος Θάνατος

Ειρήνη Πόλεμος

Αλήθεια Ψεύδος

Σύμφωνα με τον Andrei Lebedev [2013,19-20]: «Η ψυχή συνδέεται με τη ζωή και είναι αθάνατη, ενώ αντίθετα το σώμα πεθαίνει και χάνεται. Επιπλέον η ψυχή αναπαύεται εν ειρήνη, καθώς η φύση της είναι η αρμονία και η καθεαυτότητα, ενώ το σώμα βρίσκεται σε διαρκή πάλη αντίθετων πραγμάτων και τελικά οδηγείται σε αποσύνθεση. Τέλος η ψυχή εναρμονίζεται με την αλήθεια, ενώ το σώμα αποτελεί ψευδαίσθηση, σκιά καπνού. Κατά την πυθαγορική εσχατολογία η Αλήθεια αποτελεί ένα μυστικό όνομα και αναφέρεται στη θεϊκή πραγματικότητα, είναι η κατοικία των ψυχών, όπου ζουν πριν τη μετενσάρκωση σε θνητό σώμα».

Στον πίνακα των δέκα θεμελιακών αντιθέσεων των Πυθαγορείων κυριαρχούν οι πρώτες αρχές του πέρατος και του απείρου, οι οποίες ξεδιπλώνονται με εννέα ακόμη τρόπους. Στην αριστερή σειρά τοποθετείται η θεϊκή, αδιαίρετη ουσία (πέρας, φως, αγαθόν, τετράγωνο²⁵, ψυχή) και στη δεξιά η θνητή, διαιρετή ουσία (άπειρον, σκοτάδι, κακόν, ετερόμηκες, σώμα). Στην ύστερη πλατωνική φιλοσοφία και ιδιαίτερα στον Φίληβο και τον Τίμαιο φαίνονται καθαρά οι έντονες πυθαγορικές επιδράσεις του Πλάτωνα με βάση τον πίνακα των θεμελιακών αντιθέσεων που παραθέτει ο Αριστοτέλης. Ως προς τη θεωρία του στον Φίληβο βλέπουμε τον Σωκράτη να μιλάει για τη διαλεκτική και αναφέρεται στην αρχή ότι όλα τα πράγματα απορρέουν «από ένα και πολλά, έχοντας από τη φύση τους το πεπερασμένο και το άπειρο»:

θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις, ὥς γε καταφαίνεται ἐμοί, ποθὲν ἐκ θεῶν ἐρρίφη διὰ τινος Προμηθέως ἄμα φανοτάτῳ τινί πυρί· καὶ οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὥς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ

²⁵ Το τετράγωνο και το ετερόμηκες ορθογώνιο αποτελούν πυθαγορικά σύμβολα της αθάνατης ψυχής και του θνητού σώματος αντίστοιχα.

πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρασ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἐχόντων. (Πλάτων, Φίληβος, 16c)

Των θεῶν δῶρο στους ανθρώπους – ὅπως τουλάχιστον ἐγὼ θεωρῶ ολοφάνερο – κάπου ἀπὸ τους ουράνιους τόπους ρίχτηκε με τὴ μεσολάβηση κάποιου Προμηθέα μαζί με κάποια υπέρλαμπρη φωτιά· καὶ οἱ παλαιοὶ ἄνθρωποι, που ἦταν καλύτεροι ἀπὸ μας καὶ ζούσαν πιο κοντὰ στους θεοὺς, μας παρέδωσαν αὐτὸ τον λόγο, ὅτι ὅσα κάθε φορά λέγεται ὅτι υπάρχουν αποτελούνται ἀπὸ ἓνα καὶ ἀπὸ πολλά καὶ ὅτι τὸ πέρασ καὶ τὸ ἀπειρο ἐνυπάρχουν σ' αὐτὰ σαν ιδιότητες σύμφυτες.

Εἶναι φανερό ὅτι ὁ Πλάτωνας θεωρεῖ προμηθεϊκῆς ἐμβέλειας καὶ δῶρο των θεῶν τὴν παραδοχὴ ὅτι ὅλα τα ὄντα συντίθενται ἀπὸ πέρασ καὶ ἀπειρον. Με τὴν ἐξέχουσα αὐτὴ ἀρχὴ συμφωνεῖ καὶ ὁ Ἀριστοτέλης, καθὼς για τους Πυθαγορείους γράφει ὅτι τὸ πέρασ καὶ τὸ ἀπειρον δεν αποτελοῦν χωριστὲς φύσεις, ἀλλὰ εἶναι ἡ οὐσία ἐκείνων των πραγμάτων που αποδίδονται ως κατηγορούμενα καὶ για τούτο ὁ ἀριθμὸς εἶναι στὴν οὐσία των πάντων (Μ.τ.Φ 987a 15-19). Αὐτὸ συμβαίνει γιατί προφανῶς ὁ ἀριθμὸς εἶναι ἓνα καὶ πολλές μονάδες, περιέχει ἐνότητα καὶ πολλαπλότητα, δηλαδή πέρασ καὶ ἀπειρον. Ἐπίσης ὁ Andrei Lebedev [2013, 20] διαφωνεῖ με τὴν τοποθέτηση των Burkert, Huffman καὶ ἄλλων μελετητῶν, οἱ οποίοι δεν ἐρμηνεύουν τὸ πέρασ καὶ τὸ ἀπειρον στὸν πίνακα των ἀντιθέτων ως ἀυθύπαρκτες μαθηματικὲς οντότητες ἀπὸ τις οποίες συντίθενται τα φυσικὰ σώματα. Ὁ ἴδιος πιστεύει ὅτι μια τέτοια ἐρμηνεία εἶναι ἀδύνατη, ἐπικαλούμενος τὴ μαρτυρία του Ἀριστοτέλη (Μ.τ.Φ. 987a15-19,) που λέει ὅτι «οἱ Πυθαγόρειοι δεν ἐξέλαβαν τὸ πεπερασμένο καὶ τὸ ἀπειρο ως ιδιότητες κάποιων ἄλλων φύσεων, ὅπως του νεροῦ ἢ τῆς γῆς ἢ κάποιου ἄλλου παρομοίου, ἀλλὰ θεώρησαν ὅτι τὸ ἴδιο τὸ Ἐνα καὶ τὸ ἴδιο τὸ ἀπειρο αποτελοῦν τὴν οὐσία ἐκείνων των πραγμάτων στα οποία αποδίδονται ως κατηγορήματα, γι' αὐτὸ καὶ ὁ ἀριθμὸς εἶναι ἡ οὐσία των πάντων». Ἐπίσης ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρει (Φυσικὰ 203a 4-6) ὅτι «οἱ Πυθαγόρειοι καὶ ὁ Πλάτων θεώρησαν ὅτι τὸ ἀπειρο ὑπάρχει καθ' ἑαυτὸ, ὄχι ως ιδιότητα που χαρακτηρίζει κάποια ἄλλα ὄντα, ἀλλὰ τὸ ἴδιο τὸ ἀπειρο εἶναι οὐσία» καὶ με βάση τα

παραπάνω ο Λέμπεντεφ ασκεί ένσταση στη νατουραλιστική ερμηνεία των Πυθαγορείων από σύγχρονους μελετητές (Burkert, Huffman).²⁶

Στον Τίμαιο του Πλάτωνα εμφανίζεται ο δημιουργός να αναμειγνύει τις δύο αυτές ουσίες και να δημιουργεί την ανθρώπινη ψυχή. Έτσι αποτελείται από ένα αθάνατο (ορθολογικό) κι ένα θνητό (μη ορθολογικό) κομμάτι. Ο δυισμός αυτός του Πλάτωνα της μορφής και της ύλης ανάγεται στον πυθαγόρειο δυισμό για το πέρας και το άπειρον. Το πέρας μπορεί να παρασταθεί με το σχήμα ενός τετραγώνου, ενώ το άπειρον δεν διαθέτει δικό του σχήμα, αλλά καταλαμβάνει τον κενό χώρο εντός του τετραγώνου. Λόγω της έλλειψης δικού του σχήματος αδυνατεί να είναι και κάποιο αντικείμενο της σκέψης και γίνεται αντιληπτό ως φαντασία, όνειρο (πρός ὃ δὴ καὶ ὄνειροπολοῦμεν βλέποντες, Τίμαιος, 52a 11).

Στο σημαντικό θέμα της αθανασίας της ψυχής, του κύκλου των μετενσαρκώσεων και της κάθαρσης της ψυχής ο Guthrie υποστηρίζει ότι για τους Πυθαγορείους ο κόσμος κατέχει θεϊκή ενότητα, τελειότητα και μονιμότητα, εφόσον βασίζεται στους αριθμούς, οι οποίοι συνδυάζονται με τον καλύτερο δυνατό τρόπο μέσα από τη θαυμαστή δύναμη της μαθηματικής και μουσικής αρμονίας.²⁷ Θεωρεί ότι η μετεμψύχωση στον Πυθαγόρα σχετίζεται με τα εξής ζητήματα:

- η ψυχή είναι αθάνατη
- χρωστά την αθανασία της σε μια ουσιώδη επαφή με τη θεϊκή, καθολική ψυχή
- η ψυχή ελπίζει ότι θα επιστρέψει στη θεϊκή πηγή της, όταν καθαρθεί.

Επιπλέον κατά την πυθαγόρεια φιλοσοφία, αν οι ατομικές ψυχές είναι ουσιαστικά από την ίδια φύση, παρόλο που δεν έχουν καθαρθεί, βρισκόμενες στην ενσαρκωμένη κατάσταση, συνεχονται με το θείο, γεγονός που συνίσταται στην αρμονία των αριθμών. Το στοιχείο της ακαθαρσίας είναι ένα στοιχείο διχόνοιας,²⁸ συνιστά παραφωνία που δημιουργήθηκε από ένα ελάττωμα στην

²⁶ Οι Burkert και Huffman δεν ερμηνεύουν το πέρας και το άπειρον στον πίνακα των αντιθέτων ως αυθύπαρκτες μαθηματικές οντότητες από τις οποίες συντίθενται τα φυσικά σώματα.

²⁷ Guthrie, W.K.C., A History of Greek Philosophy, vol. 1, the earlier Presocratics and the Pythagoreans, Cambridge University Press, σ.306- 309.

²⁸ Vegetti Mario [2000, 82]: « σύμφωνα με τους Πυθαγορείους (που στο συγκεκριμένο σημείο δεν είναι παρά κληρονόμοι της ορφικής θρησκευτικής παράδοσης) η ψυχή είναι ένας αθάνατος δαίμονας που έχει θεία προέλευση· ωστόσο, είναι αναγκασμένη να ενσαρκώνεται διαρκώς σε διαφορετικά σώματα, περνώντας από το ένα στο άλλο μετά τον φυσικό θάνατο του καθενός. Το σώμα είναι φυλακή της ψυχής· αν καταφέρει να την παρασύρει στη μιαιρότητά του, να τη μολύνει με τις επιθυμίες του, με τα ένστικτά του, με τις υλικές του ανάγκες η ψυχή πληρώνει το

αριθμητική διάταξη των ψυχών. Είναι αυτό που οι Πυθαγόρειοι ονομάζουν άπειρον (αταξία, χάος) και το οποίο βρίσκεται στον αντίποδα του πέρατος (τάξης). Το πέρας είναι η πηγή της θεϊκής τάξης. Σ' αυτήν την τάξη στηρίζεται και ο φιλόσοφος, για να μπορέσει να αντιμετωπίσει και να δαμάσει τα πάθη και τις επιθυμίες. Θεωρώ ότι η ανασυγκρότηση της πυθαγόρειας φιλοσοφίας για την ψυχή που επιχειρεί ο Guthrie είναι αξιόπιστη, δεν αντιβαίνει στις βασικές αρχές της, όπως τις παραθέτει και ο Αριστοτέλης. Ο Πορφύριος στην παράγραφο 45 (Πυθαγόρου βίος) αναφέρεται στις μετενσαρκώσεις του Πυθαγόρα, για να δείξει την πεποίθησή του ότι η ψυχή είναι αθάνατη και σε ένα δεύτερο επίπεδο ότι οι εξαγνισμένες ψυχές είναι σε θέση να θυμούνται την παλαιότερη ζωή τους. Στην πυθαγόρεια θεωρία περί της ψυχής που αναπτύχθηκε το δεύτερο μισό του 6^ο αι. π. Χ. το δόγμα της αθανασίας της ψυχής είναι το πρώτο του οποίου την πατρότητα η παράδοση αποδίδει με μεγάλη βεβαιότητα στον Πυθαγόρα (Πορφύριος σ.330).

Ο Charles Kahn υποστηρίζει επίσης ότι δεν είναι σημείο αμφιλεγόμενο ότι ο Πυθαγόρας είναι ο ιδρυτής μιας θρησκευτικής κοινότητας που είχε ως ευαγγέλιο της την αθανασία της ψυχής με βάση τη μετεμψύχωση.²⁹ Υπέρ αυτής της θέσης κλίνει ο Walter Burkert, ο οποίος θεωρεί τον φιλόσοφο ως θρησκευτικό δάσκαλο, με σαμανιστικές καταβολές (Εύξεινος Πόντος) και χαρακτηριστικά, ενώ δεν του αναγνωρίζει σπουδή στα μαθηματικά ή τη φιλοσοφία. Πιστεύει ότι δεν εντάσσεται στη φιλοσοφική παράδοση που ξεκίνησε με τον Θαλή και τον Αναξίμανδρο και έφτασε μέχρι τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη. Την ίδια αντίληψη υιοθετεί και ο Karl Huffman σε μελέτες που έχει κάνει σχετικά με τον Φιλόλαο και τον Αρχύτα. Σήμερα δεν φαίνεται να υποστηρίζεται το σαμανιστικό υπόβαθρο του Πυθαγόρα και ο ίδιος ο Burkert σε μεταγενέστερα έργα του παύει

σφάλμα με τη μετενσάρκωσή της σε ολοένα κατώτερα ζώα, με αποτέλεσμα να αυξάνει τον φόρτο των μiasμάτων της. Υπάρχει μόνο ένας τρόπος διαφυγής από αυτό το πεπρωμένο: η επίγεια ζωή της μέσα στο σώμα να παραμένει όσο το δυνατόν μακρύτερα από τη μιαιρότητα. Και τούτο επιτυγχάνεται κατ' αρχήν με το σεβασμό μιας σειράς απαγορεύσεων, που συμβολίζουν μαγικά την απελευθέρωση από τους δεσμούς του σώματος, καθώς και με την άσκηση· κυρίως, όμως, επιτυγχάνεται μέσω της καλλιέργειας των ανώτερων δυνάμεων της ψυχής: της μνήμης, του λόγου και της γνώσης. Έτσι, η φιλοσοφία γίνεται άσκηση με σκοπό την υπέρβαση των σωματικών περιορισμών και την κάθαρση της ψυχής – με άλλα λόγια, προετοιμασία για τη λύτρωση. Η εξαγνισμένη ψυχή θα απελευθερωθεί τελικά από τον κύκλο της μετενσάρκωσης και θα μπορέσει να φτάσει στη θεότητα, από την οποία προέρχεται».

²⁹ Charles H. Kahn (2005), Ο Πυθαγόρας και οι Πυθαγόρειοι, Ενάλιος, σ.40

να χρησιμοποιεί τον όρο «σαμάνος» και αντ' αυτού χρησιμοποιεί τον όρο «χαρισματικός».³⁰

Αναφορικά με την προέλευση της έννοιας της αθανασίας της ψυχής και της μετεμψύχωσης είναι πολύ πιθανόν ο Πυθαγόρας να δέχθηκε σημαντικές επιδράσεις στο ταξίδι του στην Κρήτη. Όπως έχω αναφέρει ήδη παραπάνω, η Κρήτη την περίοδο αυτή ήταν σημαντικό κέντρο μυστικισμού, μαντικής, καθαρτικών τελετουργιών και κάποιου τύπου ορφικών μυστηρίων σύμφωνα και με τη μαρτυρία από τη χαμένη τραγωδία (κατά άλλους σατυρικό δράμα) του Ευριπίδη «Κρήτες».³¹ Επιπλέον ο Πορφύριος παρέχει πολλές πληροφορίες για τις μύσεις του Πυθαγόρα στην Κρήτη,³² όπως το κάνει και ο Διογένης Λαέρτιος (VIII, 3).³³ Ορισμένοι συνδέουν τον Πυθαγόρα με τον Επιμενίδη (το ίδιο κάνει και ο Πορφύριος) ορμώμενοι από τη μύηση και των δύο στο σπήλαιο του Δία, στην Κρήτη.

Παρμενίδης

Ο Πλάτων παρουσιάζει τη διαμάχη μεταξύ υλισμού (φυσικαλισμού ή νατουραλισμού) και ιδεαλισμού ως γιγαντομαχία για την ουσία του κόσμου:³⁴

καί μὴν ἔοικε γε ἐν αὐτοῖς οἷον γιγαντομαχία τις εἶναι διὰ τὴν ἀμφισβήτησιν περὶ τῆς οὐσίας πρὸς ἀλλήλους

αληθινά, γίνεται αναμεταξύ τους τέτοια φιλονικία για το τι είναι ουσία, που μοιάζει σαν γιγαντομαχία.³⁵

Στην γιγαντομαχία αυτή ο Παρμενίδης εκπροσωπεί, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, την πλευρά των ιδεαλιστών. Αυτούς επιλέγει ως συνομιλητές του ο Πλάτωνας στον Σοφιστή, για να αποδείξει ότι το μη ον υπάρχει. Αν δούμε λοιπόν προσεκτικότερα το Ον του Παρμενίδη και το εξετάσουμε κάτω από

³⁰ Λέμπεντεφ, Ανδρέας (2015, σ.3).

³¹ Το απόσπασμα έχει διασώσει ο Πορφύριος στο έργο του *Περί άποχής έμψύχων*, IV, 19.

³² Πορφύριος, Πυθαγόρου βίος, 17.

³³ Στο ταξίδι του Πυθαγόρα στην Κρήτη αναφέρεται και ο Ιουστίνος (XX,4), Βαλέριος Μάξιμος (VIII,7,2), Ιάμβλιχος (Περί του Πυθαγορείου βίου, §25), επικεντρώνονται όμως στη μελέτη νόμων από τον Πυθαγόρα.

³⁴ Η γιγαντομαχία αυτή που διεξάγεται μεταξύ ιδεαλισμού και φυσικαλισμού θυμίζει ανάλογο χωρίο στο έργο του Πλάτωνα, Φαίδων (96a κ. εξής), όπου κι εκεί ο Σωκράτης, που καταπιάνεται με τα είδη και τις ηθικές έννοιες, αδυνατεί να συλλάβει την περί φύσεως ιστορία, τη φυσικαλιστική θεώρηση του κόσμου, όπου η σάρκα κυριαρχεί κι όχι η αθάνατη ψυχή και η ελεύθερη, ανθρώπινη βούληση.

³⁵ Πλάτων, Σοφιστής, 246a.

διαφορετικό πρίσμα σε σχέση με επικρατούσες αντιλήψεις,³⁶ αυτό που διαφαίνεται και μπορεί να λεχθεί με αρκετή βαρύτητα είναι ότι πρόκειται για μια νοητική φύση του Όντος.³⁷ Το παρμενίδιο Όν απέχει απ' το να είναι υλικό, είναι πνευματικό, δηλαδή σκεπτόμενο. Απ' την άλλη πλευρά το μη-Όν (ή κενόν) δεν είναι η απουσία σώματος, αλλά η απουσία του νου. Από αυτήν την άποψη, μέσω της πυθαγόρειας γλώσσας το Σκοτάδι (η σάρκα του αισθητού κόσμου), μια αρχή παθητική, αντιτίθεται στο Φως (το πνευματικό και σκεπτόμενο στοιχείο) που είναι μια αρχή ενεργητική, όπως το Ψεύδος αντιτίθεται στην Αλήθεια και συνακόλουθα το μη Όν στο Όν. Αυτό που ονομάζουμε φύση συνίσταται στην επενέργεια του Φωτός πάνω στο Σκότος. Αυτή η φωτεινή αρχή (την οποία δέχονται οι Πυθαγόρειοι και ο Ηράκλειτος) ανταποκρίνεται, θα λέγαμε, στην υπερβατική αλήθεια. Όπως επιγραμματικά τονίζει ο Andrei Lebedev: «η αλήθεια λοιπόν του Παρμενίδη, με τις πυθαγόρειες καταβολές, αποτελεί μια υπερβατική πραγματικότητα, έναν άλλο κόσμο, δηλ. την κατοικία των αθάνατων ψυχών πριν τη βίαιη εκδίωξή τους στη γήινη περιοχή ως τιμωρία».³⁸ Επίσης θεωρεί ότι «αυτό που ονομάζεται Ελεατική σχολή ήταν ένα παρακλάδι της Πυθαγορικής σχολής. Οι Ελεάτες φιλόσοφοι δέχτηκαν τη βασική θεωρία του Πυθαγόρα (αθανασία και θεϊκότητα της ψυχής) όμως εισήγαγαν δύο καινοτομίες, πρώτον αντικατέστησαν την ορθόδοξη δυιστική μεταφυσική με ένα αυστηρό μονισμό και δεύτερον στη φιλοσοφική θεολογία αντικατέστησαν τα μαθηματικά μοντέλα με καθαρή λογική και αφαιρετική μέθοδο. Η μεταγενέστερη ιστορία της Ελεατικής σχολής το επιβεβαιώνει και δείχνει την προσκόλληση των μελών στο πυθαγόρειο ιδεαλιστικό παράδειγμα».³⁹ Είναι χαρακτηριστικό ότι επτά από τα δέκα ζεύγη αντιθέτων που υπάρχουν στον πυθαγόρειο πίνακα των αντιθέτων εμφανίζονται είτε ως όροι είτε ως έννοιες και στο ποίημα του Παρμενίδη «περί φύσεως». Οι αντιθέσεις είναι πέρας- άπειρον, φάος-σκότος, ἄρρεν-θῆλυ, δεξιόν-ἀριστερόν, ἐν-πλήθος, ἡρεμοῦν-κινούμενον, τετράγωνον-ἑτερόμηκες.⁴⁰

Σύμφωνα με τον Vegetti η διανοητική δύναμη του Παρμενίδη βρίσκεται κυρίως στην ικανότητά του να ανακαλύπτει το μη όν στις μορφές του χρόνου και του πολλαπλού και να το εξορίζει:

«έτσι 'αυτό που είναι' πρέπει βάσει του σιδηρού νόμου της Χρείας να είναι παντού και πάντοτε ίδιο με τον εαυτό του: έξω από τον χρόνο, σ' ένα ατελεύτητο παρόν, για το οποίο μπορούμε να πούμε ότι 'είναι' έξω από το πολλαπλό, μέσα σε

³⁶ Burnet, John (1930), *Early Greek Philosophy*, London.

³⁷ Πλάτων, *Σοφιστής*, 237a.

³⁸ Lebedev, Andrei (2013, 23).

³⁹ Lebedev, Andrei (2013, 28-29).

⁴⁰ Lebedev, Andrei, 2017. «Parmenides the Pythagorean. Monistic Idealism (Mentalism) in Archaic Greek Metaphysics.» στο *INDO-EUROPEAN LINGUISTICS AND CLASSICAL PHILOLOGY-XXI* (Joseph M.Tronsky memorial Conference). Proceedings of the International Conference, St.Petersburg, 22-28 June, 2017 /edited by Nikolai N. Kazansky. St.Petersburg: Nauka, 2017, 499-501.

μια μοναξιά όπου ‘αυτό που είναι’ δεν περιορίζεται και συνεπώς δεν αναιρείται από ένα πλήθος άλλων μνηστήρων του είναι». ⁴¹

Μπορούμε λοιπόν να δούμε ότι τα κύρια χαρακτηριστικά του παρμενίδειου όντος, που είναι η ιδεατότητα του, χωρίς γέννηση και φθορά και η ομοιότητα του παντού και πάντοτε με τον εαυτό του, είναι και τα κύρια χαρακτηριστικά των πλατωνικών ιδεών. Ωστόσο η σημαντική διαφορά τους είναι ότι το παρμενίδειο νοητό ον είναι ένα και ομογενές, ενώ οι πλατωνικές ιδέες αποτελούν πολλαπλότητα που συγκροτείται με βάση την ενότητα και τη διαφορά τους.

Είναι βέβαιο ότι ο χαρακτήρας του ελληνικού ιδεαλισμού της αρχαϊκής και της πρώιμης κλασικής εποχής (πυθαγόρειας και ελεατικής) είναι σύνθετος, όχι μόνο πνευματικός, αλλά και ηθικός και πολιτικός. Οι ελληνικές αποικίες της Δύσης βρίσκονταν σε διαρκή πολεμική εγρήγορση, καθώς υπήρχε πάντα ο κίνδυνος απειλής εξωτερικών εχθρών. Οι πόλεις, για να επιβιώσουν, είχαν ανάγκη από ικανούς πολίτες και ικανούς αγωνιστές που θα αφηνούσαν τον θάνατο και θα επιδίδονταν ολοκληρωτικά στην υπεράσπιση τους. Έτσι το ελεατικό δόγμα, κάνοντας λόγο για σώματα που είναι μη οντότητες, ‘σκιές καπνού’, αντιμετωπίζει τον θάνατο χωρίς φόβο και προτρέπει τον καθένα να κάνει το καθήκον του με την προοπτική ότι η αθάνατη ψυχή του, μετά τον θάνατο, δεν θα υποφέρει κανένα κακό, αντιθέτως θα ανήκει στη σφαίρα του θεϊκού φωτός και θα απολαμβάνει την αιώνια ευδαιμονία. Γίνεται λοιπόν περισσότερο κατανοητό πώς ο νομοθέτης Παρμενίδης, ο πλησιέστερος μαθητής του Ζήνων και ο ναύαρχος Μέλισσος, επίσης μαθητής του Παρμενίδη έγιναν θερμοί οπαδοί του ελεατικού δόγματος. Ο συνακόλουθος πλατωνικός δυισμός, η ύπαρξη δύο κόσμων, προέρχεται με καθαρό τρόπο από την Ελεατική διχοτόμηση του νοητού και του αισθητού και γίνεται η βάση της επιχειρηματολογίας του Πλάτωνα κυρίως στους διαλόγους της μέσης περιόδου. ⁴² Κάτω απ’ αυτό το πρίσμα η ελεατική σχολή θεωρήθηκε παρακλάδι του πυθαγορισμού.

⁴¹ Vegetti, Mario (2000), Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας, Τραυλός, σ. 93.

⁴² Lebedev, Andrei, Idealism (Mentalism) in Early Greek Philosophy: Pythagoras, Parmenides, Heraclitus and others, σ.29-31(expanded version of paper « Idealism in Early Greek Philosophy: the Case of Pythagoreans and Eleatics», 2013, στο V. Sharova, E.Trufanova, A.Yakovleva (Edd.), Theory and Practice. Russian Academy of Sciences, IPhRAS, Moscow,220-230).

Ηράκλειτος

Ο Ηράκλειτος, Ίωνας φιλόσοφος, αν και οπαδός του μονισμού, στο θέμα της μετεμψύχωσης συμβαδίζει με τους Πυθαγόρειους μέσα βέβαια από μια δική του οπτική, κάπως διαφοροποιημένη από την (κλασική) δική τους μορφή μετενσάρκωσης. Παρόλο που δεν πιστεύει στη μεταφορά της ψυχής σε άλλα ζώα και φυτά, θεωρεί ότι οι ψυχές βαδίζουν στην 'όδόν ἄνω κάτω', δηλαδή κινούνται από τον ουρανό στη γη και αντίστροφα,⁴³ επειδή η πραγματικότητα είναι μια αέναη ροή και μεταβολή, άρα υπάρχει μια αιώνια κυκλική εναλλαγή ζωής και θανάτου, όπως ακριβώς πρεσβεύει και το πυθαγόρειο δόγμα. Η ψυχή μετέχει σ' αυτόν τον κύκλο ως αναπόσπαστο μέρος της κοσμικής τάξης. Μάλιστα η κάθοδος προς το νερό και τη γη έχει τη σημασία του θανάτου, ενώ η άνοδος σηματοδοτεί τη γέννηση. Σε ένα από τα αποσπάσματά του παραθέτει ότι η επίγεια ζωή είναι ύπνος της ψυχής και ο θάνατος ένα ξύπνημα.⁴⁴ Φαίνεται από τα λεγόμενα του Ηράκλειτου ότι ο δρόμος προς τα πάνω και ο δρόμος προς τα κάτω είναι ίδιος.⁴⁵ Επιπλέον η κοσμολογία του κατανοείται μέσα από το Μεγάλο Κοσμικό Κύκλο που έχει τη μορφή πολέμου, κοσμικής μάχης. Υπάρχουν τέσσερα στοιχεία σε αναλογία με τις τροπές του ήλιου σ' αυτόν τον κοσμικό κύκλο ο οποίος παρομοιάζεται με ένα περιστρεφόμενο τροχό, σύμβολο συνεχούς αλλαγής. Τα τέσσερα στοιχεία ανταποκρίνονται στις τέσσερις κοσμικές δυνάμεις (ζεστό=φωτιά, κρύο=πύρινο ρεύμα, υγρό=θάλασσα, ξηρό=γη) και αυτές στις τέσσερις εποχές (καλοκαίρι, χειμώνας, φθινόπωρο, άνοιξη) και στις Μεγάλες εποχές του Μεγάλου Έτους. Δημιουργείται συνεχής μεταβολή, καθώς, όταν το ένα στοιχείο υπερισχύει (κατάσταση αφθονίας), το άλλο, το αντίθετό του, υποχωρεί (κατάσταση έλλειψης), ηττάται, χωρίς όμως να καταστραφεί και ούτω καθεξής. Έτσι, όταν πεθάνει η ψυχή ξαναγεννιέται ως νερό και, όταν αυτό πεθάνει με τη σειρά του, ξαναγεννιέται ως γη κ.λ.π.,⁴⁶ σαν να πρόκειται για ένα παράξενο κοσμικό ρυθμό ανάμεσα σε αντίθετους πόλους, όπως π.χ. η μέρα και η νύχτα.⁴⁷ Αυτός ο κύκλος των μετατροπών της φύσης δείχνει ότι ο θάνατος ερμηνεύεται ως κάτι σχετικό, αφού γέννηση και θάνατος συνιστούν μια αλλαγή

⁴³ Ηράκλειτος, απ. DK. 62

⁴⁴ ό.π. DK.21

⁴⁵ ό.π. DK. 60

⁴⁶ ό.π DK. 36

⁴⁷ ό.π. DK.51 (παλίντονος αρμονία)

της κατάστασης της ψυχής, κάτι το οποίο αντιλαμβάνονταν και οι Πυθαγόρειοι⁴⁸. Όπως τονίζει και ο Kahn:

«αυτό έγινε πλήρως κατανοητό από τον Πλάτωνα, ο οποίος εισάγει το δόγμα της αναγεννήσεως των ψυχών από τους νεκρούς στο έργο του Φαίδων, ως συμπέρασμα από την πιο γενική θεωρία, η οποία αφορά ‘όλα τα ζώα και τα φυτά και ό, τι γεννιέται’, μια θεωρία η οποία στηρίζεται στον άψογο ηρακλείτειο τύπο ότι σε κάθε περίπτωση ‘γεννιούνται ως αντίθετα από αντίθετα και με κανέναν άλλο τρόπο’ (Φαίδων 70d-e)».⁴⁹

⁴⁸ Υπήρξαν διάφορες συζητήσεις περί δυϊστικών και μονιστικών τάσεων όσον αφορά τη θεωρία των πρώτων αρχών τόσο στην πυθαγορική σχολή όσο και στην πλατωνική παράδοση χωρίς να τίθενται ευδιάκριτα όρια.

⁴⁹ Kahn, Τσαρλς (2011), Η τέχνη και η Σκέψη του Ηράκλειτου, Ενάλιος, σ.372

Μέρος 2^ο : Ο Πλάτων και η ανάμνηση

Μένων

Εισαγωγικά

Ο διάλογος Μένων, είναι έργο της μέσης περιόδου του Πλάτωνα και χαρακτηρίζεται ως έργο προγραμματικό και κομβικής σημασίας για το υπόλοιπο πλατωνικό έργο, γιατί θέτει ορισμένα ζητήματα που συνδέονται μεταξύ τους, αποτελούν ενότητα και θα συζητηθούν αναλυτικά από τον Πλάτωνα σε μεταγενέστερους διαλόγους του. Τέτοια ζητήματα είναι η ενότητα της φύσης, η αθανασία της ψυχής και η μετενσάρκωση, η θεωρία της ανάμνησης των ιδεών, η μέθοδος του ορισμού, η λογική αιτιότητα και ο μαθηματικός τρόπος σκέψης, η γνώση και η διδασκαλία της και ειδικότερα το ερώτημα για το διδακτό της αρετής. Είναι κοινός τόπος ότι εκφράζει τη μετάβαση από τη λεγόμενη περίοδο των πρώιμων διαλόγων του σωκρατικού ελέγχου, στους διαλόγους της μέσης περιόδου που ο Σωκράτης γίνεται και εποικοδομητικός συνομιλητής και προτείνει νέες φιλοσοφικές θεωρίες και μεθόδους.⁵⁰

Στον συγκεκριμένο διάλογο παρουσιάζεται ο Μένων, πλούσιος Θεσσαλός, μαθητής του σοφιστή Γοργία, απαιτητικός νεαρός, ο οποίος θέλει να πληροφορηθεί αμέσως από την αρχή της συζήτησης από τον Σωκράτη, αν η αρετή διδάσκεται ή είναι αποτέλεσμα εξάσκησης ή αποτελεί φυσικό γνώρισμα των ανθρώπων. Τέλος αναρωτιέται μήπως έχει άλλη προέλευση. Η απορία του Σωκράτη, ως προς τα παραπάνω, γίνεται φανερή και μέσα απ' αυτήν κάνει και τους άλλους να απορούν. Μάλιστα ισχυρίζεται ότι η ανεπάρκειά του φτάνει σε τέτοιο βαθμό, ώστε να μην είναι σε θέση να πει ούτε τι είναι γενικά η αρετή, ποια είναι η ουσία της. Στην αρχή του διαλόγου ο Πλάτων εμφανίζει τον Σωκράτη να είναι σε αρμονία με το κοινό αίσθημα των Αθηναίων που περιγελούν όσους διδάσκουν την αρετή χωρίς να αναρωτηθούν τι είναι η αρετή και ποιος είναι ο ορισμός της (71a5), ενώ ο ανυποψίαστος Μένων περιγελά την απορία και την άγνοια του Σωκράτη.

⁵⁰ Kraut Richard (1992), Introduction to the study of Plato, The Cambridge Companion to Plato. Cambridge, σ. 6-7.

Για να απαντήσει ο Σωκράτης στο ερώτημα του για το διδακτό της αρετής καταφεύγει σε μια σύνθετη δομή, στην οποία συνδέονται και αναλύονται οι έννοιες της αθανασίας της ψυχής, της γνώσης που προϋπάρχει σε σχέση με την εμπειρία και της μεθόδου με την οποία η γνώση αυτή μπορεί να ανακτηθεί από τη λησμονιά που έχει περιπέσει. Ο Μένων είναι ο πρώτος διάλογος, όπου ο Πλάτωνας αναλύει τη θεωρία της ανάμνησης, της προϋπάρχουσας γνώσης. Σύμφωνα με τον Γρηγόρη Βλαστό «ο Πλάτων κτίζει ένα τολμηρό, μεταφυσικό σύστημα, του οποίου τα δύο θεμέλια είναι η μετενσωμάτωση της ψυχής και το οντολογικό της αντίστοιχο, το υπερβατικό είδος. Στον Μένωνα είναι που για πρώτη φορά στο έργο του Πλάτωνα συναντάμε αυτή την παράξενη, οραματιστική θεωρία πως η ψυχή έχει περάσει πολλές γεννήσεις και πολλούς θανάτους, καθώς επίσης και το γνωσιολογικό της συμπλήρωμα ότι όλη η γνώση είναι έμφυτη, ότι κάθε μάθηση στην παρούσα ζωή μας δεν είναι παρά ανάκτηση όσων η ψυχή μας κατέχει από το πρωταρχικό παρελθόν.⁵¹

Ο Μένων έχει ακούσει ομιλίες του Γοργία για την αρετή και ο Σωκράτης τον ειρωνεύεται και τον καλεί να του διδάξει τι είναι η αρετή, με απώτερο βέβαια στόχο να τον ελέγξει και να τον οδηγήσει μέσα από την παραδοχή της άγνοιας του στη γνώση. Ωστόσο δεν θεωρώ ότι ο Σωκράτης υιοθετεί μια μορφή επιθετικής ειρωνείας απέναντι στον συνομιλητή του, ότι δηλαδή ο Σωκράτης προσποιείται ότι δεν γνωρίζει και ειρωνεύεται με την κλασική σημασία του όρου ειρωνεία, να εννοείς δηλαδή τα αντίθετα από αυτά που λες. Και δεν είναι αβάσιμο να υποθέσει κανείς ότι ο Σωκράτης μαθαίνει μέσω του διαλόγου ή με άλλα λόγια μαθαίνει διδάσκοντας και διδασκόμενος και δεν ειρωνεύεται. Αυτή η υπόθεση μπορεί να εξηγήσει γιατί με την πάροδο του χρόνου στο πλατωνικό έργο η σωκρατική ειρωνεία μειώνεται, όσο πληρέστερα διαμορφώνονται οι πλατωνικές θέσεις. Για το συγκεκριμένο θέμα που θα ασχοληθώ, τη θεωρία της ανάμνησης, φαίνεται ότι η σωκρατική ειρωνεία στον Μένωνα είναι πολύ μεγαλύτερου βαθμού από ότι στον Φαίδωνα και τον Φαίδρο και η στάση του Σωκράτη απέναντι στον Μένωνα είναι πολύ διαφορετική από τη στάση του απέναντι στον Σιμμία, τον Κέβη, τον Φαίδωνα και τον Φαίδρο και αντίστοιχη με

⁵¹ Βλαστός Γρηγόρης (1993), Σωκράτης: ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος, μτφ. Παύλου Καλιγιά, πρόλ. Αλ. Νεχαμά, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, σ.102.

τον βαθμό ειρωνείας του είναι και η βεβαιότητα που υποστηρίζει τις θέσεις του. Πειστική και άξια ιδιαίτερης σημασίας από την άποψη αυτή θεωρώ την υπόθεση του Kierkegaard, ότι δηλαδή η σωκρατική ειρωνεία δεν αναφέρεται στον συνομιλητή του Σωκράτη, αλλά στοχεύει τον ίδιο και παράγεται από τη σύγκρουση του θεϊκού με το ανθρώπινο στοιχείο μέσα στην ψυχή του. Η αδυναμία του να φτάσει και να ικανοποιήσει το θεϊκό στοιχείο μέσα του, τον οδηγεί σε μια αναζήτηση και τον εκμηδενισμό όλων των απόψεων που προέρχονται από το ανθρώπινο στοιχείο.⁵² Στην υπόθεση του Kierkegaard ο δαίμονας στην ψυχή του Σωκράτη ειρωνευόταν το ανθρώπινο στοιχείο που είχε υποκειμενικούς, τοπικούς, χρονικούς και πολιτισμικούς προσδιορισμούς και δεν κατέληγε σε ορισμούς καθολικής ισχύος ανεξάρτητους από το υποκείμενο, τον τόπο, τον χρόνο και το πολιτιστικό πλαίσιο που γίνεται η συζήτηση. Στην ανάλυση του Kierkegaard για την προέλευση της σωκρατικής ειρωνείας το σωκρατικό πολιτικό και ηθικό αίτημα για ορισμούς καθολικής ισχύος, όπως ήθελε το Σωκράτη η αναφορά του Αριστοτέλη, έχει βαθιά θεολογική προέλευση. Εδώ η ομοιότητα του ανθρώπου με τον θεό είναι καθοριστικής σημασίας, γιατί ο δαίμονας μέσα στην ψυχή του Σωκράτη είναι αυτός που τον ειρωνεύεται και ο Σωκράτης συμπεριφέρεται στον συνομιλητή του, όπως συμπεριφέρεται στον εαυτό του. Χαρακτηριστικό παράδειγμα της θεολογικής προέλευσης της σωκρατικής ειρωνείας πρωτίστως απέναντι στον εαυτό του, αποτελεί η διαπίστωση του γνωστού μαθηματικού, πολιτικού και σοφιστή Ιππία, όταν ο Σωκράτης του ζητά να ορίσει το ωραίο. Ο Ιππίας του απαντά ότι δεν είναι εύκολο να οριστεί το ωραίο έτσι που να ισχύει ο ορισμός παντού και πάντοτε και για όλους τους ανθρώπους.⁵³

Το παράδοξο της έρευνας

Κατά το πρότυπο των διαλόγων της πρώτης περιόδου ο Σωκράτης προσπαθεί να διδάξει στον εαυτό του και τον Μένωνα την απορία μέσα από την ελεγκτική διαδικασία και ζητά από τον Μένωνα να του εξηγήσει τι είναι η αρετή. Είναι σαφές ότι ο Μένων υιοθετεί αφελώς τη θέση του δασκάλου που διδάσκει, ενώ ο

⁵² Kierkegaard Soren, Η έννοια της ειρωνείας, Αναγνωστίδης, Αθήνα, σ. 37.

⁵³ Πλάτων, Ιππίας Μείζων, 291d.

Σωκράτης παίρνει τη θέση του μαθητή που δεν γνωρίζει τι είναι η αρετή και ζητά να μάθει. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη στα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του γνώστη είναι ότι μπορεί να διδάξει αυτά που ξέρει (Μ.Τ.Φ, 981b7-10), αλλά ο δάσκαλος Μένων, που νομίζει ότι ξέρει, κάνει λογικά σφάλματα στην προσπάθειά του να ορίσει την αρετή και ουσιαστικά διδάσκει τα λάθη του. Το πρώτο λογικό σφάλμα συνίσταται στον ορισμό μιας έννοιας με βάση τα μέρη της έννοιας, όπως για παράδειγμα αρετή είναι η δικαιοσύνη και η σωφροσύνη και η ανδρεία, που καταλήγει στην κυκλικότητα του ορισμού, αφού χρησιμοποιείται η ίδια η έννοια στον ορισμό της. Αν και έχει γίνει σαφές στον αναγνώστη ότι ο Σωκράτης αναζητεί την ουσία και το είδος της αρετής ο Μένωνας επιχειρεί να δώσει τον ορισμό με την απαρίθμηση αρετών και αναφέρεται στις αρετές του άνδρα και στις αρετές της γυναίκας και στις αρετές των νέων. Όπως χαρακτηριστικά λέει ο Σωκράτης στον Θεαίτητο στην ερώτηση τι είναι ο πηλός η απάντηση δεν είναι ο πηλός των πιθαράδων και ο πηλός των κεραμέων ή κάτι παρόμοιο ούτε η απάντηση στο ερώτημα τι είναι το σχήμα είναι να λες ότι σχήμα είναι το στρογγυλό(74b5).⁵⁴ Οι αποτυχίες του Μένωνα να προσδιορίσει την ουσία της αρετής τον οδηγεί σε ένα μούδιασμα, όπως λέει ο ίδιος, σαν αυτό που παθαίνει κανείς, όταν τον ακουμπήσει *‘θαλασσινή μουνδιάστρα’* και κατανοεί ότι δεν ξέρει τίποτα για την αρετή, αν και νόμιζε ότι, επειδή είχε ακούσει πολλά, ήξερε και τι είναι η αρετή. Ο Μένων βρίσκεται τώρα στην κατάσταση της άγνοιας και μουνδιασμένος λέει στον Σωκράτη ότι τώρα που δεν ξέρει τίποτα δεν ξέρει και τι να ερευνησει (80d7). Ο Σωκράτης τού απαντά ότι γνωρίζει από τους εριστικούς λόγους αυτούς που συνεχώς αμφισβητούν και λένε ότι δεν μπορεί να ερευνησει κανείς ούτε εκείνο που γνωρίζει ούτε εκείνο που δεν γνωρίζει (80e2):

ὡς οὐκ ἄρα ἔστιν ζητεῖν ἀνθρώπῳ οὔτε ὃ οἶδε οὔτε ὃ μὴ οἶδε; οὔτε γάρ ἂν ὃ γε οἶδεν ζητοῖ - οἶδεν γάρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῷ γε τοιούτῳ ζητήσεως - οὔτε ὃ μὴ οἶδεν - οὐδέ γάρ οἶδεν ὅτι ζητήσῃ.

⁵⁴ Ο Alexander Kouye υπογραμμίζει αυτά τα λογικά σφάλματα, στα οποία υποπίπτει ο Μένων στο βιβλίο του *‘Φιλοσοφία και Πολιτεία, Εισαγωγή στην ανάγνωση του Πλάτωνα’*, Αλεξάνδρεια, 1990, σ.22.

και λένε ότι κανείς δεν μπορεί να ερευνήσει ούτε αυτό που ξέρει ούτε αυτό που δεν ξέρει; Διότι κανείς δεν θα ερευνούσε αυτό που ξέρει, αφού το ξέρει και δεν υπάρχει καμία ανάγκη διερεύνησής του, ούτε αυτό που δεν ξέρει, αφού δεν ξέρει τι ακριβώς να ερευνήσει.

Το παράδοξο του Μένωνα είναι βαθιά θεμελιωμένο στην ελληνική φιλοσοφική παράδοση και εκφράζεται μέσα από την αντίθεση ανθρώπινης και θεϊκής γνώσης.⁵⁵ Όπως επιγραμματικά τονίζει ο Ηράκλειτος ‘η ανθρώπινη φύση δεν διαθέτει γνώση, ενώ η θεϊκή διαθέτει’ (78DK) και ανάλογες είναι οι θέσεις του Παρμενίδη, ότι μόνο με την καθοδήγηση μιας θεάς μπορεί κανείς να οδηγηθεί στην οδό της αλήθειας. Η ρήξη με την αισθητηριακή πραγματικότητα είναι δεδομένη και η διέξοδος που απομένει στον άνθρωπο, για να βρει την αλήθεια, είναι να επινοήσει τον τρόπο να συνδεθεί με τον θεό και τότε ο θεός μπορεί να τον οδηγήσει στην αλήθεια. Σε αυτό το πλαίσιο της επιστημονικής ανάβασης και αναζήτησης προφανώς η επιστήμη είναι αδιαχώριστα δεμένη με την ηθική, γιατί σαν τους κρίκους μιας αλυσίδας ο ένας συμπαρασύρει τον άλλο. Με τη χρήση του παραδόξου ο Σωκράτης απαντά στον Ηράκλειτο ότι ο αξύνητος άνθρωπος, που μας λέει στο Β1, μπορεί με την παραδοχή της άγνοιας του να αρχίσει να ερευνά, γιατί του έχει δοθεί από τον θεό αυτή η δυνατότητα. Η δυνατότητα αυτή του ανθρώπου να ομοιάσει με τον θεό έχει βαθιά θεμέλια και στην πλατωνική σκέψη, και, όπως θα δείξω παρακάτω, τα θεμέλια της πλατωνικής ορθολογικότητας είναι θεολογικά και στηρίζονται στις παλιές παραδόσεις της ελληνικής σκέψης και ιδιαίτερα των Πυθαγορείων. Χωρίς την έννοια της ομοιότητας του ανθρώπου με τον θεό δεν μπορεί να λυθεί το παράδοξο και να γεφυρωθεί η απόσταση μεταξύ της απόλυτης έλλειψης γνώσης και της απόλυτης πληρότητας.

Χρήσιμη και διαφωτιστική είναι η αναλογία μεταξύ του παράδοξου του Μένωνα και του ορισμού του έρωτα στον λόγο της Διοτίμας που αναφέρεται ο Σωκράτης στο Συμπόσιο (201d).⁵⁶ Ο έρωτας ως δαίμων, βρίσκεται μεταξύ των

⁵⁵Bruno Snell (1984), Η ανακάλυψη του πνεύματος, οι ελληνικές ρίζες της ευρωπαϊκής σκέψης, μτφ. Δανιήλ Ιακώβ, β΄ έκδοση, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, κεφ. 8^ο, σ. 183-200.

⁵⁶ Πλάτωνος Συμπόσιο (2012), Κείμενο, μετάφραση και ερμηνεία Ι. Συκουτρή, εκδόσεις Ι.Δ. Κολλάρου, Αθήνα, σ. 130.

θεών και του ανθρώπου, με κύρια χαρακτηριστικά του την ένδεια των καλών αλλά και την επιθυμία της εκπλήρωσης τους. Τα συναφή ωστόσο, με τον έρωτα θέματα ως διαμεσολαβητική δύναμη μεταξύ θεού και ανθρώπου θα αναλύσω παρακάτω στον μύθο του Φαίδρου, εδώ θα περιοριστώ στη συσχέτιση των χωρίων 80e2 του Μένωνα και 203e7- 204b8 του Συμποσίου.

Στο Συμπόσιο η Διοτίμα ισχυρίζεται ότι ο έρωτας δεν είναι ούτε θεός ούτε σοφός, γιατί οι θεοί και οι σοφοί δεν ερευνούν, γιατί γνωρίζουν, αλλά ούτε οι αμαθείς ερευνούν, γιατί αισθάνονται ότι δεν τους λείπει τίποτα. Επομένως φιλοσοφούν μόνο όσοι είναι στο μεσοδιάστημα μεταξύ θεών και αμαθών ανθρώπων, γιατί αυτοί κάτι ξέρουν και επίσης αισθάνονται ότι πολλά αγνοούν και για τούτο έχουν την επιθυμία της γνώσης. Άρα το πρώτο βήμα της διαλεκτικής πορείας είναι να μουδιάσει ο αμαθής, όπως μας λέει στον Μένωνα, για να παραδεχθεί την άγνοια του και να καλλιεργηθεί έτσι η διανοητική του όρεξη.

Το παράδοξο και η ανάμνηση

Ο Μένων, μετά το μούδιασμα που τον οδήγησαν οι λανθασμένες απαντήσεις του, έχει μπει πλέον στον δρόμο της κάθαρσης, έχει αποβάλλει τις δοξασίες του και μπορεί τώρα να οδηγηθεί από τον Σωκράτη στα μονοπάτια της φιλοσοφικής έρευνας. Ο Σωκράτης στην ερώτηση του Μένωνα, αν έχουν δίκιο όσοι δεν ερευνούν, σύμφωνα με το παράδοξο, απαντά ότι σε αυτό δεν συμφωνούν όσοι γνωρίζουν τα θεϊκά ζητήματα. Ιερείς και ιέρειες, αλλά και ποιητές, όπως ο Πίνδαρος, γνωρίζουν τα θέματα αυτά (81b) και πιστεύουν ότι ο άνθρωπος μπορεί να φτάσει στη γνώση.

Η αθανασία της ψυχής παρουσιάζεται εδώ ως το μεταφυσικό θεμέλιο της γνώσης, μια διαδικασία τέλους-θανάτου και αναγέννησης-ζωής με μια ενδιάμεση ασώματη κατάσταση κατά την διάρκεια της οποίας η ψυχή γνωρίζει. Πρόκειται για δύο διαφορετικές καταστάσεις, αυτή της ζωής και αυτή του θανάτου που συνιστούν μια ενότητα και η περιοδικότητα των οποίων εξασφαλίζει την αιωνιότητα του γίνεσθαι. Ωστόσο το επιχείρημα της αθανασίας της ψυχής στον Μένωνα θα βασισθεί στο γεγονός ότι η προϋπάρχουσα της γέννησής μας γνώση

της ψυχής θεμελιώνει την αθανασία της. Το επιχείρημα αυτό είναι όμοιο με το αντίστοιχο επιχείρημα για την αθανασία της ψυχής στον Φαίδωνα. Στον Φαίδωνα όμως, όπως θα δούμε παρακάτω, το επιχείρημα επεκτείνεται και αναφέρεται στην θεωρία των ιδεών, ενώ στον Μένωνα δεν αποσαφηνίζεται επαρκώς το είδος της προϋπάρχουσας της γέννησης μας γνώσης.

Στον Μένωνα γίνεται αναφορά σε ένα μύθο (διαδεδομένος αρκετά τον 5^ο αιώνα) που λέει ότι σε συνέντευξη του Δία με την Περσεφόνη γεννήθηκε ο Ζαγρέας. Η Ήρα, οργισμένη, ανέθεσε στους Τιτάνες να τον σκοτώσουν κι αυτοί τον κομμάτιασαν και τον έφαγαν. Ο Δίας, ως τιμωρός, έριξε τον κεραυνό του πάνω τους και από την τέφρα τους λέγεται ότι δημιουργήθηκαν οι άνθρωποι. Η ανθρώπινη ουσία είχε διττό χαρακτήρα, απ' τη μια κουβαλούσε την ενοχή από τους Τιτάνες, απ' την άλλη κατείχε κάτι απ' τον θεό Ζαγρέα, ένα ορφικό θεό. Σύμφωνα με την ορφική θεολογία, ο μύθος αυτός εξηγεί ότι οι άνθρωποι έχουν την ευθύνη της μεταμέλειας για την ενοχή των Τιτάνων. Στο τέλος θα κριθούν από δικαστήριο, αν η ζωή τους ήταν μεταμελημένη ή όχι. Στο ποιητικό αυτό παράθεμα⁵⁷ γίνεται λόγος για τη μεταμέλεια των ψυχών και τη συγχώρησή τους από τη θεά Περσεφόνη πριν από την οριστική επιστροφή τους στο ανθρώπινο σώμα. Στο κείμενο του *Μένωνα* δηλώνεται ότι η αθανασία της ψυχής και οι μετεμψυχώσεις είναι το πιστεύω ιερών και ιερειών,⁵⁸ καθώς και του Πινδάρου και άλλων ποιητών. Σε αυτούς ανήκει και η προτροπή να ζει κανείς έναν ευσεβή βίο. Ο Σωκράτης, έχοντας ακούσει τη διδασκαλία αυτή, τη μεταφέρει στον διάλογο με σκοπό να θεμελιώσει τη δυνατότητα της γνώσης μέσω της συνεχούς έρευνας. Η διαδικασία της έρευνας είναι η ανάμνηση. Η ψυχή λοιπόν, πριν εισέλθει στο τωρινό της σώμα, βρισκόταν στον Άδη. Εκεί είδε και γνώρισε όλα τα πράγματα και δεν υπήρξε τίποτα που δεν έμαθε. Επομένως υπάρχει η δυνατότητα να ξαναθυμηθεί όλα όσα γνώρισε, αρκεί να φέρει στην επιφάνεια έστω ένα, επειδή όλα τα πράγματα μέσα στη φύση είναι μεταξύ τους συγγενή. Αυτό ισχύει και στην περίπτωση της αρετής και σε όλα τα άλλα ζητήματα:

« και επειδή όλη η φύση έχει ενότητα και η ψυχή τα έχει μάθει όλα , τίποτα δεν εμποδίζει, ένα μόνο να θυμηθεί, αυτό που οι άνθρωποι ονομάζουν μάθηση, να τα

⁵⁷ Πλάτων, *Μένων*, 81b-c .

⁵⁸ Η αναφορά γίνεται για τους ορφικούς και πυθαγόρειους ιερείς-μύστες.

ξαναβρεί μόνος του όλα, αρκεί να είναι ανδρείος άνθρωπος και να μην αφήσει την έρευνα. Διότι η έρευνα και η μάθηση είναι ανάμνηση». (Μένων, 81d)

Οι βασικές παραδοχές του παραπάνω χωρίου είναι:

- α) Η ενότητα της φύσης.
- β) Η προϋπάρχουσα γνώση της ψυχής και η λήθη της.
- γ) Η ανάμνηση μιας γνώσης που μπορεί να μας οδηγήσει στην ανάμνηση όλων.
- δ) Η μάθηση είναι ανάμνηση.

Αυτή τη μία γνώση θέλει ο Σωκράτης να θυμηθεί ο συνομιλητής του, για να αποδείξει τόσο ότι η γνώση είναι ανάμνηση, όσο και το γεγονός ότι η ψυχή είναι αθάνατη. Το σημαντικό θέμα της ενότητας της φύσης και της γνώσης που αναφέρεται εδώ, δεν αναλύεται συστηματικά στον Μένωνα, είναι όμως το βασικό θέμα της θεωρίας των ιδεών που θα αναπτύξει εκτενέστερα στον Φαίδωνα, στην Πολιτεία, και τον Σοφιστή. Αμέσως μετά έρχεται η απόδειξη ότι η γνώση είναι ανάμνηση μέσα από την εξέταση ενός δούλου που δεν γνωρίζει μαθηματικά. Κάνοντας κατάλληλες ερωτήσεις στον νεαρό συνομιλητή του, αποδεικνύει πως ο νεαρός σιγά σιγά μόνος του οδηγείται στο μαθηματικό συμπέρασμα ότι το τετράγωνο με διπλάσια πλευρά είναι τέσσερις φορές μεγαλύτερο από το αρχικό, ενώ πρωτότερα δεν ήταν σε θέση να αποφανθεί για κάτι τέτοιο. Προβάλλεται έτσι μια διαδικασία μάθησης και έρευνας (δηλαδή ανάμνησης) που στηρίζεται φυσικά στην αυτενέργεια και την προσωπική συμμετοχή.⁵⁹ Το βάρος της διαδικασίας πέφτει στον ίδιο τον ασκούμενο.

Η απόδειξη της ανάμνησης του δούλου είναι η εξής: ο Σωκράτης λέει στον δούλο να φτιάξει ένα τετράγωνο που να είναι διπλάσιο από ένα άλλο. Οπότε, αν η πλευρά του δοθέντος τετραγώνου είναι ένα, τότε το διπλάσιο τετράγωνο, αν έχει πλευρά δύο όπως υποθέτει ο δούλος, δεν θα είναι διπλάσιο, αλλά τετραπλάσιο. Ο δούλος συνειδητοποιεί το λάθος του, βρίσκεται σε αμηχανία και προσπαθεί να βρει πόση και ποια είναι η πλευρά του διπλάσιου τετραγώνου, αλλά δεν μπορεί να προχωρήσει στην έρευνα του. Ο Σωκράτης επινοεί ένα τέχνασμα, δηλαδή χωρίζει ένα τυχαίο τετράγωνο σε δύο ίσα μέρη (δύο τρίγωνα ίσα) και μετά κάνει το τετράγωνο της διαγωνίου του τετραγώνου (επειδή

⁵⁹ Η διαφοροποίηση εδώ σε σχέση με τη σοφιστική διδασκαλία είναι αρκετά εμφανής.

διχοτομούνται οι διαγώνιες μπορούμε να προεκτείνουμε κατά ίσο τμήμα) και τότε το τετράγωνο, που φτιάχνει, αποτελείται από τέσσερα τρίγωνα ίσα, ενώ το αρχικό αποτελούνταν από δύο, άρα αυτό το τετράγωνο είναι το διπλάσιο. Αυτό ο συνομιλητής το βρίσκει χωρίς να υπάρχει προϋπάρχουσα γνώση, άρα το ερώτημα είναι πώς το βρίσκει. Ο δούλος τελικά θυμήθηκε τη σωστή απάντηση χωρίς όμως να γνωρίζει τον τρόπο που τη βρήκε, γιατί απλώς τη θυμήθηκε με βάση τις κατάλληλες ερωτήσεις του Σωκράτη. Για να θυμηθεί όμως ο δούλος έπρεπε πρώτα να μουδιάσει, να παραδεχθεί την άγνοια του και να ποθήσει τη γνώση (επόθησεν τό ειδέναι).⁶⁰ Η καλλιέργεια της απορίας, ο πόθος της γνώσης και η ανάβαση στις ιδέες είναι το θέμα του πλατωνικού έρωτα που αναπτύσσεται στον Φαίδρο και το Συμπόσιο, τα οποία θα αναλυθούν παρακάτω.

Ο Σωκράτης θα τονίσει τη σημασία της μετάβασης από την ορθή γνώμη στη γνώση με τη μέθοδο της διαλεκτικής και την αιτιολόγηση της ορθής γνώμης για να τη μεταβάλει σε γνώση, κάτι το οποίο λαμβάνει χώρα επίσης μέσω της ανάμνησης.

Το παράδοξο του Μένωνα και ο φιλοσοφικός σκεπτικισμός που εκφράζει, για το κατά πόσο είναι εφικτή η απόκτηση της γνώσης, χωρίς προϋπάρχουσα γνώση βρίσκει εδώ μια απάντηση του.

Η απάντηση είναι ότι υπάρχει ένας προΐδεασμός και μια προϋπάρχουσα γνώση που έχει λησμονηθεί και με κατάλληλες ερωτήσεις μπορεί να αφυπνισθεί και να ωθήσει κάποιον στην αναζήτηση της. Έτσι και ο δούλος οδηγείται σταδιακά στο να ανακαλύψει αυτό που ήξερε, αλλά δεν είχε συνείδηση ότι το ήξερε. Η θεωρία της ανάμνησης εξηγεί με ξεκάθαρο τρόπο ότι η αναζήτηση του παντελώς αγνώστου δεν πραγματοποιείται ποτέ. Εκείνο που συμβαίνει πάντοτε είναι η διερεύνηση των όσων ήδη γνωρίζουμε, «επιζητούμε να καταστήσουμε συνειδητή μια υποσυνείδητη γνώση, επιζητούμε να επαναφέρουμε στη μνήμη μια γνώση λησμονημένη».⁶¹

Η θεώρηση μου αυτή, να συνδέσω και να εξηγήσω το παράδοξο του Μένωνα με τη θεωρία της ανάμνησης, είναι και η άποψη του Nicholas White που υποστηρίζει ότι η θεωρία της ανάμνησης παρουσιάζεται ως λύση στο παράδοξο

⁶⁰ Πλάτων, Μένων, 84c.

⁶¹ Kouze Alexandre, (1990), Φιλοσοφία και Πολιτεία, Εισαγωγή στην ανάγνωση του Πλάτωνα, μτφ. Α. Κασίμη, Αλεξάνδρεια, σ. 23

και τόσο η θεωρία της ανάμνησης όσο και το παράδοξο εξηγούνται το ένα με βάση το άλλο.⁶²

Η πλατωνική απάντηση στο παράδοξο θεμελίωσε την πλατωνική οντολογία των μετέπειτα διαλόγων και τη θεωρία των ιδεών ως αντικειμενική πραγματικότητα και παράλληλα άνοιξε φιλοσοφικούς δρόμους, αφού τόσο οι καντιανού τύπου θεωρήσεις για την *a priori* γνώση όσο και τα φιλοσοφικά ρεύματα του μαθηματικού πλατωνισμού που αποδέχονται την αντικειμενική ύπαρξη μαθηματικών οντοτήτων που εννοούνται, αλλά δεν παριστάνονται ως αισθητές οντότητες, έχουν εδώ την προέλευση τους.

Ορισμένοι ωστόσο μελετητές υποτιμούν την πλατωνική απάντηση στο παράδοξο της έρευνας. Συγκεκριμένα ο Irwin γράφει: «το επιχείρημα αυτό στηρίζεται σε μια αμφισβητήσιμη παραδοχή. Ένας συνομιλητής είναι ικανός για αυτό-εξέταση, αναστοχασμό και εξαγωγή συμπερασμάτων που του επιτρέπουν να μεταβάλει τις απόψεις του χωρίς άμεσο ερέθισμα από κάποια αυθεντία ή από την εμπειρία. Αν, όμως, αυτή η ικανότητα δε μαθαίνεται, γιατί πρέπει να εξηγηθεί περαιτέρω, από γνώμες που γίνονται δεκτές χωρίς να προηγείται η διαδικασία της αρχικής μάθησης και της ύστερης ανάμνησης; Ο Πλάτων έχει δίκιο που μας επιστά την προσοχή στην ικανότητα ανάμνησης και εξαγωγής συμπερασμάτων. Δεν καταλαβαίνει, όμως, πλήρως τη σπουδαιότητά τους, γιατί, αν την είχε καταλάβει, δεν θα είχε προσφύγει τόσο εύκολα στην έμφυτη γνώση».⁶³

Νομίζω εδώ ότι ο Irwin υποτιμά τη σημασία του παραδόξου και της πλατωνικής απάντησης, παραβλέπει την ιστορική του εμβέλεια και παρερμηνεύει την πλατωνική απάντηση. Γιατί το ζήτημα δεν είναι ότι ο δούλος του Μένωνα είναι ικανός για αυτοεξέταση και ανασκευή των απόψεων του, αλλά το πού οφείλεται η ικανότητα του δούλου για αυτοεξέταση και αναστοχασμό, γιατί ο Πλάτωνας εδώ ασχολείται με το γιατί της ικανότητας και όχι με το ότι ο άνθρωπος έχει αυτή την ικανότητα.

⁶² White P. Nicholas (2012), Ο Πλάτων για τη Γνώση και την Πραγματικότητα, επ. Γ. Καραμανώλης, μτφ Χ. Γραμμένου, Gutenberg, σ. 79

⁶³ Irwin Terence (2005), Κλασική Σκέψη, μτφ. Γιάννης Βογιατζής, επιστημ. επιμέλεια Γ. Μανιάτης, Θεωρία-Ιδέες, Πολύτροπον, σ. 185-186.

Το παράδοξο και ο Αριστοτέλης

Οι αντιρρήσεις του Irwin εντάσσονται κατά κάποιο τρόπο και είναι μέρος της συγκροτημένης και ευρύτερης απάντησης του Αριστοτέλη στο παράδοξο. Δεν είναι στους σκοπούς της μελέτης μου μια αναλυτική επισκόπηση της απάντησης του Αριστοτέλη, θα δώσω όμως με συντομία μια περιγραφή της θεώρησης του, επειδή προφανώς επηρεάζει όσους εστιάζονται στην κριτική των θέσεων του Πλάτωνα και καθορίζει το πλαίσιο της αμφισβήτησης του. Ο Αριστοτέλης ξεκινά το βιβλίο Α των Μ.τ.Φ με τη δική του εξήγηση της προέλευσης των γενικών εννοιών και κλείνει το βιβλίο Α με μια απάντηση σε όσους υποστηρίζουν ότι η γνώση είναι έμφυτη στην ψυχή.

Κατά αρχάς συμφωνεί με τον Πλάτωνα ότι καμιά γνώση δεν γεννιέται από το σημείο μηδέν της έρευνας. Η θέση του είναι νομίζω αποτέλεσμα της ευρύτερης και παλαιότερης οντολογίας και γνωσιολογίας του Ηρακλείτου και του Παρμενίδη ότι τίποτα δεν γεννιέται από το τίποτα ή με άλλα λόγια ότι ο κόσμος ως οντότητα ήταν, είναι και θα είναι, και το μηδέν ως οντότητα δεν υπάρχει.

Ο Αριστοτέλης στα Αναλυτικά Ύστερα (71a1) γράφει: « πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως». Ωστόσο η προϋπάρχουσα γνώση εννοείται με δύο τρόπους, είτε ως αποδεικτική διαδικασία με αφετηρία τους ορισμούς είτε ως γνώση των συστατικών στοιχείων των ορισμών, δηλαδή των γενικών εννοιών (Μ.τ.Φ,992b30). Οι γενικές όμως έννοιες δεν είναι κατά την γνώμη του αντικειμενικές οντότητες που έχουν ανεξάρτητη ύπαρξη από τον αισθητό κόσμο, όπως οι πλατωνικές ιδέες, αλλά διαμορφώνονται ως χωριστές νοητικές οντότητες κατά τη γνωστική διαδικασία. Υποστηρίζει ότι τόσο ο άνθρωπος όσο και τα ζώα διαθέτουν αίσθηση και μνήμη, ωστόσο μόνο ο άνθρωπος μπορεί μέσα από τις πολλές μνήμες ενός πράγματος να διαμορφώσει μία εμπειρία του πράγματος, και, ακολούθως, από τις πολλές εμπειρίες ομοίων πραγμάτων να συλλάβει μια γενικότερη έννοια (Μ.τ.Φ, 980b25-30). Η διαδικασία αυτή ονομάζεται από τον Αριστοτέλη με τον όρο «Επαγωγή». Εικάζω λοιπόν ότι η αριστοτελική απάντηση στο παράδοξο του Μένωνα θα ήταν ότι όντως η γνώση γεννιέται από προϋπάρχουσα γνώση, αλλά η προϋπάρχουσα γνώση δεν είναι ανάμνηση πλατωνικών ιδεών, αλλά διαμορφώνεται από τη γνωστική ικανότητα της ψυχής. Ο Αριστοτέλης θεωρεί

ότι ο Πλάτωνας απαντά στο παράδοξο του Μένωνα με ένα άλλο παράδοξο και διαπιστώνει ότι είναι αξιοθαύμαστο το πώς γίνεται κάποιος να γνωρίζει και να έχει λησμονήσει ότι γνωρίζει (Μ.τ.Φ, 987b1).

Η μέθοδος των υποθέσεων

Στη συνέχεια του διαλόγου και, αφού έχει αποδειχθεί η αθανασία της ψυχής μέσα από την εξέταση του δούλου και την επιβεβαίωση του γεγονότος ότι η γνώση είναι ανάμνηση, ο Πλάτωνας επανέρχεται στην επανεξέταση του ζητήματος για το διδακτό της αρετής με βάση την ενότητα της φύσης και της γνώσης, όπως αναφέρθηκα προηγούμενα. Μας οδηγεί σε μια νέα μέθοδο τη λεγόμενη υποθετική μέθοδο, που βασίζεται στη μέθοδο των μαθηματικών της εποχής. Βασική αρχή της μεθόδου είναι η απόδειξη μιας πρότασης με βάση υποθέσεις και ορισμούς. Είναι η μέθοδος που έχουν γραφεί τα Στοιχεία του Ευκλείδη και αναπτύσσεται συστηματικά από τον Αριστοτέλη στο έργο του Αναλυτικά Ύστερα. Στον Πλάτωνα αναφέρεται για πρώτη φορά στον Μένωνα και αναπτύσσεται συστηματικά στον Φαίδωνα και την Πολιτεία.

Συγκεκριμένα ο Πλάτωνας γράφει:

καί συγχώρησον ἐξ ὑποθέσεως αὐτό σκοπεῖσθαι, εἴτε διδακτόν ἐστιν εἴτε ὀπωσοῦν. λέγω δέ τό ἐξ ὑποθέσεως ὧδε, ὥσπερ οἱ γεωμέτραι πολλάκις σκοποῦνται. (Μένων, 86e)

Επίτρεψέ μου να εξετάσουμε το ζήτημα, αν διδάσκεται ή αποκτιέται με κάποιον τρόπο, με τη βοήθεια μιας υπόθεσης. Και, όταν λέω με τη βοήθεια μιας υπόθεσης, εννοώ αυτό που πολύ συχνά εφαρμόζουν οι γεωμέτρες

Η υπόθεση που τίθεται εδώ είναι ότι η αρετή είναι γνώση και, αν ισχύει αυτό τότε αναγκαστικά η αρετή θα είναι διδακτή. Το αναλυτικό λογικό σχήμα είναι το ακόλουθο:

A) Η αρετή είναι γνώση

B) Η γνώση είναι διδακτή

.....

Γ) Άρα η αρετή είναι διδακτή.

Θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι στο πρώτο μέρος του διαλόγου ο Σωκράτης διασαφηνίζει τους όρους που υπεισέρχονται στον ορισμό (A), αφού η

ισχύς της υπόθεσης (Α) απαιτεί να ορίσουμε προηγουμένως την γνώση και ακολούθως με βάση την γνωστή έννοια γνώση να ορίσουμε την αρετή. Από την άποψη αυτή ορίζεται η γνώση ως ανάμνηση. Η γνώση δεν είναι τίποτα άλλο παρά ανάμνηση. Αναφορικά με τη δεύτερη υπόθεση του συλλογιστικού σχήματος οι διασαφήσεις των όρων που υπεισέρχονται στην υπόθεση γίνονται με δύο τρόπους. Στον ένα τρόπο εξετάζεται αν μόνο η γνώση είναι διδακτική και μήπως εκτός από τη γνώση διδάσκονται και οι χρήσιμες δοξασίες για το ιδιωτικό μας όφελος. Στη συζήτηση που ακολουθεί διαπιστώνουν ότι οι σοφιστές, όπως ο Πρωταγόρας και ο Γοργίας, που κέρδισαν πολλά χρήματα και διακήρυσσαν ότι η αρετή διδάσκεται και επομένως είναι γνώση, κατάφεραν ωστόσο να κάνουν τους μαθητές τους χειρότερους. Επειδή η γνώση οφείλει να κάνει τον άνθρωπο καλύτερο και όχι χειρότερο, αποδεικνύεται από τα έργα τους ότι η γνώση δεν είναι βέβαιο ότι είναι διδακτική εκτός και αν θεωρήσουμε γνώση τις χρήσιμες δοξασίες των σοφιστών που αποσκοπούν στο ιδιωτικό όφελος. Και παράλληλα άνθρωποι επιφανείς που δεν διδάχτηκαν την αρετή έχουν ορθές γνώμες χωρίς να μπορούν να τις διδάξουν. Αυτοί οι άνθρωποι που έχουν ορθές γνώμες για τα πράγματα και συχνά έχουν πολύ καλά αποτελέσματα στον χειρισμό των ζητημάτων που τους τίθενται, αλλά δεν μπορούν να δικαιολογήσουν την ορθότητα των απόψεων τους και τον τρόπο που απέκτησαν αυτή την ικανότητα. Εδώ ο Σωκράτης αναφέρεται σε άνδρες αγαθούς, όπως ο Περικλής, ο Θεμιστοκλής, ο Αριστείδης, ο Θουκυδίδης που κατάφεραν σπουδαία πράγματα και είχαν ορθή γνώμη για τα ζητήματα που χειρίστηκαν, αλλά δεν κατάφεραν να διδάξουν την αρετή και την ικανότητα να παίρνουν σωστές αποφάσεις στα παιδιά τους.

Έχουμε δηλαδή ένα νέο «παράδοξο», αυτοί που ξέρουν δεν μπορούν να διδάξουν, ενώ διδάσκουν οι σοφιστές που δεν ξέρουν. Η απάντηση σε αυτό το παράδοξο, όπως συνάγεται από άλλους διαλόγους του Πλάτωνα με θέμα τους σοφιστές (Γοργίας, Πρωταγόρας, Ιππίας Μείζων κ.λ.π.) είναι ότι στην πραγματικότητα δεν διδάσκουν, αλλά κολακεύουν τις αδυναμίες του πλήθους και του λένε αυτά που θέλει να ακούσει. Και αναφορικά με αυτούς που ξέρουν και δεν μπορούν να διδάξουν αναφέρει ότι δεν αρκεί να έχει κανείς ορθές γνώμες σε επιμέρους ζητήματα, αλλά πρέπει να μπορεί να δέσει αυτές τις γνώμες

σε μια ιεραρχημένη ενότητα, για να τις κάνει διδακτές. Προφανώς εδώ επανέρχεται το θέμα της ενότητας της γνώσης και της διαδικασίας του λογικού συμπερασμού που αυτή συνεπάγεται και από την άποψη αυτή σημαντικής σημασίας για τη θεωρία της ανάμνησης στον Πλάτωνα είναι και το παρακάτω χωρίο του Μένωνα:

καί γάρ αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς, ὅσον μὲν ἂν χρόνον παραμένωσιν, καλόν τό χρῆμα καί πάντ' ἀγαθὰ ἐργάζονται· πολὺν δέ χρόνον οὐκ ἐθέλουσι παραμένειν, ἀλλὰ δραπετεύουσιν ἐκ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε οὐ πολλοῦ ἀξιαί εἰσιν, ἕως ἂν τις αὐτάς δῆσῃ αἰτίας λογισμῶ. Τοῦτο δ' ἐστίν, ὃ Μένων ἑταῖρε, ἀνάμνησις, ὡς ἐν τοῖς πρόσθεν ἡμῖν ὠμολόγηται (97e6).

Γιατί οι ορθές γνώμες, όσο χρόνο κάποιος τις διατηρεί, είναι καλό πράγμα και σε όλα τα πράγματα φέρνουν την επιτυχία. Όμως δεν θέλουν να μείνουν στη θέση τους για πολύ και δραπετεύουν από την ανθρώπινη ψυχή· η αξία τους λοιπόν είναι μικρή, εκτός και αν κανείς τις δέσει με τον *συλλογισμό*. Και αυτό, φίλε μου Μένωνα, είναι η ανάμνηση, όπως εμείς πιο πριν την περιγράψαμε.

Για να εξηγήσω το δέσιμο των γνώσεων με την έννοια της αιτίας από λογική άποψη θα χρησιμοποιήσω ένα παράλληλο κείμενο από τον Φαίδωνα, όπου ο Σωκράτης ασχολείται με το θέμα της αιτίας όσον αφορά τη γέννηση, τον θάνατο και την ύπαρξη των όντων:

ὑπερήφανος γάρ μοι ἐδόκει εἶναι, εἰδέναι τάς αἰτίας ἐκάστου, διά τι γίγνεται ἕκαστον καί διά τι ἀπόλλυται καί διά τι ἔστιν. (96b).

μου φαινόταν έξοχο το να ξέρω την αιτία κάθε όντος, τον λόγο που έρχεται στην ύπαρξη, γιατί εξαφανίζεται και γιατί υπάρχει.

Η αναζήτηση της αιτίας στον αισθητηριακό κόσμο παρουσιάζεται στον Φαίδωνα ως τύφλωση, που παθαίνει κανείς όταν σε έκλειψη ηλίου κοιτάζει

απευθείας τα όντα και για τούτο ο Σωκράτης δηλώνει ότι θα καταφύγει στους λόγους που εικονίζουν την πραγματικότητα, για να βρει την αλήθεια⁶⁴.

ἔδοξε δὴ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. (Φαιδ.99e)

μου φάνηκε λοιπόν πως έπρεπε να καταφύγω στους λόγους και με εκείνους να εξετάσω την αλήθεια των όντων.

Για τούτο δηλώνει ότι θα κάνει υποθέσεις τα συμπεράσματα των οποίων θα είναι αληθή όχι γιατί συμφωνούν με την εμπειρική πραγματικότητα, αλλά γιατί θα είναι σε συμφωνία με την υπόθεση. Με τον τρόπο αυτό ο Πλάτωνας οδηγείται με τη μέθοδο των υποθέσεων, που προανέφερα στον Μένωνα, σε μια διαδικασία λογικής αιτιότητας όπου η αιτία του συμπεράσματος είναι οι υποθέσεις του. Η έννοια της αλήθειας γίνεται εδώ έννοια της λογικής. Συγκεκριμμένα γράφει:

ἀλλ' οὖν δὴ ταύτη γε ὤρμησα , καὶ ὑποθέμενος ἐκάστοτε λόγον ὄν ἂν κρίνω ἔρρωμανέστατον εἶναι , ἃ μὲν ἂν μοι δοκῆ τούτῳ συμφωνεῖν τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα , καὶ περὶ αἰτίας καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων , ἃ δ' ἂν μὴ , ὡς οὐκ ἀληθῆ(100a).

Ωστόσο εγώ έτσι ξεκίνησα· παίρνω την κάθε πρόταση ως υπόθεση, αυτή που θα κρίνω ως την ισχυρότερη και όσα μου φανούν ότι συμφωνούν με αυτή τα θεωρώ αληθινά είτε πρόκειται για την αιτία είτε για όλα τα άλλα, όσα όμως όχι τα θεωρώ όχι αληθινά.

Αυτή η διαδικασία διαμορφώνει αλυσίδες συλλογισμών που δένουν τις γνώσεις μεταξύ τους. Θεωρώ λοιπόν ότι ο Πλάτωνας θέτει ζητήματα στους διαλόγους του που τα αναλύει σε μεταγενέστερους διαλόγους και τέτοιο παράδειγμα είναι ο δεσμός των γνώσεων που καθιστά ευκολότερη την ανάμνηση τους, που τίθεται στον Μένωνα και απαντάται αναλυτικότερα στον Φαίδωνα. Ο δεσμός των γνώσεων σε μια ενότητα είναι σε συμφωνία με την μαρτυρία του Αριστοτέλη για τον Πλάτωνα ότι στην προφορική του διδασκαλία στην

⁶⁴ Vegetti Mario (2000, 141-142).

Ακαδημία αναφερόταν σε μια θεωρία που θα περιέχει όλη τη γνώση σε ιεραρχημένα επίπεδα που θα παράγεται από ένα μικρό αριθμό αρχών με λογική αλληλουχία. Ένα είδος δηλαδή αξιωματικού συστήματος για τη συνολική πραγματικότητα της γνώσης.

Ενδιαφέρουσα και ανάλογη απάντηση με τον Πλάτωνα στο ερώτημα γιατί οι ορθές γνώμες δεν διατηρούνται στη μνήμη, ενώ διατηρούνται οι γνώσεις που δένονται με αιτιατές και θεωρητικές σχέσεις είναι η θέση του Αριστοτέλη. Ο Αριστοτέλης θεωρεί επίσης ότι αυτό που διαφοροποιεί εκείνον που γνωρίζει κάτι καλά από εκείνον που έχει περιστασιακά μια ορθή γνώμη είναι το γεγονός ότι αυτός που γνωρίζει καλά γνωρίζει και τις αιτίες. Αυτούς που έχουν ορθές γνώμες τους κατατάσσει στους ανθρώπους της εμπειρίας που μπορεί να την απέκτησαν από συνήθεια και πιθανόν με ασυνείδητο τρόπο και γνωρίζουν να κάνουν κάτι καλά, όπως η φωτιά γνωρίζει καλά να καίει. Ακολούθως και με τρόπο που θυμίζει τον Πολιτικό του Πλάτωνα διαπιστώνει ότι η αρχιτεκτονική είναι ανώτερη από τις πρακτικές τέχνες, γιατί γνωρίζει τη θεωρία των τεχνών και τις αιτίες. Η γνώση και η σοφία είναι για τον Αριστοτέλη γνώση του «διότι», ενώ η απλή εμπειρία είναι γνώση του «ότι» και η γνώση του «διότι» είναι αξιολογικά ανώτερη και συγκροτεί την τέχνη και την επιστήμη που μπορεί να διδαχθεί και επομένως να διατηρηθεί. Ακολούθως ο λεγόμενος εμπειριστής Αριστοτέλης διαπιστώνει ότι οι αισθήσεις μάς παρέχουν μόνο τη γνώση του «ότι» και η παρεχόμενη γνώση από τις αισθήσεις είναι αξιολογικά υποδεέστερη από τη θεωρητική γνώση που είναι γνώση της αιτίας του «ότι» γίνεται από τον νου και είναι διδακτή (Μ.τ.Φ, 981a25-981b15).

Συμπεράσματα

Συμπερασματικά η θεωρία της ανάμνησης στον Μένωνα είναι ότι η διαδικασία της γνώσης έχει αφητηρία την άγνοια και είναι μια ψυχική κατάσταση μεταξύ λήθης και μνήμης, ένα εσωτερικό ταξίδι που κάνει η ψυχή, με αφητηρία υποθέσεις και ορισμούς. Η μετάβαση από τη λήθη στη μνήμη είναι και το θέμα της παιδείας που συναντάται αναλυτικά στην Πολιτεία και έμμεσα

στο Συμπόσιο. Εδώ, στον Μένωνα ο δούλος πριν τη συζήτηση με τον Σωκράτη ήταν ανυποψίαστος και δεν ερευνούσε, βρισκόταν σε απόλυτη άγνοια, δηλαδή σε λήθη, ενώ ο Σωκράτης τον οδηγεί σταδιακά στη γνώση με κατάλληλες ερωτήσεις που τον αφυπνίζουν (όπως ο φιλόσοφος που κατέρχεται στο σπήλαιο και παίρνει τον δεσμώτη, για να τον οδηγήσει στο φως, δηλ. στη γνώση). Άρα η θεωρία της ανάμνησης δείχνει τη διαδρομή από τη λήθη στη μνήμη, από την αμάθεια στη γνώση. Η ανάμνηση λειτουργεί κυρίως με την ανακάλυψη της γνώσης από το ίδιο το άτομο, αν και μπορεί να υπάρχει διαφοροποίηση ως προς το βαθμό και την ποιότητα ανάλογα με το άτομο κάθε φορά. Πρόθεση του Σωκράτη είναι να δείξει την κατοχή της γνώσης πριν από τη γέννηση, καθώς και τη συνεχή κτήση της.

Φαίδων

Το ερώτημα για την αιωνιότητα του κόσμου

Ο Πλάτων ασχολείται με το θέμα της αθανασίας της ψυχής στα πλαίσια ενός ευρύτερου φιλοσοφικού προβληματισμού. Ο προβληματισμός αυτός γεννάται από τη διαπίστωση ότι, παρόλο που στον κόσμο υπάρχει γέννηση και φθορά των όντων, ο κόσμος παραμένει αιώνιος. Το ερώτημα που προκύπτει, αν έχουμε πειστεί για την αιωνιότητα του κόσμου, είναι το εξής: τι είναι αυτό, υλικό ή άυλο, ή ακόμα και κάτι μεικτό από ύλη και μορφή που συγκροτεί την αιωνιότητα του κόσμου. Με άλλα λόγια ποιο είναι το αμετάβλητο στοιχείο στη μεταβολή που καθιστά τον κόσμο αιώνιο. Οι απαντήσεις στο ερώτημα μπορούν να ταξινομηθούν σε φυσικαλιστικές/υλιστικές⁶⁵ και ιδεαλιστικές,⁶⁶ ανάλογα με

⁶⁵ Αριστοτέλους, Μετά τα Φυσικά, Βιβλίο Α', εισ.-μτφ.-σχόλια Β. Κάλφας, Πόλις, 983b6- 13: «τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνως ᾤθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασὶν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίνεσθαι οὐθέν οἶονται οὔτε ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως αἰεὶ σωζομένης» (οι περισσότεροι από τους πρώτους φιλοσόφους θεώρησαν ότι μοναδικές αρχές όλων των πραγμάτων είναι οι αρχές που έχουν υλική μορφή. Εκείνο από το οποίο συνίστανται όλα τα όντα, από το οποίο πρωταρχικά παράγονται και στο οποίο τελικά διαλύονται, η ουσία που εξακολουθεί να υπάρχει, αν και υφίσταται μεταλλαγές,

τη φύση του στοιχείου που καθιστά εφικτή την αιωνιότητα. Χαρακτηριστική απάντηση από τη σκοπιά της φυσικαλιστικής/υλιστικής φιλοσοφίας είναι η αρχαία ατομική θεωρία, όπως επιγραμματικά περιγράφεται στο παρακάτω χωρίο του Επίκουρου:

Ας εξετάσουμε τώρα εκείνα που δεν είναι φανερά στις αισθήσεις μας. Πρώτα πρώτα, τίποτα δεν γεννιέται από το τίποτα (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος), γιατί αλλιώς το καθετί θα μπορούσε να προέλθει από το καθετί και δεν θα υπήρχε απολύτως καμία ανάγκη σπέρματος· κι από την άλλη, αν αυτό που χάνεται μετατρέπεται σε μη ον, τότε τα πάντα θα είχαν χαθεί, αφού αυτό στο οποίο θα μετατρέπονταν καθώς θα διαλύονταν δεν υπάρχει. Κι ακόμη το σύμπαν ανέκαθεν ήταν αυτό που είναι και τώρα και πάντα θα είναι το ίδιο. Διότι δεν υπάρχει τίποτα άλλο στο οποίο θα μπορούσε να μεταβληθεί· και διότι δεν υπάρχει τίποτα έξω από το σύμπαν, που θα μπορούσε να εισχωρήσει σ' αυτό και να το μεταβάλλει. Και βέβαια, ανάμεσα σ' όλα τα σώματα διακρίνουμε εκείνα που αποτελούν σύνθετες ενώσεις και εκείνα που παράγουν ενώσεις. Αυτά τα τελευταία είναι άτομα [αδιαίρετα] και αμετάβλητα – αν πρόκειται να μη χαθούν τα πάντα και καταλήξουν στο μη ον· διατηρούν την ισχύ τους, όταν τα σύνθετα σώματα διαλύονται, έχοντας (τα άτομα) στέρεη φύση, μιας και είναι αδύνατο να διαλυθούν καθ' οιονδήποτε τρόπο. Συνεπώς, πρωταρχικά στοιχεία των όντων είναι οι άτομες φύσεις. (Επικ. Επιστ. Προς Ηρόδοτο 38-41).

Ο Αριστοτέλης με πυκνό και επιγραμματικό τρόπο συνοψίζει τις απαντήσεις στο ερώτημα για τις αιτίες ως προς την αιωνιότητα του κόσμου ως εξής :

αυτό ισχυρίζονται ότι είναι το στοιχείο και αυτή η αρχή των όντων. Και γι' αυτό πιστεύουν πως τίποτε δεν γεννιέται ούτε χάνεται, εφόσον η φύση αυτή πάντοτε διατηρείται).

⁶⁶ Αριστοτέλους, Μετά τα Φυσικά, Βιβλίο Α', εισ.-μτφ.-σχόλια Β. Κάλφας, Πόλις, 985b23- 32: «Ἐν δέ τούτοις καί πρό τούτων οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἀψάμενοι πρώτοι ταῦτά τε προήγαγον, καί ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τάς τούτων ἀρχάς τῶν ὄντων ἀρχάς φήθησαν εἶναι πάντων. ἐπεὶ δέ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρώτοι, ἐν δέ τούτοις ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλά τοῖς οὐσι καί γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρί και γῆ καί ὕδατι, ὅτι τό μὲν τοιονδί τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη τό δέ τοιονδί ψυχή τε καί νοῦς ἕτερον δέ καιρός καί τῶν ἄλλων ὡς εἰπεῖν ἕκαστον ὁμοίως » (παράλληλα με τους φιλοσόφους αυτούς, αλλά και πριν από αυτούς, οι λεγόμενοι Πυθαγόρειοι, ήταν οι πρώτοι που ασχολήθηκαν με τα μαθηματικά και τα ανέπτυξαν. Η ενασχόληση με τα μαθηματικά τούς δημιούργησε την πεποίθηση ότι οι αρχές των μαθηματικών είναι αρχές όλων των πραγμάτων. Και επειδή στα μαθηματικά οι αριθμοί είναι εκ φύσεως πρωταρχικοί, θεώρησαν ότι μπορούν μέσα στους αριθμούς, πολύ περισσότερο απ' ό,τι στη φωτιά, στη γη ή στο νερό, να διακρίνουν πολλές ομοιότητες με τα πράγματα που υπάρχουν και που μεταβάλλονται – λέγοντας δηλαδή ότι η μια ιδιότητα των αριθμών είναι η δικαιοσύνη, η άλλη είναι η ψυχή και ο νους, η τρίτη ο καιρός, και κατά παρόμοιο περίπου τρόπο όλα τα άλλα). Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη οι Πυθαγόρειοι είχαν ως αφετηρία τις νοητικές αρχές του πέρατος και του απείρου, από τις οποίες γεννιούνται οι αριθμοί και από τους αριθμούς όλα τα υπόλοιπα.

γιατί είναι γεγονός ότι πάντοτε υπάρχει κάποια φύση, είτε μία είτε περισσότερες από μια, από την οποία όλα τα άλλα πράγματα γίνονται, ενώ εκείνη πάντοτε διατηρείται. Δεν συμφωνούν, ωστόσο, όλοι για το πλήθος ή για το είδος αυτών των αρχών.⁶⁷

Στον αντίποδα των υλιστικών θεωρήσεων η ιδεαλιστική απάντηση των Πυθαγορείων και του Πλάτωνα είναι ότι η αθανασία της ψυχής και οι μετενσαρκώσεις της διασφαλίζουν την αιωνιότητα του κόσμου. Αξιοσημείωτη είναι η άποψη του Παρμενίδη που υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει γέννηση εκ του μη όντος και επομένως κάτι διατηρείται αιώνιο και αμετάβλητο και εξαιρετικής σημασίας είναι η άποψη του Ηράκλειτου που δεν εντάσσεται σε κανένα πόλο αυτής της διχοτομικής διαίρεσης σε υλιστές και ιδεαλιστές, γιατί μπορεί να ενταχθεί και στους δύο, όταν υποστηρίζει ότι με την αέναη διαδικασία των κυκλικών μεταβολών του το πυρ είναι αιώνιο, με δικά του αυτορυθμιζόμενα μέτρα, χωρίς αρχή και τέλος.

Ειδικότερα η πλατωνική απάντηση στο παραπάνω ερώτημα είναι ότι η αιωνιότητα του κόσμου διασφαλίζεται με την παραδοχή ότι η ψυχή είναι αθάνατη, μετενσαρκώνεται και παράλληλα ομοιάζει και κατανοεί ένα συγκροτημένο κόσμο άυλων οντοτήτων, που υπάρχει αντικειμενικά, είναι αιώνιος και αμετάβλητος και αποτελεί την αιτία του γίνεσθαι. Η πλατωνική απάντηση συγκροτείται από δύο συνιστώσες. Από τη μια αναφέρεται στην αντικειμενική ύπαρξη και τα χαρακτηριστικά του κόσμου των άυλων οντοτήτων και τους τρόπους με τους οποίους ο κόσμος του γίνεσθαι και της μεταβολής, της γέννησης και της φθοράς σχετίζεται με τον αιώνιο και αμετάβλητο κόσμο, και από την άλλη μελετά τη γνώση του κόσμου, όπως αυτή συντελείται στην ψυχή. Ο ρόλος της ψυχής δεν περιορίζεται όμως μόνο στη γνωστική της λειτουργία, αλλά, όπως υποστηρίζει καθαρά σε ορισμένους διαλόγους, όπως ο Φαίδρος και ο Τίμαιος, αποτελεί και την αρχή της κίνησης και της μεταβολής. Η ψυχή δηλαδή είναι το κέντρο της γνώσης αλλά και αρχή του γίνεσθαι, όπως θα δούμε με την αιωνιότητα των μετενσαρκώσεων της.

⁶⁷ ό.π., 983b17- 20.

Η ορθή φιλοσοφία και η αθανασία της ψυχής

Ο βασικός ομιλητής στον Φαίδωνα, ο Σωκράτης θα προκαλέσει παράξενη εντύπωση στους φίλους του, που τον συντροφεύουν στις τελευταίες του στιγμές, όταν θα στείλει χαιρετίσματα στον Εύηνο με την προτροπή, αν είναι σώφρων, να τον ακολουθήσει το γρηγορότερο. Οι φίλοι του αναρωτιούνται, αν ο Σωκράτης υποστηρίζει την αυτοκτονία και τι σημαίνει η προτροπή του στον Εύηνο, να τον ακολουθήσει το γρηγορότερο.⁶⁸ Ο Σωκράτης είναι σίγουρος ότι έχουν εμβαθύνει στα θέματα αυτά και ρωτάει τους πυθαγορείους φίλους του Κέβη και Σιμμία, αν έχουν διδαχθεί κάτι σχετικό από τον Φιλόλαο. Στη διαβεβαίωση τους ότι δεν έχουν ακούσει κάτι σαφές, ο Σωκράτης θα πει ότι έχει ακούσει πολλά και θέλει να μιλήσει για αυτά και μάλιστα έχει ακούσει από τον Φιλόλαο ότι δεν επιτρέπεται να αυτοκτονήσει κανείς. Και παρακάτω υπογραμμίζει με έμφαση ότι έχει ακούσει ένα απόρρητο λόγο, ότι οι θεοί φρουρούν τους ανθρώπους και δεν έχουν το δικαίωμα να αφαιρέσουν τη ζωή τους, γιατί ανήκει στη δικαιοδοσία των θεών. Τότε όμως ποιο είναι το νόημα της σωκρατικής προτροπής στον Εύηνο να τον ακολουθήσει; Και τι σημαίνει για τον Σωκράτη ο θάνατος;

Ο θάνατος ορίζεται ως η απαλλαγή της ψυχής από το σώμα.

Ἦγούμεθά τι τόν θάνατον εἶναι;

Ἄρα μή ἄλλο τι ἢ τήν τῆς ψυχῆς ἀπό τοῦ σώματος ἀπαλλαγή

εἶναι κατά τη γνώμη μας κάτι ο θάνατος;

ἄρα μήπως εἶναι τίποτ' ἄλλο ἀπό τούτο, ἀπαλλαγή της ψυχής ἀπό του σώματος;

(Φαίδων, 64c1)

Τότε όμως για μια σειρά από σοβαρούς λόγους, που δεν είναι ανεξάρτητοι, αλλά συσχετίζονται, όσοι φιλοσοφούν θέλουν να απαλλάξουν την ψυχή τους από τις επιδράσεις του σώματος, και επομένως, σύμφωνα με τον παραπάνω ορισμό, επιθυμούν να πεθάνουν με μια μεταφορική έννοια. Θέλουν να

⁶⁸ Στον Θεαίτητο επίσης θα προτρέψει τον Θεόδωρο να φύγουν από εδώ προς τα εκεί το γρηγορότερο και χρησιμοποιεί την ίδια ακριβώς φράση (ότι τάχιστα), (Πλάτων, Θεαίτητος 176a7).

απαλλάξουν την ψυχή τους από τις επιδράσεις του σώματος (οί ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνήσκουν μελετῶσι).⁶⁹

Ο σοβαρότερος λόγος που καθιστά αναγκαία τη φιλοσοφία ως μελέτη θανάτου και που θα αναφερθώ παρακάτω, στο θέμα της αθανασίας της ψυχής, είναι ότι οι επιδράσεις του σώματος στην ψυχή παραμένουν και μετά τον θάνατο και τοιουτοτρόπως όποιος δεν απαλλάξει την ψυχή του από τις επιδράσεις του σώματος δεν πλήττει την ψυχή του μόνο στην περιορισμένης διάρκειας ζωή του, αλλά πλήττει την ψυχή του αιωνίως. Θα είναι δυστυχής όχι μόνο στη ζωή αυτή αλλά για πάντα. Κάθε σωματική ηδονή καρφώνεται στην ψυχή (ὡσπερ ἦλον ἔχουσα) και καθιστά την ψυχή σωματοειδή, βαριά, γεώδη και παραπλανημένη η ψυχή ως προς την αληθινή φύση του ὄντος θα μάθει να μισεί το ιδεατό και το άυλο στοιχείο, ενώ θα απολυτοποιεί τις σωματικές ηδονές. Έτσι με τον θάνατο, ως χωρισμό της από το σώμα, αυτή θα νοσταλγεί την επιστροφή της σε ένα σώμα, για να ζήσει με αυτό μια ανάλογη ζωή με ακόμα πιο έντονο τρόπο. Έτσι όσες συνήθισαν να τρώνε και να πίνουν και τα άλλα παρόμοια θα γεννηθούν σε σώματα ὄνων και τέτοιου είδους ζώων και ανάλογα όσοι εκτίμησαν τις ηδονές της αρπαγής, της αδικίας, της τυρρανίας αυτοί θα γεννηθούν ως λύκοι και γεράκια, κ.λ.π.⁷⁰ Σύμφωνα με τον μύθο της μεταθανάτιας τύχης των ψυχών στον Φαίδωνα η μεγαλύτερη κατηγορία ψυχών είναι η παραπάνω, για τις άλλες όμως που έχουν βαρύτερα αμαρτήματα τούς επιβάλλονται ποινές, που για τις ανιάτες περιπτώσεις προβλέπεται ακόμα και η ρίψη στον Τάρταρο, ενώ για αυτές που είχαν καθαρθεί σε μικρό ή μεγάλο βαθμό, προβλέπεται ως ανώτερη ανταμοιβή να μην ξαναγεννηθούν, αλλά να ζήσουν καθαρές κοντά στους θεούς.⁷¹

Δεύτερος λόγος είναι ότι, επειδή το σώμα ανήκει στην κατηγορία των ὄντων που γεννιούνται και πεθαίνουν και βρίσκονται σε συνεχή μεταβολή, η ψυχή μέσω των αισθήσεων μπορεί να γνωρίσει μόνο τα ὅμοια του σώματος ὄντα δηλαδή αυτά που βρίσκονται σε συνεχή μεταβολή. Η εξαπάτηση της ψυχής από το σώμα δεν έχει τα χαρακτηριστικά του δόλου, αλλά σύμφωνα και με τη μαρτυρία του Αριστοτέλη, ο Πλάτωνας είχε αποδεχθεί τις ηρακλείτειες δόξεις ότι τα αισθητά είναι σε συνεχή μεταβολή και δεν μπορεί να υπάρχει γνώση και

⁶⁹ Πλάτων, Φαίδων, 67e.

⁷⁰ ὁ.π. 81c-82a και 83c-d.

⁷¹ ὁ.π. 107d5-115a8.

επιστήμη του αντικειμένου που αλλάζει συνεχώς. Αυτά λοιπόν που συνεχώς αλλάζουν αυτά γνωρίζονται από τις αισθήσεις. Με τον τρόπο αυτό η ψυχή δεν μπορεί να γνωρίσει τις οντότητες που δεν υπόκεινται σε γέννηση και φθορά, είναι αιώνιες και αναλλοίωτες και μπορούν να κατανοηθούν αναλογικά μόνο από όμοια τους άυλη οντότητα και τέτοιος είναι ο νους. Τέτοιες οντότητες είναι και εκείνα τα όντα που δεν έχουν αισθητές παραστάσεις, όπως οι ηθικές έννοιες (δικαιοσύνη, φιλία, κ.λ.π.) και σύμφωνα επίσης με το παραπάνω χωρίο του Αριστοτέλη, ο Σωκράτης ήταν αυτός που αναζήτησε το καθολικό στις ηθικές έννοιες και ήθελε να τις ορίσει. Ο Πλάτωνας γενίκευσε αυτή τη διαδικασία και υπογράμμισε με έμφαση ότι τα αφηρημένα ουσιαστικά δεν αποτελούν αντικείμενα αισθητηριακής αντίληψης, αλλά είναι αντικείμενα της σκέψης.⁷²

Ο τρίτος λόγος σχετίζεται με το γεγονός ότι το σώμα και οι επιθυμίες του γεννούν μύριες φροντίδες, απασχολούν την ψυχή και δεν της επιτρέπουν να συγκεντρώνεται στον εαυτό της και παράλληλα είναι η αιτία των πολέμων και των στάσεων και κάθε είδους τέτοιων φαινομένων. Επειδή στον Φαίδωνα ο

⁷²Είναι αξιοσημείωτο ότι ο Bruno Snell (2006), Οι Αρχαίοι Έλληνες και εμείς, μτφ. Αλ. Μελίστα, β' έκδοση, Ίνδικτος, Αθήνα, σ. 73, στο άρθρο του 'Η δημιουργία μιας επιστημονικής γλώσσας στην αρχαία Ελλάδα', υπογραμμίζει με έμφαση την εκτεταμένη χρήση από τον Πλάτωνα των επιθέτων με το οριστικό άρθρο ως αφηρημένων ουσιαστικών, όπως π.χ. το *ἴσον*, το *ἀγαθόν*, το *δίκαιον*, το *ωραῖον*. Έτσι κορυφώνεται μια διαδικασία που ξεκίνησε πολύ παλαιότερα, όπως λόγου χάριν η δημιουργία της έννοιας του απείρου στον Αναξίμανδρο από το επίθετο *ἄπειρος* με την ουσιαστικοποίηση του επιθέτου και τη δημιουργία ενός αντικειμένου το οποίο δεν απαντά στον εμπειρικό κόσμο και αυτό το γεγονός χαρακτηρίζει τη δημιουργία της επιστημονικής γλώσσας.

Συγκεκριμένα γράφει: «ο Αναξίμανδρος δημιούργησε -έτσι πληροφορούμαστε- από μια λέξη της καθομιλουμένης ή της ποίησης μια αφηρημένη έννοια. Τα αρχαία ελληνικά τού έδωσαν ένα μέσο, τη δυνατότητα, δηλαδή, να κατασκευάζει αφηρημένα ουσιαστικά, χρησιμοποιώντας πριν από το επίθετο το οριστικό άρθρο, π.χ. *τό ἄπειρον*. Με τον ίδιο τρόπο και οι μεταγενέστεροι φιλόσοφοι έφτιαξαν και άλλα τέτοια αφηρημένα ουσιαστικά, το *ἀγαθόν* κ.λ.π. Αυτή είναι η αρχή μιας μη ελεγχόμενης εξέλιξης. Φιλόσοφοι και ερευνητές, για να καλύψουν τις ανάγκες τους, δημιουργούν καινούρια αντικείμενα, αντικείμενα της σκέψης τους. Η ορολογία που δημιούργησαν είναι αναμφίβολα η κορωνίδα του επιστημονικού λόγου».

Επίσης στο βιβλίο του Snell (1984), Η Ανακάλυψη του Πνεύματος, μτφ. Δανιήλ Ιακώβ, β' έκδοση, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, σ. 295, 299, δίνονται διαφωτιστικές λεπτομέρειες για αυτήν την ορολογία. Χαρακτηριστικά αναφέρει: «δεν μπορούμε να φανταστούμε πώς θα ήταν δυνατό να δημιουργηθούν επιστήμη και φιλοσοφία στην Ελλάδα, αν δεν υπήρχε στη γλώσσα το οριστικό άρθρο. Πώς θα μπορούσε να προχωρήσει η επιστημονική σκέψη χωρίς εκφραστικούς τρόπους, όπως το *ὕδωρ*, το *ψυχρόν*, το *νοεῖν*; Πώς θα ήταν δυνατό να εξειδικευτεί το καθολικό, να αναπτυχθεί μια αφηρημένη έννοια από ένα επίθετο ή ένα ρήμα, αν δεν πρόσφερε το οριστικό άρθρο τη δυνατότητα να σχηματιστούν τέτοιες 'αφαιρέσεις', όπως θα τις ονομάζαμε σήμερα; Η φιλοσοφική σκέψη, τα 'αντικείμενα' της σκέψης δημιουργούνται από ουσιαστικοποιήσεις. Η λειτουργία του οριστικού άρθρου στις ουσιαστικοποιήσεις είναι τριπλή: α) ορίζει το μη συγκεκριμένο, β) το καθιστά καθολικό, γ) επαναπροσδιορίζει και εξειδικεύει το καθολικό, ώστε να μπορούμε να εκφέρουμε κρίσεις σχετικά με αυτό (διαδικασία του ορισμού)»

Πλάτωνας δεν κάνει την τριμερή διαίρεση της ψυχής, όπως στον Φαίδρο και την Πολιτεία, δεν είναι πολύ ξεκάθαρο και σαφές, γιατί το σώμα έχει αυτές τις επιθυμίες. Όπως όμως συνάγεται από τον Φαίδρο και την Πολιτεία είναι κάποιο μέρος της ψυχής, όχι το ανώτερο, που κυβερνά το σώμα και το ταλαιπωρεί με τις επιθυμίες του. Με την υιοθέτηση του τριμερούς σχήματος της ψυχής ο Πλάτωνας θεωρεί την ψυχή υπεύθυνη για όλα και τα καλά και τα κακά και γίνεται φανερό ότι ο πόλεμος για το ποιο μέρος της ψυχής θα κυριαρχήσει γίνεται μέσα μας. Άρα το θεμελιώδες ζήτημα είναι το πώς θα οργανωθεί η σχέση των μερών της ψυχής, για να ομοιάσουμε με τον θεό, γιατί αυτό καθορίζει την ποιότητα του βίου μας.

Η κάθαρση

Η φιλοσοφία λοιπόν καλείται να επιτελέσει τον ρόλο του θεραπευτή και του καθαρτή της ψυχής από τις επιδράσεις του σώματος και να απελευθερώσει την ψυχή από τα δεσμά της. Η κάθαρση στον Φαίδωνα ορίζεται με βάση μια παλαιά παράδοση ως εξής:

Δεν είναι η κάθαρση ακριβώς αυτό, σύμφωνα με ό,τι από παλιά λέγεται; Το να αποχωρίζουμε την ψυχή από το σώμα όσο περισσότερο μπορούμε και να την συνηθίσουμε να περισυλλέγεται από κάθε σημείο του σώματος και να συγκεντρώνεται και να μένει κατά το δυνατόν μόνη αυτή καθεαυτή και στην παρούσα ζωή και στη μέλλουσα απελευθερωμένη από τα δεσμά του σώματος.⁷³

Ο Πλάτωνας επίσης υπογραμμίζει με έμφαση ότι πρέπει να πάρουμε πολύ σοβαρά τους ανθρώπους που οργάνωναν τις τελετές και υποστήριζαν από παλιά ότι όποιος πάει στον Άδη, αμύητος στις τελετουργίες θα μένει στον βόρβορο, ενώ ο καθαρμένος με τελετές, όταν φτάσει εκεί θα συγκατοικήσει με τους θεούς και μάλιστα αυτοί που είχαν ουσιαστική συμμετοχή στις τελετές και είχαν καθαρθεί, ήταν αυτοί που είχαν φιλοσοφήσει.⁷⁴ Το ίδιο θα υποστηρίξει και παρακάτω, ότι δηλαδή σύμφωνα με αυτούς που έχουν μνηθεί στις τελετές όποια

⁷³ Πλάτων, Φαίδων 67c4

⁷⁴ ό. π. 69c1.

ψυχή καθαρήσει από τις επιδράσεις του σώματος αυτή θα συγκατοικήσει με τους θεούς.⁷⁵

Όπως θα φανεί στην παρακάτω ανάλυση ο Πλάτωνας ενσωματώνει το θεωρητικό πλαίσιο των παλαιών παραδόσεων για την αθανασία της ψυχής, τη μετεμψύχωση, τους καθαρισμούς της ψυχής στην παρούσα ζωή και στην μέλλουσα και παράλληλα σέβεται, διατηρεί και δεν αρνείται τις τελετές του καθαρισμού της ψυχής των παλαιών παραδόσεων, ωστόσο αναλύει, θεμελιώνει και εμπλουτίζει σε μεγάλο βαθμό το τελεστικό τοπίο με ιδεαλιστικές θεωρήσεις και με αντίστοιχες φιλοσοφικές πρακτικές. Άρα τον ρόλο που είχαν από παλιά οι τελετές της κάθαρσης της ψυχής από τα παθήματα του σώματος θα τον αναλάβει ουσιαστικά η φιλοσοφία και το ζητούμενο είναι να δούμε τους τρόπους και τις μεθόδους των φιλοσοφικών πρακτικών με βάση τις οποίες ο Πλάτωνας επιτελεί τις παραπάνω λειτουργίες της απελευθέρωσης της ψυχής από τα δεσμά του σώματος.

Στα δεσμά του σώματος ανήκουν τόσο οι αχαλίνωτες επιθυμίες του σώματος όσο και η παραπλάνηση της ψυχής από τα πάσης φύσης αισθητηριακά δεδομένα και σε αυτά ανήκουν και οι γνώμες και οι δοξασίες που ακούει κανείς στις καθημερινές συναναστροφές στην αγορά. Για τούτο ο Σωκράτης υιοθετεί σαν πρώτο βήμα της φιλοσοφικής πρακτικής τον έλεγχο των απόψεων του συνομιλητή, για να πετάξουν όλες τις γνώμες και τις δοξασίες που παραπλανούν την ψυχή. Είδαμε στον Μένωνα το μούδιασμα του νεαρού Μένωνα, όταν έκανε το ένα μετά το άλλο, λογικά σφάλματα στην προσπάθεια του να ορίσει την αρετή. Αυτή τη φιλοσοφική πρακτική ο Πλάτωνας δεν την εγκατέλειψε ποτέ. Στον Σοφιστή προβαίνει στην αναλογία ιατρικής και φιλοσοφίας, για να υποστηρίξει ο Ελεάτης ξένος ότι, όπως η ιατρική καθαρίζει το σώμα από τις ασθένειες, έτσι και η φιλοσοφία καθαρίζει την ψυχή από τις οικείες ασθένειες της.⁷⁶ Ακολούθως αναφέρεται στον έλεγχο ως θεραπευτική πρακτική και τον εξυψώνει ως τη μέγιστη των καθάρσεων και γράφει:

διά ταῦτα δὴ πάντα ἡμῖν, ὦ Θεαίτητε, καὶ τὸν ἔλεγχον λεκτέον ὡς ἄρα μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεων ἐστὶ. (Σοφιστής, 230d6)

⁷⁵ Πλάτων, Φαίδων 81a4.

⁷⁶ Πλάτων, Σοφιστής 230c2.

Για όλους αυτούς τους λόγους, Θεαίτητε, πρέπει να τονίσουμε πως ο κριτικός έλεγχος είναι ο πιο μεγάλος και ο πιο σπουδαίος καθαρισμός.⁷⁷

Στον Φαίδρο ωστόσο η αναλογία ιατρικής και φιλοσοφίας δεν περιορίζεται μόνο στην κάθαρση από τα βλαβερά για το σώμα και την ψυχή στοιχεία, αλλά επεκτείνεται και, όπως η ιατρική χορηγεί τις κατάλληλες τροφές στο σώμα, έτσι και η φιλοσοφία χορηγεί τους κατάλληλους λόγους και μεθόδους για την ψυχή.⁷⁸

Οι συζητήσεις στους πλατωνικούς διαλόγους συνήθως συναρτούν το υπό συζήτηση θέμα με τα ενδιαφέροντα και τις ικανότητες των συνομιλητών και για τον λόγο αυτό ο κριτικός έλεγχος των συνομιλητών του Σωκράτη, Κέβη και Σιμμία απουσιάζει στον Φαίδωνα.⁷⁹ Πιθανόν συμβαίνει, γιατί οι συνομιλητές αυτοί, γνωστοί πυθαγόρειοι, είχαν ήδη μνηθεί στη φιλοσοφία, ήταν φίλοι του και συντρέφουσαν τον Σωκράτη στις τελευταίες του ώρες και έγιναν αποδέκτες της φιλοσοφικής διαθήκης του Σωκράτη. Η συνήθης πρακτική του διαλόγου είναι να εισάγουν ο Κέβης και ο Σιμμίας τα υπό συζήτηση θέματα και να ζητούν από το Σωκράτη να τα αναπτύξει. Η φιλοσοφική διαθήκη του Σωκράτη στον Φαίδωνα περιλαμβάνει την αθανασία της ψυχής και την ομοιότητα της με τον θεό, τη μετεμψύχωση, τη θεωρία των ιδεών, τον απόλυτο χωρισμό ψυχής και σώματος, τον απόλυτο χωρισμό ιδεών αισθητών και τη μέθοδο ανάβασης στον κόσμο των ιδεών που θα συστηματοποιηθεί ακόμη περισσότερο στην Πολιτεία και αυτή η διαδικασία της ανάβασης είναι γνωστή σε μας ως μέθοδος των υποθέσεων.

Η αθανασία της ψυχής και η ανάμνηση των ιδεών

Στην ανάλυση που ακολουθεί θα αναπτύξω τα πλατωνικά επιχειρήματα για την αθανασία της ψυχής και ιδιαίτερα θα εστιαστώ στο καθοριστικό σημείο της πλατωνικής ανάλυσης:

ἀναγκαῖον οὕτως ὥσπερ καί ταῦτα ἔστιν, οὕτως καί τήν ἡμετέραν ψυχήν εἶναι καί πρὶν γεγονέναι ἡμᾶς· εἰ δέ μή ἔστι ταῦτα, ἄλλως ἂν ὁ λόγος οὗτος εἰρημένος εἴη;

⁷⁷ Πλάτων, Σοφιστής (μτφ. Δ. Γληνός), Ζαχαρόπουλος, σ.227.

⁷⁸ Πλάτων, Φαίδρος 270b-c.

⁷⁹ Szlezak A. Thomas (2004), Πώς να διαβάσουμε τον Πλάτωνα, μτφ. Π. Κοτζιά, Θύραθεν, σ. 50.

Ἄρ' οὕτως ἔχει, καὶ ἴση ἀνάγκη ταῦτα τε εἶναι καὶ τὰς ἡμετέρας ψυχὰς πρὶν καὶ ἡμᾶς γεγενῆσθαι, καὶ εἰ μὴ ταῦτα οὐδέ τάδε. (Φαίδων 76e1- 6)

Εἶναι αναγκαῖο ὅτι, με τὸν ἴδιο τρόπο που εἶναι αὐτά (οἱ ιδέες), ἔτσι καὶ ἡ ψυχὴ μας προϋπῆρχε καὶ πρὶν γεννηθῶμε εμεῖς. Σε ἀντίθετη περίπτωση πρέπει νὰ ἐξετάσουμε τὸ θέμα διαφορετικὰ. Ἄρα ἰσχύει ἰσοδύναμα ὅτι αὐτά εἶναι ἔτσι καὶ οἱ ψυχές μας υπῆρχαν πρὶν γεννηθῶμε, κι ἂν δὲν ἀληθεύει τὸ ἓνα νὰ μὴν ἀληθεύει καὶ τὸ ἄλλο.

Με ἄλλα λόγια οἱ προτάσεις « ἡ ψυχὴ εἶναι ἀθάνατη» καὶ «υπάρχουν ἄυλες οντότητες» ἔχουν πάντοτε τὴν ἴδια τιμὴ ἀλήθειας. Εἴτε ἀληθεύουν καὶ οἱ δύο εἴτε ψεύδονται καὶ οἱ δύο, γιατί ἡ μία μεταφέρει τρόπο τινά τὴν ἀλήθεια τῆς στὴν ἄλλη. Ἐχουμε δηλαδὴ μιὰ πρώτη διατύπωση τῆς ἐννοίας τῆς ἀπόδειξης, γιατί με τὴν ἀποδεικτικὴ διαδικασία ἡ ἀλήθεια τῆς ὑπόθεσης μεταφέρεται στὸ συμπέρασμα. Με τὸν τρόπο αὐτὸ ἐρευνας τῆς μεθόδου τῶν υποθέσεων καὶ αὐτὴ τὴν παραδοχὴ, ἡ ἀπόδειξη τῆς ὑπαρξῆς τῶν ιδεῶν συνεπάγεται τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς καὶ ἀπὸ αὐτὸ τὸ ἐπιχείρημα ἀπορρέει ἡ λεγόμενη θεωρία τῆς ἀνάμνησης στὸν Φαίδωνα που θὰ δοῦμε παρακάτω.

Ὅπως λέει ὁ Cornford οἱ δύο πυλώνες τῆς πλατωνικῆς θεώρησης εἶναι ἡ ἀθανασία καὶ ἡ θεϊκότητα τῆς ὀρθολογικῆς ψυχῆς καὶ ἡ πραγματικὴ ὑπαρξὴ τῶν ἀντικειμένων τῆς σκέψης – ἓνας κόσμος νοητῶν ἰδεῶν ξεχωριστῶν ἀπὸ τὰ πράγματα που οἱ αἰσθήσεις ἀντιλαμβάνονται.⁸⁰ Με τὴν θεωρία τῆς ἀνάμνησης οἱ δύο πυλώνες ἐνοποιούνται σὲ μιὰ ἐνότητα, ἔτσι που ἡ ἀπόδειξη τῆς ἰσχύος τοῦ ἐνός νὰ συνεπάγεται καὶ τὴν ἰσχύ τοῦ ἄλλου.

Τὸ πρῶτο ἐπιχείρημα γιὰ τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς εἶναι ἀνεξάρτητο ἀπὸ τὴν θεωρία τῆς ἀνάμνησης καὶ βασίζεται προφανῶς στὴν ἠρακλείτεια προέλευσης θεώρηση γιὰ τὴν ἐνότητα τῶν ἀντιθέτων καὶ τὴν αἰώνια ἀνακύκλιση τοῦ ἴδιου ὡς τὴ βασικὴ δομὴ τῆς διατήρησης τοῦ κόσμου.⁸¹ Τὸ ἐπιχείρημα τῶν ἀντιθέτων βασίζεται στὴ διαπίστωση ὅτι τὰ ἀντίθετα γεννιούνται ἀπὸ τὰ ἀντίθετά τους. Κάτι μεγαλύτερο ἀναγκαστικὰ προκύπτει ἀπὸ κάτι που πρὶν ἦταν μικρότερο,

⁸⁰ Cornford, Francis Macdonald (1973), *Plato's Theory of Knowledge (The Theaetetus and the Sophist of Plato, translated with a running commentary)*, Routledge & Kegan Paul Ltd, London, σ.2-3.

⁸¹ Καν, Τσαρλς (2011), *Ἡ Τέχνη καὶ ἡ Σκέψη τοῦ Ἡράκλειτου*, Ἐνάλιος, σ. 370-380.

κάτι ισχυρότερο από κάτι που υπήρξε ασθενέστερο. Κατά παρόμοιο τρόπο το δίκαιο αντιτίθεται στο άδικο, το όμορφο στο άσχημο, το καλό στο κακό. Μ' αυτό εννοείται ότι όλο το γίνεσθαι είναι κίνηση μεταξύ αντιθέτων. Μεταξύ βέβαια αυτών των αντιθέτων, αφού αποτελούν δυάδα, συμβαίνει να υπάρχουν δύο γεννήσεις. Μεταξύ ύπνου και εγρήγορσης υπάρχει το ξύπνημα, η αφύπνιση, μεταξύ εγρήγορσης και ύπνου το αποκοίμισμα. Ο Πλάτων στο σημείο αυτό (72c) αναφέρεται στην ιστορία του Ενδυμίωνα, ο οποίος ήταν βοσκός και είχε καταδικαστεί από τον Δία, επειδή ερωτεύθηκε την Ήρα, να κοιμάται συνεχώς χωρίς να ξυπνήσει ποτέ. Έτσι, αν η γέννηση από τα αντίθετα δεν έχει καθολική ισχύ, η φύση θα είναι χωλή.⁸² Επίσης η ζωή και ο θάνατος χαρακτηρίζονται από την ίδια κίνηση. Το να είναι κάποιος νεκρός προκύπτει από το γεγονός ότι πριν ήταν ζωντανός και το να είναι κάποιος ζωντανός προκύπτει λογικά απ' το να είναι νεκρός. Στην τελευταία περίπτωση η διαδοχή ζωής και θανάτου σφραγίζεται από τον λειτουργικό ρόλο της ψυχής. Ζωή σημαίνει ένωση της ψυχής με το σώμα, ενώ θάνατος χωρισμός της από το σώμα. Η διαρκής αυτή ανακύκληση δείχνει ότι οι ψυχές δεν χάνονται, αλλά μεσολαβεί ο θάνατος πριν εισέλθουν ξανά σε ένα νέο σώμα (ανθρώπου, ζώου ή φυτού), σε διαφορετική περίπτωση, αν οι ψυχές δεν περνούσαν ξανά σε άλλα σώματα, με την πάροδο του χρόνου, προοδευτικά θα είχαμε τον θάνατο των πάντων, την ανυπαρξία:

ιδέ τοίνυν οὕτως, ἔφη, ὃ Κέβης, ὅτι οὐδ' ἀδίκως ὠμολογήκαμεν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ. εἰ γάρ μὴ ἀεὶ ἀνταποδιδοίη τὰ ἕτερα τοῖς ἑτέροις γινόμεθα, ὡσπερὶ κύκλω περιμόντα, ἀλλ' εὐθεῖα τις εἶη ἢ γένεσις ἐκ τοῦ ἑτέρου μόνον εἰς τό καταντικρὺ καὶ μὴ ἀνακάμπτοι πάλιν ἐπὶ τό ἕτερον μηδέ καμπὴν ποιοῖτο, οἷσθ' ὅτι πάντα τελευτῶντα τό αὐτό σχῆμα ἂν σχοίη καὶ τό αὐτό πάθος ἂν πάθοι καὶ παύσαιτο γινόμεθα; (Φαίδων, 72b)

Κοίταξε να δεις τώρα Κέβη, είπε, ότι είναι ορθά όσα παραδεχτήκαμε, αυτό νομίζω. Εξηγούμαι· εάν η διαδικασία γέννησης δεν χορηγεί συνεχώς σε κάθε αντίθετο το αντίθετό του, σαν σε κλειστή περιφέρεια κύκλου, αλλά αυτά

⁸²Πλάτων, Φαίδων, 71e: «πῶς οὖν, ἦ δ' ὅς, ποιήσομεν; Οὐκ ἀνταποδώσομεν τὴν ἐναντίαν γένεσιν, ἀλλὰ ταύτη χωλή ἔσται ἡ φύσις;» (τι λοιπόν θα κάνουμε; δεν θα ισοζυγίσουμε με αυτήν και τη γέννηση προς την αντίθετη κατεύθυνση, γιατί αλλιώς το έργο της φύσης μάς μένει ελαττωματικό;).

γεννιούνται σε ευθεία γραμμή καθένα από το αντίθετό του χωρίς εκ νέου επιστροφή στο προηγούμενο, όχι σε κυκλική κίνηση, τότε αντιλαμβάνεσαι ότι τα πάντα στο τέλος της διαδικασίας θα λάβουν ένα και μόνο σχήμα, ένα πάθημα θα πάθουν και η γέννησή τους θα πάψει εξ άπαντος.

Και συνεχίζει παρακάτω:

εἰ γὰρ ἐκ μὲν τῶν ἄλλων τὰ ζῶντα γίνονται, τὰ δὲ ζῶντα θνήσκοι, τίς μηχανή μὴ οὐχὶ πάντα καταναλωθῆναι εἰς τὸ τεθνάναι; (Φαίδων,72d)

διότι, εφ' όσον όσα ζουν γεννιούνται από άλλα πράγματα και όσα ζουν πεθαίνουν, ποια μηχανική κίνηση θα τα εμποδίσει να μην αναλωθούν όλα τους από τον θάνατο;

Επομένως η δεδομένη αιωνιότητα του κόσμου μάς επιβάλλει να αναζητήσουμε τον μηχανισμό και τα στοιχεία που καθιστούν εφικτή την αιωνιότητα και αυτό το στοιχείο με το παραπάνω επιχείρημα είναι η ψυχή.

Ας έλθουμε τώρα στο συνθετικό επιχείρημα της απόδειξης της αθανασίας της ψυχής με βάση τη γνώση των ιδεών. Στα μεθοδολογικά στοιχεία της θεωρίας της ανάμνησης είναι η στροφή της ψυχής από τον κόσμο των φαινομένων στον εαυτό της. Αυτό αποτελεί το πρώτο στάδιο της μύησης, γιατί η ιδέα ως άυλη οντότητα δεν είναι αντικείμενο αισθητηριακής εμπειρίας, αλλά συλλαμβάνεται με τη σκέψη. Στο παρακάτω απόσπασμα του Φαίδωνα ο Σωκράτης κάνει ευκρινές ότι οι ιδέες είναι κατάκτηση του νου αποκλειστικά, χωρίς καμία ανάμειξη των αισθήσεων. Ακόμη δεν υπονοείται καθόλου μετάβαση από την αίσθηση προς τη σκέψη. Πρόκειται για δύο διαφορετικούς κόσμους με ξεχωριστά χαρακτηριστικά ο καθένας. Ο κόσμος της νόησης περιλαμβάνει την ψυχή, η οποία είναι αόρατη, τείνει προς το θείο, είναι αθάνατη, απλή και αδιάλυτη (αδιαίρετη). Ο κόσμος των αισθήσεων περιλαμβάνει το σώμα, το οποίο είναι θνητό, σκοτεινό, σύνθετο και διαλυτό. Όταν η ψυχή δεχτεί κάποια μορφή επίδρασης από τα εργαλεία του σώματος, δηλαδή τις αισθήσεις, τότε αρχίζει και μεταβάλλεται, βρίσκεται σε ζάλη και σύγχυση. Η απομάκρυνση απ' αυτόν τον κόσμο της δίνει την ελευθερία να βρεθεί στην περιοχή του καθαρού, αιώνιου και αμετάβλητου όντος.

ἄρ' οὖν ἐκεῖνος ἂν τοῦτο ποιήσῃ καθαρώτατα ὅστις ὅτι μάλιστα αὐτῇ τῇ
διανοίᾳ ἴοι ἐφ' ἕκαστον, μήτε την ὄψιν παρατιθέμενος ἐν τῷ διανοεῖσθαι μήτε
τινὰ ἄλλην αἴσθησιν ἐφέλκων μηδεμίαν μετὰ τοῦ λογισμοῦ, ἀλλ' αὐτῇ καθ' αὐτήν
εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αὐτό καθ' αὐτό εἰλικρινές ἕκαστον ἐπιχειρεῖ
θηρεῦειν τῶν ὄντων, ἀπαλλαγείς ὅτι μάλιστα ὀφθαλμῶν τε καὶ ὠτων καὶ ὡς ἔπος
εἶπεῖν σύμπαντος τοῦ σώματος, ὡς ταράττοντος καὶ οὐκ ἔδωτος τὴν ψυχὴν
κτήσασθαι ἀλήθειάν τε καὶ φρόνησιν ὅταν κοινωνεῖ; ἄρ' οὐχ οὗτος ἐστίν, ὃ
Σιμμία, εἴπερ τις καὶ ἄλλος, ὁ τευξόμενος τοῦ ὄντος; (Φαίδων, 65e5-66a)

να λοιπόν ποιος θα ενεργήσει με τρόπο άμεμπτο, ο άνθρωπος που θα πλησιάσει
με τον νου του και μόνον κάθε πράγμα, χωρίς τη βοήθεια της όρασης ενόσω
διανοείται, και δεν θα σύρει μαζί του κάποια άλλη αίσθηση κατά την εργασία
αυτή του νου· με το να κάνει χρήση του νου και μόνον αυτού, χωρίς άλλη
ανάμειξη, θα επιχειρήσει να αντιληφθεί καθετί αυτών που είναι, αυτό και μόνον,
χωρίς άλλη ανάμειξη, στερημένος εξ άπαντος τα μάτια και τα αφτιά και, με μια
λέξη, ολόκληρο το σώμα του, αυτό που φέρνει ταραχή και δεν επιτρέπει στην
ψυχή να αποκτήσει την αλήθεια και τη γνώση, όταν συνδέεται μαζί της, σωστά;
Αυτός δεν είναι, Σιμμία, ο άνθρωπος που, περισσότερο από κάθε άλλον, θα
κατορθώσει να φτάσει το ίδιο το είναι;⁸³

Στη συνέχεια του διαλόγου παίρνει τον λόγο ο Κέβης και επικαλείται
προηγούμενη συζήτηση με τον Σωκράτη που λέει ότι απόδειξη για την αθανασία
της ψυχής είναι ότι η γνώση, που οι άνθρωποι κατέχουμε, δεν είναι τίποτα άλλο
παρά ανάμνηση όσων αποκτήσαμε πριν τη γέννησή μας:

εἰ ἀληθής ἐστίν, ὄν σύ εἴωθας θαμὰ λέγειν, ὅτι ἡμῖν ἢ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ
ἀνάμνησις τυγχάνει οὗσα καὶ κατὰ τοῦτον ἀνάγκη που ἡμᾶς ἐν προτέρῳ χρόνῳ
μεμαθηκέναι ἂ νῦν ἀναμνησκόμεθα (Φαίδων, 72e)

⁸³ Η εξέταση των όντων μόνο με τη σκέψη είναι κοινός τόπος σε πολλά χωρία του Φαίδωνα, όπως π.χ. το παρακάτω (Φαίδων, 79a): οὐκοῦν τούτων μὲν κἄν ἄψαιο κἄν ἴδοις κἄν ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσιν αἰσθοιο, τῶν δε κατὰ ταυτά ἐχόντων οὐκ ἔστιν ὄτω ποτ' ἂν ἄλλῳ ἐπιλάβοιο ἢ τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ.

εάν είναι αληθές, ότι δηλ. για μας τους ανθρώπους η μάθηση δεν είναι τίποτα άλλο παρά ανάμνηση, πρέπει κατ' ανάγκη να έχουμε κάπου μάθει όσα τώρα ενθυμούμεθα.

Ο Σιμμίας επεμβαίνει και ζητά απόδειξη της παραπάνω θέσης. Εδώ παρατηρούμε ότι ο διάλογος στο σημείο αυτό έχει μαθηματική δομή, διότι η θεωρία της ανάμνησης μάς δίδεται ως μια διαπίστωση που ισχύει και ο Σιμμίας ζητά την απόδειξή της. Ο Κέβης απαντά συνοπτικά ως απόδειξη του θεωρήματος ότι πάντοτε η επιστήμη (γνώση) είναι ανάμνηση που περιέχει προϋπάρχουσα γνώση κάποιου πράγματος και αυτό συμβαίνει στα μαθηματικά και στις άλλες επιστήμες. Ο Σωκράτης ανικανοποίητος από την απάντηση του Κέβη στον Σιμμία επιχειρεί μια αναλυτική απόδειξη με βάση ένα ορισμό της ανάμνησης:

ὁμολογοῦμεν γάρ δήπου, εἴ τίς τι ἀναμνησθήσεται, δεῖν αὐτόν τοῦτο πρότερόν ποτε ἐπίστασθαι (Φαίδων, 73c1-3).

ομολογούμε λοιπόν ότι, αν κάποιος θυμηθεί κάτι, πρέπει σε άλλον χρόνο πιο πριν να ήξερε καλά αυτό το πράγμα.

Στη συνέχεια ο Σωκράτης διασαφηνίζει ότι εκείνο που ενθυμούμεθα δεν είναι μόνο αισθητηριακά ερεθίσματα, αλλά και σκέψεις που συνδέουν και οργανώνουν αυτά τα ερεθίσματα. Για παράδειγμα δεν θυμάται κανείς μόνο τη λύρα, το μουσικό όργανο, αλλά και τον κάτοχο της λύρας. Ο κάτοχος της λύρας δεν είναι αισθητηριακό ερέθισμα, αλλά σκέψη. Το παράδειγμα αυτό που επιστρατεύει ο Σωκράτης προστίθεται στη σύλληψη αυτής της θεωρίας. Η θέα ενός αντικειμένου, όπως εδώ μιας λύρας, πέρα από το γεγονός ότι μας παρέχει πληροφορίες (αισθητηριακής υφής) για το ίδιο το αντικείμενο, μας αποκαλύπτει τη συσχέτιση, μέσω της σκέψης, του αντικειμένου με κάτι συναφές ή ακόμη και κάτι διαφορετικό, γεγονός που δείχνει ότι η ανάμνηση επικεντρώνεται σε στοιχεία που είναι αθέατα στις αισθήσεις, όπως ο κάτοχος της λύρας και δεν αναφέρεται κυρίως σε μεμονωμένα αντικείμενα, αλλά σε σχέσεις αντικειμένων. Στη συνέχεια του διαλόγου, όπως στον Μένωνα για τη διδασκαλία της ανάμνησης καταφεύγουν στο γνωστό μαθηματικό παράδειγμα του διπλασίου

τετραγώνου, ο Σωκράτης στον Φαίδωνα ορμάται από μαθηματικές έννοιες, όπως είναι η ισότητα και η ομοιότητα και θέλει να αποδείξει ότι:

α) Η ιδέα της ισότητας προϋπάρχει της εμπειρίας.

β) Η έννοια της ισότητας υπολείπεται κατά τι της ιδέας της ισότητας, της οποίας και αποτελεί ανάμνηση.

Αναφορικά με τα επιχειρήματα για την ισχύ του (α) θα υπογραμμίσω το γεγονός ότι η ισότητα δεν είναι ιδιότητα ενός ατομικού όντος, αλλά χαρακτηρίζει τουλάχιστον δύο αντικείμενα και θα χρησιμοποιήσω ως παράλληλο κείμενο το έργο του Πλάτωνα Ιππίας Μείζων, όπου ο Σωκράτης φαίνεται να αναρωτιέται πώς συμβαίνει, όταν ο καθένας από εμάς έχει μια ιδιότητα π.χ. καλός να την έχουμε και οι δύο και όταν καθένας από εμάς δεν έχει μια ιδιότητα να την έχουμε και οι δύο, όπως συμβαίνει στην περίπτωση που καθένας από μας είναι ένας, όταν θεωρηθούμε ζεύγος, να μην είμαστε ένας, αλλά δύο. Έχουμε δηλαδή την ιδιότητα δύο όταν θεωρηθούμε δυάδα και καθένας από εμάς δεν είναι δύο αλλά ένας.⁸⁴ Με ανάλογο τρόπο μπορούμε να σκεφθούμε και το παράδειγμα με τα ίσα ξύλα στον Φαίδωνα, αλλά και γενικότερα μπορούμε να σκεφθούμε, όταν μελετούμε τις ιδιότητες των τριγώνων αναφορικά με την ισότητα και την ομοιότητά τους, αφού αυτές καθαυτές δεν είναι ιδιότητες του τριγώνου, αλλά ιδιότητες των σχέσεών του με τα άλλα τρίγωνα. Μέσα από τα παραδείγματα που αναφέρονται στην ιδέα της ισότητας και της ομοιότητας, ο Πλάτωνας διατείνεται ότι η ισότητα και η ομοιότητα δεν είναι ιδιότητες ενός ατομικού όντος, όπως σε άλλη περίπτωση είναι το χρώμα ή το σχήμα του, αλλά είναι ιδιότητες των σχέσεών του με άλλα αντικείμενα. Ένα μαθηματικό αντικείμενο, π.χ. ένα τρίγωνο, το ίδιο έχει την ιδιότητα να είναι τρίγωνο, ως ένα ατομικό ον. Το να μπορεί κάποιος να εκφέρει γνώμη πάνω σε θέματα ισότητας και ομοιότητας σημαίνει μια λειτουργία της σκέψης που δεν προέρχεται από την εμπειρία, αλλά από προϋπάρχουσα γνώση των ιδεών της ισότητας και της ομοιότητας, με άλλα λόγια προέρχεται από προϋπάρχουσα γνώση που φέρει το άτομο πριν τη γέννησή του.

Ένα δεύτερο επιχειρήμα, ισχυρίζεται ο Σωκράτης, είναι ότι η γνώση της ισότητας δεν μπορεί να έχει προέλθει από την αντίληψη ίσων αντικειμένων, γιατί

⁸⁴ Πλάτων, Ιππίας Μείζων, 300a – 303e.

η παρατήρηση δύο ανθρώπων πάνω σε δύο ή περισσότερα αντικείμενα μπορεί να προκαλέσει διαφορετικές κρίσεις ως προς την ισότητά τους. Αυτό που προσπαθεί να πει ο δάσκαλος εδώ είναι ότι σ' αυτήν την περίπτωση η ισότητα που λέει ο ένας θα είναι ανισότητα για τον άλλο και επειδή και οι δύο έχουν την ίδια αντίληψη ως προς την έννοια της ισότητας, συμφωνούν επίσης ότι δεν ταυτίζεται με τα συγκρινόμενα ξύλα, αφού ο ένας τα βλέπει ίσα και ο άλλος άνισα. Άρα η ιδέα της ισότητας υπάρχει κάπου έξω από τον κόσμο του γίνεσθαι, υπάρχει στον κόσμο του όντος και η εμπειρία βασίζεται και οργανώνεται από τις προϋπάρχουσες της εμπειρίας έννοιες :

σκοπέι δέ και τῆδε. ἄρ' οὐ λίθοι μὲν ἴσοι καὶ ξύλα ἐνίοτε ταῦτά ὄντα τῶ μὲν ἴσα φαίνεται, τῶ δ' οὐ;... αὐτά τά ἴσα ἔστιν ὅτε ἄνισά σοι ἐφάνη, ἢ ἡ ἰσότης ἄνισότης;... οὐ ταῦτόν ἄρα ἐστίν, ἣ δέ ὄς, ταῦτα τε τά ἴσα καὶ αὐτό τό ἴσον (Φαίδων,74c)

εξέτασε το ζήτημα και ως εξής. Πέτρες και ξύλα που είναι ίσα, ενώ παραμένουν τα ίδια, δεν φαίνονται ορισμένες φορές στον ένα ίσα και σε άλλον όχι; ... τα ίδια τα ίσα σου φάνηκαν ποτέ ότι είναι άνισα ή η ισότητα ότι είναι ανισότητα; δεν είναι επομένως το ίδιο πράγμα, είπε εκείνος, τα ίσα εκείνα και το ίσο το ίδιο.

Επιπλέον η έννοια της ισότητας, που αποκτούμε από την εμπειρία, υπολείπεται κατά τι από την ιδέα της ισότητας, που στην πλατωνική ορολογία ονομάζεται «αυτό το ίσο». Το ίδιο συμβαίνει και με τις άλλες έννοιες, όπως είναι το καλό, το δίκαιο, το όμορφο, το όσιο κ.λ.π., δηλαδή αυτό που ονομάζει ο φιλόσοφος με τη δική του ορολογία 'αυτό που είναι'. Νομίζω ότι η εικόνα της διαφοράς μεταξύ της έννοιας και της πλατωνικής ιδέας γίνεται ευκρινέστερη, αν ακολουθήσουμε την αναλογία με την οποία συνδέει ο Πλάτωνας την αίσθηση με τη νόηση στην Πολιτεία (508c). Η λειτουργία της όρασης προϋποθέτει το αντικείμενο που βλέπει, αλλά και το φως που καθιστά το αντικείμενο ορατό και προφανώς η εικόνα του αντικειμένου στην όραση μας δεν ταυτίζεται με το αντικείμενο. Με ανάλογο τρόπο η λειτουργία της σκέψης προϋποθέτει την ιδέα, τον νου που την συλλαμβάνει και το αγαθό που την καθιστά ορατή από τον νου. Οποια σχέση δηλαδή έχει το αντικείμενο που βλέπουμε με την εικόνα του στην

όραση μας, την ίδια σχέση έχει η ιδέα που νοείται με την έννοια που σχηματίζεται στη σκέψη μας.

Παρόμοιο είναι το νόημα στο πολυσυζητημένο χωρίο του Φαίδωνα (99d) για τον περίφημο δεύτερο πλου του Σωκράτη και την υπόθεση των ιδεών ως ερμηνευτικού σχήματος της αιτίας του γίνεσθαι. Στο χωρίο αυτό ο Πλάτωνας μεταβαίνει από την έκλειψη του ήλιου στον αισθητό κόσμο και στην τύφλωση που προκαλεί η απευθείας θέαση των αισθητών στην ανάλογη έκλειψη του νοητού κόσμου, όταν αντιλαμβανόμαστε την εικόνα των όντων στον λόγο ως αυτά καθαυτά τα όντα. Εδώ το *ον* στον λόγο σαφώς διαχωρίζεται από το καθαυτό *ον*, αλλά μόνο μια συστηματική μελέτη των ορίων του λόγου μπορεί να μας οδηγήσει στο *ον* καθαυτό, γεγονός που υπερβαίνει τους στόχους αυτής της εργασίας. Υπογραμμίζω ωστόσο την παρατήρηση του Veggetti ότι ο διαχωρισμός του *όντος* στον λόγο από το καθαυτό *ον*, διαφοροποιεί τον Πλάτωνα από τους Σοφιστές, που επίσης κατέφυγαν στους λόγους, και μας οδηγεί στην αντικειμενικότητα της ιδέας και στους προδρόμους του Πλάτωνα, Πυθαγορείους, Παρμενίδη και Ηράκλειτο.⁸⁵

Συμπεράσματα

Συνοψίζοντας τα παραπάνω κατανοούμε ότι το θεμέλιο και η προέλευση αυτής της λειτουργίας της σκέψης που κατανοεί την έννοια της ισότητας είναι η ιδέα. Η πλατωνική απάντηση είναι ότι η ψυχή γνωρίζει την έννοια της ισότητας, γιατί υπάρχει η ιδέα της ισότητας.⁸⁶ Οι ιδέες υφίστανται χωριστά από τα πράγματα, όπως ακριβώς ο νους υφίσταται χωριστά από το σώμα. Είναι αιώνιες και δεν υπόκεινται σε αλλαγή και αφού η ψυχή θυμάται τις ιδέες που γνώρισε πριν την γέννησή μας είναι αθάνατη.

Η πεποίθηση του Πλάτωνα είναι ότι η ανθρώπινη ψυχή, πριν πέσει στον κόσμο των πραγμάτων, έζησε σ' έναν ιδανικό κόσμο, τον κόσμο των ιδεών, όπου γνώρισε την πραγματική ουσία των πραγμάτων. Η ένωση της ψυχής με το

⁸⁵ Veggetti, Mario (2000), Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας, Π. Τραυλός, σ.141-142.

⁸⁶ Πλάτων, Φαίδων, 74a: «αναγνωρίζουμε, μου φαίνεται ότι κάτι είναι ίσο, δεν εννοώ μ' αυτό ότι π.χ. ένα ξύλο είναι ίσο με ένα άλλο ξύλο ή μια πέτρα με μια άλλη πέτρα, ούτε τίποτα άλλο από τα τοιαύτα, αλλά κοντά σε όλα αυτά κάτι άλλο, αυτό τούτο το ίσο ».

σώμα, που πραγματοποιήθηκε με τη γέννηση του ανθρώπου, είχε ως αποτέλεσμα ο άνθρωπος να απολέσει αυτή τη γνώση. Περιήλθε σε λήθη. Η ανάκληση της μνήμης με κατάλληλες μεθόδους (ανάμνηση) θα οδηγήσει στην απολεσθείσα γνώση και στην αλήθεια. Αλήθεια άλλωστε σημαίνει την άρση της λήθης.⁸⁷ Με την εξάσκηση στην ανάκτηση της μνήμης θα ενεργοποιηθεί η ανθρώπινη ψυχή, ώστε να ξεφύγει από τη δέσμευση των αισθητηριακών δεδομένων και να προσεγγίσει τα όντως όντα. Ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι διαφεύγει της προσοχής των πολλών η βασική αιτία που οι πραγματικοί φιλόσοφοι σκέφτονται τον θάνατο (64b). Το παρακάτω απόσπασμα δείχνει ότι ο φιλόσοφος και εραστής της γνώσης σε όλη του τη ζωή ασκείται μέσω ανάμνησης στην απόκτηση της γνώσης, ξέρει όμως καλά ότι αυτή καθεαυτή θα την αποκτήσει μετά θάνατον, δηλαδή σε μια καθαρή μορφή, αφού η ψυχή αποδεσμευτεί από το σώμα και πλησιάσει αυτήν και αυτή η πεποίθηση τον απελευθερώνει από τον φόβο του θανάτου:

Αλλά το πράγμα το ίδιο μάς έδειξε ότι, εάν θελήσουμε κάποτε να μάθουμε κάτι άψογα, οφείλουμε να απαλλαγούμε από αυτό και μόνο με την ψυχή να παρατηρήσουμε τα πράγματα καθαυτά. Τότε μόνον -έτσι φαίνεται- όταν πεθάνουμε, καθώς σημαίνει ο λόγος, θα αποκτήσουμε αυτό που επιθυμούμε και λέμε πως είμαστε εραστές του, τη γνώση, όχι όσο είμαστε ζωντανοί. Εφόσον δεν είναι δυνατόν, όσο ζούμε με το σώμα, να γνωρίσουμε στην εντέλεια κάτι, ένα από τα δύο συμβαίνει· η απόκτηση της γνώσης ή πουθενά ή μόνο μετά τον θάνατο είναι δυνατή. Διότι τότε ακριβώς η ψυχή μένει αυτή καθεαυτή, χωριστά από το σώμα, όχι πιο πριν (Φαίδων, 66e-67a).

Η επίγεια λοιπόν ζωή θεωρείται ως προετοιμασία μιας άλλης μακροβιότερης και ουσιαστικότερης, αφού, όπως είδαμε, τα πάθη της ψυχής ενσωματώνονται στον χαρακτήρα της. Η καθαρότητα της ψυχής σε ένα αιώνιο κόσμο προετοιμάζεται στην επίγεια ζωή με την απεμπλοκή από τα πάθη του σώματος, την ορθή φιλοσοφία και τη μελέτη θανάτου:

ἐάν μὲν (ἡ ψυχὴ) καθαρὰ ἀπαλλάτῃται, μηδὲν τοῦ σώματος συνεφέλκουσα, ἄτε οὐδὲν κοινωνοῦσα αὐτῷ ἐν τῷ βίῳ ἐκοῦσα εἶναι, ἀλλὰ φεύγουσα αὐτό καὶ συνηθροισμένη αὐτὴ εἰς ἑαυτήν, ἄτε μελετῶσα ἀεὶ τοῦτο – τό δέ οὐδὲν ἄλλο

⁸⁷ Πλάτων, Φαίδων, 75d.

ἐστὶν ἢ ὀρθῶς φιλοσοφοῦσα καὶ τῷ ὄντι τεθνάναι μελετῶσα ῥαδίως ἢ οὐ τοῦτ' ἂν εἶη μελέτη θανάτου; (Φαίδων, 80e)

εάν η ψυχή αποχωρεί καθαρή και δεν συμπαρασύρει μαζί της τίποτα από το σώμα, διότι κατά τον βίο της δεν είχε καμία εκούσια επικοινωνία με αυτό, αντίθετα το απέφευγε συγκεντρωμένη καθεαυτή, τότε αυτό συνεχώς μελετούσε, να φιλοσοφεί ορθά και να ασκείται να πεθάνει χωρίς να οδύρεται. Άραγε αυτό δεν είναι το να μελετάς τον θάνατο;

Για τον Σωκράτη η ψυχή όχι μόνο δεν χάνεται μεταθανάτια, «δεν σκορπίζεται σαν πνοή ή καπνός», αλλά εξακολουθεί όχι μόνο να υφίσταται, αλλά και να διαθέτει ικανότητες και λογική. Συγγενεύει με τις ιδέες καθώς ομοιάζει μ' αυτές χωρίς να είναι η ίδια ιδέα. Επιπλέον ο Πλάτων έχει να μας πει κάτι εξέχουσας σημασίας. Με τη θεωρία της ανάμνησης δίνεται αφενός απάντηση στο θέμα της αθανασίας της ψυχής και αφετέρου παρέχεται η δυνατότητα στον άνθρωπο που ζει στον κόσμο της εμπειρίας και η οποία του προκαλεί περιορισμούς να εισέλθει σε έναν άλλο κόσμο, αυτό της γνώσης, χάρη στην αθάνατη ψυχή που διαθέτει. Η θεωρία της ανάμνησης σηματοδοτεί μια πλήρη ρήξη με τις τρέχουσες τότε πεποιθήσεις για τη φύση της ψυχής και τις πηγές της γνώσης μας. Η ψυχή θεωρούνταν για τους πολλούς μια απλή σκιά ή ένα 'είδωλο', ένα 'φάντασμα' που θα μπορούσε να διαλυθεί, αν αποχωριζόταν από το σώμα. Η μεγάλη τομή του Πλάτωνα είναι η απομάκρυνση των πλατωνικών ιδεών από κάθε εξάρτηση από υλικά πράγματα και συνακόλουθα η απομάκρυνση της ψυχής -που τις γνωρίζει- από οποιαδήποτε εξάρτηση από το φυσικό κόσμο.

Φαίδρος-Συμπόσιο

Εισαγωγικά

Ο Φαίδρος, σύμφωνα με την πλειοψηφία των μελετητών, ανήκει στους τελευταίους διαλόγους της μέσης περιόδου του Πλάτωνα και είναι μεταγενέστερος του Μένωνα και του Φαίδωνα. Στον Φαίδρο ο Πλάτων αναφέρεται και αναπτύσσει τη θεωρία της ανάμνησης, διηγούμενος ένα κοσμικό μύθο. Συστατικά στοιχεία του μύθου, όπως και στους προηγούμενους διαλόγους, είναι η αθανασία της ψυχής, η μετεμψύχωση, η θεωρία των ιδεών και η γνώση τους.

Το επιχείρημα της αθανασίας της ψυχής διαφοροποιείται από αυτά του Φαίδωνα, όπως θα δούμε παρακάτω. Επίσης η δομή της ψυχής ομοιάζει με την τριμερή διαίρεση της ψυχής, όπως παρουσιάζεται στην Πολιτεία, ενώ μας προϊδεάζει για τον ρόλο της ψυχής στον κοσμικό μύθο της δημιουργίας του κόσμου στον Τίμαιο, όπου η ψυχή θεωρείται ως αρχή κίνησης. Στον Φαίδρο (245c4- 246a3) η ψυχή είναι αθάνατη, επειδή θεωρείται ότι είναι η αρχή της κίνησης, και αφού ο κόσμος είναι αιώνιος μέσα από την περιοδικότητα των γεννήσεων και την αιωνιότητα των ειδών, αναγκαστικά και η αρχή της κίνησης θα είναι αιώνια και αθάνατη. Έτσι λοιπόν η αρχή της κίνησης είναι εκείνο που κινεί τον εαυτό του. Και αυτό δεν είναι δυνατόν ούτε να χάνεται ούτε να γεννιέται, αλλιώς όλος ο ουρανός και το σύμπαν του γίνεσθαι θα κατέρρεαν και θα παρέμεναν ακίνητα και δεν θα είχαν ξανά μια αρχή που θα τα έκανε να γεννηθούν και να κινηθούν πάλι (Φαίδρος 245d8- 245e2).

Η περιφορά των ψυχών

Στη συνέχεια του διαλόγου η ψυχή παρομοιάζεται με άρμα που περιλαμβάνει ένα ζεύγος πτερωτών αλόγων και ένα ηνίοχο (νου) κυβερνήτη, αλλά διαφοροποιείται η θεϊκή ψυχή από την ανθρώπινη, γιατί η θεϊκή ψυχή δεν έχει εσωτερικές αντιθέσεις, καθώς η φύση των αλόγων είναι καλή και υπακούουν πρόθυμα στον κυβερνήτη νου, ενώ το ένα άλογο της ανθρώπινης ψυχής έχει αντίθετες ιδιότητες από το άλλο, έτσι που να προκαλείται εσωτερική διαμάχη στην ψυχή και η διακυβέρνηση του άρματος δεν είναι καθόλου εύκολη

υπόθεση για τον κυβερνήτη: «.....η ηνιόχηση σε εμάς τους ανθρώπους είναι δύσκολη και κουραστική» (246b5).

Το ένα άλογο, όσον αφορά την μορφή του, είναι άσπρο, με στητό και καλοδεμένο σώμα, με ψηλό αυχένα, γαμψή μύτη και μαύρα μάτια, ενώ το ήθος περιγράφεται με τους όρους καλό, αγαθό, φιλότιμο, συνετό, σεμνό, αγαπά την αλήθεια, είναι υπάκουο στον λόγο, έχει αυτοέλεγχο, ενώ το άλλο άλογο όσον αφορά την μορφή του, έχει στραβό σώμα, είναι παχύ, κακοσχηματισμένο, με χοντρό αυχένα και κοντό λαιμό, είναι πλατυπρόσωπο και μαύρο, κουφό με τριχωτά αυτιά και γκριζογάλαζα μάτια και όσον αφορά το ήθος του είναι κακό, ανυπάκουο, ατίθασο, αδιάντροπο, πονηρό, επιρρεπές στην ύβρη και την αλαζονεία, ακόλαστο (253d2).

Η φύση του κακού αλόγου είναι η σημαντικότερη διαφορά της ανθρώπινης από την θεϊκή ψυχή, γιατί το καλό άλογο της ανθρώπινης ψυχής ομοιάζει με τα άλογα της θεϊκής, όπως ομοιάζουν και τα πτερά των αλόγων και ο νους. Έχουμε δηλαδή ομοιότητα και ανομοιότητα ως προς τη θεϊκή ψυχή και την ανθρώπινη, ομοιότητα ως προς το καλό άλογο, τα πτερά, και τον νου και ανομοιότητα ως προς το κακό άλογο που κάνει και τη διαφορά τους.

Τα πτερά των αλόγων της ανθρώπινης ψυχής τρέφονται, αναπτύσσονται ή πεθαίνουν και είναι καθοριστικά για τη μοίρα της ψυχής. Γιατί η τροφή των πτερών της ψυχής είναι η θέαση από τον νου της ασώματης, άχρωμης, ασχημάτιστης και χωρίς αφή ουσίας που περιλαμβάνει τη δικαιοσύνη, τη σωφροσύνη, την επιστήμη και τη γνώση που δεν αντιλαμβάνεται τη μεταβλητότητα, γιατί τα όντα στα οποία αναφέρεται αυτή η γνώση είναι αιώνια και αμετάβλητα (246e3). Η θέαση αυτή, που τρέφει τα φτερά των ψυχών είναι δύο ειδών. Το ένα είδος αναφέρεται στην ασώματη ψυχή, θεϊκή και ανθρώπινη, και το άλλο είδος αναφέρεται στην ανθρώπινη ψυχή που έχει ενωθεί με σώμα. Στην πρώτη περίπτωση έχουμε άμεση θέαση της αιώνιας ουσίας, ενώ στην άλλη περίπτωση έχουμε έμμεση θέαση μέσω της ανάμνησης όσων είχε δει η ψυχή πριν ενωθεί με το ανθρώπινο σώμα.

Όταν η ψυχή είναι ασώματη τότε κάνει περιφορά στον ουρανό και πιθανόν φτάνει μέχρι τον υπερουράνιο τόπο, ακολουθώντας τον Δία που ηγείται της πομπής (246e5). Ακολουθούν οι υπόλοιποι θεοί και κάθε ψυχή ακολουθεί το

άρμα του θεού που της μοιάζει και η ενέργεια της κίνησης κάθε ψυχής οφείλεται στην ίδια την κίνηση της, γιατί με την κίνηση στον ουράνιο και υπερουράνιο τόπο θεάται τα αληθινά όντα που, όπως είπαμε, αυτή ακριβώς η θέαση είναι και η τροφή των φτερών (248b9). Κατά την περιφορά όμως των ψυχών, επειδή το κακό άλογο δημιουργεί προβλήματα, αποσπά την προσοχή του ηνίοχου (νου) και δεν θεάται όλα τα όντα, και από τον βαθμό των προβλημάτων αυτών που δημιουργεί η ποιότητα των αλόγων, εξαρτάται τόσο η θέαση της αμετάβλητης ουσίας όσο και η ανάπτυξη των φτερών που τρέφονται από αυτήν. Με ορολογία που θυμίζει τη χριστιανική αντίληψη για την πτώση του ανθρώπου και την εκδίωξη των πρωτοπλάστων από τον παράδεισο ή την έκπτωση των αγγέλων από τον ουρανό που τους μεταβάλλει σε διαβόλους, ο Πλάτωνας μυθολογεί και λέει ότι πολλές ψυχές αδυνατούν να ακολουθήσουν την κίνηση της περιφοράς και τότε καταβυθίζονται και κυλιούνται και πατιούνται μεταξύ τους και πολλές ψυχές γίνονται ανάπηρες και χάνουν τα φτερά τους:

και έτσι καταβυθίζονται και κατακυλιούνται μαζί και πατιούνται μεταξύ τους και πέφτουν η μια πάνω στην άλλη καθώς επιχειρούν να προσπεράσουν η μια την άλλη, στην κάθοδο τους. Και δημιουργείται θόρυβος και ανταγωνισμός και χύνεται πολύς ιδρώτας και μάλιστα από τον κακό χειρισμό των ηνίοχων, πολλές ψυχές γίνονται ανάπηρες και πολλών τα φτερά σπάνε. Τελικά όλες αυτές υποφέρουν πολύ, αποχωρούν χωρίς να μνηθούν στην ενατένιση του όντος και, αφού αποχωρήσουν, τρέφονται με δοξασίες (Φαίδρος,248b 1-8).

Η μετενσάρκωση

Σύμφωνα δε με τον νόμο της Αδράστειας όσες ψυχές κατάφεραν να κρατηθούν στην περιφορά και να δουν κάτι από την ουράνια πραγματικότητα παραμένουν στον ουρανό και για όσο καιρό ανταποκρίνονται στην κίνηση αυτή. Εκείνες όμως που έχασαν τα φτερά τους και έπεσαν στην γη, αυτές περιπίπτουν σε λήθη και τότε αρχίζει ο κύκλος των μετενσαρκώσεων τους (248c). Υπάρχουν δέκα τρόποι ζωής για τις ψυχές, ένας για αυτές που παρέμειναν στον ουρανό και άλλοι εννέα για όσες έπεσαν στην γη. Ανάλογα με όσα κατάφεραν να δουν στην ουράνια περιφορά κατατάσσονται αξιολογικά σε εννέα κατηγορίες. Η πρώτη κατηγορία μετενσαρκώνεται στη ζωή φιλοσόφου ή φίλου της μουσικής και του

έρωτα ή φίλου της ομορφιάς, η δεύτερη σε ζωή βασιλέως που σέβεται τον νόμο ή άνδρα ικανού στον πόλεμο και στη διακυβέρνηση, η τρίτη στη ζωή πολιτικού ή επιχειρηματία ή ειδικού στα οικονομικά, η τέταρτη στη ζωή ενός γυμναστή, η πέμπτη στη ζωή μάντη ή ιεροτελεστή, η έκτη στη ζωή ποιητή ή ενός άλλου μιμητή καλλιτέχνη, η έβδομη στη ζωή ενός τεχνίτη ή ενός γεωργού, η όγδοη στη ζωή σοφιστή ή δημαγωγού και η τελευταία στη ζωή ενός τυράννου (248d).

Η παραμονή στη γη και στον κύκλο των μετενσαρκώσεων διαρκεί δέκα χιλιάδες χρόνια, γιατί τόσο χρόνο χρειάζεται η ψυχή, για να βγάλει φτερά και να επιστρέψει στον ουρανό. Εξάιρεση στον κανόνα αυτό αποτελεί η πρώτη κατηγορία, καθώς μπορούν να επιστρέψουν στον ουρανό μετά από τρεις χιλιάδες χρόνια, αν διάλεξαν τρεις διαδοχικές φορές τον ίδιο τρόπο ζωής. Μετά από κάθε μετενσάρκωση και αφού τελειώσει η ζωή τους σε ένα σώμα, κρίνονται και έτσι άλλες οδηγούνται για τιμωρία κάτω από τη γη, ενώ άλλες ανακουφίζονται από την κρίση και πηγαίνουν σε ένα τόπο του ουρανού, ανάλογα με τη ζωή που έζησαν. Όταν συμπληρωθεί χιλιετία, τότε και οι εννέα κατηγορίες ψυχών καλούνται να μετενσαρκωθούν σε κάποιο τύπο ζωής μετά από κλήρωση και επιλογή και μ' αυτόν τον τρόπο διασφαλίζεται η ελευθερία του ανθρώπου, γιατί καθένας διαλέγει τον βίο που του ταιριάζει (249 b3).

Η κλήρωση θεωρώ ότι έχει να κάνει με τη σειρά της επιλογής. Στην περίπτωση όμως αυτή τίθενται περιορισμοί, γιατί όπως, πιθανόν σκωπτικά, σημειώνει ο Πλάτωνας στον συγγενικό μύθο του Ηρός στο 10^ο βιβλίο της Πολιτείας, ο Οδυσσέας κληρώθηκε να επιλέξει τελευταίος και είχαν μείνει για επιλογή μόνο λίγες ζωές και έτσι βρήκε εύκολα τη ζωή ενός απλού ιδιώτη, αλλά αυτό δεν περιόρισε την ελευθερία του, γιατί και αν επιλεγόταν να διαλέξει πρώτος πάλι τον βίο ενός απλού ιδιώτη θα διάλεγε. Γενικότερα όμως τονίζει ότι και η τύχη παίζει κάποιο ρόλο στη μοίρα της ψυχής, αφού εν μέρει η επιλογή της καθορίζεται από τη σειρά που πήρε κατά την κλήρωση (Πλάτων, Πολιτεία 619e).

Ο μύθος του Φαίδρου και ο μύθος του Ηρός στο 10^ο βιβλίο της Πολιτείας έχουν ισχυρή συμπληρωματικότητα με την έννοια ότι αυτό που είναι πυκνά γραμμένο στον ένα μύθο είναι αναλυτικά επεξεργασμένο στον άλλο και έτσι η παράλληλη μελέτη τους αποβαίνει, πιστεύω, ερμηνευτικά χρήσιμη.

Στο θέμα της επιλογής του σωματικού βίου της ψυχής είναι χαρακτηριστικά τα λόγια του προφήτη στον μύθο του Ηρόδ:

Της κόρης Λάχεσης, θυγατέρας της Ανάγκης, είναι τούτος ο λόγος. Ψυχές της μιας ημέρας, αρχίζει για το θνητό γένος άλλος ένας κύκλος με κατάληξη τον θάνατο. Δεν θα σας πάρει με κλήρο κάποιος δαίμονας, θα διαλέξετε εσείς τον δαίμονα. Οποιανού λάχει ο πρώτος κλήρος, αυτός πρώτος να διαλέξει τη ζωή που αναγκαστικά θα ζήσει. Δεν έχει δεσπότη η αρετή· ανάλογα αν την τιμεί κανείς ή την περιφρονεί, θα είναι και πιο μεγάλο ή πιο μικρό το μερτικό του επάνω της. Η ευθύνη είναι εκείνου που διαλέγει· ο θεός δεν έχει ενοχή (Πλάτων, Πολιτεία 617d5).

Εύκολα συνάγεται από το παραπάνω απόσπασμα ότι ο λόγος της κόρης της Ανάγκης δεν επιδέχεται αμφισβήτηση, τουλάχιστον όσον αφορά τη δομή του μύθου και ότι:

- α) δεν κάνει κάποιος θεός την επιλογή του τρόπου ζωής του ανθρώπου, αλλά ο ίδιος.
- β) η ψυχή επιλέγει τον θεό της.
- γ) ο θεός είναι ανεύθυνος για τις επιλογές της ψυχής.
- δ) η αρετή δεν έχει ιδιοκτήτη και μπορεί να πάρει όσο μέρος της επιθυμώσει η ψυχή.

Επειδή ο μύθος του Ηρόδ ακολουθεί στο πλατωνικό κείμενο την καταδίκη της τραγικής τέχνης και του Ομήρου στο 10^ο Βιβλίο της Πολιτείας το παραπάνω χωρίο μπορεί να διαβαστεί και ως απάντηση στους τραγικούς στα θέματα της εκδίκησης, του φθόνου των θεών, της παρέμβασης τους στα ανθρώπινα, αλλά και της ευθύνης τους απέναντι στους ανθρώπους. Στην πλατωνική απάντηση διαλύεται η τραγική σύγκρουση, γιατί το κακό είναι μέσα μας, παράγεται από την ψυχή μας και μπορεί να θεραπευθεί από εμάς τους ίδιους. Το κακό στον άνθρωπο δεν οφείλεται στους θεούς και ο άνθρωπος μπορεί να ορίσει την μοίρα του. Έχουμε ουσιαστικά μια εξέγερση απέναντι στη μοιρολατρία και τη σιδερένια αναγκαιότητα που επέβαλλαν οι θεοί της παράδοσης, και ο πλατωνικός ιδεαλισμός λειτουργεί ως η άλλη άποψη που μπορεί να αναδιαμορφώσει την πραγματικότητα με μέτρο την ελευθερία του ανθρώπου να ομοιάσει στο θεό και να ζήσει ως θεός. Ίσως τα κίνητρα της εξέγερσης του

Πλάτωνα να ήταν πολιτικά, επειδή απογοητεύτηκε από την καταδίκη του Σωκράτη που αποφάσισε η δημοκρατική Αθήνα, ίσως να συνετέλεσε και η προσωπική απογοήτευση από την εμπλοκή του στα πολιτικά πράγματα της Αθήνας, όταν ήταν νέος, όπως αναφέρει στην εβδόμη επιστολή του, σε κάθε περίπτωση πάντως έπρεπε να διαμορφώσει μια άλλη πραγματικότητα, διαφορετική από την εμπειρική πραγματικότητα, αισθητηριακή, πολιτική και ηθική. Δεν είχε, θεωρώ, άλλη επιλογή από την καταφυγή στην ιδεατότητα που όριζε η πυθαγόρεια παράδοση και ενοποιούσε την αθανασία της ψυχής, τη μετενσάρκωση, τα μαθηματικά, τη φύση, την ηθική, την πολιτική.

Το σημαντικό θέμα που τίθεται εδώ, στους μύθους του Φαίδρου και του Ηρός και σχετίζεται άμεσα με τη διαδικασία της επιλογής από την ψυχή του σωματικού της βίου είναι αν η τριμερής σχέση των μερών της ψυχής, που παρουσιάζεται στον μύθο του Φαίδρου και στον μύθο του Ηρός στην Πολιτεία, είναι σταθερή και αναλλοίωτη για κάθε ψυχή ή αν η σχέση αυτή μεταβάλλεται και αν μεταβάλλεται με ποιους τρόπους αλλάζει αυτή η τριμερής σχέση και πώς η ψυχή γίνεται καλύτερη ή χειρότερη.

Η σύσταση της ψυχής δεν είναι δεδομένη και τελεσίδικη, αλλά υφίσταται μεταβολές ανάλογα με τον τρόπο ζωής της:

ψυχής δέ τάξιν οὐκ ἐνεῖναι διά τό ἀναγκαίως ἔχειν ἄλλον ἐλομένην βίον ἄλλοιαν γίγνεσθαι. (Πλάτων, Πολιτεία, 618b2)

κάποιος σταθερός καθορισμός των ψυχών δεν υπήρχε, γιατί κατ' ανάγκη καθεμιά τους γίνεται διαφορετική ανάλογα με τον βίο που διάλεξε.

Το μέγιστο μάθημα στον μύθο του Ηρός, που πρέπει να πάρει η ψυχή, για να διαμορφώσει τον εαυτό της, είναι το μάθημα να ξεχωρίζει το καλό από το κακό, για να μπορεί να επιλέξει την καλύτερη ζωή, αφού η ψυχή αλλάζει και μεταβάλλεται η σύνθεση του τριμερούς μείγματος και έχει ιδιότητες από τη φύση της, αλλά και επίκτητες, από το σωματικό της βίο (Πολιτεία, 618d4). Στον Φαίδωνα είδαμε επίσης με εκτενή ανάλυση τις επιδράσεις του σώματος στην ψυχή και πώς η ψυχή γίνεται γεώδης, σωματοειδής και περιπίπτει σε λήθη η γνώση της και η φρόνηση της. Πρέπει λοιπόν να δούμε και να εξετάσουμε τους τρόπους που η ψυχή γίνεται καλύτερη ή χειρότερη.

Ο έρωτας και η ανάμνηση

Στον μύθο του Φαίδρου η ερωτική διαδικασία προβάλλεται ως ο αναγκαίος δρόμος, για να αποκτήσει πάλι η ψυχή τα φτερά της που τρεφόταν από τη θέαση των ιδεών και τα έχασε κατά την πτώση της. Η διαδικασία της αναπτέρωσης στον σωματικό βίο της ψυχής είναι ανάλογη με τη διαδικασία της πτέρωσης κατά την ουράνια περιφορά της, μόνο που εδώ μπορεί μόνο να θυμηθεί αυτά που είδε στους ουρανούς και αυτό είναι αρκετό για να αναπτερωθεί. Η ψυχή ωστόσο έχει περιπέσει σε λήθη είτε από το σοκ της μετενσάρκωσης, όπως μας λέει στον Φαίδωνα είτε γιατί κατά την πτώση της από τον ουρανό λησμόνησε όσα είχε δει και η απώλεια της μνήμης της επιδεινώθηκε από τις κακές συναναστροφές, όπως υποστηρίζει στον Φαίδρο είτε γιατί, όπως αναφέρει στον μύθο του Ηρός, πριν γεννηθεί στο σώμα, διάβηκε τη ζεστή και άνυδρη έρημο της πεδιάδας της Λήθης και στο τέλος ήπια και το νερό της λησμονιάς. Η διαδικασία λοιπόν της ανάμνησης δεν είναι ούτε εύκολη και απλή υπόθεση ούτε χωρίς μεγάλους κόπους και σταθερή προσπάθεια.

Η διαδικασία της αναπτέρωσης επιτελείται μέσω της ανάμνησης, γιατί η ψυχή βλέπει εδώ αυτά που είδε στον ουράνιο τόπο. Η αρχή της ανάμνησης εδώ είναι η ιδέα του ωραίου, γιατί από όλες τις ιδέες αυτή έχει την ιδιότητα η εικόνα της να ομοιάζει περισσότερο με το πρωτότυπο⁸⁸ και παράλληλα είναι ορατή με τις αισθήσεις, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι είναι ανώτερη από τη φρόνηση και τις άλλες ιδέες. Αυτές δεν είναι ορατές παρά μόνο νοητές.⁸⁹ Όταν λοιπόν ο φιλόσοφος αντικρύσει ένα ωραίο έφηβο, τότε καταλαμβάνεται από μανία και τρόμο καθώς διαγιγνώσκει την ομοιότητα της εδώ παρουσίας του ωραίου, και της ιδέας του ωραίου, γιατί αν και είναι εδώ μέσω της μανίας επικοινωνεί με τον θεό και με όσα εκείνος βλέπει. Τότε καταλαμβάνεται από φρίκη, ιδρώνει, και θερμαίνεται, και από τη θέρμανση λειώνουν όλα τα συστατικά που εμπόδιζαν την ρίζα του φτερού να βλαστήσει, και, όπως τα παιδιά όταν βγάζουν τα δόντια τους, πονούν τα ούλα τους, γίνονται ευερέθιστα και αγανακτούν, έτσι και ο φιλόσοφος καθώς αναπτερώνεται νιώθει πόνο, και οδύνη, αγανάκτηση και

⁸⁸ Πλάτων, Φαίδρος 250b2.

⁸⁹ Με την ελληνομάθεια του, ο Οδυσσεύς Ελύτης, γράφει στο Άξιον Εστί: της δικαιοσύνης ήλπε νοητέ.

φαγούρα, αλλά παράλληλα νιώθει μεγάλη ανακούφιση, κοιτάζει προς τα πάνω, και σιγά σιγά με αφετηρία τον ωραίο έφηβο και καθώς αυξάνει ο έρωτας του για αυτόν, αυξάνει πολύ περισσότερο μέσω της ανάμνησης η επιθυμία του να αναπτερωθεί, να εγκαταλείψει το σώμα του και να μεταβεί νοερά η ψυχή του στον ουρανό, ενώ το σώμα του βρίσκεται ακόμα εδώ.

Στον Θεαίτητο ο Πλάτωνας σε ένα χωρίο αντίστοιχου περιεχομένου, αναφέρεται στους φιλοσόφους που αντικρίζουν τον ουρανό και περιγράφει πώς μια Θρακιώτισσα υπηρέτρια διακωμώδησε τον Θαλή που κοιτώντας τον ουρανό έπεσε σε ένα πηγάδι, λέγοντας του : «Όσα είναι στον ουρανό προθυμοποιείσαι να τα μάθεις όσα όμως είναι μπροστά στα πόδια σου δεν τα βλέπεις».⁹⁰ Η διάνοια του φιλοσόφου περιφρονεί και απομακρύνεται από τα επιμέρους όντα της εμπειρίας και πετάει στους ουρανούς.

Ο όρος «πέτεται» ως χαρακτηριστικό της ψυχής φαίνεται και στο παρακάτω χωρίο από τον Θεαίτητο:

ή δέ διάνοια, ταῦτα πάντα ἡγησαμένη σμικρά και οὐδέν, ἀτιμάσασα πανταχῆ πέτεται Πίνδαρον ‘τᾶς τε γᾶς ὑπένερθε’ καί τὰ ἐπίπεδα γεωμετροῦσα, ‘οὐρανοῦ θ’ ὑπερ’ ἀστρονομοῦσα, καί πᾶσαν πάντη φύσιν ἐρευνωμένη τῶν ὄντων ἐκάστου ὄλου, εἰς τῶν ἐγγύς οὐδέν αὐτήν συγκαθειῖσα (173e2-174a1).

ο νους του όμως, που όλ' αυτά τα θεωρεί μικρά και μηδαμινά, τα περιφρονεί και πετάει, όπως λέει ο Πίνδαρος, παντού 'πάνω στη γη' και με τα επίπεδά της κάνει γεωμετρία και πετάει 'πέρα από τον ουρανό' και κάνει αστρονομία και ερευνά τη φύση του καθενός από τα όντα και δεν καταπιάνεται με κανένα απ' όσα είναι κοντά του.

Στον Φαίδρο επίσης υποστηρίζει ότι αυτός που καταλαμβάνεται απ' αυτό το είδος της μανίας, αποκτά φτερά, θέλει να πετάξει, αλλά αδυνατεί και, όπως το πουλί (ὄρνιθος δίκη) κοιτάζει προς τα πάνω και αμελεί τα κάτω, έτσι κι ο Θαλής, όπως μας λέει στον Θεαίτητο, κοίταζε τον ουρανό και έπεσε στο πηγάδι.⁹¹

⁹⁰ Πλάτων, Θεαίτητος, 174a5.

⁹¹ Πλάτων, Θεαίτητος, 174a5.

Η μεταθανάτια λοιπόν πορεία της ψυχής στους ουρανούς γίνεται το μοντέλο που παρομοιάζεται εδώ με τη διαδικασία της ανάμνησης και τη στροφή της ψυχής προς τα πάνω και την επιθυμία της να πετάξει. Συστατική αρχή του μύθου είναι η ομοιότητα του ανθρώπου με τον θεό που δηλώνεται με τη γλώσσα του μύθου στον Φαίδρο και με λιτή και αυστηρή φιλοσοφική επιχειρηματολογία στον Θεαίτητο:

ἀλλ' οὐτ' ἀπολέσθαι τὰ κακά δυνατόν, ὦ Θεόδωρε - ὑπεναντίον γάρ τι τῶ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη – οὐτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἰδρῦσθαι, τὴν δέ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης, διό καὶ πειρᾶσθαι χρή ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δέ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δέ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι (Θεαίτητος, 176a3-176b2).

Ούτε να χαθούν τα κακά είναι δυνατόν, Θεόδωρε, γιατί είναι ἀνάγκη να υπάρχει κάτι αντίθετο στο καλό, ούτε πάλι γίνεται να ἔχουν τον τόπο τους στους θεούς, ἀλλὰ περιτριγυρίζουν κατ' ἀνάγκη τη θνητὴ φύση κι αυτόν εδώ τον τόπο. Γι' αυτό και πρέπει να προσπαθεῖ κανεὶς να φεύγει ἀπ' ἐδῶ, ὅσο μπορεί πιο γρήγορα προς τα ἐκεῖ. Καὶ ἡ φυγὴ αὐτὴ σημαίνει ὁμοίωση με τον θεό, ὅσο τούτο γίνεται. Ὁμοίωση πάλι θα πει να γίνεις δίκαιος καὶ ὄσιος με φρόνηση καὶ με γνώση.

Οι χαρακτηριστικές φράσεις του αποσπάσματος είναι:

Η φυγὴ ἀπὸ ἐδῶ (ουσιαστικά καὶ μεταφορικά).

Η ὁμοίωση με τον θεό.

Η ὁμοίωση με τον θεό είναι να γίνεις δίκαιος καὶ ὄσιος με φρόνηση καὶ γνώση .

Το παραπάνω χωρίο συνοψίζει με ἐπιγραμματικό καὶ βαρυσήμαντο τρόπο πολλά ἀπὸ αὐτὰ που εἶδαμε στην ἐργασία αὐτή. Συγκεκριμένα συνοψίζει τὴν θεμελιώδη ἀντίθεση που εἶδαμε στον Φαίδωνα μεταξύ του γήινου καὶ ἀνθρώπινου τόπου με τον θεϊκό καὶ τὴν ἐπιθυμία του Σωκράτη να λυτρώσει τὴν ψυχὴ του ἀπὸ τὴν φυλακὴ του σώματος, τὴν ομοιότητα του ἀνθρώπου με τον θεό στα μυθολογικά συμφραζόμενα του Φαίδρου καὶ τὴν ἐρωτικὴ διαδικασία ὡς ἀνάμνηση του ουρανοῦ, ἀλλὰ καὶ τὴν φυγὴ ἀπὸ ἐδῶ με τὸ πέταγμα ἐκείνης τῆς ψυχῆς που ἔχει ἀποκτήσει φτερά ἐπειδὴ θεάθηκε τὶς ιδέες.

Η ομοίωση του ανθρώπου με τον θεό είναι και συστατική αρχή του μύθου του Φαίδρου και ο κύριος στόχος της ανάμνησης. Χρησιμοποιώντας την ίδια ακριβώς ορολογία με τον Θεαίτητο και με χαρακτηριστική φράση την ομοίωση με το θεό όσον αυτό είναι δυνατόν γράφει στον Φαίδρο:

Και καθώς ψάχνουν μόνοι τους και μέσα τους να βρουν την φύση του δικού τους θεού, πετυχαίνουν,... και καθώς τον αγγίζουν μέσα από την ανάμνηση τους, γεμίζουν από την πνοή του και μεταλαμβάνουν από το ήθος και τους τρόπους του, όσο βέβαια είναι δυνατόν για τον άνθρωπο να μετάσχει του θεού. (Φαίδρος, 253a)

Στον μύθο του Φαίδρου η ερωτική διαδικασία της αναπέρωσης είναι ουσιαστικά μια τριαδική σχέση, γιατί συμμετέχουν με διαφορετικούς ρόλους τρία πρόσωπα, ο θεός, ο εραστής και ο ερωμένος. Το τελικό αποτέλεσμα είναι να ομοιάσουν ο εραστής και ο ερωμένος με τον θεό με τον εξής τρόπο. Ο θεός μένει αμέτοχος, αλλά ο εραστής ως φιλοσοφική φύση έχει δει τις ιδέες, έχει θαυμάσει το κάλλος του ουρανού και έχει επιλέξει τον θεό του που ακολούθησε κατά την ουράνια περιφορά. Ακολούθως έχει λησμονήσει με τη γέννησή του όσα είχε δει, αλλά επιλέγοντας τον ερωμένο του, επειδή ομοιάζει με τον θεό που κάποτε ακολούθησε, θυμάται πάλι την ουράνια περιφορά και λατρεύει τον ερωμένο ως θεό, επειδή στάθηκε η αιτία να θυμηθεί τα αληθινά όντα. Για τούτο καταβάλλει κάθε προσπάθεια να μην μεταχειριστεί τον ερωμένο ως σεξουαλικό αντικείμενο, αλλά να μεταφέρει στον ερωμένο τα βαθιά αισθήματα του προς τον θεό και αναλογικά και προς εκείνον, επειδή ομοιάζει στον θεό του. Κάνει ό, τι του είναι δυνατό να πείσει τον ερωμένο του να ομοιάσει με τον θεό του και να εξυψωθεί. Ο Πλάτωνας εδώ χρησιμοποιεί την έννοια του καθρέπτη που παίζει καθοριστικό ρόλο, γιατί ο θεός αντανακλάται στον εραστή και ο εραστής αντανακλάται στον ερωμένο και έτσι μεταβατικά ο θεός αντανακλάται στον ερωμένο μέσω του εραστή.⁹² Με τον τρόπο αυτό, όπως προανέφερα, ο εραστής και ο ερωμένος ομοιάζουν με τον θεό και ο ερωμένος οδηγείται μέσω του εραστή στην φιλοσοφία, με την προϋπόθεση ότι ο εραστής θα σέβεται τον ερωμένο του, όπως σέβεται τον θεό του. Αυτή είναι, όπως σημειώνει ο Πλάτωνας, η βαθύτερη και ουσιαστικότερη μορφή φιλοσοφικής μύησης.

⁹² Πλάτων, Φαίδρος 255d6: «Δεν μπορεί να συλλάβει γιατί βλέπει τον εαυτό του μέσα στον εραστή σαν σε καθρέπτη».

Τούτη λοιπόν η μανία είναι η καλύτερη από όλους τους τρόπους με τους οποίους το θείο έρχεται μέσα μας και έχει την καλύτερη προέλευση, τόσο για εκείνον που την έχει όσο και για εκείνον που του μεταδίδεται (Φαίδρος 249c). Ωστόσο για αυτό το είδος φιλοσοφικής μύησης είναι ικανοί πολύ λίγοι άνθρωποι. Εκείνες οι ψυχές, που δεν έκαναν καθόλου προσπάθεια για την περιφερική κίνηση στον ουρανό να δουν κάτι ελάχιστο από το ον, δεν μπορούν να μετενσαρκωθούν σε άνθρωπο, γιατί σε σώματα ανθρώπων μετενσαρκώνονται μόνο εκείνες που έχουν δει έστω και κάτι από την πραγματικότητα των ουρανών. Έτσι μόνο οι άνθρωποι μπορούν να έχουν ανάμνηση έστω και λίγο, ανάλογα με την φύση της ψυχής τους και τον τρόπο ζωής τους. Έτσι εξασφαλίζεται ότι μόνο ο άνθρωπος μπορεί να συλλαμβάνει ως έννοια τις πολλές αισθητηριακές εντυπώσεις και να τους δίνει ενότητα και αυτό οφείλεται στην ανάμνηση εκείνων τα οποία είδε κάποτε η ψυχή του (Φαίδρος, 249b8).⁹³ Εδώ προφανώς ο Πλάτωνας σαφώς διαχωρίζει την έννοια από την ιδέα, αφού θεωρεί ότι η έννοια είναι ανάμνηση της ιδέας. Όσες ψυχές δεν έχουν δει τίποτα κατά την περιφορά τους μπορούν να μετενσαρκωθούν σε ζώα και σε θηρία και κάποτε πάλι να επιστρέψουν σε άνθρωπο. Αυτό υποστηρίζει και στον μύθο του Ηρόδ με τον Ορφέα να επιλέγει τη ζωή κύκνου και τον Αγαμέμνονα να ξαναγεννιέται ως αητός. Οι άλλες που κάτι λίγο είδαν και το ξέχασαν κατά την πτώση τους και κύλησαν εύκολα στην αδικία και παρασυρόμενες από κακές συναναστροφές εδραίωσαν στην ψυχή τους τη λήθη του όντος. Μένουν πολύ λίγες για αυτή την ικανότητα φιλοσοφικής μύησης και οι περισσότερες περιορίζονται να εννοούν τον έρωτα ως γενετήσια πράξη με τη στενή σημασία της λέξης και στην καλύτερη των περιπτώσεων να διάγουν ένα ηθικό βίο που δεν τους αναπτύσσει τα φτερά της ψυχής τους, διατηρεί όμως την επιθυμία να τα αποκτήσουν κάποτε, αν η τύχη και οι συναναστροφές το επιτρέψουν.

Στον λόγο της Διοτίμας στο Συμπόσιο η φιλοσοφική μύηση μέσω του έρωτα είναι μια διαδικασία σταδιακής ανέλιξης, όπως το ανέβασμα μιας σκάλας. Ο έρωτας μάς εμφανίζεται ως δαίμονας που βρίσκεται μεταξύ ανθρώπου και θεού

⁹³ Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει κάτι ανάλογο για τη σχέση της μνήμης με την έννοια, ότι δηλαδή και τα ζώα έχουν την ικανότητα της μνήμης αλλά μόνο ο άνθρωπος μπορεί να μετατρέπει τις πολλές μνήμες ενός πράγματος σε έννοιες, χωρίς βέβαια να θεωρεί ότι οι έννοιες είναι εικόνες άλλων οντοτήτων, όπως είναι οι πλατωνικές ιδέες (Μ.Τ.Φ,980b26).

και διαμεσολαβεί αυτήν τη σχέση μεταφέροντας τα σχετικά με τους ανθρώπους στους θεούς και αντίστροφα (202e).⁹⁴ Ολόκληρη η φύση φαίνεται να θέλει να ομοιάσει με τους θεούς και να γίνει αθάνατη. Παρατηρούμε στα ζώα, γράφει ο Πλάτωνας, αυτή την επιθυμία για αθανασία, γιατί, αν και το κάθε συγκεκριμένο ζώο είναι θνητό, εξασφαλίζει μέσω της γέννησης την αιωνιότητα του είδους. Εδώ ο κύκλος ζωής-θανάτου δεν κλείνει ποτέ και επαναλαμβάνεται αενάως η κυκλικότητα μέσω των γεννήσεων που οφείλονται στον έρωτα. Αυτό συμβαίνει και στον άνθρωπο αφού είναι και ζώο κι έτσι συντελείται η διαιώνιση του ανθρώπινου είδους. Βλέπουμε εδώ ότι το χαρακτηριστικό σχήμα της ηρακλείτειας σκέψης για την εναλλαγή των αντιθέτων, την περιοδικότητα των κυκλικών κινήσεων χρησιμοποιείται εδώ από τον Πλάτωνα ως μοντέλο ερμηνείας της αιωνιότητας του κόσμου.

Ωστόσο εκτός από τις κυφορίες στο σώμα, ο Πλάτων ισχυρίζεται με αναλογικά επιχειρήματα ότι υπάρχουν και οι κυφορίες και οι γεννήσεις που συντελούνται στην ψυχή. Τα παιδιά της ψυχής είναι η φρόνηση, η δικαιοσύνη, η σωφροσύνη και συνολικά η αρετή. Ωστόσο η ψυχική γονιμοποίηση χρειάζεται μέθοδο και καθοδηγητή (ηγούμενο) που θα οδηγήσει τον άνθρωπο στη ζωή των ερωτικών μυστηρίων. Από νέος λοιπόν πρέπει να μάθει να ερωτεύεται ένα ωραίο σώμα και να γεννά λόγους ωραίους γι' αυτό. Ακολούθως πρέπει να διαγιγνώσκει τη συγγένεια του ως προς την ωραιότητα με ένα άλλο ωραίο σώμα και σε τελική ανάλυση με όλα τα ωραία σώματα. Ακολούθως πρέπει να αντιληφθεί την ανωτερότητα της ψυχικής ομορφιάς και να ερωτεύεται τις ωραίες ψυχές και τα έργα τους. Έτσι θα οδηγηθεί να θαυμάσει το κάλλος των επιστημών και θα θεωρήσει δουλικό και μικροπρεπές να θαυμάζει ένα μόνο σώμα ή μια μόνο ψυχή ή μια μόνο επιστήμη. Με τη γνωστή του μέθοδο ο Πλάτων της συναγωγής των πολλών σε ένα, στον τελικό βαθμό της ερωτικής μυσταγωγίας θα θεαθεί το κάλλος που ενοποιεί όλες τις επιμέρους εκφάνσεις του. Η θέαση αυτή έχει τον χαρακτήρα του εξαίφνης, όπως μας λέει :

« εξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστόν τήν φύσιν καλόν» (Συμπόσιο 210e3).

⁹⁴Πλάτωνος, Συμπόσιο (2012), κείμενο, μετάφραση και ερμηνεία Ι.Συκουτρή, Αθήνα, Ι.Δ.Κολλάρου.

Το κάλλος αυτό δεν έχει τα χαρακτηριστικά της αντιθετικής διπολικότητας. Είναι αιώνιο και αναλλοίωτο, δεν γεννιέται και δεν χάνεται, δεν αυξάνεται και δεν μειώνεται, δεν είναι ωραίο από μια άποψη και άσχημο από μια άλλη, δεν είναι ωραίο τώρα και αύριο δεν είναι, ούτε αναφορικά με κάτι είναι ωραίο και αναφορικά με κάτι άλλο δεν είναι ωραίο, ούτε για κάποιους ωραίο και για άλλους άσχημο. Ακολουθώντας και με ορολογία που θυμίζει τον Φαίδωνα και την εισαγωγή της θεωρίας των ιδεών, ο Πλάτωνας σε τελική ανάλυση υποστηρίζει ότι πρέπει να φανταστούμε ότι το κάλλος δεν εξαρτάται από ό,τι μετέχει σε αυτό:

ἀλλ' αὐτό καθ' αὐτό μεθ' αὐτοῦ μονοειδές αἰεί ὄν, τὰ δέ ἄλλα πάντα καλά ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινά τοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καί ἀπολλυμένων μηδέν ἐκεῖνο μήτε τι πλεον μήτε ἐλαττον γίγνεσθαι μηδέ πάσχειν μηδέν (Συμπόσιο, 211b).

Αλλά ως κάτι που υπάρχει μόνο του, αυτοτελώς, με τον εαυτό του, ενιαίο στη μορφή, αιώνιο, όλα δε τα άλλα ωραία μετέχουν εκείνου κατά τέτοιο τρόπο, ώστε, με τη γένεση και τον αφανισμό εκείνων, εκείνο μήτε αύξηση μήτε ελάττωση καμία να υφίσταται μήτε κανένα άλλο επηρεασμό.

Συμπεράσματα

Θεμελιακό στοιχείο για τη θεωρία της ανάμνησης των ιδεών είναι η ομοιότητα του ανθρώπου με τον θεό που μπορεί να πραγματωθεί κλιμακωτά και στον βαθμό που ο άνθρωπος στρέφεται από τον αισθητό κόσμο στον νοητό. Η αίσθηση είναι κοινή ιδιότητα των ανθρώπων και των ζώων και δεν οδηγεί από μόνη της στη γνώση. Ο νους όμως που ομοιάζει με τον θεό, όταν απελευθερωθεί από τις επιδράσεις του σώματος, μπορεί να οδηγηθεί στη γνώση. Η μεθοδολογία της ανάμνησης βασίζεται στην απελευθέρωση της ψυχής από τις επιδράσεις του σώματος και στον έλεγχο των επιθυμιών του. Η ανάμνηση των ιδεών είναι μια βαθιά ερωτική διαδικασία που αγκαλιάζει αρχικά τον αισθητό κόσμο με απώτερο όμως σκοπό την άνοδο μέσω της τέχνης και της επιστήμης στην ιδέα αυτή καθαυτή. Η ενότητα της φύσης επιτρέπει αυτή την αναγωγή, αφού αιτίες των αισθητών είναι οι ιδέες και υπάρχει αθέατη επικοινωνία μεταξύ τους. Βαθύτερη πεποίθηση του Πλάτωνα είναι ότι ο άνθρωπος έχει έρωτα για το καλό, γιατί έχει γνωρίσει τις ιδέες με την αθάνατη ψυχή του πριν ακόμα αυτή μετενσαρκωθεί. Μπορεί λοιπόν, επειδή έχει προΐδεασθεί, να οδηγηθεί στην ανάμνηση των ιδεών, αν έχει κατάλληλη φύση και οδηγό. Ο καθοδηγητής, που εκφράζεται με τη μορφή του Σωκράτη, δεν διδάσκει, αλλά οδηγεί τον μαθητή να θυμηθεί την προϋπάρχουσα γνώση που φέρει. Με την έννοια αυτή η μάθηση είναι γέννηση της γνώσης που κυοφορούνταν στην ψυχή του μαθητή. Η ορολογία της μεθόδου που ονομάζεται μαιευτική, στο Μένωνα, το Συμπόσιο και τον Θεαίτητο είναι με όρους της γέννησης, δηλαδή «τίκτω», «κυοφορώ», «μαία» κ.λ.π. Καρπός της διάθρωσης των ιδεών σε σχέσεις ιεραρχίας και σταθερότητας είναι η υποθετική μέθοδος που εμφανίζεται πιο καθαρά στα μαθηματικά και επεκτείνεται από τον Πλάτωνα σε φιλοσοφική μέθοδο για κάθε περιοχή του επιστητού μέχρι την άνοδο στο αγαθό σύμφωνα με την Πολιτεία και το Συμπόσιο. Η αλήθεια με τη μέθοδο αυτή γίνεται έννοια της λογικής, η ψυχή στρέφεται στον εαυτό της και βρίσκει την αλήθεια μέσα της.

Όλα αυτά όμως δεν γεννήθηκαν από το μηδέν, αλλά ήταν αποτέλεσμα της συνομιλίας του Σωκράτη και του Πλάτωνα με την παράδοση του ιδεαλισμού και ιδιαίτερα με την πυθαγόρεια παράδοση. Από την πυθαγόρεια παράδοση

διδάχτηκε την αθανασία της ψυχής, τη μετενσάρκωση, αλλά και το σταθερό και αναλλοίωτο υπόβαθρο του κόσμου με βάση τους αριθμούς, από τον Παρμενίδα την έμφαση στο αναλλοίωτο νοητό ον και από τον Ηράκλειτο τη γενικευμένη έννοια του κοσμικού κύκλου και την περιοδικότητα της γέννησης και της φθοράς.

Με τη θεωρία της ανάμνησης ο Πλάτωνας πέτυχε να ξεπεράσει τον σχετικισμό και να αντιστρέψει τη σοφιστική στροφή που επικεντρώθηκε στον άνθρωπο και σε τελική ανάλυση πέτυχε να αναγάγει τον άνθρωπο στην ενότητα της φύσης μέσω της φιλοσοφικής κάθαρσης από κάθε υποκειμενικότητα. Γιατί η υποκειμενικότητα και ο σχετικισμός είναι αιτίες πολιτικής αστάθειας και ο Πλάτων ονειρεύτηκε μια σταθερή οντολογική και γνωστική δομή που θα εξασφάλιζε την πολιτική και ηθική σταθερότητα με την ανάμνηση των ιδεών.

ΑΡΧΑΙΕΣ ΠΗΓΕΣ

- Αριστοτέλης (2009), *Μετά τα Φυσικά*, βιβλίο Α, εισ., μτφ, σχόλια, Βασίλης Κάλφας, Πόλις.
- Πλάτων, *Απολογία Σωκράτους, Φαίδρος, Ίππαρχος*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια, Κ. Κουράβελος, Ν. Αχείμαστος, Π. Πετρίδης, Ι. Ζαχαρόπουλος.
- Πλάτων (1980), *Θεαίτητος*, εισαγωγή, αρχαίο και νέο ελληνικό κείμενο Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλου, Ακαδημία Αθηνών, Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας, Σειρά Α΄: Κείμενα, Αθήνα.
- Πλάτων, *Μένων*, εισαγωγή, μτφ., σχόλια, Ιωάννης Πετράκης, Πόλις.
- Πλάτων (2002), *Πολιτεία*, εισ. σημείωμα, μετάφρ. Ερμ. Σημειώματα Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, Πόλις.
- Πλάτων (2012), *Συμπόσιο*, κείμ., μτφ. και ερμηνεία Ι.Συκουτρή, Βιβλιοπωλείο της Εστίας.
- Πλάτων (2006), *Φαίδρος*, μελέτη, μετάφραση, σχόλια, Παναγιώτης Δόικος, Ζήτρος.
- Πλάτων, *Φαίδων-Πρωταγόρας*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Ευ. Παπανούτσος, Β. Τατάκης, Ι. Ζαχαρόπουλος.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Βέικος, Θ. 1988. *Οι Προσωκρατικοί*. Ι. Ζαχαρόπουλος.
- Βλαστός, Γ. 1993. *Σωκράτης: ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος*, μτφ. Παύλου Καλιγά, πρόλ. Αλέξανδρου Νεχαμά, Βιβλιοπωλείον της Εστίας.
- Βλαστός, Γ. 1994. *Πλατωνικές Μελέτες*. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Burkert, W. 1972. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Burkert, W. 1985. *Greek Religion, Archaic and Classical*. Oxford: Basil Blackwell.
- Burkert, W. 1987. *Ancient Mystery Cults*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.

- Borman, K. 2006. *Πλάτων*, μτφ. Ι. Γ. Καλογεράκος. Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου-Α. Καρδαμίτσα.
- Cassirer, E. 1957. *The Philosophy of Symbolic Forms*, 3. The Phenomenology of Knowledge. New Haven: Yale University Press.
- Cormann, P. 1979. *Pythagoras, A Life*. London, Henley and Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Corneli, G. & Mckirahan R. & Macris C. (ed.). 2013. *On Pythagoreanism*, 5. *Studia Praesocratica*. Berlin: De Gruyter.
- Cornford, F. M. 1973. *Plato's Theory of Knowledge* (The Theaetetus and the Sophist of Plato, translated with a running commentary). London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Cornford, F. M. 1992. «Μυστικισμός και επιστήμη στην πυθαγορική παράδοση», στο Α.Φ.Δ. Μουρελάτος (επιμ.). *Οι Προσωκρατικοί: Συλλογή κριτικών δοκιμίων*. Αθήνα: Εκπαιδευτήρια Κωστέα- Γείτονα 1998, τ.1, 195-227.
- Fine, G. 1992. «Inquiry in the Meno». Στο: Richard Kraut (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge University Press, 200- 226.
- Gulley, N. 1954. «Plato's Theory of Recollection». *The Classical Quarterly* 4: 194- 213.
- Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, 1. The earlier Presocratics and the Pythagoreans, Cambridge University Press.
- Hadot, P. 2002. *Τι είναι η αρχαία ελληνική φιλοσοφία*, μτφ. Α. Κλαμπατσέα, Αθήνα: Ίνδικτος.
- Huffman, A. Carl (ed.) .2014. *A History of Pythagoreanism*. Cambridge University Press.
- Kahn, C. 2001. *Pythagoras and the Pythagoreans, A Brief History*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Kahn, C. 1974. «Η πυθαγορική φιλοσοφία πριν από τον Πλάτωνα». Στο: Α.Φ.Δ. Μουρελάτος (επιμ) .*Οι Προσωκρατικοί. Συλλογή κριτικών δοκιμίων*. Αθήνα: Εκπαιδευτήρια Κωστέα- Γείτονα 1998, τ.1, 228-260.
- Kan, X. T. 2011. *Η τέχνη του Ηρακλείτου*. Ενάλιος.
- Kierkegaard, S. *Η έννοια της ειρωνείας*. Αθήνα: Αναγνωστίδης.

- Kirk, G.S.- Raven J.E. – Schofield M. 1990. *Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι*. μτφ. Δ. Κούρτοβικ. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Koyre, A. 1990. *Φιλοσοφία και Πολιτεία, Εισαγωγή στην ανάγνωση του Πλάτωνα*. μτφ. Α. Κασίμη, Αλεξάνδρεια.
- Κάλφας, Β. & Ζωγραφίδης, Γ. 2006. *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι*. Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών (Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη).
- Λέμπεντεφ, Α. Η Θεογονία του Επιμενίδη και η προέλευση της Ορφικής-Πυθαγορικής θεωρίας περί μετενσάρκωσης, [Greek translation of the Russian original published in: INDO-EUROPEAN LINGUISTICS AND CLASSICAL PHILOLOGY-XIX (Joseph M.Tronsky memorial Conference). Proceedings of the International Conference, St.Petersburg, 22-24 June, 2015 /edited by Nikolai N. Kazansky. St.Petersburg: Nauka, 2015, pp. 550-584.
- Lebedev, A. 2013. « Idealism in Early Greek Philosophy: the Case of Pythagoreans and Eleatics», στο V. Sharova, E.Trufanova, A.Yakovleva (Edd.), *Theory and Practice*. Russian Academy of Sciences, IPhRAS, Moscow, 220-230.
- Lebedev, A. 2014. *The Logos of Heraclitus: a Reconstruction of his Thought and Word (with a New Critical Edition of the Fragments)*, St. Petersburg: Nauka.
- Lebedev, A. 2017. «The Liber Naturae Metaphor and Alphabet Analogy in Heraclitus' Logos- Fragments (with some remarks on Plato's "dream theory" and the origin of the concept of elements)». Στο: E. Fantino, U. Muss, Ch. Schubert, K. Sier (Hrsg.). *Heraklit im Kontext*. Berlin; New York: Walter de Gruyter. *Studia Praesocratica*, v.8, 231-267.
- Lebedev. A. 2017. «Parmenides the Pythagorean. Monistic Idealism (Mentalism) in Archaic Greek Metaphysics» στο INDO-EUROPEAN LINGUISTICS AND CLASSICAL PHILOLOGY-XXI (Joseph M.Tronsky memorial Conference). Proceedings of the International Conference, St.Petersburg, 22-28 June, 2017 /edited by Nikolai N. Kazansky. St.Petersburg: Nauka, 2017, 495- 536.
- Μουρελάτος Α.Φ.Δ. (1998 επιμ.): *Οι Προσωκρατικοί. Συλλογή Κριτικών Δοκιμίων* (μτφ. Φ. Τσιγκάνου, Ν. Γιανναδάκης, Σ. Μοσχονάς, Γ. Τζαβάρας). 2 τόμοι. Αθήνα: Εκπαιδευτήρια Κωστέα- Γείτονα.
- Μπάλλας, Κ. 1985. *Οι Πυθαγόρειοι*. Αθήνα: Ίδρυμα Γουλανδρή Χορν.

- Nilsson, P. M. 1949. *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Θρησκείας*. Αθήνα: Παπαδήμα.
- Πορφύριος . 2001. *Πυθαγόρου βίος*. εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κ. Μακρής, Κατάρτι.
- Proclus. 1873. *Procli Diadochi in primum Euclidis Elementorum librum commentarii*. Edited by Godofredi Friedlein. Lipsiae: In Aedibus B.G. Teubneri.
- Ricceur, P. 2013. *Η Μνήμη, Η Ιστορία, Η Αλήθη*. μτφ Ξ. Κομνηνός. Αθήνα: Ίνδικτος.
- Riedweg, C. 2001. *Pythagoras: His Life, Teaching and Influence*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Scott, D. 2006. *Plato's Meno*. Cambridge University Press.
- Scott, D. 1995. *Recollection and Experience. Plato's Theory of Learning and its successors*. Cambridge University Press.
- Snell, B. 1984. *Η ανακάλυψη του πνεύματος, ελληνικές ρίζες της ευρωπαϊκής σκέψης*. μτφ. Δανιήλ Ιακώβ, β' έκδοση. Αθήνα:Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Szlezak, A.T. 1993. *Πώς να διαβάζουμε τον Πλάτωνα*. μτφ. Π. Κοτζιά, Θύραθεν.
- Taylor, A.E. 1992. *Πλάτων, ο Άνθρωπος και το έργο του*. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Τσέλλερ-Νεστλέ .1994. *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*. μτφ. Χ. Θεοδωρίδη, Βιβλιοπωλείο της Εστίας.
- Τσούνα, Β. 2008. «Μεταφυσική και Αυτογνωσία στον Φαίδρο του Πλάτωνος». Νεύσις 17: 46-63.
- Vegetti, M. 2000. *Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας* . Αθήνα: Τραυλός
- White, P. N. 2012. *Ο Πλάτων για τη Γνώση και την Πραγματικότητα*. επιμ. Γ. Καραμανώλης, μτφ. Χ. Γραμμένου. Gutenberg.
- Zhmud, L. 2012. *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. Oxford University Press.

ΧΡΗΣΙΜΕΣ ΙΣΤΟΣΕΛΙΔΕΣ

- <http://plato.stanford.edu/entries/pythagoras/>

- <https://www.academia.edu/>
- <http://www.plato-academy.gr/atlantida>