

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΣΧΟΛΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑΣ ΤΩΝ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ



Jacque Henri Lartigue,
Ο Ζεράρ και ο Ντανί τον Ιούλιο του 1926

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ
ΜΕ ΘΕΜΑ:

« Η ΚΙΝΗΤΙΚΟΤΗΤΑ ΤΩΝ
ΣΤΟΙΧΕΙΩΝ ΤΩΝ ΙΔΕΩΝ
ΣΤΗ ΜΟΡΦΗ ΚΑΙ ΣΕ ΠΤΥΧΕΣ
ΤΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟΥ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΟΥ
ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΥ ΔΙΑΛΟΓΟΥ *ΦΙΛΗΒΟΥ* »

ΦΟΙΤΗΤΗΣ: ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΔΗΣ ΣΑΜΟΥΗΛ
ΔΙΔΑΣΚΩΝ: ΚΑΛΦΑΣ ΒΑΣΙΛΗΣ

Ρέθυμνο, Μάρτιος 2001

Περιεχόμενα

Σχετικά με το περίγραμμα σ. 4

Α' Μέρος

Μορφή και περιεχόμενο.

Εισαγωγή στο πρώτο μέροςσ. 7

A) Η σχέση του κειμένου με τον αναγνώστη μέσα από τη παρουσία του Σωκράτη.

α1) Η θέση του Σωκράτη στον διάλογο.....σ. 9

α2) Δύο επίπεδα ανάγνωσης του διαλόγου, δύο ρόλοι για τον χαρακτήρα «Σωκράτη».....σ. 10

α3) Η πρόσληψη της μεθόδου του Σωκράτη στον *Φίληβο* από τον αναγνώστη.....σ. 12

B) Η σύνθεση του μείγματος «Σωκράτης» στον διάλογο *Φίληβο*.

β1) Οι αρχές των όντων και η αντανάκλαση τους στο σύνθετο λόγο του Σωκράτη.....σ. 14

β2) Ο συνδιασμός του ιστορικού Σωκράτη με τον Πλατωνικό Σωκράτη στον χαρακτήρα «Σωκράτη» του *Φίληβου*.....σ. 18

Γ) Η λογοτεχνική διάταξη των προσώπων στο *Φίληβο* και η αναλογία της με το φιλοσοφικό πειχόμενο του διαλόγου.

γ1) Συμμετρία και μορφή.....σ. 26

γ2) Η σχέση της εκπροσώπησης της θέσης του Φίληβου από τον Πρώταρχο με το αίτημα του νου για κυριαρχία της νου επί των αισθήσεων.....σ. 28

γ3) *Φίληβος απείρηκεν*: το νόημα του λογοπαιγνίου του άπειρου και απείρου Φίληβου.....σ. 31

γ4) Ο χαρακτήρας του διαλόγου «Πρώταρχος» ως διάμεσος λόγος ανάμεσα σε Σωκράτη και Φίληβο, ανάμεσα στο νου και τις ηδονές....σ. 34

Δ) Ο αισθητός κόσμος ως δίοδος του νου στον διάλογο Φίληβο.

δ1) Η αναζήτηση ενός ανθρωποκεντρικού αγαθού.....σ. 40

δ2) Η αναζήτηση του αγαθού στον αισθητό κόσμο.....σ. 43

δ3) Το φανερό μυστικό στον αισθητό κόσμο και η ανάγκη ενός διάμεσου λόγου για την προσέγγιση του.....σ. 45

Ε) Τα μαθηματικά ως δομικό θεμέλιο για το χτίσιμο του διαλόγου......σ. 49

Στ) Η πολιτεία του διαλόγου Φίληβου και οι αρχές των όντων....σ. 55

Β' Μέρος

Η κινητικότητα των στοιχείων των Ιδεών.

Ι) Φίληβος, 12b: νέα ονομασία, νέο πέρας......σ. 62

<u>II) Συμμετρία και ασυμμετρία σε μορφή και περιεχόμενο.....</u>	σ. 69
<u>III) Ενότητα και στοιχεία: η εσωτερική δυναμική των Πλατωνικών Ιδεών στον Φίληβο. Πρώτη διατύπωση της κινητικότητας των στοιχείων των Ιδεών.....</u>	σ. 72
<u>IV) Φίληβος, 15d 2 – 16b 4: Ένα και Πολλά, η πρώτη αναλογία, η «πρώτη αρχή».....</u>	σ. 79
<u>V) Φίληβος, 16b 5 – 17a 7: το παράδειγμα της μουσικής αρμονίας και η κινητικότητα των στοιχείων των Ιδεών.....</u>	σ. 80
<u>VI) Ο μύθος του Θεού και η κινητικότητα των στοιχείων των Ιδεών.....</u>	σ. 89
<u>Επίλογος: ο μεικτός βίος και οι αρχές των όντων.....</u>	σ. 99

Παραρτήματα

<u>(I) Η κινητικότητα των αρχών των όντων: Ζ' Επιστολή, 342 a1 – 344 d3 και Φίληβος, 23a – 27c.....</u>	σ. 107
<u>(II) Φαίδρος, 237a.</u>	
α) Ο Σωκράτης ως μίμος του νου.....	σ. 113
β) Στο όριο του ναού της Αρτέμιδος.....	σ. 115
γ) Ο Σωκράτης ως η εφαρμογή του μέτρου.....	σ. 116
δ) Επίλογος.....	σ. 118
<u>(III) Φίληβος, 53c 3-4 και ο τρίτος βίος.....</u>	σ. 118

Σχετικά με το περίγραμμα της εργασίας.

Ο *Φίληβος* είναι ο Πλατωνικός διάλογος από τον οποίο αντλούμε το θέμα της έρευνας μας στην παρούσα εργασία. Η εργασία μας χωρίζεται σε δύο μέρη. Και στα δύο μέρη ο βασικός άξονας είναι η διερεύνηση, πάνω στο σώμα του συγκεκριμένου διαλόγου, κάποιων από τις εφαρμογές των *αρχών των όντων* όπως αυτές διατυπώνονται από τον Πλάτωνα μέσω του Σωκράτη στους στίχους 23a – 27c. Σκοπός της εργασίας είναι να μελετήσει το αν οι κατηγορίες αυτές συστήνουν ένα συμμετρικό σύνολο που μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε ως μία από τις δομές πάνω στις οποίες χτίζεται όχι μόνο το φιλοσοφικό περιεχόμενο του συγκεκριμένου διαλόγου, αλλά και η λογοτεχνική του μορφή. Μια από τις βασικές επιδιώξεις αυτής της εργασίας είναι να καταδείξει πως η ασύμμετρη μορφή του διαλόγου μεταφέρει ένα συμμετρικό σχήμα και δομείται σ' αυτό. Επίσης, πως μέσω αυτού του σχήματος, που απαντάει στις αρχές του απείρου, του ορίου, του συνδυασμού και της αιτίας μπορούμε να βρούμε – με τη βοήθεια μιας λογοτεχνικής προσέγγισης – ένα χρήσιμο εργαλείο για την εποπτεία της ασυμμετρίας. Ένα εργαλείο για την εποπτεία της ασυμμετρίας του διαλόγου οδηγεί και στην *αποκάλυψη των αισθητικών - φιλοσοφικών κριτηρίων που οδηγούν τον συγγραφέα στην συγκεκριμένη αισθητική επιλογή*: να κατασκευάσει ένα ασύμμετρο όχημα που θα μεταφέρει ένα φιλοσοφικό αίτημα για την ανύψωση του μέτρου και της συμμετρίας στις ανώτερες θέσεις μιας κατάταξης συγγένειας με την ανώτερη Ιδέα του Αγαθού.

Θα πρέπει τώρα να υπογραμμίσουμε πως η εργασία αυτή δεν καταφθάνει να προσεγγίσει παρά ένα μικρό κομμάτι του διαλόγου και η αξία της έγκειται στο αν καταφέρνει, σε ένα πειραματικό στάδιο, να θέσει κάποια ερωτήματα σχετικά με την ασύμμετρη αναλογία ανάμεσα σε μορφή και περιεχόμενο. Η συμμετρία παράγεται από την ανακάλυψη του ορίου, και την ανάμειξη του με το άπειρο. Ο διάλογος μας εισάγει στην πορεία μιας συζήτησης που, όταν εγκαταλείψουμε τον διάλογο, φαίνεται να συνεχίζεται, να τείνει στο άπειρο. Επίσης, ο διάλογος αφήνει ανοιχτό το ζήτημα της ύπαρξης, ή όχι, μιας αναλογίας ανάμεσα στη μέθοδο, που παρουσιάζει ο Σωκράτης στο πρώτο μέρος του *Φίληβου*, με τις αναλύσεις και τα

συμπεράσματα του διαλόγου. Υπάρχει η υποψία μιας ασυμμετρίας ανάμεσα στη μέθοδο και την πορεία προς τη διατύπωση των συμπερασμάτων. Στην εργασία μας επικεντρώνουμε στην ύπαρξη μιας κρυμμένης έμμετρης αναλογίας της συμμετρίας του συνόλου των αρχών των όντων με τη μορφή και το περιοχόμενο του διαλόγου. Οι αρχές των όντων είναι και ένας ορισμός της συμμετρίας, ένα πρώτο όριο που ανακαλύπτει ο αναγνώστης, για να εποπτεύσει την ασυμμετρία ενός διαλόγου που τείνει στο άπειρο. Στην πορεία της διερεύνησης μιας τέτοιας υπόθεσης η αναζήτηση του νοήματος της δομής των αρχών των όντων μας οδηγεί στο δεύτερο μέρος της εργασίας μας σε μια νέα υπόθεση η οποία αφορά (α) την μεταβλητότητα των εφαρμογών των αρχών των όντων και τη σχέση της μεταβλητότητας αυτής με την επιστημολογική αντίληψη του Πλάτωνα την εποχή της συγγραφής του *Φίληβου*, και (β) την αντανάκλαση της μεταβλητότητας αυτής στην αισθητική της μεθόδου για την εποπτεία των στοιχείων που συγκροτούν την ενότητα μιας Πλατωνικής Ιδέας.

Συνοπτικά, ένα πανόραμα του περιγράμματος της εργασίας μας έχει ως εξής: Στο πρώτο μέρος μελετάμε κυρίως την αναλογία ανάμεσα σε μια δομή της μορφής και του περιεχομένου του κειμένου - όπως θεωρούμε πως είναι οι αρχές των όντων - με την λογοτεχνική διάταξη των τριών ηρώων (Σωκράτης, Πρώταρχος, Φίληβος,) του *Φίληβου* και ιδιαίτερα με το νόημα της παρουσίας του Σωκράτη. Σε ένα πρώτο στάδιο, μελετάμε τη σχέση του κειμένου με τον αναγνώστη μέσα από την παρουσία και τον διαπαιδαγωγικό ρόλο του Σωκράτη και το ποιο ερμηνευτικό παιχνίδι παίζει ο τελευταίος με τον αναγνώστη μέσα από την διατύπωση των αρχών των όντων. Στη συνέχεια, μελετάμε μια εφαρμογή των αρχών των όντων στο λόγο του Σωκράτη ο οποίος είναι ένα περίπλοκο *μεικτό*, ως συνδυασμός ενός πολυαναφορικού φιλοσοφικού λόγου που αναμειγνύει τη φιλοσοφία των προσωκρατικών, του ιστορικού Σωκράτη και του Πλάτωνα. Έπειτα περνάμε σε μια αναλυτικότερη προσπάθεια ελέγχου της αναλογίας ανάμεσα στις αρχές των όντων, τη λογοτεχνική διάταξη των προσώπων και το φιλοσοφικό περιεχόμενο του διαλόγου, προσπαθώντας να καταδείξουμε τους λόγους της παρουσίας των χαρακτήρων του Πρώταρχου και του Φίληβου και την υπηρεσία των ρόλων τους στο φιλοσοφικό, αισθητικό και διαπαιδαγωγικό

πρόταγμα που μεταφέρει η μορφή του διαλόγου, καθώς θα δούμε το πώς προσωποποιούν τις φιλοσοφικές αρχές του διαλόγου.

Στο πρώτο μισό του πρώτου μέρους ήδη διατυπώνουμε την υπόθεση για μια κινητικότητα της μεθόδου του Πλάτωνα, όπως αυτή εκφράζεται μέσα από τις αρχές των όντων, καθώς μελετάμε τις πολλαπλές εφαρμογές και τις αντινομίες των εφαρμογών τους στη μορφή και το περιεχόμενο του διαλόγου. Στο δεύτερο μισό του πρώτου μέρους, ασχολούμαστε με τη θέση του αισθητού κόσμου και τη θέση των μαθηματικών στο διάλογο με σκοπό να δείξουμε πως ο αισθητός κόσμος είναι μια *δίοδος* του νου για την γνώση των Ιδεών στον Φίληβο, και πως τα μαθηματικά αποτελούν την *πυξίδα* για την *χάραξη* της πορείας μέσα από αυτή την *δίοδο*. Στο τέλος του πρώτου μέρους πειραματιζόμαστε με την εφαρμογή των αρχών των όντων στο πεδίο μιας πολιτικής προσέγγισης του νοήματος των εφαρμογών των αρχών των όντων.

Στο δεύτερο μέρος μελετάμε την μεταβλητότητα των αρχών των όντων προσπαθώντας να δούμε το πώς το σχήμα τους μετέχει στη μέθοδο μέσα από την οποία ανακαλύφθηκαν οι τέχνες της μουσικής αρμονίας και της γραμματικής, όπως δίνονται τα δύο συγκεκριμένα παραδείγματα στο διάλογο *Φίληβο*. Μέσα από αυτή την μελέτη σκοπεύουμε να προσεγγίσουμε το ζήτημα της εσωτερικής δυναμικής των Πλατωνικών Ιδεών, όπως αυτή εκφράζεται μέσα από την κινητικότητα των – συχνά αντιτιθέμενων - στοιχείων που συγκροτούν την ενότητα μιας Ιδέας. Η *κινητικότητα* των στοιχείων των Ιδεών βρίσκεται σε σχέση αλληλεξάρτησης με την δυναμική - την μεταβλητότητα - των πολιτικών, ηθικών και πολιτισμικών συνθηκών, των επιστημονικών ανακαλύψεων και των μεταλλάξεων της μεθόδου των επιστημών. Η *κινητικότητα* αυτή αφορά τις υποδιαίρεσεις της ενοτήτων που συγκροτούν οι Πλατωνικές Ιδέες, δηλαδή τα στοιχεία των Ιδεών που είναι περισσότερο συγγενικά και ανάμεικτα με τον κόσμο των αισθητών. Με αυτό τον τρόπο, οι Ιδέες παραμένουν αιώνιες και αμετάβλητες, όχι ως ένας ταξινομητικός πίνακας αξιών και εννοιών που κατακερματίζει τα πεδία της ηθικής και της γνώσης των ανθρώπων σε ένα μεταφυσικό ντετερμινιστικό πρόγραμμα, αλλά ως ζωντανά πεδία ερευνών και εξέλιξης της πορείας της ανθρωπότητας προς την γνώση, και ενόραση, των Ιδεών. Στον

διάλογο Φίληβο οι Ιδέες παρουσιάζονται κρυμμένες στα αισθητά, και καλείται η ανθρώπινη βούληση να τις ανακαλύψει και να εποπτεύσει την επικράτεια των κινήσεων των στοιχείων που τις συγκροτούν.

Εισαγωγή στο Α' μέρος.

Φίληβος είναι το όνομα του ηδονιστή νέου που υποστηρίζει πως “αγαθόν” είναι το “χαίρειν”. Από τους πρώτους του στίχους ο Πλατωνικός διάλογος *Φίληβος* φαίνεται πως έρχεται σε σύγκρουση με το συνονόματό του ήρωα. Απέναντι στην ηδονιστική στάση του Φίληβου τοποθετείται ο Σωκράτης, ο οποίος υποστηρίζει την ταύτιση του αγαθού με το νου και την φρόνηση. Ο Πλάτων αντιπαραθέτει στην ηδονιστική άποψη, που είναι ευρέως διαδεδομένη στους νέους που αποτελούν το ακροατήριο του διαλόγου, ένα άλλο “φίλο” της “ήβης” και των νέων. Το πλήθος των νέων που συγκροτούν το ακροατήριο του διαλόγου ανάμεσα στους τρεις βασικούς του χαρακτήρες-τον Σωκράτη, τον Πρώταρχο και τον Φίληβο-μας παρουσιάζεται αφοσιωμένο στις απόψεις του Φίληβου. Ο αληθινός, ή “καθαρός”, όμως «Φίληβος» είναι ο ίδιος ο διάλογος που γράφει ο Πλάτων.

Το συντριπτικά μεγαλύτερο κομμάτι του διαλόγου ταυτίζεται με τον ερευνητικό λόγο του Σωκράτη, που καλεί, μέσα από την συνομιλία του με τον Πρώταρχο, τους νέους που απαρτίζουν το πλήθος του ακροατηρίου να εγκαταλείψουν την ταύτιση της ευδαιμονίας με την χαρά, καθώς αποδεικνύει πως δεν είναι αυτή το αγαθό. Το «κάλεσμα» αυτό του Σωκράτη εμπεριέχει και το διαχρονικό κάλεσμα του Πλάτωνα προς το πλήθος των αναγνωστών να αφοσιωθούν στη μελέτη του συγκεκριμένου διαλόγου.

Ο διάλογος είναι ανοιχτός προς τον αναγνώστη και είναι γραμμένος από τον συγγραφέα Πλάτωνα με τέτοιο τρόπο, ώστε να μην αποτελεί ένα δογματικό ηθικό οδηγό, αλλά ένα πεδίο έρευνας, που «ζητάει» από τον αναγνώστη του να συνεχίσει τις έρευνες και την αποσαφήνιση της μεθόδου του διαλόγου που διάβασε. Ο *Φίληβος* είναι ένα φιλόξενο σε ερμηνευτικούς πειραματισμούς έργο, φτάνει αυτοί οι πειραματισμοί να συνυπάρχουν, σε συμμετρική αναλογία, με τις

μεθοδολογικές αρχές του διαλόγου. Οι ερμηνείες θεμελιώνονται βάσει των μεθοδολογικών αρχών που θέτει ο Σωκράτης στον Πρώταρχο, και στην συνέχεια εφαρμόζονται «πάνω» στον λόγο του Σωκράτη προς τον Πρώταρχο. Έτσι, ο αναγνώστης συχνά ταυτίζεται με τον χαρακτήρα του διαλόγου «Πρώταρχο», ο οποίος στο τέλος του διαλόγου αμφισβητεί κάποια από τα τελικά συμπεράσματα του Σωκράτη.

Μέσα από τον *Φίληβο* ο Πλάτων προτείνει μια πιο αναλυτική μέθοδο διερεύνησης των εννοιών που βιαστικά ταυτίζουν οι περισσότεροι με το αγαθό. Ο Πλάτων, απέναντι στη ζώδη χαρά, προτείνει την ευδαιμονία που έρχεται ως αποτέλεσμα της μετρημένης με φρόνηση ζωής. Ο λόγος του όμως δεν είναι δογματικός, η μέθοδος που προτείνει αφορά από μόνη της το σημαντικότερο θέμα του διαλόγου, ενώ γενικότερα ο διάλογος *Φίληβος* ξεπερνάει το διαπαιδαγωγικό του χαρακτήρα.

Πιο συγκεκριμένα, ο διάλογος φαίνεται να θέλει να αποτελέσει ένα οδηγό ηθικής για όλους τους ανθρώπους, ανεξαρτήτως τάξεως ή μορφώσεως, και ιδιαίτερα για τους νέους. Παράλληλα, αποτελεί ένα μάθημα φιλοσοφίας, καθώς μέσω του Σωκράτη παρελαύνουν ο Ηράκλειτος, ο “νους” του Αναξαγόρα, το “ον” του Παρμενίδη, οι Πυθαγόρειοι, οι σημαντικότεροι προσωκρατικοί φιλόσοφοι σε ένα διάλογο με τις απόψεις του ύστερου Πλάτωνα. Παρών είναι βέβαια και ο ίδιος ο Σωκράτης, ο ιστορικός Σωκράτης.

Στον *Φίληβο* οι απόψεις των προσωκρατικών προσαρμόζονται στο Σωκρατικό όραμα, την ταύτιση της ηθικότητας με τη γνώση. Ο χαρακτήρας «Σωκράτης» εκτός από ένα alter ego του Πλάτωνα εμπεριέχει τις αξίες του ιστορικού Σωκράτη ως κυρίαρχες πάνω στο σώμα των θεωριών των προσωκρατικών. Ο χαρακτήρας «Σωκράτης», ο κυρίαρχος του διαλόγου είναι μια σύνθεση, μια ανάμειξη του Πλάτωνα, του Σωκράτη και των προσωκρατικών. Και όπως διδάσκει ο ίδιος ο διάλογος, η «καλή μείξη» δομείται από σταθερές σχέσεις κυριαρχίας (του ορίου πάνω στο άπειρο). Ο Πλάτων ως συγγραφέας είναι ο νους, το πέρασ του μείγματος πάνω στο σώμα της σύνθεσης Σωκράτη-προσωκρατικών.

Α) Η σχέση του κειμένου με τον αναγνώστη μέσα από την παρουσία του Σωκράτη.

α1) Η θέση του Σωκράτη στον διάλογο.

Πριν συζητήσουμε τη μέθοδο του Πλάτωνα, ας δούμε πώς τοποθετείται ο Σωκράτης, του οποίου η παρουσία σε ένα ύστερο Πλατωνικό έργο είναι από μόνη της ένα αίνιγμα. Όταν λέμε “τοποθέτηση” του Σωκράτη εννοούμε την παρουσία του ιστορικού Σωκράτη στο σύνθετο χαρακτήρα που παρουσιάζεται με το ίδιο όνομα στο *Φίληβο*.

Ο διάλογος εκτυλίσσεται ανάμεσα σε ένα πλήθος νέων. Ο ιστορικός Σωκράτης καταδικάστηκε για ασέβεια και επειδή “διέφθειρε τους νέους”. Μπορούμε να φανταστούμε το δραματικό σκηνικό του διαλόγου στην αγορά, σε έναν ανοιχτό χώρο που μαζεύονται οι νέοι, ή στο σπίτι κάποιου από τους νέους. Ίσως στο σπίτι του Πρώταρχου, αφού και ο πατέρας του Πρώταρχου, Καλλίας, έχει επίσης “φιλοξενήσει” τον διάλογο “Πρωταγόρα”. Ο Σωκράτης που συνθέτει ο Πλάτωνας βρίσκεται εκεί που ήθελε να είναι και ο ιστορικός Σωκράτης. Ο Πλάτων μας παρουσιάζει ένα Σωκράτη μαχόμενο ρήτορα, πιο ζωντανό, πιο ανήσυχο και πιο νέο, θα έλεγε κανείς, από τους νέους που τον περιτριγυρίζουν. Ο Σωκράτης εκπροσωπεί τη γνήσια νεότητα, τη διαύγεια της διάνοιας, την έρευνα της αλήθειας μέσα στον κοινωνικό χώρο της πόλης. Στο διάλογο που μελετάμε η έρευνα αυτή εκφράζεται μέσα από το διάλογο με ανθρώπους που δεν είναι απαραίτητα “επιστήμονες”, αλλά είναι ιδιαίτερα σημαντικοί για την κοινωνική ζωή μιας πολιτείας.

α2) Δύο επίπεδα ανάγνωσης του διαλόγου, δύο ρόλοι για τον χαρακτήρα «Σωκράτη».

Ο διάλογος *Φίληβος* έχει διττό χαρακτήρα. Είναι ένας διάλογος που στοχεύει σε μια ηθική έρευνα (όπως, άλλωστε, δηλώνει και ο χαρακτηρισμός του

από τον Πλάτωνα, ως διαλόγου «Ηθικού, περί ηδονών») με διαπαιδαγωγικό χαρακτήρα αλλά και ένα ερευνητικό πεδίο γενικότερου επιστημολογικού ενδιαφέροντος. Πιο συγκεκριμένα ο διάλογος *Φίληβος*, αφενός αφορά τον κάθε άνθρωπο που θέλει να οδηγήσει τη ζωή του στην ευδαιμονία, αφετέρου προτείνει μέσα από τον λόγο του Σωκράτη μια “οδό” προς την ευδαιμονία, που κρύβει το περίγραμμα μιας μεθόδου, η αποκρυπτογράφηση της οποίας αποτελεί πρόκληση ακόμα και για τις αυθεντίες της ερμηνευτικής του 20ου αιώνα. Η μέθοδος αυτή έχει ένα διεπιστημονικό χαρακτήρα, καθώς παντρεύει όρους από τα μαθηματικά με άλλες επιστήμες ή και τέχνες για να συνθέσει τα επιχειρήματα αλλά και την αισθητική κατασκευή του κειμένου. Η τελευταία, αν και όχι αυστηρά, εναρμονίζεται μέσα από δομικές αναλογίες με το περιεχόμενο της ανάλυσης που κάνει ο Πλάτωνας με όχημα το λόγο του Σωκράτη.

Τα δύο διαφορετικά επίπεδα ανάγνωσης του διαλόγου σχετίζονται με δύο διαφορετικές «χρήσεις», εκ μέρους του Πλάτωνα, του χαρακτήρα του διαλόγου «Σωκράτη». Το δεύτερο σκέλος του διττού χαρακτήρα του διαλόγου, που περιγράφουμε, αφορά τις θεωρίες των μεγάλων προσωκρατικών φιλοσόφων και τη σύγκρουση τους με την Πλατωνική φιλοσοφία. Το πρώτο σκέλος αφορά την ανάγνωση του διαλόγου ως ένα ηθικό οδηγό και αφιερώνεται στον ιστορικό Σωκράτη που διαφθείρει τους νέους αποπροσανατολίζοντας τους από τις ορμές τους και στρέφοντάς τους στην αναζήτηση ενός αγαθού που συγγενεύει με τη νόηση και την έμμετρη ζωή.

Η έννοια του μέτρου είναι πολυδιάστατη στο *Φίληβο*, εφόσον αναφέρεται όχι μόνο στο πεδίο της ηθικής, αλλά και στην εφαρμογή ευρύτερων γνωσιοθεωρητικών μεθόδων. Στο πλαίσιο, όμως, που ο διάλογος προτείνει μια “ηθική μεταρρύθμιση” θα πρέπει να αναζητήσουμε τον ιστορικό Σωκράτη.

Ο Φρειδερίκος Νίτσε στην *Ελληνική φιλοσοφία στην εποχή των τραγικών*, ένα έργο που δεν ολοκληρώθηκε ποτέ, και θα αποτελούσε “συμπλήρωμα” στο έργο του: *Η Γέννηση της Τραγωδίας* (το οποίο εκδόθηκε γύρω στο 1869), σκιαγραφεί ένα πορτραίτο του Σωκράτη. Αντιγράφουμε από τις μεταφρασμένες σημειώσεις του Νίτσε για να αντιπαραθέσουμε το πορτραίτο αυτό στο χαρακτήρα

που μας παρουσιάζει ο Πλάτων ως ήρωα του *Φίληβου*. Είπαμε πως, αν ο διάλογος προτείνει μια «ηθική μεταρρύθμιση» (όρος που χρησιμοποιεί ο Νίτσε για τις προθέσεις των Πυθαγόρειων και του Σωκράτη), αυτή εμπνέεται από το Σωκράτη. Όχι τόσο όσον αφορά τη μέθοδο ή το περιεχόμενο, αλλά κυρίως όσον αφορά τη «στάση», το δραματικό στήσιμο του χαρακτήρα «Σωκράτη» και τον τρόπο υπεράσπισης και διατύπωσης του ηθικού του προτάγματος.

Ας δούμε όμως πρώτα τι ακριβώς έγραφε ο Νίτσε κάτι περισσότερο από έναν αιώνα ερμηνευτικών αναλύσεων πριν: «...Μια ζωή κατευθυνόμενη από τη σκέψη... στο Σωκράτη ύστατος σκοπός είναι η αδιάφθορη ζωή... Έτσι, η σωκρατική φιλοσοφία, απόλυτα πρακτική, είναι εχθρική σε κάθε γνώση που δεν συνδέεται με ηθικά αποτελέσματα. Είναι για τη χρήση όλων, λαϊκή, γιατί θέλει η αρετή να διδάσκεται... Η πάλη ενάντια στην αμάθεια που είναι η αιτία όλων αυτών (της οργής, του πόθου, της ηδυπάθειας)»¹.

Η ταύτιση της γνώσης με την αρετή και της αμάθειας με το κακό, όπως και η “λαϊκή διδαχή” είναι στοιχεία συγγενικά στο χαρακτήρα του Σωκράτη στο *Φίληβο*. Η αναζήτηση της γνώσης είναι το ίδιο το θέμα που προβάλλει ο διάλογος, μέσα από την αναζήτηση της σωστής ανάμιξης νου και ηδονής για το μίγμα του ηθικού βίου. Ο ευδαίμονας βίος είναι ο ηθικός βίος στον οποίο κυριαρχούν ο νους και η φρόνηση. Έτσι, η γνώση που απορρέει μέσα από τον διάλογο και αφορά τις μεθόδους μέσα από τις οποίες οι τέχνες ανακαλύφθηκαν, ή η γνώση των 3 αρχών των όντων, συνδέεται με ηθικά αποτελέσματα: τη διδαχή του πως πρέπει κανείς να ζει.

Σ’ ένα δεύτερο επίπεδο ανάγνωσης, όμως, η κυριαρχία του ηθικού προτάγματος του ιστορικού Σωκράτη αρχίζει και θαμπώνει υπό την διεξοδικότερη και πιο αναλυτική προσέγγιση της μεθόδου που χρησιμοποιεί ο Πλατωνικός Σωκράτης. Τα γνωσιοθεωρητικά αποτελέσματα των ερευνών μιας πιο αναλυτικής προσέγγισης του κειμένου επεκτείνονται πέρα από τη φαινομενική κυριαρχία του ηθικού πεδίου που αφορά την “πρώτη ανάγνωση” η οποία ταυτίζεται με τη διδαχή μέσα από ένα ηθικό οδηγό για νέους, όπως αυτοσυστήνεται ο διάλογος.

Ο *Φίληβος* είναι ένα έργο πολυδιάστατο, καθώς ο νέος, ή ο ερευνητής που θα έρθει σε επαφή μαζί του, είναι αναγκασμένος να διερευνά συνέχεια τόσο τα ηθικά διδάγματα όσο και το μεθοδολογικό τους περίγραμμα. Αυτό συμβαίνει γιατί τα «διδάγματα», αλλά και οι μέθοδοι που περιγράφονται, δεν είναι στατικές αρχές. Ο *Φίληβος* είναι γραμμένος με τέτοιο τρόπο ώστε η μέθοδος του να έχει τη δυνατότητα να αυτοπολλαπλασιάζεται ώστε να εφαρμόζει σε όλες τις γνωσιοθεωρητικές συζητήσεις για την αρχαία φιλοσοφία, ιδιαίτερα εφόσον ο ίδιος ο διάλογος είναι ένας «ανοιχτός διάλογος» ανάμεσα στους κυριότερους εκπροσώπους της πριν τον Αριστοτέλη. Ας αποσαφηνίσουμε όμως το τι εννοούμε «αυτοπολλαπλασιαζόμενο» έργο και «ανοιχτός» διάλογος όταν συζητάμε για τον *Φίληβο*.

α3) Η πρόσληψη της μεθόδου του Σωκράτη από τον αναγνώστη

Ας φανταστούμε έναν αναγνώστη του *Φίληβου* που ενδιαφέρεται για την αρχαία ελληνική ηθική. Μελετώντας το διάλογο θα ανακαλύψει σταδιακά ότι, για να τον κατανοήσει πλήρως, αν ενδιαφέρεται για κάτι περισσότερο από τα «κλαϊκά» ηθικά διδάγματα και την ταξινόμηση των όρων κυριαρχίας στο μείγμα του ευδαίμονα βίου, θα πρέπει να διερευνήσει το αν υπάρχουν αναλογίες ανάμεσα στη μέθοδο του Πλάτωνα με το αναλυτικό μέρος του διαλόγου και πώς αυτές περιγράφονται μέσα από τα παραδείγματα της αρμονίας στη μουσική και στην “ανακάλυψη της γραμματικής”.

Ο αναγνώστης οφείλει να επιστρέψει στη μέθοδο που προτείνει ο Σωκράτης για τα ζητήματα της έρευνας του *Φίληβου* και να ελέγξει τη σχέση της με τα συμπεράσματα του διαλόγου. Οι βασικότεροι παράγοντες που ωθούν τον αναγνώστη σε μια επανεξέταση της σχέσης της μεθόδου με την ανάλυση και τα συμπεράσματα της είναι οι εξής: Η ανάλυση που κάνει ο Σωκράτης δεν είναι μια σαφής απευθείας εφαρμογή των όρων της μεθόδου που πρωταρχικά διατυπώνει. Άρα ένα ερώτημα που τίθεται, μετά την πρώτη ανάγνωση, όσον αφορά τη σχέση της μεθόδου με την ανάλυση, είναι το αν τελικά η ανάλυση ακολουθεί τις μεθοδολογικές αρχές. Επίσης, τα τελικά συμπεράσματα δεν διατυπώνονται από τον Σωκράτη με «σιγουριά» για το αδιαμφισβήτητό τους. Ούτε ο Πρώταρχος δε φαίνεται να δέχεται πως με τα τελικά συμπεράσματα ολοκληρώθηκε η έρευνα.

Στους στίχους 66a 5 – 66d 2, όταν ο Σωκράτης διατυπώνει την τελική κατάταξη συγγένειας με το αγαθό, ο Πρώταρχος απαντάει με αβέβαια «μπορεί» και «ίσως» όσον αφορά στις θέσεις από την τρίτη έως και την πέμπτη της τελικής κατάταξης. Ο αναγνώστης, σε όλη τη διάρκεια του διαλόγου, στέκεται στο πλευρό του Πρώταρχου. Ο Πλάτων δεν θέλει μια παθητική σχέση του αναγνώστη με το κείμενο αλλά θέλει τον αναγνώστη να συμμετέχει ενεργά στο διάλογο, όσον αφορά πάντα τον *Φίληβο*. Έτσι, η επιφυλακτικότητα του Πρώταρχου απέναντι στις τελικές κατατάξεις υποδεικνύει στον αναγνώστη πως ούτε και αυτός πρέπει να μείνει ικανοποιημένος, αλλά πρέπει να συνεχίσει την έρευνα στη βάση των μεθοδολογικών αρχών που διατύπωσε ο δάσκαλος Σωκράτης. Αντίθετα με την τελική κατάταξη, οι μεθοδολογικές αρχές διατυπώνονται με μια βεβαιότητα η οποία επικυρώνεται από τον Σωκράτη με τη θεμελίωση της παραγωγής των μεθοδολογικών αρχών από την μέθοδο μέσα από την οποία όλες οι τέχνες ανακαλύφθηκαν. Ο Πρώταρχος, ο οπαδός του Φίληβου που σταδιακά μετατρέπεται σε μαθητή του Σωκράτη, δεν αμφισβητεί τις μεθοδολογικές αρχές. Στο τέλος, όμως, του διαλόγου επιφυλάσσεται ως προς τις τελικές ταξινομήσεις(66b-c9), ενώ οι τελευταίοι στίχοι του διαλόγου μας αποχαιρετούν με τον Πρώταρχο να υπενθυμίζει στον Σωκράτη πως δεν έχουν αποσαφηνιστεί όλα τα ζητήματα της έρευνας (χωρίς όμως να μας διευκρινίζει τι ακριβώς είναι αυτό το «σμικρόν έτι το λοιπόν»). Οι παραπάνω λόγοι ωθούν τον αναγνώστη στο να διακρίνει, να αφαιρέσει από τον διάλογο το περίγραμμα της μεθόδου και να το εφαρμόσει αναλογικά πάλι στο σώμα του κειμένου.

Μέσα από αυτή την έρευνα, που προκύπτει από την επαναεφαρμογή της μεθόδου στο διάλογο, ο αναγνώστης μετατρέπεται σε ερευνητή που εμβαθύνοντας θα παρατηρήσει πως εκτός από αναλογίες υπάρχουν και αντινομίες όπως και αινίγματα, τα οποία για να αποσαφηνιστούν θα πρέπει να ξεδιαλυθεί ο διάλογος, ο εσωτερικός του διαλόγου, ανάμεσα στις «αρχές» του διαλόγου και τα παραδείγματα των μεθόδων μέσα από τα οποία οι «αρχές» γεννήθηκαν. Μέσα από μια τέτοια έρευνα αποκαλύπτεται η πολυαναφορικότητα του διαλόγου τόσο ως προς τα πεδία της έρευνας -που ξεπερνούν το παιδαγωγικό και ηθικό πεδίο και εντάσσονται σε ένα ευρύτερο επιστημολογικό πλαίσιο- όσο και ως προς τις αναφορές σε προγενέστερες μεθόδους και θεωρίες. Ήδη όμως ο υποθετικός

αναγνώστης θα αρχίσει να ενδιαφέρεται για πεδία πέραν του ηθικού το οποίο αποτέλεσε την αφετηρία του ενδιαφέροντός του.

Βλέπουμε έτσι πως το κείμενο που μελετάμε ωθεί σε ένα πολλαπλασιασμό της μεθόδου του και σε μια επαναεφαρμογή της πάνω στο σώμα του κειμένου. Η πολυαναφορικότητα του κειμένου και η πολλαπλότητα των επιπέδων ανάγνωσής του έρχεται μέσα από την αναλογία της σύνθεσης των διαφορετικών θεωρήσεων και της παρουσίασης της σύγκρουσης διαφορετικών φιλοσοφικών παραδόσεων με το όχημα της σύνθεσης αυτής, όπως μας δίνεται μέσα από ένα «σύνθετο» Σωκράτη.

B) Η σύνθεση του μείγματος «Σωκράτης»

β1) Οι αργές των όντων και η αντανάκλαση τους στο σύνθετο λόγο του Σωκράτη.

Ας δούμε σε ένα πρώτο επίπεδο πως πολλαπλασιάζεται ο χαρακτήρας του Σωκράτη στο *Φίληβο*. Ο Γρηγόρης Βλαστός στην προσπάθειά του να ορίσει τα σαφή κριτήρια διαχωρισμού ανάμεσα στον ιστορικό και στον Πλατωνικό Σωκράτη γράφει για τον πρώτο πως είναι «αποκλειστικά και μόνο ηθικός φιλόσοφος»², ενώ για το δεύτερο πως «είναι ηθικός και μεταφυσικός και γνωσιολόγος και φιλόσοφος της επιστήμης, της γλώσσας, της θρησκείας, της εκπαίδευσης ή της τέχνης. Ο κύκλος των ενδιαφερόντων του συμπεριλαμβάνει κάθε μορφή φιλοσοφικής γνώσης»³.

Ο Σωκράτης του *Φίληβου* περιέχει ένα «μείγμα» του ιστορικού και του Πλατωνικού Σωκράτη. Ο διάλογος είναι έτσι γραμμένος ώστε να δίνει το ερέθισμα για περαιτέρω εμβάθυνση στα φιλοσοφικά ζητήματα, ενώ κάθε ανάγνωση γίνεται και πιο απαιτητική. Έτσι η μέθοδος του Πλάτωνα διευρύνεται από τα ηθικά της αποτελέσματα για να εφαρμοστεί σε όλο το φάσμα των ενδιαφερόντων της φιλοσοφίας. Ο αυτοπολλαπλασιασμός αυτός γίνεται μέσα από τη «διαδρομή» που περιγράψαμε μέσω ενός φανταστικού αναγνώστη, ο οποίος

μπορεί να ζει σε έναν από τους τελευταίους 25 αιώνες. Η «διαδρομή» αυτή και η διαχρονικότητα του *Φίληβου* αφορούν και την «ανοιχτότά» του ως έργου.

Το ότι ο *Φίληβος* είναι ένα «ανοιχτό» έργο συνεπάγεται πως υπάρχει η δυνατότητα μιας πολλαπλής γκάμας ερμηνευτικών εφαρμογών και επιστημολογικών χρήσεων στη βάση των «αρχών», πάνω στις οποίες θεμελιώνεται ο διάλογος. Βασική υπόθεση αυτής της εργασίας είναι πως οι αρχές πάνω στις οποίες δομείται κατά κύριο λόγο το περιεχόμενο του διαλόγου είναι οι τέσσερις αρχές των όντων, όπως αυτές παρουσιάζονται στους στίχους 23c-d του διαλόγου. Αυτές οι αρχές είναι η βασική δομή πάνω στην οποία χτίζεται ο διάλογος από τον Πλάτωνα, χωρίς όμως αυτή η αναλογία να ολοκληρώνεται αισθητικά και νοηματικά, γεγονός που είναι εν γνώσει και ίσως και πρόθεση του συγγραφέα. Κάτι ανάλογο διαφαίνεται από το «ανοιχτό» τέλος του διαλόγου αλλά και από την «απορία» για την ύπαρξη ή όχι μιας πέμπτης αρχής. Ο Πλάτων, πιθανότατα, εσκεμμένα να μη θέλει να παρουσιάσει στο συγκεκριμένο διάλογο μια αυστηρή αρτιότητα στην αναλογία μεθόδου και ανάλυσης, καθώς δε θέλει να κατασκευάσει ένα κανονιστικό οικοδόμημα χάριν του οποίου θα χρειαστεί να θυσιάσει την πρόθεση του να παραδώσει έναν αναστοχαστικό λόγο πλασμένο με τα υλικά της κριτικής και του Σωκρατικού ελέγχου.

Το έργο το οποίο συζητάμε δεν παράγει αυστηρά ηθικά διδάγματα, αλλά αρχές παραγωγής μεθόδων διερεύνησης πεδίων, από αυτό της ηθικής μέχρι αυτό της ίδιας της θεωρίας που κρύβεται στα κείμενα του Πλάτωνα και αφορά την κοσμοθεωρία του, τη μεταφυσική, τις έρευνες του πάνω στις ιδέες. Οι αρχές αυτές θα πρέπει να εφαρμόζουν σε κάθε πεδίο γνώσης εφόσον είναι συγγενικές με το “όντως ον” που στο *Φίληβο* μας θυμίζει το ον του Παρμενίδη. Οι αρχές αυτές, οι αμετάβλητες στο χρόνο, θα πρέπει να είναι θεμέλιο κάθε επιστημονικής γνώσης και τεχνικής ανακάλυψης, άρα και ηθικής αξίας. Αναφερόμαστε βέβαια στις τέσσερις «αρχαί» των όντων όπως μας δίνονται μέσα από τον διάλογο στους στίχους 23c-d (όριο, άπειρο, συνδυασμός, αιτία).

Για να κατασκευάσει ο Πλάτωνας «αιώνιες αρχές», τις «αρχές των όντων», θα πρέπει να έρθει σε συνεννόηση με όλη τη φιλοσοφική παράδοση που υπάρχει

πριν από τον ίδιο, ώστε οι αρχές αυτές να απαντάνε σε όλα τα θεμελιώδη ζητήματα που έθεσαν οι φιλόσοφοι της Ιωνίας ή της Κάτω Ιταλίας. Έτσι, στο *Φίληβο* έχουμε άλλον ένα διάλογο του Πλάτωνα με τους προσωκρατικούς με τη γνώση του ίδιου του συγγραφέα ότι είναι ένας από τους τελευταίους.

Οι αμετάβλητες αρχές, όμως, πρέπει να απαντάνε και στις μελλοντικές φιλοσοφικές έρευνες. Έτσι, ο Πλάτων πρέπει, με τα υλικά που του δίνει το επιστημολογικό εργαστήριο του παρελθόντος, να κατασκευάσει μια γεωμετρική δομή που θα έχει τη δυνατότητα να εφαρμόζεται σε μια μεγάλη ποικιλία ερευνών. Θα πρέπει επίσης η κατασκευή αυτή να εμπεριέχει μια δυναμική -με την έννοια της αυτοεξέλιξης- στο εσωτερικό της. Αυτό σημαίνει πως ναι μεν θα πρέπει ο Πλάτων να κατασκευάσει μια αρχή αμετάβλητη και άφθαρτη από την ιστορία των ανθρώπων, όμως αυτή η αρχή, για να μην ξεπεραστεί από την ίδια την ευμετάβλητη φύση της ανθρώπινης ηθικής την οποία σκοπεύει να εποπτεύσει, θα πρέπει να εμπεριέχει εγγεγραμμένη στο εσωτερικό της δομής της την ιστορική ροή, τη διήγηση μιας μεταβολής, ώστε να εφαρμόζει η μαθηματική της αδιαμφισβήτητη αλήθεια στην επίσης αδιαμφισβήτητη εξέλιξη των επιστημών και τη μεταβολή των κοινωνικών σχηματισμών. Η προσδοκία του συγγραφέα του *Φίληβου* δεν απευθύνεται, άλλωστε, μόνο σε ένα επιστημονικό πλαίσιο αλλά και στο ευμετάβλητο πεδίο της πολιτικής ζωής - ας αναλογιστούμε τις μεγαλύτερες από τις προσδοκίες του Πλάτωνα σχετικά με την εφαρμογή των αφαιρετικών του εννοιών στο πολιτικό πλαίσιο της διοίκησης των πόλεων.

Αυτό το μοντέλο, που είναι αμετάβλητο, και μέσω μίας εσωτερικής δυναμικής, έχει τη δυνατότητα να εφαρμόζει στο μεταβαλλόμενο κόσμο, εφόσον το ίδιο περιγράφει μια μεταβολή, το παρουσιάζει ο Πλάτων στους στίχους 23c-23e. Το άπειρο είναι η βάση πάνω στην οποία θα εφαρμοστεί το πέρας. Η ανακάλυψη και η εφαρμογή του πέρατος είναι μια ιστορική διαδικασία για τον φιλόσοφο που διαρκώς ερευνά, ενώ ταυτόχρονα αυτό που ανακαλύπτει είναι οι αμετάβλητες αιώνιες αρχές των όντων. Κι αν αυτές δεν υπόκεινται σε γένεση ή φθορά όπως δίδαξε ο Παρμενίδης, δε συμβαίνει το ίδιο με τις επιστημονικές ανακαλύψεις που είναι ομοιώματα τους φτιαγμένα με τα φθαρτά ανθρώπινα εργαλεία. Έτσι, ο δρόμος προς το «όντως ον» συνεχώς ανανεώνεται με γεννήσεις

και φθορές ανακαλύψεων, μεθόδων και μοντέλων. Γι αυτό ο Πλάτων, μέσω του Σωκράτη, επαναλαμβάνει και ξαναθέτει κατά τη διάρκεια του διαλόγου τα ίδια ζητήματα για να δει τις παραλείψεις και να τελειοποιήσει τα μοντέλα ερμηνείας του κόσμου. Κάθε νέα μεθοδολογική στροφή του Σωκράτη εμπνέεται από τις αρχές των όντων και είναι και ένα νέο «πέρας» στην προσπάθεια να οριοθετηθεί το «άπειρο» των ζητημάτων. Η τελειοποίηση όμως δεν έρχεται ποτέ. Και ο *Φίληβος* αν και ύστερος διάλογος, τελειώνει, αν όχι με τη “Σωκρατική απορία”, σίγουρα με τη βεβαιότητα πως όλα αυτά τα ζητήματα θα ξαναερευνηθούν, τόσο μέσα από την ελεγκτική μέθοδο του ιστορικού Σωκράτη που κληρονομεί ο πλατωνικός Σωκράτης για να αποσαφηνίσει τα ερωτήματα του επίμονου Πρώταρχου, όσο και από τους μελλοντικούς ερευνητές και αναγνώστες. Όταν, όμως, επιστρέψουμε στο άπειρο των ζητημάτων που έθεσε ο διάλογος, έχουμε ήδη στα χέρια μας ένα «όριο» απέναντι στην απροσδιοριστία. Το όριο αυτό είναι ένα πρώτο «είδωλο» αναπαράστασης των «ανοιχτών» ορισμών που έδωσε η έρευνα του Σωκράτη, το οποίο περιμένει να επαναοριοθετηθεί ώστε να «γεννηθούν» πιο αναλυτικοί ορισμοί πάνω στα ζητήματα μέσα από νέες προσπάθειες (νέα *πέρας*) που θεμελιώνονται και αποσαφηνίζουν παράλληλα τις αρχές των όντων. Είπαμε πως έχουμε έναν «ανοιχτό» σε ερμηνείες διάλογο και ένα «ανοιχτό» σε εφαρμογές μεθοδολογικό μοντέλο. Το μοντέλο αυτό περιέχει μια διήγηση, μια ιστορική αφήγηση και μια *γέννα*: Το *πέρας* «γεννιέται»(25d-e).

β2) Ο συνδυασμός του «Πλατωνικού» Σωκράτη με τον «ιστορικό» Σωκράτη στον χαρακτήρα «Σωκράτη» που συναντάμε στο διάλογο Φίληβο.

Όπως οι αναζητήσεις και οι διαιρέσεις του «Φιληβικού» Σωκράτη φτιάχνουν ένα οικοδόμημα αναλογιών και αντινομιών πάνω στο μοντέλο της αναλογίας: “άπειρο-πέρας-ανάμιξη (συνδυασμός), μπορούμε να δούμε τον τρόπο με τον οποίο ο Πλάτωνας, μέσα από όρους του παρελθόντος, κατασκευάζει νέες δομές. Έτσι, τα *πέρατα* του παρελθόντος, όπως για παράδειγμα η φιλοσοφία των προσωκρατικών, επαναοριοθετούνται: δέχονται ένα νέο «πέρας», αυτό που εφαρμόζει ο Πλάτωνας. Ο συνδυασμός είναι ο σύνθετος χαρακτήρας του Σωκράτη.

Θέλουμε να καταδείξουμε το πώς ο ιστορικός Σωκράτης συνυπάρχει με τον πλατωνικό Σωκράτη στον ίδιο διάλογο, σε μια ανάμειξη που από μόνη της δημιουργεί πολλές από τις αντινομίες και τα αινίγματα του διαλόγου. Ο χαρακτήρας του Σωκράτη στο *Φίληβο* είναι από μόνος του ένας «ανοιχτός διάλογος» ανάμεσα στον Πλάτωνα και τον δάσκαλο του, όπως, επίσης, είναι και ένας διάλογος ανάμεσα σε ένα συγγραφέα και το λογοτεχνικό του ήρωα. Ο διάλογος αυτός τοποθετείται στο εσωτερικό του λόγου του Σωκράτη. Ο Πλάτων θέλησε να επαναφέρει τον κόσμο του Σωκράτη, να συζητήσει μαζί του, τοποθετώντας αυτόν το διάλογο στο λόγο ενός πρόσωπου, αυτό του λογοτεχνικού Σωκράτη. Ας μην ξεχνάμε επίσης το σημαντικότερο σκέλος του «εσωτερικού» του λόγου που αρθρώνει ο Σωκράτης στο *Φίληβο*. Αυτό που αφορά τον «ανοιχτό διάλογο» του Πλάτωνα με τον εαυτό του. Κάθε διάλογος του Πλάτωνα είναι διάλογος με το προγενέστερο έργο του(ένα νέο πέρας).

Επιστρέφουμε όμως στον ιστορικό Σωκράτη και στο πως συγκατοικεί στον *Φίληβο* με τον πλατωνικό Σωκράτη. Ήδη δείξαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο πώς συνυπάρχει ο ηθικός φιλόσοφος του ιστορικού Σωκράτη με τον φιλόσοφο του Πλάτωνα, που καταπιάνεται με όλα τα πεδία της γνώσης. Είδαμε επίσης πως στο επίπεδο που ο Σωκράτης του *Φίληβου* φιλοσοφεί «πάνω στη ζωή», η φιλοσοφία του *Φίληβου* αποτελεί έναν ηθικό οδηγό προς χρήση όλων. Σε ένα δεύτερο επίπεδο ανάγνωσης, ο διάλογος απευθύνεται σε κάποιον που θέλει να ασχοληθεί πιο ουσιαστικά με τη φιλοσοφία.

Στο βιβλίο του: *Σωκράτης: ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος*, ο Βλαστός γράφει πως «η άποψη του Σωκράτη-Π (εννοώντας το Σωκράτη που συναντάμε στους πρώιμους πλατωνικούς διαλόγους και είναι πιο κοντά, σύμφωνα με το Βλαστό, στην ιστορική προσωπικότητα) για τη φιλοσοφία είναι φιλολαϊκή, ενώ αυτή του Σωκράτη-Μ (δηλαδή του Σωκράτη των μεσαίων διαλόγων του Πλάτωνα όσον αφορά τη χρονική τους διάταξη) είναι ελιτίστικη»⁴. Στο *Φίληβο* δεν έχουμε να κάνουμε με ένα «μεσαίο» διάλογο, αλλά με ένα έργο της ύστερης περιόδου του Πλάτωνα. Στο συγκεκριμένο διάλογο η φιλολαϊκή φιλοσοφία συνυπάρχει με την εξεζητημένη γνώση, δε θα λέγαμε όμως ότι η στάση του Πλάτωνα είναι ελιτίστικη. Δεν αναφέρει πουθενά - όπως για παράδειγμα στην *Πολιτεία* ή στην *Z'*

Επιστολή - πως η μέθοδος για να φτάσει κανείς στον ευδαίμονα βίο είναι προορισμένη μόνο για κάποιους «εκλεκτούς», αλλά, αντίθετα, η μέθοδος αυτή είναι προσιτή για οποιονδήποτε άνθρωπο από οποιαδήποτε κοινωνική ή ταξική καταγωγή θελήσει να πάρει τη συγκεκριμένη “οδό” ώστε να ζήσει μια ζωή υπό την κυριαρχία της νόησης πάνω στο σώμα των ηδονών. Το ίδιο ισχύει για τη φιλοσοφική γνώση που παρέχεται μέσα από το *Φίληβο*. Το έργο αυτό, με τα άλματα και δύσκολα προβλήματα για τον επαγγελματία φιλόσοφο, αποτελεί ταυτόχρονα και μια εισαγωγή στον κόσμο της φιλοσοφίας και των προβλημάτων της.

Ο Πλάτων, βέβαια, παραθέτει έναν ελιτισμό, ο οποίος συνδέεται με την κοινωνική ομάδα στην οποία και ο ίδιος ανήκει: στους φιλοσόφους. Είναι ξεκάθαρο, μέσα από τα έργα και τις βιογραφικές πηγές που έχουμε μέσω των επιστολών του, πως ο Πλάτωνας πίστευε ότι οι πολιτείες πρέπει να κυβερνώνται από μια ελίτ των φιλοσόφων. Στο *Φίληβο* όμως διατυπώνεται η υποψία πως ο καθένας μπορεί να γίνει φιλόσοφος. Είναι θέμα ατομικής βούλησης και εργασίας να φτάσει κανείς στην ανώτερη γνώση και ηθική στάση και όχι θέμα ενός «μεταφυσικού» σχεδόν χαρίσματος όπως σε άλλους διαλόγους ή στην *Ζ’ Επιστολή*.

Η εφαρμογή ορίων στο άπειρο είναι θέμα έρευνας, εμπειρικής μελέτης και τεχνογνωσίας, όπως διδάσκουν τα παραδείγματα της αρμονίας στη μουσική και της ανακάλυψης των αρχών πάνω στις οποίες συστήνεται ο λόγος από τον Θεύθ. Πολύ περισσότερο, κάθε άνθρωπος που ασχολείται με μια τέχνη (από τις χειρωνακτικές τέχνες (*Φίληβος*, 55d) μέχρι την ιατρική, τη γεωργία ή την κυβέρνηση ενός πλοίου ή μιας πόλης) είναι λιγότερο ή περισσότερο φιλόσοφος ανάλογα με τη μαθηματική κατάρτιση ή τις δεξιότητες που απαιτεί η τέχνη του. Και είναι στη βούληση του καθενός να καταπιαστεί με την “δεύτερη αριθμητική”, αυτή των φιλοσόφων (56d).

Βλέπουμε λοιπόν πως η στάση του Σωκράτη στο *Φίληβο*, αν αντιπαραθέσουμε τα προαναφερθέντα κριτήρια του Βλαστού, στο ζήτημα της διάδοσης και κατάκτησης της γνώσης είναι περισσότερο «φιλολαϊκή» παρά «ελιτίστικη». Ο Σωκράτης του *Φίληβου* παραθέτει την φιλοσοφία των

προσωκρατικών, των Πυθαγόρειων και του ίδιου του Πλάτωνα, η στάση του, όμως, απέναντι στη γνώση και τους ηθικούς σκοπούς της, είναι αυτή του ιστορικού Σωκράτη. Αυτό δεν είναι απόλυτο. Σε πολλά σημεία, όπως θα δούμε, ο ιστορικός Σωκράτης παραμερίζεται για να προβάλλει μέσα από το λόγο του ομώνυμου λογοτεχνικού ήρωα μια νέα κριτική θεωρία του Πλάτωνα.

Το θέμα του διαλόγου είναι ένα κατεξοχήν Σωκρατικό θέμα: Ο ηθικός βίος, πώς θα πρέπει κανείς να ζει ώστε να είναι ευτυχισμένος. Ο Σωκράτης στον *Φίληβο* «φιλοσοφεί πάνω στη ζωή», στο *Φίληβο* υπάρχει μια κατάφαση στην επίγεια ζωή, στις ανθρώπινες αισθήσεις, στο επίγειο έργο των ανθρώπων και στις ανακαλύψεις τους. Βέβαια, η χαρά εξορίζεται από το αγαθό από την αφετηρία του διαλόγου, ιδιαίτερα η πρωτογενής ενστικτώδης χαρά του ανθρώπου. Πουθενά όμως στο *Φίληβο*, παρά την έντονη παρουσία των Πυθαγόρειων, τουλάχιστον όπως τους φανταζόμαστε από κείμενα που άφησαν ο Φιλόλαος και ο Αριστοτέλης, δεν υπάρχει η εξιδανίκευση μιας μετά θάνατον ζωής, ή η πίστη σε μια μετενσάρκωση της ψυχής. Ένα μεγάλο μέρος του *Φίληβου* αναφέρεται στην ανθρώπινη ψυχή και τους μηχανισμούς της. Όλο αυτό το «κομμάτι» του διαλόγου είναι προσανατολισμένο στο πώς η ανθρώπινη ψυχή εκλαμβάνει τα μηνύματα των αισθήσεων. Στο *Φίληβο* η φιλοσοφία δεν είναι, όπως σε άλλους διαλόγους του Πλάτωνα, «άσκηση θανάτου», προετοιμασία για το «πώς να είναι κανείς νεκρός», αλλά άσκηση για το πώς να είναι κανείς ζωντανός.

Στον *Φίληβο* οι ανώτερες κατηγορίες στην κατάταξη συγγένειας με το αγαθό είναι οι διανοητικές. Τη θέση αυτή την κατέχουν λόγω της δυνατότητας που δίνουν στον άνθρωπο να γνωρίσει τον κόσμο γύρω του και σε ένα δεύτερο - ανώτερο διανοητικά- επίπεδο, να γνωρίσει τις αμετάβλητες αρχές των όντων. Στον διάλογο που εξετάζουμε, οι αμετάβλητες αυτές αρχές - που αντανakλούν την έλλογη τάξη του κόσμου, καθώς υπάρχουν σε όλα τα όντα που ο άνθρωπος επιθυμεί να γνωρίσει (*Φίληβος*, 23c3-4) - δε θεμελιώνονται από τον Πλάτωνα μεταφυσικά, αλλά μέσα από την ιστορική βούληση και τις ανακαλύψεις των ανθρώπων, όπως μας δείχνουν τα παραδείγματα της αρμονίας και της γραμματικής. Αυτό δε σημαίνει πως ο Πλάτωνας έχει εγκαταλείψει το μεταφυσικό του ενδιαφέρον για τη φιλοσοφία. Απλά αποφεύγει να το συζητήσει και ίσως το

υπαινίσσεται όταν δε διευκρινίζει ποια είναι η πέμπτη αρχή των όντων. Ίσως αυτή η «πέμπτη αρχή» να είναι το πέπλο πίσω από το οποίο κρύβεται ένα πιο μεταφυσικό γνωσιοθεωρητικό επίπεδο ανάλογο με το πέμπτο γνωσιοθεωρητικό επίπεδο που μας παρουσιάζεται στη φιλοσοφική παρέκβαση της *Z' Επιστολής* (341-344e, του συγκεκριμένου έργου). Στο βαθμό που μας ενδιαφέρει η απώλεια μιας μεταφυσικής θεμελίωσης των πλατωνικών θεωριών στο *Φίληβο*, η οποία οφείλεται στην κυριάρχησή τους (σε ορισμένα σημαντικά «σημεία» της εσωτερικής σύγκρουσης που έχουμε στο «Φιληβικό» χαρακτήρα «Σωκράτη») από τη σωκρατική κατάφαση στα εγκόσμια, ας αρκεστούμε στα εξής σχετικά με την *Z' Επιστολή*.

Η αναλογία ανάμεσα στις 5 αρχές των όντων στον *Φίληβο* (η 5η “ίσως υπάρχει”, *Φίληβος*, 23e 1-2) και στα 5 επίπεδα γνώσης στην *Z' Επιστολή* έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, όχι μόνο για τη σύμπτωση που μας προκαλεί να διερευνήσουμε περισσότερο αυτή τη συγγένεια, αλλά και γιατί είναι πολύ πιθανόν τα δύο αυτά κείμενα να έχουν γραφτεί την ίδια χρονική περίοδο της ζωής του Πλάτωνα. Το αίνιγμα της 5ης αρχής, που τελικά δεν χρειάστηκε ποτέ ο Σωκράτης στο *Φίληβο*, ίσως βρίσκει την απάντησή του στο 5ο αυτό στάδιο της γνώσης των όντων που συναντάμε στη *Z' Επιστολή*. Ακόμα, όμως, και αν είναι έτσι, εξακολουθούμε να μην έχουμε κάποια μεταφυσική θεμελίωση, καθώς το 5ο αυτό στάδιο - εκτός του ότι προϋποθέτει τον εμπειρικό μόχθο των 3 μέσων για τη γνώση των όντων - δεν αναφέρεται σε ένα μεταφυσικό στάδιο, αλλά στην ενόραση του φιλοσόφου με το νόημα των όντων όταν πλησιάζει στην κατάκτηση της γνώσης τους.

Ο ηθικός «ιστορικός» Σωκράτης στο *Φίληβο* φαίνεται να κυριαρχεί έναντι του μεταφυσικού Πλατωνικού Σωκράτη, ενώ βρίσκεται σε έναν παραγωγικό διάλογο με τον Πλατωνικό Σωκράτη ως φιλόσοφο της επιστήμης, της γλώσσας και της τέχνης. Αν ο *Φίληβος* εμπνεύστηκε από μια διαμάχη στο εσωτερικό της ακαδημίας ή από μια ευρύτερη αντιπαράθεση ανάμεσα σε μια ηδονιστική και μια νοησιαρχική τάση οριοθέτησης του αγαθού, είναι νόμιμο να υποθέσουμε πως ένα από τα επιχειρήματα της ηδονιστικής αυτής τάσης - σε περίπτωση που αυτή συγκρούστηκε με τον Πλάτωνα - είναι ότι ο Σωκράτης που ο Πλάτωνας

χρησιμοποιεί στους διάλογους του ως alter ego ποτέ δεν διατύπωσε μια θεωρία μετενσάρκωσης όπως οι Πυθαγόρειοι. Είναι πιθανόν η ηδονιστική αυτή στάση να μη χρέωσε απλώς στον Πλάτωνα με μια διαστρέβλωση του ιστορικού Σωκράτη, κάτι που είναι αυτονόητο και αποδεκτό από τους αναγνώστες του Πλάτωνα σε όλες τις εποχές, αλλά να θεώρησε, επιπλέον, πως ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί ως αφετηρία τον Σωκράτη, αλλά παρερμηνεύει την αφετηρία του, καθώς οι μεταφυσικές θεωρίες που διατυπώνει ο πλατωνικός Σωκράτης έρχονται σε αντίφαση με το ενδιαφέρον του «ιστορικού» Σωκράτη για τα εγκόσμια και την πολιτική ζωή στην Αθήνα. Είναι πιθανόν ο Πλάτων να κατηγορήθηκε πως ο γάμος που κάνει ανάμεσα σε Πυθαγόρειους και Σωκράτη στο πλαίσιο του λογοτεχνικού Σωκράτη αδικεί αυτόν που ο ίδιος ο Πλάτωνας θεωρεί ως δάσκαλο του. Είναι πιθανόν τέτοιου είδους λόγοι να οδήγησαν τον Πλάτωνα να προσαρμόσει τους «Πυθαγόρειους» και τις επιρροές του από την μυστηριώδη αυτή σχολή στο πλαίσιο των απόψεων του ιστορικού Σωκράτη όσον αφορά το διάλογο που εξετάζουμε. Όλα αυτά, όμως, δεν είναι παρά υποθέσεις.

Επιστρέφουμε στο Βλαστό για να ρίξουμε μια ακόμη ματιά στα κριτήρια διάκρισης ανάμεσα στο Σωκράτη των πρώιμων διαλόγων του Πλάτωνα και τον Σωκράτη των μεσαίων διαλόγων (ΣΠ και ΣΜ αντίστοιχα). Επιλέγουμε και αντιγράφουμε την ένατη από τις «δέκα θέσεις» διάκρισης του Βλαστού:

«ΙΧΑ. Για τον Σωκράτη π η ευσέβεια συνιστά υπηρεσία σε μία θεότητα, η οποία, αν και πλήρως υπερφυσική, είναι αυστηρά ηθική τόσο στον χαρακτήρα της όσο και στις απαιτήσεις της από τους ανθρώπους. Η προσωπική του θρησκεία είναι πρακτική, πραγματώνεται με τη δράση.

ΙΧΒ. Η προσωπική θρησκεία του Σωκράτη μ επικεντρώνεται στην κοινωνία με θεϊκά, αλλά απρόσωπα Είδη. Έχει χαρακτήρα μυστικιστικό, πραγματώνεται με τη θέαση.»⁵

Στο Φίληβο υπάρχει μια ανάμειξη του Σωκράτη π με το Σωκράτη μ, αν δεχτούμε τα χαρακτηριστικά που παραθέτει ο Βλαστός. Ο ευδαίμονας βίος αποτελεί το κριτήριο της πιο κοντινής συγγένειας με το αγαθό ανάμεσα σε ηδονή και φρόνηση. Το θέμα είναι αρκετά διαφορετικό από τη συζήτηση περί ευσέβειας που συναντάμε στους πρώιμους διαλόγους του Πλάτωνα με ήρωα το Σωκράτη. Ας

μην ξεχνάμε επίσης πως ο Σωκράτης κατηγορήθηκε από το δικαστήριο που τον καταδίκασε για «ασέβεια». Αυτό το γεγονός δίνει ένα ιδιαίτερο πολιτικό στίγμα στους διαλόγους του Πλάτωνα που πραγματεύονται ηθικά ζητήματα με το Σωκράτη να δίνει τα κριτήρια ενός ηθικού βίου, ο οποίος βέβαια δεν μπορεί να έχει πιο άμεση εφαρμογή από το κοινωνικό περιβάλλον της Αθήνας, το πεδίο δράσης του ιστορικού και του λογοτεχνικού Σωκράτη. Οι παραπάνω παρατηρήσεις ακούγονται αυτονόητες, ο σκοπός τους όμως είναι να καταδείξουν πως, τουλάχιστον όσον αφορά το διάλογο *Φίληβο*, η φιλοσοφία του Πλάτωνα τοποθετεί τον άνθρωπο στη ζωή της πόλης, τοποθετεί την ψυχή στο επίγειο σώμα. Η ηθική στάση που περιγράφεται στο *Φίληβο* μέσα από τους όρους του ευδαίμονα βίου συσχετίζεται με μια μεγάλη ποικιλία παράλληλων ζητημάτων που κινούνται στην ίδια κατεύθυνση επίλυσης του ηθικού ζητήματος (η νόηση, η μνήμη, η σχέση της ψυχής με το σώμα, η τέχνη, η έννοια της γένεσης, η σχέση της επιστήμης με την τέχνη, η κατάταξη των επιστημών και τόσα άλλα που πραγματεύεται ο *Φίληβος*) που αφορούν σε ένα μεγάλο βαθμό τη στάση του ατόμου μέσα στο δημόσιο χώρο και την ατομική ψυχική διεργασία της αλληλεπίδρασης ανάμεσα στο άτομο και στο κοινωνικό του περιβάλλον.

Ο Πλάτωνας αναζητά τις αμετάβλητες δομές της «ψυχής», τις αρχές βάσει των οποίων μπορούμε να αναλύσουμε την ανθρώπινη συμπεριφορά ώστε να βρούμε γι' αυτήν νόμους σταθερούς όπως αυτούς των μαθηματικών. Αναζητά - πάντα στο διάλογο που μελετάμε- μια μέθοδο αποσαφήνισης και σταθεροποίησης του νοήματος των λέξεων, ιδιαίτερα εκείνων που διαδραματίζουν τον κυρίαρχο ρόλο στην απόκτηση της γνώσης και στη διαμόρφωση της κοινωνικής και ατομικής ηθικής. Οι μελέτες αυτές, στο *Φίληβο*, δεν προβάλλουν κάποια «θρησκεία» ή την υποψία ενός μυστικιστικού τρόπου ζωής ή μιας μυστικιστικής σχέτας που κατέχει κάποιους κρυφούς οδηγούς για τη γνώση. Η παρουσία των όρων των μεθόδων των Πυθαγόρειων γίνεται στο πλαίσιο μιας επιστημολογικής ανάλυσης, μιας προσπάθειας ορθολογικής θεμελίωσης της ηθικής, όχι στο πλαίσιο μιας μεταφυσικής ή θρησκευτικής θεωρίας. Στο *Φίληβο* υπάρχει η ηθική επιταγή του Σωκράτη η, η οποία «πραγματώνεται με τη δράση» όπως διαβάσαμε στο απόσπασμα του Βλαστού, εκλείπει όμως η «προσωπική θρησκεία» και η πίστη σε μια ηθική «υπερφυσική θεότητα». Ο Σωκράτης στο *Φίληβο* θεωρεί την ευσέβεια

όχι «υπηρεσία σε κάποια θεότητα», αλλά αποτέλεσμα μιας ευτυχισμένης ζωής, προσανατολισμένης από την πυξίδα των αρχών των όντων και από τη δίψα για γνώση.

Έτσι, όσον αφορά τα στοιχεία του Σωκράτη Μ (όπως μας δίνονται από τον Βλαστό στην 9η από τις δέκα θέσεις του στο βιβλίο “Σωκράτης, ηθικός φιλόσοφος και ειρωνευτής”) τα οποία αποδέχεται ο Σωκράτης όπως τον γνωρίζουμε μέσα από τον *Φίληβο*, σημειώνουμε τα εξής: Τα «απρόσωπα Είδη» συζητούνται στο *Φίληβο* όχι όμως στο πλαίσιο μιας θρησκευτικής κοσμοθεωρίας, αλλά στο πλαίσιο μιας επιστημονικής συζήτησης για τη γνώση των Ιδεών μέσα από τις λέξεις και τους αριθμούς (όπως θα δούμε συζητώντας κυρίως για τους στίχους 16c-17a). Απουσιάζει, όπως είπαμε, ο μυστικιστικός χαρακτήρας. Η συζήτηση για τα Είδη αφορά τη ζωή και την ψυχική κατάσταση των σύγχρονων του Πλάτωνα ανθρώπων και, αν υπάρχει ένα τελετουργικό, αυτό είναι ο τρόπος παρουσίασης των απόψεων του Πλάτωνα και των προγενέστερων φιλοσοφικών παραδόσεων μέσα από το διάλογο. Ο διάλογος είναι ένα έργο τέχνης το οποίο εμπεριέχει στοιχεία της συλλογικής γνώσης μιας ολόκληρης περιόδου από τις πιο σημαντικές για την ιστορία της ανθρώπινης σκέψης και, εν γνώσει του συγγραφέα του, είναι προορισμένος να αποτελεί ένα ανοιχτό ζήτημα όσο ο άνθρωπος συνεχίζει να ενδιαφέρεται για τη φιλοσοφία.

Έτσι, ο Πλάτωνας στο *Φίληβο*, αντλώντας από την κοινωνική στάση του Σωκράτη, δίνει προτεραιότητα στα πεδία της ηθικής, της εγκόσμιας ζωής, της επιστημονικής μεθόδου και της τέχνης. Οι έννοιες και τα πεδία της θρησκείας και της μεταφυσικής παραγκωνίζονται στο συγκεκριμένο διάλογο όταν ο Πλάτων συζητάει για το πώς συγκροτούμε και ορίζουμε τις Ιδέες των όντων. Χαρακτηριστικό είναι επίσης πως στον συγκεκριμένο διάλογο δεν υπάρχει η δογματική διατύπωση (αν εξαιρέσουμε τον ορισμό για το “όντως όν” στο 59d ο οποίος διατυπώνεται κανονιστικά), αλλά η συνεχής αναθεώρηση, η κριτική των προηγούμενων θέσεων και ο αναστοχασμός. Και αν οι τελικές κατατάξεις μοιάζουν να δίνονται κανονιστικά, δεν είναι τυχαίο πως οι αντινομίες της μεθόδου, πάνω στην οποία στηρίχτηκαν οι συγκεκριμένες κατατάξεις, είναι που γοητεύουν τους περισσότερους ερευνητές σε αντίθεση με τους αναγνώστες που

αναζητούν στις τελικές κατατάξεις τα ηθικά διδάγματα. Άλλωστε, μετά την παρουσίαση των «συμπερασμάτων» ο Πρώταρχος υπενθυμίζει στο Σωκράτη ότι τα ζητήματα δε λύθηκαν και ο Σωκράτης, που είναι και μια αλληγορία της ανθρώπινης νόησης πρέπει να συνεχίσει με «αυτά που απομένουν»(*Φίληβος*, 67b 12-13). Ο Πρώταρχος δεν αφήνει ελεύθερο το Σωκράτη μέχρι να βρεθεί ο αριθμός και η ιδέα του «πράγματος» που είναι υπό έρευνα (*Φίληβος*, 16c). Το τέλος του διαλόγου δείχνει πως το άπειρο θα συνεχίσει να οριοθετείται.

Γ) Η διάταξη των προσώπων στον διάλογο *Φίληβο* και η αναλογία της με το περιεχόμενο του διαλόγου.

γ1) Η συμμετρία και η μορφή.

Είπαμε στα προηγούμενα κεφάλαια πως η επιστροφή του Σωκράτη ως βασικού ήρωα στον ύστερο Πλατωνικό διάλογο *Φίληβο*, συνοδεύεται από μια στροφή του συγγραφέα στα εγκόσμια. Βέβαια, το πρόταγμα για νοησιарχία δεν εγκαταλείπεται. Ούτε όμως η αισθητή ζωή εξορίζεται από τον «αγαθό βίο». Αυτή αποτελεί στο *Φίληβο* το πεδίο πάνω στο οποίο θα κυριαρχήσει η νόηση. Όλος ο διάλογος, μαζί με τη διάταξη των προσώπων του διαλόγου, μπορεί να αντιμετωπιστεί ως ένα ρητορικό τέχνασμα υπεράσπισης της κυριαρχίας της νόησης στον αισθητό κόσμο.

Τα πρόσωπα του διαλόγου είναι τα εξής: ο Σωκράτης, ο Πρώταρχος και ο Φίληβος. Εισαγόμαστε στο διάλογο στο μέσο μιας αντιπαράθεσης και την εγκαταλείπουμε ενώ αυτή φαίνεται να συνεχίζεται. Ο Πλάτωνας ίσως θέλει να δείξει με αυτό τον τρόπο πως οι διάλογοι του είναι κομμάτια μιας διαλεκτικής πορείας προς την αναζήτηση της φιλοσοφικής «αλήθειας», μιας συζήτησης που θα συνεχίζεται ανά τους αιώνες ανάμεσα στους «πρώτους σοφούς» και τους φιλοσόφους μετά τον Πλάτωνα. Φυσικά, ο Πλάτωνας δεν είναι ιστορικός της φιλοσοφίας, αλλά μέσα από τους διαλόγους του θέλει να υπερασπίσει το προσωπικό του όραμα για τη φιλοσοφία, την ηθική, την τέχνη και την πολιτική.

Για να υπερασπίσει το φιλοσοφικό του όραμα στο επίπεδο του γραπτού λόγου, χρησιμοποιεί ως «όχημα» κείμενα υπό τη μορφή του διαλόγου. Τα «οχήματα» αυτά πρέπει να αντανakλούν τις επιταγές του περιεχομένου της ανάλυσης που φιλοξενούν στο εσωτερικό τους. Σε ένα διάλογο όπως είναι ο *Φίληβος*, όπου η συμμετρία μαζί με το μέτρο τοποθετούνται στην κορυφή της κατάταξης συγγένειας με το αγαθό, είναι λογικό εκ μέρους του συγγραφέα Πλάτωνα το «όχημα» που μεταφέρει αυτές τις κατατάξεις να είναι πλασμένο με συμμετρία, να υπάρχει δηλαδή αναλογία ανάμεσα σε μορφή και περιεχόμενο. Αυτό σημαίνει πως αν ανακαλύψουμε κάποιες δομές, που να αφορούν το περιεχόμενο ή την μορφή του διαλόγου, αυτές θα πρέπει να αντανakλούν με συμμετρία τις μεθοδολογικές αρχές που θέτει ο ίδιος ο διάλογος. Οι αρχές αυτές πρέπει να ανακαλυφθούν μέσω των παραδειγμάτων για τις αρχές βάσει των οποίων όλες οι τέχνες ανακαλύφθηκαν, βάσει της έρευνας της έννοιας της ηδονής όπως και βάσει της διατύπωσης των «αρχών των όντων» (14a – 20a, 23a – 27c).

Χρησιμοποιούμε το ρήμα «ανακαλύπτω» καθώς θεωρούμε πως εσκεμμένα ο Πλάτων δεν ολοκληρώνει ένα πρόγραμμα συμμετρικής αρτιότητας, αν και δομεί την ασυμμετρία του διαλόγου σε συμμετρικές αρχές, οι οποίες κρύβονται στα θεμέλια της κατασκευής του κειμένου και της μεθόδου του. Με αυτό τον τρόπο υπηρετεί ουσιαστικά την συμμετρία, καθώς κατασκευάζει ένα πεδίο έρευνας της συμμετρίας που προκαλεί τον μελετητή του να «γεννήσει» την συμμετρία πάνω στο σώμα ενός ασύμμετρου υλικού. Αντίθετα, μια κυριολεκτική διατύπωση με κανονιστικές επιταγές θα οδηγούσε σε βιαστικές συναγωγές και την δημιουργία μιας δογματικής προσέγγισης του κειμένου. Μια τέτοια μορφή του κειμένου όμως θα απέκλειε το να είναι ο διάλογος ένα «ανοιχτό» πεδίο εξάσκησης της νόησης και γνωριμίας της με τις Ιδέες του μέτρου και της συμμετρίας. Δε θα ήταν παρά ένα πλαίσιο ηθικών επιταγών, διατυπωμένων με θρησκευτικό δογματισμό, και ο *Φίληβος* ένα έργο καταδικασμένο να ξεπεραστεί από τις επιστημονικές και κοινωνικές εξελίξεις.

Ο Πλάτωνας όμως γνωρίζει πως δύσκολα θα αποφύγει την δογματική παρερμηνεία. Έτσι, στον *Φίληβο*, γράφει σε δύο επίπεδα. Στο πρώτο διατυπώνει τις μελέτες του πάνω στην ηθική φιλοσοφία της εποχής του, ενώ σε ένα δεύτερο

επίπεδο κρύβει, στο περίγραμμα αυτών των μελετών, τις μελέτες που σχετίζονται με την έρευνα που θα αποκαλύψει κάποιες σταθερές σχέσεις όσον αφορά διαχρονικά την εξέλιξη της ηθικής αλλά και άλλων πεδίων ενδιαφέροντος της φιλοσοφίας. Η μελέτη για αυτές τις σταθερές αφορούν την μέθοδο του διαλόγου. Η μορφή του διαλόγου είναι κατά μια έννοια το «όχημα» το οποίο μεταφέρει τη μέθοδο. Η μορφή είναι και αυτή μέθοδος καθώς είναι η αισθητική υποστήριξη της ανάλυσης αλλά και ο τρόπος μέσα από τον οποίο ο Πλάτωνας διαφυλάσσει το υλικό του ως ένα πεδίο έρευνας έναντι ενός κανονιστικού εγχειρίδιου. Η μορφή του διαλόγου του *Φίληβου* εκφράζει ένα δραματικό σκηνικό, το οποίο συνήθως γίνεται αντιληπτό όχι ως σύνθεση τριών προσώπων αλλά ως παράσταση για ένα ρόλο, ως ένας μονόλογος του χαρακτήρα «Σωκράτη». Θα προσπαθήσουμε να δείξουμε πως η διάταξη των τριών προσώπων του διαλόγου (Σωκράτης, Πρωταρχος, Φίληβος,) δε γίνεται τυχαία από τον Πλάτωνα αλλά εξυπηρετεί το νόημα του διαλόγου. Υπάρχει δηλαδή μια αναλογία ανάμεσα σε μορφή και περιεχόμενο την οποία καλούμαστε να ερευνήσουμε. Η αναλογία αυτή δεν υπάρχει χάριν μιας αισθητικής αρτιότητας, ούτε κατασκευάζεται από τον Πλάτωνα με αυστηρούς όρους αλληλεπίδρασης μορφής και περιεχομένου. Αποτελεί μια κρυμμένη συμμετρία «μέσα» στον διάλογο με ανάλογο τρόπο που το πέρας υπάρχει ως διαρκής δυνατότητα εφαρμογής του μέτρου στο υλικό του απείρου.

γ2) Η σχέση της εκπροσώπησης της θέσης του Φίληβου από τον Πρωταρχο με το αίτημα του Πλάτωνα για κυριαρχία του νου επί των αισθήσεων.

Στην αρχή του διαλόγου, τον οποίο μελετάμε, βρίσκουμε τον Σωκράτη να εξηγεί στον Πρωταρχο την αντιπαράθεση. Ο Πρωταρχος καλείται να αντικαταστήσει τον προηγούμενο συνομιλητή του Σωκράτη -το Φίληβο. Ο Πρωταρχος έχει αναλάβει την εκπροσώπηση της ηδονιστικής στάσης του Φίληβου (όπου το αγαθό ταυτίζεται με την ηδονή). Ήδη όμως η άποψη του Σωκράτη (που ταυτίζει το αγαθό με τη νόηση) έχει ένα προβάδισμα, καθώς ο Σωκράτης «ζητάει» από τον Πρωταρχο να αντικρούσει τη Σωκρατική θέση «κατά νουν» (*Φίληβος*, 11b 1). Εδώ ο Σωκράτης σχεδόν οδηγεί τη θέση του Φίληβου σε

ατόπημα: Η θέση του Φίληβου “το αγαθό είναι ηδονή” επαληθεύεται ή διαψεύδεται μόνο “κατά νουν”. Ο νους είναι έτσι -χάρη στη διατύπωση του Σωκράτη- ο αντίπαλος της ηδονής, αλλά και ο «διδάκτης» της μεταξύ τους αντιπαράθεσης. Ο νους είναι το κριτήριο της διαμάχης «νου-ηδονής» για τη «συγγένεια» με το αγαθό. Ο Σωκράτης καλεί τον Πρώταρχο σε μια εφαρμογή ενός διανοητικού ελέγχου πάνω στις δύο θέσεις. Ο έλεγχος θα γίνει μέσω ενός διαλόγου, ο οποίος κυριαρχείται από τον Σωκράτη. Τα υπόλοιπα πρόσωπα έχουν συμβολικό και λογοτεχνικό χαρακτήρα. Μια αντιπαράθεση που γίνεται «κατά νουν», με διανοητικά και ρητορικά κριτήρια μόνο, είναι μοιραίο να οδηγήσει στην απόδειξη μιας κυριαρχίας του νου έναντι της ηδονής. Ο Φίληβος θα μπορούσε να επικαλεστεί μια εμπειρική μελέτη της αντιπαράθεσης με κριτήριο τις αισθήσεις - έξω από το πλαίσιο του διαλόγου. Αν ο Φίληβος έχει επικαλεστεί μια τέτοια αντιπαράθεση, αυτή δε φαίνεται να έχει θέση στο πλαίσιο ενός διανοητικού διαλόγου παρά μόνο με τη μορφή ενός επιχειρήματος όπως: «το αγαθό είναι η χαρά, γιατί αυτό δείχνουν να επιζητούν όλα τα ζωντανά όντα».

Ο Σωκράτης όμως σκοπεύει σε ένα ανθρωποκεντρικό αγαθό και σε μια θεμελίωση του από διανοητικές κατηγορίες που θα καταδεικνύουν την προτεραιότητα του νου έναντι των αισθήσεων όταν αναζητάμε κριτήρια για να προσανατολίσουμε τη ζωή μας προς το αγαθό. Ο Σωκράτης-Πλάτωνας σκοπεύει στη θεμελίωση μιας κυριαρχίας του νου, όχι μόνο πάνω στην ηδονή, αλλά και στην εσωτερική δομή της ψυχής (30c 10 - 30d 13) μένοντας πιστός στους προηγούμενους του διαλόγους. Και αναφέρεται ο Πλάτωνας στην ιδιαιτερότητα της ανθρώπινης ψυχής, που η δομή της είναι η πιο συγγενική με αυτή της ψυχής του σύμπαντος.

Στο 21b ο Πλάτων διατυπώνει την πρόταση πως χωρίς την κατηγορία της νόησης ο άνθρωπος δε θα είχε συνείδηση και κατανόηση της ηδονής που νιώθει. Χωρίς την κατηγορία της νόησης, ο Φίληβος δεν θα ήταν ικανός να αναζητήσει αυτό που θεωρεί αγαθό, ούτε να διατυπώσει την αντίληψή του. Στο 21c, ο Σωκράτης διατυπώνει ξεκάθαρα πως ο άνθρωπος δεν θα είχε γνώση της ηδονής χωρίς το νου: η ηδονή δεν έχει αυτογνωσία. Είναι χαρακτηριστικό πως ο Πλάτων δεν επιτρέπει στο Φίληβο να περιγράψει ο ίδιος τη θέση του στον Πρώταρχο,

αλλά αφήνει το Σωκράτη να εξηγήσει την ηδονιστική στάση με τους δικούς του όρους. Ο Σωκράτης συμβολίζει το νου που ελέγχει και ορίζει την ηδονή (το Φίληβο), εφόσον για την ίδια αυτό είναι φύσει αδύνατον.

Ο τρόπος με τον οποίο ο Σωκράτης κυριαρχεί στο διάλογο μπορεί να ειπωθεί ως μια λογοτεχνική μεταφορά της κυριαρχίας του νου επί των ηδονών. Ο Φίληβος εκθέτει το επιχείρημα πως το αγαθό είναι η χαρά εφόσον αυτό είναι που αποζητούν όλα τα ζωντανά όντα. Η διατύπωση όμως αυτή δίνεται μέσα από τα λόγια του Σωκράτη: « *αγαθό είναι φήσι το χαίρειν πάσι ζώοις και την ηδονή και τέρψιν, και όσα του γένους εστί τούτου σύμφωνα* ». Υποψιαζόμαστε πως πιο κοντά στο «πνεύμα» του Φίληβου είναι τα ίδια τα λόγια του νεαρού στα οποία δεν υπάρχει κανένας έλεγχος των επιχειρημάτων. Ο Πλάτωνας παρουσιάζει τον Φίληβο να «αφοσιώνεται» στη θεά Αφροδίτη αναθέτοντας στη λατρεία του την «ισχύ» της ηδονιστικής του θέσης. Με αυτό τον τρόπο ο Πλάτων δείχνει ποιο θα ήταν ένα ηδονιστικό κριτήριο σε αντίθεση με το διανοητικό κριτήριο που «βάζει» ο Σωκράτης στον Πρώταρχο. Αντί για τον αναλυτικό λόγο και τον έλεγχο των θέσεων και των κατηγοριών που αυτές συνεπάγονται, έχουμε το λόγο ενός δογματικού νέου. Αντί του συνεχούς και κοπιαστικού ελέγχου, ο Φίληβος αντιπαραθέτει την ισχυρογνωμοσύνη και το δογματισμό που συνήθως οδηγεί το διάλογο στην κατρακύλα του εριστικού λόγου. Ο Φίληβος δεν δέχεται την κριτική: « *Εμοί μεν πάντως νικάν ηδονή δοκεί και δόξει* »(*Φίληβος*, 12α 7).

Έτσι, είναι «ανάγκη» (*Φίληβος*, 11c7) να υπάρξει ένας «Πρώταρχος», ένας χαρακτήρας μέσα από το πλήθος των νέων, που θα έχει την υπομονή και το ενδιαφέρον να σταθεί δίπλα στο Σωκράτη σε μια φιλοσοφική συζήτηση, καθώς ο Φίληβος κουράστηκε. Ο Πρώταρχος συμβολίζει την «πρώτη αρχή» που κάνουν οι νέοι που γοητεύονται όχι μόνο από τα δόγματα, τις ρητορείες και τις σοφιστείες, αλλά από την κοπιαστική έρευνα και τον διάλογο μέσα από τους όρους και τις μεθόδους της φιλοσοφίας. Με το συμβολισμό αυτό ο Πλάτωνας εξιδανικεύει αυτή την «πρώτη αρχή» καθώς μας δίνει έναν χαρακτήρα υπάκουο και προσεκτικό στις αναλύσεις του «δασκάλου». Ο δάσκαλος με το ένδυμα της προσωπικότητας του Σωκράτη είναι μια προσωποποίηση του λόγου που αρθρώνει η φιλοσοφία.

Το παράδειγμα του Πρώταρχου θέλει να αποτελεί παράδειγμα όχι μόνο για κάθε νέο, αλλά για την ανθρωπότητα που θα πρέπει να εγκαταλείψει τον κόσμο των ενστίκτων και να κάνει την «πρώτη αρχή» προς τη ζωή που εμπνέεται από τη γνώση και την ηθική της φιλοσοφίας. Ο συμβολισμός αυτός δίνεται μέσα από την αδυναμία της προσωποποίησης της ηδονής (Φίληβος) να συμμετέχει σε ένα διάλογο με την νόηση και την αντικατάσταση της από ένα διάμεσο λόγο (Πρώταρχος), ο οποίος, με αφετηρία τις αισθήσεις και μέσα από το πλήθος των οπαδών του Φίληβου, θα γοητευτεί σταδιακά από το κάλεσμα της νόησης όπως αυτό προσωποποιείται από τον Σωκράτη.

Υπάρχει σε αυτόν τον συμβολισμό η αποδοχή μιας διαδικασίας εξελικτικής όσον αφορά την πορεία της ιστορίας της σκέψης, αλλά και της ίδιας της μεθόδου των επιστημών. Ο διάλογος είναι μια πορεία, μια διήγηση με σταθμούς, επιστροφές, με τα χαρακτηριστικά μιας διαδρομής όπου η γνώση δεν περιμένει στο τέλος της πορείας, αλλά γεννιέται μέσα από τη βιωματική συνάντηση με την «οδό» (τον δρόμο της μεθόδου, 16b 6 – 9).

γ3) « Φίληβος απείρηκεν »(11c 7 –10) : Το νόημα του λογοπαιγνίου του «άπειρου» και «απείρου» Φίληβου.

Ο Φίληβος που εκπροσωπεί την ταύτιση με ένα κόσμο όπου η νόηση υποτάσσεται στα ένστικτα εγκαταλείπει αυτόν τον «δρόμο». Ο Φίληβος βέβαια «κουράστηκε» γρήγορα στην αναμέτρηση με τον Σωκράτη, γιατί η αναμέτρηση γίνεται με διανοητικούς όρους. Αν οι όροι της σύγκρουσης συστήνονταν στο πλαίσιο μιας ηδονιστικής αντιπαράθεσης, ενός «διαγωνισμού ηδονών», τότε ο Σωκράτης θα κουραζότανε πολύ πιο γρήγορα από το νεαρό Φίληβο. Στους στίχους 63d-e του *Φίληβου* ο Σωκράτης «ρωτά» την φρόνηση και το νου (η προσωποποίηση του νου ξαναπροσωποποιεί τον νου) αν θα δέχονταν να συγκατοικήσουν μαζί με τις πιο μεγάλες και δυνατές ηδονές. Ο νους και η φρόνηση «απαντάνε» ότι δε θέλουν να το συζητήσουν και προβάλλουν τις καταστρεπτικές συνέπειες που θα είχε μια τέτοια συγκατοίκηση : *«Και πώς, ω Σώκρατες, αι γ'εμποδίσματα τε μυρία ημίν έχουσι, τας ψυχάς εν αις οικούμεν ταραττουσαι διά μανικάς ηδονάς, και γίγνεσθαι τε ημάς την αρχήν ουκ εωσι, τα τε*

γιγνόμενα ημών τέκνα ως το πολύ, δι' αμέλειαν λήθην εμποιουσαι, παντάπασι διαφθείρουσιν ; ». Έτσι και ο Σωκράτης δεν μπορεί να συγκατοικήσει με το Φίληβο, γιατί ένας αδιάλλακτος ηδονιστής δεν θα επιτρέψει στο διάλογο να «γεννήσει» μεθόδους και γνώμες που ανοίγουν τον δρόμο στην έρευνα, αλλά αντίθετα είναι πιθανόν ο διάλογος να καταστραφεί από «τη λήθη, την αμέλεια, τη διαφθορά» (*Φίληβος*, 63e 2-3).

Στο χαρακτήρα του Πρώταρχου βλέπουμε την κατασκευή ενός πιο μετριοπαθούς συνομιλητή, ο οποίος όμως έχει το θάρρος της γνώμης. Ο Πλάτωνας μέσω του Πρώταρχου, μας εξηγεί πως ο ωραίος νέος «Φίληβος» “*απείρηκεν*”, δηλαδή – κυριολεκτικά - κουράστηκε. Ο Σωκράτης ρωτάει : «*Δει δη περί αυτών τρόπω παντί τ' αληθές πη περανθήναι ;*» Εδώ ο Πλάτωνας κάνει βέβαια ένα λογοπαίγνιο για την απειρία του Φίληβου, αλλά και μια αναφορά μέσω ενός μεταφορικού λόγου στις κατηγορίες “πέρας” και “άπειρο” που θα αποτελέσουν δύο από τις βασικές αρχές της μεθόδου του στο *Φίληβο*. Τα έργα του Πλάτωνα είναι και έργα τέχνης. Αυτό οφείλεται στην ίδια την μέριμνα του Πλάτωνα για να κατασκευαστούν με αυτόν τον τρόπο οι διάλογοι. Η τέχνη του Πλάτωνα έχει κυρίαρχο χαρακτηριστικό στο *Φίληβο* την αναλογία, ακόμα και όταν αυτή δημιουργεί αντινομίες. Αυτή η αναλογία επεκτείνεται στη σχέση της λογοτεχνικής μορφής του διαλόγου με το φιλοσοφικό του περιεχόμενο. Μελετώντας το παραπάνω λογοπαίγνιο του Πλάτωνα θα δούμε πως κρύβει μια άποψη για τον εξελικτικό χαρακτήρα που ενυπάρχει στη μέθοδο που προτείνεται για τη γνώση των όντων, όπως η μέθοδος αυτή παρουσιάζεται στους στίχους του *Φίληβου*.

Ο Φίληβος ως νέος είναι άπειρος, δηλαδή δεν έχει την πείρα να σταθεί απέναντι στα διανοητικά προβλήματα. Εφόσον μάλιστα ο συγκεκριμένος νέος ταυτίζει την ηδονή με το αγαθό είναι και μια προσωποποίηση της χωρίς μέτρο κατηγορίας του απείρου (*Φίληβος* 17e) . Ένας τέτοιος συνομιλητής, διττά «άπειρος», που δεν έχει αίσθηση του μέτρου, πόσο μάλλον της επιστημονικής εφαρμογής του μέτρου, σαφώς θα αποπροσανατόλιζε το διάλογο. Ο Φίληβος είναι κάποιος που «*ουκ εις αριθμον ουδένα εν ουδενί πώποτε αποδιδόντα*» (17e).

Ο Πρώταρχος, που αναλαμβάνει να εκπροσωπήσει τον Φίληβο, είναι προσωποποίηση ενός πέρατος, ενός πρώτου αριθμού πάνω στο πλήθος των νέων. Ο μετρημένος του λόγος επιτρέπει την ανάπτυξη του διαλόγου, που είναι και ο ίδιος (ο διάλογος) ένα πέρας (δηλαδή ένα όριο, αλλά και μια προσπάθεια) στο άπειρο των ηδονών. Στους στίχους 11c 9-10, ορίζεται ως πέρας η προσπάθεια να οριστούν τα ζητήματα της έρευνας. Η διατύπωση αυτή, που δίνεται με τον χαρακτήρα ενός λογοπαίγνιου που απευθύνεται στον Φίληβο, καταδεικνύει επίσης τον διττό χαρακτήρα της μεθόδου του Πλάτωνα: Αφενός πρόκειται για μια «προσπάθεια» μέσα στην ιστορία της φιλοσοφίας να αποσαφηνιστούν οι έννοιες, αφετέρου η ίδια η μέθοδος, η ίδια η προσπάθεια είναι ένα επιστημονικό «όριο»(πέρας) με αρχές συγγενικές των αμετάβλητων αρχών των όντων όπως διατυπώνονται στους στίχους 23a – e.

Η «προσπάθεια» (πέρας) υποδεικνύει τον εξελικτικό χαρακτήρα των επιστημών. Η γνώση του παρελθόντος παραδίδει τα πρωτογενή εργαλεία χωρίς τη γνώση των οποίων δεν μπορούμε να προχωρήσουμε. Όμως, θα πρέπει να ασκηθεί κριτική στις θεωρήσεις του παρελθόντος, γιατί είναι ξεκάθαρο πως εμπεριέχουν ασάφειες που δεν μπορούμε να τις αφήσουμε ανοιχτές. Έτσι, ο Πλάτωνας μιλά στο Φίληβο με θρησκευτικό σεβασμό για τους «πρώτους σοφούς», τους ξεπερνάει, όμως, καθώς κατασκευάζει στο εσωτερικό του διαλόγου μια σύνθεση των θεωριών τους τέτοια, που να εξυπηρετεί το προσωπικό του όραμα, αλλά και να δημιουργεί ένα ζωντανό διάλογο ανάμεσα στις διαφωνίες και τις ασάφειες των πρώτων φιλοσόφων. Σκοπός του Πλάτωνα είναι να «συνεχίσει» από εκεί που σταματήσανε οι προκάτοχοι του τις έρευνες. Έτσι, δεν δέχεται στον Φίληβο ως τέλειες απαντήσεις τις έρευνες και τα δόγματα των πρώτων σοφών, αλλά τα θέτει σε ένα Σωκρατικό έλεγχο για να προτείνει τις μεθοδολογικές του καινοτομίες πάνω στο σώμα των κειμένων με τα οποία γαλουχήθηκε και διαμορφώθηκε ως κορυφαία επιστημονική προσωπικότητα της εποχής του. Έτσι, μέσα από το μεθοδολογικό εργαστήρι του παρελθόντος φτιάχνει μια νέα πολυσύνθετη και πολυαναφορική φιλοσοφία της οποίας η συνέπεια και η συμπαγής αναλογία, ανάμεσα στα διαφορετικά πεδία αναφοράς της, εντοπίζεται στις «αρχές» της μεθόδου του, οι οποίες φαίνεται πως έχουν μια μαθηματική υπόσταση. Οι «αρχές» αυτές όμως δίνονται στον αναγνώστη των κειμένων του Πλάτωνα με τέτοιο τρόπο

που, αν αυτός είναι σχολαστικός, θα αναγκαστεί να τις θέσει υπό έλεγχο. Αυτό συμβαίνει επειδή - τουλάχιστον στο *Φίληβο* - ο Πλάτωνας έχει συνείδηση πως αποτελεί κομμάτι μιας φιλοσοφικής πορείας και πως αυτός δεν είναι το τέλος της, αλλά ένα σημαντικότατο στάδιο μετάβασης της γνώσης που μεταφέρει στο εσωτερικό της η πορεία αυτή.

γ4) Ο χαρακτήρας «Πρώταρχος» ως «διάμεσος» λόγος ανάμεσα στον Σωκράτη και το Φίληβο, ανάμεσα στο νου και τις ηδονές.

Είδαμε πως ο Πρώταρχος αποτελεί ένα διαπαιδαγωγικό παράδειγμα για τον «πρώτο μαθητή» και για την «πρώτη αρχή» των νέων που ξυπνάνε από τον ηδονιστικό λήθαργο και αρχίζουν να νιώθουν τα πρώτα σκιρτήματα των «καθαρών ηδονών» που προέρχονται από τους αληθείς λογισμούς. Ο επίμονος Πρώταρχος είναι ένα παράδειγμα της «δίψας για γνώση» καθώς δέχεται την «προσπάθεια για περάτωση» της έρευνας που του προτείνει ο Σωκράτης. Αν υπάρχουν κάποιες σταθερές, αμετάβλητες αλήθειες, η φύση του ανθρώπου για να τις γνωρίζει, θα πρέπει να προσπαθήσει. Ο Σωκράτης είναι ένα παράδειγμα της ατομικής βούλησης, που γνωρίζει πως δεν μπορεί να εμπιστευτεί ως κριτήριο για την αλήθεια τις αισθήσεις, πως το ερέθισμα των αισθήσεων δεν είναι παρά η πρώτη «μαγική εικόνα» πίσω από την οποία ο νοήμων άνθρωπος καλείται να ανακαλύψει τις «αρχές» και τους αμετάβλητους όρους, βάσει των οποίων θα πρέπει να εξηγήσει τον αισθητό και μεταβαλλόμενο κόσμο.

Η προσπάθεια του ανθρώπου να εποπτεύσει τον «άπειρο» αισθητό κόσμο συμβολίζεται μέσα από τη διάταξη των προσώπων του διαλόγου. Ο άνθρωπος διαχωρίζεται από τα υπόλοιπα ζωντανά όντα καθώς οργανώνεται σε κοινότητες οι οποίες διαχωρίζονται από την «άγρια ζωή», τη ζωή των ενστίκτων στο φυσικό περιβάλλον. Ο Φίληβος εκφράζει αυτή την «άγρια ζωή», την απορρόφηση από τον αισθητό κόσμο και την κυριαρχία των πρωτογενών αισθήσεων στην ψυχή έναντι των διανοητικών διεργασιών. Ίσως αυτή η «άγρια ζωή» να ήταν το πρώτο στάδιο της ανθρώπινης πορείας προς τον πολιτισμό. Ο Σωκράτης με τη ζωή και το λόγο του, αλλά και ως ανεξάρτητη λογοτεχνική φιγούρα στο συγκεκριμένο διάλογο που εξετάζουμε, είναι και μια μεταφορά για το κάλεσμα της διάνοιας

στην ανθρώπινη ψυχή για κατανόηση του κόσμου, παραγωγή τεχνογνωσίας και αφαιρετικής φιλοσοφικής σκέψης. Σ' αυτό το κάλεσμα υπάρχει ένα είδος αφετηρίας για την ανθρώπινη νόηση, είτε μιλάμε για ένα νέο είτε για την ιστορία της σκέψης, είτε για την πορεία της ανθρωπότητας προς τον πολιτισμό. Υπάρχει, δηλαδή, ένα πρωταρχικό στάδιο όπου ο νους δημιουργεί μια «πρώτη αρχή», μια αυθαίρετη πειραματική «διάμεσο οδό» ανάμεσα στη νόηση και το άπειρο της «άγριας ζωής». Αυτή τη διάμεσο εκφράζει ο Πρώταρχος καθώς με την ανταπόκριση στο «κάλεσμα του νου», που προσωποποιείται από τον Σωκράτη, εκφράζει την πρώτη επαφή με τη φιλοσοφία. Τα ερωτήματα για την καταγωγή της ψυχής του ανθρώπου (αν έρχεται από έναν έτερο κόσμο πέρα του αισθητού), για το πώς ένας άνθρωπος μπορεί να ζήσει ευτυχισμένος, η αναζήτηση αρχών για την ηθική ζωή, αποτελούν χαρακτηριστικά δείγματα μιας φιλοσοφικής αφύπνισης.

Ο Πρώταρχος, στην αρχή του διαλόγου, παρουσιάζεται από τον Πλάτωνα να κάνει βιαστικές συναγωγές. Να τοποθετεί το ένα στα πολλά και τα πολλά στο ένα χωρίς διακρίσεις και αναλυτικές διαιρέσεις των εσωτερικών υπογενών μιας - φαινομενικά- αδιάσπαστης ενότητας. Ο Πλάτωνας, μέσω του Σωκράτη, υποδεικνύει στον Πρώταρχο τις εσωτερικές αντινομίες, αντιθέσεις και αντιφάσεις, που μπορεί να έχει ένα γένος μέσα από το παράδειγμα των διαφορετικών χρήσεων της λέξης «ηδονή». Ο Σωκράτης είναι η προσωποποίηση ενός πιο αναλυτικού νου που θέτει σε κριτικό έλεγχο τις «πρώτες αναλογίες» αποκαλύπτοντας τις πλάνες και τους αναγωγισμούς που εμπεριέχουν. Ο Σωκράτης αναζητά πιο «καθαρές», δηλαδή πιο σαφείς, διακρίσεις των λέξεων που αποτέλεσαν τις πρώτες αρχές διάκρισης των γενών. Μέσα από τη διάταξη των προσώπων όπως τα παραθέτει στο διάλογο ο Πλάτωνας εφαρμόζει το ιδεολογικό του πρόταγμα περινοησιαρχίας. Η διάταξη των προσώπων αναλογεί στο εξελικτικό σχήμα «άπειρο-πέρασ-μίξη» μέσα από το οποίο γνωρίζουμε τα όντα. Η διάταξη αυτή, με την αντικατάσταση του Φίληβου από τον Πρώταρχο και την κυριάρχηση του τελευταίου από τον Σωκράτη, είναι μια μεταφορά της πορείας προς τη γνώση των προϋπαρχόντων αμετάβλητων αρχών των όντων. Μέσα από τη συγκεκριμένη διάταξη εξυπηρετείται καλύτερα και συνυπάρχει σε αρμονία το περιεχόμενο του διαλόγου καθώς και τα ρητορικά του σχήματα. Η λογοτεχνική δομή συμπίπτει και εναρμονίζεται με την επιστημονική δομή του περιεχομένου. Έτσι τα επιχειρήματα

παρουσιάζονται με αρμονία και αναλογία ως προς την αισθητική, αλλά και τις διερευνήσεις του διαλόγου.

Η αφετηρία της δομής είναι το άπειρο, ο Φίληβος, ο κόσμος των ενστίκτων και των ηδονών. Ο Πρώταρχος εκφράζει την «πρώτη» κίνηση προς τη νόηση, ενώ ο Σωκράτης, ως πιο αναλυτικός νους, είναι η κριτική, η παραγωγή θεωρίας, η «δεύτερη» αρχή προς την οποία κινείται η πρώτη επιθυμώντας σαφέστερες διατυπώσεις. Η «οδός της νόησης» αναπτύσσεται ιστορικά, εξελίσσεται και οριοθετεί, εποπτεύει και αναμιγνύει το άπειρο (αισθητά) και το πρώτο πέρας (ανακάλυψη και κατασκευή πρώτων αναλογιών) καταδεικνύοντας τα αληθινά γένη και τις αληθινές αναλογίες, αντινομίες και διακρίσεις. Η «δεύτερη» αυτή αρχή, «τρίτη» όπως μας την παρουσιάζει ο Πλάτων στους στίχους (23d 1-2) προσωποποιείται και εκπροσωπείται από το λόγο που αρθρώνει ο χαρακτήρας «Σωκράτης» στο διάλογο Φίληβο. Είπαμε πως ο Φίληβος εκπροσωπεί το «άπειρο». Ο Πρώταρχος, αντίθετα με το Φίληβο γοητεύεται με τον κριτικό λόγο του Σωκράτη, του νου, και δεν του επιτρέπει να σταματήσει να «μιλάει» αν δεν αποσαφηνιστούν - περατωθούν τα ζητήματα. Ο διάλογος μας αφήνει με τον Πρώταρχο να ζητά από το Σωκράτη - νου να συνεχίσει τις διαιρέσεις και τις αναλύσεις. Ο Σωκράτης ως χαρακτήρας του διαλόγου που εξετάζουμε, είναι μια σύνθεση διαφόρων θεωριών που συζητιούνται μέχρι την εποχή του Πλάτωνα συμπεριλαμβανομένου και του ίδιου του Πλάτωνα και της θεωρίας του. Ο Σωκράτης είναι μεγαλύτερος σε ηλικία και γνώσεις από τους νέους με τους οποίους συναναστρέφεται στο *Φίληβο*. Οι γνώσεις που εκπροσωπεί και οι θεωρίες που κριτικάρει προϋπάρχουν των νεαρών συνομιλητών του. Ας υποθέσουμε πως οι γνώσεις αυτές είναι μια μεταφορά, και μια κυριολεκτική διατύπωση ταυτόχρονα, της γνώσης που οδεύει, μέσω της εξέλιξης του λόγου της φιλοσοφικής μεθόδου, προς τις αμετάβλητες αρχές.

Όσο για τον Πρώταρχο, η «πρώτη αρχή» δεν καθοδηγείται μόνο, αλλά καθοδηγεί επίσης τη «δεύτερη», το Σωκράτη. Όχι μόνο γιατί εκφράζει ένα στοιχείο του «συνδυασμού» που εκπροσωπεί ο Σωκράτης, αλλά γιατί δίνει το νέο ερέθισμα στη γνώση του παρελθόντος να αναδιπλωθεί, να συζητήσει τις διαφορές της και να προσαρμοστεί στην εξέλιξη των επιστημών και την πολιτική συγκυρία.

Έτσι, η πρόοδος των μαθηματικών την εποχή που γράφεται ο *Φίληβος* επηρεάζει τον Πλάτωνα και πιθανώς συμπεριλαμβάνει κάποια στοιχεία της στη σύνθεση των απόψεων που εκφράζει ο Σωκράτης. Έτσι όπως ο «Φίληβος», ως ομώνυμος χαρακτήρας του διαλόγου, είναι ένα προσωπείο, που ίσως καλύπτει μια ηδονιστική στάση στη φιλοσοφία (ίσως και στο εσωτερικό της ακαδημίας) και αποτελεί ένα νέο ερέθισμα για την παραγωγή ενός διαλόγου όπως ο *Φίληβος*, έτσι και ο Πρώταρχος εκφράζει την αρχή του πνεύματος που κινείται προς τη νόηση, την κίνηση που καλεί το λόγο των επιστημών να μιλήσει και να κυριαρχήσει στα αισθητά. Ο λόγος όμως αυτός προέρχεται από το αιώνιο, το αμετάβλητο και ο άνθρωπος δεν έχει παρά το λόγο για να προσεγγίσει την ανώτερη διάνοια. Ο Πρώταρχος με την επιμονή και την υπομονή του, και με τις συνεχείς ερωτήσεις του, δεν κατευθύνεται μόνο από το δάσκαλο, αλλά με τις καταφάσεις του και τις μικρές του παρεμβάσεις κατευθύνει σε ένα άλλο επίπεδο, κατώτερο της διάνοιας, την κουβέντα. Ο Πρώταρχος εκφράζει το επίπεδο των συνειρμών, των βιαστικών αναλογιών του ανεκπαίδευτου, αλλά με φαντασία μυαλού των νέων. Οι συνεχείς του καταφάσεις και ερωτήσεις που δεν έχουν περιεχόμενο, αλλά μορφή είναι το όχημα της μετάβασης του Σωκράτη από τον ένα συλλογισμό στον επόμενο, είναι οι «γέφυρες» μέσα από τις οποίες ο Σωκράτης διαπερνά το άπειρο ποτάμι των συνειρμών και των βιαστικών αναλογιών. Έτσι ο χαρακτήρας του Πρώταρχου δεν έχει μόνο ρόλο την ξεκούραση του αναγνώστη από το χειμαρρώδη λόγο του Σωκράτη-Πλάτωνα, αλλά η παρουσία του επεκτείνεται στην εξυπηρέτηση μιας αισθητικής μορφής του κειμένου, η δομή της οποίας αντανακλά το φιλοσοφικό περιεχόμενο και τη δομή της «ανοιχτής» θεωρίας του κειμένου. Αυτά ακριβώς τα χαρακτηριστικά είναι που κάνουν εύκολη την ανακάλυψη των αναλογιών ανάμεσα σε μορφή και περιεχόμενο, στο «εσωτερικό» του επιστημονικού περιεχομένου.

Ωστόσο, αυτά τα χαρακτηριστικά δεν αφήνουν καμιά από αυτές τις αναλογίες ολοκληρωμένη. Ενώ ο ερευνητής μπορεί να τις ανακαλύψει - να κάνει δηλαδή την «πρώτη αρχή» - δεν μπορεί να τις θεμελιώσει, γιατί εμπεριέχουν αντινομίες και αντιφάσεις που ωθούν προς την επανερεύνηση και την παραγωγή νέων θεωριών. Αυτό οφείλεται ακριβώς στον «ανοιχτό» χαρακτήρα των φαινομενικά άκρως συστηματοποιημένων διαλόγων του Πλάτωνα. Τα

«συστήματα» που προκύπτουν από τη μέθοδο (άπειρο-ηδονή, πέρας, μείζη) του *Φίληβου* δεν είναι κλειστά. Αυτό σημαίνει πως η εφαρμογή και η ερμηνεία τους αφορά περισσότερο ένα αφαιρετικό έργο τέχνης, μια σύνθεση πάνω στην επιστημονική γνώση της εποχής, παρά ένα συστηματοποιημένο (με αυστηρούς όρους αλληλεπίδρασης των εννοιών που χρησιμοποιούνται στο εσωτερικό του) επιστημονικό έργο. Οι όροι που χρησιμοποιεί ο Πλάτωνας δεν πειθαρχούν σε κάποιες αρχές, αλλά τις αναζητούν, αναζητούν τα θεμέλια της μεθόδου για την εύρεση των αρχών.

Ο Σωκράτης μέσα από όλα αυτά τα *Πώς, Φαίην αν, Τι μην, Και πάνυ γε, Το ποίον;*, *Πάνυ μεν ουν* του Πρώταρχου, διαγράφει μια πορεία ανάλογη με εκείνη ενός νου, που στο εσωτερικό του διερευνά μέσα από ανάλογες γέφυρες το θέμα του. Οι εκφράσεις του Πρώταρχου συμβολίζουν την αισθητική ανταπόκριση στο νόημα των συλλογισμών. Επίσης συμβολίζουν τη “διάμεσο” ανάμεσα σε δύο στάδια συλλογισμού, αλλά και τη *διάμεσο* ανάμεσα σε νόηση και αισθήσεις. Δηλαδή: όταν σκέφτομαι πάνω σε ένα ζήτημα υπάρχουν κάποιες «παύσεις» όπου οι αισθήσεις μου εκφράζουν μια πρωτογενή απορία ή μια αισθητική ικανοποίηση σε σχέση με το νόημα των συλλογισμών μου. Αν οι αισθήσεις μπορούν να «ρωτάνε» (*Το ποίον;*, *Πως;*) εκεί ακριβώς βρίσκεται ο *διάμεσος λόγος* ανάμεσα σε νόηση και αισθήσεις. Με τον ίδιο τρόπο, η απόλαυση που νιώθω όταν ένας συλλογισμός ή μια συμπερασματική πρόταση με αφήνει ικανοποιημένο, εντάσσεται και αυτή στον ίδιο *διάμεσο* με την πρωτογενή απορία. Την ονομάζουμε πρωτογενή καθώς όλες αυτές οι ερωτηματικές αντωνυμίες και τα ερωτηματικά επιρρήματα που διατυπώνει ο Πρώταρχος (οι «γέφυρες») προέρχονται όχι από την «καθαρή» νόηση, αλλά σε συνδυασμό με το ερέθισμα που δίνει η νόηση (οι λογισμοί του Σωκράτη) στις αισθήσεις. Οι αισθήσεις μέσω του *διάμεσου λόγου* (του Πρώταρχου) επιστρέφουν το ερέθισμα στη νόηση και την οδηγούν σε νέους λογισμούς. Έτσι, όταν σκέφτομαι ή ερευνώ κάτι και απογοητεύομαι που δεν βρίσκω λύση, το συναίσθημα αυτό εκφράζεται μέσω ενός *διάμεσου*, ανάμεσα στις αισθήσεις και τη νόηση, λόγου (για παράδειγμα μιας ερωτηματικής αντωνυμίας), ο οποίος με οδηγεί (ως γέφυρα) στην επανεξέταση, την αναθεώρηση ή το επόμενο στάδιο του συλλογισμού. Επίσης, η ικανοποίηση που νιώθει ο Πρώταρχος καθώς περατώνεται βήμα-βήμα η διερεύνηση είναι και

ένα παράδειγμα των *καθαρών ηδονών* που επιφέρουν οι «αληθείς λογισμοί». Έτσι, ο Πρώταρχος συμβολίζει το πέρασμα από τις πρωτογενείς ηδονές στις δευτερογενείς, αυτές που αναμιγνύονται με τη νόηση. Ο Πρώταρχος εκφράζει άρα τόσο το *πέρασ* στο άπειρο του Φίληβου όσο και μια μείξη. Κατά μια έννοια εκφράζει και ένα δευτερογενές άπειρο το οποίο περατώνεται από το Σωκράτη, ο οποίος επίσης συμβολίζει τόσο το *πέρασ* όσο και τη μείξη. Με τον ίδιο τρόπο, όσον αφορά το επιστημονικό σκέλος, ένα *πέρασ* μπορεί να δέχεται ένα νέο *πέρασ* εφόσον το *πέρασ* αναμιγνύεται με το άπειρο. Αυτό όμως είναι κάτι που θα εξετάσουμε αργότερα, όταν συζητήσουμε για τις κατηγορίες των όντων.

Είδαμε πως ο Πρώταρχος, ως λογοτεχνικός χαρακτήρας, συμβολίζει την προσάρτηση του κόσμου των ηδονών στην κυριαρχία της νόησης. Ο Πρώταρχος είναι η γέφυρα, η διάμεσος ανάμεσα στους δύο κόσμους και η απόδειξη πως υπάρχει ηδονή, ανεξάρτητα των σωματικών απολαύσεων και των ενστίκτων, καθώς, αναζητώντας συνεχώς την έννοια του αγαθού μέσω της καθοδήγησης του κόσμου της νόησης (του Σωκράτη), πλησιάζει προς το αγαθό μέσω του ηθικού βίου, χάρη σε μια επιλογή αντίθετη από αυτή του Φίληβου. Έτσι, εκφράζει ένα άλλο είδος «χαράς» που προέρχεται όχι από ζωώδη ένστικτα, αλλά από τη δίψα για γνώση. Οι *επιθυμίες* που εκφράζει ο Πρώταρχος κατά τη διάρκεια του διαλόγου αφορούν την «πνευματική τροφή» και ο Πρώταρχος παρουσιάζεται απελευθερωμένος από τις σωματικές ορμές ή την κούραση (αντίθετα με το Φίληβο).

Δ) Ο αισθητός κόσμος ως «δίοδος» του νου στο Φίληβο.

δ1) Η αναζήτηση ενός ανθρωποκεντρικού αγαθού.

Είπαμε πως το λογοπαίγνιο στους στίχους 11c7-10 (*απείρηκεν-περανθήναι*) αναφέρεται στη μεθοδολογία του Πλάτωνα στο Φίληβο και πιο συγκεκριμένα στις κατηγορίες *άπειρο* και *πέρας*. Η αναζήτηση του πέρατος είναι μια δημιουργική πρακτική διαδικασία που δε στηρίζεται μόνο στη “θέαση” του αισθητού κόσμου (όπως γράφει ο Βλαστός για τον Πλάτωνα των μεσαίων διαλόγων), αλλά εμπνέεται από την «πρακτική» στάση του Σωκράτη, όπως μας τον περιγράφουν οι λιγιστές πηγές και οι διάλογοι του Ξενοφώντα και του πρώιμου Πλάτωνα. Αντίθετα με την αναζήτηση του πέρατος, η ταύτιση με το άπειρο είναι εγκατάλειψη, φθορά, κούραση και αδράνεια (*απείρηκεν*). Το πέρας είναι προσπάθεια (*περανθήναι*). Το άπειρο είναι εγκατάλειψη στα ένστικτα.

Ο Πλάτωνας, στην αρχή του διαλόγου, μας τοποθετεί σε μια αναζήτηση του αγαθού για όλα τα όντα: όσα υπήρξαν και όσα θα υπάρξουν. Ο Σωκράτης θα μας προσανατολίσει σε μια αναζήτηση του αγαθού για τον άνθρωπο μέσα από την έρευνα για τον ευδαίμονα βίο. Ο βίος αυτός αφορά την ανθρώπινη ηθική. Ο Bury παρατηρεί μια ουσιαστική διάκριση στον ανταγωνισμό του Φίληβου με το Σωκράτη. Στις δύο αυτές θέσεις υπάρχουν δύο θεωρήσεις για το αγαθό όπου: το αγαθό του Φίληβου κατοικεί παντού στη φύση (*πάσι ζώοις*, 11b), ενώ ο Σωκράτης προτείνει ένα πιο ανθρωποκεντρικό αγαθό (*τοις δυνατοίς*, 11c). Ο Bury υπογραμμίζει πως, στο διάλογο *Φίληβο*, ο Πλάτων είναι ηθικός στοχαστής. Το αγαθό που αναζητούν τα πρόσωπα του διαλόγου είναι μια ηθική αξία.

Έτσι, σύμφωνα και με τα λεγόμενα του Bury⁶, ο άνθρωπος είναι το κριτήριο της ηθικής, αλλά και της τάξης του σύμπαντος, καθώς ο συλλογισμός του Σωκράτη έχει ως αφετηρία το αγαθό για τον άνθρωπο, στο τέλος όμως καταλήγει σε ένα αγαθό για όλο το σύμπαν. Το αγαθό αυτό ταυτίζεται, σύμφωνα με το Bury, με το μέτρο, τη συμμετρία.

Ο Πλάτων, διακρίνοντας το νου από την ηδονή, φαίνεται να διακρίνει τον άνθρωπο από τα υπόλοιπα ζωντανά όντα. Η ανθρώπινη ψυχή, με την ιδιαιτερότητα που έχει να κυριαρχείται από το νου, είναι ανώτερη και πιο συγγενική προς το αγαθό από τα υπόλοιπα επίγεια έμψυχα όντα. Με αυτό τον

τρόπο η αντανάκλαση του νου στο πεδίο της ηθικής, δηλαδή η φρόνηση, διαχωρίζεται από την άγρια ζωή. Εδώ, ο Πλάτων θέτει τα θεμέλια για την ανάπτυξη των επιχειρημάτων που θα οδηγήσουν στον εξορισμό της ηδονής από την «ουσία» (*Φίληβος*, 53c-54e). Αυτό που μας ενδιαφέρει προς το παρόν είναι πως τα θεμέλια της ηθικής δεν αναζητούνται στη φύση, αλλά στον πολιτισμό και τα γνωσιοθεωρητικά εργαλεία που παράγει ο πολιτισμένος άνθρωπος -όπως τα μαθηματικά.

Ας δούμε όμως πρώτα τι εξυπηρετεί στο πεδίο της ρητορικής του Σωκράτη η αλλαγή της διατύπωσης του θέματος της έρευνας. Τι νόημα έχει για την υπεράσπιση της νοησιαρχίας η αλλαγή της αναζήτησης του αγαθού στην ηδονή ή στη φρόνηση, σε αναζήτηση ενός ευδαίμονα βίου; Η αλλαγή της διατύπωσης βρίσκεται στο 11d 4-6, όπου ο Σωκράτης λέει: *”Ὡς νυν ημών εκάτερος ἔστιν ψυχῆς και διάθεσιν ἀποφαίνειν τινά ἐπιχειρήσει τῆ δυνάμενῃ ἀνθρώποις πάσι τὸ βίον εὐδαίμονα παρέχειν”*. Πρόκειται για μια ουσιαστική αλλαγή του προβλήματος μέσα από την οποία ο Πλάτων θεωρεί ως μέτρο για το τι είναι αγαθό τον άνθρωπο. Η αναζήτηση του αγαθού και του βαθμού συγγένειας που μπορεί να έχει με την αληθινή του υπόσταση η ηδονή ή η φρόνηση θα διερευνηθεί μέσα από την αναζήτηση μιας ανθρώπινης ψυχικής κατάστασης. Αν ο Πλάτων έχει ως σκοπό της συγγραφής του *Φίληβου* να απαντήσει σε μια ηδονιστική θεώρηση του αγαθού, που αναπτύσσεται την εποχή που γράφεται ο διάλογος, η τοποθέτηση της αναζήτησης του αγαθού σε μια ψυχική κατάσταση είναι το ιδανικό πεδίο αναζήτησης για να αποδειχτεί η συγγένεια του αγαθού με τη νόηση.

Ας υποθέσουμε πως την εποχή που γράφεται ο *Φίληβος*, ο Πλάτων έχει να αντιμετωπίσει μια θεωρία ταύτισης του αγαθού με την ηδονή. Ας δεχτούμε και την αμφισβητούμενη υπόθεση πως η θεωρία αυτή (η ηδονιστική) διατυπώνεται από τον μυστηριώδη χαρακτήρα «Εύδοξο». Για τον Εύδοξο δεν ξέρουμε παρά ελάχιστα. Υπήρξε εξάιρετος μαθηματικός, ενώ αρκετοί ερευνητές αμφισβητούν το ότι όντως υπήρξε μέλος της Πλατωνικής ακαδημίας. Αν υποθέσουμε πως ο Εύδοξος είναι το «αντίπαλο δέος» είναι πιθανόν ο συγκεκριμένος συγγραφέας να υποστήριξε το ηδονιστικό επιχείρημα και με μαθηματικές αναφορές, αν και αυτό ακούγεται λίγο αντιφατικό. Όπως και να έχει όμως, ο Πλάτωνας απέναντι στο

αντίπαλο αυτό δέος - αν ποτέ υπήρξε - αντιπαραθέτει τη μαθηματική γνώση της εποχής του και του παρελθόντος, αλλά και τις παραδόσεις πέραν του επιστημονικού πεδίου, που θέλουν τη φρόνηση και το μέτρο να είναι το κριτήριο της ανθρώπινης συμπεριφοράς, καθώς το κριτήριο της *ηδονής* θα νομιμοποιούσε ένα πλήθος άλογων συμπεριφορών που θα έθεταν σε κίνδυνο την ηθική και πολιτική τάξη – και εννοούμε εδώ τόσο την κοινωνική τάξη στην οποία ανήκει η οικογένεια του Πλάτωνα, που παραδοσιακά επηρεάζει την πολιτική ζωή της πολιτείας της Αθήνας, όσο και την «τάξη» που οραματίζεται ο Πλάτωνας με την αισθητική, ηθική, και πολιτική έννοια της «ευταξίας».

Ο Σωκράτης - Πλάτωνας θεμελιώνει ως αρχή του διαλόγου πως το αγαθό θα αναζητηθεί σαν να «κατοικεί» στην ανθρώπινη ψυχή μέσα από την αναζήτηση ενός ευδαίμονα βίου - έναντι μιας φυσιοκρατικής αναζήτησης, που δε θα είχε πιθανόν ως κυρίαρχο παράδειγμα το ανθρώπινο ον και την ηθική που διαμορφώνει μέσα από τον πολιτισμό του. Μέσα από μια ανθρωποκεντρική αναζήτηση του αγαθού, ο Σωκράτης-Πλάτωνας έχει ήδη κερδίσει τον ανταγωνισμό με την ηδονή, καθώς έχει ως σύμμαχο μια σειρά από φιλοσοφικές και λαϊκές παραδόσεις. Για παράδειγμα, ο Charles Kahn, σε μια μελέτη του, γράφει για τον Εμπεδοκλή και τον Παρμενίδη πως αντιπροσωπεύουν «την τάση του 5ου αιώνα π.Χ. να αντιμετωπίζεται η ψυχή ως το άυλο αντίστοιχο του σώματος». Γι' αυτό το άυλο αντίστοιχο, παρατηρεί ο Kahn, χρησιμοποιούν τους όρους *νόον*, *νοείν*, *φρήνα* και *φρονείν*⁷. Ο νους θεωρείται κυρίαρχο στοιχείο της ψυχής που διακρίνεται από το σώμα στο οποίο συναντάμε την κατηγορία της ηδονής. Η τελική νίκη του *μέτρου* και της νόησης στο διάλογο *Φίληβο*, με αφετηρία την αναζήτηση μιας ανθρώπινης ψυχικής κατάστασης, σχετίζεται και με την παράδοση που ταυτίζει την ψυχή με την αρμονία. Αυτή η παράδοση έχει δώσει πολλά ερεθίσματα για συζητήσεις γύρω από το ζήτημα της καταγωγής της. Αρκετοί μάλιστα θεωρούν πως η αρμονία, ως ουσία της ψυχής, αποτελεί ένα Πυθαγόρειο δόγμα, ενώ άλλοι θεωρούν τη συγκεκριμένη θέση ως λαϊκή παράδοση. Σύμφωνα με τον Cornford ο συσχετισμός της ψυχής με την αρμονία και το μέτρο «δεν αποτελεί επινόηση του Πλάτωνα»⁸. Ο Cornford υποστηρίζει πως εδώ έχουμε να κάνουμε με μια λαϊκή αντίληψη για την αρχαία Ελλάδα. Η επιβολή του μέτρου στην υπερβολή θεωρείται προϋπόθεση αυτοκυριαρχίας στην

ανθρώπινη συμπεριφορά. Έτσι, ο ευδαίμονας βίος, ο οποίος διαφαίνεται μέσα από μια ψυχική κατάσταση (*έξιν ψυχής*) και διάθεση, που αφορά τον άνθρωπο και την ηθική του, μπορεί εύκολα, στο επίπεδο που η φιλοσοφία του Πλάτωνα αντλεί εργαλεία από το παρελθόν, να ταυτιστεί με τις έννοιες της αρμονίας και του μέτρου.

Το ενδιαφέρον του Πλάτωνα εστιάζεται στην ανθρώπινη ψυχή, καθώς φαίνεται να πιστεύει πως αποτελεί υπόδειγμα για την έλλογη ψυχή και την τάξη του σύμπαντος. Στους στίχους 33c –36c του *Φίληβου* ο Σωκράτης αναφέρεται στη σχέση της ανθρώπινης ψυχής με τα ερεθίσματα των αισθήσεων και τον τρόπο με τον οποίο οι αισθήσεις διαφυλάσσονται και επεξεργάζονται από την νόηση μέσω της μνήμης. Η σχέση της ανθρώπινης νόησης με τον αισθητό κόσμο απασχολεί ιδιαίτερα τον Πλάτωνα στον διάλογο *Φίληβο*, καθώς δέχεται πως τα μηνύματα των αισθήσεων είναι αναγκαία για την λειτουργία της νόησης, τη σύλληψη της έννοιας του αγαθού, και την ανακάλυψη του μέτρου από τον άνθρωπο.

δ2) Η αναζήτηση του αγαθού στον αισθητό κόσμο.

Αν ο φυσικός κόσμος εμφανίζεται κατώτερος σε σχέση με τον κόσμο της νόησης στα κείμενα του Πλάτωνα, στο *Φίληβο* η γνώση που παρέχει η μελέτη του φυσικού κόσμου ή του ανθρώπινου σώματος δεν είναι - για τον Πλάτωνα - ανάξια λόγου. Το αντίθετο μάλλον συμβαίνει καθώς ο Πλάτων στο *Φίληβο* διαγράφει το νοησιαρχικό του περίγραμμα «πάνω» στο σώμα μιας μελέτης των ηδονών και των αισθήσεων. Ο Πλάτων ξέρει πως το κριτήριο για τον αμετάβλητο νοητό κόσμο είναι ο μεταβαλλόμενος αισθητός κόσμος και μόνο μέσα από την παρατήρηση του θα βρεθούν κρυμμένες οι αρχές πάνω στις οποίες η μεταβολή συστήνεται. Το πρόταγμα της φιλοσοφίας του Πλάτωνα είναι ουσιοκρατικό. Ο κόσμος της γένεσης και της φθοράς θεωρείται κατώτερος ως προς τη συγγένεια με το αγαθό. Ο Πλάτωνας όμως έχει πλήρη συνείδηση πως ανήκει και αυτός στον κόσμο των γενέσεων και πως επίσης από εκεί αντλεί τα εργαλεία του για να προσεγγίσει τον κόσμο της ουσίας, του *είναι* και τις αρχές του *όντως ον*.

Ο Πλάτων, στο *Φίληβο*, μελετά τη σχέση της νόησης με τον αισθητό κόσμο μέσα από την αναζήτηση μιας ζωής στην οποία θα συμμετέχει η ιδέα του αγαθού. Σε άλλους διαλόγους του Πλάτωνα η ιδέα του αγαθού δίνεται συχνά μέσα από μεταφορές και μύθους, όπου τον «ρόλο» του αγαθού «χρεώνεται» το κατεξοχήν σημαντικότερο φαινόμενο του αισθητού κόσμου: ο ήλιος.

Το «φως του ήλιου» δημιουργεί την σκιά, κάνει τον κόσμο ορατό και πιο εύκολο το έργο του ανθρώπου να υποψιαστεί την «ασώματη τάξη» που είναι κρυμμένη στα αισθητά. Η Hampton⁹ παρατηρεί για την Πλατωνική εικόνα του ήλιου πως είναι η αιτία που κάνει τα πράγματα όχι μόνο να φαίνονται αλλά και να αναπτύσσονται. Με τον ίδιο τρόπο, θα λέγαμε, που η ιδέα του αγαθού στρέφει τον άνθρωπο στο να επιθυμεί την ζωή. Όταν το αγαθό στον διάλογο *Φίληβο* συμμετέχει στα αισθητά, οι μορφές ή τα χρώματα εμφανίζονται μέσω του μέτρου και της συμμετρίας με «καθαρότητα». Με ανάλογο τρόπο η μετρημένη με φρόνηση ζωή παράγει καθαρές ηδονές, άμεικτες από λύπη.

Η δυνατότητα για «καθαρότητα» ενυπάρχει ως «ασώματη τάξη» στον αισθητό κόσμο και ο Σωκράτης στο *Φίληβο* εμφανίζεται να αναζητά κάποιες από τις αρχές αυτής της τάξης, ώστε να τις εφαρμόσει στο πεδίο της ηθικής φιλοσοφίας. Στο αισθητό περιβάλλον υπάρχει ασάφεια, η οποία μεταφέρεται και στο ηθικό πεδίο. Στους στίχους 38 c12 – d11 ο Σωκράτης παρουσιάζει το παράδειγμα ενός ανθρώπου που δεν μπορεί να διακρίνει ξεκάθαρα τι ακριβώς σημαίνει η μορφή που βλέπει και η οποία φαίνεται να στέκεται κάτω από ένα δέντρο και δίπλα σε ένα βράχο. Το ερώτημα σχετικά με το τι είναι εκείνο το *παρά την πέτραν τουθ'εστάναι φανταζόμενον υπό τινί δένδρω* δεν μπορεί να απαντηθεί με βεβαιότητα. Ίσως πρόκειται για άγαλμα, άνθρωπο ή σκιάχτρο. Το μέτρο, με την Ηρακλείτια έννοια της ισορροπίας αλλά και για τον Πλάτωνα, είναι μια έννοια που ενυπάρχει τόσο στο πεδίο της Φυσικής όσο και σε αυτό της ηθικής. Το *«παρά την πέτραν τουθ'εστάναι φανταζόμενον υπό τινί δένδρω»* μπορεί να είναι άνθρωπος, άγαλμα ή σκιάχτρο με τον ίδιο τρόπο που ένας άνθρωπος μπορεί να έχει την ψυχή ενός ανθρώπου ή ενός «σάκου με κόκκαλα», ενός σκιάχτρου ή ενός αγάλματος.

Η «καθαρότητα» φαίνεται να είναι μια έννοια συγγενική με την σαφήνεια και την αλήθεια. Ο «ήλιος του αγαθού» είναι μια έννοια που δεν μπορεί να ταυτιστεί με την αμφιλεγόμενη «θέαση» και ερμηνεία των αισθητών υπό τον ήλιο. Το ίδιο το αγαθό μας ωθεί να το αναζητούμε ως κάτι αόρατο ή μη απευθείας - κατά πρόσωπο - ορατό, όπως δεν μπορούμε να αντικρύσουμε κατά πρόσωπο τον ήλιο. Αναλόγως, η αναζήτηση μιας «ασώματης τάξης» του κόσμου από τον άνθρωπο χρειάζεται τον αμφιλεγόμενο αισθητό κόσμο, περνάει από την «είσοδο» των αισθητών.

δ3) Το φανερό μυστικό στον αισθητό κόσμο και η ανάγκη ενός διάμεσου λόγου για την προσέγγιση του.

Για τον Ηράκλειτο, σύμφωνα με τον Uno Hölscher, «η αξία του ορατού έγκειται στο ότι αυτό είναι ένα σύμβολο και μια παρομοίωση που υποδεικνύει το αόρατο»¹⁰. Χωρίς τα ορατά –κατά προέκταση τα αισθητά – είναι αμφίβολο το αν η νόηση θα μπορούσε να αναζητήσει τις Ιδέες. Ο Πλάτων μάλιστα δεν χρησιμοποιεί την λέξη «έννοια» που αναφέρεται πιο άμεσα σε νοητές οντότητες αλλά χρησιμοποιεί την λέξη «Ιδέα» ίσως για να δείξει πως ο άνθρωπος δίχως τα αισθητά δεν θα είχε τις τεχνικές προϋποθέσεις για την αναζήτηση των νοητών αρχών που προϋπάρχουν των αισθητών. Όπως διδάσκει και ο Σωκράτης στον *Φίληβο*, όταν επισημαίνει το εμπειρικό κομμάτι της ανακάλυψης και διάκρισης των Ιδεών που μετέχουν στα πράγματα: «*Δειν ουν ημας τουτων ουτω διακεκόσμημένων αεί μίαν ιδεάν περί παντός εκάστοτε θέμενους ζητείν*» (*Φίληβος*, 16d 1-2). Η «κρυμμένη Ιδέα» γίνεται αντιληπτή μέσα από την επεξεργασία από την νόηση των «φυλαγμένων» από την μνήμη στην ψυχή παραστάσεων και ερεθισμάτων των αισθήσεων. Τα αισθητά είναι ένα είδος «διόδου» για την γνώση των ιδεών. «Αυτό» που κρύβεται στα αισθητά δεν ταυτίζεται μαζί τους καθώς, αντίθετα με αυτά, είναι αυτάρκες, έχει μια αυτόνομη οντότητα. Το «*καθ' αυτό*», το «*ταυτόν*» είναι «κρυμένο» στα επιμέρους όντα ως «φανερό μυστικό»

Η έκφραση «φανερό μυστικό» προέρχεται από τον Κλήμη (*Παιδαγωγός*, III, 2,1) και – όπως παρατηρεί ο Hölscher – είναι μια δήλωση που διατυπώνεται με «*Ηρακλείτια παραδοξολογία*»¹¹. Για τον Ηράκλειτο – σύμφωνα με τον

Holscher – το ορατό φαινόμενο είναι αίνιγμα, παρομοίωση, εμφάνιση κάτι κρυφού: «Το ορατό λοιπόν είναι κάτι, μέσα στο οποίο η αληθινή ουσία ... ταυτόχρονα δηλώνεται και αποκρύβεται»¹². Ο Πλάτων χρησιμοποιεί για το «φανερό μυστικό» στο στίχο 16d 1 την λέξη «Ιδέα» η οποία ετυμολογικά συγγενεύει με την αίσθηση της όρασης. Ο Πλάτωνας προτρέπει μέσω του Σωκράτη, τον Πρώταρχο σε μια μέθοδο όπου η αναζήτηση αφορά ανακαλύψεις Ιδεών όχι διατυπώσεις εννοιών. Με αυτό τον τρόπο καταδεικνύει την σημαντικότητα των αισθήσεων αλλά και της ατομικής βούλησης για διορατικότητα και έρευνα.

Στο *Φίληβο* ο Σωκράτης λέει πως κάθε ον, όταν γνωρίζει το αγαθό, στρέφεται προς αυτό και το κυνηγά (20d) καθώς το αγαθόν, ιδιαίτερα για τον άνθρωπο «δυνατοίς δε μετασχειν ωφελιμότατον απάντων είναι» (*Φίληβος* 11c 1-2). Για να στραφεί προς το αγαθό ο άνθρωπος πρέπει να το γνωρίζει («γιγνωσκον» 20d 8-9). Αν ο άνθρωπος δεν στρέφεται στο αγαθό αυτό γίνεται λόγω άγνοιας (48c-e, 22b9) ή πίστης σε ψευδείς γνώμες (37a-b). Στην *Πολιτεία* ο Πλάτων χρησιμοποιεί τις μεταφορές και παραβολές του ήλιου, της γραμμής και του σπηλαίου για να δείξει πως το αγαθό ενοποιεί τις Ιδέες και τον κόσμο. Στο μεσαίο βιβλίο ο Πλάτωνας της *Πολιτείας* θεμελιώνει την πολιτική του θεωρία περιγράφοντας την αναλογία της ανθρώπινης ψυχής με τη συλλογική ψυχή της πόλης, της ιδανικής πολιτείας. Εκεί εισάγει, ως ανώτερη μάθηση, τη μάθηση της Ιδέας του αγαθού σαν να είναι αυτή η ανώτερη Ιδέα από όλες τις άλλες, οι οποίες, μεταφορικά, είναι σαν παιδιά της. Ο Πλάτωνας θεωρεί πως η επιθυμητή ζωή «φωτίζεται» από τον «ήλιο του αγαθού».

Ο Derrida στο βιβλίο του *Πλάτωνος Φαρμακεία* θεωρεί πως αν κάποιος θελήσει μια εποπτεία πλήρους Πλατωνικής αλήθειας, αυτό συνεπάγεται την τύφλωση. Γράφει ο Derrida: «Αν η αλήθεια είναι η παρουσία του είδους οφείλει να συντίθεται επί ποινή θανατηφόρου τύφλωσης από την φλόγα του ήλιου, με τη σχέση, τη μη-παραουσία και συνεπώς τη μη-αλήθεια»¹³. Ο Derrida αναφέρεται στην σύνθεση, την σχέση του «καθαρού» με το «μη-καθαρό» αλλά και στη «μη-ορατότητα της προέλευσης του ορατού»¹⁴. Για τον Derrida, έχουμε μη-ορατότητα της προέλευσης του ορατού.

Το «φανερό μυστικό», όμως, προαπαιτεί τη δίοδο των αισθητών. Στην *Πολιτεία* (484c 3-4), ως «καλό φρουρό» των αμετάβλητων νόμων, ο Πλάτων επιλέγει κάποιον «οξύ ορόντα» - αντί κάποιου που σταδιακά τυφλώνεται όπως γράφει ο Derrida - με την έννοια πως θα «βλέπει», (θα έχει γνώση για αυτό που κρύβεται) αυτό που πραγματικά, όντως, υπάρχει. Η οξεία «όραση», η διορατικότητα, βλέπει κρυμμένη την ασώματη τάξη στα αισθητά, εστιάζει στο φανερό μυστικό της ενότητας μιας αμετάβλητης τάξης κρυμμένης στις αισθητές μεταβολές. Η μεταφορά του «οξύ ορόντα φύλακα» καταδεικνύει ένα αίτημα διορατικότητας περισσότερο, παρά «θανατηφόρας τύφλωσης». Ο κίνδυνος της τύφλωσης, όμως, είναι πραγματικός αν κάποιος χάσει την επαφή με τα μεταβαλλόμενα ορατά και αναζητά μια «απ' ευθείας», «κατά πρόσωπο» επαφή με το εκτυφλωτικό φως του αγαθού, χωρίς την προστασία ενός «ενδιάμεσου λόγου». Ο Πλάτωνας επιλέγει ως ενδιάμεσο λόγο την διαλεκτική μέθοδο του Σωκράτη ως ένα μέσο ενατένισης με την συμμετρία και το μέτρο. Μέσα από το διάλογο και την γραπτή μεταφορά ενός ζωντανού λόγου, συχνά προσανατολισμένου στην συλλογική έρευνα, τα έργα του Πλάτωνα, δοσμένα συνήθως σε ένα περιβάλλον σημαντικό για την κοινωνική ζωή της πολιτείας, υποδεικνύουν στον αναγνώστη το παιδαγωγικό και πολιτικό πλαίσιο του οράματος του Πλάτωνα για την ανθρώπινη ευδαιμονία. Χαρακτηριστικά είναι άλλωστε τα παράπονα του Σωκράτη για το πώς η μέθοδος που επέλεξε συχνά τον οδήγησε εκτός από την πνευματική διαύγεια και στην μοναξιά (*Φίληβος*, 16b 6-9). Και είναι πολύ πιθανόν ο Πλάτωνας να αναφέρεται εδώ και στην πολιτική διάσταση των απογοητεύσεων που γνώρισε ο Σωκράτης αλλά και ο ίδιος ο συγγραφέας των διαλόγων.

Στο *Φαίδωνα* (99d – 100a) ο Σωκράτης περιγράφει το πως καταφεύγει «εν λόγοις» με τον φόβο μήπως «τυφλωθεί» με τον ίδιο τρόπο που τυφλώνονται όσοι σε μια έκλειψη ηλίου παρατηρούν τον ήλιο χωρίς προφύλαξη – χωρίς ένα διάμεσο τρόπο όρασης. Λιγότερο ψύχραιμος από τον Πλάτωνα ο Derrida γράφει για την έκλειψη του ήλιου πως «νεκρό, σβησμένο ή κρυμμένο το άστρο αυτό είναι πιο επικίνδυνο παρά ποτέ»¹⁵. Για να παρατηρήσουμε το φαινόμενο της έκλειψης χρειαζόμαστε κάποια προφύλαξη όπως για την ενατένιση με την ιδέα του αγαθού χρειάζεται ένας διάμεσος λόγος¹⁶.

Για τον Πλάτωνα, ο ορατός αισθητός κόσμος είναι, στον *Φίληβο*, ένας κόσμος όχι τυχαίος αλλά ένας κόσμος μεταβλητών, ένας κόσμος αντιθέσεων. Η ενότητα αυτού του κόσμου γίνεται αντιληπτή μέσα από την εποπτεία των μεταβολών από την ανακάλυψη του μέτρου και της συμμετρίας. Το μέτρο και η συμμετρία προκύπτουν από την ορθή εφαρμογή του ορίου στο άπειρο, μέσα από την ανάμειξη των δύο αυτών αρχών. Αυτή η εφαρμογή αφορά την ανακάλυψη - μέσω της «διορατικότητας» - μιας έλλογης «ασώματης» τάξης στα αισθητά. Όταν οι αρχές αυτής της ασώματης τάξης εφαρμοστούν στο πεδίο της ηθικής τότε το αγαθό μετέχει στην ανθρώπινη ζωή.

Για την ανακάλυψη του μέτρου, ο Πλάτων, πάντα στον διάλογο *Φίληβο*, προτείνει μια σχολαστική μέθοδο. Η εφαρμογή του μέτρου αφορά την επιστήμη, την τέχνη, την ηθική αλλά και την καθημερινή ζωή. Είπαμε πως το μέτρο προκύπτει από την ορθή ανάμειξη του «πέρατος» με το «άπειρο». Η μέθοδος που προτείνει ο Πλάτων αναφέρεται σε μια τεχνική ανάμειξης των δύο αρχών. Ούτε το πέρας, ούτε το άπειρο είναι αυτάρκη, όπως καμιά ορατότητα δεν είναι εφικτή ούτε στο απόλυτο φως ούτε στο απόλυτο σκοτάδι. Η διαλεκτική μέθοδος απαιτεί τη σύνθεση αντιτιθέμενων αρχών. Ο G.S.Kirk γράφει χαρακτηριστικά – αναφερόμενος στην Ηρακλείτια παράδοση – πως στις «φαινομενικές αντιθέσεις υπόκειται η ενότητα»¹⁷.

Στην *Πολιτεία*, αντίθετα με τον διάλογο *Φίληβο* ο Πλάτων θεωρεί πως μπορούμε να ατενίσουμε απ'ευθείας τον «νοητό ήλιο» του αγαθού, «του όντος το φανότατον»(*Πολιτεία*, 518c). Αρκεί να στραφούμε στο όργανο της μάθησης το οποίο κάθε άνθρωπος έχει «εν τη ψυχεί»(*Πολιτεία*, 518c 5). Όσο πιο κοντά στραφούμε στο «φως» μέσω της μάθησης τόσο πιο καθαρά θα ατενίσουμε το αγαθό. Στην *Πολιτεία* ο ορατός κόσμος παρομοιάζεται με τα «νυχτερινά φέγγη» υπό το φως των οποίων δεν είναι δυνατή η πρόσληψη μιας «καθαρής όψεως»(*Πολιτεία*, 508c).

Στο *Φίληβο* δεν έχουμε ακριβώς τα αυστηρά ιδανικά της πνευματικής ζωής ενός φιλοσόφου. Τα «νυχτερινά φέγγη» δεν αντιμετωπίζονται με την ανωτερότητα

ενός φιλόσοφου-βασιλιά. Στο *Φίληβο* το «φως» (η Ιδέα, το πέρας, το είδος) δε μονοπωλεί τη συγγένεια με το αγαθό αλλά βρίσκεται - στο πεδίο της ανθρώπινης ζωής - ανάμεικτο με το σκοτάδι (το άπειρο, τα αισθητά, τις ηδονές). Όπως γράφει και ο E.R. Dodds στο βιβλίο του *Οι Έλληνες και το παράλογο*: «Στην ερώτηση αν κάποιος άνθρωπος μπορεί να είναι ευχαριστημένος με μια ζωή γεμάτη σοφία αλλά χωρίς βιώματα ηδονής ή πόνου η απάντηση που δίνει ο Πλάτων είναι ένα κατηγορηματικό «όχι»: Είμαστε αγκυροβολημένοι στη ζωή του αισθήματος, που είναι μέρος της ανθρώπινης μας φύσης και δε μπορούμε να την εγκαταλείψουμε, ακόμα, και να γίνουμε θεατές «παντός χρόνου και πάσης ουσίας» (*Πολιτεία*, 486α) όπως ο φιλόσοφος-βασιλιάς»¹⁸.

Ε) Τα μαθηματικά ως δομικό θεμέλιο για το «γτίσιμο» του διαλόγου.

Συζητήσαμε σε προηγούμενα κεφάλαια το πώς, στην εισαγωγή του *Φίληβου* και τη λογοτεχνική διάταξη των προσώπων στο συγκεκριμένο διάλογο, δεν έχουμε μια περιγραφή απλώς του προβλήματος της έρευνας, αλλά την αφετηρία, την πρώτη θεμελίωση των δομών του διαλόγου. Ο Πλάτων, πατώντας και σε προγενέστερες ή παραδοσιακές φιλοσοφικές θεωρήσεις, αξιώνει την κυριαρχία του μέτρου στην κατάταξη συγγένειας με το αγαθό και την κυριαρχία του νου στην ψυχή. Ο Πλάτων, στο επίπεδο που προσπαθεί να απαντήσει σε μια νέα θεωρία, επαναφέρει τον Σωκράτη ως το όχημα από το παρελθόν που θα «κουβαλήσει» μέσα από την ηθική του στάση και φιλοσοφία, τις νέες επιστημονικές θεωρίες του Πλάτωνα στα πεδία των μαθηματικών και της διερεύνησης των Ιδεών. Είναι πιθανόν η θεωρία στην οποία υποτίθεται ότι απαντάει ο Πλάτωνας να εμπεριέχει μια νέα θεώρηση των Ιδεών, οπότε ο Πλάτωνας θα πρέπει να απαντήσει και σε αυτό το επίπεδο καταδεικνύοντας το πού στηρίχτηκε η καταγωγή της θεωρίας του, όπως επίσης και το πού βρίσκεται την εποχή που γράφει το *Φίληβο*. Είναι πιθανόν ο Πλάτωνας να έχει αποδεχθεί κάποια σημεία των νέων θεωριών και κριτικών που απευθύνονται στο έργο του και ίσως γι' αυτό στον *Φίληβο* να στρέφεται στα εγκόσμια και να επαναφέρει το Σωκράτη του οποίου τέτοια ζητήματα καθόρισαν το βίο του. Είναι επίσης πιθανόν ο Πλάτωνας να έχει ξεπεράσει εντελώς τη θεωρία των Ιδεών και την αποδοχή μιας μεταφυσικής θεωρίας μετενσάρκωσης και να έχει στραφεί αποκλειστικά στον

τομέα των μαθηματικών και της αστρονομίας, όπως διαφαίνεται από τις μελέτες του στον *Τίμαιο*. Ίσως γι' αυτό να επανέρχεται ο Σωκράτης ως ο εμπνευστής και εκπρόσωπος μιας Πλατωνικής φιλοσοφίας που ο ίδιος της ο συγγραφέας έχει ξεπεράσει, αλλά, στο επίπεδο που αυτή συζητιέται και εμπνέει νέα κείμενα, ο Πλάτων είναι υποχρεωμένος να επιστρέψει σε αυτήν για να αποτρέψει τις παρερμηνείες, όπως και για να δώσει ένα νέο ενδιαφέρον στην όλη συζήτηση.

Στο *Φίληβο* η μελέτη της ψυχής είναι ίσως επηρεασμένη και από τα πεδία της αισθητικής, της ιατρικής και της βιολογίας εκτός από το πεδίο των μαθηματικών ή της γεωμετρίας. Τα μαθηματικά αφορούν το περίγραμμα της μεθόδου, τον καλλιτέχνη Πλάτωνα, που κατασκευάζει μια αναλογική δομή προσπαθώντας να συνθέσει τη γνώση των φυσικών και μαθηματικών επιστημών σε ένα κανονιστικό πλαίσιο για την ηθική. Το μαθηματικό όμως αυτό περίγραμμα αφορά περισσότερο μια φιλολογική ή καλλιτεχνική προσέγγιση παρά μια καθαρά μαθηματική. Θα προσπαθήσουμε να δείξουμε πως η θέση των μαθηματικών στον διάλογο που μελετάμε είναι ανάλογη με τη σχέση των μαθηματικών με μια αρχιτεκτονική κατασκευή ή με ένα έργο τέχνης που θεμελιώνεται σε μαθηματικές αναλογίες. Τα μαθηματικά στον *Φίληβο* είναι το θεμέλιο για το «χτίσιμο» του νοήματος και όχι το ίδιο το νόημα του.

Ας υποθέσουμε πως τα βασικά στοιχεία που πρέπει να γνωρίζουμε για να κατανοήσουμε την έννοια της ηδονής στον Πλατωνικό *Φίληβο* είναι οι αριθμολογικές μελέτες ή τα λεγόμενα «άγραφα δόγματα», τα οποία, κατά κύριο λόγο, προέρχονται από τους Πυθαγόρειους ή τουλάχιστον από αυτούς θα πρέπει να ξεκινήσουμε ώστε να φτάσουμε στον Εύδοξο ή τους μαθητές του Πλάτωνα. Ο Αριστοτέλης παρουσιάζει τους Πυθαγόρειους να πιστεύουν πως τα πάντα στον κόσμο (η μουσική αρμονία, όλη η φύση, οι ηθικές αξίες) μπορούν να εκφραστούν με αριθμούς. Αντιγράφουμε ένα απόσπασμα από τον Αριστοτέλη: (από Μετ. Α5, 985b 23(DK 58b 4και 5): “... επειδή τα μεν άλλα τοις αριθμοίς εφαινετο την φύσιν αφομοιώσθαι πάσαν, οι δ' αριθμοί πάσης της φύσεως πρώτοι, τα των αριθμών στοιχεία των όντων στοιχεία πάντων υπέλαβον είναι, και τον όλον ουρανόν αρμονίαν είναι και αριθμόν και όσα είχαν ομολογούμενα δεικνύναι εν τε τοις αριθμοίς και ταις αρμονίαις προς τα του ουρανού πάθη και μέρη και προς την όλην

διακόσμησιν, τούτα συνάγοντες εφήρμοττον, και ει τι που διέλειπε, προσεγλίχοντο του συνειρομένην πάσαν αυτοίς είναι την πραγματείαν, λεγω δ'οιον, επειδή τέλειον ή δεκάς είναι δοκεί και πάσαν περιειληφέναι την των αριθμών φύσιν και τα φερόμενα κατά τον ουρανόν δέκα μεν είναι φάσιν, όντων δε εννέα μόνον των φανερών δια τούτο δεκάτην την αντίχθονα ποιούσιν, διώριστοι δε περί τούτων εν ετέρας ημίν ακριβέστερον...”

Η κατασκευή ενός δέκατος σώματος, της *αντιγής*, είναι μια επινόηση, που σκοπό έχει να εξυπηρετήσει μια αριθμητική αναλογία. Η επινόηση αυτή είναι καλλιτεχνικής εμπνεύσεως, στηρίζεται στη φαντασία και την αναλογία και όχι σε μια ορθολογική αρχή. Ακόμα κι αν δεχτούμε πως οι Πυθαγόρειοι έχουν δίκιο, πως όλα μπορούν να μεταφραστούν σε αριθμούς, πρέπει να δεχτούμε πως τα μαθηματικά που εκφράζουν οτιδήποτε πέραν των αριθμών, στην εποχή των Πυθαγόρειων είναι ακόμα σε πειραματικό στάδιο. Έτσι - όπως γράφει ο Αριστοτέλης - όπου η θεωρία δεν είναι συνεκτική, το κενό επουλώνεται με απρόβλεπτους ανορθολογικούς τρόπους. Ο Πλάτων εμπνέεται από τους Πυθαγόρειους. Μάλιστα, φαίνεται πως γοητεύεται ιδιαίτερα από την Πυθαγόρεια ανακάλυψη της σχέσης ανάμεσα στους μουσικούς τόνους και τους ακέραιους αριθμούς.

Στο *Φίληβο* το παράδειγμα της αρμονίας στη μουσική λειτουργεί ως προάγγελος (17d-e) των ανακοινώσεων που μεταφέρουν τη συμμετρία, την οποία συναντάμε στους μουσικούς ήχους στο πεδίο της ηθικής και της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Αν η Πυθαγόρεια φιλοσοφία είναι το παραδοσιακό πεδίο γνώσης από το οποίο αντλεί ο Πλάτωνας, τότε -όπως δείχνει το παράδειγμα του Αριστοτέλη με την «αντιγή»- τα θεμέλια αυτής της επιρροής του Πλάτωνα κρύβουν στοιχεία ασυμμετρίας που προέρχονται ακριβώς από την τάση των Πυθαγόρειων να κατασκευάζουν συστήματα πάση θυσία αναλογικά και συμμετρικά με αποτέλεσμα να στηρίζονται στην φαντασία για τη θεμελίωση κάποιων μαθηματικών αξιωμάτων. Ο Πλάτων πιθανόν αντιγράφει τους Πυθαγόρειους, σεβόμενος κάποια μαθηματικά τους δόγματα, ή να πειραματίζεται πάνω στις αρχές των δογμάτων αυτών. Όπως και να έχει, όμως, κριτήριο για την

κατανόηση ενός διαλόγου όπως ο *Φίληβος* δε μπορεί να είναι αυστηρά τα μαθηματικά και ιδιαίτερα τα μαθηματικά που έπονται της εποχής του Πλάτωνα.

Αντίθετα, αν θέλουμε να ανιχνεύσουμε τα μαθηματικά που κρύβει ένας διάλογος όπως ο *Φίληβος*, τότε θα πρέπει στην αναζήτηση μας αυτή να δεχτούμε πως η μαθηματική υπόσταση της μεθοδολογίας του Πλάτωνα έχει ένα αισθητικό σκοπό εκτός του επιστημονικού και πως αποτελεί το θεμέλιο πάνω στο οποίο ο Πλάτων «χτίζει» το δημιούργημα του. Τα μαθηματικά και οι αρχές όριο και άπειρο είναι πρωτίστως θεμέλιο παραγωγής μιας θεωρίας και όχι μια θεωρία η οποία κρύβει σε αινίγματα τα θεμέλια της. Τα αινίγματα δημιουργούνται όταν δούμε πώς εφαρμόζονται αυτές οι αρχές ή όταν δούμε άλλες τους διατυπώσεις (από το Φιλόλαο ή από τον Αριστοτέλη όταν αναφέρεται στους Πυθαγόρειους). Αν όμως ψάχνουμε μυστηριώδεις μαθηματικές ή αριθμολογικές σχέσεις στο *Φίληβο* τότε είμαστε ελεύθεροι να υποθέσουμε και να εξακριβώσουμε σχεδόν οτιδήποτε. Ένα κείμενο, το οποίο λειτουργεί με αναλογίες και αναφέρεται σε έννοιες όπως *συμμετρία* ή *αρμονία*, είναι μια ανοιχτή υποδοχή για οποιαδήποτε μαθηματική εφαρμογή, ακόμα και αν αυτή είναι αναχρονιστική και αναφέρεται σε μια μεταγενέστερη του Πλάτωνα «αριθμητική». Άλλωστε, όταν θέλουμε να εφαρμόσουμε μια αριθμητική θεωρία στις αναλογίες που συναντάμε σε μια δομή, αυτό που πρωτίστως μας ενδιαφέρει είναι οι ομοιότητες και όχι οι διαφορές ή οι αντιφάσεις. Αυτή όμως είναι και η φύση ενός έργου που θέλει, όταν γράφεται στο τέλος της συγγραφικής πορείας του Πλάτωνα, να είναι διαχρονικό, να αναφέρεται σε και να αντλεί από όσο το δυνατόν περισσότερα πεδία γνώσης (αριθμητική, ιατρική, φιλοσοφία). Ένα τέτοιο έργο είναι επόμενο να είναι ένα φιλόξενο πεδίο υποδοχής πολλών διαφορετικών ερμηνευτικών μοντέλων από διάφορες επιστήμες.

Όπως και στους περισσότερους διαλόγους του Πλάτωνα, τα μαθηματικά στο *Φίληβο* φαίνεται πως έχουν μια προτεραιότητα σε σχέση με τις άλλες επιστήμες. Ο Πλάτων τα θεωρεί «ανώτερη γνώση» και στο *Φίληβο* η αριθμητική των φιλοσόφων είναι το ανώτατο στάδιο γνώσης στα μαθηματικά που μπορεί να φτάσει ένας άνθρωπος. Ο Πλάτων επισημαίνει το πώς τα μαθηματικά απαντούν σε όλες τις ανθρώπινες τέχνες και χρησιμοποιεί τις έννοιες *άπειρο* και *όριο* σε μια φιλοσοφική τέχνη - αυτή της προσπάθειας για ορθολογική θεμελίωση των ηθικών

αρχών για τον ανθρώπινο βίο. Παρόλ' αυτά η έννοια της ανάμειξης, η 3η αρχή, φαίνεται πως προέρχεται από πιο εμπειρικά πεδία γνώσης και ίσως σχετίζεται με την ιατρική. Όπως και να έχει, οι αρχές αυτές είναι τα θεμέλια πάνω στα οποία ο Πλάτων αναπτύσσει τον διάλογο και όχι οι έννοιες που αναλύονται στη διάρκεια του διαλόγου. Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει σε διάφορα χωρία πως το βασικό ενδιαφέρον της ακαδημίας είναι τα μαθηματικά. Ακόμα κι έτσι όμως, στο *Φίληβο*, δεν έχουμε να κάνουμε με μια αριθμολογική θεωρία ή την παρουσίαση μιας μαθηματικής μελέτης. Το ότι αναφερόμαστε στη μεθοδολογία του Πλάτωνα με όρους όπως «διαίρεση» ή «συναγωγή» καταδεικνύει το ποια είναι η σχέση των μαθηματικών με τη μέθοδο των διαλόγων. Το περίγραμμα αφορά μια μαθηματική κατηγορία (για παράδειγμα τη διαίρεση). Η κατηγορία αυτή, όμως, περιγράφει περιγραμματικά τον τρόπο του συλλογισμού, όχι το νόημα ή το περιεχόμενό του. Έτσι, ο τρόπος που ο Πλάτων «διαιρεί» και «συνάγει» τα υπογένη ενός γένους δεν είναι μια μελέτη πάνω στις μεθόδους της διαίρεσης και της συναγωγής στα μαθηματικά, αλλά μια μελέτη πάνω στο νόημα της έννοιας του γένους.

Στο *Φίληβο* ο Πλάτων προτείνει, όταν ψάχνουμε για την ιδέα ενός πράγματος, να στρεφόμαστε σε έναν αριθμό (*Φίληβος*, 16d 1-4): “ *Δειν ουν ημας τουτων ουτω διακεκοσμημένων αεί μιαν ιδέαν περί παντός εκάστοτε θεμένους ζητείν -ευρήσειν γαρ ενούσαν- εάν ουν μεταλάβωμεν, μετά μιαν δύο, εί πως εισί, σκοπείν, ει δεμή, τρείς ή τινα άλλον αριθμόν, ...*”. Εδώ οι λέξεις *αριθμός* και *ιδέα* φαίνεται πως σημαίνουν κάτι ανάλογο, ενώ σε άλλα σημεία του διαλόγου είναι ξεκάθαρο πως οι *αριθμοί* δεν αναφέρονται μόνο σε νούμερα. Μάλιστα στο *Φίληβο* πολύ περισσότερο αφορούν τις Ιδέες, παρά ποσοτικά στοιχεία, ή αριθμολογικά δεδομένα, ή μαθηματικές πράξεις. Ο Πλάτων επαναλαμβάνει σε πολλά σημεία του διαλόγου πως όταν αναζητούμε την αληθινή υπόσταση ενός γένους πρέπει να το αντιμετωπίζουμε ως ένα σύνολο και να ξεκαθαρίζουμε *οπόσα* και *οποία* είναι τα στοιχεία που το αποτελούν. Στα γένη που μελετάμε στο *Φίληβο* βλέπουμε πως υπάρχουν βιαστικές συναγωγές και διαιρέσεις σε πολλά από τα στοιχεία που συγκροτούν τα συγκεκριμένα γένη τα οποία συχνά είναι λέξεις που παίζουν καθοριστικό ρόλο στην ηθική της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Για την κριτική των βιαστικών, πρωτογενών αναγωγισμών του παρελθόντος όσον αφορά τις ηθικές αξίες ο έλεγχος του Σωκράτη δεν είναι βέβαια αριθμητικός αλλά

εννοιολογικός. Ο Πλάτων προσπαθεί να φτάσει στον αριθμό των στοιχείων της ηδονής ή της φρόνησης μελετώντας τη φύση και το χαρακτήρα των υπογενών, τις αντιφάσεις και τις διαφορές τους, τις συνθέσεις και τις συγκρούσεις τους. Ο Πλάτων δεν ξεκινάει δηλαδή από τον αριθμό των στοιχείων της ηδονής, ώστε με μαθηματικές πράξεις να προσπαθήσει να φτάσει στον καθορισμό των συγκεκριμένων στοιχείων. Ο Θεύθ βρήκε τον αριθμό των στοιχείων της *φωνής* με εμπειρικά κριτήρια. Οι διαιρέσεις και οι συναγωγές του Θεύθ μπορούν να εκφραστούν με αναλυτικές προτάσεις για τη διάκριση των γραμμάτων, αλλά όχι με μαθηματικές θεωρίες ή Πυθαγόρεια «άγραφα δόγματα» που αφορούν τους αριθμούς.

Σίγουρα υπάρχει μια δομή στις μεθόδους του Πλάτωνα, που εμπνέεται από μαθηματικές αναλογίες, αλλά οι αναλογίες αυτές δεν προέρχονται από κάποιο αριθμητικό δόγμα - όσον αφορά πάντα το *Φίληβο*. Η δομή αυτή απαντάει στο «σχήμα» άπειρο-όριο-μείξη και στις εφαρμογές του σχήματος στο πλαίσιο του διαλόγου. Λέγεται πως οι κατηγορίες *άπειρο* και *πέρας* θεμελιώθηκαν από τους Πυθαγόρειους του 5ου αιώνα π.Χ. και πιθανόν - πιο συγκεκριμένα - από το Φιλόλαο. Υποστηρίζουμε πως ο *Φίληβος* δεν προσφέρεται για αριθμολογικές αναζητήσεις και ερμηνευτικές προσεγγίσεις που προσανατολίζονται στην διατύπωση μιας εξάρτησης της φιλοσοφίας του *Φίληβου* από κάποιο μαθηματικό άγραφο δόγμα με μεταφυσικά στοιχεία. Αντίθετα, η παρουσία των κατηγοριών *πέρας* και *άπειρο* μας προτρέπει στην αναζήτηση της θεμελίωσης των όρων αυτών από προγενέστερους του Πλάτωνα φιλοσόφους.

Στ) Η πολιτεία του Φίληβου και οι αργές των όντων.

Προς το παρόν, ας επιστρέψουμε στη διάκριση που γίνεται στο ξεκίνημα του διαλόγου ανάμεσα σε ένα ανθρωποκεντρικό *αγαθό* που αναζητά ο Σωκράτης και σε ένα *αγαθό* που εμπνέεται από την άγρια φυσική ζωή και εκπροσωπείται από τον νεαρό Φίληβο. Για τον Σωκράτη, το πεδίο αναζήτησης της συγγένειας της φρόνησης ή της ηδονής προς το αγαθό είναι η ανθρώπινη ψυχή και οι διεργασίες της που αφορούν τη νόηση και το ανθρώπινο σώμα. Ο Σωκράτης κατασκευάζει

την έννοια της ψυχής με τέτοιο τρόπο, ώστε να αποτελεί υπόδειγμα για το αγαθό αλλά και έτσι ώστε η συγκεκριμένη δομή της κατασκευής αυτής να ανταποκρίνεται στα μεθοδολογικά μοντέλα και τις μεθοδολογικές αρχές που θέτει κατά την εξέλιξη του διαλόγου.

Όσον αφορά την εισαγωγή του διαλόγου, ο Σωκράτης - Πλάτωνας κάνει τις εξής διακρίσεις: η αναζήτηση του αγαθού στο πεδίο της ηθικής και της ανθρώπινης συμπεριφοράς, για να ανταποκρίνεται στην αλήθεια, πρέπει να γίνει μέσω νοητικών διεργασιών, άρα είναι επόμενο πως ο νους και η ηθική του αντανάκλαση, η φρόνηση, είναι πιο συγγενικά στην ιδέα του αγαθού από τις ηδονές και το *χαίρειν*. Η αναζήτηση αυτή, μέσω της διανοητικής μεθόδου, είναι προσανατολισμένη σε μια ανθρώπινη ψυχή που κυριαρχείται από το νου. Η κυριαρχία αυτή δεν είναι βιολογικά καθορισμένη, καθώς το ανθρώπινο υποκείμενο μπορεί να επιλέξει την κυριαρχία των ηδονών στην ψυχή του. Ακόμα και έτσι, όμως, για να «νιώσει» τις συνέπειες αυτής του της επιλογής πρέπει να διακινήσει νοητικές διεργασίες (*«Νουν δε γε και μνήμην και επιστήμην και δόξαν μη κεκτημένος αληθή, πρώτον μεν τούτο αυτό, ει χαίρεις ή μη χαίρεις, ανάγκη δήπου σε αγνοείν, κενόν γε όντα πάσης φρονήσεως;» Φίληβος, 21b6-9*). Ο έλεγχος των αισθήσεων είναι και αυτός μια διανοητική διεργασία. Επομένως, ακόμα και όταν ο άνθρωπος στρέφεται προς τις ηδονές, η επιλογή αυτή γίνεται μέσω διεργασιών που ελέγχονται από την κατηγορία που ο Πλάτων αποκαλεί «νου». Άρα ο «νους» είναι το βιολογικά καθορισμένο κυρίαρχο στοιχείο της ανθρώπινης ψυχής . Η κυριαρχία του νου στο εσωτερικό του συνόλου «ψυχή» συνεπάγεται την σύγκρουση όπου οι διανοητικές κατηγορίες της μνήμης και της φρόνησης κυριαρχούν στην αντιπαράθεση με τον φυσικό κόσμο και *«όσα του γένους τούτου εστί σύμφωνα »*.

Έτσι η ήθικη διακρίνεται ως κατηγορία αντίθετη και εχθρική προς την «άγρια φύση». Ότι ανήκει στην άγρια φύση (*πασι ζωοις*) συγκρούεται με την ηθική που παράγει ο ανθρώπινος πολιτισμός (*τοις δυνατοις*). Η νόηση, η φρόνηση και η μνήμη συγκρούονται με τη χαρά, την «τέρψιν» και την ηδονή. Το «χαίρειν» και, γενικότερα, οι αισθήσεις υποβιβάζονται ως κατηγορίες στον κόσμο των

γενέσεων. Αντίθετα οι διανοητικές κατηγορίες γίνονται τα κυρίαρχα στοιχεία της ψυχής, αυτά που ανήκουν στον κόσμο της «ουσίας».

Εφόσον η φύση απομακρύνεται από το αγαθό η ψυχική έξη που θα αναζητήσει ο Πλάτωνας δεν αναφέρεται στην άγρια ζωή αλλά στον άνθρωπο που «περαίνει», «τιθασεύει» τον άπειρο κόσμο, που τον περιβάλλει στην άγρια φύση, καθώς αυτός οργανώνεται σε πόλεις. Ο ψυχικός κόσμος του πολιτισμένου ανθρώπου είναι το μοντέλο για την αναζήτηση της ευδαιμονίας αντίθετα, για παράδειγμα, με τον «Αιμίλιο» του Ρουσό που τοποθετεί τον ευτυχισμένο άνθρωπο στην «άγρια φύση». Οι πόλεις είναι το πέρας πάνω στην άπειρη φύση και πρέπει να κυριαρχούνται από τις κατηγορίες της φρόνησης και της νόησης και όχι από τις φυσικές ορμές και τα ενστικτώδη πάθη. Πως ανακαλύπτουμε όμως τον πολιτισμό και την πόλη σε ένα διάλογο όπως ο «Φίληβος»; Ας δούμε πειραματικά πώς, μέσα από τις αρχές των όντων, υπάρχει ένα πρόταγμα πολιτισμικό και πώς αυτό συνδέεται με ένα αίτημα μιας συγκεκριμένης πολιτικής ομάδας εκ μέρους του Πλάτωνα.

Ο υποβιβασμός της «άγριας φύσης» προβάλλει ένα ουσιοκρατικό αίτημα. Αν η ζωή στη φύση είναι ένα πρωτογενές άπειρο έτσι όπως εκπροσωπείται από το χαρακτήρα «Φίληβο» στον ομώνυμο διάλογο, αυτό το άπειρο δέχεται ένα πέρας. Σύμφωνα με τις κατηγορίες των όντων, όπως αυτές παρουσιάζονται στους στίχους 23c-d του διαλόγου, θα πρέπει να υπάρχει και μια μείξη, ο συνδυασμός των αρχών του απείρου με το όριο. Ας δούμε ένα σχήμα που μεταφέρει μέσω των τριών αρχών των όντων αυτό που ονομάσαμε πολιτισμικό-ουσιοκρατικό αίτημα :

Άπειρο: οι άπειρες ηδονές της ζωής στην πόλη, οι οποίες συγγενεύουν με τις πρωτόγονες χαρές και λύπες της άγριας ζωής - από την οποία προέρχεται και το ανθρώπινο ον. Μέσα στο άπειρο αυτό, όμως, υπάρχουν και οι «καθαρές ηδονές», αυτές που έρχονται ως αποτέλεσμα της ορθής εφαρμογής των διανοητικών διεργασιών των «αληθών λογισμών».

Πέρας: Η εφαρμογή των διανοητικών διεργασιών στο άπειρο που περιγράψαμε. Ένα πρωτογενές πέρας είναι η «δόξα» : Η «θέαση» του κόσμου

όπου, μέσω της μνήμης, ο νους καλείται να ελέγξει τις «δόξες», ώστε να διαπιστώσει τις πλάνες που εμπεριέχουν οι πληροφορίες, οι γνώσεις που μας δίνουν τα αισθητά. Ο νους οριοθετεί τις αισθήσεις με σκοπό την αληθή γνώση, καθώς οι αισθήσεις μας ίσως μας ξεγελάσουν. Στο πεδίο της πόλης το πέρας εκφράζει την εφαρμογή της φρόνησης ως ορίου στο άπειρο των ηδονών. Η εφαρμογή αυτή αφορά το ηθικό και πολιτικό πλαίσιο της συμπεριφοράς και της δράσης των ανθρώπων στο πεδίο της πόλης και ένας από τους βασικούς σκοπούς της εφαρμογής αυτής είναι η καταστολή των ορμών και των επιθυμιών των ανθρώπων για τις ηδονές που δεν επιδέχονται όριο. Οι «επιθυμίες» πρέπει να προσανατολιστούν στην πρόοδο των τεχνών και των επιστημών που είναι στο διάλογο που μελετάμε πιο συγγενικές με το αγαθό από τις χαρές της «άγριας ζωής». Ένα ηδονιστικό κριτήριο για το αγαθό, όπου οι πιο συγγενικές με το αγαθό πράξεις θα ήταν αυτές που προσέφεραν τη μεγαλύτερη χαρά στο δρώντα, είναι στην αντίθετη κατεύθυνση από το αγαθό που πρεσβεύει ο Σωκράτης – στο πλαίσιο μιας πιο συλλογικής θεώρησης της Ιδέας του αγαθού. Οι άνθρωποι, σύμφωνα με τον Σωκράτη στον *Φίληβο* συχνά προσανατολίζουν τις επιθυμίες τους στις ζωώδεις χαρές λόγω άγνοιας ή ψευδούς δόξας. Ο συνδυασμός της φρόνησης με τις «καθαρές ηδονές» οδηγεί στον ευδαίμονα βίο. Η πόλη είναι η ίδια ένα πέρας στην άγρια φύση όπως και ο χώρος μέσα στον οποίο ο άνθρωπος μπορεί να οργανώσει τις γνώσεις του, ώστε να φτάσει στην ενατένιση με την έλλογη ψυχή και τάξη του σύμπαντος.¹⁹

Συνδυασμός: ο Ευδαίμων ηθικός βίος μέσα από τον συνδυασμό της φρόνησης με τις «καθαρές» ηδονές.

Οι κατηγορίες, στις οποίες ο Σωκράτης θα αναλύσει τη δομή του ευδαίμονα βίου, αναφέρονται στην ανθρώπινη ψυχή. Η ανθρώπινη ψυχή, όμως, «οφείλει» τη δομή της στην «ψυχή του κόσμου», η οποία κυβερνάται από ένα «θεϊκό νου». Αίτιο της ανθρώπινης σοφίας είναι η σοφία του ουρανού. (Όλα αυτά αναφέρονται από τον Σωκράτη και τον Πρωταρχο στους στίχους 28d-e και 30c όσον αφορά τον διάλογο *Φίληβο*). Οι δομές του «θεϊκού νου» δεν μπορεί να είναι μεταβλητές. Ο αισθητός κόσμος, όμως, μεταβάλλεται. Το πρόταγμα του Πλάτωνα είναι να φτάσει η ανθρώπινη ψυχή όσο πιο κοντά στην τελειότητα της έλλογης ψυχής και

τάξης του σύμπαντος. Αν το σύμπαν διέπεται από κάποιες αρχές, αυτές οι αρχές θα πρέπει να είναι τα θεμέλια της ανθρώπινης ηθικής και του τρόπου διοίκησης των πόλεων. Όταν ο Πλάτωνας αναφέρεται στην ηθική της ανθρώπινης συμπεριφοράς, αναφέρεται στον άνθρωπο που ζει με άλλους ανθρώπους στο πλαίσιο μιας πόλης. Στην *Πολιτεία*, ο Πλάτωνας διατυπώνει την πρόταση πως η δικαιοσύνη «υπάρχει» στην πόλη με τον ίδιο τρόπο που η δικαιοσύνη ή η αδικία «υπάρχει» στην ατομική ανθρώπινη ψυχή. (442d, *Πολιτεία*).

Στην *Πολιτεία* η πόλη είναι μια έμψυχη αναλογία της ανθρώπινης ψυχής και, ως προς τη δομή, μια αναλογία της δομής της ανθρώπινης ψυχής. Η «έμψυχη πόλη», ως «συλλογική ψυχή», είναι ανώτερη από την ατομική ψυχή και άρα πιο συγγενική στην ψυχή του κόσμου. Ο χαρακτήρας των πολιτών εξαρτάται και από το πολίτευμα. Αν και η «ψυχή» της πόλης είναι ανώτερη από την ατομική ψυχή, το πολίτευμα δεν είναι αιώνιο ή αμετάβλητο γιατί αφορά τα εγκόσμια (546a, *Πολιτεία*). Έτσι, όπως συμβαίνει με την ανθρώπινη ψυχή, όταν η «ψυχή» της πόλης δεν κυριαρχείται από το νου, τότε η πόλη είναι «ασθενής» (556b, *Πολιτεία*). Ποιος όμως είναι ο νους της πόλης; Ποια κοινωνική ομάδα τον αναπαριστά στην δομή που κατασκευάζει ο Πλάτωνας, η οποία διέπεται από τον ισομορφισμό της ψυχής του κόσμου με την ψυχή της πόλης και την ατομική ψυχή;

Ο Πλάτων ανήκει στις τάξεις των οικογενειών, που παραδοσιακά επηρεάζουν την πολιτική ζωή της πολιτείας της Αθήνας και συμμετέχουν σ' αυτή. Επίσης, ο Πλάτων ανήκει στην ομάδα των φιλοσόφων και είναι διευθυντής και ιδιοκτήτης μιας μεγάλης Ακαδημίας. Η ουσιοκρατία και η νοησιарχία που συναντάμε στο *Φίληβο* σχετίζονται άμεσα, βέβαια, με το αίτημα μιας πολιτείας αιτιοκρατικής και νοησιарχικής, της οποίας άρχουσα τάξη θα είναι οι φιλόσοφοι. Βέβαια ο φιλόσοφος-βασιλιάς είναι και αυτός «ανάμεικτος», όπως ο ευδαίμονας βίος, από διάνοια και ορμές, όμως ο νους είναι ο κυρίαρχος πάνω στο θυμοειδές, όπως διαφαίνεται στην *Πολιτεία*. Ο φιλόσοφος ταυτίζεται με το νου, αφού είναι ο κατεξοχήν διανοητικός άνθρωπος, αυτός που αναλύει και ερμηνεύει τον κόσμο της νόησης. Έτσι, η κυριαρχία του νου στην ψυχή του κόσμου και του ανθρώπου, συνεπάγεται και την κυριαρχία του νου στη συλλογική ψυχή της πολιτείας των ανθρώπων.

Στην *Πολιτεία*, του Πλάτωνα ένα από τα θεμελιώδη ερωτήματα, αφορά το πώς γεννιέται το ηθικό ζήτημα (το άδικο και η δικαιοσύνη). Γεννιέται πρώτα στην πολιτεία και ύστερα στον κάθε άνθρωπο, ή αντιστρόφως; (369a, *Πολιτεία*). Η τοποθέτηση, που εντοπίζεται στους στίχους 372a της *Πολιτείας*, αναφέρει ως αίτιο τις αμοιβαίες κοινωνικές σχέσεις και τις ανάγκες των πολιτών, όμως, η τοποθέτηση αυτή, διατυπώνεται μ' ένα ιδιαίτερα σημαντικό «ίσως». Το αν οι ηθικές αξίες παράγονται συλλογικά ή ατομικά είναι ένα ζήτημα, όσον αφορά την πολιτική φιλοσοφία του Πλάτωνα. Η φυγή από το σπήλαιο, στην περίφημη παραβολή της *Πολιτείας*, μπορεί να ερμηνευτεί ως υποστήριξη ενός αντι-Προμηθέα που εγκαταλείπει τους συντρόφους του στο σκοτάδι για να απαντήσει στο κάλεσμα των διανοητικών θεών αλλά και ως συμβολισμός ενός Προμηθέα που προφητεύει την έννοια του ατόμου, ενός διαφωτιστή που έχει το θάρρος να αποδράσει από τις δοξασίες μιας κλειστής κοινότητας και να αναζητήσει την αλήθεια ανεπηρέαστο από τις επιταγές ενσωμάτωσης στην κοινή θρησκευτική αντίληψη ή τους όρους υποταγής στην κοινωνική συνοχή.

Όσον αφορά την προτεραιότητα του ατομικού ή του συλλογικού στοιχείου υπάρχει μια άλλη διατύπωση στο 435b της *Πολιτείας*. Εκεί λέγεται πως η δίκαια πόλη είναι όμοια με το δίκαιο άνθρωπο και ο δίκαιος άνθρωπος όμοιος της. Αν νομιμοποιούμαστε να συσχετίσουμε αυτή την άποψη με τον διάλογο *Φίληβο* μπορούμε να πούμε πως ο Πλάτων στον συγκεκριμένο διάλογο συνεχίζει να ασχολείται και με τα πολιτικά του ενδιαφέροντα, καθώς, αναζητώντας τον ανώτερο βίο για τον άνθρωπο, ταυτόχρονα αναζητά και το ηθικό πορτραίτο του δίκαιου πολίτη, ο οποίος με τον τρόπο ζωής και την παιδεία του, συμβάλλει στην «ευδαιμονία» (θα λέγαμε μεταφορικά) της πόλης. Αναλόγως, ο Σωκράτης τοποθετείται στο διάλογο ως μεταφορά ενός νου της πόλης. Ίσως ο Πλάτων θεωρεί σκόπιμο, πριν φτάσει στους *Νόμους*, να θεμελιώσει κάποιες «ανοιχτές» αρχές όσον αφορά τα ζητήματα της ατομικής ηθικής. Πάντα, βέβαια, στο πλαίσιο μιας υποστήριξης και προβολής των πολιτικών συμφερόντων της κοινωνικής τάξης στην οποία ανήκει ο Πλάτωνας : «πάντες γάρ συμφωνουσιν οι σοφοί, εαυτούς όντως σεμνύνοντες, ως νους εστι βασιλεύς ημιν ουρανου τε και γης. Και ίσως ευ λέγουσι.»(28c 6-8, *Φίληβος*).

Το σχήμα, το οποίο παρουσιάσαμε, είναι μια ερμηνευτική εφαρμογή των αρχών των όντων. Κάθε εφαρμογή των αρχών των όντων αντλεί την εγκυρότητα της από την αναλογία της με τη δομή των αρχών των όντων. Πολλές από τις εφαρμογές αυτές μπορεί να φανεί πως, ενώ υπακούουν στις ίδιες αρχές, συμβαίνει να παρουσιάζονται αντίθετες μεταξύ τους. Στα ίδια θεμέλια στήνονται αντιτιθέμενα οικοδομήματα. Αυτό συμβαίνει γιατί, όπως φιλοδοξούμε να δείξουμε στο δεύτερο μέρος της εργασίας μας, στη διαλεκτική μέθοδο του *Φίληβου* τα στοιχεία που συνθέτουν την ενότητα μιας Πλατωνικής *ιδέας* έχουν την τάση να μετακινούνται από Ιδέα σε Ιδέα ανάλογα με το πώς εφαρμόζονται οι αρχές των όντων και οι αντανakλάσεις τους στη μέθοδο μέσα από την οποία όλες οι τέχνες ανακαλύφθηκαν. Επίσης, οι νέες ανακαλύψεις μέσα από την ίδια αυτή μέθοδο στο πεδίο της γνώσης των Ιδεών, είναι πιθανόν να αποκαλύπτουν υποαναλύσεις των στοιχείων, τα οποία, μέσω τέτοιων ανακαλύψεων, θα θεωρούνται ευρύτερες έννοιες.

β'μέρος: ηκινητικότητα των στοιχείων των Ιδεών

1) Φίληβος, 12b : Νέα Ονομασία, Νέο Πέρασ

Ο Φίληβος εναποθέτει την πίστη του περί ανωτερότητας της ηδονής στην ισχύ της δοξασίας της θεάς Αφροδίτης. Στους στίχους 12b 1-2 ο Φίληβος λέει στον Πρώταρχο (ο οποίος έχει ήδη αρχίσει να γοητεύεται από τον Σωκράτη και να διαχωρίζει τη θέση του από τον Φίληβο):

“Αληθη λέγεις, αλλά γαρ αφοσιουμαι και μαρτυρομαι νυν αυτήν την θεόν»(Φίληβος 12b 1-2)

Η ηδονιστική στάση θεμελιώνεται όχι σε ορθολογικά επιχειρήματα αλλά στη θρησκευτική παράδοση, που προσωποποιεί αξίες όπως το κάλος και η ηδονή, δημιουργώντας θεούς με ανθρώπινα χαρακτηριστικά και αδυναμίες. Ο Πρώταρχος εγκαταλείπει το Φίληβο και την ταύτισή του με την ηδονή. Η εγκατάλειψη του ηδονιστή από τον Πρώταρχο γίνεται σταδιακά, όπως η οριοθέτηση του απείρου από το πέρασ. Ο Πρώταρχος, ως διάμεσος λόγος ανάμεσα στην ηδονή (Φίληβος) και την φρόνηση (Σωκράτης), από τη δήλωση αφοσίωσης του Φίληβου στη θεά στο 12b 1-2 περνάει στην αναζήτηση ενός πέρατος από τον Σωκράτη:

«Αλλά δὴ τα μετὰ ταῦτα ἐξῆς, ὦ Σώκρατες, ὅμως και μετὰ Φίληβου ἐκόντος ἢ ὅπως αν εθέλη πειρώμεθα περάτειν» (Φίληβος 12b 5-6).

Ἡ θεά, στην οποία αφοσιώνεται ο Φίληβος, αποτελεί μια πρώτη προσπάθεια (πέρας) αναπαράστασης κάποιων αξιών και δυνάμεων που προσωποποιήθηκαν μέσα από το μύθο και τη λατρεία της θεάς Αφροδίτης. Επίσης, στο επίπεδο που η Αφροδίτη ταυτίζεται με την ηδονή και το *χαίρειν*, η θεά αντιπροσωπεύει αξίες που είναι πρωταρχικές για τους νέους και ὅσους δε γοητεύονται από τον κόσμο της νόησης.

Ο Πρώταρχος, ὅμως, ἔχει ἤδη γοητευτεῖ από τον εκπρόσωπο της νόησης, το Σωκράτη. Δεν αφοσιώνεται στη θεά αλλά ζητάει ένα νέο πέρασ, μια ἄλλη προσπάθεια ἐξήγησης των αξιών που εκφράζει η θεότητα της Αφροδίτης. Η ἐκκλήση του Πρώταρχου για ένα νέο πέρασ γίνεται δεκτή από τον Σωκράτη:

«Πειρατέον, απ' αὐτῆς δη της θεοῦ ην οδέ Αφροδίτην μὲν λέγεσθαι φῆσι τό δ' ἀληθέστατον αὐτῆς ὄνομα Ἡδονὴν εἶναι» (Φίληβος, 12b 6-8).

Ο Σωκράτης ἀποκαλώντας τη θεά του Φίληβου *Ἡδονὴν* κάνει το πρώτο βήμα για την κατασκευή ενός γένους και ταυτόχρονα διαχωρίζει τη θεά από τη θεωρητική ἔννοια. Ο Σωκράτης, ως προσωποποίηση της νόησης που ωθείται από τη βούληση του Πρώταρχου για γνώση, *χαράζει* στο υλικό που του δίνεται από τον κόσμο της ἀπειρίας και της ἀπροσδιοριστίας ὄλο και πιο ἀφαιρετικές κατηγορίες ἐρμηνείας – χαράζει νέα ὄρια. Δημιουργεῖ νέα *εἶδωλα* ἐρμηνείας. Ἐτσι, από τις παραδοσιακές γνώμες και δοξασίες δημιουργεῖ μια πιο ὀρθολογική διανοητική κατηγορία ἐρμηνείας του κόσμου. Για να κατασκευάσει μια τέτοια κατηγορία ἐμπνέεται από τα ἤδη υπάρχοντα υλικά. Το πέρασ *ἠδονή* εἶναι καρπός της Αφροδίτης, ὅπως θα δείξει ο Σωκράτης στο νεαρό Φίληβο στους στίχους της παραγράφου 26b. Ο διάλογος *Φίληβος* εἶναι προσπάθεια, νέο πέρασ για ἀποσαφήνιση ζητημάτων και ἐννοιῶν που ἔθεσαν παλαιότεροι σοφοί. Στις ἔννοιές τους ο Πλάτωνας ἀναμειγνύει ένα νέο πέρασ για να προκύψει ένα νέο *μεικτό*. Η φιλοσοφία του Πλάτωνα στο *Φίληβο* εἶναι *ἀνάμειξη*. Ἐχοντας ένα *μεικτό*

χαρακτήρα, το έργο *Φίληβος* είναι και μια ερμηνευτική πάνω στις έννοιες των προσωκρατικών.

Το ότι όμως ο Πλάτωνας, μέσω ενός λογοτεχνικού Σωκράτη, *περαίνει* τις γνώσεις του παρελθόντος, δε σημαίνει ότι οι παραγωγοί αυτής της γνώσης θα συμφωνούσαν σε όλα μαζί του, ούτε ότι ο ίδιος ταυτίζεται με τις απόψεις τους ή διατηρεί το πνεύμα τους εις βάρος του προσωπικού του φιλοσοφικού και αισθητικού οράματος. Ο Πλάτωνας διατυπώνει το *πέρασμα* που κάνει ο διανοητής φιλόσοφος από τις θρησκευτικές δοξασίες στα αφαιρετικά γένη σεβόμενος τις θρησκευτικές αντιλήψεις. Ένας Ξενοφάνης (και ίσως ένας Σωκράτης) θα διατύπωνε μια πιο κριτική αντιμετώπιση των δοξασιών των ανθρωπόμορφων θεών. Το ότι ο Πλάτωνας βάζει τον Σωκράτη να κάνει το *πέρασμα* από την Αφροδίτη στην *ηδονή* δημιουργεί μια σειρά αμφιλεγόμενων υποθέσεων.

Γιατί να αναφερθεί ο Σωκράτης μέσω της Αφροδίτης στην ηδονή; Αν με αυτό τον τρόπο ο Πλάτωνας προσπαθεί να προστατευτεί από τυχόν επιθέσεις θρησκευτικού περιεχομένου, τότε θα μπορούσε εύκολα μέσω της λογοτεχνικής του μαεστρίας να μη συζητηθεί το όνομα της θεάς από το Φίληβο αλλά η κουβέντα να ξεκινήσει από την έννοια *ηδονή*. Στην πραγματικότητα, στην αρχή του διαλόγου τίποτα δε μας δείχνει πως ο Φίληβος είναι αφοσιωμένος στην *Αφροδίτη* και όχι στην *ηδονή* ως μια έννοια που περιγράφει συγκεκριμένες ψυχικές διεργασίες.

Ο Φίληβος «αφοσιώνεται» στη θεά του στο πλαίσιο του εριστικού του λόγου. Τη χρησιμοποιεί ως επιχείρημα για τη θέση του αρκετά «άτσαλα» και οι δύο συνομιλητές του τον αντιμετωπίζουν υποτιμητικά. Αυτή η ήττα στο διαλεκτικό κομμάτι που δέχεται ο Φίληβος δε μοιάζει με «παραχώρηση» του Πλάτωνα στις θρησκευτικές δοξασίες. Το ότι ο Σωκράτης δηλώνει το σεβασμό του στο όνομα των θεών δε σημαίνει πως δέχεται τη στάση ατόμων φανατισμένων θρησκευτικά όπως ο Φίληβος. Επίσης η θεά Αφροδίτη βγαίνει από το παιχνίδι «άτσαλα», όπως μπήκε. Θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει πως η θεά παραμερίζεται με ασέβεια. Τι εξυπηρετεί, λοιπόν, η λογοτεχνική αυτή παραβολή;

Η άποψη πως ο Φίληβος επικαλείται τη θεά κι ο Σωκράτης τον αποπέμπει, με σεβασμό όμως προς τα *θεία*, για να υποβάλει ο Πλάτωνας τα σέβη του στις θρησκευτικές αντιλήψεις δεν ευσταθεί. Αν η θρησκεία της εποχής επέβαλε σ' ένα διάλογο με θέμα την ηδονή την παρουσία της Αφροδίτης, ο Πλάτωνας δείχνει ακριβώς, πως κάτι τέτοιο δε χρειάζεται. Στη συνέχεια του διαλόγου ο Πλάτων θα πει στο Φίληβο πως ο Σωκράτης καταλαβαίνει πολύ καλύτερα από τον 'αφοσιωμένο' θρήσκο το συμβολικό νόημα της θεότητας (26b).

Έτσι, ενώ ο Φίληβος εκφράζει τον *άπειρο* που μένει προσκολλημένος σε δόγματα, ο Σωκράτης με τον Πρώταρχο εκφράζουν την κριτική στάση που ερμηνεύει τις δοξασίες και αντλεί από αυτές γνωσιοθεωρητικά εργαλεία αντί να τις υποστηρίζει δογματικά. Η κριτική αυτή διατυπώνεται συγκαλυμμένα, ώστε να πείθει αυτούς στους οποίους επιτίθεται. Αυτό συμβαίνει γιατί ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί τη γοητεία της θρησκευτικής ρητορείας και «επενδύει» τις επιστημολογικές του έρευνες σε ένα θρησκευτικό οικοδόμημα. Η κοσμοθεωρία που ενυπάρχει πίσω από την ηθική φιλοσοφία του Πλάτωνα βαφτίζει *βασιλιά* και *θεό* το νου.

Ο Πλάτων δεν αντλεί μόνο εννοιολογικά στοιχεία από τις συλλογικές παραστάσεις και αναπαραστάσεις αλλά και ενδυναμώνει τις εννοιολογικές του μελέτες «ντύνοντας» τα επιχειρήματά του με τις σχέσεις κυριαρχίας που κατανοεί ο αναγνώστης στο επίπεδο της συλλογικής συνείδησης. Λέξεις όπως *αρχές*, *βασιλιάς* ή *θεικός*, χρησιμοποιούνται για να δηλώσουν την ανωτερότητα των Πλατωνικών θεωρήσεων και να θεμελιώσουν σε πολιτικό και μεταφυσικό επίπεδο την συγγένειά τους με το αγαθό. Η Αφροδίτη, όπως και κάθε προηγούμενος θεός, παραμερίζονται για να αντικατασταθούν από την *αιτία*, το *νου* ή την *ηδονή*.

Ο Πλάτωνας εξυμνεί ένα νέο θεό απέναντι στους θεούς του Ολύμπου. Ο νέος αυτός θεός δεν είναι ανθρωπόμορφος αλλά ανθρωποκεντρικός. Ο κόσμος και ό,τι μπορεί να θεωρηθεί ως ένα ή σύνολο ονομάζεται *σώμα* (*Φίληβος*, 29d 7-10), είναι *έμψυχο*, με κυρίαρχο στοιχείο της ψυχής το *νου*. Ο *νους* είναι και το αίτιο της δημιουργίας του κόσμου (*Φίληβος* 30b-e). Όπως λέει ο Φίληβος στον Σωκράτη: «*Σεμνύνεις γάρ, ώ Σώκρατες τον σεαυτού θεόν*», ενώ ο Σωκράτης απαντάει: «*και*

γάρ σύ, ὦ εταίρε, την σαυτού». Είναι η σύγκρουση δύο διαφορετικών κοσμοθεωρήσεων. Η εφαρμογή ενός δευτερογενούς πέρατος σε ένα πρωτογενές (της ηδονής στην Αφροδίτη, του νου στο Δία).

Ο ανθρωποκεντρικός χαρακτήρας της φιλοσοφίας του Πλάτωνα στον *Φίληβο* και η «επένδυση» του χαρακτήρα αυτού με ένα θρησκευτικό ενδιαφέρον, ώστε ο Πλάτων να ενδυναμώσει τα επιχειρήματα του με ένα μεταφυσικό μανδύα διαφαίνεται, αν δούμε, στο συγκεκριμένο κείμενο του Πλάτωνα, ποιος είναι ο μόνος θεός στον οποίο ο Πλάτωνας πραγματικά υποβάλλει τα σέβη του. Ο Πλάτων θεοποιεί τον Θεύθ, τον εφεύρετη της τέχνης της γραμματικής. Ο πραγματικός θεός είναι ο άνθρωπος που ανακαλύπτει τέχνες αρμονικές με την έλλογη τάξη του σύμπαντος. Οι «θεοί» που ο Πλάτωνας όντως σέβεται στο *Φίληβο*, οι παλιοί σοφοί, παραλληλίζονται από τον Πλάτωνα με τον Προμηθέα, καθώς μέσα από το έργο τους αποκαλύπτουν στους ανθρώπους τις αρχές πάνω στις οποίες συστήνεται η ενότητα και η έλλογη τάξη στο σύμπαν και με το δώρο τους αυτό τους αποτρέπουν από την άγνοια και τις αναληθείς δοξασίες, που, όπως διδάσκει ο Σωκράτης (ο ιστορικός αλλά και αυτός που συναντάμε στο *Φίληβο*), είναι οι πηγές όλων των κακών.

Στην παράγραφο 30d ο βασιλικός νους θεμελιώνεται και με τις ευλογίες του Δία. Ο Πλάτων χρησιμοποιεί για να θεμελιώσει τα επιχειρήματα της κοσμοθεωρίας του όχι μόνο τα αποτελέσματα της εμπειρικής έρευνας, τα διδάγματα των παλιών σοφών και τον ορθό λόγο, αλλά και τις θρησκευτικές δοξασίες και τους μύθους. Με αυτό τον τρόπο το *μείγμα* του δημιουργού Πλάτωνα είναι έτσι κατασκευασμένο, ώστε να εφαρμόζει στις προδιαγραφές και τα ερμηνευτικά εργαλεία μιας μεγάλης ποικιλίας αναγνωστών.

Ο Πλάτων, ως μεγάλος συνθέτης, χρησιμοποιώντας εργαλεία από αντίθετες πολλές φορές θεωρήσεις, κατασκευάζει ένα οικοδόμημα προορισμένο για όσο το δυνατό περισσότερες εφαρμογές σε επιστημονικό, ηθικό, υπαρξιακό και μεταφυσικό πεδίο. Τα προηγούμενα οικοδομήματα αλλοτριώνονται ως εργαλεία του Πλάτωνα και καταρρέουν.

Έτσι, το *δέος* που ο Σωκράτης εκφράζει για τα ονόματα των θεών στον στίχο 12e 1 κρύβει μία όχι ιδιαίτερα *λεπτή* ειρωνεία. Αν η ηδονή είναι το όνομα που η Αφροδίτη αγαπά (*Φίληβος*, 12c), αυτή θα πάρει μια υποτιμητική θέση στην κατατάξη συγγένειας με το αγαθό. Έτσι, δε θα φαίνεται πια τόσο όμορφη στους εραστές της - όπως προβλέπει ο Πρώταρχος ήδη από το 23a καθώς η *ηδονή* «*σοι πεπτωκέναι καθαπερεί πληγείσα υπό των νυνδή λόγων, ώ Σώκρατες*» (*Φίληβος*, 22e 5). Το *δέος* που νιώθει ο Σωκράτης για την Αφροδίτη είναι το *δέος* του νεκροθάφτη για τον «νεκρό». Στο 26b υπάρχει η εξήγηση της παρουσίας της παραβολής του 12b. Στην παράγραφο 12b ο Πρώταρχος ζητάει από το Σωκράτη να αντικαταστήσει τη θεά του *Φίληβου* με μια εννοιολογική προσέγγιση ώστε να διευθετηθεί το θέμα του διαλόγου. Στο 26b ο Σωκράτης μιλάει για τα *καλά* που προκύπτουν από την σύμμιξη των *πέρας εχόντων* με τα *άπειρα*. Εκεί ακριβώς επιλέγει να δείξει στο Φίληβο πως η θεά, στην οποία αφοσιώνεται, είναι μητέρα της αρμονίας και της τάξης:

«Υβριν γάρ που και σύμπασαν πάντων πονηρίαν αύτη κατιδούσα ή θεός, ώ καλέ Φίληβε, πέρας ούτε ηδονών ουδέν ούτε πλησμονών ενόν εν αυτοίς, νόμον και τάξιν πέρας έχοντ' έθετο και συ μέν αποκναίσαι φής αυτήν, εγώ δε τουναντίον αποσώσαι λέγω» (*Φίληβος*, 26b 7-11).

Όπως με το *θεικό νου* του Δία, έτσι και εδώ ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί όποιο στοιχείο της μυθολογίας ή της θεογονίας του Ησίοδου εφαρμόζει στο ηθικό και πολιτικό του πρόγραμμα. Η ίδια η ηδονή έχει εγγεγραμμένη την τάση να διαμορφώνεται και να υπακούει στο νόμο και την τάξη. Ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί μια βαθιά παράδοση θρησκευτικών και πολιτικών απόψεων. Ο Φίληβος δεν τολμά να υπερασπιστεί το ηδονιστικό κριτήριο, την αταξία ή την αναρχία, αν και ο Σωκράτης του «καταλογίζει» ότι θεωρεί συμφορά το *νόμο* και την *τάξη*. Ο Σωκράτης παρουσιάζει εδώ, μέσω της Αφροδίτης, μια παραβολή για το πώς στο *σώμα* του κόσμου συνδυάζονται τα *άπειρα* και τα *πεπερασμένα*. Υπάρχει στη φύση του απροσδιόριστου, στο εσωτερικό του *άπειρου* μια έμμετρη *υποδοχή*, η οποία περιμένει την ανακάλυψή της για την εφαρμογή του μέτρου μέσω της έμμετρης ανάμειξης του *πέρατος* με το *άπειρο*.

Στις αρρώστιες, ο σωστός *συνδυασμός* γεννά την υγεία (25e9-10), στη μουσική, η ανακάλυψη της συμμετρίας στον άπειρο ήχο γέννησε την αρμονία (26a2-4), ενώ στις καιρικές συνθήκες και στην αλλαγή των εποχών (26b), ο *συνδυασμός* απείρων και πεπερασμένων δημιουργούσε την αρμονική εναλλαγή στο κλίμα της ατμόσφαιρας και τη συμφιλίωση της με τον άνθρωπο. Στο εσωτερικό ενός άπειρου και άμετρου υλικού που επιφέρει ένα καθεστώς *πονηρίας* (26b8) υπάρχει η δυνατότητα της συμμετρίας αν, μέσα στο άπειρο υλικό, ακολουθήσουμε την εντολή του Σωκράτη: «*Συμμείγνυ δε γε εἰς αὐτό την του πέρατος γένναν*».

Το πέρας γεννιέται (25d1-3) μέσα στο άπειρο, στο οποίο το ανακαλύπτουμε αναμειγμένο. Η Αφροδίτη είναι άπειρο αλλά και πέρας. Το πέρας υπάρχει ανάμεικτο με το άπειρο στο εσωτερικό της και είναι η ανθρώπινη πολιτική βούληση που θα το *ξεγεννήσει*, ώστε να ανακαλυφθούν οι νόμοι και να επέλθει η τάξις. Αυτή η γέννα είναι μια διαδικασία ιστορική και μόνο οι εχθροί της τάξης αμφισβητούν τη χρησιμότητα της και τη συγγένεια της με το αγαθό. Αυτή η γέννα σηματοδοτεί την πορεία προς το αγαθό καθώς είναι το πρώτο απαραίτητο βήμα προς τον ευδαίμονα βίο. Εδώ ο Πλάτωνας, θεμελιώνοντας τη γέννα του πέρατος στο άπειρο, χρησιμοποιώντας τις έννοιες του νόμου και της τάξης(26b), χρησιμοποιεί με το δικό του τρόπο και πάλι θρησκευτικές – πολιτικές αντιλήψεις, ώστε να καθυποτάξει τον αναγνώστη στις αρχές που εισάγει. Ο εχθρός της γέννας του πέρατος είναι εχθρός της δικαιοσύνης, το κριτήριο της ηδονής θέτει σε κίνδυνο την πολιτική τάξη που υπερασπίζεται ο Πλάτωνας.

Αντιγράφουμε ένα απόσπασμα από το βιβλίο του T. A. Sinclair: *Ιστορία της Ελληνικής Πολιτικής Σκέψεως*. Το απόσπασμα είναι από το κεφάλαιο όπου ο Sinclair ασχολείται με την πορεία της ελληνικής πολιτικής σκέψης από τον Ησίοδο στον Ηράκλειτο και αναφέρεται στο Σόλων:

«Σαν ποιητής και σαν ηθικολόγος ο Σόλων επιστρέφει στον Ησίοδο και ξαναπαίρνει την ιδέα της θείας Δικαιοσύνης, την οποία συνδέει με την Ευνομία. Μοιράζεται με τον Ησίοδο την πίστη σε ένα δίκαιο Δία, ο οποίος τιμωρεί τη βία και την προσβολή και θεωρεί τους ανθρώπους υπεύθυνους για τα πταίσματά τους. Η τάξη δεν μπορεί να εξασφαλιστεί

παρά μόνον όταν ο καθένας έχει αποδεχθεί ότι ο ορθός δρόμος είναι ο δρόμος της Δικαιοσύνης,, όχι εκείνος της αταξίας,, δίκη και όχι ύβρις»²⁰.

Εχθρός του Πλάτωνα δεν είναι η τυραννία αλλά η αταξία (29α1-4). Ο Πλάτων δεν ταυτίζεται με το Σόλων ή με το παρελθόν. Απλά, αντλεί εργαλεία προσποιούμενος ότι τα σέβεται.

II) Συμμετρία και ασυμμετρία σε μορφή και περιεχόμενο.

Αν το πέρας γεννιέται μέσα στο άπειρο, όπως μαθαίνουμε στο διάλογο *Φίληβο* - ένας πιο έμμεσος τρόπος δίνεται και από την *παραβολή της Αφροδίτης* (12α 8-12c4 και 26b5 – 26c1) - αυτό σημαίνει πως ανακαλύπτουμε τη συμμετρία στο σώμα της ασυμμετρίας, πως κατασκευάζουμε μια συμμετρική δομή με υλικό την ασυμμετρία. Το όριο, το πέρας, δεν μονοπωλεί την σύνθεση του ευδαίμονα βίου. Το όριο, για να «γεννήσει» το μέτρο, πρέπει να ανακαλυφθεί, και στην συνέχεια να αναμειχθεί με το άπειρο. Δεν είναι το όριο μόνο του αλλά η έμμετρη μείξη του με το άπειρο που εκφράζει τη συμμετρία. Αν η συμμετρία είναι τόσο συγγενική ως προς το αγαθό, που σχεδόν να ταυτίζονται στην τελική κατάταξη, ο Πλάτων είναι αναγκασμένος να κατασκευάσει ένα διάλογο, ο οποίος θα διέπεται από συμμετρικές αρχές όσον αφορά τη δομή του. Οι αρχές αυτές θα πρέπει να έχουν τη δυνατότητα να παράγουν αρμονικά συμπεράσματα, καθώς θα ορίζονται από αρχές αναλογίας.

Έτσι ο διάλογος *Φίληβος* είναι ένα ασύμμετρο υλικό μέσα στο οποίο ο αναγνώστης καλείται να ανακαλύψει τις αρχές, βάσει των οποίων ο διάλογος και τα επιχειρήματα του συστήνονται. Αν ανακαλυφθούν οι αρχές, ο συνδυασμός τους θα πρέπει να παράγει αρμονικές μεθόδους και αναλογίες σχετικά με τις επιστημολογικές θεωρήσεις που τυχόν προκύπτουν βάσει των αρχών. Ο αναγνώστης καλείται να αναμειξεί τις αρχές με την ασυμμετρία του διαλόγου. Ο Πλάτων στρέφει τον αναγνώστη να ταυτίζεται με το πρώτο πέρας, τον Πρώταρχο, και τον βοηθάει στην κατανόηση του κειμένου δίνοντάς του τις βασικές αρχές

διερεύνησης μέσα από τις αρχές των όντων (όπως διατυπώνονται στους στίχους 23a – 27c).

Ο διάλογος είναι ένα *σώμα* (29d – e), καθώς είναι ένα σύνολο σύνθετο από στοιχεία και αρχές ομοίως με τον *κόσμον* που και αυτός είναι *σώμα*.

«Ταυτόν δη λαβέ και περί τούδε αν κόσμον λέγομεν δια τον αυτόν γάρ τρόπον αν είη που σώμα, σύνθετον ον εκ των αυτών» (29e 1-3)».

Ο διάλογος είναι ένας κόσμος, μια σύνθεση, ένα *σώμα*, ακριβώς όπως ένα ανθρώπινο σώμα. Σύμφωνα με το διάλογο, η μνήμη είναι η σωτηρία των αισθήσεων που φτάνουν στην ψυχή, ενώ η ανάμνηση είναι η επεξεργασία της μνήμης. Ο Πλάτων διαχωρίζει τους «καθαρά» διανοητικούς μηχανισμούς της νόησης από αυτούς που είναι ανάμεικτοι με τις αισθήσεις και τα σωματικά ερεθίσματα. Στους διανοητικούς μηχανισμούς, που είναι κυρίαρχοι στο σώμα των αισθήσεων απευθύνεται ο διάλογος. Ο διάλογος έχει νου, το Σωκράτη, έχει βούληση - τον Πρώταρχο (που διψάει για γνώση στο συγκεκριμένο «σώμα» του διαλόγου) - και έχει θυμοειδές, τον Φίληβο. Ο Φίληβος δε δέχεται τις αρχές του νου, δε θέλει να τις ακούσει και συχνά αποκοιμείται. Συχνά, έτσι, προσωποποιεί το άπειρο των αισθήσεων. Στο διάλογο που μελετάμε, κάποια από τις σωματικά ερεθίσματα δεν προκαλούν ερέθισμα ικανό να αγγίξει το σώμα την ψυχή και ανήκουν στον κόσμο της αναισθησίας. Το τι θα καταλήξει στην αναισθησία δεν εξαρτάται από την ποιότητα των ερεθισμάτων αλλά από την ατομική βούληση. Όταν ο Φίληβος «κοιμάται», τα σοφά λόγια του Σωκράτη δεν αναστατώνουν τα αυτιά του, πόσο μάλλον την ψυχή του, ώστε ο νέος να επεξεργαστεί στη συνέχεια διανοητικά - με τη βοήθεια του μηχανισμού της ανάμνησης - τις αναλύσεις που διατυπώθηκαν. Για να ασχοληθεί ο Φίληβος με τις αναλύσεις που έχασε, θα πρέπει να διαβάσει το διάλογο. Στο επίπεδο που ο Φίληβος προσωποποιεί το «θυμοειδές» στο σώμα του διαλόγου, ο «ύπνος» του συμβολίζει την έλευση του ορίου στο σώμα του διαλόγου, ο οποίος δεν κατακυλάει στον εριστικό λόγο αλλά υπηρετεί το ανθρώπινο έργο που είναι ανάλογο της έλλογης τάξης του σύμπαντος : τους «καθαρούς», «αληθείς» λογισμούς. Το θυμοειδές κοιμάται, υποχωρεί από την βούληση που στρέφεται στο νου. Η αντικατάσταση του Φίληβου από τον

Πρώταρχο είναι το «πρώτο πέρας» για το πέρασμα από το άπειρο στην ανακάλυψη των ορίων και την ανάμιξη τους με το άπειρο. Ο διάλογος δεν μπορεί να είναι η μείξη του Σωκράτη με τον ακραίο ηδονιστή Φίληβο όπως και στον ευδαίμονα βίο ο νους δε δέχεται τις ακραίες, «απεριόριστες», ηδονές. Ο Πρώταρχος είναι ένα δευτερογενές άπειρο, ένα πρώτο πέρας. Εκπροσωπεί τις καθαρές ηδονές που αναμειγνύονται με το νου του Σωκράτη.

Ο διάλογος είναι το *μεικτό* της ανάμειξης του πέρατος του Σωκράτη με την *καθαρή* διάμεσο ανάμεσα σε ηδονή και φρόνηση. Όμως, και τα τρία πρόσωπα μπορούν να δεχτούν και τις τρεις κατηγορίες. Ο Σωκράτης είναι ένα άπειρο πεδίο γνώσης, που ιστορικά, στην πορεία του διαλόγου, περαίνεται. Οι *αρχές* δεν έχουν σκοπό να ταυτίζονται ή να μένουν σταθερές δογματικά όταν εφαρμόζουμε αναλογίες, αλλά έχουν τη δυνατότητα να μετατοπίζονται συνεχώς. Γιατί συμβαίνει αυτό; Στην κατηγορία *αιτία* μπορεί να μπει ο Πλάτωνας, ο λόγος, το αγαθό, ο νους, ο Σωκράτης ή και ο αναγνώστης. Τι εγγυάται την ορθότητα του κάθε επιχειρήματος; Τι άλλο από την υπακοή στις αρχές και τη συμμετρία των μεθοδολογικών κατατάξεων το Φίληβου. Οι αρχές αυτές δίνονται μέσα από μια σειρά παραδειγμάτων εμπειρικής έρευνας (αρμονία, μουσική, γραμματική, υγιεινή). Οι αρχές είναι έτσι κατασκευασμένες από τον Πλάτωνα, ώστε να εφαρμόζουν παντού. Αν ο αισθητικός κόσμος είναι ασύμμετρος και συνεχώς μεταβαλλόμενος (ειδικά ο πολιτικός και ηθικός κόσμος, στον οποίο έζησε ο Πλάτωνας και ο οποίος αναστατώθηκε με τόσες αλλαγές πολιτευμάτων και ταραχές) οι αρχές δεν πρέπει να προσπαθούν να *παγώσουν* - να ακινητοποιήσουν - τον κόσμο αλλά θα πρέπει να είναι ικανές να περιγράφουν τις μεταβολές.

Το σχήμα άπειρο – πέρας – μείξη περιγράφει μια ιστορική δομή που ο Πλάτων θέλει να θεμελιώσει ως σταθερή, καθώς πιστεύει ότι είναι αιώνια, ως προς την ερμηνευτική της εφαρμογή, για κάθε μεταβολή. Το υλικό αυτής της ιστορικής δομής είναι πλασμένο από όσο το δυνατόν περισσότερα πεδία. Τα μαθηματικά είναι, όπως σε κάθε τέχνη, το θεμέλιο για να χτιστεί το οικοδόμημα. Πρέπει να βρεθούν μαθηματικές σχέσεις που να περιγράφουν την κίνηση. Όπως μια αφαίρεση αλλάζει το αρχικό σύνολο ή οποιαδήποτε μαθηματική πράξη περιγράφει μια αριθμητική μεταβολή με σταθερούς όρους. Επίσης, η

ανθρωποκεντρική δομή που φτιάχνει ο Πλάτων βασίζεται και στη βιολογική αναπαραγωγή. Το πέρας γεννιέται, η διαδικασία της αναπαραγωγής είναι μια σταθερή μεταβολή, όπως και η φθορά που εκφράζει η εγκατάλειψη στο άπειρο: Έτσι από σταθερούς όρους μεταβολής κατασκευάζει το οικοδόμημα του στον *Φίληβο* ο Πλάτωνας. Στην πορεία του διαλόγου έχουμε ένα ταξίδι από την αταξία στην τάξη, από την απροσδιοριστία στον αγώνα για αληθείς ορισμούς. Ο διάλογος αντανακλά την αταξία που πρέπει να μπει σε τάξη.

Για να μη ξεπεραστεί ο διάλογος από τις μεταβολές πρέπει να είναι ένα ζωντανό πεδίο έρευνας και ανακαλύψεων. Ο διάλογος είναι σαν ένα οικοδόμημα μοντέρνας αρχιτεκτονικής, που φαίνεται να αμφισβητεί τους κανόνες της αρχιτεκτονικής και προκαλεί τους αρχιτέκτονες να ανακαλύψουν τα αινίγματα της κατασκευής του. Ο *Φίληβος* με το να δίνει στην ηδονή, και σε άλλες κατηγορίες, ερμηνευτικές δυνατότητες ταύτισης με παραπάνω από μία αρχή (για παράδειγμα η ηδονή ανήκει στο άπειρο, φαινομενικά, ενώ οι καθαρές ηδονές δεν είναι *άπειρο*) μοιάζει με τα παράδοξα του Ζήνωνα. Ενώ όμως ο Ζήνων ασκεί κριτική στον ορθό λόγο, ο ρόλος του Πλάτωνα είναι όχι κριτικός, αλλά καταναγκαστικός πάνω στο λόγο. Όλα καλούνται να υπακούσουν στις αρχές, ο ορθός λόγος καλείται να εποπτεύσει τον κόσμο αλλά και κάθε άλλο «σώμα».

Πώς όμως μπορούμε να εποπτεύσουμε την ποικιλομορφία; Στο πέραςμα από την Αφροδίτη στην ηδονή οι απαιτήσεις είναι μεγαλύτερες από μία απλή αλλαγή του σώματος. Το όνομα είναι ένα, εφαρμόζει όμως σε καταστάσεις που είναι ανομοιογενείς (12c-d). Αυτό σημαίνει ότι υπάρχουν διαφορετικά είδη ηδονής όπως και ότι η ηδονή χρησιμοποιείται συχνά, ως λέξη, με λανθασμένο τρόπο. Ο Πλάτωνας καλεί τον Σωκράτη να εποπτεύσει τη χρήση της έννοιας.

III) Ενότητα και στοιχεία : η εσωτερική δυναμική των Πλατωνικών ιδεών στο *Φίληβο* - πρώτη διατύπωση της κινητικότητας των στοιχείων των ιδεών.

Ο Σωκράτης αναρωτιέται, παρέα με τον Πρώταρχο, αν και πόσα είδη ηδονής υπάρχουν. Στο 14c ο Σωκράτης οδηγείται στο πρόβλημα του ενός και των

πολλών. Τι συμβαίνει όταν λέμε πως το ένα είναι πολλά και τα πολλά είναι ένα; ο Πρώταρχος είναι ένας και πολλοί, αλλά ο Σωκράτης δεν ενδιαφέρεται για μια παιδιάστικη συζήτηση πάνω στην αντινομία του ενός με τα πολλά. Ο Πρώταρχος έχει το ίδιο όνομα σε όλες τις φάσεις της ζωής του. Είναι όμως ο ίδιος άνθρωπος (από παιδί ως ενήλικας, από οπαδός του Φίληβου ως συνομιλητής του Σωκράτη); Πόσο ένα όνομα διαφυλάσσει την ενότητα στα συνεχώς μεταβαλλόμενα και αντίθετα μεταξύ τους στοιχεία της ενότητας που το όνομα περικλύει;

Το παράδειγμα που παραθέτει ο Σωκράτης στο 12e2-13a6 είναι μια αποκαλυπτική εισαγωγή για ένα από τα βασικά προβλήματα του διαλόγου. Το *χρώμα* ή το *σχήμα* ανήκουν στο *ένα*. Όπως θα μάθουμε στο 12e 1-3, καθετί που δέχεται το κατηγορημα *ένα* (πάν έν 12e7), είναι ένα σύνθετο *σώμα* ή ένας σύνθετος κόσμος (29d-e). Στο εσωτερικό της σύνθεσης αυτής υπάρχουν στοιχεία και μέρη που μπορεί να έρχονται σε σύγκρουση ή να είναι αντίθετα και να έχουν χίλιες διαφορές μεταξύ τους (13a 1-2). Ο Σωκράτης προετοιμάζει τον Πρώταρχο. «*Φοβούμαι δε μή τινάς ηδονάς ηδοναίς ευρήσομεν ποιούντι*»(13a 4-5). Το πρόβλημα όμως δεν αφορά το γένος της ηδονής σε σχέση με τις *ηδονές* που μετέχουν στο γένος της *ηδονής*. Τα παραδείγματα του χρώματος και του σχήματος μας προετοιμάζουν εισαγωγικά για μια αλλαγή στη διερεύνηση των Ιδεών, έναν άλλο προσανατολισμό.

Ας μεταφερθούμε σ' ένα πρόσφατο άρθρο του Andrew Barker το οποίο ονομάζεται «*Η αρίθμηση μιας ενότητας*» και αναφέρεται κυρίως στους στίχους 16c - 17a του Φίληβου. Γράφει εκεί ο Barker πως αυτό που απασχολεί περισσότερο τον Πλάτωνα στο *Φίληβο* δεν είναι το παλιό αίνιγμα ανάμεσα σε μια Ιδέα, μια μορφή, ένα είδος και τα αντικείμενα στα οποία μετέχει η Ιδέα, αλλά το πρόβλημα της σχέσης ανάμεσα σε ένα γενικό είδος και τις *κατώτερες*, όπως τις ονομάζει, κατηγορίες. Για τον Barker αυτές είναι υπο-είδη, τα οποία κατά κάποιο τρόπο το γένος περιλαμβάνει. Όπως λέει χαρακτηριστικά ο ίδιος:

«Δεν είναι η σχέση ανάμεσα στο λαγό και τους λαγούς αλλά ανάμεσα στο χρώμα και το ροζ, μπλε, πράσινο, η σχέση Γράμμα και τύποι γραμμάτων (A, B, C) ίσως η σχέση ανάμεσα στον Αριθμό και τους μαθηματικούς τύπους»²¹.

Εμείς θα λέγαμε πως το νέο αίνιγμα περιλαμβάνει και το παλιό, καθώς εξετάζοντας τις σχέσεις των χρωμάτων, εξετάζουμε το πώς τα αντικείμενα μετέχουν της Ιδέας και με ποιους όρους. Στο κείμενο, ο Πλάτωνας συνεχίζει να ενδιαφέρεται για το παλιό αίνιγμα, όπως το ονομάζει ο Barker, μόνο που στο *Φίληβο* έχει προσανατολιστεί σε μια αναλυτική προσπάθεια (πέρας) των γενών *ηδονή* και *φρόνηση*. Ο Πλάτων, όπως είναι φυσικό, σε ένα μεταγενέστερο έργο - όπως ο *Φίληβος* - θα στέκεται κριτικά απέναντι στο προηγούμενο του έργο χωρίς όμως να το απορρίπτει. Όπως διδάσκει ο *Φίληβος*, κάθε διάλογος είναι ένα πέρας στην διερεύνηση των φιλοσοφικών προβλημάτων που έθεσαν οι προηγούμενοι.

Επίσης, κάθε διάλογος είναι απρόβλεπτος. Όταν ξεκινάει ένας διάλογος υπάρχει στον ορίζοντα της αφετηρίας του ένα ανοιχτό μέλλον. Ο διάλογος πλάθεται ανάμεικτος με τα υλικά του τυχαίου. Επίσης, ο διάλογος προσπαθεί να εποπτεύσει το άπειρο και το τυχαίο. Κάθε διάλογος είναι η δυνατότητα εφαρμογής και ανακάλυψης ενός πέρατος, ενός ορίου. Κάθε διάλογος δίνει τη δυνατότητα παραγωγής ορισμών και αμφισβήτησης προηγούμενων όρων. «*Η πολλή σπουδή (περί τούτων των ενάδων και τών τοιούτων) μετά διαιρέσεως αμφισβήτησις γίγνεται*» (15a 6-7).

Ο Barker θεωρεί πως ενάδες όπως ο άνθρωπος, χωρίζονται σε υπο-γένη. Ο Barker αναφέρεται στη σχέση της έννοιας *χρώμα* με το *άσπρο* ή το *κόκκινο*. Η παρατήρηση του Barker δε μας είναι αρκετή. Ο Barker έχει στο νου του σταθερούς τύπους, που στο πλαίσιο ενός συστηματοποιημένου συνόλου *σπάνε* σε υποδιαιρέσεις. Είπαμε πως όταν ο Πλάτων θέτει κάποιες αρχές, έχει στο νου του πως οι αρχές αυτές μπορούν να μετακινούνται, ώστε να περιγράφουν και να εφαρμόζουν σε οποιαδήποτε μεταβολή, γένεση ή φθορά. Στο σημείο του διαλόγου όπου βρισκόμαστε, ο Πλάτων επιχειρεί να εισάγει τον Πρώταρχο στη μέθοδο μέσω της οποίας κάθε τέχνη ανακαλύφθηκε. Η ανακάλυψη μιας τέχνης είναι μια γένεση, η έξοδος στο φως των στοιχείων της τέχνης, αλλά και των αρχών βάσει των οποίων η τέχνη συστήθηκε.

Η γέννα αυτή δεν είναι μια απότομη μεταβολή αλλά μια ιστορική διαδικασία, όπου οι πρώτες ανακαλύψεις αναιρούνται και υποβιβάζονται σε εργαλεία από τη συνεχή έρευνα και τα νέα *πέρας*, όπως συμβαίνει για παράδειγμα στην μουσική ή στο χτίσιμο ενός σπιτιού. Οι *αρχαί* δε μπορεί να παράγουν έναν ακίνητο σταθερό τύπο. Τα είδωλα αλλάζουν βάσει των νέων ανακαλύψεων, που η ίδια η δομή των αρχών των όντων προωθεί. Όπως διδάσκει ο διάλογος, η τρίτη αρχή είναι ο συνδυασμός του ορίου με το άπειρο. Στο «σώμα» αυτής της μείξης το άπειρο δίνει συνεχώς το έναυσμα στη νόηση για τη συνέχεια της επόπτευσης της δημιουργίας νέων ορίων. Ο αριθμός 1 ήταν το στοιχείο α , ήταν το στοιχείο I, μπορεί πλέον να γραφεί και ως $\sqrt{1}$. Πρέπει να υπάρχουν κάποιες αρχές πίσω από τις ανακαλύψεις των τεχνών και των επιστημών που να είναι σταθερές περιγραφές των μεταβολών. Τα στοιχεία των ανακαλύψεων στις επιστήμες και τις τέχνες μεταβάλλονται, σύμφωνα με τον Πλάτωνα που συναντάμε στο διάλογο *Φίληβο*, βάσει κάποιων σταθερών κανόνων, που υπακούουν σε μια ανώτερη διανοητικά οντολογική αρχή. Ο ίδιος αριθμός μπορεί να σημαίνει πολύ διαφορετικά πράγματα σε κάθε εποχή, όπως ένα φυσικό φαινόμενο. Θα διατυπώσουμε την υπόθεση πως ο Πλάτων δεν πιστεύει πως υπάρχουν σταθερές κατατάξεις όσον αφορά τα σύνολα των Ιδεών αλλά σταθερές αρχές για την κατασκευή κατατάξεων. Επίσης, θα προσπαθήσουμε να αφήνουμε ανοιχτή, στην πορεία της εργασίας, την υποψία πως η ανώτερη διανοητικά οντολογική αρχή που διατυπώνει τις αρχές των όντων που αντανακλούν την έλλογη τάξη του κόσμου, και που θεμελιώνουν τις ανακαλύψεις στις επιστήμες και τις τέχνες, δεν είναι άλλη από την ιστορία της ανθρωπότητας και του πολιτισμού που ο άνθρωπος παράγει στο κυνήγι της ανώτερης Ιδέας του αγαθού. Αυτό, στο πλαίσιο των θεμάτων αυτού του κεφαλαίου, σημαίνει πως οι τελικές κατατάξεις – μιλώντας πάντα για το διάλογο *Φίληβο* – δίνονται ανοιχτές για νέες διαιρέσεις και συναγωγές βάσει των αρχών που τις παρήγαγαν.

Υπάρχει *κινητικότητα* των Ιδεών. Ο Πλάτων γνωρίζει πως η ηθική αλλάζει όπως τα πολιτεύματα. Αυτό που τον ενδιαφέρει είναι η ανακάλυψη μιας μεθόδου, που θα εξηγήει γεωμετρικά τις συνθήκες των μεταβολών ανεξάρτητα από το ποιες ηθικές αξίες θα μεταβάλλονται. Φυσικά ο συγγραφέας θα προνοήσει, παράλληλα, ώστε η μέθοδος αυτή να κατασκευαστεί με υλικά που θα επιτρέπουν στις ηθικές

αξίες που ταυτίζονται με την κοινωνική του τάξη να μένουν κυρίαρχες άσχετα από οποιαδήποτε πολιτική ή ηθική *κινητικότητα*.

Τι εννοούμε όμως όταν μιλάμε για την *κινητικότητα* των Ιδεών; Ας ξεκινήσουμε το επιχείρημα μας από μια παρατήρηση του C. C. Meinwald για την παράγραφο 15α σε άρθρο του το 1995 (δημοσιευμένο τον Απρίλιο του '96 στο περιοδικό *Phronesis*). Για τον Meinwald το απόσπασμα ανοίγει δύο προοπτικές. Η μία είναι να το δούμε σαν διατύπωση δύο προβλημάτων. Το πρώτο πρόβλημα αφορά την υπόθεση σχετικά με το αν μονάδες όπως ο άνθρωπος ή το αγαθό πραγματικά υπάρχουν. Το δεύτερο πρόβλημα αφορά το *Ένα και τα πολλά*. Ο Meinwald ακολουθεί μια άλλη προοπτική, που σκεπάζει τα δύο παραδοσιακά προβλήματα, με ένα τρίτο ερώτημα που καθοδηγείται από τον στίχο 15α 6-7: «*Η πολλή σπουδή (ενάδων και τοιούτων) αμφισβήτησις γίνεται*». Ας κρατήσουμε από τον Meinwald της εξής παρατήρηση:

«υπάρχει ένα δίλημμα όσον αφορά το αν τα στοιχεία καταλαμβάνουν όλον ή ένα μέρος της ιδέας...αν το όλον της ιδέας βρίσκεται σε καθένα από τα στοιχεία που δεν συμπίπτουν μεταξύ τους τότε η ιδέα θα βρίσκεται πίσω από τον εαυτό της. Προσδιορίζοντας ένα στοιχείο, προσδιορίζουμε ένα μέρος της μορφής...διασπούμε την ενότητα της ιδέας σε μέρη»²².

Ο Πλάτων με τις ταξινομήσεις και τις κατηγοριοποιήσεις των Ιδεών και των ηθικών αξιών μοιάζει να κατακερματίζει τον κόσμο έτσι, ώστε να περιγράφεται μέσα από ταξινομητικούς ακίνητους πίνακες. Ας υποθέσουμε πως υπάρχει μια *κινητικότητα* στη μέθοδο του, που εναντιώνεται στον κατακερματισμό ή, αν δεν υπάρχει, ας προσπαθήσουμε να παράγουμε μέσα από το κείμενο του *Φίληβου* μια *κυκλοφορία των Ιδεών*, που αντιστέκεται στον κατακερματισμό.

Ο Πλάτωνας, θεωρώντας τον κόσμο ως ένα αρμονικό σύνολο, δεν προτείνει ένα σύστημα υπο-κατηγοριών. Υπάρχει αρμονία - άρα υπάρχει κίνηση, όχι σταθερότητα. Μια έννοια που μπορεί σε μια συγκεκριμένη αρμονική και αληθή κατάταξη να είναι υπο-κατηγορία μιας ευρύτερης ιδέας, σε μια άλλη κατάταξη μπορεί να είναι αυτή η ιδέα και αυτή που ήταν ευρύτερη ιδέα να είναι στη συγκεκριμένη *θέαση* ένα μέρος της. Κάποιες αρχές θα πρέπει να διέπουν αυτές τις

κατασκευές, ώστε να δίνουν αρμονικά αποτελέσματα και να μην παρουσιάζουν έναν κόσμο «διαλυμένο» σε κομμάτια ενός ταξινομητικού πίνακα. Οι αρχές αυτές εμπνέονται από την αρμονία της μουσικής και κάθε τέχνης που κινεί και κινείται. Τα μαθηματικά και οι αριθμοί είναι κατάλληλα εργαλεία για να θεμελιωθεί οποιαδήποτε περιγραφή μιας κίνησης, αφού όλες οι τέχνες που εμπειρεύουν κινούμενα στοιχεία, ερμηνεύονται και συχνά θεμελιώνονται σε μαθηματικές σχέσεις.

Οι αριθμοί περιγράφονται τυπολογικά με στοιχεία α , β , γ , σ , κτλ. Ο αριθμός σ μπορεί να χωριστεί σε β μέρη που είναι ίσα με τον αριθμό γ , ενώ επίσης μπορεί να περιγραφεί και ως δ συν β . Αν σε αυτές τις μεταβολές του αριθμού σ εφαρμόσουμε κάποιες άλλες μαθητικές σχέσεις ο αριθμός σ μπορεί να γίνει μέρος του αριθμού γ που ήταν πριν μέρος του πιο ευρέος αριθμού σ . Για παράδειγμα ο αριθμός γ είναι αφαίρεση του αριθμού σ από τον αριθμό θ . Το ότι όμως το 3 μπορεί να περιγράψει ως 9 μείον 6, δε σημαίνει ότι αλλάζουν οι βασικές αρχές των μεταβολών των αριθμών.

Ο Πλάτων παρατηρεί πως εκτός από τη συμμετρία, που υπάρχει στη φύση και σε κάθε μορφή τέχνης και κάλους, υπάρχει, όπως και στα μαθηματικά, και η ασυμμετρία. Έτσι, αν ο Πλάτων θέλει να κατασκευάσει ένα μοντέλο ερμηνείας, θα πρέπει να λάβει υπόψιν και αυτόν τον παράγοντα. Το γεγονός πως υπάρχουν ασύμμετροι αριθμοί, που αρνούνται να ολοκληρωθούν (όπως και ο αριθμός $\pi = 3,14$) τρώμαζε τους Πυθαγόρειους. Έτσι, ο Πλάτωνας αναγκάζεται μεν να χρησιμοποιήσει το άπειρο ως μια ασύμμετρη δύναμη που κυριαρχείται από το σύμμετρο πέρας στο μοντέλο των αρχών του χωρίς ταυτόχρονα να αρνείται το πολιτικό πρόταγμα της κυριαρχίας της τάξης και της συμμετρίας, ενώ εκτός των καθαρών ηδονών στο άπειρο και στην ασυμμετρία τοποθετούνται - στον *Φίληβο* - όλα τα δεινά του κόσμου.

Ο Πλάτων δε θα μπορούσε να μη δεχτεί πως υπάρχει *κινητικότητα* των Ιδεών καθώς οι θεωρήσεις του για τις *αμετάβλητες* με θεϊκή φύση Ιδέες συνεχώς αλλάζουν από διάλογο σε διάλογο. Έτσι, στο *Φίληβο* προσγειώνει τη μέθοδο του στην ανθρώπινη επιστήμη και τη μελέτη της ηθικής και χρησιμοποιεί της θεωρία

της αναζήτησης των ιδεών ως το επιστημονικό εργαλείο, τη μέθοδο για την ενατένιση με το *έτερο*, το αγαθό στη μεταφυσική του υπόσταση - που σε παλιότερους διάλογους ταυτιζόταν με την ίδια τη μέθοδο και τη *θεωρία των ιδεών*.

Στο *Φίληβο*, ο ίδιος ο Πλάτων ασκεί κριτική στον εαυτό του, - ενώ παράλληλα - προσπαθεί να δώσει ικανοποιητικές ερωτήσεις στις προγενέστερες του απαντήσεις. Τι είναι η ενότητα άνθρωπος; Δίνουμε παραδείγματα ή αναφερόμαστε σε ένα Είδος; Παράγουμε διαλεκτικά, ιστορικά, ή και τα δύο το νόημα της ενότητας «άνθρωπος»; Ή μήπως απλώς βλέπουμε τι είναι κοινό σε όλους τους ανθρώπους και αναλογικά κατασκευάζουμε το γένος *άνθρωπος*; Μήπως η λέξη *άνθρωπος* είναι μια φαντασιακή κατασκευή που κατακερματίζει την κατανόησή μας για τον κόσμο; Ο Πλάτων γνωρίζει πως ενότητες όπως το *αγαθό* ή ο *άνθρωπος* ίσως είναι και ασύμμετρες, δηλαδή – πιθανόν - η διαίρεση του ορισμού τους σε άλλα γένη ή σε στοιχεία και ιδιότητες να μην τελειώνει ποτέ. Ένας ερευνητής, όμως, πρέπει να επιμένει μέχρι να εποπτεύσει την επικράτεια μιας ενότητας πριν την επιστρέψει στο άπειρο απ' όπου άντλησε τα υλικά της συμμετρίας της. Για να καταφέρει κάτι τέτοιο, πρέπει να έχει στο μεθοδολογικό του εργαστήριο μοντέλα εποπτείας της ασυμμετρίας σαν αυτά που ανακαλύφθηκαν στα μαθηματικά της εποχής του Πλάτωνα και συνεχίζουν να αποκαλύπτονται. Μια ασύμμετρη τετραγωνική ρίζα δίνει έναν αριθμό με άπειρα δεκαδικά ψηφία, χωρίς περιοδική κατάταξη της σειράς των ψηφίων αυτών. Για παράδειγμα η ρίζα του 2 είναι 1, 4142135 επ' άπειρον, η ρίζα του 8 είναι 2,8284271 επ' άπειρον, ενώ αντίθετα η ρίζα του 4 είναι το 2 και η ρίζα του 9 είναι το 3. Αυτή η *αναρχία* σε ένα αρμονικό σύνολο όπως τα μαθηματικά δείχνει στον Πλάτωνα την ύπαρξη του τυχαίου αλλά και την συνύπαρξή του με τους αρμονικούς κανόνες.

Η ανάμειξη της τάξης με το τυχαίο όπου το πρώτο κυριαρχεί στο δεύτερο είναι απαραίτητο συστατικό κατασκευής κάθε μοντέλου ερμηνείας, όπως και κάθε τέχνης. Αν κατασκευάσει ο Πλάτων ένα δογματικό λόγο, αυτός δε θα εφαρμόζει στην πραγματικότητα που η αφαίρεση θα επιχειρεί να περιγράψει. Η πραγματικότητα απορροφά και ξεπερνά κάθε εξήγηση. Ο Πλάτων επιλέγει το έργο τέχνης και τη μορφή του διαλόγου, καθώς αυτά τα δύο είναι δύο σταθερές

και αμετάβλητες ιστορικές δομές που συνδέονται βιολογικά με την ανάπτυξη του ανθρώπινου πολιτισμού και την κοινωνική δυναμική, την εγγενή δυνατότητα της συνεχούς μεταβολής των κοινωνικών σχηματισμών. Έτσι, ο Πλάτων μεταφέρει το όραμα για μια θρησκευτικού τύπου κυριαρχία του ορθού λόγου μέσα από ένα διάμεσο λόγο, που δεν υπακούει στις αρχές και την αισθητική της κανονιστικότητας. Στα θεμέλια αυτής της αντινομίας χτίζεται ένα αποτελεσματικό πεδίο έρευνας ανάμεικτο από αρμονία και ασυμμετρία, καθώς είναι έτσι φτιαγμένο, ώστε να μιμείται τον κόσμο που θέλει να εξηγήσει και τους όρους με τους οποίους ο ίδιος κόσμος μεταβάλλεται μένοντας ένας.

IV) Φίληβος, 15 d2 – 16b4. Ένα και Πολλά, η πρώτη αναλογία – η «πρώτη αρχή».

Η ταύτιση του ενός με τα πολλά είναι σαν μια παιδική αρρώστια της γλώσσας – απαραίτητη, όμως, καθώς αποτελεί την πρώτη αρχή, τον πρώτο θεμέλιο λίθο για περαιτέρω έρευνες και αναλύσεις. Λέει ο Σωκράτης *«φαμέν που ταυτόν εν και πολλά υπό λόγων γιγνώμενα περιτρέχειν πάντη καθ' έκαστον τών λεγομένων αεί και πάλαι και νύν»*. Η ταυτολογία *το ένα είναι πολλά και το πολλά είναι ένα* είναι μια έμφυτη ιδιότητα της γλώσσας. Στο 15d 5 – 16a 3 ο Σωκράτης βάζει στο μείγμα της σύνθετης του μεθόδου το πρώτο *αθάνατον και αγήρον* (15d8) υλικό: εκείνη την ιδιότητα των λόγων που αποτελεί μια από τις πρώτες αναλογίες του ανθρώπινου στοχασμού.

Αυτή η *πρώτη αρχή*, το πρώτο αφύπνισμα της σκέψης μπορεί να εξελιχθεί σε μια νεανική αρρώστια, αν ο νέος δε σταματήσει να ερμηνεύει τα πάντα με οδηγό την απλοϊκή αυτή αναλογία. Ο Σωκράτης καλεί την πρώτη αρχή να συμμετάσχει στο αναλυτικό μείγμα. Για να γίνει αυτό, πρέπει να ξεπεραστεί από τον εαυτό της, να δεχθεί νέο *πέρας*, να αναμειχθεί με πιο αναλυτικές κατηγορίες στοχασμού. Η πρώτη αρχή κοντοστέκεται (16a5-7) *«Αρ, ώ Σώκρατες ούχ οράς ημών τό πλήθος, ότι νέοι πάντες εσμέν και ού φοβή μή σοι μετά Φιλήβους συνεπιτεθώμεθα, εάν ημάς λοιδορής;»*. Είναι δύσκολο για την πρώτη αρχή να αλλάξει κατηγορία από το άπειρο πλήθος το οποίο τη γέννησε.

Παρ' όλα αυτά είναι αδύνατο και να μην ενδώσει στο κάλεσμα του νου, καθώς ο προορισμός της δεν είναι παρά να αφυπνίσει το στοχασμό από τις «άπειρες» σκέψεις σε πιο «έμπειρες» διανοητικές μεθόδους. Έτσι, η *πρώτη αρχή* καλεί το *πέρας* να εποπτεύσει το *άπειρο* καθώς είναι ο μόνος τρόπος να επέλθει ηρεμία στη ταραχή που προκάλεσε η αφύπνιση του νου («εί τις τρόπος έστι και μηχανή την μέν τοιάτην ταραχήν ημίν έξω του λόγου ευμενώς πώς απελθείν» 16a7-8). Η *πρώτη αρχή*, μέσω του στοχασμού της πρώτης αναλογίας, ζητάει να θεραπευτεί από αυτή με πιο αναλυτικές απαντήσεις. Η *πρώτη αρχή* είναι ένας διάμεσος που παραδίδει το *άπειρο* στην οριοθέτηση του από τη νόηση. Λέει η *πρώτη αρχή*: «...σύ τε προθυμού τούτο και ήμεις (το πλήθος 16a4) συνακολουθήσομεν εί δύναμιν, ώ Σώκρατες» (16b1-3). Ο Πρώταρχος παραδίδει το άμετρο πλήθος στη νόηση του Σωκράτη, όπως η πρώτη αναλογία του ενός και των πολλών αφυπνίζει το νέο και τον στρέφει στη νοητική ενατένιση και έρευνα του κόσμου, αν αυτός καταφέρει να ξεπεράσει αυτήν την πρώτη αναλογία και χτίσει πάνω της νέο *πέρας* μέσα από πιο περίπλοκες διαιρέσεις και συναγωγές ώστε να πλησιάζει στην αποσαφήνιση των φιλοσοφικών ερωτημάτων.

V) Φίληβος, 16b5 – 17a7 : το παράδειγμα της μουσικής αρμονίας και η κινητικότητα των στοιχείων των Ιδεών.

Ο Σωκράτης αποδέχεται την κηδεμονία (15b5) των νέων, που του προτείνει ο Πρώταρχος (15b 1-2). Ο νους δέχεται να εποπτεύσει το *άπειρο*, στο οποίο υπάρχει ένα διανοητικό περίγραμμα, μια υποδοχή για την εφαρμογή του *πέρατος*. Το πλήθος των νέων που εκπροσωπείται πλέον από μια διανοητική πρώτη αρχή εγκαταλείπει το πρωτογενές *άπειρο*, το Φίληβο. Ο Σωκράτης δέχεται να κηδεμονεύσει αυτό το πλήθος που κινείται από έρωτα προς την αλήθεια των λογισμών του, γιατί αυτό το *πλήθος* είναι ένα δευτερογενές *άπειρο* ανάμεικτο όχι μόνο με ηδονή αλλά και με νόηση. Στο πλήθος των νέων υπάρχει η υποδοχή (ο Πρώταρχος), ώστε να εφαρμόσει ο νους τα πεπερασμένα μέτρα. Γι' αυτό και ο Σωκράτης δέχεται να *αναμειχθεί* με το πλήθος των νέων, με την προϋπόθεση ότι θα έχει την *κηδεμονία* - ο νους πρέπει να κυριαρχεί στο άμετρο πλήθος μέσω μιας διαμέσου.

Μια τέτοια διάμεσος είναι και ο Προμηθέας των στίχων 16c. Ένας Προμηθέας που έφερε στους ανθρώπους ένα δώρο των θεών: την *οδό* μέσα από την οποία όλες οι τέχνες ανακαλύφθηκαν. Ο Προμηθέας που μας παρουσιάζει ο Σωκράτης δεν είναι ένας αντάρτης που σπάει τους θεϊκούς νόμους και τιμωρείται, αλλάζοντας την ιστορία όπως την είχαν σχεδιάσει οι θεοί, αλλά ένας παλιός σοφός που ζει «*εγγυτέρω θεών*». Ο Προμηθέας του Πλάτωνα στο *Φίληβο*, όπως και στον άνθρωπο που βγαίνει από τη σπηλιά στην Πολιτεία, δεν σπάει τα δεσμά των θεϊκών κανόνων αλλά τα ανακαλύπτει. Είναι ένα άτομο που ξεχωρίζει από τους υπόλοιπους θνητούς ανακαλύπτοντας τις αρχές που είναι θεϊκά αιώνια εγγεγραμμένες στον κόσμο. Η ανακάλυψη αυτή είναι *δώρο* των θεών και ο Προμηθέας είναι ένας *διάμεσος* πρέσβης, όπως και ο Πρώταρχος ανάμεσα στο θεό Σωκράτη και τους νέους. Ο Πρώταρχος έχει το θάρρος της γνώμης μόνο για να ωθεί τον Σωκράτη στην κυριαρχία πάνω στο ηδονιστικό επιχείρημα, ποτέ για να τον ανατρέψει. Ο Φίληβος εκφράζει το άπειρο που δεν δέχεται να αναμειχθεί με το νου του Σωκράτη και έτσι διατηρεί την αυτονομία του. Ούτε ο νους θέλει να αναμειχθεί μαζί του, γιατί δε βρίσκει κάποια υποδοχή να εφαρμόσει ένα μέτρο.

Ο Πλάτων, μέσα από μια αόριστη αναφορά σε έναν Προμηθέα μας παρουσιάζει τη μέθοδο, μέσα από την οποία, ανακαλύπτεται οτιδήποτε έγινε αντικείμενο μιας τέχνης. Καθένα εκ «*τών αεί λεγόμενων είναι*» συνίσταται σε ένα και πολλά και περιέχει τόσο το *πέρας* όσο και το *άπειρο*. Άρα, εκτός της αντίνομης ταυτότητας του ενός και των πολλών έχουμε κάτι ανάλογο και με το *πέρας* και το *άπειρο* τα οποία είναι αρχές *σύμφυτες* (16c 10) σε κάθε πράγμα. Αυτό σημαίνει πως όταν αναζητούμε το νόημα μιας έννοιας δεν πρέπει να την ταυτίζουμε με το *πέρας* ή το *άπειρο* όπως δεν θα έπρεπε να την ταυτίζουμε με το ένα ή τα πολλά. Πρέπει να βλέπουμε κάθε έννοια ως ένα *άπειρο*, στο οποίο υπάρχει σύμφυτη η δυνατότητα εφαρμογής ενός *πέρατος*, το οποίο πρέπει να ανακαλύψουμε.

Ας ξαναμεταφερθούμε στο κείμενο του Andrew Barker, ο οποίος στο άρθρο του *Η αρίθμηση μιας ενότητας* παρουσιάζει το κομμάτι 16c-17a ως μια φιλολογική και ερμηνευτική ζούγκλα. Ο Barker μεταφράζει *πέρας* και *άπειρο* ως προσδιορισσιμότητα και απροσδιοριστία και εξηγεί το απόσπασμα ως εξής: σε κάθε μας έρευνα, αφού θέσουμε μια *ιδέα* που ενδεχομένως περιλαμβάνει όλη την

επικράτεια του θέματος της έρευνας, πρέπει να αναζητήσουμε για δύο, τρεις ή όποιος είναι ο τελικός αριθμός και στη συνέχεια να επαναλάβουμε την αρίθμηση ώσπου να ολοκληρωθεί όλο το πρόγραμμα και τότε μπορούμε να επιστρέψουμε τη συναγωγή στο άπειρο²³. Συμφωνούμε με τον Barker στο ότι το ουσιαστικό που ψάχνουμε πίσω από την αναζήτηση των «τρεις ή τινά άλλων αριθμών» είναι «ιδέαι».

Ο Barker πιστεύει πως έχουμε να κάνουμε με την ανάπτυξη μιας μεθόδου, που αφορά μια γενική ιδέα η οποία ανατέμνεται σε μια συναγωγή από υποειδή και συνεχίζεται να ανατέμνεται σε κατώτερα υποείδη. Αν, όμως, ότι ισχύει για ένα υποείδος μπορεί να μην ισχύει για όλα, τότε - στις κατώτερες κατηγορίες - θα ανατέμνονται, στην διάρκεια της ανάπτυξης της ακολουθίας των διαιρέσεων, στοιχεία της ιδέας που θα έχουν εντελώς ξένη καταγωγή. Έτσι, ο ισχυρισμός του Barker μας οδηγεί στη σκέψη, πως κάποιες υποδιαιρέσεις θα ανήκουν στις ανατομήσεις και στις ταξινομήσεις στοιχείων παραπάνω της μίας Ιδέας. Έτσι, στο εσωτερικό των ιδεών υπάρχει μια κινητικότητα των στοιχείων, πράγμα που σημαίνει πως οι ιδέες είναι ανάμεικτες μεταξύ τους όσο κατεβαίνουμε από τις πιο γενικές στις υποδιαιρέσεις τους - αυτές που ο Barker ονομάζει υποείδη.

Ο Barker λέει πως μερικά από τα υποείδη μπορούν να φανούν αντίθετα και φέρνει ως παράδειγμα το λευκό και το μαύρο ως υποείδη του χρώματος. Ο Πλάτων, όμως, χρησιμοποιεί το μαύρο και το λευκό στο παράδειγμά του, ως μια θεμελιώδη αντίθεση. Το άσπρο και το μαύρο είναι πρωτογενές υλικό για μια αφαιρετική τέχνη, την οποία υπερασπίζεται ο Πλάτων στον *Φίληβο*. Χωρίς φως και σκιά δεν υπάρχει εικόνα, ώστε ο *ζωγράφος* που βρίσκεται μέσα μας να μπορεί να απεικονίσει την πραγματικότητα διανοητικά. Τα χρώματα μετά το άσπρο και το μαύρο αφορούν περισσότερο τις αισθήσεις απ' ότι ο αφαιρετικός ρεαλισμός του ασπρόμαυρου. Ο Barker θα έπρεπε να συμπληρώσει στο σχήμα του πως τα υποείδη μπορούν να γίνουν ιδέες και οι ιδέες υποείδη, καθώς στις κατώτερες κατηγορίες υπάρχει κίνηση και μεταβολή των κατατάξεων, και ο Πλάτων, όπως έχουμε πει, θέλει ένα μεταβλητό μοντέλο, όχι μια ακίνητη κατάταξη. Το πράσινο είναι σύνθεση του μπλε με το κίτρινο στο ακίνητο μοντέλο σ' ένα πίνακα κατατάξεων που δεν έχει λάβει υπόψιν όλες τις μεταβολές και την *κινητικότητα*

των στοιχείων. Σε μια τέτοια κατάταξη το πράσινο είναι μια γενική έννοια ενώ το μπλέ με το κίτρινο είναι υποείδη. Αν όμως έχουμε ακολουθήσει το πρόγραμμα που θέτει ο Πλάτων (ειδικά μέσα από τα παραδείγματα της αρμονίας στη μουσική και της τέχνης της ανακάλυψης των γραμμάτων) θα δούμε πως αυτό που θέσαμε ως γενική ιδέα μπορεί να γίνει υποείδος και το υποείδος να γίνει *γενική* ιδέα. Τα βασικά χρώματα είναι πέντε (άσπρο, μαύρο, κίτρινο, κόκκινο, μπλε,) και οι αναμειξεις τους δίνουν όλα τα υπόλοιπα. Ο *συνδυασμός* του κόκκινου με το μπλε μας δίνει μωβ. Επίσης, το κόκκινο με το κίτρινο, στην ανάμειξη τους, μας δίνουν το πορτοκαλί. Αν προσθέσουμε άσπρο, το πορτοκαλί *ανοίγει*. Αναλόγως με την απόχρωση που θέλουμε να παράγουμε, αναμειγνύουμε στους συνδυασμούς των χρωμάτων περισσότερο ή λιγότερο από το κάθε χρώμα. Η γνώση όλων των πιθανών αναμειξεων των χρωμάτων είναι που μας δίνει μια πλήρη εποπτεία των κινήσεων των στοιχείων, και όχι η μερική γνώση κάποιων από τις αναμειξεις.

Ας επιστρέψουμε τώρα στο κείμενο του Barker ο οποίος γράφει: *«το νόημα του 16b –17a είναι: για να κατανοήσουμε ένα περίπλοκο ζήτημα πρέπει να συλλάβουμε τη φύση του ανατέμνοντας σε όλα τα υποείδη και - αν και ο Σωκράτης δεν το λέει - να κατανοήσουμε με ποιο τρόπο τα υποείδη σχετίζονται μεταξύ τους και πώς σχετίζονται ώστε να συγκροτούν το ένα είδος»²⁴.*

Είπαμε πως υπάρχει κινητικότητα στο *εσωτερικό* των Ιδεών. Μέσα από την κινητικότητα των στοιχείων των Ιδεών, οι Ιδέες αναμειγνύονται μεταξύ τους καθώς κάποια στοιχεία μπορεί να ανήκουν σε παραπάνω από μία Ιδέα.

Δεν έχουμε εδώ ένα σύστημα «κλειστό» καθώς υπάρχουν στοιχεία που δεν αναμειγνύονται με κάποια άλλα, συγκεκριμένα στοιχεία. Για παράδειγμα οι *«των μαθημάτων ήδονας αμείκτους τε είναι λύπαις»* (52b 6-7). Επίσης φαίνεται πως κάποιες Ιδέες δεν μπορούν σε καμία κατάταξη να θεωρηθούν υποείδη και αυτό γιατί δεν τις έχουμε πλήρως εποπτεύσει - όπως για παράδειγμα το αγαθό. Εφόσον όλα είναι ένα και πολλά και όλα έχουν έμφυτα στη φύση τους πέρασ και άπειρο πρέπει να θεωρήσει ο Πλάτων κάποιες αρχές για την κινητικότητα των στοιχείων, ώστε κάποιες μεταβολές να θεωρούνται συγγενικές προς το *αγαθόν* και κάποιες ενάντιες. Ο Πλάτων πρέπει να θεμελιώσει ένα ηθικό κριτήριο ώστε να

συγκροτηθούν κάποιες σχέσεις κυριαρχίας οι οποίες, όμως, για να μένουν ακλόνητες πρέπει να στηθούν πάνω σε γερά δοκιμασμένα θεμέλια. Τέτοια θεμέλια αντλεί ο Πλάτων από την εργαλειοθήκη του τρόπου με τον οποίο όλες οι τέχνες ανακαλύφθηκαν.

Ο Barker διατυπώνει χαρακτηριστικά πως ο Σωκράτης ουσιαστικά ισχυρίζεται ότι κατέχει τη συνταγή για κάθε τέχνη μέσω της οποίας τα πράγματα μπορούν να αποσαφηνιστούν διαλεκτικά. Στο παράδειγμα της μουσικής αρμονίας (17c1-17e8) ο Σωκράτης αναρωτιέται για το τι είναι αυτό που κάνει ένα άτομο *μουσικό* ειδικό στην τέχνη μουσική. Ο Barker σημειώνει πως γνωρίζουμε κάποια πράγματα για τη μουσική της εποχής όπως και το ότι ο Πλάτων ήταν ενήμερος πάνω στο θέμα. Στο 16b μάθαμε πως υπάρχει το *ένα*, το οποίο πρέπει να αναζητήσουμε. Ο Barker παρατηρεί ένα ανάλογο σκεπτικό και στο 17c: Η *φωνή* είναι το *ένα* στην τέχνη της μουσικής. Αυτό όμως δεν είναι αρκετό για να γίνουμε μουσικοί. Πρέπει να αναζητήσουμε ένα, δύο, ή όποιο νούμερο ενυπάρχει μέσα σε αυτό το ένα. Ένα πρώτο βήμα γίνεται στο 17c4: θέτουμε το *βαρύ*, το *οξύ* και ένα τρίτο μέρος : το *ομότονον*. Ο Barker αναρωτιέται αν ομότονο σημαίνει ενδιάμεσος τόνος ή *όμοιος* σε τόνο με κάτι άλλο και επιλέγει το δεύτερο. Έτσι, όπως ο Barker διαπιστώνει, το *οξύ* και το *βαρύ* θα πρέπει επίσης να γίνουν κατανοητά ως σχετικά με κάτι άλλο δηλαδή *βαρύ* και *οξύ* ως προς κάποιο δοσμένο σημείο αναφοράς. Αυτό έρχεται σε αρμονία με το 16d: όπως καθένα από τα υπογένη πρέπει να διασπαστεί σε νέα υπο-γένη, κατά τον Barker, έτσι και εδώ πρέπει να αποκαλύψουμε στο φώς, μέσω ανατομήσεων, την ποικιλομορφία που υπάρχει στις *ψηλές* ή στις *χαμηλές* σκάλες, δηλαδή την ποικιλία που υπάρχει στο μουσικό πεδίο.

Όπως γράφει ο Πλάτων, πρέπει να ανακαλύψουμε τον αριθμό των διαστημάτων : *οπόσα* και *οποία* είναι. Τα διαστήματα για τον Barker είναι μεγέθη αποστάσεων ανάμεσα σε φωνητικούς ήχους. Ξέροντας όμως πως ο Πυθαγόρας ανακάλυψε τη σχέση ανάμεσα στη μουσική αρμονία και τους ακέραιους αριθμούς, μπορούμε να υποθέσουμε πως τα διαστήματα αυτά είναι σαν τις νότες. Ο Barker θεωρεί πως στην ελληνική μουσική έχουμε πυκνά και αραιά διαστήματα, όπως στη δική μας σύγχρονη μουσική έχουμε μινόρε και ματζόρε. Ας

αφήσουμε για λίγο τον Barker. Λέγεται πως ο Πυθαγόρας θεώρησε πως αν κρούσουμε μια χορδή και παραχθεί μια νότα τότε αν κρούσουμε την ίδια αλλά διπλάσιου μήκους χορδή θα παραχθεί η ίδια νότα αλλά σε μια οκτάβα χαμηλότερα. Έτσι με μια χορδή μπορούμε αυξομειώνοντας το μήκος της να βρούμε τις σχέσεις ανάμεσα σε όλους τους μουσικούς φθόγγους και το πως οι συνδυασμοί αυτών των σχέσεων παράγουν αρμονία. Πρόκειται για το *μονόχορδο* του Πυθαγόρα και τα μουσικά του πειράματα με καμπάνες και νερό, με έγχορδα ή με αυλούς από τα οποία πιθανόν αντλεί ο Πλάτωνας για να παρουσιάσει μια τέχνη μέσα από την οποία όλες οι τέχνες ανακαλύφθηκαν. Με την περιγραφή αυτής της τέχνης έρχονται στο φώς οι τύποι και οι σχέσεις των *επαφών* των διαφορετικών στοιχείων στο πλαίσιο μιας ενότητας συνεκτικής και *ανοιχτής* ταυτόχρονα : καθώς φαίνεται στον *Φίληβο*, τα στοιχεία μιας ενότητας έχουν την ιδιότητα να μετακινούνται και σε άλλες ενότητες.

Ξανά πίσω στον Barker, ο οποίος κάνει σύγκριση των στοιχείων του διαλόγου με τις μουσικές γνώσεις που έχουμε για την εποχή του Πλάτωνα. Ο Barker γράφει πως το ερώτημα *πόσα διαστήματα υπάρχουν;* είναι πιθανώς αυτό που θέτουμε όταν ρωτάμε πόσα διαφορετικά μεγέθη διαστημάτων υπάρχουν στη φωνή που μπορούν να χρησιμοποιηθούν στη μουσική (όπου *φωνή* είναι ο ήχος). Αυτό το ερώτημα, είναι, όπως μας παραθέτει ο Barker, ένα από τα βασικά ζητήματα της αρμονικής του 4ου αιώνα. Πρέπει να ανακαλυφθεί επίσης η ποιότητα των διαστημάτων. Η λέξη *οποία* γράφει ο Barker είναι περίεργη για το γένος μουσική. Όμως μπορούμε να φανταστούμε τι εννοείται. Για παράδειγμα η διάκριση ανάμεσα σε αρμονικά και μη αρμονικά διαστήματα όπως και η διάκριση ανάμεσα σε *πυκνά* και *αραιά*.

Η συμμετρία σε μια τέχνη βασίζεται σε μαθηματικές αρχές. Όπως διδάξαν οι Πυθαγόρειοι οι σχέσεις ανάμεσα στις νότες είναι σχέσεις αριθμού προς αριθμό. Η ισότητα ή ο διπλασιασμός μιας νότας πρέπει να είναι ακριβής στα διαστήματα των σχέσεων ανάμεσα στις νότες που φτάνουν στο αυτί μας. Ο Πλάτων μιλάει για *όρους* των διαστημάτων, λέξη που προέρχεται και από τα μαθηματικά. Ο Barker διατυπώνει μια υπόθεση, πως ίσως είναι τα σημεία τονικότητας των διαστημάτων.

Λέει ο Σωκράτης πως οι αρμονίες, οι ρυθμοί και οι μουσικές ιδιότητες δημιουργούνται (*γινόμενα*) «*έν τε ταις κινήσεσιν αύ του σώματος*». Λαμβάνοντας υπόψη την έρευνα του Barker σημειώνουμε τα εξής: οι κινήσεις του σώματος, του οποιουδήποτε σώματος που μπορεί να θεωρηθεί ως *έν*, μπορούν να εποπτευθούν μέσω μιας μεθόδου, που να συνδυάζει το άπειρον των κινήσεων και τις άπειρες μεταβολές των στοιχείων στο εσωτερικό του *σώματος* με το *πέρας*, το όριο, που συστήνεται με μαθηματικά εργαλεία αναλογίας αριθμού προς αριθμό ή μεγέθους προς μέγεθος. Το όριο αφορά την ισότητα, το διπλασιασμό, σχέσεις που εφαρμόζουν στην εξήγηση των μεταβολών και κινήσεων του σώματος. Υπάρχουν κάποιες κινήσεις του σώματος που δεν δέχονται το όριο. Ο Αριστοξένης έλεγε πως υπάρχουν άπειροι τόνοι του ήχου αλλά οι μουσικές τους ιδιότητες είναι πεπερασμένες. Ο Πλάτων γράφει πως κάποια ερεθίσματα των αισθήσεων δε φτάνουν στην ψυχή, το *πέρας μνήμη* αδυνατεί να βρει μια υποδοχή σωτηρίας αυτών των αισθήσεων.

Κάθε σώμα που θέλουμε να καθορίσουμε, να εποπτεύσουμε τις αρχές - βάσει των οποίων κινείται - είναι ένα και πολλά. Εμπεριέχει απροσδιοριστία, που μπορεί να προσδιοριστεί. Είναι *πέρας* και *άπειρο* άρα και *μεικτό*. Ο Σωκράτης μας λέει, αφού τελειώσουμε την έρευνα μας, να επιστρέψουμε την κατασκευή μας στο *άπειρο*: «*τότε δ' ήδη το έν έκαστον τών πάντων εις το άπειρον μεθέντα χαιρειν εάν*» (16e 1-2). Ο Σωκράτης δείχνει με αυτό τον τρόπο πως κανένας ορισμός δεν θα αφαιρέσει από κανένα σώμα την έμφυτη ιδιότητά του, του *απίρου*. Το *άπειρο* γεννά το *πέρας*. Ο ήχος τη μουσική αρμονία αλλά και την τέχνη της γραμματικής. Ο ήχος δεν παύει να είναι *άπειρος*. Η λέξη *φωνή* είναι η κατηγορία στο εσωτερικό της οποίας παράγεται τόσο η μουσική αλλά και η γραμματική. Στο δεύτερο παράδειγμα ο Πλάτων θα δείξει πως στην κατασκευή *γραμματική* μετέχουν στοιχεία εκτός της *φωνής*. Η μουσική αρμονία είναι *μεικτή* από *πέρας* και *άπειρο*. Ταυτόχρονα, είναι ένα δευτερογενές *άπειρο* ως πρωτογενές *πέρας* στον *άπειρο* ήχο. Οι μετέπειτα ανακαλύψεις στο *σώμα* του ήχου, που αφορούν τη μουσική αρμονία, θα είναι αποτέλεσμα αυτής της ατελείωτης εναλλαγής που εμπεριέχει η δομή *άπειρο, πέρας, μείξη*. Το *άπειρο* ποτέ δε σταματάει να δέχεται περισσότερο και λιγότερο, το όριο ποτέ δεν σταματάει να εποπτεύει το *άπειρο*.

Το παράδειγμα του ήχου και της μουσικής αρμονίας δείχνει πως αφετηρία κάθε έρευνας είναι η εμπειρική μέθοδος. Αυτό το τονίζει ο Πλάτωνας στο τέλος του παραδείγματος της αρμονίας με ένα λογοπαίγνιο για τον *άπειρο* άνθρωπο (17e). Αλλωστε, σε μια εμπειρική μέθοδο μας παραπέμπει και η χρήση της λέξης *ιδέα* που προτιμά αντί των όρων *έννοια* ή *είδος* καθώς η λέξη *ιδέα*, συνδεδεμένη με την αίσθηση της όρασης παραπέμπει στην είσοδο από τα αισθητά στον κόσμο της νόησης. Δηλαδή στην παραγωγή της θεωρίας μέσα από την παρατήρηση των αισθητών και την εποπτεία πάνω στις πλάνες των αισθήσεων. Η ανακάλυψη του *πέρας* στο *άπειρο* είναι μια εμπειρική διαδικασία που προϋποθέτει τη συμμετοχή των αισθήσεων. Στο παράδειγμα της μουσικής αρμονίας αυτό που μας ενδιαφέρει είναι να αποσαφηνιστεί το *πέρας*, το μέρος εκείνο του ήχου που έχει την ικανότητα να παράγει αρμονία. Το συμμετρικό σύνολο του *ενός*, *ένας δεσμός*, είναι το μείγμα του *πέρατος* και του *απείρου*, το οποίο εμπεριέχει και ασυμμετρία. Ο *δεσμός* μας βοηθάει στο να μην αποδίδουμε στο *πέρας* ότι ανήκει στο *άπειρο* και το αντίθετο. Το *ένα* είναι το *σώμα* και η δομή του, όπως την ανακαλύπτουμε διαιρώντας το σε στοιχεία, και τα *πολλά* είναι οι κινήσεις του *σώματος*, η κινητικότητα των *Ιδεών* και των *στοιχείων* τους.

Στο *παράδειγμα της μουσικής*, η αφετηρία της έρευνας ήταν ο *άπειρος ήχος* που συλλαμβάνουμε με τις αισθήσεις, στο τέλος όμως καταλήγουμε σε ένα συμμετρικό σύνολο, μια διανοητική κατασκευή. Ο ρυθμός και η αρμονία εποπτεύουν τον *άπειρο ήχο*. Κυριαρχούν στον ήχο - όπως ο πολιτισμός στη φύση. Τα συμμετρικά σύνολα *επιστρέφονται* στο *άπειρο* (*εις το άπειρον μεθέντα χαίρειν εάν*) για να το εξουσιάσουν. Επειδή τα συμμετρικά σύνολα είναι μεικτά, συχνά υπάρχει στα μείγματα των ανακαλύψεων στην τέχνη ή την επιστήμη ένα *άπειρο «μέρος»* του συνδυασμού που περιμένει να ανακαλυφθούν νέα, πιο αναλυτικά *όρια*. Επίσης, όταν τα συμμετρικά σύνολα επιστρέφουν στο *άπειρο*, επιστρέφουν όχι στο *άπειρο* - το οποίο είναι συστατικό του μείγματος τους - αλλά στο πρωτογενές *άπειρο*. Έτσι, η μουσική αρμονία επιστρέφεται στον ήχο για νέες αναμείξεις. Υπάρχει, όμως, ένα κομμάτι του ήχου που μένει πάντα *άπειρο*, που δεν δέχεται κανένα όριο και που καμιά αίσθηση δε μπορεί να το μεταφέρει στη νόηση.

Όπως στον κόσμο του Πλάτωνα το πέρας συμβιώνει με το άπειρο και η τάξη με την αταξία και το ένα, η ενότητα μιας ιδέας, είναι ταυτόχρονα διάσπαρτη σε στοιχεία (ή μονάδες). Οι μονάδες, σύμφωνα με πολλούς ερμηνευτές, δε δέχονται γένεση και όλεθρο, είναι αμετάβλητες. Ο Barker, για παράδειγμα, θεωρεί πως μονάδες είναι οι υποδιαιρέσεις ενός ανώτερου γένους. Όπως λέει χαρακτηριστικά, το κόκκινο είναι ένα και αμετάβλητο, όπως κάθε μέλος της ομάδας χρώμα. Εμείς προσπαθούμε να δείξουμε πως τα συμμετρικά σύνολα γεννιούνται στην ασυμμετρία και συνυπάρχουν με αυτή. Επίσης, πως στις υποδιαιρέσεις των Ιδεών τα στοιχεία μετατοπίζονται, βάσει κάποιων κανόνων και απαγορεύσεων, από μια Ιδέα σε μια άλλη, αναλόγως με το πώς θέτουμε μια έρευνα.

Για παράδειγμα το στοιχείο λύπη δεν μετέχει στην ηδονή που παράγεται από τη γνώση, ενώ στο συμμετρικό σύνολο *γραμματική* μετέχουν στοιχεία *άφωνα* δηλαδή ξένα προς τη *φωνή*, που αποτελεί το πρώτο άπειρο, την αφετηρία από την οποία ανακαλύπτουμε τη γραμματική. Το παράδειγμα της μουσικής αρμονίας που γεννιέται μέσα από την εμπειρική εποπτεία του ήχου είναι ιδανικό για τη συνύπαρξη των συμμετρικών συνόλων με την ασυμμετρία, του ορίου με την απροσδιοριστία. Λέει ο Σωκράτης στην κατάταξη των τεχνών και των επιστημών:

«(η αυλητική) ...το σύμφωνον αρμοττούσα ού μέτρω αλλά μελέτης στοχασμω και συμπάσα μουσική το μέτρον εκάστης χορδής τώ στοχάζεσθαι φερομένης θηρεύουσα, ώστε πολύ μεμειγμένον έχει το μη σαφές, σμικρόν δέ τό βέβαιον» (56a 3-6).

VI) Ο μύθος του Θεούθ και η κινητικότητα των στοιχείων των Ιδεών.

Υπάρχει ένα πρόβλημα σχετικά με τις υποδιαιρέσεις των στοιχείων των Ιδεών. Αν κάποια από τα στοιχεία μπορούν να γίνονται ευρύτερες ιδέες αυτό σημαίνει ότι δεν υπάρχει διαφορά ανάμεσα σε στοιχείο γένος, και Ιδέα. Επίσης, αν οι μονάδες, τα στοιχεία μιας ενότητας, είναι αμετάβλητα, δηλαδή δεν δέχονται γένεση και φθορά, τότε τι συμβαίνει με την ηδονή και τη λύπη; Σε ποια κατηγορία πρέπει να τις κατατάξουμε; Ας προσπαθήσουμε να προεκτείνουμε την έρευνα μας μέσα από το παράδειγμα του μύθου του Θεουθ και να δούμε πώς τα στοιχεία

μπορούν ταυτόχρονα να μεταβάλλονται όντας αμετάβλητα, (όπως η λέξη φθορά αιώνια σήμαινει όλεθρος).

Στο κομμάτι 16b5 – 18 d2 ο Σωκράτης περιγράφει τον τρόπο ή τη μέθοδο (οδό) μέσω της οποίας γίνανε όλες οι ανακαλύψεις στις τέχνες. Η οδός καταδεικνύει μια διαδρομή, μια εξέλιξη με περιπετειώδεις αναθεωρήσεις, μια υπαρξιακή στάση στο βίωμα της έρευνας και όχι απλώς την εφαρμογή ενός ερμηνευτικού μοντέλου, μιας *συνταγής* που παράγει αρμονικές τέχνες. Η οδός δεν αποφεύγει να συναντηθεί με το τυχαίο, σκοπός της είναι να το περιγράψει όχι απλώς να δώσει μια εξήγηση. Γι' αυτό ο Πλάτωνας αντλεί από εμπειρικά παραδείγματα έρευνας, προκειμένου να υποστηρίξει πως τα μοντέλα του δεν είναι *πληρωμένες απαντήσεις* που εφαρμόζουν σε οποιαδήποτε ερώτηση. Είναι οι αιώνια αμετάβλητες *αρχές*, στα θεμέλια των οποίων βρίσκουμε το αληθινό *περίγραμμα* του κόσμου των γενέσεων και της φθοράς. Τα μοντέλα των αρχών του Πλάτωνα, για να είναι όντως αυτά πάνω στα οποία ο κόσμος συστήνεται πρέπει να αντληθούν ως θεμέλια ανακαλύψεων, που αποτελούν αδιαμφισβήτητες κατακτήσεις του ανθρώπινου πολιτισμού. Τέτοιες ανακαλύψεις είναι η μουσική αρμονία και η τέχνη της *γραμματικής*.

Στο 18b6-d2 ο Σωκράτης *αντλεί* την οδό με την οποία ο ίδιος υπαρξιακά συνδέεται (16b6 –9) μέσα από την περιγραφή που χρησιμοποιεί ο Θευθ, ο μυθικός Αιγύπτιος εφευρέτης της γραφής και του αλφάβητου. Στο διάλογο, ο Σωκράτης χρησιμοποιεί το παράδειγμα του Θευθ για να επεξηγήσει την οδό στην οποία αναφέρεται. Αλλά, όπως γράφει ο Stephen Menn τον Μάρτιο του 98 : *«είναι διάσημη η δυσκολία να εξηγήσει κανείς το πώς η ιστορία του Θευθ επεξηγεί αυτό που υποτίθεται πως θα επεξηγήσει»*²⁵. Ας ρίξουμε μια ματιά στο συγκεκριμένο άρθρο του Stephen Menn που έχει τίτλο : *Συλλέγοντας τα γράμματα*.

Ο Menn πιστεύει πως ο Σωκράτης προτείνει μία διττή μέθοδο καθώς προτείνει μια πορεία αρχικά από το *ένα* στα *πολλά* και στη συνέχεια από τα *πολλά* στο *ένα*. Ο Menn χρησιμοποιώντας το κομμάτι 26b 4 από το *Φαίδρο* υποστηρίζει πως είναι αποδεκτό να καλούμε αυτά τα δύο μονοπάτια *διαίρεση* και *συναγωγή*. Εμείς υποστηρίζουμε πως πρόκειται για μια σύνθετη μέθοδο που κατασκευάζει

δομές, οι οποίες έχουν τη δυνατότητα να παρέχουν κίνηση στα στοιχεία που τις αποτελούν, έτσι ώστε οι δομές να μεταβάλλονται εφαρμόζοντας σε μια μεγάλη ποικιλία ερευνών. Ταυτόχρονα, οι δομές αυτές έχουν κάποιες σταθερές, που διατηρούν αμετάβλητους τους όρους των μεταβολών. Οι σταθερές αυτές είναι οι αρχές που ο Πλάτων παρουσιάζει στις τέσσερις κατηγορίες των όντων στο 23a-23e (άπειρο, πέρας, μεικτό, αιτία και ίσως μια πέμπτη αρχή). Οι αρχές αυτές βρίσκονται και στη διαδικασία της ανακάλυψης της γραμματικής. Ας επιστρέψουμε στον Menn, που γράφει πως η ιστορία του Θευθ εισάγεται για να επεξηγηθεί και η μέθοδος της συναγωγής, όχι μόνο αυτή της διαίρεσης - όπως πιστεύαν πολλοί ερμηνευτές. Η συναγωγή, γράφει ο Menn, υποτίθεται ότι λαμβάνει χώρα όταν κάποιος *συλλαμβάνει* πρώτα το άπειρο. Για να συνάγει σωστά πρέπει να μη δει κατευθείαν το ένα αλλά να αναγνωρίσει πως κάθε πολλαπλότητα καθορίζεται – οριοθετείται - από έναν αριθμό, και στη συνέχεια να φτάσει στο ένα. Όπως, αντίθετα, αν ξεκινήσουμε διαιρώντας κάποιο ένα, πρέπει να κάνουμε περατές διαιρέσεις και υποδιαιρέσεις, ώστε να εξακριβώσουμε πόσα είναι πριν παραδεχτούμε ότι είναι απείρως πολλά.

Γράφει ο Menn ότι ο Θευθ ξεκινά αναγνωρίζοντας πως η φωνή είναι άπειρο. Ο Θευθ δεν αναγνωρίζει αμέσως κάτι κοινό και παρόν σε όλο το φωνητικό ήχο αλλά *«αναγνώρισε ότι τα φωνήεντα σε αυτό το άπειρο δεν είναι ένα αλλά πολλά και ότι πάλι υπάρχουν και άλλα (ένρινα, συρριστικά, υγρά) τα οποία μετέχουν όχι στη φωνή αλλά σε κάποιο είδος ήχου (φθόγγος) και ότι αυτά έχουν κάποιο νόμμερο. Ο Θευθ διαχώρισε αυτά που τώρα καλούμε άφωνα ως ένα τρίτο είδος γραμμάτων. Στη συνέχεια διαίρεσε τα φωνήεντα και τα μεσαία με τον ίδιο τρόπο έχοντας συλλάβει τον τελικό τους αριθμό»*²⁶. Έτσι μεταφράζει ο Menn το 18b. Ο Θευθ, έχοντας συλλάβει τον τελικό αριθμό, δίνει τον όρο *στοιχείο* σε καθένα και σε όλα μαζί. Έχοντας συλλέξει πρώτα, συνάγει τα γράμματα, εκφράζοντας τη γνώση που συνέλαβε όλο το γραμματικό σύστημα : *την τέχνη της γραμματικής*.

Ο Menn υποστηρίζει, πως το μάθημα που παραδίδει ο Πλάτωνας είναι πως το σημαντικό δεν είναι να συλλέγεις και να συνάγεις αλλά να συλλέγεις και να συνάγεις κριτικά και χωρίς βιασύνη και αυτό μπορεί να γίνει μόνο διαιρώντας ή

διακρίνοντας τα διαφορετικά στοιχεία που συλλέγεις²⁷. Ο Σωκράτης τονίζει, πως είτε καταπιαστούμε πρώτα με το άπειρο είτε με το ένα πρέπει να στραφούμε πρώτα σε έναν αριθμό. Ο αριθμός είναι θεμελιώδης όπως έχουμε ήδη πει και όπως θα δείξει ο Σωκράτης για οποιαδήποτε τέχνη, από το χτίσιμο ενός σπιτιού, την ανακάλυψη της γραμματικής μέχρι τα μαθηματικά των φιλοσόφων.

Όταν ο Σωκράτης λέει ένα εννοεί το σώμα το οποίο εμπεριέχει την ιδέα και τη συμμετρία αλλά και την ασυμμετρία και τις άπειρες μεταβολές των κινήσεων των στοιχείων. Κάποιες από αυτές τις κινήσεις είναι τυχαίες, όπως η μεταβολή των δεκαδικών ψηφίων μετά το κόμμα σε έναν ασύμμετρο αριθμό (π.χ. ο αριθμός 2,6854). Ο Σωκράτης μας καλεί να φέρουμε στο φως το μετρήσιμο μέρος του σώματος μέσα από μία οδό που περνάει από τα αισθητά για να το επεξεργαστεί μέσω της ανάμνησης σε ένα «ανώτερο» διανοητικά επίπεδο.

Στο 54d-e ο Σωκράτης λέει θα πρέπει να χρωστάμε χάρη σε όσους λένε πως η ηδονή είναι γένεση και καθόλου ουσία. Αυτό σημαίνει, άραγε, πως δεν υπάρχει είναι στην Ηδονή; Ας δούμε με ποιο τρόπο η ιδέα - άρα και η ουσία - είναι «διασπασμένη και πολλά γεγονυτάν θετέον», τον τρόπο που η ουσία μετέχει στις γενέσεις και τη φθορά. Όσον αφορά την αναλογία ανάμεσα στην έρευνα που κάνει ο Σωκράτης με αυτή του Θευθ η ηδονή αντιστοιχεί στη φωνή αλλά οι καθαρές ηδονές αντιστοιχούν με τα στοιχεία της γραμματικής που συμμετέχουν στην γραμματική τέχνη μαζί με τους φθόγγους και τα άφωνα που παράγουν φωνή μόνο αν συνδεθούν μέσα από μια ανάμειξη με τα φωνήεντα. Αυτό ισχύει και για τα σύμφωνα που δεν «μετέχειν της φωνής»(18c1). Η φωνή είναι άπειρη και ο Θεύθ συνέλαβε μέσα στο άπειρο ένα συμμετρικό σύνολο και το έπλασε με την εφαρμογή ενός σύμμετρου ορίου και των αριθμητικών μεθόδων πάνω στα ασύμμετρα υλικά της άπειρης φωνής.

Στην πορεία της ανάμειξης αυτής, ο Θευθ, μέσα στον ήχο της ομιλούμενης γλώσσας, διέκρινε μια ενότητα διασπασμένη και θέλησε να τη μετρήσει. Βρήκε τα φωνήεντα (πόσα και ποια είναι) και δύο ακόμη κατηγορίες, τους φθόγγους και τα άφωνα. Τα ονόμασε όλα στοιχεία και κατασκεύασε έναν ενιαίο δεσμόν. Ο δεσμός είναι πλασμένος με συμμετρία πάνω στις κινήσεις των στοιχείων. Χάρη στο δεσμό

όταν ακούμε αβ ξέρουμε να ξεχωρίσουμε το α από το β όπως και το α στο αβ και το αγ. Ο δεσμός εκπροσωπεί το πέρας που ανακαλύψαμε και κατασκευάσαμε στο άπειρο. Στο συγκεκριμένο παράδειγμα *άπειρο* είναι η *φωνή* και *πέρας* ο *δεσμός της γραμματικής*. Για να φτάσουμε σ' αυτόν τον δεσμό, στραφήκαμε πρώτα στα φωνήεντα, που είναι ο πρώτος αριθμός που ανακαλύπτουμε για να αρχίσουμε τις υποδιαιρέσεις.

Ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί τις αναλογίες που υπάρχουν στη *μουσική αρμονία* και στη *γραμματική* με το φιλοσοφικό του όραμα για να επικυρώσει τη σαφήνεια και το αλάθητο των μεθοδολογικών του εργαλείων. Παράλληλα, αντλεί από τις τέχνες αυτές το υλικό για να στήσει τις μεθοδολογικές προϋποθέσεις των ερευνών του, που ελπίζει να αντέξουν στο χρόνο όσο η ανακάλυψη της σχέσης ανάμεσα στις νότες και τους ακέραιους αριθμούς ή η ανακάλυψη του αλφάβητου. Βασικός στόχος του είναι ένα ερμηνευτικό μοντέλο, μια θεωρία, που θα προβλέπει και θα περιγράφει εποπτικά κάθε κίνηση, γι' αυτό πρέπει να χτίσει το οικοδόμημα του σε καλά δοκιμασμένα υλικά. Ας μην ξεχνάμε, πως ο Πλάτων εφαρμόζει στο πεδίο της ανθρώπινης ηθικής τις αρχές των όντων, οι οποίες όμως διέπουν όλο τον κόσμο, κάθε έν και κάθε *σώμα*. Οι αρχές των όντων αντανακλούν, δηλαδή, την έλλογη τάξη του κόσμου, την ασώματη τάξη που ενυπάρχει σε κάθε σώμα (29e1-3, 64b6-8). Καθώς ο Πλάτων αναζητά τα στοιχεία του ευδαίμονα βίου, αναζητώντας έτσι την κατοικία του *αγαθού*, εμπνέεται και ακολουθεί τον τρόπο που ο Θεός ανακάλυψε τα στοιχεία της *φωνής* για να φτιάξει το δεσμό της *γραμματικής*. Έτσι, όπως ο Θεός συμπεριέλαβε στο δεσμό αυτό στοιχεία που βρίσκονται σε ανάμειξη μεταξύ τους και τα οποία υπομονετικά χώρισε και διέκρινε, έτσι και ο Πλάτωνας θα διακρίνει πως υπάρχει μόνο ένα μέρος των ηδονών που δεν είναι *μεικτό* με *λύπη* και πως μόνο ένα μέρος των ηδονών είναι *καθαρό* ώστε να συμμετάσχει στο *δεσμό*. Ο δεσμός θα πρέπει να αντανακλά το μέτρο και τη συμμετρία που βρίσκονται έμφυτα στον κόσμο. Ο δεσμός του ευδαίμονα βίου πρέπει να θεμελιώνεται σε αιώνιες αμετάβλητες αρχές, ώστε να εκπληρώνεται η συνθήκη που τέθηκε για το αγαθό στο 11c1-2: «*δυνατοίς δε μετασχιν ωφελιμώτατον απάντων είναι πάσι τοίς ουσί τε και εσομένοις*».

Ο Πλάτων - όπως ο Θευθ ξεκινάει με τα φωνήεντα, τους φθόγγους και τα άφωνα - ξεκινάει για την αποσαφήνιση των κατηγοριών *ηδονή* και *φρόνηση*, τις οποίες διάφορες γνώμες ταυτίζουν με το αγαθό. Ο Πλάτων, με παρονομαστή τον Σωκράτη, θα αναζητήσει μέσα από τις κοπιαστικές διακρίσεις, διαιρέσεις και συναγωγές, την *αλήθεια* ή το *ψεύδος* των αναγωγισμών αυτών, για να καταλήξει σε πιο αναλυτικά συμπεράσματα. Η έρευνά του γίνεται μέσα από τη μελέτη του ανθρώπινου υποδείγματος της ηθικής και της ιατρικής ώστε να οριστεί τι είναι στην ανθρώπινη ύπαρξη συγγενικό με την ουσία, και τι με τη γέννηση και τη φθορά. Έτσι, όπως ο Θευθ πρέπει αρχικά να βρει πόσα είναι τα φωνήεντα στο άπειρο της φωνής, πόσα στοιχεία δηλαδή της φωνής δέχονται πέρας και μπορούν να αναπαρασταθούν με ένα *είδωλο*, έτσι και ο Πλάτων - μέσω του Σωκράτη - πρέπει στο άπειρο της ηδονής να βρει τις καθαρές ηδονές, ώστε να ξεκινήσει η κατασκευή του δεσμού.

Αναλόγως θα λέγαμε πως όσον αφορά τους φθόγγους και τα άφωνα, τα τελευταία θυμίζουν τον τρόπο με τον οποίο ο Σωκράτης χτίζει στο σώμα της *άπειρης ηδονής* τις αρχές ως κριτήριο επιλογής των *καθαρών ηδονών*. Ας επιστρέψουμε στο άρθρο του Μενν : «ο Θευθ ανακαλύπτει τα γράμματα μέσα στο λόγο (*έν τώ απείρω*, 18b8-9), τα οποία όμως δεν είναι απαραίτητα συστατικά του λόγου που ομιλείται. Τα στοιχεία της *φωνής*, εδώ, είναι ένα παράδειγμα για τις *αρχαί* των αντικειμένων και ο Θευθ περιγράφεται στο **Φίληβο** όχι να διαιρεί τον λόγο στα είδη του αλλά να ανακαλύπτει τις αρχαί από τις οποίες ο λόγος συγκροτήθηκε»²⁸. Έτσι, τα στοιχεία της φωνής αποτελούν παράδειγμα για τις *αρχαί* σε οποιοδήποτε αντικείμενο έρευνας. Οι *αρχαί* κάθε ανακάλυψης μιας τέχνης αντανακλούν τις αρχές της τάξης του κόσμου, από τις οποίες ο Πλάτων εμπνέεται για τη δομή του *ευδαιμόνα βίου* και τη μείξη της φρόνησης με την ηδονή (30b).

Για να φτάσουμε στις *αρχαί*, πρέπει να συνάγουμε και να διαιρούμε σχολαστικά, ώστε, να μην καταλήξουμε, στον τελικό *δεσμό*, σε ασάφειες. Να μπορούμε δηλαδή να διακρίνουμε το ξ από το σ, σε όλη την επικράτεια των μεταβολών τους. Για να μη τα συγχέουμε πρέπει να διαιρούμε συνεχώς, να διακρίνουμε καθώς συνάγουμε και συλλέγουμε. Αν ο Πλάτων προτείνει μια

μέθοδο διαίρεσης, όπου ένα γένος διαιρείται στα μέρη του, μια μέθοδο όπου ένα όλο χωρίζεται στα κομμάτια του, τότε τα αποτελέσματα των ερευνών μιας τέτοιας μεθόδου θα παράγουν ερμηνευτικά μοντέλα, που θα παρουσιάζουν ένα κατακερματισμένο είδωλο του κόσμου, καθώς λέξεις, που είναι η ζωντανή ιστορία της ηθικής όπως και των επιστημών και των τεχνών του ανθρώπινου πολιτισμού, κατακερματίζονται και ακινητοποιούνται σε ταξινομητικούς πίνακες. Η μέθοδος που προτείνει ο Πλάτωνας είναι το ίδιο το «σώμα» του διαλόγου, το οποίο θα πρέπει να ειπωθεί ως ένα πειραματικό πεδίο που προτείνει εργαλεία για την παραγωγή νέων μεθόδων. Οι μεθοδολογικοί πειραματισμοί του Πλάτωνα θεμελιώνονται σε μια οικογένεια μεθόδων, που συνθέτει μεθοδολογικά εργαλεία από το επιστημολογικό εργαστήριο του παρελθόντος αλλά αντλεί στοιχεία και από τις τέχνες αλλά και τους μύθους, ώστε μέσα από την πορεία ενός πολυαναφορικού διαλόγου να διευκρινιστεί μια γενική έννοια, οπότε στο τέλος του διαλόγου να παρουσιάζεται πιο αποσαφηνισμένη απ'ότι στην αρχή του. Για να κατανοήσουμε ένα γένος δεν αρκεί ένας λεκτικός ορισμός. Πρέπει η μέθοδος μας να εποπτεύει την ιστορία του γένους και την διαφορετική του σημασία, όχι μόνο σε κάθε διαφορετική χρήση αλλά και σε κάθε διαφορετική εποχή. Η μορφή του διαλόγου που δίνει ο Πλάτωνας στις γραπτές του έρευνες είναι από μόνη της μια μέθοδος. Με λίγα λόγια, δεν κατανοούμε τίποτα όταν συνάγουμε κάποιους ορισμούς βιαστικά, όπως ο Πρώταρχος συνάγει βιαστικά το γένος Ηδονή στο 12d7-8. Μέσα από τη σύνθεση συναγωγής – διαίρεσης εποπτεύεται ευκολότερα η μεταβλητότητα των στοιχείων μιας Ιδέας, καθώς η ίδια η μέθοδος είναι αυτομεταβαλλόμενη μέσα από την εναλλαγή της οδού από το ένα στα πολλά και από τα πολλά στο ένα (από τη διαίρεση στη συναγωγή και αντιστρόφως, από το όριο στο άπειρο και αντιστρόφως).

Αφού ολοκληρώσουμε το δεσμό, πρέπει να τον επιστρέψουμε στο άπειρο για να δούμε αν όντως εφαρμόζει στην πραγματικότητα. Αυτή η επαλήθευση, βέβαια, δεν είναι ανώδυνη. Μετά την ανακάλυψη της *γραμματικής* ο ομιλούμενος λόγος θα συνεχίσει να μεταβάλλεται, η μουσική θα δεχτεί επίσης πολλές νέες θεωρήσεις μετά την ανακάλυψη της αρμονίας. Έτσι, όταν επιστρέφουμε το πέρας, που έχουμε δημιουργήσει από το άπειρο, στο άπειρο, δημιουργούμε στην

κατηγορία του μεικτού ένα νέο άπειρο, που περιμένει να δεχτεί νέο *πέρας*. Αυτή είναι η πορεία από τις πρώτες αναλογίες σε πιο περίπλοκους δεσμούς.

Για παράδειγμα η πορεία στο 61d – 64a αφού έχουμε χωρίσει τα είδη της *ηδονής* και της *φρόνησης* ώστε να φανούν δύο ταξινομημένα σύνολα είναι αντίστροφη καθώς επιστρέφουμε τα *πέρας* που κατασκευάσαμε. Όπως παρατηρεί ο Taylor, πρώτα εξετάζουμε τις μορφές της γνώσης και της ηδονής που θεωρούμε γνησιότερες και αν το μείγμα δεν είναι επαρκές τότε θα πρέπει να συμπεριλάβουμε τις *τέχνες* και τις *ηδονές* που είναι πιο *χαμηλά*. Προτεραιότητα έχουν οι ανώτερες γνώσεις, οι οποίες είναι και το κριτήριο ώστε να μην εκλάβουμε κάτι μη αξιόλογο ως πολυτιμότερο. Αυτή η *αντίστροφη* μέθοδος προς το τέλος δίνει νέες κατατάξεις στη βάση της ήδη κατασκευασμένης ταξινόμησης και είναι ένα νέο *πέρας* που εφαρμόζει πάνω στο προηγούμενο. Και βέβαια, όπως αφήνει ο Πλάτων να εννοηθεί με το τέλος του διαλόγου, ούτε αυτές οι κατατάξεις θα είναι οι τελικές αλλά θα ακολουθήσουν και άλλες.

Κάθε νέα κατάταξη θα συγκροτεί και νέα *είδωλα* ερμηνείας. Το πόσο συγγενικά θα είναι με την αλήθεια τα νέα *πέρας* θα εξαρτάται πάντα, σύμφωνα με το *Φίληβο*, από το κατά πόσο εφαρμόζονται σωστά οι αρχές των όντων. Η ιστορική πορεία των ανακαλύψεων των *πέρας εχόντων* στις σημαντικές πτυχές του ανθρώπινου πολιτισμού εξελίσσεται πάνω στα θεμέλια των ανακαλύψεων, των «γεννήσεων» του παρελθόντος. Η κινητικότητα των στοιχείων των Ιδεών δεν αφορά μόνο την κινητικότητα των στοιχείων στο εσωτερικό της ενότητας ενός γένους αλλά και τις αλλαγές που προκαλούν στα στοιχεία των Ιδεών οι επιστημονικές αλλαγές και ανακαλύψεις που εποπτεύουν τις πλάνες της γνώσης των παλαιών σοφών. Οι αλλαγές που επιφέρουν στις επιστήμες και τις τέχνες οι ανακαλύψεις νέων, πιο αναλυτικών ορίων στο σώμα της γνώσης του παρελθόντος επιφέρουν αλλαγές στις κατατάξεις των στοιχείων των Ιδεών. Αυτό μπορεί να συμβεί και στις κατατάξεις του ευδαίμονα βίου, καθώς ο τρόπος που κατανοούμε και ορίζουμε τις ηθικές και πολιτικές αρχές, και τις έννοιες που συγκροτούν οι *αρχαί*, αλλάζει ανάλογα με την ιστορική εξέλιξη. Έτσι, μια ενότητα που κάποτε θεωρήθηκε ως γενική έννοια, μετά από κάποιες νέες ανακαλύψεις, βάσει των αρχών των όντων, μπορεί να φανεί πως είναι στοιχείο μιας άλλης ευρύτερης

έννοιας ή αντιστρόφως στο εσωτερικό μιας ενότητας μπορεί να αποκαλύπτονται ολοένα και πιο αναλυτικές υποδιαιρέσεις των υπογενών της - να έρχονται στο φως νέα όρια και νέα, πιο αναλυτικά, στοιχεία των Ιδεών. Βέβαια ανώτερη Ιδέα στο Πλατωνικό σύμπαν θα παραμένει η Ιδέα του αγαθού. Ταυτόχρονα στις ομάδες Ιδεών που συγγενεύουν με το αγαθό, βάσει της κινητικότητας των στοιχείων τους, η εσωτερική δομή της ενότητας τους, θα διαμορφώνεται ανάλογα με τις απαιτήσεις της ιστορικής ή της επιστημονικής περίπτωσης όσον αφορά την συμμετοχή και εφαρμογή των ιδεών στα πεδία της ηθικής, της δικαιοσύνης, της διακυβέρνησης των πόλεων, της τέχνης αλλά και της καθημερινής ζωής.

Το ίδιο ισχύει και με την ανακάλυψη της γραμματικής, στην τέχνη της οποίας ενυπάρχει «η μέθοδος μέσα από την οποία όλες οι τέχνες ανακαλύφθηκαν». Ο Stephen Menn υποστηρίζει πως ο Πλάτων παρουσιάζει τηλεσκοπικά τη μέθοδο του Θεού, γεγονός που καθιστά δύσκολο το να φανταστεί ο αναγνώστης την πραγματική δυσκολία και τη σημασία της σύνθετης μεθόδου που ακολουθήθηκε για τη συναγωγή των στοιχείων της τέχνης της γραμματικής. Ο Menn γράφει πως ο τρόπος που ο Πλάτων διηγείται τον μύθο του Θεού μας παρουσιάζει τον Αιγύπτιο εφευρέτη να διακρίνει τους επαναλαμβανόμενους τύπους φωνημάτων(αβ, αγ), τους διαφορετικούς φθόγγους, που ενυπάρχουν στην συνεχόμενη ροή του λόγου και να συνειδητοποιεί, ότι όλο το σύνολο της ροής του λόγου μπορεί να αναχθεί σε αυτούς τους τύπους φωνημάτων. Όπως πολύ σωστά, όμως, παρατηρεί ο Menn, πιο κοντά στην ιστορική αλήθεια και πιο εύλογο διανοητικά όσον αφορά τα πρώιμα συστήματα γραφής που παρουσιάστηκαν θα είναι να δούμε πως υπάρχουν αρκετά διαδοχικά στάδια ανάλυσης. Ο λόγος αναλύεται σε λέξεις, οι λέξεις σε συλλαβές, οι συλλαβές σε φωνήματα. Και τα διαφορετικά συστήματα γραφής παρουσιάζουν διαφορετικά στάδια ανάλυσης : σε ένα πρώτο στάδιο κάθε λέξη θα αναπαρίσταται από ένα σύμβολο ή μια ζωγραφιά, όπως γνωρίζουμε και από την πρώιμη Αιγυπτιακή γραφή. Σε ένα μεταγενέστερο στάδιο, όταν μια συλλαβική έκφραση αναγνωρίζεται σε διαφορετικές ομιλούμενες λέξεις ως ένα σύμβολο – ίσως ένα σύμβολο που ήταν η παράσταση μιας λέξης η οποία αρθρωνόταν όπως η συλλαβή μόνη της – μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να αναπαραστήσει την ίδια συλλαβή, όταν αυτή εμπεριέχεται σε κάποια λέξη. Βλέπουμε, λοιπόν, τα διαδοχικά στάδια ανάλυσης που χρειάζεται η ιστορία για

την ολοκλήρωση ενός δεσμού ή μιας τέχνης. Κάθε διαφορετικό στάδιο είναι ένα νέο όριο πάνω στο σώμα του μεικτού όπως μας το παρέδωσε το προγενέστερο στάδιο της γνώσης του παρελθόντος. Τα νέα, αναλυτικότερα, όρια κατασκευάζονται μέσα στην υποδοχή που έχει το άπειρο του προγενέστερου μεικτού, το οποίο περιμένει να εποπτευθεί από νέες αναλύσεις. Όπως μας δείχνει το παράδειγμα του Θεούθ και η ανάγνωση του από το Μενν, οι μετακινήσεις των στοιχείων των Ιδεών εκφράζονται συχνά και στη γραφή – που προηγείται του γραπτού λόγου – μέσα από τις αναπαραστάσεις των στοιχείων σε γραπτά είδωλα. Όσο πιο βαθιά έχει προχωρήσει η ανάλυση μιας Ιδέας, τόσο πιο πολύ θα έχει εξελιχθεί και μια «γλώσσα» συμβόλων και εννοιών, που θα αφορά μια συγκεκριμένη επιστήμη ή τέχνη ή ιδέα. Ένα σύγχρονο παράδειγμα είναι η συμβολική γλώσσα των στοιχείων της επιστήμης της χημείας, ενώ η επικοινωνία της γλώσσας αυτής με τα σύμβολα, τα *είδωλα*, της γεωμετρίας, των μαθηματικών και της φυσικής υποδεικνύει την κινητικότητα των στοιχείων των Ιδεών. Ας μην ξεχνάμε, επίσης, το σε πόσο πρωταρχικό στάδιο βρίσκονται αυτές οι αναλύσεις την εποχή που γράφει ο Πλάτωνας και το πόσο πολυαναφορικά είναι τα σύμβολα και τα είδωλα των επιστημών και των τεχνών. Τα σύμβολα για τους αριθμούς είναι, για παράδειγμα, ίδια με τα σύμβολα του αλφάβητου – τα ίδια στοιχεία με πολλές εφαρμογές μπορεί να υπηρετούν και διαφορετικές Ιδέες.

Στην τελική κατάταξη του 66a-d, ο Σωκράτης δείχνει σίγουρος για την πρωτιά του μέτρου και της συμμετρίας, είναι όμως επιφυλακτικός για την υπόλοιπη σειρά, ενώ ακόμη και ο Πρώταρχος - που σε όλο τον διάλογο είναι μια κατάφαση - στην ταξινόμηση του νου, των τεχνών, των σωστών γνώμων και των ηδονών απαντάει με ανυπόμονα και αβέβαια *ίσως και τάχ'αν* (66b 1 – 66d 2). Ο διάλογος απομακρύνεται, σβήνει σιγά σιγά με τον Πρώταρχο, το διάμεσο λόγο αλλά και την προσωποποίηση ενός νεαρού αναγνώστη, ανικανοποίητου, που ζητάει από τον *νου* Σωκράτη περαιτέρω και πιο σαφείς διακρίσεις. Έτσι, ο Πλάτων μας υποδεικνύει αλληγορικά και με τη σεμνότητα που τον διακρίνει, πως ο διάλογός του, δεν είναι, παρά ένα *πέρας* ακόμη, στην υπηρεσία της συμμετρίας για την επόπτευση της *αταξίας*. Επίσης, στο τέλος του διαλόγου, ο Πλάτων μέσα από το λόγο του Σωκράτη, καλεί τον αναγνώστη να ανακαλύψει μέσα στο σώμα του κειμένου τον *ασώματο κόσμο* (64b 9), που αποτελεί τη δομή της μεθόδου για

τη σωστή ανάμειξη των στοιχείων του ευδαίμονα βίου. Παρ'όλα αυτά, όταν κάποιος καταπιαστεί ξανά μετά τον Πλάτωνα με τη μεγάλη ποικιλία των ζητημάτων που τέθηκαν στο *Φίληβο* δε θα έχει μπροστά του ένα άπειρο αλλά τη μείξη του με το πέρας και τους όρους του Πλάτωνα. Έτσι, το έργο του Πλάτωνα έχει σκοπό να κάνει πιο έμπειρο τον αναγνώστη πάνω στα ζητήματα της ηθικής και της αναζήτησης από τον άνθρωπο μιας ζωής, που η συμμετοχή σε αυτήν του αγαθού θα την κάνει επιθυμητή και όσο το δυνατόν άμεικτη από λύπη.

Επίλογος: ο μεικτός βίος και οι αρχές των όντων.

Ο μεικτός βίος δεν είναι το αγαθό (22b). Αν, όμως, το μείγμα της ηδονής με την φρόνηση είναι αληθινά θεμελιωμένο στις συμμετρικές αρχές της έλλογης τάξης του Πλατωνικού κόσμου, τότε το αγαθό συμμετέχει στο μείγμα. Ο ευδαίμονας βίος είναι η κατοικία του αγαθού. Ο κόσμος είναι αγαθός, όσο το αγαθό συμμετέχει σε αυτόν²⁹ (22d) και είναι ο νους (το ανώτερο στοιχείο της τάξης που ενυπάρχει στο εσωτερικό της δομής της ψυχής του κόσμου) αυτός που ωθεί το αγαθό να συμμετέχει. Ούτε ο θεϊκός νους, όμως, ταυτίζεται με το αγαθό. Η συμμετοχή της ιδέας του αγαθού είναι αυτή που κάνει τη ζωή να είναι *επιθυμητή και αγαθή*. Στο *Φίληβο* (όπως και στην *Πολιτεία*) ο Πλάτωνας υποστηρίζει πως τα νοητά και κάθε ιδέα οφείλουν την αυθεντική τους ύπαρξη στην Ιδέα του αγαθού. Η κινητικότητα των στοιχείων των Ιδεών μπορεί να ειδωθεί ως το αποτέλεσμα της προσπάθειας να φτάσει ο άνθρωπος σε ένα στάδιο γνώσης που θα του επιτρέπει να προσανατολίζει τη ζωή του στην ενατένιση με την Ιδέα του αγαθού μέσα από την εποπτεία της γνώσης των αισθητών και των αφαιρετικών εννοιών. Η προσπάθεια (πέρας) αυτή για να ανακαλυφθούν οι Ιδέες, που - όπως διδάσκει ο διάλογος *Φίληβος* - κρύβονται στα πράγματα, προποθέτει διάφορα στάδια ανάλυσης των στοιχείων των Ιδεών, κατά τη διάρκεια των οποίων είναι πιθανή η ανακάλυψη νέων αναλυτικότερων στοιχείων των Ιδεών. Επίσης, είναι δυνατόν τα κατώτερα σε βαθμίδες ανάλυσης στοιχεία των Ιδεών που μετέχουν στα πεδία της ηθικής και της πολιτικής των ανθρώπων, να μετακινούνται

από Ιδέα σε Ιδέα ή από εφαρμογή των αρχών των όντων σε μια άλλη ως προς τη σπουδαιότητα τους ή τη θέση τους στις βαθμίδες ανάλυσης των Ιδεών, ανάλογα με την περίσταση και την συγκυρία της ιστορικής στιγμής ή των ανακαλύψεων στις τέχνες και τις επιστήμες. Αυτό συμβαίνει λόγω του ευμετάβλητου χαρακτήρα των κατώτερων βαθμίδων των Ιδεών και της ανάμειξής τους με τα αισθητά.

Έτσι, σε πεδία όπως η δικαιοσύνη ή η καθημερινή ηθική και συμπεριφορά, οι αρχές των όντων πρέπει να αντανakλούν την ιστορική πραγματικότητα των εκάστοτε μεταβολών, ώστε να εφαρμόζονται σωστά στο μείγμα του ευδαίμονα βίου. Ένα όριο, απαραίτητο σε μια ανάμειξη μιας συγκεκριμένης περιστασης, μπορεί να ξεπεραστεί και να επαναοριοθετηθεί στην κατηγορία του μεικτού και στο περιθώριο που δίνει η συμμετοχή του άπειρου στην κατηγορία αυτή για νέες αναμειξεις. Οι νέες αναμειξεις είναι απαραίτητες, ώστε το όχημα του ευδαίμονα βίου να είναι πλασμένο με τη συνθήκη της αλήθειας, ενώ η εμμονή σε μια ανάμειξη που δεν αντιστοιχεί με την ιστορική περίσταση είναι λάθος εφαρμογή των αρχών των όντων λόγω άγνοιας της περιπλοκότητας για την ορθή χρήση της γνώσης των αυτοπολλαπλασιαζόμενων αρχών των όντων. Μια ορθή ανάμειξη μιας περιστασης μπορεί να είναι *ψευδής δόξα* αν εφαρμοστεί σε μια περίσταση, η οποία απαιτεί μια άλλη εφαρμογή των αρχών των όντων. Ένα εύκολο παράδειγμα για την κινητικότητα των στοιχείων των Ιδεών του ηθικού πεδίου και την εξάρτηση της ορθής εφαρμογής των αρχών των όντων από την πολιτική – για παράδειγμα – περίσταση μας έρχεται στον νου αν αναλογιστούμε πάνω στις διαφορετικές εφαρμογές των νόμων μιας πολιτείας ως προς την αντιμετώπιση πράξεων των πολιτών, που έχουν ως αποτέλεσμα την αφαίρεση της ανθρώπινης ζωής. Ανάλογα με την περίσταση, οι πράξεις αυτές μπορεί να θεωρηθούν από ηρωϊκές (όταν κάποιος αφαιρεί τη ζωή εχθρών της πολιτείας) μέχρι εγκληματικές και ηθικά καταδικαστές. Με ανάλογο τρόπο, *ιδέες*, που στις βαθμίδες ανάλυσης τους εμπεριέχουν στοιχεία, που επηρεάζονται από τις μεταβολές της ανθρώπινης ηθικής και δικαιοσύνης ή τις μεταβολές και ανακαλύψεις στα πεδία των τεχνών και των επιστημών, έχουν την τάση να παρουσιάζουν μια κινητικότητα και μια μεταβλητότητα στις βαθμίδες των στοιχείων αυτών.

Η αναζήτηση μιας κρυμμένης τάξης του κόσμου, ενός καθολικού οικουμενικού νόμου χρειάζεται - όπως είπαμε στο πρώτο μέρος - την αμφιλεγόμενη εικόνα των ορατών, περνάει από τη «δίοδο» των αισθητών. Οι αισθήσεις μας μπορεί να μας λένε πως όλα τα X είναι ίδια εφόσον είναι X. Ένα τέτοιο αναγωγισμό κάνει κάθε άπειρος διανοητής. Τα X, όμως, μπορεί να φανούν διαφορετικά ή και αντίθετα μεταξύ τους καθότι είναι *μεικτά* και τα στοιχεία που τα συγκροτούν μπορεί να έχουν άπειρες διαφορές. Άρα, χρειάζεται να σταθούμε κριτικά στις πρώτες αναλογίες που μας δίνουν τα αισθητά, να τις επεξεργαστούμε μέσω της νόησης και της παρατήρησης. Παρ'όλα αυτά είναι αναγκαίοι και οι αναγωγισμοί σε ένα πρώτο στάδιο της πορείας προς τη γνώση, είτε αναφερόμαστε στον ανθρώπινο πολιτισμό είτε σε ένα φιλόσοφο όπως τον θέλει ο Πλάτων. Όσο η γνώση μας γίνεται πιο βέβαιη τα στοιχεία των X που θεωρήσαμε σε ένα πρώτο αναγωγιστικό στάδιο γνώσης πως ανήκουν στην ίδια ενότητα φανερώνουν τις διαφορές τους και μετακινούνται σε πιο αναλυτικές διακρίσεις που στο μέλλον μπορεί να αποδειχθούν και αυτές ως πρωτογενείς αναγωγισμοί.

Η κινητικότητα των στοιχείων των Ιδεών οφείλεται στη συνύπαρξη της συμμετρίας με την ασυμμετρία, στη συνύπαρξη του αιώνιου νόμου με το ευμετάβλητο στον ανάμεικτο χαρακτήρα του αισθητού κόσμου. Σημειώσαμε και στο πρώτο μέρος τη διατύπωση του Uno Holscher πως για τον Ηράκλειτο «*η αξία του ορατού έγκειται στο ότι είναι ένα σύμβολο και μια παρομοίωση που υποδεικνύει το αόρατο*»³⁰. Η αισθητική της δομής αυτής της σκέψης ενυπάρχει στο διάλογο που μελετάμε όχι μόνο στο φιλοσοφικό του περιεχόμενο αλλά και στην αισθητική της μορφής του. Το «σώμα» του διαλόγου υποδεικνύει την ασώματη τάξη (64b 6-10), έναν *ασώματο κόσμο*, που καλούνται να χρησιμοποιήσουν τα έμψυχα σώματα, ώστε να συμμετέχει η ιδέα του αγαθού στη ζωή τους. Για τον Πλάτωνα, όμως, και ο διάλογος φαίνεται να είναι σαν ένα έμψυχο σώμα, το οποίο, ως ένα ζωντανό πεδίο έρευνας, καλεί τους ερευνητές δια μέσω των αιώνων να εποπτεύσουν τα στοιχεία του και να επαναδιατυπώσουν με σαφήνεια τον *ασώματο κόσμο* που κρύβεται στο σώμα ενός διαλόγου, που μεταφέρει τα θεμέλια για την έναρξη μιας οριοθέτησης των εννοιών της ηθικής φιλοσοφίας *πάνω* στα θεμέλια των παλιών σοφών, *πάνω* στην προηγούμενη προσπάθεια, (*πέρας*), οριοθέτησης των αρχών, από τις οποίες θα πρέπει να καθοδηγείται οι ανθρώπινη ζωή.

Η αλήθεια της οριοθέτησης των ηθικών εννοιών και των αρχών της επιστήμης οφείλει την ύπαρξή της στην ιδέα του αγαθού, όπως και η ιδέα ενός οικουμενικού μέτρου που προσδίδει ενότητα στον κόσμο. Το μέτρο, με την έννοια της ισορροπίας, ενυπάρχει τόσο στη φυσική όσο και στην ηθική. Ο Πλάτων χρειάζεται έννοιες που να αναφέρονται σε πολλά γνωστικά πεδία. Επίσης, χρειάζεται μια ανώτερη ηθική ιδέα για να κυριαρχεί στις γνώσεις των επιστημών και να φωτίζει, να καθοδηγεί ηθικά τον νου και τη φρόνηση, ώστε να εποπτεύουν έλλογα το σύμπαν, το *καλούμενον όλον* (28d). Την ανώτερη αυτή ηθική Ιδέα, το αγαθό, ο Πλάτων δεν την ορίζει στο *Φίληβο*, παρά την πλησιάζει μέσα από μια έρευνα, που προσεκτικά αποφεύγει να προσδώσει ένα περιεχόμενο που να ταυτίζεται με σαφήνεια με μια έννοια για την ανώτερη ηθική ιδέα του αγαθού. Το αγαθό αιωρείται, αόρατο, στο μείγμα του ευδαίμονα βίου και στην οδό της ανάμειξης, επικυρώνοντας την συγγένεια του με τις δύο πρακτικές, αλλά χωρίς να ταυτίζεται μαζί τους.

Η μέθοδος που προτείνει ο Πλάτων για την ανακάλυψη του μείγματος του ευδαίμονα βίου θεμελιώνεται στην μέθοδο μέσα από την οποία όλες οι τέχνες ανακαλύφθηκαν. Όπως προσπαθήσαμε να δείξουμε σε προηγούμενα κεφάλαια, η μέθοδος αυτή αντανακλά τις αρχές των όντων, οι οποίες με τη σειρά τους αντανακλούν την έλλογη τάξη της «ψυχής του κόσμου», που είναι αίτιο της αρμονίας στο σύμπαν. Και οι αρχές των όντων, όμως, δε διατυπώνονται με μια αυστηρή κανονιστικότητα. Ο Σωκράτης αφήνει ανοιχτό το ενδεχόμενο να υπάρχει μια πέμπτη αρχή των όντων. Αυτό σημαίνει πως είναι πιθανόν να παρουσιαστεί και στις αρχές των όντων μια κινητικότητα και μια μεταβολή. Ο Σωκράτης δε χρειάστηκε τελικά μια πέμπτη αρχή, το ανοιχτό τέλος του διαλόγου, όμως, δείχνει πως ίσως στο μέλλον η κατασκευή της δομής των αρχών των όντων συμπληρωθεί με νέες ανακαλύψεις. Ο Πλάτων, με αυτό τον τρόπο, διατυπώνει μια κριτική θεωρία, που σκοπό έχει όχι τη δογματική διατύπωση αλλά ένα ανοιχτό ερώτημα για την αναζήτηση των μεθοδολογικών προϋποθέσεων μιας ηθικής έρευνας. Στο πλαίσιο μιας τέτοιας θεωρίας δε θα ταίριαζε η διατύπωση ενός ορισμού μιας ανώτερης ηθικής Ιδέας, καθώς κάτι τέτοιο θα οδηγούσε στη μετάλλαξη ενός κριτικού κειμένου σε θρησκευτικό εγχειρίδιο.

Η έλλογη τάξη διακρίνεται «μέσα» στην αταξία. Το αγαθό είναι *καθαυτό, ικανόν, τέλειον*, αλλά ο αισθητός κόσμος μέσα στον οποίο ο ανθρώπινος νους πρέπει να διακρίνει τις Ιδέες είναι ατελής, μεταβαλλόμενος όπως και ένας διάλογος του Πλάτωνα που πρεσβεύει ένα γνωσιοθεωρητικό εργαλείο για τη διάκριση των Ιδεών. Έχουμε μπροστά στα μάτια μας τάξη ανάμεικτη με αταξία σε ένα ενιαίο μείγμα. Τα γνωσιοθεωρητικά εργαλεία του διαλόγου είναι και αυτά πλασμένα με τα υλικά του μεικτού αισθητού κόσμου. Ο διάλογος του Πλάτωνα πρέπει να αντανακλά την ανάμειξη και τη σύγκρουση ανάμεσα σε συμμετρία και ασυμμετρία όπως αυτή παρουσιάζεται στον αισθητό κόσμο. Ο αισθητός κόσμος είναι ένα σύμπαν αντιτιθέμενων αρχών και συγκρούσεων. Ο F. M. Comford γράφει για τον «Μυστικισμό και την επιστήμη στην Πυθαγορική παράδοση» πως: *«η ενότητα είναι κάτι καλό. Η πραγματικότητα πρέπει να είναι ενιαία. Αφετέρου η φύση θα ερμηνεύεται στο πλαίσιο της εσωτερικής διαμάχης ανάμεσα στο καλό και το κακό η οποία εκδηλώνεται στον έξω κόσμο ως φως και σκοτάδι. Το φως αποτελεί το όχημα της αλήθειας και της γνώσης, αποκαλύπτει τις πλευρές εκείνες της φύσης που είναι δυνατόν να γίνουν γνωστές - τα σχήματα, οι επιφάνειες, τα περιγράμματα των αντικειμένων που μπερδεύονται στο απέραντο σκοτάδι της νύχτας. Όμως είναι δύσκολο να αρνηθούμε ότι η ανταγωνιστική δύναμη του σκότους και του κακού είναι πραγματική. Έτσι προκύπτει η τάση προς τον δυϊσμό – προς την αναγνώριση όχι μίας και μόνης άλλα δύο αντιτιθέμενων αρχών»³¹.*

Ο Πλάτων καλεί το έμπειρο μάτι να τιθασεύσει το άπειρο με τη βοήθεια του φωτός των αρχών των όντων, οι οποίες, όπως το άστρο της σελήνης, αντλούν το φώς τους από τις ακτίνες του ήλιου της Ιδέας του αγαθού για να φωτίσουν το σκοτάδι του αισθητού κόσμου στο οποίο είναι κρυμμένες οι Ιδέες. Οι Ιδέες είναι *κρυμμένες* στον αισθητό κόσμο(16d 1-2). Το *αλλότριον* «φως» της μεθόδου των ανακαλύψεων των τεχνών και των αληθινών γνώσεων των ανθρώπων οδηγεί το νου στη διάκριση των Ιδεών. Το «φώς» των αρχών των όντων είναι το όχημα της γνώσης που οριοθετεί το σκοτάδι, το άπειρο το οποίο αναμειγνύεται με το «φως» στο «μεικτό» αισθητό κόσμο αλλά και σε ένα πιο συγγενικό με το αγαθό μεικτό, αυτό των τεχνικών κατασκευών του ανθρώπινου πολιτισμού που θεμελιώθηκαν σε

συμμετρικές αρχές, ώστε οι τεχνικοί αυτοί κόσμοι να υπακούουν στο ιδεολογικό πρόγραμμα του μέτρου και της αρμονίας.

Στη διδασκαλία του Πυθαγόρα κατά τον Cornford το διακριτό στο φως σώμα γίνεται «ένα ορατό αντικείμενο στο οποίο συναντώνται δύο αντίθετες αρχές: το Μη πεπερασμένο (υπό τη μορφή του σκότους του αέρος, του κενού, του χώρου), και το Όριο, ως επιφάνεια με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά (είδος, ιδέα, μορφή, σχήμα)»³². Ο Πλάτων συμπεριλαμβάνει αυτήν την αντίθεση στις *αρχαί* που προτείνει για τη γνώση των όντων, συμπεριλαμβάνει στο ερμηνευτικό σχήμα του μια σύγκρουση. Το σχήμα «άπειρο, όριο, μεικτό, αίτιο» αφήνει ανοιχτό το ενδεχόμενο και για μια πέμπτη αρχή. Το σχήμα αυτό τοποθετείται στο εσωτερικό ενός ασύμμετρου ατελή διαλόγου, που αφήνει πολλά ανοιχτά ζητήματα σχετικά με την ίδια σύγκρουση των αντιτιθέμενων αρχών που το κείμενο περιλαμβάνει και το ερμηνευτικό σχήμα του γνωσιοθεωρητικού μοντέλου που μας δίνουν οι *αρχαί*.

Ανακαλύπτουμε το σχήμα μέσα στον ασύμμετρο διάλογο και ξαναεφαρμόζουμε το σχήμα – το συμμετρικό σύνολο «άπειρο, πέρας, μεικτό, αίτιο» - στον ήδη ανάμεικτο από τάξη και αταξία διάλογο. Εφαρμόζοντας τις αρχές των όντων στο σώμα του διαλόγου δεν αποσαφηνίζονται όλα τα ερωτήματα αλλά διακρίνονται πιο καθαρά οι αντιθέσεις, που όχι μόνο ο διάλογος αλλά και οι ίδιες οι *αρχαί* περιέχουν, ώστε να υπάρχει αναλογία ανάμεσα σε συμμετρία και ασυμμετρία - με την πρώτη να εφαρμόζει εργαλεία κυριαρχίας στο σώμα της δεύτερης. Η αντίθεση προβάλλει την αναγκαιότητα για τη δημιουργία ενός ερμηνευτικού σχήματος που να αναλογεί στο πλαίσιο της συνύπαρξης δύο αντιτιθέμενων αρχών. Αναλόγως, στην αναζήτηση του ευδαιμόνα βίου δεν μπορούμε να ταυτίσουμε το αγαθό με το νου μόνο ή αποκλειστικά με την ηδονή αλλά πρέπει να αναμειξουμε με σταθερές σχέσεις κυριαρχίας το «φως» του νου, το «όχημα» της γνώσης, με μια αντίθετη αρχή : τις ηδονές. Οι ηδονές εκφράζουν το πεδίο που θα εφαρμοστεί το σχήμα, είναι η ασυμμετρία με τη κρυμμένη συμμετρία. Το μεικτό λύπη–ηδονή είναι ένα άπειρο που εμπεριέχει στο εσωτερικό του ένα πεδίο αντιθέσεων και μεταβολών που επιτρέπει στο μέτρο και τη συμμετρία να αναμειχθούν μαζί του σε ένα δευτερογενές μεικτό. Η ηδονή και η φρόνηση απαντούν και στις 3 αρχές. Η τρίτη αρχή που χρησιμοποιεί ο Πλάτων

είναι η ανάμειξη του απείρου με το πεπερασμένο. Το *πέρας* εμπεριέχει τις σχέσεις ισότητας, διπλασιασμού και εκφράζει το μέτρο. Η ανάμειξη είναι «γένεσις είς ουσίαν εκ τών μετά του πέρατος απειργασμένων μέτρων» (26d 8-9).

Είδαμε, όμως, πως έχουμε μια περιοδικότητα στις γενέσεις αυτές. Κάθε μεικτό είναι πιθανόν να δέχεται στο άπειρο του μείγματος ένα νέο πέρας και να δημιουργείται, έτσι, ένα νέο μεικτό. Η διαδικασία αυτή οφείλεται στο ότι, όπως λέει ο Πλάτωνας, οι *αρχαί* εμπεριέχονται σε όλα τα ζητήματα της έρευνας. Το ζητούμενο δεν είναι να ταυτιστεί μια κατηγορία με κάποια αρχή αλλά οι αρχές μετακινούμενες να εποπτεύσουν το θέμα της έρευνας. Κάθε διαφορετική θέαση μιας κατηγορίας μέσα από μια αρχή δίνει μια νέα αντιμετώπιση της έρευνας ώστε στο τέλος να αποκαλυφθεί το νόημα της κατηγορίας μέσα από τη σύνθεση όλων των θεάσεων.

Ο Πλάτωνας αφήνει για τους μελετητές του *Φίληβου* αυτό το πρόγραμμα καθώς ο ίδιος δοκιμάζει πειραματικά μερικές από τις εφαρμογές των αρχών πάνω στις κατηγορίες της φρόνησης και της ηδονής που τον απασχολούν στο συγκεκριμένο διάλογο. Αφήνει, έτσι, νοερά το Σωκράτη και τον Πρώταρχο να συνεχίσουν τις διαφορετικές κατατάξεις – με την προσθήκη, ίσως, μιας πέμπτης αρχής - και καταγράφει ένα «κομμάτι» των πειραματικών κατατάξεων. Όταν ο Σωκράτης λέει πως ο νους ανήκει στην κατηγορία της αιτίας, αναμειγνύει την αιτία με τον νου, αποφεύγει όμως αναμειξίσεις που θα απροσανατολίσουν το διάλογο από το αισθητικό και πολιτικό πρόταγμα της κυριαρχίας του μέτρου και της συμμετρίας.

Σε μια λοιπόν από τις αναμειξίσεις των αρχών με τις κατηγορίες που αναλύονται στο *Φίληβο*, ο Πλάτων τοποθετεί το νου και τη σοφία στην κατηγορία - την *αρχή* - της αιτίας (30c και 30e). Ο νους βάζει τάξη στο σύμπαν όπως ο νους του ανθρώπου βάζει τάξη στην ανθρώπινη ψυχή (30b). Το σύμπαν είναι έμψυχο και - σε αναλογία με το τι ισχύει σε κάθε ψυχή - ο νους είναι το μέρος της ψυχής του σύμπαντος που την καθιστά έλλογη (30d). Ο Πλάτωνας ονομάζει θεϊκό το *νου* στο πλαίσιο μιας λογοτεχνικής υποστήριξης του προγράμματος του με επιθετικούς προσδιορισμούς που ενεργοποιούν στη συνείδηση του αναγνώστη σχέσεις

κυριαρχίας και υποταγής (υποταγής της ηδονής στο θεϊκό νου). Ο νους είναι το κυρίαρχο μέρος στο σώμα της ψυχής. Δεν υπάρχει νους χωρίς ψυχή (30c).

Η ηδονή φαίνεται αρχικά πως ανήκει στην κατηγορία του απείρου. Άρα επιδέχεται ένα όριο, ένα *πέρας* που ο Σωκράτης καλείται να βρει. Επίσης, αν η ηδονή ανήκει στην κατηγορία του απείρου, τότε αναγκαστικά ανήκει και στην κατηγορία του μεικτού, αφού το μεικτό είναι συμμεμειγμένο άπειρο με πέρας. Εφόσον μάλιστα στην κατηγορία του μεικτού είναι που λαμβάνει χώρα η «γένεσις εις ουσίαν εκ των μετά του πέρατος απειργασμένων μέτρων»(26d 8-9) είναι στην κατηγορία του μεικτού που γεννιέται η ουσία της μείξης που θα κάνει το ποιούν, ο νους. Η εφαρμογή του πέρατος μπορεί να γεννήσει αρμονία ή υγεία, ο «θεϊκός» δε νους γεννά τις εποχές και τις ομορφιές της φύσης. Ο ανθρώπινος, όμως, νους λόγω άγνοιας και στηριζόμενος σε ψευδείς γνώμες, ίσως γεννήσει άμετρες χαρές, φθορές για την ανθρώπινη ψυχή και το σώμα, στο οποίο η ψυχή κατοικεί. Έτσι, η λύπη και η φθορά μαζί με την ηδονή δημιουργούνται στην κατηγορία του μεικτού. Η λύπη ορίζεται ως διάλυσις της αρμονίας, ενώ η ηδονή είναι η ανασυγκρότηση της αρμονίας. Λύσις και πλήρωσις δημιουργούνται στην κατηγορία του μεικτού (31d). Η διάλυση της αρμονίας είναι αποτέλεσμα της καταστροφής των συνθηκών, που επιτρέπουν τη συμμετοχή του αγαθού και την επαναφορά της αρμονίας. Άρα η λύπη και η ηδονή είναι γενέσεις *χάριν* της ουσίας της αρμονίας (53e-54d).

Συγγενικότερη προς την αρμονία δεν είναι ούτε η ηδονή ούτε η λύπη αλλά η τρίτη διάθεση, που είναι έτερη των άλλων δύο, καθώς ανήκει στην ουσία και όχι στη γέννηση. Η τρίτη θεϊκή διάθεση δεν είναι μεικτό και είναι, βεβαίως, και διάθεση των θεών οι οποίοι ούτε χαίρονται, ούτε λυπούνται. Η διάθεση αυτή είναι πιο συγγενική στο αγαθό καθώς εκπροσωπεί την αρμονία *χάριν* της οποίας το μέτρο και η συμμετρία περαίνουν μέσα από τη γνώση και τις τέχνες το άπειρο ηδονής – λύπης. Ο ευδαίμονας βίος ταυτίζεται με αυτή τη διάθεση (*ει πάντων των βίων εστί θεϊότατος* 33b) ενώ η χαρά εξορίζεται από τις κατηγορίες της ουσίας, του αγαθού και της αρμονίας.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑΤΑ

Παράρτημα Ι

Η κινητικότητα των αργών των όντων: Ζ' Επιστολή, 342a1 – 344d3 και Φίληβος, 23a - 27c.

Ο Πλάτων στη Ζ' επιστολή παραθέτει το πολιτικό πλαίσιο μιας σειράς ατομικών επιλογών του ίδιου αλλά και άλλων ανδρών επιφανών. Μέσα από το κείμενο της Ζ' επιστολής διαφαίνεται η σύνδεση που υπάρχει για τον Πλάτωνα ανάμεσα στην ατομική ηθική μέριμνα του εαυτού και την συνέπεια της μέριμνας αυτής στο συλλογικό – πολιτικό γίνεσθαι. Η συνθήκη λοιπόν αυτή είναι ιδιαίτερα σημαντική όταν αναφερόμαστε σε πρόσωπα που επηρεάζουν άμεσα την τύχη των πολιτευμάτων και την διακυβέρνηση ενός τόπου. Αυτά τα πρόσωπα οφείλουν πολύ περισσότερο από τους υπολοίπους πολίτες να έχουν αληθινή γνώση και μνήμη, ώστε να σκέφτονται και να αποφασίζουν με νηφαλιότητα για τα κοινά (340d, Ζ' Επιστολή). Αυτοί οι άνθρωποι πρέπει να έχουν αυτογνωσία (341b), να μην πιστεύουν - όπως ο Διόνυσος - πως ξέρουν περισσότερα από όσα γνωρίζουν. Πρέπει να ζουν καθημερινά υπό την σκέπη μιας ζωής, η ηθική της οποίας εμπνέεται και καθοδηγείται από τη γνώση και την αλήθεια των φιλοσοφικών αρχών (340 d – 341a, Ζ' Επιστολή). Η ζωή που είναι εγκατελειμμένη στις απολαύσεις δεν είναι μια άξια πολιτικά ζωή και όσοι την επέλεξαν έχουν ατομικά αποτύχει.

Η ζωή που περαίνεται μέσα από τις αρχές της φιλοσοφίας μας φέρνει στο νου το Φίληβο. Πολύ περισσότερο, μάλιστα, όταν ο Πλάτων στους στίχους 341 d8-e1 της Ζ' Επιστολής εκφράζει την επιθυμία να γράψει ένα έργο για όλους τους ανθρώπους ανεξαρτήτου μόρφωσης ή κοινωνικής θέσης (*γραπτέα δικανώς είναι και ρητά προς τους πολλούς* 341 d 5-6), ώστε να τους αποκαλύψει την αληθινή ουσία των όντων κι έτσι, μέσω αυτής της γνώσης, οι άνθρωποι να οργανώσουν

ηθικά την ζωή τους. Ο Πλάτων διατυπώνει στη συνέχεια τις εύλογες αμφιβολίες του για το κατά πόσο θα επηρέαζε όντως ένα τέτοιο σύγγραμμα τις ψυχές των πολλών ανθρώπων, καθώς λίγοι στην πραγματικότητα είναι οι άνθρωποι στους οποίους το κάλεσμα της διάνοιας προκαλεί την ηθική και πνευματική αφύπνιση αντί της ματαιοδοξίας και της γεμάτης με έπαρση ημιμάθειας (341e1-342e2, *Z' Επιστολή*). Παρ'όλ'αυτά οι αντιρρήσεις του Πλάτωνα στο να γράφει για αυτά τα ζητήματα δεν πρέπει να πείθουν τον ίδιο. Έτσι, ώστε αμέσως μόλις διατυπώσει τις αντιρρήσεις του, επιχειρεί να διατυπώσει κάποιες σταθερές αρχές των όντων. (342a-344d3).

Η επιθυμία του Πλάτωνα να γράψει έναν ηθικό οδηγό για τους πολλούς, ο οποίος θα κρύβει τις αρχές της γνώσης της αληθινής ουσίας των όντων, όπως και η παράθεση πέντε αρχών που είναι τα απαραίτητα στάδια της συνεχώς μεταβαλλόμενης γνώσης, που μεταβάλλεται υπο την εξάρτηση της επιστημονικής συγκυρίας (343b), ενώ ταυτόχρονα η ουσία των όντων μένει αμετάβλητη (343c1-4), είναι τεκμήρια μιας ουσιαστικής συγγένειας ανάμεσα στην *Z' Επιστολή* και τον *Φίληβο*. Ας δούμε αν η συγγένεια αυτή βοηθάει να κατανοήσουμε σε πιο ευρεία κλίμακα τις *αρχαί* του *Φίληβου* μέσα από μια αντιπαράθεση με τις αρχές των πέντε σταδίων για τη γνώση των όντων όπως παρουσιάζονται στην *Z' Επιστολή*. Ας μην ξεχνάμε επίσης ότι ο *Φίληβος* αποτελεί έναν ηθικό οδηγό για μια ζωή που να εμπνέεται από τη φιλοσοφία και είναι έργο που απευθύνεται τόσο στους πολλούς - όπως στο πλήθος των νέων απευθύνεται ο Σωκράτης του *Φίληβου* - όσο και σε αυτούς που θέλουν να ξεχωρίσουν και να στραφούν προς την αλήθεια μέσω μιας μικρής υποδείξεως (341e5-6 *Z' Επιστολή*), όπως ο Πρώταρχος - ο ένας στους πολλούς. Είναι δηλαδή ένα έργο σαν το *Φίληβο* αυτό που ο Πλάτων εκφράζει την επιθυμία να γράψει στους στίχους 341d7-13 της *Z' Επιστολής*.

Η έρευνα για τη γνώση των όντων είναι απαραίτητη για μια ηθική ζωή. Στην *Z' Επιστολή* (341b-e) και στο *Φίληβο* (48b-d), η άγνοια και η έλλειψη αυτογνωσίας είναι πηγές του κακού και της πονηρίας. Για να γνωρίσουμε τα όντα στην *Z' Επιστολή* έχουμε πέντε στάδια. Τα στάδια είναι *αριθμημένα*, όπως και στο *Φίληβο*. Για να γνωρίσουμε τις ιδέες των όντων πρέπει να στραφούμε στους αριθμούς σε ένα πρώτο στάδιο. *Εν μεν όνομα* : το πρώτο είναι η λέξη στην οποία

περικλείουμε το αντικείμενο της έρευνας. Στην *Z' Επιστολή* ο Πλάτωνας αναφέρει το παράδειγμα της λέξης *κύκλος*, ενώ στο *Φίληβο* έχουμε πιο περίπλοκα και σημαντικά *ονόματα* με πλούσιο εννοιολογικό περιοχόμενο και εννοιολογικές υποδιαίρεσεις: την γραμματική, την αρμονία, ή την ηδονή και τον ευδαίμονα βίο. Ο πρώτος αριθμός περικλείει την έρευνα σε ένα όνομα. Το *όνωμα* είναι άπειρο. Χρειάζεται ένα *πέρας* για να οριοθετηθεί η ονομαστική αναπαράσταση να γίνει δηλαδή σαφές το τι περικλείουν τα όρια της λέξης.

Το όνομα είναι βέβαια (εκτός από το άπειρο που θα υποδεχτεί ένα πέρας) και το ίδιο ένα πρωτογενές πέρας. Το όνομα είναι δηλαδή και ένας πρωτογενής ορισμός, καθώς η ονομασία είναι η πρώτη αναλογία, η πρώτη προσπάθεια εποπτείας του πράγματος ή του όντος που ερευνούμε – ένας πρώτος αναγκαίος αναγωγισμός. Με τον ίδιο τρόπο, ο ορισμός είναι ένα δευτερογενές αναλυτικότερο *όνωμα*, ο ορισμός είναι *εξ ονομάτων και ρημάτων συγκείμενος* είναι δηλαδή μια πιο αναλυτική ονομασία του όντος. Σε αυτό το δευτερογενές άπειρο – όνομα, ο ορισμός δέχεται ένα δευτερογενή ορισμό και ούτω καθεξής, στην αναλυτική πορεία της προσπάθειας περάτωσης και εποπτείας του αντικειμένου της έρευνας που έδωσε το πρώτο όνομα. Αναγωγιστικά, μπορούμε να πούμε πως μέσα από μια ανάλογη αναλυτική πορεία από τη θρησκευτική αλληγορία της Αφροδίτης ορίζουμε την έννοια της *ηδονής* όπως από τον κύκλο φτάνουμε σε άλλα ονόματα, μέσα από νέες γεωμετρικές αναλύσεις της συγκεκριμένης επιστημονικής κατάκτησης. Κανένα όνομα, άρα και κανένας ορισμός δεν είναι πάγιος για κανένα πράγμα. Αυτό που σήμερα είναι στρογγυλό αύριο θα οριστεί ως ίσιο, αυτό που σήμερα είναι όριο αύριο θα επαναοριοθετηθεί μέσα από νέες αναλύσεις στο πλαίσιο της ανάμειξης του με ένα ανεξερεύνητο όχι πλήρως, οριοθετημένο άπειρο.

Ο Πλάτων έχει πλήρη συνείδηση πως ό,τι αποτελείται από ονόματα και ρήματα και παράγει σταθερούς ορισμούς, στους ορισμούς αυτούς, εμπεριέχει και γνώση ασαφή. Η ασάφεια των πρώτων ορισμών έχει την δυνατότητα να δέχεται νέο πέρας αποσαφήνισης, νέα όρια, στο «υπόλοιπο» της απροσδιοριστίας που άφησε το προηγούμενο πέρας (*Z* Επιστολή 343b). Η διαδικασία – όμως - μεταβολής των ορισμών των *πέρας εχόντων* έχει κάποιους σταθερούς όρους, από

τους οποίους εξαρτάται το αληθινό της κάθε επιστημονικής μετάβασης στη διαδοχή ενός *πέρας*. Τέτοιους σταθερούς όρους των μεταβολών προσπαθεί να διατυπώσει ο Πλάτων τόσο στο *Φίληβο* όσο και στην *Z' Επιστολή*.

Ο τρίτος όρος ονομάζεται είδωλο στη *Z' Επιστολή* και μεικτό στο *Φίληβο*. Το *είδωλο* είναι η νέα γλώσσα, που παρήγαγε η εφαρμογή ενός ορισμού στο όνομα. Είναι μια γλώσσα αναπαράστασης των ορισμών. Τα στοιχεία της γραμματικής, ή οι μουσικές νότες, είναι γνώσεις που μπορούν να συγκροτούν μια νέα αναλυτική γλώσσα μέσα από τα *είδωλα* τους, που αναπαριστούν τη γνώση των νέων ορισμών. Ταυτόχρονα συγκροτούν μια νέα γλώσσα με νέα ονόματα, που απαιτούν περαιτέρω αποσαφήνιση και νέους, πιο αναλυτικούς, ορισμούς. Αίτιο αυτών των αναμείξεων είναι το τέταρτο σε αριθμηση στάδιο της γνώσης των όντων : «*επιστήμη και νους αληθής τε δόξα περί παντ' εστίν ταύτα*» (*Z' Επιστολή*, 342c6-8). Το τέταρτο στάδιο είναι διαφορετικό στη φύση από τα άλλα τρία, είναι η ίδια η γνώση, ένα *έτερον όν*. Η γνώση αυτού του όντος του διαφορετικού, η γνώση της γνώσης δεν απαντά στις αισθήσεις αλλά στις ψυχικές διεργασίες (*Z' Επιστολή*, 342c11), στις οποίες δε συμμετέχουν σωματικά ερεθίσματα. Η «*γνώση της γνώσης*», *ρητόν γάρ ουδαμώς εστιν ως άλλα μαθήματα αλλ' εκ πολλής συνουσίας γιγνομένης περί το πράγμα ούτο και του συζήν εξαίφνης οίον από πυρός πηδήσαντος εξαθέν φώς εν τη ψυχή γενόμενον αυτό εαυτό ήδη τρέφει* (*Z' Επιστολή*, 341c10-d2). Αυτό το τέταρτο στάδιο, που αφορά τις επεξεργασίες της νόησης μέσα στην ψυχή, είναι μια ανεξάρτητη ενότητα από τις άλλες τρεις, καθώς είναι πιο συγγενική ανάμεσα στις προηγούμενες με την ουσία των όντων. Το όνομα και ο ορισμός αφορούν τις ιδιότητες, ενώ η νόηση είναι η διάμεσος για την ενόραση από τις μεταβαλλόμενες γνώσεις των ιδιοτήτων στην Ιδέα - που είναι το πέμπτο, ανώτερο και αιώνια αμετάβλητο στάδιο της γνώσης. Η νόηση είναι, όπως και στο *Φίληβο*, μια ψυχική διεργασία που επεξεργάζεται τα ερεθίσματα της γνώσης των αισθητών σε ένα ανώτερο αφαιρετικό επίπεδο. Δεν μπορούμε να ξέρουμε αν ο Πλάτων στο *Φίληβο* θα θεωρούσε ως πέμπτη αρχή, σε μια πιθανή συνέχεια του διαλόγου, αυτό το *αληθώς εστιν όν*, αν και αναφέρεται στο *Φίληβο* στο *όντως όν* ως αιώνιο και αμετάβλητο. Ίσως, αν ταυτίσουμε τις 4 αρχές του *Φίληβου* με τα 4 στάδια της *Z' Επιστολής*, το πέμπτο στάδιο ή η πέμπτη αρχή να αφορά μόνο αυτούς που θέλουν να αφοσιωθούν βιωματικά στη φιλοσοφία, ενώ ο *Φίληβος* ως

ηθικός οδηγός για όλους περιορίζεται στη διατύπωση της δομής των τεσσάρων προαπαιτούμενων αρχών που χαρίζουν τη θεμελιώδη γνώση για το ορθό μείγμα του ευδαίμονα βίου. Τόσο οι *αρχαί* του διαλόγου που ερευνούμε όσο και τα πέντε στάδια της γνώσης της *Z' Επιστολής* προβάλλονται από το συγγραφέα ως έμφυτες στο λόγο και τη φύση των όντων αρχές - όροι θεμελιώδεις, χωρίς τους οποίους κάθε έρευνα και ανακάλυψη κρίνεται ως αναληθής. Είδαμε πώς, ανάμεσα στις αρχές και τα στάδια, υπάρχει όχι μια ταύτιση αλλά μια αναλογία και μια αισθητική ομοιότητα στη δομή. Σκοπός αυτού του παραρτήματος είναι ακριβώς να θέσει ένα ερώτημα πάνω στην συγκεκριμένη αισθητική και φιλοσοφική αναλογία και όχι να παράγει ένα συμπέρασμα ταύτισης.

Όπως κάθε μείξη γεννά μια νέα δομή (με υλικό το άπειρο και μέτρο το πέρας) που δημιουργεί μια νέα τέχνη, έτσι το *είδωλο* αντιπροσωπεύει τη γέννηση μιας αφαιρετικής γλώσσας που περικλείει τα αισθητά σε ένα δευτερογενές, πιο αναλυτικό όνομα. Η νόηση, είναι και στα δύο σχήματα, μια διάμεσος ανάμεσα στις ιδιότητες και τις Ιδέες δηλαδή ανάμεσα στον κόσμο των γενέσεων και στον κόσμο της ουσίας. Όπως στην *Z' Επιστολή* έτσι και στο *Φίληβο*, ο ερευνητής της ουσίας των όντων δε θα πρέπει να μένει ικανοποιημένος με την πρώτη αναλογία ή τα πρώτα *είδωλα* αλλά συνεχώς να διαιρεί και να συνάγει μέσω των *αρχών* ή των τριών σταδίων στο πεδίο της νόησης, ώστε να μη φτάνει σε βιαστικά και μονομερή συμπεράσματα αλλά να έχει εξαντλήσει κάθε διαφορετική θέαση (από το *άπειρο* στο *πέρας* και από την επιστροφή του *πέρατος* στο *άπειρο*, από το ένα στα πολλά και από τα πολλά στο ένα) με επανειλημμένες ανόδους και καθόδους:

«...η τών τετάρων φύσις εκάστου πεφυκία φαύλως ή δε δια παντων αυτών διαγωγή άν και κάτω μεταβαίνουσα εφ' έκαστον μόλις επιστήμη ενέτεκεν εύ πεφυκόντος εύ πεφυκότι». (*Z' Επιστολή*, 343d8-e4)

Κάθε ορισμός, κάθε εφαρμογή και ανακάλυψη ενός *πέρατος* στο *άπειρο* είναι μια γνωστική βαθμίδα, η οποία πρέπει να ελέγχεται επανειλημμένα. Κάθε έρευνα πρέπει να οριοθετείται συμμετρικά από μια πλήρη εποπτεία όλων των γνωστικών βαθμίδων, ώστε να γνωρίζουμε σε ποια κατηγορία ή σε ποιες κατηγορίες ανήκει μια ιδιότητα ή ένα όνομα. Οι γνωστικές βαθμίδες είναι

διαφορετικές εφαρμογές των αρχών που θέτουμε ως θεμέλια γνώσης, και κάθε εφαρμογή είναι έγκυρη, αν ανταποκρίνεται στο κανονιστικό πλαίσιο των αρχών. Μια τέτοια έρευνα συνδέεται άμεσα τόσο στην *Z' Επιστολή* αλλά και στο *Φίληβο* με την ιδιωτική ηθική των ανθρώπων. Η γνώση των όντων θεμελιώνεται στη μαθηματική δομή των αρχών. Οι αρχές είναι ό,τι τα μαθηματικά για την αρχιτεκτονική. Κάθε τέχνη και κάθε λόγος αληθής πρέπει να γίνονται αντιληπτά μέσω της δομής αυτής. Άρα και κάθε λόγος αληθής, που αναφέρεται στην ηθική και ορίζει τα κριτήρια που χαρακτηρίζουν ένα βίο ως άξιο, πρέπει να εμπεριέχει στην αισθητική μορφή της διατύπωσης του επιχειρήματός του αυτή τη δομή.

Το ανώτερο στάδιο της γνώσης γεννιέται στην ψυχή τόσο στη *Z' Επιστολή* όσο και σε άλλα έργα του Πλάτωνα. Στο *Φίληβο*, αυτή η σπίθα που γεννιέται στην ψυχή *αυτό εαυτό ήδη τρέφει* (*Z' Επιστολή*, 341d 1-2). Αυτή η αυτάρκεια της ψυχής, που, αφού ολοκληρώσει με επίμονη σπουδή τα στάδια της γνώσης των όντων, έρχεται μέσω μιας εσωτερικής συγγένειας σε ενόραση με το *όντως ον*, μας φέρνει στον νου τη θεϊκή τρίτη διάθεση του διαλόγου του *Φίληβου*, την ψυχική έξη, που είναι αυτάρκης και ανεξάρτητη από το μεικτό άπειρο της λύπης και της ηδονής, που δημιουργούνται στην ψυχή και το σώμα. Η τρίτη διάθεση ανήκει στον κόσμο της ουσίας όπως και το πέμπτο στάδιο της *Z' Επιστολής* σε αντίθεση με τη λύπη και την ηδονή που ανήκουν στον κόσμο των γενέσεων και της φθοράς.

Στο τέλος του παραρτήματος, ενδιαφέρον έχει να παρατηρήσουμε την κινητικότητα αλλά και την μεταβλητότητα των «αμετάβλητων» αρχών των όντων από κείμενο σε κείμενο, γεγονός που καταδεικνύει την γνώση του Πλάτωνα πάνω στη συγκυριακή εγκυρότητα της κανονιστικότητας αλλά και το αδιαμφισβήτητο της επιστημονικής προόδου και των μεταλλάξεων που επιφέρει στη γνώση του παρελθόντος. Αυτό είναι, άλλωστε, μια πραγματικότητα, την οποία συναντάμε στην πορεία της ίδιας της Πλατωνικής θεωρίας, όπως αυτή μας συστήνεται στους διαλόγους που μας έχει παραδώσει. Χαρακτηριστικός επίσης, αινιγματικός ίσως και ειρωνικός, είναι ο απότομος τρόπος με τον οποίο ο Σωκράτης στο *Φίληβο* και ο Πλάτων στην *Z' Επιστολή* διατυπώνουν τις αρχές των όντων. Όπως συμβαίνει με τις εμπνεύσεις του Σωκράτη και σε άλλους διαλόγους, η διατύπωση των αρχών παρουσιάζεται σα να γίνεται συνειρμικά. Η αναφορά του Σωκράτη στο αίτιο της

έμπνευσης ως μια αόριστη ανάμνηση ή ίσως ένα όνειρο (που μπορεί να παραπέμπει στη γνώση των παλιών σοφών), όπως και η απόφαση του Πλάτωνα να θέσει πέντε στάδια για τη γνώση των όντων, ενώ λίγες παραγράφους πριν εξηγούσε γιατί είναι αντίθετος σε κάτι τέτοιο, θέλουν πιθανόν να καταδείξουν την αμφισβήτηση, που ο ίδιος ο συγγραφέας νιώθει για την αισθητική και φιλοσοφική αρτιότητα των αρχών αλλά και την αναγκαιότητα που επίσης νιώθει ο συγγραφέας τη διατύπωση των βασικών αρχών ενός κειμένου, που, όπως ένας διάλογος, πρέπει να έχει κάποιες κοινές αρχές για να βαδίζει κάπου.

Παράρτημα II

Το νόημα της ύπαρξης αυτού του παραρτήματος είναι να παρουσιάσει άλλο ένα παράδειγμα για τη σχέση των λογοτεχνικών στοιχείων της διάταξης των προσώπων ενός Πλατωνικού διαλόγου με τις αρχές του φιλοσοφικού περιεχομένου των Πλατωνικών κειμένων. Παρουσιάζουμε το πρωταρχικό στάδιο ενός πειράματος σύνθεσης της κινητικότητας των αρχών των όντων του *Φίληβου* τους με τα λογοτεχνικά στοιχεία μιας παραγράφου του διαλόγου *Φαίδρου*.

α) Φαίδρος 237a: ο Σωκράτης ως μίμος του νου.

Ας μεταφερθούμε στο διάλογο *Φαίδρο* όπου ο Σωκράτης, συζητώντας με τον ομώνυμο ήρωα του διαλόγου, αρχίζει να απαντά στο λόγο του Λυσία, αφού πρώτα σκεπαστεί ώστε να είναι πιο συγκεντρωμένος αλλά και να μην επηρεάζεται από τα ερεθίσματα των αισθητών γύρω του – συμπεριλαμβανομένου και του «αισθητού» Φαίδρου, ιδιαίτερα λόγω του θέματος της κουβέντας: «*Εγκαλυψόμενος ερω, ίν ότι τάχιστα διαδράμω τον λόγον, και μη βλέπων προς σε υπ'αισχύνης διαπορωμαι*»(Φαίδρος, 237a4-5).

Ας κρυφτούμε στα πλατάνια που ο Σωκράτης του *Φαίδρου* περιγράφει πως βρίσκονται κατά μήκος του ποταμού *Ιλισσού* και ας πλησιάσουμε αθόρυβα τους δύο άνδρες, οι οποίοι συζητάνε προστατευόμενοι από το φως του καλοκαιρινού ήλιου, κάτω από τη σκιά που τους προσφέρει ένα ψηλό *αμφιλαφές* πλατάνι. Στο βάθος, πίσω από το σημείο που οι δύο άνδρες συζητάνε, διακρίνεται το ιερό της

«Αγραίας Αρτέμιδος». Οι δύο άνδρες έχουν απομακρυνθεί αλλά βρίσκονται ακριβώς στα όρια της πόλης.

Σκοπός μας είναι να εμβυθύνουμε στην «εικόνα» των δύο ανδρών παρά στο τι λένε. Σε κάποια στιγμή, ο ένας από τους δύο (ο Σωκράτης) κουκουλώνεται και αρχίζει να αγορεύει. Κρυμμένοι στα πλατάνια, είμαστε θεατές μιας θεατρικής σκηνης. Ο κουκουλωμένος άνδρας επιλέγει αυτό τον τρόπο για να συγκεντρωθεί, να «γνωρίσει τον εαυτό του», όπως τον ακούσαμε να λέει πριν από λίγο στον συνομιλητή του. Απομονώνεται με αυτή τη μέθοδο από τα ορατά με το να «μιμείται» τη νόηση. Ο Σωκράτης, ως μίμος του νου, προσπαθεί να έρθει σε επαφή με ένα θεϊκό νου. Ο Σωκράτης έχει παρατηρήσει προφανώς το «πάγωμα» ενός «άχρονου χρόνου», ενός «αιώνιου παρόντος» και την αντίστροφη του βλέμματος (από τα ορατά προς τα «μέσα») στη διαδικασία του νοείν. Προσπαθεί να αναπαράγει αυτή τη διαδικασία στο έπακρο, να ταυτιστεί ως μίμος με αυτό που προκαλεί τη μέθεξη των ανθρώπινων νοήμονων όντων με το θεϊκό νου.³³

Ο Σωκράτης στον *Ιλλισό* αποστρέφει το βλέμμα του από τα ηλιόλουστα «χωρία», τα τοπία γύρω του. Αποστρέφει το βλέμμα του από τα πλατάνια που «ουδέν μ'εθέλει διδάσκειν» (*Φαίδρος*, 230d) και από τη φυσική παρουσία του Φαίδρου για να αντιστρέψει το βλέμμα του από τα ορατά στα νοητά. Ο κουκουλωμένος Σωκράτης, που αυτοτυφλώνεται προσωρινά ως μια αναπαράσταση του νου θα μπορούσε να είναι μια επινόηση του Αριστοφάνη. Παρ'όλ'αυτά, είναι ο Πλάτων που μας παρουσιάζει το Σωκράτη να κουκουλώνεται, λες και βγήκε από τις *Νεφέλες*. Θα διατυπώσουμε την υπόθεση πως αυτός που «κρύβεται» – κουκουλωμένος από τα αισθητά - είναι ο ίδιος που μας «κάνει» να κατασκευάζουμε υποθέσεις για το ποιος είναι κουκουλωμένος – ο νους.

β) Φαίδρος 237a: Στο όριο του ναού της Αρτέμιδος.

Ο Σωκράτης στον *Ιλλισό* είναι έξω από τα νερά του; Μακριά από την πόλη; Όχι, ο Σωκράτης βρίσκεται ακριβώς στα όρια της πόλης στα ήρεμα καλοκαιρινά νερά του ποταμού. Η πόλη είναι ένα *πέρας*, ένα όριο στην άγρια φύση, ένας τρόπος εφαρμογής του μέτρου και το κατεξοχόν πεδίο εφαρμογών του μέτρου και ανάπτυξης της συμμετρίας. Στον *Ιλλισό*, έξω από την πόλη, το όριο είναι παρόν. Στην περιοχή, που συζητάνε ο Φαίδρος με τον Σωκράτη, βρίσκεται το ιερό της Αγραίας Αρτέμιδος και ο βωμός του Βορέου. Το ιερό μεσ'το δάσος είναι όριο ανάμεσα στον ανθρώπινο πολιτισμό, τη φύση και την αντίληψη για το θείο.

Δεν είναι τυχαίο που το όριο είναι ο ναός της Αρτέμιδος. Σύμφωνα με τον J.P. Vernant στο έργο του *Το βλέμμα του θανάτου* η Άρτεμις, με την πρωταρχική αποστολή της, το κυνήγι, χαράσσει τα όρια δύο κόσμων, της αγριότητας και του πολιτισμού: «Για τον νέο, το κυνήγι αποτελεί ένα βασικό στοιχείο της παιδείας του που τον ενσωματώνει στην πόλη...Αλλά το κυνήγι διεξάγεται ομαδικά και πειθαρχημένα, είναι μια τέχνη που διδάσκεται και διέπεται από κανόνες, από αυστηρές υποχρεώσεις και απαγορεύσεις.»³⁴. Παραφράζοντας τον με τους όρους του *Φίληβου*, η αναπαράσταση του θείου στη θεότητα της Αρτέμιδος συμβολίζει την έμμετρη ανάμειξη του *πέρατος* που κατασκευάστηκε από τον άνθρωπο που οργανώνεται σε πόλεις με το άπειρο, τον χωρίς *αρχαί* κόσμο των άγριων θηρίων απ'όπου και ο κατασκευαστής – δημιουργός της πόλης προέρχεται. Η αφετηρία του ανθρώπου είναι το άπειρο. Αν αυτό το άπειρο το ονομάσουμε «φύση», εκεί που όλα τα ζώα προσανατολίζονται στην ηδονή, ο πολιτισμός, η «πόλις» είναι το *πέρας* βάσει του οποίου μετράμε τον άπειρο, άγριο, ηδονικό κόσμο. Η Άρτεμις εκφράζει ακριβώς αυτήν τη δυνατότητα, την ανάμειξη του ορίου με το άπειρο, και τα διαδοχικά στάδια αυτής της πορείας, καθώς η λατρεία της – πολύ πριν γίνει θεά του κυνηγιού – συνδέεται με το σκοτεινό παρελθόν της ανθρωπότητας. Μέσα από τα διαδοχικά στάδια του *πέρατος* του πολιτισμού η Άρτεμις, σύμφωνα με τον Vernant, «ενσωματώνεται στον ελληνικό πολιτισμό ως η έκφραση της ικανότητας του πολιτισμένου να ενσωματώνει ότι του είναι ξένο, να αφομοιώνει το διαφορετικό, το έτερον χωρίς να εκβαρβαρίζεται.... Η Άρτεμις θεμελιώτρια της πόλης, θεμελιώνει για όλους αυτούς που στην αρχή ήταν διαφορετικοί, αντίθετοι μεταξύ τους ή ακόμα και εχθροί, μια κοινή ζωή στα πλαίσια ενός ενιαίου συνόλου

υπάρξεων ομοίων μεταξύ τους.»³⁵. Η Άρτεμις λατρεύεται αλληγορικά ως αίτιο αλλά και ως πέρας, ως έμπνευση για την οριοθέτηση της άγριας ζωής

γ) Ο Σωκράτης ως η εφαρμογή του μέτρου

Ο Σωκράτης και ο Φαίδρος συζητάνε στα όρια της πόλης. Το σύμβολο «ναός της Αρτέμιδος» είναι η παράσταση του ορίου. Η εφαρμογή του μέτρου, η ανάμειξη του πέρατος με το άπειρο υπό την κυριαρχία του πρώτου, είναι διάχυτη σε όλες τις κινήσεις του Σωκράτη στον *Ιλισσό*. Ο πολύ θερμός ήλιος απαιτεί την ανεύρεση ενός μεγάλου δένδρου για σκιά. Η ομορφιά της φύσης, ή ο Φαίδρος, ίσως αποπροσανατολίσουν τον λόγο του Σωκράτη, έτσι κουκουλώνεται για να αφοσιωθεί στον, λόγο του. Ο Σωκράτης του Πλάτωνα εκφράζει μια διανοητική ζωή αφοσιωμένη στη μελέτη των όντων, ο ίδιος είναι μια προσωποποίηση της εφαρμογής του μέτρου, της μετρημένης με *φρόνηση* ζωής – η αντανάκλαση του νου στο πεδίο της ηθικής. Ο Σωκράτης γεννιέται και φθείρεται στην πόλη. Η ζωή και ο θάνατος του Σωκράτη οριοθετούν το έργο του Πλάτωνα. Ο Πλατωνικός Σωκράτης ως η εφαρμογή του μέτρου είναι και η γνώση μας για την «πόλη», την πραγματική και την ιδανική, μέσα από την πραγματικότητα και τα ιδανικά του Πλάτωνα.

Ο ιστορικός Σωκράτης «μετρούσε», οριοθετούσε μέσω του ζωντανού διαλόγου το άπειρο του εαυτού του και της ζωής των ανθρώπων στην πόλη, η οποία αποτελεί ένα άπειρο υλικό, πάνω στο οποίο συστήνονται ορθές και ψευδείς γνώμες, που παράγουν συμμετρικά και ασύμμετρα μείγματα. Ο θάνατος του Σωκράτη είναι μια εφαρμογή του μέτρου. Για τον Πλάτωνα η εφαρμογή του μέτρου στην ατομική ψυχή ώστε ο κάτοχος της να γίνει «ένας στους πολλούς», να συσταθεί ως ενότητα, έχει ένα ηθικό χαρακτήρα που αφορά μέσω του Σωκράτη ένα πολύ συγκεκριμένο πεδίο: αυτό της ζωής στην πόλη. Ο Σωκράτης, την περίοδο του διωγμού του, δε φεύγει από την πόλη καθώς είναι ο ίδιος ένα ηθικό πέρας της πόλης. Στο *Φίληβο*, ο λογοτεχνικός Σωκράτης αναζητά τις αρχές της ηθικής γνωρίζοντας την αλληλεξάρτησή τους από τις αρχές, πάνω στις οποίες ο λόγος και η ομιλία συστήθηκαν. Από αυτές τις αρχές εξαρτάται αν ο λόγος θα είναι εριστικός ή διαλεκτικός, λέει σε κάποια στιγμή στον Πρώταρχο.

Η εφαρμογή του μέτρου, όμως, δεν ταυτίζεται με την μετριοπάθεια. Ο λόγος του Σωκράτη είναι συχνά εριστικός, η εφαρμογή του μέτρου σημαίνει και *υπερβολή*, αν χρειάζεται να καλυφθούν, να αντισταθμιστούν τα «κενά όρια» μιας παρηκμασμένης ηθικά και πολιτικά πολιτείας. Έτσι, ο Σωκράτης παρουσιάζεται στην *Απολογία* να εκβιάζει την καταδίκη του αντί να συμβιβάζεται με τους κατηγορούς του. Ο συμβιβασμός του Σωκράτη με τις εξορίες και τις δίκες των φιλοσόφων θα ήταν λάθος, ψευδής εφαρμογή και ανάμειξη των αρχών των όντων. Ο συμβιβασμός με μια άλλου είδους εξουσία, που κάθε άλλο παρά αντανάκλα την έλλογη ψυχή του κόσμου, είναι ηθική φθορά και εγκατάλειψη της ψυχής στο άπειρο. Ο Σωκράτης μετατρέπει το αισθητό όριο του θανάτου σε μια έμμετρη ηθική και πολιτική εφαρμογή των αρχών των όντων. Η επιλογή του θεμελιώνει μια αρχή της ηθικής, άρα μια αρχή του λόγου. Ο Σωκράτης για τον Πλάτωνα είναι, ως προσωποποίηση και «όχημα» του νου και της φρόνησης, και η προσωποποίηση του λόγου που αναζητά *καθαρές* τις αρχές του.

Αναλόγως, το πόσο *καθαρές* θα είναι οι ενδείξεις στον *βίο* ενός ανθρώπου εξαρτάται από τις αποφάσεις του ατομικού νου, που ενυπάρχει σε κάθε άνθρωπο και είναι αντανάκλαση ενός υπερατομικού νου. Ο Σωκράτης στο 22c δέχεται την επίκριση του Φίληβου πως ο νους που αντιπροσωπεύει δεν είναι το αγαθό: «Ουδέ γαρ ο σος νους, ω Σώκρατες, έστι το αγαθόν,...». Και ο Σωκράτης απαντάει: «Τάχ'αν, ω Φίληβε, ο γ'εμός, ου μέντοι τον γε αληθινόν άμα και θείον οίμαι νουν, αλλ'άλλως πως έχειν»(*Φίληβος*, 22c). Έτσι ο Σωκράτης φαίνεται σαν να λέει στον Φίληβο πως: «Ο δικός μου νους ίσως να μην κατέχει την απόλυτη αλήθεια γιατί αυτή υπάρχει στον *θεικό νου* του οποίου εγώ προσπαθώ να γίνω ένα καλός *μίμος*.»

δ) Επίλογος Παραρτήματος

Απομακρυνόμαστε από τον *Ιλλισό* ρίχνοντας μια τελευταία ματιά στο ιερό της Αρτέμιδος και επιστρέφουμε στο διάλογο *Φίληβο*. Λέει ο Σωκράτης για το

Αγαθό: «το δε γε μην ως οίμαι, περί αυτου αναγκαιότατον θηρεύει»(Φίληβος, 20d). «Θηρεύει» κάποιος τ'αγαθόν, όπως στην τέχνη του κυνηγιού τα αρμονικά μέτρα και οι κανόνες επικρατούσαν του άγριου κόσμου (αντίθετα με ό,τι συμβαίνει στο δυτικό κόσμο με το χόμπυ των κυνηγών)³⁶. Στο «ηθικό κυνήγι» του εγκόσμιου βίου δεν αρκεί η σοφία της Αθηνάς αλλά χρειάζεται και μια εφαρμογή του μέτρου που προέρχεται από το άπειρο, το άγριο, όπως αυτή η εφαρμογή στο όριο της αγριότητας και στην κυριάρχηση της από τον πολιτισμό εκφράζεται από τη θεότητα της Αρτέμιδος. Όπως ακριβώς και για το μείγμα του ευδαίμονα βίου δεν αρκεί η σοφία του νου αλλά χρειάζεται να την αναμείξουμε με τον συγγενικό με την άγρια ζωή κόσμο των ηδονών. Η Άρτεμις, που κυνήγησε στον *Ιλλισό*, που χαράζει τα όρια της πόλης, είναι η ίδια μια αναπαράσταση της εξελικτικής πορείας της χάραξης ή της διασάφησης του μέτρου, του πέρατος που προήλθε από το άπειρο και γεννήθηκε μέσα στο υλικό του. Έτσι, εκτός της Αθηνάς, της σοφίας, ας θεωρήσουμε και την Αγροτέρα Άρτεμις σύντροφο στον αγώνα του Σωκράτη στο *Φίληβο* να οριοθετήσει το άπειρο σώμα των ηδονών. Αντίπαλος του Σωκράτη, «το μη αληθέστατον αυτής όνομα»(*Φίληβος*, 12b) είναι Αφροδίτη.

Παράρτημα III

Φίληβος, 53c3-4 και ο «τρίτος βίος».

Στο στίχο 53c3-4 ο Σωκράτης του διαλόγου *Φίληβος* λέει για την ηδονή πως είναι *γένεσις άνευ ουσίας*, μια άποψη που δεν ανήκει στον ίδιο και καλεί τον Πρώταρχο να τη σχολιάσουν. Ο Σωκράτης διακρίνει σε *καθ'αυτόν* και σε αυτό που πάντα αποζητά κάτι άλλο και δεν είναι αυτάρκες. Ο Σωκράτης θεωρεί το πρώτο ανώτερο από το δεύτερο (53d6-7) και ζητά από τον Πρώταρχο να δει ότι υπάρχουν σε σχέση με το θέμα της έρευνας τους *άλλα δύο* που μοιάζουν με «αυτά τα δύο» (53e1). Όπως φαίνεται στη συνέχεια του διαλόγου τα «άλλα δύο» είναι η «γένεση» (που γίνεται χάριν κάποιου άλλου) και η «ουσία» (που χαρακτηρίζεται από αυτάρκεια). Στον στίχο 53e2 η φράση «*το τρίτον έτ'ερώ*» αποδίδεται στον Πρώταρχο χάριν μιας διόρθωσης του Badham, ενώ τα χειρόγραφα έχουν την φράση «*το τρίτο ετέρω*» να αποδίδεται στο Σωκράτη.

Ας αποδώσουμε τη φράση στο Σωκράτη, ως να λέει στον Πρώταρχο πως εκτός των δύο κατηγοριών που συζητάμε «θα σου πω και για κάτι τρίτο διαφορετικό από αυτές». Άλλωστε ο Πρώταρχος ζητά συνεχώς από το Σωκράτη να μιλάει και να τοποθετείται με μεγαλύτερη σαφήνεια χωρίς να χρειάζεται να υπενθυμίζει πόσες φορές το έχει ζητήσει. (51 d 5-6 : «πειράθητι δέ και συ σαφέστερον έτι λέγειν», 52b: «το ποίον και «τι ποτ'άρα, ώ Σώκρατες, ερωτάς βουλόμενος;»). Επίσης, και στην εξέλιξη των στίχων μετά το 53e 2, ο Πρώταρχος συνεχίζει να έχει απορίες ως προς τη διάκριση της γέννησης από την ουσία και να ζητάει σαφέστερες εξηγήσεις. Το «το τρίτον έτ' ερώ» προσδίδει στον Πρώταρχο μια ανυπομονησία και μια προστακτική διάθεση εκτός τόπου και χρόνου και ανεξήγητη ως προς την πορεία της ανάλυσης των ζητημάτων.

Τα «δύο» (53d1) που θα εξηγήσει ο Σωκράτης, όπως ξεκαθαρίζεται στον Πρώταρχο, θα εξηγηθούν μέσω ερωτημάτων. Τα «δύο» (53d3-4) που ζητάμε και μοιάζουν με τα δύο στο 53d 13 –e1 έχουν ως εξής: το καθ'αυτό (53d4) αφορά την ουσία στο σύνολο της (54c) ενώ το δ'αεί εφιέμενον άλλου αφορά τη γένεση στο σύνολο της (54c 4-5). Ο Σωκράτης θέλει να αναφερθεί σε κάτι τρίτο προς αυτά τα δύο (το τρίτον ετέρω, 53e2). Αυτό το τρίτο, το οποίο είναι έτερο από τα δύο δεν μπορεί να αναφέρεται στην φθορά ως αντίθετο της γέννησης της ηδονής (55a2-3) καθώς φθορά και ηδονή ανήκουν στην ίδια κατηγορία και βρίσκονται αναμειγμένες στο μεικτό άπειρο, που έχει διαφορετική φύση από την ουσία (αν εξαιρέσουμε τις καθαρές ηδονές που προκύπτουν από την ανάμειξη του κόσμου της ουσίας με την ηδονή μέσω της εφαρμογής του διανοητικού πέρατος στην υποδοχή των καθαρών ηδονών, που εκφράζουν το κρυμμένο μέτρο στο άπειρο ηδονής και λύπης).

Το τρίτον είναι ο βίος, που συγγενεύει προς την ουσία, καθώς εκφράζει την τέλεια αρμονία των δύο κόσμων της ουσίας και της γέννησης. Το τρίτον του 53e2 ταυτίζεται με τον στίχο 55a4-5 όπου ο Σωκράτης μιλάει για τον «τρίτο εκείνο βίον τον εν ω μήτε χείρειν μήτε λυπείσθαι, φρονείν δ' ήν δυνατόν ώς οίόν τε καθαρώτατα». Είναι η ψυχική διάθεση της ευδαιμονίας που αναζητά ο Σωκράτης και η οποία είναι πιο συγγενική προς το αγαθό.

Η τρίτη διάθεση (33α), ο τρίτος βίος (55α) είναι η ψυχική κατάσταση στην οποία το μέτρο έχει εφαρμοστεί με τέτοιο τρόπο στο άπειρο ηδονή-λύπη ώστε κανένα από τα δύο δεν αναστατώνει την ψυχή. Αυτή η διάθεση έρχεται ως αποτέλεσμα ενός βίου του φρονείν (33α). Ο άνθρωπος, λόγω της σωματικής του υπόστασης, ακόμη και αν είναι φιλόσοφος είναι αδύνατον να βρίσκεται συνεχώς σε μια ψυχική κατάσταση όπως αυτή που περιγράφεται ως «τρίτος βίος». Όμως, όσο περισσότερο κυριαρχείται η ζωή ενός από την εφαρμογή του πέρατος της φρόνησης στο άπειρο ηδονή – λύπη, τόσο πιο κοντά είναι στη θεϊκή διάθεση. Αυτή η τρίτη διάθεση σχεδόν ταυτίζεται με το αγαθό καθώς είναι η ψυχική έξη, προς την οποία ο Σωκράτης καλεί τα νοήμονα όντα να στραφούν και να αφιερώσουν το βίο τους.

Αντίθετος από το βίο του φρονείν, ο βίος του χαίρειν εκφράζει μια ζωή εγκαταλελειμμένη στο μεικτό ηδονής – λύπης. Η φρόνηση είναι ικανή να ακινητοποιήσει λύσεις και πληρώσεις με την εφαρμογή του μέτρου, με ανάλογο τρόπο που η σταθεροποίηση του ορισμού μέτρησης της θερμοκρασίας ανεξαρτητοποιεί τον ορισμό από τα βιώματα των άπειρων εναλλαγών της θερμοκρασίας. Ο άνθρωπος, όμως, δεν είναι ουσία, είναι γέννηση και φθορά. Ο βίος του, όμως, μπορεί να παράγει ορισμούς, να είναι μια γένεση χάριν της ουσίας.

Κάθε ορισμός αφορά το μετρήσιμο κομμάτι ενός άπειρου υλικού. Στον ευδαίμονα βίο έχουμε την ανάμειξη της φρόνησης με την ηδονή, ώστε η ζωή να προσανατολίζεται στη τρίτη διάθεση. Στην ανάμειξη αυτή θα συμμετέχουν μόνο οι ηδονές που είναι άμεικτες από λύπες, οι λεγόμενες καθαρές, οι οποίες (51α-51d) επιδέχονται μέτρο και δημιουργούνται στην ψυχή (52c) ως αποτέλεσμα των καθαρών λογισμών. Οι καθαρές ηδονές αποτελούν το «μετρήσιμο» κομμάτι των ηδονών, ενώ το υπόλοιπο ανήκει στο μεικτό ηδονή – λύπη που κυκλοφορεί στο σώμα και την ψυχή. Οι καθαρές ηδονές δημιουργούνται στο ανώτερο στάδιο της ψυχής (το νοῦ) κι έτσι κερδίζουν την συγγένεια με την ουσία και το δικαίωμα ανάμειξης μαζί της. Εφόσον όμως η κατηγορία της ηδονής δεν είναι συνολικά επιθυμητή, δεν μπορεί να είναι το αγαθό.

Υποσημειώσεις

¹ Fr. Nietzsche, Η Γέννηση της Φιλοσοφίας στα χρόνια της ελληνικής Τραγωδίας, Εκδόσεις Μαρή και Κοροντζή, Αθήνα, 1975, σ.169

² Γ. Βλαστός, Σωκράτης, ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα, 1999.

³ Γ. Βλαστός, ο.π., σ.94

⁴ Γ.Βλαστός, ο.π.,σ.94

⁵ Γ. Βλαστός, ο.π., σ.95

⁶ Βλ. για παράδειγμα, Bury R.G., The Philebus of Plato, Arno Press, New York, 1973, σ.lx-lxii

⁷ Kahn, Charles, Θρησκεία και φυσική φιλοσοφία στην Εμπεδόκλεια θεωρία για την ψυχή, από το : Οι Προσωκρατικοί, Τόμος Β', επιμέλεια: Μουρελάτος Α., Ευρωσπουδή, Αθήνα, 1998, σ.583

⁸ Cornford F.M., Μυστικισμός και επιστήμη στην Πυθαγορική παράδοση από το : Οι Προσωκρατικοί, Τόμος Α' ο.π., σ.207

⁹ Hampton C., Pleasure, Knowledge and being: An analysis of Plato's Philebus, Suny series in Ancient Greek Philosophy, Albany, 1990, σ.64

¹⁰ Hölscher, Uno, Παράδοξο, παρομοίωση και γνωμικό στον Ηράκλειτο, από το: Οι Προσωκρατικοί, Τόμος Α', ο.π., σ.319

¹¹ Hölscher, Uno, ο.π., σ.326

¹² Hölscher, Uno, ο.π., σ.321

¹³ Derrida, Jacques, Πλάτωνος Φαρμακεία, Άγρα, Αθήνα, 1990, σ.227

¹⁴ Derrida, Jacques, ο.π., σ.227

¹⁵ Derrida, Jacques, ο.π., σ.227

¹⁶ Στο φαινόμενο της έκλειψης του ηλίου έχουμε μια ανατροπή της κανονικότητας αλλά και ένα παιχνίδι αντιστροφής της τάξης του φυσικού κόσμου. Ο φυσικός κόσμος αντικατροπτίζει - ως γέννα ενός θεϊκού νου - την τάξη της διάνοιας που συμμετέχει στο αίτιο των γεννήσεων του φυσικού κόσμου. Το φαινόμενο της έκλειψης είναι μια ανατροπή της σχέσης της ημέρας με την νύχτα, ένα αναποδογύρισμα του επίσης αινιγματικού φαινομένου της σελήνης. Το φεγγάρι του Παρμενίδη με το *αλώμενον αλοτριον φως* είναι ένας πρεσβευτής, μια διάμεσος οδός του φωτός μέσα στο άπειρο της νύχτας. Το φεγγάρι του Παρμενίδη είναι *νυκτιφαές*, λαμπρό μέσα στη νύχτα. Η αντιστροφή ενός άστρου, που φωτίζει και οριοθετεί την νύχτα, είναι το φαινόμενο μιας σκοτεινής ημέρας μέσα από την έκλειψη του ήλιου. Κατά τη διάρκεια της σκοτεινής ημέρας η σκιά «καταλαμβάνει» το αίτιο του φωτός. Η προσωρινή αυτή νίκη του σκότους προκαλεί το φόβο, είναι γοητευτική αλλά και επικίνδυνη για όποιον τολμήσει μια επίμονη -«στα μάτια»- αντιμετώπιση του φαινομένου - όπως άλλωστε το ίδιο επικίνδυνη είναι η κατά-πρόσωπον θέαση του ήλιου. Μπορούμε να παρομοιάσουμε τη θέαση του ήλιου με την ενατένιση του φιλοσόφου του Πλάτωνα με το ον αλλά και την θέαση της έκλειψης του ηλίου με την κατά-πρόσωπο αντιμετώπιση της έκλειψης του αγαθού, τη μάχη με το μη-ον. Και στις δυο περιπτώσεις χρειάζεται ένας διάμεσος τρόπος θέασης, ο λόγος.

¹⁷ Kirk G.S., Η φυσική μεταβολή στον Ηράκλειτο, από το: Οι Προσωκρατικοί, Τόμος Α', ο.π., σ.264

¹⁸ Dodds E.R., Οι Έλληνες και το παράλογο, Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1996, σ.134

¹⁹ Αντιγράφουμε από το βιβλίο *Πλάτων, Τίμαιος* του Βασίλη Κάλφα: « Η σχέση του ανθρώπου με το βασίλειο των Ιδεών διαμεσολαβείται από την κοσμική τάξη, η οποία αντανakλά την τάξη των Ιδεών (*Τίμαιος* 29a). Η Ψυχή του κόσμου επικοινωνεί τόσο με τις Ιδέες όσο και με τα αισθητά. Όντας απολύτως έλλογη, παράγει πάντοτε αληθείς κρίσεις – «επιστήμη» όταν αναφέρεται στις Ιδέες και αληθή δόξα όταν αναφέρεται στα φαινόμενα. Η πραγματική φιλοσοφία, η υψηλότερη αποστολή του ανθρώπου εξακολουθεί να είναι η γνώση των Ιδεών (*Σοφιστής, Τίμαιος* 59c, *Φίληβος* 59c). Η γνώση όμως αυτή επιτυγχάνεται με την εξομοίωση της ανθρώπινης ψυχής με την Ψυχή του κόσμου. Τότε μόνον ο άνθρωπος αναπτύσσει πλήρως τον νου του και αποκτά πρόσβαση στις Ιδέες.»: Κάλφας, Βασίλης, Πλάτων, Τίμαιος, ΠΟΛΙΣ, Αθήνα, 1998, σ.102

²⁰ Sinclair, T.A., Ιστορία της Ελληνικής Πολιτικής σκέψεως, Τόμος Α', Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα, Άνευ χρονολογίας, σ.33

-
- ²¹ Barker, Andrew, Plato's Philebus: The Numbering of a Unity, στο Dialogues with Plato, edited by Eygenio Benitez, APEIRON: a journal for ancient philosophy and science, Volume XXIX no.4, Academic Printing and Publishing, Emonton, Canada, σ.161
- ²² Meinwald, C.C., One/Many Problems: Philebuw 14c1 – 15c3, στο Phronesis, Vol. XLI/1, Brill, Academic Publishers, Leiden, 1998, σ.96
- ²³ Βλ. Meinwald, C.C., One/Many Problems: Philebuw 14c1 – 15c3, στο Phronesis, Vol. XLI/1, Brill, Academic Publishers, Leiden, 1998, σ.96
- ²⁴ Barker, Andrew, Plato's Philebus: The Numbering of a Unity, στο Dialogues with Plato, edited by Eygenio Benitez, APEIRON: a journal for ancient philosophy and science, Volume XXIX no.4, Academic Printing and Publishing, Emonton, Canada, 1998, σ.145
- ²⁵ Menn, Stephen, Collecting the letters, στο Phronesis, Vol. XLIII/4, Brill, Academic Publishers, Leiden, 1998, σ.291
- ²⁶ Menn, Stephen, Collecting the letters, στο Phronesis, Vol. XLIII/4, Brill, Academic Publishers, Leiden, 1998, σ.292
- ²⁷ Βλ. Menn, Stephen, ο.π., σ. 300 - 303
- ²⁸ Menn, Stephen, Collecting the letters, στο Phronesis, Vol. XLIII/4, Brill, Academic Publishers, Leiden, 1998, σ.295
- ²⁹ Βλ. Hackforth R., Plato's Philebus, Cammbridge University Press, Cammbridge, 1972
- ³⁰ Hölscher, Uno, Παράδοξο, παρομοίωση και γνωμικό στον Ηράκλειτο, από το: Οι Προσωκρατικοί, Τόμος Α', ο.π., σ.319
- ³¹ Cornford F.M., Μυστικισμός και επιστήμη στην Πυθαγορική παράδοση από το : Οι Προσωκρατικοί, Τόμος Α' ο.π., σ.201
- ³² Cornford F.M, ο.π., σ.201
- ³³ Γράφει ο Cornford στο *Μυστικισμός και επιστήμη στην πυθαγορική παράδοση*, από το: Οι προσωκρατικοί, ο.π., σ.203: «Τα πράγματα «μετέχουν» στην Ιδέα αλλά με τρόπο ώστε η Ιδέα συνολικά να είναι παρούσα σε καθένα από αυτά χωρίς ταυτοχρόνως να εξαντλείται από κανένα. Αυτή η έννοια της «μιμήσεως» προέρχεται από την αρχική σημασία της λέξης. Η λέξη «μίμος» σημαίνει τον ηθοποιό». Και λίγο πιο κάτω στην ίδια σελίδα: «...στον όρο μίμησις, με τον οποίο οι Πυθαγόρειοι, όπως παρατηρεί ο Αριστοτέλης, εννοούσαν την ίδια σχέση που ο Πλάτων ονόμασε «μέθεξιν».»(ο Cornford αναφέρεται στο *Μετά τα Φυσικά*)
- ³⁴ Vernant J.P., Το βλέμμα του θανάτου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1992, σ.19
- ³⁵ Vernant J.P., Το βλέμμα του θανάτου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1992, σ.30

³⁶ Για καλύτερη κατανόηση του τελετουργικού του κυνηγιού των κοινοτήτων των ανθρώπων και της ανάμειξης του τελετουργικού αυτού με την αρμονική συνύπαρξη και τον σεβασμό για τον κόσμο των άγριων ζώων (σε πλήρη αντίθεση με την εγκατάλειψη της ψυχής των σημερινών μιλιταριστών κυνηγών στα άγρια δολοφονικά ένστικτα) βλ. το ανθρωπολογικό φιλμ του Ζαν Ρους «Το κυνήγι του λιονταριού με τόξο».

Βιβλιογραφία

Fr. Nietzsche, Η Γέννηση της Φιλοσοφίας στα χρόνια της ελληνικής Τραγωδίας, Εκδόσεις Μαρή και Κοροντζή, Αθήνα, 1975.

Γ. Βλαστός, Σωκράτης, ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα, 1999.

Bury R.G., The Philebus of Plato, Arno Press, New York, 1973.

Οι Προσωκρατικοί, Τόμοι Α' και Β', επιμέλεια: Μουρελάτος Α., Ευρωσπουδή, Αθήνα, 1998.

Hampton C., Pleasure, Knowledge and being: An analysis of Plato's Philebus, Suny series in Ancient Greek Philosophy, Albany, 1990.

Derrida, Jacques, Πλάτωνος Φαρμακεία, Άγρα, Αθήνα, 1990.

Dodds E.R., Οι Έλληνες και το παράλογο, Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1996.

Κάλφας, Βασίλης, Πλάτων, Τιμαιο, ΠΟΛΙΣ, Αθήνα, 1998.

Sinclair, T.A., Ιστορία της Ελληνικής Πολιτικής σκέψεως, Τόμος Α', Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα, Άνευ χρονολογίας.

Barker, Andrew, Plato's Philebus: The Numbering of a Unity, στο Dialogues with Plato, edited by Eygenio Benitez, APEIRON: a journal for ancient philosophy and science, Volume XXIX no.4, Academic Printing and Publishing, Emonton, Canada, 1998, σ.143-164.

Meinwald, C.C., One/Many Problems: Philebus 14c1 – 15c3, στο Phronesis, Vol. XLI/1, Brill, Academic Publishers, Leiden, 1998, σ. 95-103.

Menn, Stephen, Collecting the letters, στο Phronesis, Vol. XLIII/4, Brill, Academic Publishers, Leiden, 1998, σ.291-303.

Vernant J.P., Το βλέμμα του θανάτου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1992.

Kirk G.S. – Raven J.E. – Schofield M., Οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι, ΜΙΕΤ, Αθήνα, 1990.

Field G.C., Ο Πλάτων και η εποχή του, Εκδόσεις Γρηγόρη, Αθήνα, 1972.

Πλάτωνος, Επιστολή Ζ', Μετάφραση και σχόλια: Κορμπέτη, Ηρώ Ε., στιγμή, 1997.

Frede, Dorothea, The Hedonist's Conversion: The role of Socrates in the *Philebus*, στο Form and Argument in Late Plato, edited by Christopher Gill and Mary Margaret McCabe, Clarendon Press, Oxford, 1996, σ.213-249.

Taylor A.E., Plato: *Philebus* and *Epinomis*, Thomas Nelson and Sons, London, 1956.

Frede D., Plato: *Philebus*, Indianapolis, Cambridge: Hackett, 1993.

Hackforth R., Plato's *Philebus*, Cambridge: University Press, Cambridge, 1972.