

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ  
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ  
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ  
ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΤΙΤΛΟΣ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ

«ΠΕΡΙΠΤΩΣΕΙΣ ΑΠΑΤΗΣ ΣΤΗΝ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΠΟΛΙΤΕΙΑ»

ΚΑΚΛΑΜΑΝΟΥ ΕΛΕΝΗ

ΕΠΟΠΤΗΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ  
Β. ΚΑΛΦΑΣ

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗ  
Β. ΚΑΛΦΑΣ  
Γ. ΖΩΓΡΑΦΙΔΗΣ  
Α. ΛΕΜΠΕΝΤΕΦ

ΡΕΘΥΜΝΟ, ΜΑΙΟΣ 2002

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Το πλαίσιο της συζήτησης

Το επιχείρημα

Μέθοδος και προβλήματα

I. Η δομή της Ιδανικής Πολιτείας

A. Η μέθοδος αναζήτησης της δικαιοσύνης

B. Η θεμελιώδης αρχή της Πολιτείας

II. Το ψεύδος και οι φύλακες

A. Η εκπαίδευση των νεαρών φυλάκων

B. Ο ρόλος του ψεύδους στη διαμόρφωση αγαθών φυλάκων

III. Το ψεύδος στη ζωή της Καλλίπολης

A. Ο κανονιστικός ρόλος του ψεύδους εντός των ορίων της πόλης

B. «Ψεύδη στην ψυχή» και «ψεύδη στα λόγια»

Γ. Τα «ψεύδη στα λόγια» στην υπηρεσία της πόλης

Δ. Δικαίωμα στην απάτη

IV. Αυτοχθονία και Αθηναίοι

A. Αυτοχθονία: ένα οικείο στους Αθηναίους «ψεύδος»

B. Η χρήση του μύθου στον πολιτικό στίβο

V. Το «γενναίο ψεύδος»

A. ο μύθος του «γενναίου ψεύδους»

B. Η εξάσκηση του μύθου και τα όρια δράσης του

Γ. Το «ψεύδος» και η «γενναιότητα» του μύθου

Επίλογος

## Πρόλογος

Αφορμή για την παρούσα εργασία είναι η καταρχήν έκπληξη που δημιουργείται με την ανίχνευση αποδεκτών περιπτώσεων απάτης στην ανάγνωση της πλατωνικής *Πολιτείας*

Προχωρώ λοιπόν σε μια ανάγνωση των περιπτώσεων ψεύδους που υπάρχουν στην *Πολιτεία* και προσπαθώ να ανιχνεύσω τη βασική αιτία ενσωμάτωσης και χρήσης τους από τον Πλάτωνα στην ιδανική πόλη που παρουσιάζει να συγκροτείται στο λόγο.

Καταρχήν, παρουσιάζω τη δομή της πολιτείας που συγκροτείται στο λόγο, μέσα από τη θεμελιώδη αρχή την πόλης όπως και την εκπαίδευση που επιφυλάσσεται στην τάξη των φυλάκων, προσπαθώντας να φανερώσω την κρισιμότητα και των δύο για την πόλη αλλά και την άμεση σύνδεσή τους με το θέμα που μας ενδιαφέρει: το ψεύδος.

Στο επόμενο κεφάλαιο εξετάζω την πρώτη περίπτωση ψεύδους που συναντάμε στην *Πολιτεία*: το ψεύδος στην εκπαίδευση των φυλάκων.

Στη συνέχεια προσπαθώ να δώσω μια ανάγνωση των περιπτώσεων απάτης που εμπλέκονται στην κοινωνική και πολιτική της πόλης, προσπαθώντας να ανιχνεύσω αν υπάρχει μια συνέπεια και συνέχεια στο πλατωνικό κείμενο και αν τελικά η χρήση της απάτης «νομιμοποιείται», με τη βοήθεια των επιχειρημάτων που τίθενται.

Τέλος, στα δύο επόμενα κεφάλαια επικεντρώνω το ενδιαφέρον μου στο «γενναίο ψεύδος», που αποτελεί το κεντρικό παράδειγμα απάτης στην *Πολιτεία*. Στο IV κεφάλαιο παραθέτω δείγματα χρήσης του μύθου στο δημοκρατικό περιβάλλον της Αθήνας. Στο τελευταίο κεφάλαιο παρουσιάζω μια ανάλυση του μύθου, βασισμένη σε όσα υποστήριξα στα προηγούμενα κεφάλαια, και της λειτουργίας που καλείται να επιτελέσει στην πόλη.

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

## Το πλαίσιο της συζήτησης

Στο 1<sup>ο</sup> Βιβλίο της *Πολιτείας* παρατίθενται και εξετάζονται μερικές παραδοσιακές και σοφιστικές αντιλήψεις περί δικαιοσύνης. Τρεις είναι οι βασικές θέσεις που εξετάζονται από το Σωκράτη και τους συνομιλητές του. Μετά τη θέση του Κέφαλου του Συρακούσιου-- το σπίτι του οποίου στον Πειραιά αποτελεί το σκηνικό της *Πολιτείας*-- ότι δικαιοσύνη είναι η εντιμότητα στα λόγια και στα έργα (327b-331d),<sup>1</sup> διατυπώνεται η ακόλουθη θέση προς εξέταση από τον Πολέμαρχο: δικαιοσύνη δεν είναι τίποτα άλλο από το να βλάπτεις τους εχθρούς και να βοηθάς τους φίλους (331e-336a). Πρεσβευτής των δύο επόμενων πολεμικών θέσεων περί δικαιοσύνης είναι ο σοφιστής Θρασύμαχος: δικαιοσύνη είναι το δίκαιο του ισχυρότερου (336b-347e), η αδικία είναι περισσότερο συμφέρουσα από τη δικαιοσύνη (347e-354c).<sup>2</sup> Όπως και στους άλλους απορητικούς ή ελεγκτικούς διάλογους ο Σωκράτης δηλώνει ότι, αν δεν γίνει γνωστή η ουσία της δικαιοσύνης, δεν μπορεί να προβεί σε χαρακτηρισμούς το τι είναι δικαιοσύνη.<sup>3</sup> Μένει λοιπόν ανοιχτό το κεντρικό ερώτημα, όπως ο ίδιος ο Σωκράτης λέει, κοντά στο κλείσιμο του 1<sup>ου</sup> Βιβλίου: «Μας μένει λοιπόν να

<sup>1</sup> Ο Ober (1998) 216 παρατηρεί ότι η συζήτηση ανάμεσα στον Κέφαλο και τον Σωκράτη εκφράζει μια σημαντική αρχή: ισχυριζόμενος ο Κέφαλος ότι αυτό που καλούν οι πολλοί δίκαιο είναι εν μέρει ορθό, διατυπώνει την αρχή ότι οι πολλοί δεν λαθεύουν εξ ορισμού στον χαρακτηρισμό του δίκαιου. Σύμφωνα λοιπόν με τον Ober στη συνέχεια της συζήτησης ο Σωκράτης και οι συνομιλητές ορμώμενοι από την άποψη των πολλών θα προσπαθήσουν να προσδιορίσουν τι είναι στην ουσία της η δικαιοσύνη όπως και τι δεν είναι.

<sup>2</sup> Η αρχική συζήτηση περί δικαιοσύνης όχι μόνο μελετά τις απόψεις εκείνου του καιρού, αλλά δίνει και μια ουσιαστική ώθηση στη συζήτηση που θα ακολουθήσει με την αποδοχή ότι η δικαιοσύνη αποτελεί μια αρετή της ψυχής (353d-e). Επιπροσθέτως, με γνώμονα ότι η αδικία γεννά μίσση, διχόνοια και πολέμους, ενώ η δικαιοσύνη *ομόνοια* και *φιλία* (351d), έχουμε ένα πρώτο δεδομένο: η δεύτερη κρίνεται ως πολυτιμότερη της πρώτης., προτού ακόμα δοθεί ο ορισμός της. Πέρα από όλα αυτά τα στοιχεία που απαρτίζουν το πρώτο Βιβλίο ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει μια διαφορούμενη δήλωση του Πολέμαρχου στην αρχή της διήγησης, όταν περιγράφεται το σκηνικό που θα λάβει χώρα η συζήτηση, και ουσιαστικά προετοιμάζει αυτό που θα ακολουθήσει στα επόμενα Βιβλία: «Πώς τάχα θα πορέσετε να πείσετε ανθρώπους που δεν ακούν;» (327e). Το ποιοι τελικά είναι αυτοί που δεν ακούν, άρα είναι δύσκολο να πειστούν, θα διαφανεί στην πορεία της συζήτησης. Η ανάγκη πάντως να πειστούν κάποιοι για κάτι εμφανίζεται ως αναγκαία συνθήκη για μια αποτελεσματική συζήτηση.

<sup>3</sup> Στην περίφημη μελέτη του για τους Σωκρατικούς διαλόγους ο Robinson (1953) παρατηρεί ότι ο Σωκράτης με την τακτική που ακολουθεί στους πρώτους διαλόγους ουσιαστικά διακηρύττει ότι δεν υπάρχει καμία αλήθεια που να αφορά το X (δικαιοσύνη, οσιότητα κτλ.) που μπορεί να γίνει γνωστή προτού γνωρίσουμε την φύση του X, δηλαδή προτού δοθεί οριστική απάντηση στην ερώτηση τι εστί X.

εξετάσουμε αυτό που το αφήσαμε τελευταίο, αν ζουν πιο καλά από τους δίκαιους οι άδικοι και αν είναι πιο ευτυχισμένοι από αυτούς· και ναι μεν αυτό είναι φανερό, καθώς νομίζω, από όσα είπαμε μέχρι τώρα, ας το εξετάσουμε όμως καλύτερα» (352d).<sup>4</sup> Αυτό που πρέπει να αποσαφηνιστεί πάνω από όλα, αφού χάριν αυτού επιχειρηματολόγησαν στο 1<sup>ο</sup> Βιβλίο και θα επιχειρηματολογήσουν στα επόμενα οι συνομιλητές, είναι με ποιο τρόπο πρέπει να ζούμε (352d5-6).<sup>5</sup>

Αφήνοντας λοιπόν πίσω τα όσα έχουν λεχθεί μέχρι τώρα για το τι είναι δικαιοσύνη και ίσως με μόνο δεδομένο ότι αυτή είναι πολυτιμότερη της αδικίας ο Σωκράτης εγκαταλείπει την ελεγκτική μέθοδο κάνοντας ένα βήμα παραπάνω. Μετά το απορητικό Βιβλίο της *Πολιτείας* προχωρεί στη λεπτομερή παρουσίαση του ερωτήματος (357a-367e) που θα προσπαθήσει να απαντήσει στο λοιπό έργο: τι είναι η δικαιοσύνη. Κύριο μέλημά του είναι η απόδειξη τού ότι σε κάθε περίπτωση είναι προτιμότερο να είναι κανείς δίκαιος παρά άδικος (357b1-2).<sup>6</sup> Η μέθοδος προσέγγισης τού ζητήματος διευκρινίζεται εξ αρχής και μάλιστα επιτυγχάνεται η συγκατάθεση των συνομιλητών. Η διήγηση αρχίζει με ένα μεθοδολογικό προοίμιο, που αποσαφηνίζει την πορεία που ακολουθεί προκειμένου να αποδειχθεί η παραπάνω θέση και βασίζεται καταρχήν σε μια αναλογία μικρόκοσμου μακρόκοσμου, ατόμου-πόλης.

Ειδικότερα, στην αρχή του 2<sup>ου</sup> Βιβλίου της *Πολιτείας*, ο Σωκράτης αντιμετωπίζει την πρόκληση-πρόσκληση από τους συνομιλητές του, Γλαύκωνα και Αδείμαντο, να αποδείξει ότι η δίκαιη ζωή είναι πιο ωφέλιμη από την άδικη (357a-368c3). Η απορία του Γλαύκωνα διατυπώνεται με ιδιαίτερη γλαφυρότητα: «κανείς δεν πραγματεύτηκε το ζήτημα έτσι, ούτε στην ποίηση ούτε στον πεζό λόγο, για να αποδείξει ότι η αδικία είναι το μεγαλύτερο κακό απ' όσα έχει μέσα της η ψυχή και ότι

<sup>4</sup> Στα κείμενα του Πλάτωνα χρησιμοποιώ την έκδοση της Οξφόρδης. Στα παραθέματα από την *Πολιτεία* ακολουθώ τη μετάφραση του Ιωάννη Γρυπάρη, με μικρές τροποποιήσεις. Τα αποσπάσματα των προσωκρατικών παρατίθενται κατά την έκδοση Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*.

<sup>5</sup> «οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἐπιτυχόντος ὁ λόγος, ἀλλὰ περὶ τοῦ ὄντινα τρόπον χρῆζῃ».

<sup>6</sup> Οι συνομιλητές πρέπει να αποφασίσουν αν ο δίκαιος άνθρωπος είναι *ευδαιμονέστερος* από τον άδικο (361d3). Ο Kraut (1992) 313, ορθά νομίζω, υπογραμμίζει ότι στο 2<sup>ο</sup> Βιβλίο ο Πλάτων δεν υπόσχεται ότι θα επιχειρηματολογήσει υπέρ της άποψης ότι η δίκαιη ζωή είναι πιο ευχάριστη από την άδικη. Το ερώτημα θα μείνει αναπάντητο ακόμα και αφού τα μεγάλα πλεονεκτήματα της δικαιοσύνης φανερωθούν (κεντρικά Βιβλία της *Πολιτείας*). Η απάντηση έρχεται πολύ αργότερα, στο 9<sup>ο</sup> Βιβλίο, αφού έχει πια αποδειχτεί ότι ο δίκαιος είναι και ο ευτυχισμένος άνθρωπος. Μέχρι τότε το βασικό επιχείρημα ήταν ότι η δίκαιη ζωή είναι πιο ευχάριστη από την άδικη. Πάντως από το 2<sup>ο</sup> ως και το 7<sup>ο</sup> Βιβλίο ο Πλάτων δεν κάνει τίποτα άλλο από το να προσπαθεί να παρουσιάσει μια ευδαίμονα πολιτεία. Η αρχή που διέπει την πόλη διαγράφεται με σαφήνεια στο 420c1-2: «τώρα λοιπόν ασχολούμαστε με το πώς θα πλάσουμε την ευτυχισμένη πόλη, χωρίς να κάνουμε διακρίσεις και να παρέχουμε την ευτυχία σε μερικούς μόνο και όχι σε όλη την πόλη (μὲν οὖν, ὡς οἴομεθα, τὴν εὐδαίμονα πλάττομεν οὐκ ἀπολαβόντες ὀλίγους ἐν αὐτῇ τοιούτους τινὰς τιθέντες, ἀλλ' ὅλην).

η δικαιοσύνη είναι το μεγαλύτερο αγαθό» (367a).<sup>7</sup> Ο Σωκράτης ανταποκρίνεται στην πρόκληση ξεκινώντας από τη θέση ότι η δικαιοσύνη στο άτομο είναι ίδια με τη δικαιοσύνη στην πόλη. Παρουσιάζοντας λοιπόν μια αναλογία μικρόκοσμου και μακρόκοσμου ισχυρίζεται ότι ένα μήνυμα γραμμένο με μεγάλα γράμματα είναι πιο ευανάγνωστο από ένα μήνυμα γραμμένο με μικρά γράμματα, υποδεικνύοντας έτσι ότι πρέπει καταρχήν να κατανοήσουμε τη δικαιοσύνη στην πόλη (368-9d).<sup>8</sup> Αν βρεθεί το πρώτο ζητούμενο που είναι η δικαιοσύνη στην πόλη, τότε θα βρεθεί το δεύτερο και κύριο ζητούμενο που είναι η δικαιοσύνη στο άτομο, λόγω της ομοιότητας μεταξύ ανθρώπου και πόλης. Στη συνέχεια προχωρεί στην περίφημη δήλωση: «As δημιουργήσουμε μια πόλη στο λόγο από την αρχή και είναι οι ανάγκες μας, όπως φαίνεται, που θα τη δημιουργήσουν» (369c9-10).<sup>9</sup> Ο Σωκράτης γνωρίζει ότι ένα τέτοιο εγχείρημα δεν είναι εύκολο και διακηρύσσει (369b): «μου φαίνεται ότι δεν πρόκειται για μικρό έργο». Αυτό πάντως που αρχικά εντυπωσιάζει είναι η σύνθεση έργου και λόγου: θα επιχειρήσει να επιτύχει ένα μεγάλο έργο με εργαλείο το λόγο.

Στην αναζήτηση της ιδανικής πολιτείας περιγράφονται δύο διαφορετικά μοντέλα πόλεων<sup>10</sup>: καταρχήν η στοιχειώδης πόλη (367e-372a), δηλαδή η πόλη που καλύπτει τις βασικές ανάγκες και κατά δεύτερον η *τροφώσα* πόλη (372e3) ή *φλεγμαίνουσα* (372e8)<sup>11</sup> (372a-374e).<sup>12</sup> Η πρώτη πόλη αντικαθίσταται από τη δεύτερη εξαιτίας των νέων αναγκών, που παρουσιάζονται σε μια κοινωνία με αυξημένο πληθυσμό και ανάγκες. Η δίκαιη πολιτεία πάντως μορφοποιείται από την

<sup>7</sup> «καὶ ἀνθρώπους, οὐδείς πώποτε οὔτ' ἐν ποιήσει οὔτ' ἐν ἰδίοις λόγοις ἐπεξήληθεν ἱκανῶς τῷ λόγῳ ὡς τὸ μὲν μέγιστον κακῶν ὅσα ἴσχει ψυχὴ ἐν αὐτῇ, δικαιοσύνη δὲ μέγιστον ἀγαθόν. εἰ γὰρ οὕτως ἐλέγετο ἐξ ἀρχῆς ὑπὸ πάντων ὑμῶν καὶ ἐκ νέων ἡμᾶς ἐπέιθετε, οὐκ ἂν ἀλλήλους ἐφυλάττομεν μὴ ἀδικεῖν, ἀλλ' αὐτὸς αὐτοῦ ἦν ἕκαστος ἀριστος φύλαξ, δεδιῶς μὴ ἀδικῶν τῷ μεγίστῳ κακῷ σύννοικος ἦ».

<sup>8</sup> Πρέπει βεβαίως να επισημανθεί ότι ο Πλάτων δεν προχωρεί σε μια αξιολόγηση της δικαιοσύνης στην πόλη και της δικαιοσύνης στο άτομο, αξιολογώντας την πρώτη ως πολυτιμότερη της δεύτερης, γιατί έτσι θα παρέκαμπε την αρχική στοχοθεσία. Το κριτήριο για να ερευνηθεί καταρχήν η δικαιοσύνη στην πόλη είναι ποσοτικό και όχι ποιοτικό. Η δήλωση «ίσως να υπάρχει περισσότερη δικαιοσύνη στο μεγαλύτερο μέρος [την πόλη] και να είναι πιο εύκολο να μελετηθεί» (368e7-8) είναι ενδεικτική της ποσοτικής προσέγγισης του προβλήματος. Για μια συζήτηση αν το αγαθό στην Πολιτεία προτάσσεται του αγαθού στο άτομο και τη στάση του Πλάτωνα.

<sup>9</sup> «Ἴθι δὴ, ἦν δ' ἐγώ, τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν, ποιήσει δὲ αὐτήν, ὡς ἔοικεν, ἢ ἡμετέρα χρεία».

<sup>10</sup> O Reeve (1988, 170) ισχυρίζεται ότι υπάρχουν τρεις πόλεις στη διήγηση του Πλάτωνα: η Πρώτη πόλη (369a5-372d3), η Δεύτερη Πόλη (371e3-472c3), και η Τρίτη Πόλη (473b4 -544b3).

<sup>11</sup> Ο όρος *φλεγμαίνουσα* πόλη συναντάται και στους *Νόμους* (691e3).

<sup>12</sup> Οι ιδρυτές της πόλης δεν είναι άλλοι από τους *οικιστάς* (379a) και τους *νομοθέτας* (497d, 530c). Στο 497d οι συνομιλητές παραδέχονται ότι μολονότι οι ίδιοι ίδρυσαν την πολιτεία: «θα χρειαστεί να υπάρχει παντοτινά μες στην πολιτεία κάτι που να διατηρεί τον ίδιο λογισμό που είχες και εσύ [Σωκράτης], όταν έθετες τους νόμους της», δηλαδή μια άρχουσα τάξη.

τρυφώσα πόλη ύστερα από μια διαδικασία κάθαρσης από καθετί άδικο και κακό. Από αυτό το σημείο και μέχρι το 435a δομείται και παρουσιάζεται μια δίκαιη πόλη.<sup>13</sup>

Το επιχείρημα

Είτε μας εκπλήσσει είτε όχι, σ' αυτήν τη δίκαιη πολιτεία που συγκροτείται στο λόγο από το Σωκράτη και τους συνομιλητές του το ψεύδος έχει θέση. Η έκπληξη γεννιέται χωρίς καν να έχουμε προχωρήσει στον κεντρικό πυρήνα της *Πολιτείας* (μεταφυσικό μοντέλο) και στις διακηρύξεις περί Φιλοσόφων Βασιλιάδων που έρχονται σε επαφή με το Αγαθό· είναι απόρροια μόνο του γεγονός ότι στη διαδικασία αναζήτηση της φύσης της δικαιοσύνης εμπλέκεται το ψεύδος, που εξ ορισμού θεωρείται ηθικά εσφαλμένο. Υπάρχουν πέντε περιπτώσεις εμφανούς αποδοχής και κατ' επέκταση νομιμοποίησης του ψεύδους στην πόλη: α) η αποδοχή των ψεύτικων ιστοριών στην εκπαίδευση των φυλάκων (376e-412b), β) η διάκριση ανάμεσα σε «ψεύδη στην ψυχή» και «ψεύδη στα λόγια» και η ενσωμάτωση των τελευταίων στην κοινωνική και πολιτική ζωή μέσα από τρεις περιπτώσεις χρήσιμης απάτης (382b-e), γ) η διευκρίνιση ότι μόνο οι άρχοντες νομιμοποιούνται να κάνουν χρήση του ψεύδους, όταν πρόκειται για όφελος της πόλης (389b), δ) η περίπτωση του γενναίου ψεύδους (414b-415d) και τέλος, ε) η παραχώρηση του δικαιώματος στους άρχοντες να εφευρίσκουν ψεύδη προς όφελος των αρχομένων (459c).

Μπορούμε να αντιληφθούμε πόσο ανατρεπτική τόσο των παραδοσιακών πεποιθήσεων αλλά και της διάθεσης εύρεσης της πραγματικής φύσης του δικαίου είναι η θέση του Πλάτωνα. Οπότε οδηγούμαστε στην ερώτηση: γιατί το ψεύδος αποκτά ρόλο στην Καλλίπολη; Σε ένα πρώτο επίπεδο, για να αντιληφθούμε τη σημασία του εισαγόμενου ψεύδους, ας δούμε από πιο κοντά τον τρόπο εισαγωγής αλλά και το περιεχόμενο του γενναίου ψεύδους, που όλοι συμφωνούν ότι αποτελεί το κεντρικό παράδειγμα ψεύδους στην *Πολιτεία*. Έχοντας περιγράψει την κοινωνική και πολιτική δομή της υπό ίδρυση ιδανικής πολιτείας και έχοντας επισημάνει ότι η αναλογία πόλης και ατόμου θα φανερώσει τι σημαίνει δικαιοσύνη στο άτομο(369c-

<sup>13</sup> Είναι το σημείο της διήγησης που ξεκινά η αναζήτηση της δικαιοσύνης στο άτομο, με δεδομένο ότι έχει παρουσιάσει και αποδείξει τι είναι η δικαιοσύνη στην πόλη. Κατά συνέπεια γίνεται σαφές ότι ο Πλάτων θέτει μια συνθήκη στην αναζήτηση της δικαιοσύνης στην ψυχή και την τηρεί με μεγάλη αυστηρότητα. Και αυτή η συνθήκη αποτελεί αυστηρή λογική συνέπεια της αναλογίας ανάμεσα σε άτομο και πόλη. Σύμφωνα με την αναλογία αυτή, όπως θα δούμε στη συνέχεια, η δικαιοσύνη στην ψυχή πρέπει να είναι μια κατάσταση ισορροπίας των μερών της, ακριβώς όπως δικαιοσύνη στην πόλη

414b), ο Σωκράτης προχωρεί στην ενσωμάτωση ενός μύθου, μιας εμφανούς περίπτωσης ψεύδους - όπως ο ίδιος λέει - στη δίκαιη πολιτεία. Η εισαγωγή του ψεύδους, ενός μύθου αυτοχθονίας, γίνεται με τα ακόλουθα λόγια: «Πώς μπορούμε λοιπόν να εφεύρουμε ένα από εκείνα τα γενναία ψεύδη που επιβάλλονται λόγω ανάγκης και για τα οποία μιλούσαμε προηγουμένως, ένα *γενναίο ψεύδος* για να πείσουμε στην καλύτερη περίπτωση τους ίδιους τους άρχοντες, αλλιώς, αν αυτό δεν είναι δυνατό, όλη την υπόλοιπη πόλη;... Δεν είναι τίποτα καινούριο αλλά μια Φοινικική ιστορία...» (414b-c). Η πρώτη διαπίστωση που πρέπει να γίνει είναι ότι ο χαρακτήρας της ιστορίας ορίζεται από την αρχή της διήγησης, πρόκειται για ένα από τα ψεύδη τα οποία ελέχθησαν προηγουμένως, καθώς επισημαίνεται η πρόθεση του ομιλητή να πείσει τους συμπολίτες του για την «αλήθεια» που αυτό το ψεύδος φέρει, δηλαδή την ανάγκη για τη διατήρηση της δίκαιης πολιτείας.

Σύντομη περίληψη του περιεχομένου του μύθου. Σύμφωνα με το μύθο που διηγείται ο Σωκράτης, ο ίδιος παρουσιάζεται ως απλός κομιστής του μύθου καθώς η ιστορία έρχεται από το μακρινό παρελθόν διαμέσου των ποιητών, οι πρώτοι πολίτες της *Καλλίπολης*<sup>14</sup> δε γεννήθηκαν από θνητούς γονείς, αλλά σχηματίστηκαν μέσα στη γη από τη μίξη μετάλλων: οι ψυχές των αρχόντων δημιουργήθηκαν με χρυσό, οι ψυχές των φυλάκων με ασήμι και οι ψυχές των τεχνιτών και αγροτών με χαλκό και σίδηρο. Το είδος των μετάλλων καθορίζει τη θέση κάθε πολίτη στην ιεραρχικά δομημένη πόλη. Σε μια πρώτη ανάγνωση, ο μύθος απαντά στο ερώτημα της προέλευσης των πρώτων κατοίκων της *Καλλίπολης*, το οποίο ο Πλάτων δεν πραγματεύτηκε όταν άρχισε να δημιουργεί τη θεωρητική πόλη. Ωστόσο νομίζω ότι μπορούμε να προχωρήσουμε σε κάποιες διαπιστώσεις αναφορικά με το ρόλο του ψεύδους στην *Πολιτεία*. Το *γενναίο ψεύδος* σχεδιάζεται και παρουσιάζεται από το Σωκράτη σε μια προσπάθεια α) να εκφράσει ομοιότητα σε μια πόλη εμφανούς ανομοιογένειας (όλοι οι πολίτες μορφώνονται μέσα στη γη) και β) να δικαιολογήσει τη μορφή της πολιτικής και κοινωνικής οργάνωσης που εμπλέκεται στην πόλη. Η συγκεκριμένη οργάνωση στηρίζεται σε μία τριμερή διαίρεση τάξεων και στην αρχή

---

είναι να υπάρχει ισορροπία μεταξύ των τάξεων που την αποτελούν και ο καθένας να πράττει αυτά που αρμόζουν στη φύση του. Βλ. Κεφ. Ι.Α.

<sup>14</sup> Ο όρος *Καλλίπολις* συναντάται άπαξ στο πλατωνικό έργο, στο 527c2 της *Πολιτείας*. Στα σχόλια για τη γεωμετρική εκπαίδευση των αρχόντων λέγεται ότι οι νέοι της Καλλίπολης δεν πρέπει να παραμελούν τη μελέτη της γεωμετρίας. Ο όρος συναντάται νωρίτερα στον Ηρόδοτο ως κύριο όνομα (7.154.10 *Καλλίπολίτας*). Η Καλλίπολη ενσαρκώνει το όραμα της Ιδανικής Πολιτείας όπως αυτή περιγράφεται στην *Πολιτεία*. Στους *Νόμους* ο Πλάτων καλεί τη πόλη που θεμελιώνει «δεύτερη άριστη Πολιτεία», θεωρώντας πάντα ως άριστη πολιτεία αυτή που παρουσίασε στην *Πολιτεία*, βλ. *Νόμοι* 739b-e, 807b.



της ειδίκευσης, σύμφωνα με την οποία ο κάθε πολίτης πράττει αυτά που αρμόζουν στην κοινωνική και πολιτική θέση του και κατά προέκταση στη φύση του. Ίσως μοιάζει υπερβολικό να κάνω αυτές τις διαπιστώσεις τόσο νωρίς και χωρίς περαιτέρω έρευνα, αλλά νομίζω ότι αν έχουμε υπόψη μας αυτό το κεντρικό παράδειγμα απάτης και την προβληματική που αναπτύσσεται γύρω από αυτό, είναι πιο εύκολο να κατανοήσουμε το ρόλο και τη σημασία του ψεύδους

Από την άλλη, για να αντιληφθούμε το ρόλο και τη σημασία του «γενναίου ψεύδους», πρέπει πρώτα να εξετάσουμε τις περιπτώσεις ψεύδους που προηγούνται αυτού, όπως είδαμε υπάρχει άμεση παραπομπή ότι είναι ένα από τα ψεύδη που ελέγχθησαν προηγουμένως, και ουσιαστικά προετοιμάζουν το έδαφος για την εκτύλιξη του όπως επίσης και να κατανοήσουμε την οργανωτική αρχή της πολιτείας, δηλ. την αρχή της ειδίκευσης, που με τόσο έντεχνα παρουσιάζεται στο μύθο. Πρέπει να γίνει σαφές ποιες είναι οι ιδιαίτερες συνθήκες που επιβάλουν τη χρήση του ψεύδους και ποιος έχει δικαίωμα να ψεύδεται, αλλά και να ανιχνεύσουμε τη συλλογιστική πορεία που οδηγεί στην ενσωμάτωση του ψεύδους όχι μόνο στη διαδικασία ίδρυσης της πόλης αλλά και στη λειτουργία της, καθώς το ψεύδος δεν αποτελεί μια αυτόνομη ενότητα εντός του πλατωνικού έργου αλλά εντάσσεται στο πλαίσιο δημιουργίας και λειτουργίας της πλατωνικής πολιτείας.

Στην παρούσα εργασία θα προσπαθήσω να δείξω ότι οι περιπτώσεις απάτης που περιγράφονται στην *Πολιτεία* όχι μόνο δεν αντιφάσκουν με την προσπάθεια του Πλάτωνα να δημιουργήσει μια δίκαιη πόλη, αλλά αποτελούν και μέρος της επιχειρηματολογίας του στην απόπειρά του όχι μόνο να δομήσει την πολιτεία αλλά και να εξασφαλίσει τη διατήρησή της, πείθοντας τους συνομιλητές του για την αναγκαιότητα αυτής. Αποτελώντας παράλληλα μέρος της πολιτικής δράσης που λαμβάνει χώρα στην Καλλίπολη. Με αφορμή το «γενναίο ψεύδος» διαπιστώνουμε μια εφαρμογή των διακηρύξεων του Πλάτωνα (που βρίσκονται στο 2<sup>ο</sup> και 3<sup>ο</sup> Βιβλίο) τόσο στα κριτήρια καταλληλότητας των μύθων<sup>15</sup> όσο και στις τρεις περιπτώσεις αποδεκτού ψεύδους. Βασική θέση μου λοιπόν είναι ότι στον προτεινόμενο ιστορικό μύθο συμπυκνώνεται αυτό που υπάρχει ως ανάλυση στο 2<sup>ο</sup> και 3<sup>ο</sup> Βιβλίο, δηλαδή η αναγκαιότητα μιας ιεραρχικά δομημένης πολιτείας που κάτω από ορισμένες αρχές λειτουργεί αρμονικά. Ο Πλάτων δεν προδίδει τη δέσμευσή του ότι θα αναζητήσει την

<sup>15</sup> Το ενδιαφέρον μου επικεντρώνεται όχι τόσο στην παρουσίαση της «αισθητικής» θεωρίας του Πλάτωνα, αν αυτή υπάρχει, και στην κριτική που ασκείται στους ποιητές, όσο στον επικουρικό ρόλο που αυτή η κριτική έχει στην οικοδόμηση της Καλλίπολης. Βλ. κεφ. II.

ουσία της δικαιοσύνης, καθώς αυτός που ψεύδεται γνωρίζει μεν την αλήθεια των γεγονότων αλλά γνωρίζει και την αλήθεια που βρίσκεται σε ένα άλλο επίπεδο, ηθικό, καθώς και την αναγκαιότητά της. Η πίστη σε μια αντικειμενική ηθική αλήθεια μένει σταθερή σε όλη τη διήγηση της *Πολιτείας* χωρίς παρεκκλίσεις και παραχωρήσεις και αυτό διαφαίνεται από το είδος του ψεύδους που εισάγεται στην πόλη.

Σε αυτή τη γραμμή ανάγνωσης θα υποστηρίξω η εισαγωγή και χρήση του ψεύδους «σώζεται» χάρη στη διάκριση ανάμεσα σε «ψεύδη στην ψυχή» και «ψεύδη στα λόγια» αλλά και στη φαρμακολογική αναλογία που προτάσσεται.<sup>16</sup> Με την διάκριση εντός του ψεύδους και την ιατρική αναλογία επιχειρείται μια αυστηρή οριοθέτηση του χώρου αλλά και του ρόλου του ψεύδους και γίνεται μια προσπάθεια να καταστεί σαφές ότι δικαίωμα στο ψεύδος έχουν μόνο οι άρχοντες που είναι κάτοχοι της πολιτικής τέχνης και της αλήθειας. Ο ρόλος του ψεύδους είναι αυστηρά κανονιστικός είτε αφορά τη σχέση των πολιτών μεταξύ τους, αν και θα δούμε ότι ο Πλάτων μένει εξαιρετικά ασαφής στο σημείο αυτό, είτε τη σχέση αρχόντων και αρχομένων.

Επιπλέον, στην ερώτηση γιατί τα συγκεκριμένα ψεύδη και όχι κάποια άλλα, θα προσπαθήσω να φανερώσω ότι οι περιπτώσεις ψεύδους που εκθέτει ο Πλάτων δεν είναι καθόλου τυχαίες, αλλά--παρά τη ηθική καταδίκη του ψεύδους από την αρχαιοελληνική ηθική-- είναι ψεύδη με τα οποία οι Αθηναίοι είναι εξοικειωμένοι και αποτελούν περιπτώσεις αποδεκτής ηθικής δράσης, έστω και ακραίας, εξαιτίας της ρυθμιστικής λειτουργίας που δύνανται να έχουν στην κοινωνική και πολιτική ζωή. Ο Πλάτων παίρνει το υλικό που βρίσκεται γύρω του και μολονότι δίνει ένα άλλο νόημα σ' αυτό, τελικά το παρουσιάζει σαν περιπτώσεις ψεύδους του κοινού νου.<sup>17</sup> Κεντρικό παράδειγμα οικειοποίησης ενός ψεύδους με ευρεία απήχηση και χρήση στην αθηναϊκή πολιτική ζωή αποτελεί ο μύθος της αυτοχθονίας. Σύμφωνα με αυτή την εξήγηση, ο Πλάτων αναπτύσσει έναν επιχειρηματολογικό μηχανισμό που είναι

<sup>16</sup> Η ελληνική κοινωνία των κλασικών χρόνων (5<sup>ος</sup>-4<sup>ος</sup> αιώνας) αποτελείται από αλληλένδετα φαινόμενα. Η ανάπτυξη της ιατρικής τέχνης αποτελεί φαινόμενο παράλληλο με την ανάπτυξη της ρητορικής και της φιλοσοφίας. Το σύνολο των απόψεων για την εξέλιξη της Ιατρικής στον Ελληνικό χώρο τον 5<sup>ο</sup> και 4<sup>ο</sup> αιώνα μπορεί να εντοπιστεί στα λεγόμενα Ιπποκρατικά κείμενα, συλλογή δοκιμίων που αφορούν την Ιατρική την περίοδο μεταξύ 430-330 π.Χ. και αποδίδονται στον Κώο Ιπποκράτη. Οι απόψεις περί Ιατρικής είχαν σημαντική επίδραση στη φιλοσοφική σκέψη του Πλάτωνα Βλ. *Γοργίας, Φαίδρος, Πολιτεία*.

<sup>17</sup> Δανείζομαι τον όρο από το Hesk (2000) 158. Ο Hesk προσπαθεί να δείξει ότι τα ψεύδη που ο Πλάτων στην Πολιτεία έχουν ένα διττό χαρακτήρα που τα κάνει τελικά να επιτυγχάνουν το ζητούμενο: πρόκειται για ψεύδη που αποτελούν κοινή πρακτική σε μια κοινωνία που κατά βάση έχει περιθωριοποίηση το ψεύδος και ταυτόχρονα είναι σύμφωνα με όσα διακηρύσσει ο Πλάτων, βλ. Hesk 2000, 151-162.

αποδεδειγμένος από το σωκρατικό έλεγχο και αποτελεί αφετηρία χρήσης εργαλείων της ρητορικής, όπως η πειθώ.<sup>18</sup>

### Μέθοδος και προβλήματα

Πριν φθάσουμε όμως να μιλάμε για το ψεύδος στην *Πολιτεία* θα πρέπει να απαντήσουμε κάποιες ερωτήσεις. Ποιο είναι το σημασιολογικό πεδίο του ψεύδους; Τι ακριβώς ορίζουμε ως ψεύδος;<sup>19</sup> Υπάρχει διάκριση ανάμεσα στο ψεύδος και αυτό που καλούμε απάτη και αν υπάρχει, ποια είναι η σχέση αφενός του ψεύδους και αφετέρου της απάτης με την αλήθεια; Νομίζω ότι το κρίσιμο σημείο στην κατανόηση του ψεύδους, όπως και η απάντηση στα δύο αλλά ερωτήματα, είναι ο καταρχήν ορισμός του με τους όρους «εσκεμμένο» και «μη» ψεύδος. Το ψεύδος ως ενέργεια, λεκτική ή μη, είναι βέβαιο ότι απέχει από την αλήθεια, αφού πρόκειται είτε για διαστρέβλωση είτε για απόκρυψή της. Μολονότι, συνήθως, στοχεύει σε πρακτικά αποτελέσματα, διακρίνεται ως προς το σκόπιμο ή μη χαρακτήρα του καθώς, όταν δεν είναι εσκεμμένο, σημαίνει ότι ο ίδιος ο φορέας του ψεύδους δεν είναι κάτοχος της αλήθειας, άρα ερμηνεύει και ο ίδιος το ψευδές ως αληθές. Συνεπώς, μολονότι δεν παραπλανά το ακροατήριό του σκόπιμα, στην ουσία το παραπλανά καθώς έχει και ο ίδιος πλανηθεί για την αλήθεια. Η πλάνη σε αυτή την περίπτωση αφορά τόσο τον φορέα όσο και το δέκτη.

Από την άλλη, όταν το ψεύδος είναι εσκεμμένο, σημαίνει ότι ο φορέας του λέει κάτι που είναι αντίθετο με τις πεποιθήσεις του, είτε πρόκειται για την αντικειμενική αλήθεια είτε για την αλήθεια που ο ίδιος φέρει, με σκοπό να

<sup>18</sup> Υποστηρίζω ότι η πίστη του Πλάτωνα στη λογική επιχειρηματολογία δεν αναιρείται αλλά ισχυροποιείται με τη χρήση εργαλείων όπως ο μύθος. Ακολουθώντας, παρουσιάζω μια ανάλυση του ψεύδους και του ρόλου που αυτό επιτελεί, υποστηρίζοντας ότι δεν είναι παρά ένα μυθικό επιχείρημα που έπεται του λογικού συλλογισμού.

<sup>19</sup> Ο Detienne (1996) 158-59 n. 4 πραγματεύεται την έννοια του ψεύδους στην αρχαϊκή εποχή και προχωρεί σε ενδιαφέρουσες υποδείξεις σχετικά με το σημασιολογικό πεδίο αυτού. Υποστηρίζει λοιπόν ότι στην αρχαϊκή σκέψη υπάρχουν τρεις σημασίες της λέξης «ψευδής». Καταρχήν η θεμελιώδης διάκριση δεν βρίσκεται στο δίπολο ψευδής-αληθής αλλά στο δίπολο ψευδής-αψευδής. Δεύτερον, η λέξη «ψεύδος» δεν είναι δυνατό να οριστεί επαρκώς από την τωρινή σημασία του ψεύδους. Το σημασιολογικό πεδίο του ψευδούς στην αρχαϊκή εποχή μπορεί να εντοπιστεί με μεγαλύτερη ακρίβεια αν συμπεριλάβουμε τις έννοιες της απάτης, του δόλου και φυσικά της *μίττωσ*. Τρίτον η χρήση της λέξης «ψευδής» στην αρχαϊκή σκέψη φέρει δύο σημασίες που είναι δύσκολο να διακριθούν: Ψευδής υποδηλώνει λόγο που σκοπός του είναι η απάτη, αλλά καθώς χαρακτηριστικό ενός τέτοιου λόγου είναι ότι παρουσιάζει μια εικόνα της πραγματικότητας, χωρίς φυσικά να είναι πραγματικότητα, δηλώνει επίσης λόγο χωρίς «ολοκλήρωση», στερημένο από αποτελεσματικότητα. Το δεύτερο σκέλος του δίπολου, το επίθετο «αψευδής», προσδιορίζει λόγους και δράσεις που λείπει η πρόθεση της απάτης.

εξαπατήσει το ακροατήριό του. Η δεύτερη περίπτωση ψεύδους μπορεί να ονομαστεί απάτη. Έτσι, η λεκτική απάτη δύναται να καταστεί εργαλείο στα χέρια εκείνων που επιθυμούν τη διαμόρφωση μιας πεποίθησης διαφορετικής από αυτήν που καταρχήν έχουν οι συνομιλητές του. Η δράση αυτού που ψεύδεται σκόπιμα περιγράφεται ως εξής: Ο Α κάνει χρήση του ψεύδους πάνω στον Β στο βαθμό που δύναται να στρέψει τον Β να σχηματίσει μια πεποίθηση Χ που διαφορετικά δε θα σχημάτιζε. Αυτό έχει αντίκτυπο και σε πρακτικό επίπεδο, καθώς ο Β πράττει πια με οδηγό αυτή την πεποίθηση που όμως είναι ψευδής, δηλαδή δεν ανταποκρίνεται στην «πραγματικότητα».<sup>20</sup> Η Bok (1978) 6 διακρίνει το ψεύδος από την απάτη με γνώμονα ακριβώς αυτό το κριτήριο της σκοπιμότητας. Αναφέρεται στην απάτη ως μια ενέργεια που στόχο έχει να κάνει τους άλλους να πιστέψουν πως ο ίδιος ο φορέας της ενέργειας δεν πιστεύει ότι αληθεύει.<sup>21</sup> Συχνά τα κίνητρα αλλά και η ιδιότητα του ψευδόμενου (ή καλύτερα αυτού που απατά) αποδυναμώνουν την ηθική αυστηρότητα και τείνουν να σχετικοποιήσουν τη διάκριση ανάμεσα σε αλήθεια και ψεύδος, όπως επίσης και την άρδην ηθική καταδίκη του ψεύδους. Θα δούμε ότι ο Πλάτων έντεχνα αποφεύγει τη συγκεκριμένη παγίδα, δηλαδή τη σχετικοποίηση της αλήθειας, με τη κρίσιμη διάκριση ανάμεσα σε «ψεύδη στην ψυχή» και «ψεύδη στα λόγια», όπως και με την ρητή υπόδειξη του ποιος τελικά έχει δικαίωμα να ψεύδεται και γιατί.<sup>22</sup>

Πέρα βέβαια από την αυστηρή διάκριση ανάμεσα σε εσκεμμένο και μη ψεύδος υπάρχει και μια άλλη διάκριση: ανάμεσα στο ψεύδος και το ψευδαισθητικό. Η χρήση του ψευδαισθητικού ή μυθικού στοιχείου δε στοχεύει στην παραπλάνηση ενός ακροατηρίου ως προς την «τιμή αληθείας» που αυτό έχει, αφού ο δημιουργός καθιστά σαφές ότι πρόκειται για κάτι ψευδές και το ακροατήριο έχει γνώση ότι δεν πρόκειται για κάτι που θα μπορούσε να κριθεί με τα αυστηρά κριτήρια της πραγματικότητας. Η μη αντιστοιχία με την αλήθεια ή αυτό που ορίζεται κάθε φορά ως αλήθεια δεν το καθιστά αυτόματα και ψευδές. Μια τέτοια περίπτωση αποτελούν και οι ιστορίες που αφορούν στο μακρινό παρελθόν ή ακόμα και οι ιστορίες που

<sup>20</sup> Το σχήμα είναι το εξής:

1. Το Χ είναι ψευδές.
2. Ο Α γνωρίζει ότι το Χ είναι ψευδές.
3. Ο Α προσπαθεί να πείσει το Β ότι το Χ αληθεύει.
4. Στο βαθμό που ο Β πείθεται δρα πια με αυτά τα δεδομένα.

<sup>21</sup> Η Bok τονίζει την ανάγκη να υπάρξει μια σαφής διάκριση ανάμεσα σε αλήθεια και ψεύδος στο ηθικό πεδίο και σε αλήθεια και ψεύδος γενικά.

<sup>22</sup> Το ερώτημα που μένει ανοιχτό σε όλες τις περιπτώσεις ψεύδους είναι αν υπάρχουν δύο είδη αλήθειας: μία αντικειμενική και μία που είναι η αλήθεια του ομιλητή και του συνομιλητή. Σε κάθε περίπτωση το ζητούμενο είναι η εντιμότητα εκ μέρους τους.

αφορούν στην τύχη της ψυχής, για τις οποίες δεν υπάρχουν αρκετά τεκμήρια για να προσδιοριστεί τι είναι αλήθεια και τι ψεύδος. Το ψευδαισθητικό εισχωρεί στο χώρο του πιθανού συνθέτοντας στοιχεία από την πραγματικότητα. Έτσι, ο χώρος του ψευδαισθητικού μετατρέπεται σε ένα χώρο παιχνιδιού ανάμεσα στην αλήθεια και το ψεύδος, ανάμεσα στην πραγματικότητα και τη φαντασία και κυρίως ανάμεσα στην αντικειμενική αλήθεια και σε άλλους είδους «αλήθειες», όπως η θρησκευτική ή η ηθική αλήθεια.<sup>23</sup>

Αναφορικά τώρα με το ψεύδος στο πλατωνικό έργο, στην παρούσα εργασία περιορίζομαι στην εξέταση του ρόλου που επιτελεί το ψεύδος αυστηρά στα πλαίσια της *Πολιτείας*, χωρίς να προχωρώ σε μια θεώρηση του ρόλου που αυτό έχει σε άλλους πλατωνικούς διάλογους: *Ιππίας Ελάσσων*, *Ευθύδημος Κρατύλος*, *Θεαίτητος*, *Σοφιστής*, *Νόμοι*. Θα ήθελα να κάνω σαφές ότι η αντίθεση αλήθειας – ψεύδους στην *Πολιτεία* δεν αποτελεί μια επιστημολογική κατηγορία αλλά έχει κυρίως ηθικές και πολιτικές και διαστάσεις. Ο Πλάτων το καθιστά σαφές, όταν - όπως θα δούμε - προχωρεί σε μια κρίσιμη διάκριση ανάμεσα σε «ψεύδη στην ψυχή» που αφορούν στα *όντα* και «ψεύδη στα λόγια» που είναι τα λεκτικά ψεύδη, ή αλλιώς ανάμεσα σε ακούσιο και εκούσιο ψεύδος, οδηγούμενος στην αποκλειστική ενασχόληση με το εσκεμμένο ψεύδος στο λόγο. Η αντίθεση αλήθειας και ψεύδους ως οντολογική και επιστημολογική κατηγορία μπορεί να διαγνωστεί κατά κόρον σε άλλους πλατωνικούς διάλογους και κυρίως στο *Σοφιστή*.<sup>24</sup>

Επιπροσθέτως, σε καμία περίπτωση δε θα προσπαθήσω να εμπλακώ στο χάος ερμηνείας των μύθων και του ρόλου που αυτοί έχουν στο πλατωνικό έργο. Περιορίζομαι λοιπόν στην παρουσίαση του *γενναίου ψεύδους* ως ενός μύθου, υποστηρίζοντας ότι αποτελεί ηθική παραίνεση που έπεται της λογικά ερμηνευμένης εικόνας της Καλλίπολης. Παράλληλα περιορίζομαι στην εξέταση των χωρίων που

<sup>23</sup> Βλ. παράρτημα

<sup>24</sup> Βλ. *Σοφιστ* 260c-266e. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η συζήτηση περί ψεύδους σε έναν άλλο πλατωνικό διάλογο, τον *Ιππία Ελάσσωνα* όπου σχολιάζεται ένα ομηρικό απόσπασμα (ο Αχιλλέας ανακαλύπτει ότι δεν υπάρχει πιο μισητό πράγμα από το να κρύβει κανείς την αλήθεια και να λέει ψέματα για αυτά που γνωρίζει) Βλ. *Ιππίας Ελάσσων*. 365a κ.ε. Ο Σωκράτης, με μια εμφανή διάθεση ειρωνείας, εκφράζει την προτίμηση σου στον Οδυσσέα σε σχέση με τον Αχιλλέα, επειδή ο πρώτος λέει εσκεμμένα ψεύδη, δηλαδή είναι κάτοχος της αλήθειας, ενώ ο Αχιλλέας λέει ακούσια τα ψεύδη, αγνοώντας την αλήθεια. Υποδεικνύει με αυτό τον τρόπο ότι ο κάτοχος της αλήθειας δύναται να είναι και κάτοχος του ψεύδους. Στο σημείο αυτό εμφανίζεται το παράδοξο ότι κάποιος που αμαρτάνει εκούσια είναι καλύτερος από αυτόν που αμαρτάνει ακούσια, βλ. Pratt (1993) π. 40. Για μια ανάλυση του επιχειρήματος του Σωκράτη στον συγκεκριμένο διάλογο και συγκεκριμένα της θέσης, όπως παρουσιάζεται από το Σάντα (1997) 300 ότι: «Σε όλες τις επιστήμες, αυτοί που διαθέτουν τη

αφορούν το ψεύδος άμεσα ή έμμεσα, χωρίς να δίνω μια συνολική θεώρηση της πολιτικής φιλοσοφίας του Πλάτωνα, κάτι που είναι εκ των πραγμάτων αδύνατο, όπως παρουσιάζεται στο συγκεκριμένο έργο.

Αναφορικά τώρα με το ζήτημα ύπαρξης και λειτουργίας του ψεύδους στην *Πολιτεία*, ερχόμαστε αντιμέτωποι με μια σειρά προβλημάτων. Το πρώτο πρόβλημα είναι η ίδια η ύπαρξη του ψεύδους σε μια πολιτεία, που εξ αρχής διευκρινίζεται ότι πρόκειται για μια δίκαιη πολιτεία. Ας δούμε ειδικότερα την περίπτωση του *γενναίου ψεύδους* στην προσπάθειά μας να κατανοήσουμε τη συγκεκριμένη αντίφαση. Σε αυτή την προσπάθεια μπορούμε να προχωρήσουμε σε μια μάλλον παράδοξη αποδοχή: ο Πλάτων είναι ένας ειλικρινής ψεύτης. Αυτή η αποδοχή πηγάζει από τα ίδια τα λόγια του Πλάτωνα και την αναγνώριση από μέρος του ότι θα προχωρήσει στη διήγηση ενός ψεύδους: «Πώς μπορούμε να εφεύρουμε ένα από εκείνα τα γενναία ψεύδη για τα οποία μιλούσαμε προηγουμένως..» αναφέρει στην εισαγωγή του *γενναίου ψεύδους*. Η ισχυρή δέσμευση του Σωκράτη με την αλήθεια είναι γνωστή.<sup>25</sup> Στο *Γοργία* διακηρύττει ότι δεν υπάρχει μεγαλύτερο κακό από το να έχει κανείς ψευδείς πεποιθήσεις για τα πράγματα (458a8-b1).<sup>26</sup> Στο *Χαρμίδα* περιγράφει μια περίπτωση κοινωνίας, ως μέρος ενός ονείρου, όπου αυτοί που ισχυρίζονται ότι είναι ειδικοί σε κάποιο τομέα, όπως ο γιατρός, δεν κάνουν τίποτα άλλο πάρα να εξαπατούν ότι έχουν αυτές τις ιδιότητες, αποκρύπτοντας έτσι την αλήθεια, οπότε είναι αδύνατο να επιτευχθεί οτιδήποτε ορθό (173a7-d7).<sup>27</sup> Φυσικά υπάρχει και η δέσμευση με την αλήθεια στην ίδια την *Πολιτεία*. Γι' αυτό και οι δυσκολίες μεγαλώνουν αν ανατρέξουμε σε δύο χωρία της *Πολιτείας* που επιβεβαιώνουν τη διάθεση του Πλάτωνα να αναζητήσει την αλήθεια και καταδικάζουν το ψεύδος ως ηθικά βλαβερό. Στο 485b-c, όταν παρουσιάζονται οι αρετές του φιλοσόφου, του ιδανικού κυβερνήτη της πόλης, καθίσταται για άλλη μια φορά σαφές ότι το ψεύδος είναι μισητό (*Τὴν ἀψεύδειαν καὶ τὸ ἐκόντας εἶναι μηδαμῆ προσδέχεσθαι τὸ ψεῦδος ἀλλὰ μισεῖν, τὴν δ' ἀλήθειαν στέργειν*), είχε προηγηθεί η καταδίκη στο 381e-382b, και μάλιστα υπογραμμίζεται, καθώς η αλήθεια εξισώνεται με τη σοφία, ότι σοφία και ψεύδος είναι

---

μεγαλύτερη ικανότητα να λένε εκούσια ή εσκεμμένα ψεύδη είναι ίδιοι με εκείνους που διαθέτουν τη μεγαλύτερη ικανότητα να λένε την αλήθεια εκούσια» βλ. Σαντας (1997) 298-304.

<sup>25</sup> Ο Σωκράτης ως φιλόσοφος της αλήθειας κυριαρχεί σε όλους τους πρώιμους διαλόγους, βλ. ενδεικτικά *Λάχης*, *Φαίδων*, *Κρίτων*.

<sup>26</sup> «τῶν ἡδέως μὲν ἂν ἐλεγχθέντων εἴ τι μὴ ἀληθὲς λέγω, ἡδέως δ' ἂν ἐλεγχάντων εἴ τις τι μὴ ἀληθὲς λέγοι, οὐκ ἀηδέστερον μεντὰν ἐλεγχθέντων ἢ ἐλεγχάντων μείζον γὰρ αὐτὸ ἀγαθὸν ἡγοῦμαι, ὅσπερ μείζον ἀγαθὸν ἐστὶν αὐτὸν ἀπαλλαγῆναι κακοῦ τοῦ μεγίστου ἢ ἄλλον ἀπαλλάξαι. οὐδὲν γὰρ οἶμαι τοσοῦτον κακὸν εἶναι ἀνθρώπῳ, ὅσον δόξα ψευδῆς περὶ ὧν τυγχάνει νῦν ἡμῖν ὁ λόγος ᾧ».

αδύνατον να υπάρξουν στην ίδια φύση ( *Ἦ οὖν δυνατὸν εἶναι τὴν αὐτὴν φύσιν φιλόσοφόν τε καὶ φιλοψευδῆ* ).<sup>28</sup> Η άποψη επαναλαμβάνεται στο 490a-e: ο φιλόσοφος αναζητά την αλήθεια και πορεύεται με αυτήν· με την αλήθεια Δε συμβαδίζει το δίκαιο ήθος και η σωφροσύνη.

Αυτό που θα προσπαθήσω να διαφανεί στην παρούσα εργασία είναι ότι οι αποδεκτές περιπτώσεις ψεύδους στην *Πολιτεία* αποτελούν μια ειδική περίπτωση στο πλατωνικό έργο, καθώς γίνονται δεκτές υπό ορισμένες προϋποθέσεις. Πρέπει λοιπόν, όταν συζητάμε για τις περιπτώσεις αποδεκτού ψεύδους στην πόλη, να έχουμε κατά νου το γεγονός ότι ο Πλάτων έχει ως στόχο τη διατήρηση και ευημερία της πόλης. Αυτό μας πείθει ότι το ψεύδος δεν αντιτίθεται στην αλήθεια ως γνωστική και ηθική κατηγορία αλλά είναι ένα μέσο επικοινωνίας σε ορισμένες περιστάσεις, στις οποίες οι άρχοντες επιβάλλεται να κάνουν χρήση αυτού προς όφελος της πόλης στο σύνολό της. Δεν παγιώνεται ως νόμος της πόλης ούτε φυσικά τυγχάνει καθολίκευσης, αλλά μένει ως πρακτική για ορισμένους στο προφορικό λόγο. Έτσι, πρέπει να ερευνήσουμε ποιο είναι το θεωρητικό πλαίσιο μέσα στο οποίο γίνεται δεκτή αυτή η ειδική κατηγορία ψεύδους και κυρίως τη διάκριση που γίνεται ανάμεσα σε εσκεμμένο και μη ψεύδος, και την προϋπόθεση του δεύτερου που είναι η ίδια η αλήθεια.

Πρέπει λοιπόν να αναζητήσουμε αν αυτά τα ψεύδη είναι φορείς μιας αλήθειας και αν αυτή είναι το ίδιο πολύτιμη με την αλήθεια που ο Πλάτων αναζήτησε στους πρώιμους σωματικούς διαλόγους. Ή καλύτερα να αναζητήσουμε ποια ακριβώς είναι αυτή η αλήθεια που αφενός ενυπάρχει στα ψεύδη και αφετέρου επιβάλλει τη χρήση τους. Ωστόσο, λαμβάνοντας υπόψη τις σημαντικές δυσκολίες που έχει η παρούσα ερμηνεία στο να εναρμονιστεί με την κοινά αποδεκτή θέση ότι ο Πλάτων είναι ο φιλόσοφος της αλήθειας, είναι, νομίζω, σκόπιμο να δεχθούμε την παραδοξολογία της έκφρασης «Ο Πλάτων είναι ένας ειλικρινής ψεύτης». Οφείλουμε λοιπόν να εξετάσουμε το ψεύδος στα πλαίσια της *Πολιτείας* και του αρχικού στόχου να ανακαλύψουμε τι είναι δικαιοσύνη.

Στο ίδιο πνεύμα παρουσιάζω, μάλλον αποσπασματικά, περιπτώσεις αποδεκτού ψεύδους από την κοινωνική και πολιτική ζωή των Αθηναίων, στην απόπειρά μου να δείξω ότι ο Πλάτων τις υιοθετεί στα πλαίσια μιας προσπάθειας να γεφυρώσει το χάσμα ανάμεσα στη φιλοσοφική θεωρία και την πολιτική

<sup>27</sup> «οὐ βραδίως εὐρήσεις ἄλλο τι τέλος τοῦ εὖ πράττειν, ἐὰν τὸ ἐπιστημόνως ἀτιμάσῃ».

<sup>28</sup> Το σημείο που κάνει μεγάλη εντύπωση είναι το λεκτικό παιχνίδι που υπάρχει ανάμεσα στο «φιλόσοφος» και «φιλοψευδής».

αποτελεσματικότητα, διάμεσου της διαμόρφωσης ενός νέου κώδικα επικοινωνίας ανάμεσα σε άρχοντες και αρχόμενους.<sup>29</sup> Έτσι, δεν προβαίνω σε μια ανάλυση του ρόλου του ψεύδους στην αρχαία Ελλάδα, κάτι που είναι εκ των πραγμάτων είναι πού δύσκολο να γίνει εδώ, εξαιτίας του εύρους και της δυσκολίας του ζητήματος, εκτός από περιπτώσεις που εμπλέκονται στην πολιτική δραστηριότητα.<sup>30</sup>

Το πόσο έκδηλες και βαθιές είναι οι διαφορές ανάμεσα στις θέσεις περί πολιτικής και εξουσίας που διατυπώνει ο Πλάτωνας στην *Πολιτεία* και στις σύγχρονες απόψεις περί πολιτικής και εξουσίας είναι φανερό· έχει δε αποτελέσει αφορμή κριτικής από πολιτικούς στοχαστές και σχολιαστές του Πλάτωνα. Η κριτική έγκειται τόσο στην εισαγωγή του ψεύδους, κυρίως όμως στη χρήση του. Τονίστηκε ότι το ψεύδος εντός της Καλλίπολης έχει το ρόλο του ελέγχου της συμπεριφοράς των αρχόμενων με στόχο τη χειραγώγηση των πολιτών, ώστε να δεχτούν την κοινωνική και πολιτική θέση που τους έχει επιβληθεί. Ο πιο γνωστός επικριτής του πλατωνικού πολιτικού συστήματος υπήρξε ο Popper με το έργο του *Η Ανοιχτή Κοινωνία και οι Εχθροί της*. Ο Popper, αφού προσάπτει στον Πλάτωνα την κατηγορία του Ολοκληρωτισμού, τον κατηγορεί για πολιτική ανηθικότητα εξαιτίας της χρήσης άνομων μέσων για τη διατήρηση της εξουσίας (όπως το ψεύδος) η οποία είναι συγκεντρωμένη σε μια μικρή τάξη που συμπεριφέρεται στη μάζα ως μια ομάδα «ηλιθίων».<sup>31</sup>

Αποφεύγω να εμπλακώ σε κριτικές που έχουν ασκηθεί στην πολιτική φιλοσοφία του Πλάτωνα με αφορμή τη χρήση της απάτης στην *Πολιτεία*,

<sup>29</sup> Θα προσπαθήσω να παρουσιάσω τη λειτουργία και την επιρροή του μύθου της αυτοχθονίας κυρίως μέσα από «πολιτικά» κείμενα της εποχής. Θα προσπαθήσω λοιπόν να δώσω μια ανάγνωση της αυτοχθονίας όπως εμφανίζεται στα ρητορικά κείμενα *Επιτάφιος Λόγος* του Λυσία (458-392 π.Χ.) και *Πανηγυρικός* του Ισοκράτη (436-388 π.Χ.) και της ιδεολογίας που διαμορφώνεται εντός των πλαισίων της Αθηναϊκής κοινωνίας μέσα από τέτοιους λόγους. Επίσης, θα προσπαθήσω να δώσω μια ανάγνωση του περίφημου *Επιτάφιου Λόγου* του Περικλή που μας παραδίδει ο Θουκυδίδης (460-400 π.Χ.) και της σημασίας που έχει η επίκληση της αυτοχθονίας σε αυτόν, υποστηρίζοντας ότι η επίκληση του μύθου, στην ουσία του ενός ψεύδους, συνέβαινε κατά κόρον και στο δημοκρατικό περιβάλλον της Αθήνας.

<sup>30</sup> Η ηθική του ψεύδους στην Αρχαία Ελλάδα είναι ένα πολύπλοκο ζήτημα, από τη μια πλευρά υπάρχει το ψέμα όπως παρουσιάζεται στην ποίηση της εποχής και από την άλλη έχουμε τη δράση του ψεύδους εντός του πλαισίου της Δημοκρατικής Αθήνας. Για την ηθική του ψεύδους στα Αρχαϊκά και Κλασσικά χρόνια βλ. μεταξύ άλλων Detienne, M and Vernant J-P (1978): *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society*, Pratt L. (1993): *Lying and Poetry from Homer to Pindar: Falsehood and Deception in Archaic Greece*, Gill, C, and Wiseman T.C. (eds) (1993): *Lies and Falsehood in ancient World*, Hesk J. (2000): *Deception and Democracy in Classical Athens*.

<sup>31</sup> Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της, Η μαγεία του Πλάτωνα, τόμος 1<sup>ος</sup>, πρώτη έκδοση 1945. Χρήσιμο νομίζω θα ήταν να υπογραμμιστεί ότι ο Popper έγραψε το παρόν έργο στη διάρκεια του Β' παγκοσμίου πολέμου, όταν ολοκληρωτικά πολιτικά καθεστώτα, όπως το Τρίτο Ράιχ, ήταν παντοδύναμα. Στο πνεύμα του Popper είναι και η κριτική του Crossman, *Plato Today*, London, 1963. Γνωστό απαντητικό κείμενο στον Popper και υπερασπιστικό του Πλάτωνα είναι το έργο του Levinson: Levinson, R. B., *In Defense of Plato*, Cambridge, 1953.



προσπαθώντας, όπως έχω ήδη τονίσει, να κατανοήσω τη χρήση του ψεύδους αυστηρά στα πλαίσια του συγκεκριμένου διαλόγου και της προσπάθειάς του Πλάτωνα να παρουσιάσει ένα νέο μοντέλο πόλης και διακυβέρνησης.

Οι σχολιαστές της *Πολιτείας*, όταν αναφέρονται στο ψεύδος, επιδιώκουν κατά κύριο λόγο να αποσαφηνίσουν το ρόλο που το γενναίο ψεύδος καλείται να επιτελέσει στην Καλλίπολη και την ηθική και πολιτική αλήθεια που αυτό φέρει, συχνά θέτοντας στο περιθώριο τις περιπτώσεις απάτης που προηγούνται αυτού. Σχολιαστές όπως ο Gill (1979, 1993) κάνουν λόγο για τα ηθικά και πολιτικά κίνητρα που οδηγούν τον Πλάτωνα στην παρουσίαση του μύθου αλλά και τον ιδιαίτερο χαρακτήρα που αυτό έχει σε σχέση με τους λοιπούς πλατωνικούς μύθους, ειδικά αυτούς που αφορούν στην τύχη της ψυχής. Άλλοι σχολιαστές του Πλατωνικού έργου (Reeve:1988, Annas:1982 Ferrari: 1989) εμμένουν στο ρόλο που το ψεύδος έχει στη διαμόρφωση μιας ιδεολογίας εντός της πόλης, που είναι από τη μια πλευρά αναγκαία για την επιβίωσή της και από την άλλη καθορίζει τη σχέση ανάμεσα σε άρχοντες και αρχόμενους. Το ίδιο συμβαίνει και στο μοντέλο μνημένων-αμύητων στην αλήθεια, που θεμελιώνεται στο αποκλειστικό δικαίωμα πρόσβασης των αρχόντων στο ψεύδος. Ειδικά, ο Ferrari (1989) 112-5 υποστηρίζει ότι ο διττός χαρακτήρας του ψεύδους, μυθολογικός και φαρμακολογικός, είναι τελικά αυτός που «σώζει» το πλατωνικό εγχείρημα και νομιμοποιεί τη χρήση του εντός της Πολιτείας χωρίς να αντιφάσκει με τη λοιπή πλατωνική σκέψη. Αξιομνημόνευτο νομίζω ότι είναι το άρθρο του Page (1991): “The truth about Lies in Plato’s Republic” και το κεντρικό ερώτημα που διατυπώνεται: «Μπορεί το ψεύδος να έχει έναν ηθικά αποδεκτό ρόλο στις ανθρώπινες σχέσεις και ειδικά στη σχέση άρχοντα και αρχόμενου, ή αλλιώς μπορεί το ψεύδος να είναι δίκαιο;» Τόσο ο Page (1991) 16 κ.ε. όσο και η Zembaty (1988) 535 κ.ε. τονίζουν την ιατρική αναλογία στην εισαγωγή του ψεύδους, δηλαδή τον τρόπο που ο κυβερνήτης της πολιτείας έχει το δικαίωμα να κάνει χρήση του ψεύδους όπως ο γιατρός χρησιμοποιεί ένα φάρμακο.

Ένα σημείο που έχει γίνει αντικείμενο πολλών διαφωνιών είναι ο φορέας του ψεύδους στην πόλη. Για παράδειγμα ο Reeve (1988) 178-186 υποστηρίζει ότι ίσως τελικά το γενναίο ψεύδος να μη λέγεται από τους πραγματικούς άρχοντες της πόλης, τους φιλοσόφους βασιλιάδες, επειδή αυτοί δεν έχουν ανάγκη του ψεύδους αλλά από τους άρχοντες, ένα «πρώιμο» στάδιο αυτών, τους παντελείς φύλακες μετά την πρώτη επιλογή που γίνεται από την τάξη των φυλάκων. Παρόμοιους ενδοιασμούς εκφράζει και ο Ferrari (1989) 112-113. Στο ίδιο ζήτημα ο Cornford (1942) 104 διατείνεται ότι

το γενναίο ψεύδος δε λέγεται από τους άρχοντες, όπως οι περισσότεροι σχολιαστές υποστηρίζουν, αλλά απευθύνεται και σε αυτούς: ωστόσο μένει ασαφές το ποιος τελικά είναι ο φορέας του ψεύδους εντός των ορίων της Καλλίπολης.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει μια μελέτη που εκδόθηκε τελευταία (2000) από J. Hesk με τίτλο “Deception and Democracy in Ancient Athens” όπου γίνεται μια προσπάθεια ένταξης της πλατωνικής χρήσης του ψεύδους, στη χρήση του ψεύδους από το δημοκρατικό περίγυρο του Πλάτωνα. Ο Hesk ασχολείται εκτενώς με το γενναίο ψεύδος, το μύθο αυτοχθονίας, όχι μόνο στον Πλάτωνα αλλά και σε ρήτορες και σε τραγικούς. Βρίσκει ομοιότητες και διαφορές αλλά αυτό που κυρίως τον ενδιαφέρει είναι η εύρεση τεχνικών απάτης στον Πλάτωνα, που ομοιάζουν τόσο με τους πολιτικούς και τους ρήτορες της εποχής του όσο και με τις σπαρτιατικές τεχνικές απάτης. Συχνά δε, προχωρεί σε, μάλλον παρακινδυνευμένες, συγκρίσεις με περιπτώσεις απάτης στη σύγχρονη πολιτική ζωή. Μια από τις πιο ενδιαφέρουσες αναγνώσεις της πολιτικής φιλοσοφίας του Πλάτωνα και κυρίως του τρόπου που αυτή εκτυλίσσεται στην αθηναϊκή κοινωνία του 4<sup>ου</sup> αιώνα, καθώς επίσης και οι ιδιαίτερες σχέσεις και συγγένειες που έχει με το πολιτικό περιβάλλον της εποχής, είναι αυτή του Yunis (1996, 117-236). Θέσεις που συγγενεύουν με αυτές του Yunis εκφράζει και ο Ober (1998, 214-247).

## I. Η δομή της Ιδανικής Πολιτείας

### A. Η μέθοδος αναζήτησης της δικαιοσύνης

Για να απαντηθεί το ερώτημα τι είναι δικαιοσύνη στην πόλη, πρέπει καταρχήν να ερευνηθεί η καταγωγή και η φύση της πόλης. Το πρώτο ερώτημα που ο Σωκράτης απαντά, ξεκινώντας να περιγράφει τη δομή της *Καλλίπολης* είναι η καταγωγή της πόλης, δηλαδή το λόγο για τον οποίο οι άνθρωποι συγκροτούν κοινωνίες<sup>32</sup>. Ίσως θα περιμέναμε εδώ ένα μύθο δημιουργίας εκ μέρους του Πλάτωνα, αλλά τόσο η πορεία συγκρότησης της πολιτείας όσο και η ανάγκη του Πλάτωνα να παρουσιάσει την πόλη ως μια ανάγκη του ανθρώπινου είδους, μεταθέτουν το μύθο της δημιουργίας των ανθρώπων και των κοινωνιών σ' ένα επόμενο κομμάτι της διήγησης. Είναι ενδιαφέρον ότι έτσι δεν υπάρχει η παραμικρή μνεία μυθικών θεμελίων στη συγκρότηση των κοινωνιών. Η δημιουργία της πόλης οριοθετείται στην ανάγκη για επιβίωση του ανθρώπινου γένους και αντικαθιστά το ρόλο που σε ένα μυθικό επίπεδο θα είχαν οι θεοί· παράλληλα η ευθύνη για την ομαλή λειτουργία της πόλης μεταβιβάζεται στον άνθρωπο.

Αυτές οι γενικές παρατηρήσεις επιβεβαιώνονται από συγκεκριμένες διαπιστώσεις που απορρέουν από το πλατωνικό κείμενο. Ενδεικτικό είναι ότι η περιγραφή της συγκρότησης και της λειτουργίας της πολιτείας στηρίζεται στην αληθοφανή εξήγηση ότι οι άνθρωποι συγκρότησαν κοινωνίες στην προσπάθειά τους να επιβιώσουν και να ικανοποιήσουν μια σειρά αναγκών τους<sup>33</sup>. Αξιοσημείωτο σε αυτό το σημείο της διήγησης είναι ότι ο Πλάτων εκφράζει την ίδια άποψη με αυτήν

<sup>32</sup>Ο Gill (1977) 299-300 σωστά νομίζω, ότι υπογραμμίζει πως το ενδιαφέρον του Πλάτωνα για την ανθρώπινη προϊστορία στην *Πολιτεία* δεν είναι ειλικρινές αλλά γίνεται βάσει σκοπιμοτήτων. Σύμφωνα με το Gill, ο Πλάτων σε αντίθεση με την *Πολιτεία* δείχνει ειλικρινές ενδιαφέρον για την ανθρώπινη προϊστορία και τη συγκρότηση κοινωνιών σε δύο άλλα έργα του, τον *Τίμαιο* και τον *Κριτία*. Αντίθετα στην πολιτεία η διήγηση ότι οι άνθρωποι συγκροτούν κοινωνίες εξαιτίας της ανάγκης εισάγεται προκειμένου να στηρίξει την εισαγωγή της αρχής της ειδικευσης.

<sup>33</sup>Θα μπορούσε κανείς να δει εδώ μια εκδήλωση της ικανότητάς του Πλάτωνα να πείθει για μια θέση χωρίς να χρησιμοποιεί ένα αυστηρά λογικό επιχειρήμα. Η συγκεκριμένη θέση ούτε αποτελεί επιχειρήμα ούτε στηρίζεται σε κάποιο επιχειρήμα, αντίθετα είναι μάλλον εμπειρική και μοιάζει να προϋποθέτει μια γενικά παραδεκτή γνώμη για τη συγκρότηση των πρώτων κοινωνιών. Ο συλλογισμός στη συνέχεια της συζήτησης βασίζεται σε αυτή την αρχική παραδοχή. Στο απόσπασμα αυτό μπορούμε επιπλέον να διαπιστώσουμε πως ο Πλάτωνας αφουγκράζεται τις απόψεις του καιρού του για τη συγκρότηση των πρώτων κοινωνιών και μεταθέτει την ευθύνη για την εύρυθμη λειτουργία αυτών από τους θεούς στους ανθρώπους.

που στο διάλογό του *Πρωταγόρας* αποδίδει στον ομώνυμο σοφιστή και εκφράζεται με τη μορφή μύθου<sup>34</sup>. Στην περίπτωση της *Πολιτείας*, με γνώμονα την παραδοχή ότι υπάρχει μια πολλαπλότητα αναγκών (λογική εξαγωγή αλλά και εμπειρική παρατήρηση), ο Σωκράτης παρουσιάζει την πρώτη βασική αρχή της υπό ίδρυση πόλης, που είναι ο *φύσει* καταμερισμός της εργασίας, δηλαδή η αρχή της ειδικευσης. Περαιτέρω παρουσιάζονται η βασική κοινωνική και πολιτική δομή της πολιτείας, δηλαδή οι τάξεις από τις οποίες απαρτίζεται, και οι αρχές και πρακτικές στις οποίες η πόλη στηρίζει την επιβίωσή της και την ευτυχία των πολιτών της. Είναι ενδιαφέρουσα η τελεολογική διάσταση που δίνει ο Πλάτων στην πολιτεία, δεδομένου ότι ικανοποιεί τις ανάγκες που το ίδιο το άτομο αδυνατεί από μόνο του να ικανοποιήσει.<sup>35</sup>

## B. Η θεμελιώδης αρχή της *Πολιτείας*

Ας δούμε από πιο κοντά τη δομή και αλλά και τον τρόπο του εξασφαλίζεται η εύρυθμη λειτουργία της υπό ίδρυση πόλης. Το άμεσο πρόβλημα που απασχολεί τον Πλάτωνα είναι αυτό που θα απασχολούσε τους ιδρυτές κάθε πόλης: η παρουσίαση

<sup>34</sup> Στον πλατωνικό *Πρωταγόρα* ο σοφιστής Πρωταγόρας διηγείται ένα μύθο τόσο ανθρωπογονικό όσο και σοσιογονικό και διακηρύσσει ότι η βασική αιτία συγκρότησης κοινωνιών ήταν η ανάγκη (320c-323a). Ο μύθος λοιπόν αποδίδεται στο σοφιστή και πιθανόν να προέρχεται από την πραγματεία του Πρωταγόρα «*Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως*» που αναφέρεται στο Διογένη Λαέρτιο IX 55 (Adam, 1975, xx). Θα ήταν χρήσιμο να παραθέσουμε το χωρίο από το λεγόμενο μύθο του Πρωταγόρα που νομίζω ότι αποτελεί μια ένδειξη πως ο Πλάτων επιτυγχάνει να «καπηλευτεί» τον συγκεκριμένο μύθο στην Πολιτεία τόσο με ένα λογικό συλλογισμό, οι άνθρωποι συγκροτούν κοινωνίας λόγω ανάγκης, όσο και με ένα μύθο, οι άνθρωποι γεννούνται εντός της γης ύστερα από θεϊκή επέμβαση: «Ήταν κάποτε ένας καιρός που υπήρχαν μόνο θεοί· γένη θνητών δεν υπήρχαν. Όταν ήρθε η ώρα που ήταν γραφτό να γεννηθούν και αυτά, τα πλάθουν οι θεοί μέσα στα έγκατα της γης χρησιμοποιώντας ένα μείγμα από χρώμα και φωτιά και από ό,τι μπορεί να ενωθεί με το χρώμα και με τη φωτιά... Αφού λοιπόν ο άνθρωπος απέκτησε μερτικό στο θεϊκό κλήρο, πρώτον λόγω της συγγενειάς του με το θείο πίστεψε, μόνος αυτός απ' όλα τα είδη, σε θεούς κι άρχισε να στήνει βωμούς και αγάλματα θεών· γρήγορα, έπειτα, διαμόρφωσε, χάρη στην τέχνη του, γλώσσα και λέξεις και επινόησε τα οικήματα, τα ρούχα την υπόδεση, τα σκεπάσματα και τις τροφές που βγάζει η γη. Με αυτά λοιπόν τα εφόδια ζούσαν τον πρώτο καιρό οι άνθρωποι σκόρπιοι· πολιτείας δεν υπήρχαν. Το αποτέλεσμα ήταν να τους αφανίζουν τα θηρία, γιατί εκείνοι ήταν από κάθε άποψη πιο αδύναμοι από αυτά. Κι η δημιουργικότητά τους, πάλι, μπορούσε να τους βοηθήσει σχετικά με την εξασφάλιση της τροφής τους, δεν επαρκούσε όμως για τον πόλεμο με τα θηρία· δεν κατείχαν βλέψεις οι άνθρωποι ακόμα την πολιτική τέχνη που είναι ένα μέρος της είναι και η τέχνη του πολέμου. Ένωσαν έτσι την ανάγκη να συγκεντρώνονται και να χτίζουν πολιτείας για να σωθούν». (Μτφ. Σκουτερόπουλος, 1998)

<sup>35</sup> Ο Adam (1963) 94 σχολιάζοντας την κριτική που ασκεί ο Αριστοτέλης στον Πλάτωνα (η πόλη του είναι μια πόλη που στοχεύει όχι στο *Καλόν* αλλά στην κάλυψη των αναγκαίων) ισχυρίζεται ότι η πλατωνική πολιτεία περικλείει και το *Καλόν*, καθώς μολοντί είναι μια πόλη παραγωγών, φυλάκων και αρχόντων, στην ουσία αποτελεί μια ενότητα.

μιας θεμελιώδους αρχής που θα εξασφαλίζει την εύρυθμη λειτουργία τής πολιτείας. Στην περίπτωση μας η ορθότητα και η αναγκαιότητα της προβαλλόμενης αρχής συνδέεται με την επιβίωση της *Καλλίπολης*. Με βάση αυτή την παρατήρηση, η θεμελιώδης αρχή της *Πολιτείας* και βασική πηγή της αρμονικής συνύπαρξης των πολιτών είναι η αρχή της ειδίκευσης, σύμφωνα με την οποία κάθε πολίτης πρέπει να εξασκεί την εργασία, που του υπαγορεύουν οι φυσικές του ικανότητες. Αργότερα αποσαφηνίζεται ότι δικαιοσύνη στην πόλη σημαίνει πως κάθε άτομο επιβάλλεται να πράττει αυτά που αρμόζουν στην κοινωνική τάξη στην οποία ανήκει (432b-434c).<sup>36</sup> Γι' αυτό το λόγο, η συγκεκριμένη αρχή μπορεί να περιγραφεί ως ένα άτομο/ μια λειτουργία και προϋποθέτει ότι εφόσον κάποιος ασκεί τη λειτουργία που η κοινωνική του τάξη τού υπαγορεύει, δεν μπορεί παράλληλα να ασκεί μια λειτουργία που ανήκει σε μίαν άλλη τάξη.<sup>37</sup> Για παράδειγμα, κάποιος που είναι αγρότης δεν μπορεί ταυτόχρονα να είναι επιφορτισμένος με την προστασία της πόλης, δηλαδή να είναι φύλακας, καθώς όχι μόνο είναι άοπλος αλλά δεν κατέχει και την τεχνογνωσία και τα φύσει χαρακτηριστικά για να την αποκτήσει.<sup>38</sup> Άρα είναι ανάγκη να πράττει μονάχα αυτό που η φύση τού έχει επιβάλει, προκειμένου όλα να λειτουργούν αρμονικά.

Ποιες είναι λοιπόν οι τάξεις της Ιδανικής Πολιτείας; Είδαμε ότι οι τάξεις στις οποίες χωρίζεται ο πληθυσμός της πόλης είναι απόρροια των αναγκών των ίδιων των ατόμων αλλά και της ίδια της πόλης στο σύνολο της. Στη συλλογιστική πορεία του Σωκράτη, με δεδομένη την τάξη των παραγωγών, εξαιρείται η σημαντικότητα της τάξης των φυλάκων για την επιβίωση της πόλης (374a κ.ε.). Γιατί συμβαίνει αυτό; Επειδή, όπως είδαμε προηγουμένως, οι παραγωγοί είναι φύσει ανίκανοι να υπερασπιστούν την πόλη με αποτέλεσμα να υπάρχει η ανάγκη ύπαρξης μιας διακριτής τάξης φυλάκων που θα επιφορτιστεί το καθήκον προστασίας της πόλης από εξωτερικούς εχθρούς και εσωτερικές αναταραχές. Απαιτείται όμως και μια τάξη που

<sup>36</sup> Βλ. και *Γοργίας* 526c. Σημειώστε ότι το βάρος και στις δύο περιπτώσεις είναι στο «*τὰ αὐτοῦ ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ πράττει, οὗτος δίκαιός τε ἔσται καὶ τὰ αὐτοῦ πράττων*».

<sup>37</sup> Ο Reeve προχωρεί σε μια ενδιαφέρουσα διάκριση, αν και δεν είναι αρκετά πειστικός, ανάμεσα στην αρχή της ειδίκευσης και αυτό που αποκαλεί Θεωρία Μοναδικής Ικανότητας, προσπαθώντας να αποδείξει ότι τελικά ο Πλάτων δεν ακολουθεί καμία από τις δύο αρχές. Για μία αναλυτική συζήτηση του προβληματισμού που τίθεται και των εναλλακτικών προτάσεων για την αρχή που διέπει την πλατωνική πολιτεία, βλ. Reeve (1988)172-176 και για μια σύντομη κριτική στη θέση του Reeve βλ. Ober (1998) 221.

<sup>38</sup> Το βασικό επιχείρημα του Πλάτωνα είναι το ακόλουθο:

- i) Κάθε άτομο διαφέρει ως προς τη φύση του από τα άλλα άτομα (370a7-8)
- ii) Κάθε άτομο εξασκεί καλύτερα την εργασία που του αρμόζει, αν ασκεί αυτή και μόνο αυτή (370b1-2).
- iii) Από το (i) και (ii) προκύπτει: Η ορθή λειτουργία της πόλης είναι εφικτή αν και μόνο αν κάθε άτομο εξασκεί ορθά μια εργασία η οποία αρμόζει στη φύση του (370c2-5).

θα εξασφαλίσει τη σωστή διακυβέρνηση της πόλης, με άλλα λόγια η τάξη των αρχόντων<sup>39</sup>. Η τάξη των κυβερνώντων, περιορισμένη σε αριθμό,<sup>40</sup> προέρχεται από την τάξη των φυλάκων ύστερα από μακροχρόνια εκπαίδευση στα μαθηματικά, την αστρονομία, την αρμονική και τέλος τη διαλεκτική (521c-541b).<sup>41</sup> Ακολούθως στην πλατωνική πόλη υπάρχει και η τάξη των τεχνιτών και γεωργών που καλύπτει τις αυξημένες ανάγκες που δημιουργούνται από την κοινωνική συμβίωση.

Έτσι, ο βασικός κορμός της Καλλίπολης αποτελείται από τρεις τάξεις: την τάξη των αρχόντων, την τάξη των φυλάκων και την τάξη των γεωργών και τεχνιτών. Εξάλλου βασική προϋπόθεση της δημιουργίας της πόλης είναι η ίση μετοχή των ατόμων στην ευτυχία και ευημερία της πόλης: «όταν θεμελιώνουμε την πόλη δεν προσβλέπουμε στην ευτυχία αποκλειστικά μιας τάξης αλλά, στο βαθμό που είναι δυνατό, ολόκληρης της πόλης» (420b5-8). Τούτη η αλληλεξάρτηση της δομής και λειτουργίας της πολιτείας με την ευτυχία είναι επιβεβλημένη προκειμένου να εξασφαλιστεί η μέγιστη δυνατή ευτυχία για τα μέλη της.<sup>42</sup> Αυτό είναι το αποφασιστικό σημείο της έρευνάς μας. Στο 427e, όταν η οικοδόμηση της δίκαιης πόλης πλησιάζει στο τέλος, υπογραμμίζεται ότι εφόσον η πόλη έχει σχηματιστεί στην εντέλεια, άρα είναι αγαθή: «Πιστεύω λοιπόν ότι αφού η πόλη μας έχει οικοδομηθεί στις σωστές βάσεις, δεν μπορεί παρά να είναι παντελώς αγαθή», δηλαδή πρόκειται για μια πόλη «τελέως αγαθήν»(427e7)<sup>43</sup>, επομένως «έχει σοφία, ανδρεία

<sup>39</sup> Ο διαχωρισμός ανάμεσα σε άρχοντες και φύλακες αντικατοπτρίζεται και στην ορολογία του κειμένου, καθώς άρχοντες ονομάζονται *παντελείς φύλακες* ενώ οι φύλακες *επίκουροι* (414b-c). Ο διαχωρισμός ανάμεσα σε παντελείς φύλακες και επίκουρους έρχεται μετά από μια παρουσίαση των δοκιμασιών που η τάξη των αρχόντων πρέπει να υποστεί προκειμένου να χαρακτηριστούν παντελείς φύλακες. Οι άρχοντες δεν πρέπει να ξεγελαστούν από τη βία, την κλοπή, και τη μαγεία και να λησμονήσουν την σωστή γνώμη που αρχικά είχαν σχηματίσει (412c-414b).

<sup>40</sup> Βλ. 428c, 445d.

<sup>41</sup> Ο Πλάτων, πριν ακόμα κάνει σαφές το είδος της εκπαίδευσης που απαιτείται για την τάξη των αρχόντων, εισάγει τις προϋποθέσεις επιλογής των αρχόντων (βλ. και υποσ 39) από την τάξη των φυλάκων: οι μεγαλύτεροι σε ηλικία (*πρεσβύτεροι*), οι καλύτεροι (*άριστοι*) και αυτοί που νοιάζονται για το καλό της πόλης (412c-d). Κυρίως: «...πρέπει να τους παρακολουθούμε [τους άρχοντες] σε όλες τις ηλικίες, αν είναι ικανοί να φυλάγουν αυτή την αρχή, χωρίς κανέναν πειρασμό και καμία βία να τους κάνει να τη βγάλουν από το νου τους και να ξεχάσουν πως πρέπει να κάνουν πάντα ό,τι είναι καλύτερο για την Πολιτεία» (412e) Στους *Νόμους* επαναλαμβάνει και διευρύνει τις προϋποθέσεις επιλογής των αρχόντων (690a ff.). Η πίστη πάντως στο δικαίωμα των γηροντότερων να άρχουν τους νεότερους είναι σταθερή (*Νόμοι* 690a7-8) και θυμίζει τη σπαρτιατική γηροντοκρατία.

<sup>42</sup> Το άτομο δε μπορεί να νοηθεί έξω από την πόλη αλλά και η πόλη χρειάζεται τα άτομα για να υπάρξει. Οι ανάγκες ατόμων και πόλης αλλά και ο στόχος για ευτυχία συμπίπτουν.

<sup>43</sup> Είδαμε λοιπόν ότι ο θεμέλιος λίθος της πλατωνικής πολιτείας είναι η αρχή ότι ένα άτομο δεν μπορεί παρά να εξασκεί μία λειτουργία (374b6-7). Ο Ober (1998) 221-22 σχολιάζοντας τη σημασία της συγκεκριμένης αρχής για τη σωτηρία και την ομαλή λειτουργία της πόλης σημειώνει το ασυμβίβαστο της συγκεκριμένης αρχής με την αθηναϊκή δημοκρατία. Υπογραμμίζει ότι βασικό δόγμα του αθηναϊκού πολιτεύματος στα χρόνια του Πλάτωνα είναι το δικαίωμα της ίσης συμμετοχής των πολιτών

σωφροσύνη και δικαιοσύνη». Αν λοιπόν εντοπιστούν οι τρεις πρώτες αρετές αυτό που θα μένει είναι η δικαιοσύνη. Τι σημαίνει αυτό; Τίποτα περισσότερο από μια πόλη στην οποία η αρχή της ειδίκευσης βρίσκεται σε πλήρη δράση. Όταν πια η αναζήτηση της δικαιοσύνης στην πόλη έχει επιτευχθεί και έχει ξεκινήσει η αναζήτηση της δικαιοσύνης στον άνθρωπο ο Σωκράτης λέει χαρακτηριστικά: «Και ήταν πραγματικά, Γλαύκωνα, μια εικόνα της δικαιοσύνης στην πόλη, αυτό που λέγαμε, πώς ο υποδηματοποιός δηλαδή και ο ξυλουργός τίποτα άλλο δεν πρέπει να κάνει παρά ό,τι από τη φύση του είναι προορισμένος να κάνει, και το ίδιο ισχύει για όλα τα άλλα».

Όπως είναι προφανές, μέσα στην πλατωνική *Καλλίπολη* υπάρχουν τρεις κοινωνικές τάξεις, τρεις λειτουργίες και φυσικά τρεις τύποι ανθρώπων. Στην εξέταση των αρετών διαπιστώνεται ότι η σοφία ή επιστήμη είναι η αρετή που επιτρέπει στους ανθρώπους να κρίνουν σωστά και αυτήν--όσον αφορά στην πόλη--την κατέχουν οι άρχοντες. Είναι αυτή που τους επιτρέπει να εξασκήσουν σωστά την τέχνη της *φυλακικής* (428d6). Η δεύτερη αρετή, η ανδρεία, ανήκει στην τάξη των φυλάκων, που μέλημά της είναι η υπεράσπιση της πόλης. Τι συμβαίνει όμως με τη σωφροσύνη, την αρετή που είναι ρυθμιστική της συμπεριφοράς κάθε πολίτη; Σε ποια τάξη ανήκει; Πρόκειται για μια ιδιαίτερη περίπτωση: γιατί δεν είναι όπως η ανδρεία και η σοφία, που βρίσκονται σε μια μόνο τάξη μες στην πόλη και την καθιστούν ή ανδρεία ή σοφή, αλλά η σωφροσύνη είναι διάχυτη σε όλη την πόλη και έχει την ιδιότητα να παράγει μια διάχυτη αρμονία ανάμεσα στις τάξεις, είτε ως προς τη φρόνηση, είτε ως προς τη δύναμη, είτε ως προς τον αριθμό ή τα χρήματα, είτε σε ό,τι άλλο από αυτά. Υποστηρίζεται λοιπόν ότι αυτή η ομόνοια είναι η σωφροσύνη, μια συμφωνία ανάμεσα στο φυσικά χειρότερο και το καλύτερο όσον αφορά στο ζήτημα του ποιο από τα δύο πρέπει να κατέχει την εξουσία και μέσα στην πόλη και μέσα στο άτομο (432e-a).<sup>44</sup>

---

στις κοινωνικές και πολιτικές δραστηριότητες της πόλης. Οι κοινωνικά άνισοι, π.χ. λόγω πλούτου ή καταγωγής ήταν πολιτικά ίσοι στην Αθήνα.

<sup>44</sup> «Ὅτι οὐχ ὥσπερ ἡ ἀνδρεία καὶ ἡ σοφία ἐν μέρει τινὶ ἐκατέρα ἐνοῦσα ἢ μὲν σοφὴν, ἢ δὲ ἀνδρείαν τὴν πόλιν παρείχετο, οὐχ οὕτω ποιεῖ αὐτή, ἀλλὰ δι' ὅλης ἀτεχνῶς τέταται διὰ πασῶν παρεχομένη συνάδοντας τοὺς τε ἀσθενεστάτους ταυτὸν καὶ τοὺς ἰσχυροτάτους καὶ τοὺς μέσους, εἰ μὲν βούλει, φρονήσει, εἰ δὲ βούλει, ἰσχύι, εἰ δέ, καὶ πλήθει ἢ χρήμασιν ἢ ἄλλω ὄψωυν τῶν τοιούτων ὥστε ὀρθότατ' ἂν φαίμεν ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι, χειρόνος τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν συμφωνίαν ὅπότερον δεῖ ἄρχειν καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἐνὶ ἐκάστω».

Ο J P. Vernant (1989) 20 σχολιάζει αυτή την ασυμμετρία στην πλατωνική σκέψη λέγοντας ότι: «περιμένει κανείς πως η τρίτη αρετή (*σωφροσύνη*) θα προσιδιάζει στα μέλη της τρίτης τάξης (τους χειροτέχνες και τους γεωργούς) και πως θα είναι δεμένη επίσης με τη λειτουργία τους: θα μπορούσε να ήταν η αρετή της εργασίας πηγή ευημερίας για την πολιτεία. Δε συμβαίνει όμως αυτό, η σωφροσύνη

Η ενασχόληση με τη δικαιοσύνη στην πόλη κλείνει εντυπωσιακά με την παρατήρηση ότι δεν υπάρχει μεγαλύτερη αδικία για την Καλλίπολη από την πολυπραγμοσύνη και την εμπλοκή των τριών τάξεων της πόλης (434β9-5). Συνεπώς το να πράττει κανείς ό,τι αρμόζει στη φύση του είναι πηγή δικαιοσύνης για την πόλη (432b-434c). Αμέσως μετά την παρουσίαση της δομής της πολιτείας, όπου γίνεται σαφές ότι η δικαιοσύνη είναι ο καθένας να πράττει αυτά που του αρμόζουν και η αρμονική συνεργασία των τάξεων, ο Πλάτων προχωρεί στην παρουσίαση αυτού που έχει εξαγγείλει ότι είναι κύριο μέλημά του: δηλαδή η αποσαφήνιση της δικαιοσύνης στην ανθρώπινη ψυχή (357a-368e). Εισάγει λοιπόν μια αναλογία ανάμεσα στις κοινωνικές τάξεις και τα μέρη της ψυχής. Προσπαθώντας να διαλευκάνει το αρχικά δυσδιάκριτο σημείο του αν η ανθρώπινη ψυχή διαιρείται σε δύο ή τρία μέρη, εξηγεί (440e-441a): «...ή όπως μέσα στην πόλη μας υπήρχαν τρεις τάξεις που την αποτελούσαν οι παραγωγοί, οι φύλακες και οι άρχοντες, έτσι και μέσα στην ψυχή υπάρχει και αυτό το τρίτο είδος, ο θυμοειδής χαρακτήρας, που είναι ο φυσικός επίκουρος του λογικού, αν τουλάχιστον δε διαφθαρεί από την κακή ανατροφή».<sup>45</sup>

Τελειώνοντας λοιπόν το κεφάλαιο-παρουσίαση της δομής της Καλλίπολης θα ήταν χρήσιμο, πριν προχωρήσουμε στην παρουσίαση των περιπτώσεων απάτης, να καταστήσουμε σαφές για άλλη μια φορά ότι η βασική αρχή που διέπει την πολιτεία είναι η ανάγκη δημιουργίας και φυσικά ύπαρξης μιας τάξης που να είναι ικανή να κυβερνά αλλά και η δημιουργία και ύπαρξη πολιτών που θα υπακούουν σε αυτή την τάξη και θα επιτελούν αυτά που αρμόζουν στη φύση τους.<sup>46</sup>

---

δεν προσιδιάζει σε καμία τάξη· είναι διάχυτη σε όλες τις τάξεις χωρίς να ανήκει ειδικότερα σε καμία. Αυτή την παράδοξη ασυμμετρία την εξηγεί η άρνηση του Πλάτωνα να προσδώσει μια θετική αρετή σε αυτούς που έχουν ως κοινωνική λειτουργία την εργασία».

<sup>45</sup> « Ἄρ' οὖν ἕτερον ὄν καὶ τούτου, ἢ λογιστικὸν τι εἶδος, ὥστε μὴ τρία ἀλλὰ δύο εἶδη εἶναι ἐν ψυχῇ, λογιστικὸν καὶ ἐπιθυμητικόν; ἢ καθάπερ ἐν τῇ πόλει συνέιχεν αὐτὴν τρία ὄντα γένη, χρηματιστικόν, ἐπικουρητικόν, βουλευτικόν, οὕτως καὶ ἐν ψυχῇ τρίτον τοῦτό ἐστι τὸ θυμοειδές, ἐπίκουρον ὄν τῷ λογιστικῷ φύσει, εἴαν μὴ ὑπὸ κακῆς τροφῆς διαφθαρή;».

<sup>46</sup> Βλ. και 432a, 502a. Στο 502a, αφού έχει υποστηριχτεί ότι το όραμα ενός άρχοντα φιλοσόφου είναι δυνατόν να γίνει πραγματικότητα στην Καλλίπολη, προστίθεται κάτι βασικό στο επιχειρήμα: «Γιατί αν βρεθεί ένας άρχοντας να ορίσει τους νόμους και τις ασχολίες του καθενός, όπως εμείς τις περιγράψαμε, δεν θα ήταν βέβαια αδύνατο και οι πολίτες να υποβληθούν σε αυτούς».



## II. Το ψεύδος και οι φύλακες

### A. Η εκπαίδευση των νεαρών φυλάκων

Αφού λοιπόν παρουσιάστηκε η δομή της Καλλίπολης και η θεμελιώδης αρχή της, ως αναπόσπαστο μέρος της εύρυθμης λειτουργίας της Καλλίπολης παρουσιάζεται η εκπαίδευση των φυλάκων, δεδομένου, όπως φαίνεται με μια πρώτη ανάγνωση, ότι η υπερβολική συγκέντρωση δύναμης σε αυτή την τάξη μπορεί να αποβεί μοιραία για την επιβίωση της *Καλλίπολης*. Επομένως το ενδιαφέρον επικεντρώνεται στην αυστηρή επιλογή των φυλάκων, όπως αργότερα εστιάζεται στην εκπαίδευση των αρχόντων. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η συλλογιστική πορεία για τον τρόπο της εκπαίδευσης των φυλάκων: αφού τίθεται το πρόβλημα του τι είναι δικαιοσύνη και εκθέτονται τα δύο μοντέλα πόλεων, περιγράφεται το ήθος των φυλάκων (375a-376e), δηλαδή της τάξης που είναι ζωτική για τη διατήρηση της πόλης. Στη συνέχεια διευκρινίζεται ότι προκειμένου το επιθυμητό να γίνει πραγματικότητα, δηλαδή να εξασφαλιστεί ότι οι φύλακες θα είναι αυτοί που η τάξη τους υπαγορεύει, πρέπει να ακολουθήσουν μια εκπαίδευση που θα καλλιεργήσει αυτό το ήθος (376e-412b). Αυτή η προβληματική υπόκειται στη αυστηρή διάκριση που εφαρμόζει ο Πλάτων ανάμεσα στις τάξεις και τις λειτουργίες που αυτές είναι προορισμένες να επιτελούν. Δεν είναι καθόλου τυχαίο ότι αμέσως μετά την παρουσίαση της εκπαίδευσης που αφορά στην τάξη των φυλάκων στο σύνολό της, θέτει τα αρχικά κριτήρια επιλογής των αρχόντων (412b-414c).<sup>47</sup>

Πριν προχωρήσουμε στην κατανόηση της εκπαίδευσης που προσφέρεται στους φύλακες, πρέπει να σημειωθεί ότι το εκπαιδευτικό πρόγραμμα που εισάγεται στην *Πολιτεία* χωρίζεται σε δύο τμήματα και αφορά αυτούς στους οποίους απευθύνεται αλλά και στο ίδιο το αντικείμενο της εκπαίδευσης. Στα Βιβλία 2 και 3 (376e-412b) εκτίθεται η πρωταρχική εκπαίδευση των φυλάκων που κύριο στόχο έχει

<sup>47</sup> Όπως θα υποστηρίξω στη συνέχεια είναι επίσης σημαντικό ότι τα κριτήρια επιλογής των αρχόντων προηγούνται της εισαγωγής του γενναίου ψεύδους.

την καλλιέργεια της ορθής γνώμης και την παροχή ορθών μοντέλων δράσης.<sup>48</sup> Πολύ αργότερα, παρουσιάζεται η εκπαίδευση των αρχόντων (521c-541b).

Είναι εντυπωσιακός ο τρόπος που εξελίσσεται η συζήτηση της εκπαίδευσης των φυλάκων. Όπως είπαμε, αρχικά παρουσιάζονται τα εκ φύσεως χαρακτηριστικά των φυλάκων, που ουσιαστικά καθορίζουν και τη θέση τους στη δομή της πόλης, στη συνέχεια υπογραμμίζεται ο ρόλος και η κρισιμότητα της παρούσας τάξης, τέλος τίθεται το ζήτημα της παιδείας που είναι η κατάλληλη για να καλλιεργήσει τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά. Όταν ο Σωκράτης αναγγέλλει ότι, αν απαντηθεί το παρόν ερώτημα, θα βοηθήσει να απαντηθεί και το αρχικά ζητούμενο που είναι η δικαιοσύνη στην πόλη, οι συνομιλητές του συγκατατίθενται.<sup>49</sup> Άλλο ένα κέρδος από πλευράς τακτικής εκ μέρους του Πλάτωνα, καθώς του δίνει ευκαιρία να αναπτύξει τη θέση του με σχετική άνεση. Ακολουθεί η εκτενέστατη παρουσίαση του εκπαιδευτικού προγράμματος και μάλιστα με διαλογική μορφή και όχι με την απλή παράθεση θέσεων. «Ας το πιάσουμε λοιπόν σαν παραμύθι και με όλη μας την άνεση ας αρχίσουμε να εκπαιδεύουμε με τα λόγια τους ανθρώπους» (376d).<sup>50</sup> Όλο το εκπαιδευτικό πρόγραμμα λοιπόν είναι ένας μύθος, μια σύνθεση στα λόγια, ένα παιχνίδι ανάμεσα στο Σωκράτη και τους συνομιλητές του, που διεκδικεί την αλήθεια.<sup>51</sup> «Βέβαια» απαντά ο Αδείμαντος και έτσι οι συμμετέχοντες στη συζήτηση γίνονται κατά κάποιο τρόπο πρόθυμοι σύνενοχοι στη διήγηση ενός ψεύδους που διεκδικεί «αλήθεια».

Η πίστη λοιπόν ότι οι φύλακες πρέπει να λάβουν μια ειδική εκπαίδευση πηγάζει από το ρόλο που αυτοί κατέχουν στην κοινωνική δομή της πόλης. Η λογική

<sup>48</sup> Είναι αξιοσημείωτο ότι οι άρχοντες της πόλης είναι αυτοί που εξασφαλίζουν την εκπαίδευση των αρχόμενων. Στον *Πολιτικό* λέγεται χαρακτηριστικά ότι οι άρχοντες δεν πρέπει απλά να μεριμνούν για τη σωτηρία των πολιτών αλλά και να λαμβάνουν μέρος στο σχηματισμό του χαρακτήρα τους, όσο βέβαια η φύση των αρχόμενων το επιτρέπει (*κατά τό δυνατόν*) (297c). Η φράση «κατά το δυνατόν» φανερώνει ότι δύο είναι οι παράγοντες σχηματισμού της ανθρώπινης φύσης: η εκπαίδευση και η φυσική προδιάθεση.

<sup>49</sup> Για τον Πλάτωνα η προίκα της φύσης δεν είναι αρκετή για να διαμορφώσει ενός αγαθού ανθρώπου. Στο 6<sup>ο</sup> Βιβλίο (491e) υπογραμμίζει ότι ακόμα και οι καλύτερα προικισμένες από τη φύση ψυχές, αν τύχουν κακής διαπαιδαγώγησης, καταντούν οι χειρότερες.

<sup>50</sup> «*Ἴθι οὖν, ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές τε καί σχολήν ἄγοντες λόγῳ παιδεύομεν τοὺς ἄνδρας*».

<sup>51</sup> Θα χρήσιμο νομίζω να παραθέσω την άποψη του Guthrie (1975) 62 για τη σπουδή στους πλατωνικούς διαλόγους: «Κανείς δεν θα πίστευε ότι ο συγγραφέας των 12 βιβλίων των *Νόμων* και των 10 της *Πολιτείας*, για να μην κάνω λόγο για τον *Πολιτικό* και τους άλλους διαλόγους, στόχευε στη συνέχιση της σωκρατικής αναζήτησης για αρετή σαν σχεδόν άζια σοβαρής προσοχής. Στη δική του θεώρηση της *παιδείας* και *σπουδής* ο ίδιος μπορεί να κάνει μονάχα μια μικρή χρήση της παιχνιδιάρικης ειρωνείας προκειμένου να μας υπενθυμίσει ότι υπάρχει ένα θεϊκό βασίλειο πάνω από το ανθρώπινο, μια αναλλοίωτο πραγματικότητα πέρα από το ρέοντα φυσικό κόσμο και είναι σε αυτά που οι ανώτερες διανοητικές μας δυνάμεις πρέπει να αφιερωθούν».

δυνατότητα του να εκμεταλλευτεί η πιο ισχυρή και ένοπλη τάξη τα πλεονεκτήματά της χάριν της ίδιας και όχι προς συνολικό όφελος μπορεί να οδηγήσει στην καταστροφή της πόλης, ειδικά αν η συγκεκριμένη τάξη καταλάβει την εξουσία. Επειδή η πιθανότητα ανυπακοής στους άρχοντες είναι πάντοτε μέσα στο πεδίο του δυνατού, ένα από τα σπουδαιότερα πλεονεκτήματα ύπαρξης σωφροσύνης ή αλλιώς εγκράτειας στους φύλακες είναι η υπακοή στους άρχοντες (389d9-e2).<sup>52</sup> Είναι προφανής ο στόχος του εκπαιδευτικού προγράμματος: η χρήση της δύναμης, που η τάξη των φυλάκων έχει, προς όφελος της πόλης στο σύνολό της και η διατήρηση της ισορροπίας σε αυτήν. Ο παραλληλισμός του φύλακα με το σκύλο-φύλακα, που είναι φιλικός σε αυτούς που γνωρίζει ενώ άγριος και επιθετικός στους εχθρούς και ξένους είναι ενδεικτικός για το ρόλο που πρέπει να έχει ο φύλακας (375a-e). Η τόλμη της σύγκρισης ίσως προκαλεί κατάπληξη, αλλά είναι ενδεικτική του ζητούμενου από τους φύλακες. Ο στόχος θα επιτευχθεί με την καλλιέργεια της σωστής γνώμης, την παροχή σωστών μοντέλων δράσης που θα γίνουν αντικείμενο μίμησης, αλλά και τον έλεγχο των παθών των φυλάκων. Επιπροσθέτως, επειδή «η αρχή είναι το σημαντικότερο σε κάθε έργο και μάλιστα όταν πρόκειται για κάτι νέο και τρυφερό (νέω, απλώ)» (377a), είναι απαραίτητο οι πολιτισμικές επιρροές που θα δεχθούν να οδηγούν προς το αγαθό.<sup>53</sup> Αυτό που λέει εδώ ο Σωκράτης είναι ότι, επειδή οι ψυχές που βρίσκονται υπό διαμόρφωση είναι δεκτικές σε οποιαδήποτε είδους επιρροές από το περιβάλλον, ο εθισμός στο καλό είναι εφικτός όπως και το αντίθετο.

Επομένως, αν εμφανιστεί η επιθυμία στους φύλακες να παραβούν τα καθήκοντά τους, η εκπαίδευση που έχουν λάβει θα λειτουργήσει ανασταλτικά σ' αυτήν την επιθυμία. Τα βασικά συστατικά του παιδευτικού συστήματος είναι δύο: η γυμναστική για το σώμα και η μουσική για την ψυχή.<sup>54</sup> Όλοι συμφωνούν ότι η εκπαίδευση της ψυχής προηγείται της γυμναστικής εκπαίδευσης.<sup>55</sup> Αυτά τα συστατικά δεν είναι τυχαία αλλά επιβάλλονται από την ίδια τη φύση των φυλάκων. Ο φύλακας «εκ φύσεως είναι φιλόσοφος και θυμοειδής και γρήγορος και δυνατός» και όλα αυτά τα χαρακτηριστικά πρέπει να συνδυάζονται προκειμένου να είναι «καλός

<sup>52</sup> «Σωφροσύνης δὲ ὡς πλήθει οὐ τὰ τοιάδε μέγιστα, ἀρχόντων μὲν ὑπηκόους εἶναι, αὐτοὺς δὲ ἄρχοντας τῶν περὶ πότους καὶ ἀφροδίσια καὶ περὶ ἐδωδᾶς ἡδονῶν;».

<sup>53</sup> Γίνεται επίσης σαφές ότι είναι ανάγκη να γνωρίσουν την ουσία της δικαιοσύνης, κάτι που προς το παρόν αγνοούν (392c).

<sup>54</sup> Οι όροι μουσική και ποίηση στα συγκεκριμένα χωρία ταυτίζονται ως προς το περιεχόμενό τους.

<sup>55</sup> Βλ. και *Πρωτ.* 325a-36b, *Νόμοι* 654a. Η ίδια άποψη εκφράζεται και από τον Ισοκράτη στο λόγο του *Περί της Αντιδόσεως* 266-68: «οἱ περὶ τὴν γραμματικὴν καὶ τὴν μουσικὴν καὶ τὴν ἄλλην παιδείαν διαπονηθέντες πρὸς μὲν τὸ βέλτιον εἰπεῖν ἢ βουλευσασθαι περὶ τῶν πραγμάτων

καγαθός φύλακας της πόλης» (373a-376c). Πως θα επιτευχθεί αυτό; Ο αρμονικός συνδυασμός μουσικής και γυμναστικής μπορεί να επιφέρει τον αρμονικό συνδυασμό ανάμεσα στο θυμοειδές και φιλοσοφικό στοιχείο<sup>56</sup> του χαρακτήρα τού εν δυνάμει φύλακα, δηλαδή την ισορροπία ανάμεσα στο *μεγαλόθυμο* και το *πράο* μέρος της ψυχής, με συνέπεια να καταστήσει την ψυχή του σώφρονα και ανδρεία. Αποτέλεσμα αυτού θα είναι η επίτευξη του στόχου που ο Πλάτων έχει θέσει, δηλαδή η άμβλυνση της φυσικής επιθετικότητας των φυλάκων και η χρήση αυτής προς όφελος της πόλης.

Ας επιστέψουμε στα συστατικά της εκπαίδευσης. Τα συστατικά του παιδευτικού προγράμματος φαινομενικά δε διαφέρουν από τη δημόσια εκπαίδευση της Αθήνας του 5<sup>ου</sup> και 4<sup>ου</sup> αιώνα.<sup>57</sup> Ο ρόλος της ποίησης, στην οποία με τόση σφοδρότητα θα αντιταχθεί ο Πλάτων παρουσιάζοντας την εκπαίδευση των νεαρών, στη διαπαιδαγώγηση των νέων της εποχής συμπυκνώνεται στα λόγια του σοφιστή Πρωταγόρα που διακηρύττει ότι οι παιδαγωγοί φέρνουν τα παιδιά σε επαφή με την ποίηση και διαμέσου αυτής διδάσκονται την αρετή (*Πρωτ* 325e1-326a4).<sup>58</sup> Ωστόσο ο Πλάτων έρχεται σε ρήξη με την παραδοσιακή εκπαίδευση προβαίνοντας σε μια ουσιαστική καινοτομία<sup>59</sup>: τη λογοκρισία των παλαιών μύθων που αποτελούν το κύριο συστατικό της διανοητική εκπαίδευσης του καιρού του. Οι μύθοι που αποτελούν το περιεχόμενο της ποίησης, υφίστανται μια ποικίλη επεξεργασία και κριτική και γίνονται αποδεκτοί μόνο στο βαθμό που είναι σύμφωνοι με τους σωστούς τύπους μύθων για τη φύση των θεών.<sup>60</sup> Ο λογοκριμένος νέος τύπος μύθου, που ο Πλάτων

---

*οὐδεμίαν πω λαμβάνουσιν ἐπίδοσιν, αὐτοὶ δ' αὐτῶν εὐμαθέστεροι γίνονται πρὸς τὰ μείζω καὶ σπουδαιότερα τῶν μαθημάτων».*

<sup>56</sup> Ο Adam (1963) 108 σχολιάζει ότι στα πρώτα Βιβλία της *Πολιτείας* η λέξη *φιλόσοφος* δεν έχει ούτε τη βαρύτητα ούτε τη σημασία που αποκτά στα τελευταία Βιβλία. Οι όροι *φιλόσοφος* και *φιλοσοφία* χρησιμοποιούνται όχι τόσο για να δείξουν την πνευματική ανωτερότητα αλλά έχουν μια ηθική χροιά και δηλώνουν την ευγένεια του χαρακτήρα, που είναι είτε έμφυτο χαρακτηριστικό είτε αποκτάται με έκθεση στην κατάλληλη εκπαίδευση. Αξίζει νομίζω να αναφερθεί η χρήση της λέξης σοφία που κάνει ο Ξενοφάνης στο αποσπ. 2, αναφερόμενος στη σοφία περικλείει την ικανότητα του να σκέφτεται κανείς ορθά για τους θεούς και τους ανθρώπους. Για τη χρήση του όρου φιλοσοφία από τον Πλάτωνα στην *Πολιτεία* βλ. Nightingale (1995) 17-21.

<sup>57</sup> «Ποια λοιπόν πρέπει να είναι αυτή η παιδεία; ή δε νομίζεις πως θα ήταν δύσκολο να βρούμε κάποια καλύτερη από αυτήν που είναι καθιερωμένη εδώ και πολύ καιρό, δηλαδή γυμναστική για τα σώματα και μουσική για την ψυχή» (376e).

<sup>58</sup> «οἱ δὲ διδάσκαλοι τούτων τε ἐπιμελοῦνται, καὶ ἐπειδὴν αὐτὰ γράμματα μάθωσιν καὶ μέλλωσιν συνήσειν τὰ γεγραμμένα ὥσπερ τότε τὴν φωνήν, παρατιθέασιν αὐτοῖς ἐπὶ τῶν βῆθρων ἀναγιγνώσκειν ποιητῶν ἀγαθῶν ποιήματα καὶ ἐκμανθάνειν ἀναγκάζουσιν, ἐν οἷς πολλοὶ μὲν νουθητήσεις ἐνεισὶν πολλοὶ δὲ διέξοδοι καὶ ἔπαινοι καὶ ἐγκώμια παλαιῶν ἀνδρῶν ἀγαθῶν, ἵνα ὁ παῖς ζηλῶν μιμῆται καὶ ὀρέγεται τοιοῦτος γενέσθαι. οἱ τ' αὐτὸ κίθαρισταί, ἕτερα τοιαῦτα, σωφροσύνης».

<sup>59</sup> Φυσικά ο Πλάτων δεν έρχεται σε ρήξη με την παράδοση μόνο όσο αφορά την εκπαίδευση. Ας θυμηθούμε μονάχα τις διακηρύξεις που θα ακολουθήσουν για κατάργηση της οικογένειας στην παραδοσιακή της μορφή και κοινοκτημοσύνη.

<sup>60</sup> Η κριτική στην ποίηση και στον τρόπο που οι ποιητές απέδιδαν τη θεϊκή δράση είχε ξεκινήσει ωρύτερα με τον Ξενοφάνη. Ο Ξενοφάνης ισχυριζόταν ότι: «Ο Όμηρος και ο Ησίοδος απέδωσαν στους

εισάγει, καλλιιεργεί τόσο τη σωστή γνώμη για τα πράγματα όσο και παρέχει ορθά μοντέλα δράσης.

Αξιοσημείωτο είναι ότι ο Πλάτων, όπως είδαμε και παραπάνω, προτείνει διαφορετικού τύπου εκπαίδευση για τους μη μετέχοντες στο φιλοσοφικό γίγνεσθαι και για τους φιλοσόφους. Το διανοητικό μέρος της εκπαίδευσης περιορίζεται στην εκπαίδευση των ανδρών που θα γίνουν στη συνέχεια οι φιλόσοφοι βασιλιάδες της Ιδανικής Πολιτείας και θα έχουν πρόσβαση στη γνώση.<sup>61</sup> Ωστόσο, αυτοί οι άρχοντες «αφού έρθουν σε επαφή με το αγαθό...» θα επιστρέψουν στην πόλη προκειμένου να ασχοληθούν με τη διακυβέρνησή της, πράττοντας το καλύτερο γι' αυτήν (540a-b).<sup>62</sup> Αργότερα ανακεφαλαιώνοντας το εκπαιδευτικό πρόγραμμα των φυλάκων τονίζει: (522a2-b1): «Η μουσική αν θυμάσαι είναι το αντίστροφο της γυμναστικής., διαπαιδαγωγεί τους φύλακες διαμέσου της συνήθειας και η αρμονία της τους έδωσε μια συγκεκριμένη αρμονία και όχι γνώση) και στο ρυθμό απέκτησαν ευρυθμία, όσον δε αφορά στις ιστορίες, είτε πρόκειται για ψευδείς ιστορίες είτε για ιστορίες που είναι πιο κοντά στην αλήθεια και καλλιεργούν άλλες ποιότητες από αυτές που εσύ τώρα αναζητάς. Αλλά όσον αφορά σε αυτό που τώρα αναζητούμε, δεν υπάρχει τίποτα από αυτά σε αυτήν [μουσική]».<sup>63</sup>

Αυτό που λέει εδώ ο Σωκράτης ταιριάζει απόλυτα με όσα είπαμε προηγουμένως. Η προσφερόμενη στους φύλακες εκπαίδευση δεν καλλιεργεί την έλλογη ικανότητα, παρά ηθικές ποιότητες όπως η τιμιότητα, το θάρρος και ο σεβασμός στην πατρίδα. Η διάπλαση του ηθικού χαρακτήρα του ατόμου σε αυτό το

---

θεούς όλα όσα είναι επαισχυντα και άξια κριτικής από τους ανθρώπους, δηλαδή την κλοπή, τη μοιχεία και την απάτη μεταξύ τους» (Αποσπ. 11). Είναι γνωστή και η επίθεση του φιλοσόφου στην ανθρωπομορφική παρουσίαση των θεών από τον Όμηρο και τον Ησίοδο (Αποσπ. 15). Κριτική βρίσκουμε και στον ποιητή Πίνδαρο που προχωρεί στον έλεγχο και την επαναδιατύπωση παραδοσιακών μύθων (*Ολυμπιόνικος Α'*).

<sup>61</sup> Για ρόλο του μύθου στην εκπαίδευση των αμύητων και μνημένων στη φιλοσοφία βλ. Smith (1986)

<sup>62</sup> «Πεντεκαίδεκα έτη, ήν δ' έγω, γενομένων δε πενηκοντοετών τους διασωθέντας και άριστεύσαντας πάντα πάντη έν έργοις τε και έπιστήμαις προς τέλος ήδη άκτέον, και άναγκαστέον άνακλίναντας την τής ψυχής αύγην είς αυτό άποβλέψαι τό πάσι φώς παρέχον, και ιδόντας τό άγαθόν αυτό, παραδείγματι χρωμένους εκείνω, και πόλιν και ιδιώτας και έαυτους κοσμείν τον επίλοιπον βίον έν μέρει εκάστους, τό μέν πολν προς φιλοσοφία διατριβοντας, όταν δε τό μέρος ήκη, προς πολιτικοίς επιταλαιπαρούντας και άρχοντας εκάστους τής πόλεως ένεκα, ούχ ως καλόν τι άλλ' ως άναγκαίον πράττοντας, και ούτως άλλους άδει παιδεύσαντας τοιούτους, άντικαταλιπόντας τής πόλεως φύλακας, είς μακάρων νήσους άπίόντας οίκείν».

<sup>63</sup> « Άλλ' άρα μουσική όσην τό πρότερον διήλθομεν; - Άλλ' ήν εκείνη γ', έφη, αντίστροφος τής γυμναστικής, εί μέμνησαι, έθεσι παιδεύουσα τους φύλακας, κατά τε άρμονίαν ένάρμοστιαν τινά, ούκ έπιστήμην, παραδιδούσα, και κατά ρυθμόν εύρυθμίαν, έν τε τοίς λόγοις έτερα τούτων άδελφά έθη άττα έχουσα, και όσοι μυθώδεις τών λόγων και όσοι άληθινώτεροι ήσανρ μάθημα δε προς τοιοϋτόν τι άγον, οίον σν νυν ζητείς, ούδέν ήν έν αύτηη». Αντιλαμβάνομαι ότι σχολιασμός του συγκεκριμένου χωρίου είναι ελλιπής, αλλά προσπαθώ να περιοριστώ να περιοριστώ σε παρατηρήσεις που φανερώνουν ακριβώς την αντίθεση γνώμης-γνώσης ανάμεσα σε φύλακες και άρχοντες αντίστοιχα.

πρώιμο στάδιο της εκπαίδευσης γίνεται διαμέσου του ηθικού στοχασμού προς το καλό. Μόνο που αυτός ο ηθικός εθισμός βρίσκεται πάντα στο επίπεδο της γνώμης και όχι στο επίπεδο της γνώσης. Η γνώση είναι αλάνθαστη, ενώ η γνώμη μπορεί να είναι και λανθασμένη (477d-478e).<sup>64</sup> Στο *Θεαίτητο* λέγεται χαρακτηριστικά «τούτοις στρέφεται και ἐλίττεται ἡ δόξα ψευδῆς καὶ ἀληθῆς» (194b3-4). Όταν στο χωρίο που παραθέσαμε παραπάνω ο Σωκράτης κάνει λόγο για αυτό που αναζητούμε τώρα, αναφέρεται στην εκπαίδευση του ἔλλογου μέρους της ψυχῆς, που περιορίζεται στην τάξη των ἀρχόντων.<sup>65</sup> Οι ἄρχοντες δεν κυβερνοῦν την πόλη τυχαία, ἀλλὰ ἐπειδὴ οἱ ἴδιοι κυβερνοῦνται ἀπὸ το λογικόν. Ἐτσι μποροῦν οἱ λοιποὶ πολῖτες νὰ εἶναι ὅσο το δυνατόν ὁμοιοὶ μεταξύ τους καὶ φίλοι, ἀφοῦ θὰ τους ἐξουσιάζει ὁ ἴδιος ἄρχοντας (590d).<sup>66</sup>

Στην πραγματικότητα, αυτό που τώρα υποστηρίζει ο Πλάτων είναι ότι η γνώση της ἀλήθειας ἀπὸ τους ἄρχοντες καὶ ἡ κυριαρχία του ἔλλογου στις ψυχές τους ἀσκεῖ πειθὴν στην ψυχὴ των ἀνθρώπων που ἀναγνωρίζουν την ἀναγκαιότητα ἐνὸς τέτοιου κυβερνήτη, θεωρώντας ταυτόχρονα τους εαυτούς τους ὁμοίους κάτω ἀπὸ τὴ διακυβέρνηση ἐνὸς τέτοιου ἀνδρα. Αυτό ἐξηγείται γιατί ἀμέσως μετὰ την παρουσίαση των τύπων παιδείας καὶ τροφῆς των νεαρῶν φυλάκων—καὶ πρὶν την παρουσίαση του γενναίου ψεύδους--το πρώτο ζήτημα που τίθεται εἶναι νὰ ἐρευνηθεῖ ποιοὶ ἀπὸ αὐτούς θὰ κυβερνοῦν καὶ ποιοὶ θὰ υπακούουν (412b). Βασικὴ μέριμνα των

<sup>64</sup> Στην Αναλογία του Ἡλίου ὁ Πλάτων σκιαγραφεῖ με σαφήνεια τὴ διάκριση ἀνάμεσα σε ἐπιστήμη καὶ γνώμη. «Ὅταν [ἡ ψυχὴ] στηρίζεται τὸ βλέμμα πάνω σε κάτι που εἶναι που ολόλαμπρη πέφτει πάνω του ἡ ἀλήθεια καὶ τὸ οὐρανόν, τότε εἶναι φανερό ὅτι τὸ ἀντιλήφθηκε καὶ τὸ γνώρισε καὶ φαίνεται πως ἔχει νοῦν. Ὅταν ὅμως τὸ στρέφεται σε πράγματα που εἶναι ἀναμειγμένα με τὸ σκοτάδι, που γεννιοῦνται καὶ χάνονται, τότε δε βλέπει καθαρά καὶ σχηματίζει δοξασίες που πάνε ἄνω κάτω καὶ μοιάζει τότε με ἕναν που δεν ἔχει νοῦν», (*τὸ γινόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον, δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον, καὶ ἔοικεν αὐτὸν οὐκ ἔχοντι*) (508d).

<sup>65</sup> Ενδιαφέρον σε αὐτὸ τὸ σημεῖο παρουσιάζει ἡ θέση του Yunis (1996) 166 για τὴν προσφερόμενη ἀπὸ τον Πλάτωνα ἐκπαίδευση: «Οἱ ἄρχοντες εὐλόγα ἐλέγχουν ὅλες τις οδοὺς τῆς ἐκπαίδευσης (424b-e), ἀλλὰ ὁ Πλάτων μένει ἐξαιρετικὰ καὶ ὑποπτα ἀσαφῆς ὅσον ἀφορὰ στὴ φύση καὶ στὴν ἔκταση τῆς ἐκπαίδευσης που παρέχεται ἀπὸ τους ἄρχοντες στὴ μάζα. Υπάρχουν δύο σφαίρες στις οποίες εὐκόλα θὰ συμφωνούσαμε ὅτι ἡ μάζα λαμβάνει κάποιου εἶδους ἐκπαίδευση: α)κάθε άτομο μαθαίνει νὰ πράττει αὐτὰ που ἀρμόζουν στὴ φύση του καὶ β) ἀφοῦ ἡ σωφροσύνη ἀνήκει σε ὅλες τις τάξεις τῆς πόλης (431e-432a), ὅλοι οἱ πολῖτες λαμβάνουν ἐκπαίδευση ἀναφορικὰ με τὴ σωφροσύνη...ἐπίσης ὄντας μέρος τῆς εὐρυθμῆς λειτουργίας τῆς πόλης, μετέχουν καὶ στὴ δικαιοσύνη. Ἀλλὰ ἡ μάζα, π.χ. ἡ τάξη των παραγωγῶν δε λαμβάνει κάποια ἐιδικὴ ἐκπαίδευση για νὰ κατακτήσει τὴν ἀρετὴ τῆς δικαιοσύνης, ἔστω καὶ κατώτερη αὐτῆς που παρέχεται στους φύλακες. Πῶς λοιπόν μποροῦν νὰ γίνουν δίκαιοι; Ἡ οργανωτικὴ ἀρχὴ τῆς πολιτείας, ἡ ἀρχὴ τῆς ἐιδικεύσεως, δηλαδή ὁ καθένας νὰ πράττει τὰ εαυτοῦ εἶναι ἡ πηγὴ τῆς δικαιοσύνης για τὴν πόλη». Ἡ παρατήρηση εἶναι κρίσιμη γιατί ἡ κεντρικὴ περίπτωσις ἀπάτης, τὸ *γενναῖο ψεῦδος*, εἶναι μεταξύ ἄλλων μια προσπάθεια του Πλάτωνα νὰ πείσει για τὴν ἀναγκαιότητα ὑπαρξῆς τῆς ἀρχῆς τῆς ἐιδικεύσεως.

<sup>66</sup> «ἀλλ' ὡς ἄμεινον ὄν παντὶ ὑπὸ θεῖου καὶ φρονίμου ἄρχεσθαι, μάλιστα μὲν οἰκεῖον ἔχοντος ἐν αὐτῷ, εἰ δὲ μή, ἔξωθεν ἐφροστώτος, ἵνα εἰς δύναμιν πάντες ὅμοιοι ὦμεν καὶ φίλοι, τῷ αὐτῷ κυβερνώμενοι;».

ιδρυτών της Πολιτείας αναδεικνύεται η αρμονική συνύπαρξη των τάξεων που αποτελούν την πόλη που μόλις ίδρυσαν (423a). Η ενότητα αυτή μεταφράζεται σε μια πόλη που είναι Ένα. Πώς θα επιτευχθεί η ενότητα; Γίνεται σαφές ότι η ενότητα θα επιτευχθεί αν κάθε πολίτης πράττει αυτό που η φύση του υπαγορεύει.

Αν, από την άλλη πλευρά, ρωτούσαμε γιατί ο Σωκράτης, ενώ ενδιαφέρεται για την πειστικότητα και την αποτελεσματικότητα του εκπαιδευτικού προγράμματος που προβάλλει, αργότερα με την εισαγωγή του *γενναίου ψεύδους* και των περιπτώσεων χρήσιμου ψεύδους μοιάζει να αντιλαμβάνεται ότι υπάρχουν αδυναμίες σε αυτό που επιβάλλουν την προσφυγή στο ψεύδος, θα δημιουργούνταν μια αρχική σύγχυση. Ο Σωκράτης φαίνεται να έχει σοβαρούς λόγους που αφορούν στην αδυναμία της προτεινόμενης εκπαίδευσης, όπως θα δούμε στη συνέχεια. Αν όμως δεχθεί την αδυναμία αυτή, έρχεται αντιμέτωπος με το πρόβλημα το οποίο θέσαμε στην αρχή: αν η πολιτεία είναι δίκαιη, γιατί έχει ανάγκη του ψεύδους και γιατί η δικαιοσύνη δεν εξασφαλίζεται εξ αρχής με την παροχή της κατάλληλης εκπαίδευσης; Μια πιθανή απάντηση στην αναγνώριση της αδυναμίας της προσφερόμενης εκπαίδευσης είναι η αποδοχή από τον Πλάτωνα, ότι η καλλιέργεια της σωστής γνώμης, με εργαλείο τους μύθους, δεν συνεπάγεται μια μονιμότητα στην ορθή επιλογή. Οι πολλοί (είναι η τάξη των φυλάκων είναι σε σχέση με την τάξη των αρχόντων) είναι είτε ανίκανοι εκ φύσεως να λάβουν μια εκπαίδευση στη γνώση, είτε ακόμα δεν ενδιαφέρονται.<sup>67</sup> Η υπακοή στο νόμο «*δια της παιδείας*» (429d) έχει ως κύριο στόχο τον εθισμό στην επιλογή του καλού, που είναι αυτό που αφορά την πόλη στο σύνολό της. Στην πορεία ανάγνωσης του κειμένου θα δούμε ότι θα χρειαστεί κάτι περισσότερο για να πειστεί τόσο η τάξη των φυλάκων όσο και η τάξη των παραγωγών για την αναγκαιότητα και ορθότητα της αρχής της ειδίκευσης. Νομίζω πάντως ότι δεν μπορούμε να δώσουμε απάντηση στο ερώτημα αυτό, προτού εξετάσουμε τις περιπτώσεις ψεύδους που αποτελούν αναπόσπαστο μέρος της «εκπαίδευσης» των πολιτών.

Κλείνοντας το κεφάλαιο και επανερχόμενοι στο χαρακτήρα του παιδευτικού προγράμματος, θα ήταν χρήσιμο να κάνουμε κάποιες τελευταίες παρατηρήσεις που είναι και το συμπέρασμα των όσων ελέχθησαν. Η μουσική και η γυμναστική αποτελούν μονάχα το πρώτο στάδιο στην εκπαίδευση των αληθινών αρχόντων ενώ αποτελούν την αρχή και το τέλος της εκπαίδευσης των φυλάκων. Οι άρχοντες έχοντας επωμιστεί το βάρος της ορθής διακυβέρνησης της πόλης δεν είναι κάτοχοι

<sup>67</sup> Βλ. *Πολιτεία* 603b, *Πολιτικός* 304d, *Νόμοι* 644a. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει το άρθρο της Smith (1986) στο συγκεκριμένο ζήτημα.

μια ορθής γνώμης αλλά κάτοχοι της γνώσης. Μετά το τέλος της παρουσίασης των εκπαιδευτικών προγραμμάτων γίνεται μια δήλωση από το Σωκράτη που φανερώνει τη σημασία και το ρόλο αυτών: «Έτσι λοιπόν, Γλαύκων, ύστερα από μια τόσο μακριά εξέταση, μόλις μετά βίας κατορθώσαμε να βρούμε ποιοι είναι οι αληθινοί φιλόσοφοι και ποιοι όχι...Εγώ όμως νομίζω πως η διαφορά τους θα μπορούσε να φανερωθεί ακόμα καλύτερα, αν ήταν δυνατό να περιοριστούμε σ' αυτό μονάχα και να μην είχαμε να ασχοληθούμε και με τόσα άλλα, για να δούμε σε τι διαφέρει η ζωή του δίκαιου από του άδικου. -Τι μας μένει λοιπόν; -Τι άλλο παρά το ακόλουθο: αφού φιλόσοφοι είναι όσοι μπορούν να φτάσουν και να συλλάβουν εκείνο που είναι αιώνιο και αναλλοίωτο, και όχι εκείνοι που στρέφονται και χάνονται γύρω από τα πολλά και υφίστανται τόσες αλλαγές, ποιοι τάχα από τους δύο πρέπει να γίνονται κυβερνήτες της πολιτείας;» (484a-c).<sup>68</sup>

#### B. Ο ρόλος του ψεύδους στη διαμόρφωση αγαθών φυλάκων

«Και όταν λες μουσική, δε συγκαταλέγεις σε αυτήν και τους λόγους; - Μάλιστα - Οι λόγοι πάλι δεν είναι δύο ειδών, αληθείς και ψευδείς; - Ναι. -Και με τα δύο αυτά είδη θα εκπαιδεύουμε τους νέους και μάλιστα πρώτα με τους ψευδείς; -Δεν καταλαβαίνω τι θέλεις να πεις. -Δε γνωρίζεις ότι αρχικά διηγούμαστε στα παιδιά μύθους, που αν και στο σύνολό τους είναι ψευδείς, υπάρχει κάποια αλήθεια σε αυτούς;» (376e-377a).<sup>69</sup>

Ποια είναι η μουσική εκπαίδευση των νεαρών φυλάκων που θα εξασφαλίσει τα θεμιτά αποτελέσματα, δηλαδή θα λειτουργήσει αποτρεπτικά στο σχηματισμό κακών φυλάκων για την πόλη; Σκοπός στο συγκεκριμένο κεφάλαιο δεν είναι να παρουσιάσω στο σύνολό της την κριτική που ασκεί ο Πλάτων στην ποίηση και τα τυχόν προβλήματα και αντιφάσεις που προκύπτουν σε σχέση με την κριτική που

<sup>68</sup> «Τί δ' ἄλλο, ἦν δ' ἐγώ, ἢ τὸ ἐξῆς; ἐπειδὴ φιλόσοφοι μὲν οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταῦτ' ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι, οἱ δὲ μὴ ἄλλ' ἐν πολλοῖς καὶ παντοίως ἴσχουσιν πλανώμενοι οὐ φιλόσοφοι, ποτέρους δὴ δεῖ πόλεως ἡγεμόνας εἶναι;» .

<sup>69</sup> «Μουσικῆς δ' εἶπον, τιθεῖς λόγους, ἢ οὐ; Ἔγωγε. -Λόγων δὲ διττὸν εἶδος, τὸ μὲν ἀληθές, ψεύδος δ' ἕτερον; -Ναί. -Παιδευτέον δ' ἐν ἀμφοτέροις, πρότερον δ' ἐν τοῖς ψευδέσιν; -Οὐ μανθάνω, ἔφη, πῶς λέγεις. -Οὐ μανθάνεις, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι πρῶτον τοῖς παιδίοις μύθους λέγομεν; τοῦτο δὲ που ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεύδος, ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθῆ. πρότερον δὲ μύθοις πρὸς τὰ παιδία ἢ γυμνασίοις χρώμεθα» .



ασκεύεται στο 10<sup>ο</sup> Βιβλίο, παρά να παρουσιάσω την πρώτη περίπτωση αποδεκτής απάτης στην *Πολιτεία*, δηλαδή τους ψευδείς λόγους που λαμβάνουν μέρος στην εκπαίδευση των φυλάκων. Γενικά θα μπορούσαμε να πούμε ότι η κριτική του Πλάτωνα δεν έχει το οντολογικό υπόβαθρο που έχει η κριτική που ασκεί στο 10<sup>ο</sup> Βιβλίο και είναι μέρος του εκπαιδευτικού προγράμματος που εισάγεται.<sup>70</sup> Κατηγορώντας τους ποιητές για άγνοια της φύσης των θεμάτων που πραγματεύονται, για εξαπάτηση αλλά και παροχή αρνητικών μοντέλων δράσης, είναι σε θέση να παρουσιάσει κάτι καινούριο που είναι σύμφωνο με το όλο πνεύμα της υπό ίδρυση δίκαιης πόλης. Δε θα ήταν παρακινδυνευμένο να πούμε ότι η κριτική που ασκείται στο 2-3 Βιβλίο δεν αφορά μόνο στους ποιητές αλλά σε όλους του μετέχοντες στην παιδευτική διαδικασία, δηλαδή τόσο στους ρήτορες όσο και στους σοφιστές. Εξάλλου ο Πλάτων κάνει συχνά λόγο για *ποιητές* και *λογοποιούς*.<sup>71</sup>

Ας δούμε καταρχήν συνοπτικά το βασικό επιχείρημα με το οποίο ο Πλάτων εισάγει τα παιδευτικά ψεύδη στην εκπαίδευση των νεαρών φυλάκων. Είναι αποδεκτό από όλους ότι οι λόγοι είναι μέρος της μουσικής που αποτελεί μαζί με τη γυμναστική το βασικά συστατικά της εκπαίδευσης των παιδιών. Οι λόγοι είναι δύο ειδών: οι αληθείς και οι ψευδείς. Οι νεαροί φύλακες έρχονται καταρχήν σε επαφή με τους ψευδείς λόγους, που μολονότι είναι ψευδείς ενέχουν κάποια μορφή αλήθειας.<sup>72</sup> Οι νέοι από τη φύση τους είναι δεκτικοί στη μάθηση καθώς τότε pláθηται ο χαρακτήρας τους και αναπτύσσεται το έλλογο μέρος της φύσης τους. Κατά συνέπεια πρέπει να μην έρχονται σε επαφή με πεποιθήσεις που τους οδηγούν σε λανθασμένες επιλογές.

<sup>70</sup> Το τελευταίο Βιβλίο της *Πολιτείας* ξεκινά με μια σαφή αναφορά στα όσα ελέχθησαν προηγουμένως, «*ὡς παντὸς ἄρα μᾶλλον ὀρθῶς ᾄκίζομεν τὴν πόλιν, οὐχ ἥκιστα δὲ ἐνθυμηθεὶς περὶ ποιήσεως λέγω*» (595a2-3). Τα λεχθέντα περί ποίησης στο 2<sup>ο</sup> και 3<sup>ο</sup> Βιβλίο και ειδικά η διάκριση μιμητικής και αφηγηματικής δε μοιάζουν να ικανοποιούν πια το φιλόσοφο. Ενώ μέχρι τώρα είχε επικεντρώσει το ενδιαφέρον του στη μορφή της ποίησης και στην παιδευτική χρησιμότητα που μπορεί να αποκτήσει με την παρουσίαση των κατάλληλων θεμάτων, έρχεται η στιγμή να καταθέσει το πιο ισχυρό «όπλο» εναντίον της ποίησης. Πιο ριζοσπαστικός από ποτέ απορρίπτει την ποίηση στο σύνολό της καταδεικνύοντας την οντολογική και γνωστική της κατωτερότητα σε σχέση με τις Ιδέες (596a). Ακόμα ένα επιχείρημα για την απόρριψη αυτή αποτελεί η τριμερής διαίρεση της ψυχής (595a7-595b), που είχε κάνει στο 4<sup>ο</sup> Βιβλίο της *Πολιτείας* (434d-441c). Οι τραγικοί και λοιποί μιμητικοί ποιητές διαφθείρουν τους ακροατές, ιδιαίτερα όσους δεν έχουν επίγνωση της μιμητικής φύσης των δημιουργημάτων τους.

<sup>71</sup> Βλ 390a1, 392a9, 392d2, 394,b9. Χαρακτηριστικά στο 392a τονίζει ότι : «*καὶ ποιηταὶ καὶ λογοποιοὶ κακῶς λέγουσιν περὶ ἀνθρώπων τὰ μέγιστα*». Στο *Φαίδρο* αποκαλεί τον ρήτορα Λυσία «ποιητή», επειδή πρόκειται για κάποιον που συνθέτει λόγους (234e). Στο ίδιο πνεύμα, στον *Ευθύδημο* δηλώνεται ότι υπάρχουν *λογοποιοί* οι οποίοι, αν και συνθέτουν λόγους, δε γνωρίζουν τι πραγματικά είναι αυτοί (289d). Είναι ενδιαφέρον ότι στον *Πρωταγόρα* ασκεί κριτική και στους λογογράφους και χρήστες του ποιητικού λόγου που προσπαθούν να δώσουν ερμηνείες στο τι τελικά σημαίνει ένα ποίημα, με αποτέλεσμα να εμπλέκονται σε ένα ζήτημα που είναι ανίκανοι να λύσουν (*Πρωτ.* 347e5-7).

<sup>72</sup> Το «δικαίωμα» των μεγαλύτερων και διανοητικά ανώτερων να ψεύδονται στα παιδιά με τα λεγόμενα ακίνδυνα ψεύδη, ειδικά όταν αυτά είναι φορείς συγκεκριμένων μηνυμάτων, είναι αποδεκτό και στις μέρες μας.

Δυστυχώς η παρούσα κατάσταση στην ποίηση δε βοηθά, επειδή τα υπάρχοντα δείγματα ποίησης σφαλικά ως προς το περιεχόμενο τους και συχνά αντιφατικά, καλλιεργούν λανθασμένες πεποιθήσεις και δημιουργούν σύγχυση, γεγονός που το παιδί δεν μπορεί να αντιληφθεί. Οι λανθασμένες πεποιθήσεις δημιουργούνται όχι γιατί οι νέοι είναι εν γένει ανίκανοι να κρίνουν ποιο είναι το σωστό και ποιο το λάθος, αλλά επειδή είναι υπό διαμόρφωση και δεν έχουν τα κατάλληλα λογικά εργαλεία να κρίνουν τους προσφερόμενους μύθους και να διακρίνουν τα ηθικά παραπτώματα και τις ασυνέπειες που υπάρχουν σε αυτούς. Αυτός είναι ο κύριος λόγος που δε θα πρέπει να λαμβάνουν μέρος στη διαδικασία συγκρότησης της προσωπικότητας του παιδιού. Άρα το ζητούμενο είναι από τη μια πλευρά η καλλιέργεια των ηθικών ποιοτήτων που θα βοηθήσουν στη λήψη σωστών αποφάσεων και από την άλλη ο ορθός παραδειγματισμός στα πρώτα στάδια της ζωής.

Συμπεραίνουμε λοιπόν ότι οι ποιητές κρίνονται και καταδικάζονται όχι γιατί διηγούνται φανταστικές ιστορίες, αλλά γιατί δεν ψεύδονται καλώς, δηλαδή δε σέβονται τα θέματα που πραγματεύονται και την αληθινή φύση αυτών. Οι ποιητές του 2-3 δεν εξορίζονται όπως συμβαίνει με τους ποιητές του 10<sup>ο</sup> Βιβλίου (607b-d), αρκεί να μείνουν πιστοί στις προσταγές των ιδρυτών της πολιτείας. Υπάρχει όμως ένας εναλλακτικός τύπος διανοητικής εκπαίδευσης; Ο Πλάτων διακηρύσσει ότι υπάρχει, και πηγή αυτού είναι η διάθεση των ιδρυτών της Ιδανικής πολιτείας να παράσχουν τον ορθό τύπο μύθων, με στόχο πάντα να οδηγούν τον υπό διαμόρφωση χαρακτήρα στην αρετή.

Ας δούμε τώρα από πιο κοντά το επιχείρημα του Πλάτωνα, το χαρακτήρα και το ρόλο του ψεύδους εντός της εκπαίδευσης. Νομίζω ότι το κρίσιμο σημείο στην κατανόηση της θέσης που προβάλλεται είναι το λεξιλόγιο με το οποίο τα ψεύδη εισάγονται στο προτεινόμενο εκπαιδευτικό πρόγραμμα. Οι λόγοι με τους οποίους λαμβάνουν μέρος στην εκπαίδευση είναι δύο ειδών: οι αληθείς και οι ψευδείς.<sup>73</sup> Σωκράτης: «Και με τα δύο λοιπόν αυτά είδη θα εκπαιδεύουμε τους νέους και μάλιστα με τους ψευδείς πρώτα;»<sup>74</sup>. Άρα η εκπαίδευση στο λόγο γίνεται τόσο από τους αληθείς όσο και από τους ψευδείς λόγους. Τα παιδιά έρχονται καταρχήν σε επαφή με τους ψευδείς λόγους που είναι οι μύθοι. Ο μύθος, ψευδής λόγος, είναι το ένα μέρος του λόγου, το άλλο είναι οι αληθείς λόγοι.

<sup>73</sup> «Λόγων δὲ διπλὸν εἶδος, τὸ μὲν ἀληθές, ψεῦδος δ' ἕτερον;».

<sup>74</sup> «Παιδευτέον δ' ἐν ἀμφοτέροις, πρότερον δ' ἐν τοῖς ψευ-δέσιν;».

Εύλογα γεννιέται το ερώτημα: τι ακριβώς εννοεί ο Πλάτων με το χαρακτηρισμό ψευδής και αληθής λόγος στο συγκεκριμένο χωρίο; Οι λόγοι είναι ψευδείς ως προς το περιεχόμενο τους γιατί δεν ανταποκρίνονται στην πραγματικότητα ή είναι ψευδείς γιατί αποτελούν διαστρέβλωση αυτών που όντως είναι; Νομίζω ότι αυτό γίνεται σαφές στη συνέχεια της διήγησης: οι ψευδείς λόγοι είναι οι φανταστικές ιστορίες, μύθοι, που, αν και στο σύνολό τους είναι ψευδείς, ενέχουν μια μορφή αλήθειας. Όταν πια η συζήτηση έχει προχωρήσει στην παρουσίαση της εκπαίδευσης που αρμόζει στην τάξη των φυλάκων, κάνει μια παρατήρηση που ενισχύει την παραπάνω ανάγνωση, παραπέμποντας στο χωρίο που εξετάσαμε (522a).<sup>75</sup> Οι μύθοι είναι ψευδείς λόγοι, όχι γιατί δεν ανταποκρίνονται στην αλήθεια των συμβάντων που είναι εκ των πραγμάτων αδύνατο να γίνει γνωστή αλλά γιατί διαστρεβλώνουν οτιδήποτε όντως υπάρχει, δηλαδή τα αιώνια χαρακτηριστικά της φύσης των θεμάτων τους, π.χ. ότι ένας θεός δεν είναι δυνατόν να εξαπατά.. Η συγκεκριμένη θέση ενισχύεται και από το σχόλιο του Adam (1963, 110) ότι η λέξη «ψευδής» στο συγκεκριμένο χωρίο χρησιμοποιείται με τη συνηθισμένη της έννοια, δηλαδή δηλώνει κάτι που είναι πραγματικά ψευδές, και άρα δεν ανταποκρίνεται στην αλήθεια και ό,τι αυτή συνεπάγεται. Στα ηθικά ψεύδη ο Πλάτων περικλείει μύθους για τους θεούς, τους ήρωες αλλά και την τύχη της ψυχή σε μια μελλοντική ζωή.

Η Murray (1996) 136-137 παρατηρεί ότι η συγκεκριμένη χρήση του δίπολου μύθος-λόγος είναι μια καινοτομία του Πλάτωνα και αυτό φανερώνεται από τη στάση αβεβαιότητας των συνομιλητών και συγκεκριμένα του Αδείμαντου Πάντως η συγκεκριμένη παρατήρηση της Murray είναι μάλλον υπερβολική και άστοχη στο συγκεκριμένο σημείο της συζήτησης και θα άρμοζε περισσότερο στην παρατήρηση του Σωκράτη ότι «και με τα δύο αυτά είδη θα εκπαιδεύουμε τους νέους και μάλιστα με τους ψευδείς πρώτα». Τότε ο Αδείμαντος βρισκόμενος πραγματικά σε σύγχυση από τα λεγόμενα του Σωκράτη, αβέβαιος για την πορεία που έχει πάρει η συζήτηση λέει «δεν καταλαβαίνω τι θέλεις να πεις». Αντίθετα, στην προηγούμενη παρατήρηση ότι υπάρχουν δύο ειδών λόγοι, αληθείς και ψευδείς, η απάντηση του Αδείμαντου είναι emphaticά επιβεβαιωτική, «Ναι».

Στη συνέχεια της διήγησης, αποσαφηνίζεται ότι οι αληθείς λόγοι είναι αυτοί που πραγματεύονται τα έργα των ανθρώπων (392a κ.ε.). Το βεβαιώνει ο Σωκράτης

<sup>75</sup> « Ἄλλ' ἦν ἐκείνη γ', ἔφη, ἀντίστροφος τῆς γυμναστικῆς, εἰ μέμνησαι, ἔθεσι παιδεύουσα τοὺς φύλακας, κατὰ τε ἁρμονίαν εὐαρμοσίαν τινά, οὐκ ἐπιστήμην, παραδιδούσα, καὶ κατὰ ῥυθμὸν εὐρυθμίαν, ἔν τε τοῖς λόγοις ἕτερα τούτων ἀδελφὰ ἔθη ἅττα ἔχουσα, καὶ ὅσοι μυθῶδεις τῶν λόγων καὶ ὅσοι ἀληθινώτεροι ἦσαν ῥά μάθημα δὲ πρὸς τοιοῦτόν τι».

λέγοντας: «Για όλους λοιπόν αυτούς τους λόγους ας καταργήσουμε αυτού του είδους τους μύθους, μήπως γεννήσουν μέσα στην ψυχή των νέων πολλή ευκολία για την πονηρία». Ο Αδείμαντος είναι σύμφωνος, «βέβαια». Αλλά μένει κάτι ακόμα αφήνοντας τη συζήτηση για το μυθικό παρελθόν. Σωκράτης: «Ποιο λοιπόν είδος λόγων ακόμα υπολείπεται τώρα που ορίζουμε ποιον πρέπει να διατηρήσουμε και ποιον όχι;...Δε μας μένει πια να μιλήσουμε και για τους ανθρώπους;» Ο *Λόγος* λοιπόν, το περιεχόμενο της μουσικής, έχει τρεις θεματικές που υφίστανται την πλατωνική κριτική και την κατηγορία για ασυνέπεια και μη σεβασμό της αληθινής φύσης τους, κάτι που οδηγεί στη διαφθορά των υπό διαμόρφωση ψυχών: α) τη φύση των θεών (377e6-383c7), β) τη φύση των ηρώων (386a1-392a7) και τέλος γ) τη φύση των ίδιων των ανθρώπων (392a8-c6).

Ο Πλάτων διακηρύττοντας ότι τα παιδιά θα εκπαιδευτούν καταρχήν διαμέσου των ψευδών ιστοριών αποδεικνύεται ειλικρινής, αφού δεν εξαπατά παρουσιάζοντας κάτι που είναι οφθαλμοφανώς ψευδές ως αληθές. Πρόκειται ουσιαστικά για το διαχωρισμό ανάμεσα σε ψευδές και ψευδαισθητικό, που συχνά είναι δυσδιάκριτος στο πλατωνικό έργο. Ο Gill (1979) 64 υπογραμμίζει ότι ο δημιουργός του φανταστικού δεν εξαπατά σκόπιμα το ακροατήριο του καθώς κάνει σαφή τη σχέση που έχει το δημιούργημα του με την αλήθεια. Ταυτόχρονα, το ακροατήριο γνωρίζοντας την «τιμή αληθείας» αυτού που του προσφέρεται δεν εξαπατάται ότι πρόκειται για κάτι αληθινό. Αυτό δε σημαίνει βέβαια ότι ο φανταστικός χαρακτήρας του δημιουργήματος επιτρέπει στο δημιουργό να παραβαίνει βασικές αρχές που διέπουν τη θεματική του. Εμφανώς το υπό μίμηση θέμα έχει ορισμένες βασικές αρχές που πρέπει να ακολουθούνται και αν όχι τότε πρόκειται για δημιουργήματα που στο σύνολό τους είναι ψευδή.

Εντυπωσιακή είναι η σύγκριση με τους ζωγράφους, λέγοντας ότι ένας ποιητής εικονίζει άσχημα τους θεούς και τους ήρωες, όπως ένας ζωγράφος δεν επιτυγχάνει να αποδώσει τη φύση εκείνου που θέλει να ζωγραφίσει και συνεπώς να επιτύχει μια κάποια ομοιότητα ανάμεσα στο πρωτότυπο και το αντίγραφο: «όταν κανείς εικονίζει άσχημα με το λόγο και όχι όπως πραγματικά είναι τους θεούς και τους ήρωες, [*κακώς ψεύδεται*], όπως ένας ζωγράφος που δεν αποδίδει την ομοιότητα εκείνου που θέλει να ζωγραφίσει» (377e).<sup>76</sup> Στη συνέχεια τονίζεται ότι οι νέοι επειδή είναι άφρονες, δεν

<sup>76</sup> Το παράδειγμα της ζωγραφικής χρησιμοποιείται και σε άλλα χωρία της *Πολιτείας*: 472d, 500e, και φυσικά στο 10<sup>ο</sup> Βιβλίο. Συγκεκριμένα, στο 10<sup>ο</sup> Βιβλίο ο Πλάτων αποδεικνύει την άγνοια των ποιητών κάνοντας χρήση του παραδείγματος της ζωγραφικής. Πέρα από αυτό το παράδειγμα της ζωγραφικής

μπορούν να διακρίνουν αυτό που είναι ορθό (378a). Την ίδια εικόνα συναντάμε και στο 10<sup>ο</sup> Βιβλίο, όπου οι νέοι και οι άφρονες μπορούν να εξαπατηθούν λόγω της μειωμένης κρίσης τους από το ζωγράφο που αυτή τη φορά είναι ικανός να επιτύχει την ομοιότητα με το πρωτότυπο (598c). Βέβαια, στην περίπτωση της μίμησης των ιστοριών που αφορούν στη φύση των θεών και των ηρώων, ο μιμητής δε μιμείται ένα αισθητό αντικείμενο αλλά ένα νοούμενο. Αργότερα αποσαφηνίζεται η σχέση νοούμενων και ορωμένων με την αναλογία του Ηλίου (508c). Η ίδια η δόμηση της ιδανικής πολιτείας, που ανήκει μονάχα στη σφαίρα του λόγου, αντιπαραβάλλεται με τη δράση του ζωγράφου. Με το λόγο, όπως λέει ο Σωκράτης, δεν έκανε τίποτα άλλο από το να σκιαγραφήσει το ομοίωμα (παράδειγμα) μιας τέλειας πολιτείας, όπως ένας ζωγράφος ζωγράφισε το ωραιότερο πρότυπο ανθρώπου (472d-e).

Ας δούμε για άλλη μια φορά την κύρια κατηγορία που απευθύνεται στους ποιητές, δηλ. ότι δημιουργούν χωρίς να σέβονται τη φύση των αντικειμένων τους, γι' αυτό και πολλές φορές αντιφάσκουν, με γνώμονα αυτή τη φορά τα παραδείγματα που παρατίθενται από τον Σωκράτη. Οι θεοί αλλά και οι ήρωες αναπαριστώνται από τους τραγικούς ποιητές, τον Όμηρο<sup>77</sup> και τον Ησίοδο,<sup>78</sup> με έντονα πάθη και συχνά ως ανήθικοι. Αντίθετα είναι τα βασικά χαρακτηριστικά των θεών που καθορίζουν τους ορθούς τύπους θεολογίας: οι θεοί είναι μόνο πηγή του καλού και ποτέ του κακού (379a-380c) και ποτέ δεν αλλάζουν μορφή για να εξαπατήσουν τους θνητούς (380d-383c).<sup>79</sup> Άρα οι θεοί πρέπει να παρουσιάζονται ότι πράττουν μονάχα το δίκαιο και αγαθό, καθώς αυτά μόνο αρμόζουν στη θεϊκή φύση και ο σωστός τύπος των μύθων που αφορούν στη φύση των θεών είναι η παρουσίαση της τελειότητάς τους και της

---

είναι πιο εύκολο να γίνει κατανοητό από το ακροατήριο, καθώς η ζωγραφική δίνει τη δυνατότητα της άμεσης οπτικής επαφής με το δημιούργημά της.

<sup>77</sup> Στο 10<sup>ο</sup> Βιβλίο πριν προχωρήσει στη δόμηση του πρώτου επιχειρήματός του κατά της ποίησης, (οντολογική καταδίκη) ο Σωκράτης εκφράζει το σεβασμό του στον πατέρα των ποιητών, τον Όμηρο (595b9-c3). Η αναφορά δε στις λέξεις «φιλία» και «αιδώς» είναι ομηρική (*Ιλιάδα* 24111), αφού ο Σωκράτης μιλά με την τυπική ελληνική αγάπη για την ομηρική ποίηση, απόρροια της μακροχρόνιας διδασκαλίας της.

<sup>78</sup> Εύστοχο είναι το σχόλιο της Belfiore (1985) 47-57 ότι στόχος του Πλάτωνα στη συγκεκριμένη κριτική στην ποιητική δημιουργία δεν είναι τόσο ο Όμηρος όσο ο Ησίοδος. Αυτή η θέση απορρέει από την εμφανή προσπάθεια του Πλάτωνα να δείξει ότι οι ποιητές πλάθουν ψεύδη αντίθετα με την αλήθεια. Αφορμή αποτελεί ένα χωρίο από τη *Θεογονία* (27-28):

«ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι».

<sup>79</sup> Στη συνέχεια θα δούμε ότι βασικό επιχείρημα του Πλάτωνα για την εισαγωγή του ψεύδους είναι αυτή η τελειότητα της θεϊκής φύσης που αποκλείει την αναγκαιότητα της απάτης σε αντίθεση με την ανθρώπινη φύση. Δεν είναι καθόλου τυχαίο ότι οι θεοί ούτε εξαπατούν αλλά ούτε και γοητεύουν (381e), αιτίες απώλειας του αγαθού. Αμέσως μετά την παρουσίαση της πρωταρχικής εκπαίδευσης, όπως έχουμε παρατηρήσει, ο Πλάτων εξηγεί πως για να γίνει κανείς σωστός άρχοντας για την πόλη, πρέπει να αντισταθεί σε μια σειρά πειρασμούς μεταξύ των οποίων είναι και η μαγεία (413c).

αισιοδοξία που απορρέει από αυτήν. Ο ίδιος ο Σωκράτης δε διατείνεται ότι γνωρίζει την αλήθεια αυτών των ιστοριών, αλλά οι τύποι ιστοριών που προτείνει είναι συμβατοί με την πραγματική φύση των υπό διαπραγμάτευση θεμάτων.<sup>80</sup> Γνωρίζει τα δύο στοιχεία που αναγνωρίζονται από όλους: οι θεοί είναι αγαθοί και δεν εξαπατούν. Αυτά τα δύο χαρακτηριστικά της θεϊκής φύσης καθιστούν αυτόματα τους μύθους που τα αντιστρατεύονται, ψευδείς και αντιφατικούς.<sup>81</sup>

Για άλλη μια φορά λοιπόν, καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι οι ποιητές καταδικάζονται όχι γιατί πλάθουν ιστορίες, αλλά γιατί δεν είναι συνεπείς με κάτι που θα μπορούσε να έχει συμβεί σε έναν κόσμο που οι θεοί είναι αγαθοί και δίκαιοι. Αντίθετα οι ιστορίες που οι οικιστές της πόλης παρέχουν στα παιδιά είναι ψεύδη που ομοιάζουν με την αλήθεια, όπως και τα γεγονότα που περιγράφουν μπορεί να μην ανταποκρίνονται σε μια πραγματική κατάσταση, ωστόσο είναι σύμφωνα με την αληθινή φύση των θεών.<sup>82</sup> Οι ποιητές όχι μόνο δεν παρέχουν τα σωστά μοντέλα δράσης αλλά, ενώ θα έπρεπε να διακηρύττουν ότι η ηθική επιλογή είναι μία: ο δρόμος προς το αγαθό, με το να ξεστομίζουν πράγματα ασυνάρτητα για τους θεούς και τους ήρωες δεν είναι κατάλληλοι να διδάξουν στους νέους τη σωφροσύνη: απεναντίας τους εμπνέουν άλλα αισθήματα (390a4-6).<sup>83</sup> Στη συζήτηση αυτή, που δεν είναι μονάχα θεωρητική αλλά κυρίως στοχεύει σε απτά αποτελέσματα, αυτό που συνάγεται είναι ότι οι εγωκεντρικές αναζητήσεις που καλλιεργεί η ποίηση είναι ασυμβίβαστες με το πλατωνικό ιδεώδες υποταγής του ατομικού στο συλλογικό. Ο πλατωνικός άνθρωπος δε λειτουργεί ως μονάδα παρά είναι αναπόσπαστο μέρος ενός συνόλου<sup>84</sup>. Ο Gill (1979) 68 υπογραμμίζει «ότι τελικά στόχος του Πλάτωνα είναι να διασφαλίσει ότι οι ποιητές θα δημιουργούν τα ψεύδη τους βάσει αληθών προκειμένων και τότε, ενώ ο ψευδής χαρακτήρας των δημιουργημάτων θα περνά απαρατήρητος, οι βαθύτερες αλήθειες θα ενσωματωθούν στη συνείδηση του ακροατηρίου (379a, 401b-d).

<sup>80</sup> Βλ. Gill (1979) 66-7.

<sup>81</sup> Το γεγονός ότι ο θεός είναι αγαθός και είναι υπεύθυνος μόνο για τα αγαθά διατρέχει το πλατωνικό έργο στο σύνολό του. Χαρακτηριστικό είναι το χωρίο του *Τίμαιον*: «Ας δούμε λοιπόν για ποια αιτία ο δημιουργός συνέθεσε το γίνεσθαι και όλο αυτό το σύμπαν. Ήταν αγαθός, και στον αγαθό δεν γεννιέται κανένας φθόνος για οτιδήποτε (29d-e). Ο θεός είναι υπεύθυνος μόνο για τα καλά δηλαδή τα ορθολογικά αποτελέσματα.

<sup>82</sup> Belfiore (1985) 50-1.

<sup>83</sup> «Ὅν γὰρ οἶμαι εἶς γε σωφροσύνην νέοις ἐπιτήδεια ἀκούειν εἰ δέ τινα ἄλλην ἡδονὴν παρέχεται, θαυμαστὸν οὐδέν. ἢ πῶς σοι φαίνεται;».

<sup>84</sup> Βλαστός (1995) 184-185.

Είναι φανερό ότι επιστρέφοντας στο περιεχόμενο της ποίησης ο Πλάτων δημιουργεί εκ νέου τη μυθολογία της πόλης του, γινόμενος ο ίδιος μυθοποιός.<sup>85</sup> Ενσωματώνοντας το ψεύδος στην *Καλλίπολη* εκφράζει με σαφήνεια την άποψη ότι αυτές οι ιστορίες είναι ικανές να καλλιεργήσουν το σωστό τύπο αντιλήψεων στους πολίτες και παράλληλα, παρέχοντας τα σωστά μοντέλα δράσης, να εξασφαλίσουν την αρμονική λειτουργία αυτής.<sup>86</sup> Η λογοκρισία θεμελιώνεται κυρίως στη βάση ότι η ανθρώπινη συμπεριφορά είναι εν πολλοίς παράγωγο των ιστοριών με τις οποίες η ψυχή έρχεται σε επαφή. Έτσι οι ψυχές που έρχονται σε επαφή με εσφαλμένες ιστορίες δε διαμορφώνονται σωστά. Οι ιστορίες παρέχουν μοντέλα μίμησης τα οποία είναι εν δυνάμει επικίνδυνα (376c-377d). Κατά συνέπεια οι ανήθικες ιστορίες οδηγούν σε ανήθικη συμπεριφορά. Επειδή δε οι ψυχές τους είναι ευάλωτες και δύνανται να διαμορφώσουν μια εσφαλμένη γνώμη για τα πράγματα, πρέπει το περιεχόμενο αυτών των ιστοριών να ελέγχεται. Το κριτήριο αποδοχής ή όχι των μύθων δεν είναι η αλήθεια τους, αλλά αυτό που ο Πλάτων αποκαλεί καλός (*καλόν*) μύθος ή *καλώς ψεύδεται* (377d) Η λέξη καλός στην αρχαία ελληνική γλώσσα δεν είναι μονοσήμαντη αλλά δηλώνει: α) το ωραίο β) τη χρησιμότητα και γ) με την ηθική του σημασία το ευγενικό, το ηθικά αρμόζον, όσον αφορά, πράξεις, αρετές, δημιουργήματα. Είναι η παραδοχή ότι το ψεύδος είναι αποδεκτό στην εκπαίδευση, αν εξυπηρετεί τους σκοπούς που έχουν τεθεί εκ μέρους των ιδρυτών της πόλης. Προτείνει λοιπόν την παροχή μιας εκπαίδευσης που θα κάνει τους νέους ιδανικούς φύλακες της πολιτείας.<sup>87</sup>

Η παρουσίαση του παιδευτικού προγράμματος κατά αυτό τον τρόπο μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ο Πλάτων δεν έχει ως προτεραιότητά του τη διαμόρφωση μιας αισθητικής θεωρίας ούτε βέβαια την παρουσίαση ένα παιδευτικού

<sup>85</sup> Στο διάλογο *Φαίδων* ο Σωκράτης διακηρύττει ότι δεν είναι μυθοποιός (*μυθολογικός*), καθώς οι ποιητές συνθέτουν μόνο ποιήματα και όχι λόγους (61a), ενώ ο ίδιος συνθέτει λόγους. Η δήλωσή του αυτή δε νομίζω ότι έρχεται σε αντίθεση με την παρούσα διακήρυξη ότι θα παρουσιάσει την μουσική εκπαίδευση των φυλάκων που κυρίως βασίζεται στους μύθους. Το μυθικό στοιχείο αποτελεί στο συγκεκριμένο χωρίο ένα μέρος του λόγου και οι οικιστές της πολιτείας δε συνθέτουν ποιήματα παρά παρουσιάζουν τους ορθούς τύπους ποιημάτων και του καθιστούν νόμους για την πόλη. Εξάλλου όπως είπαμε όλη η εκπαίδευση των φυλάκων δεν είναι παρά ένας μύθος, ένα παιχνίδι ανάμεσα στους συνομιλητές, που έχουν γίνει συνένοχοι στη δημιουργία μιας φανταστικής πόλης και ποικίλων νοητικών κατασκευών.

<sup>86</sup> Ο Πλάτων αποκτά δύο ιδιότητες στην ιδανική πολιτεία που φαινομενικά είναι αντιφατικές. Γίνεται μυθοποιός, με τον ιδιόμορφο τρόπο που είδαμε, αλλά και νομοθέτης καθιστώντας τους ορθούς τύπους μύθων νόμους για την πόλη (383c).

<sup>87</sup> Είναι αμφίβολο αν οι τροφοί που λένε τους μύθους στα μικρά παιδιά γνωρίζουν το ηθικό βάρος που αυτοί έχουν καθώς και την αλήθεια και το ψεύδος αυτών.

προγράμματος που στόχο έχει την τέρψη,<sup>88</sup> αντίθετα η στοχοθεσία του μένει σταθερή: να παρουσιάσει τη βέλτιστη δυνατή εκπαίδευση για τους νέους. Η προτεραιότητα γίνεται φανερή αν ανατρέξουμε για άλλη μια φορά στο κριτήριο αξιολόγησης των μύθων, δεν βασίζεται σε αισθητικά αλλά σε ηθικά κριτήρια: οι καλές ιστορίες είναι εκείνες που έχουν θετική επίδραση στις ψυχές του κοινού, ειδικά ιστορίες που αφορούν τη φύση των θεών.

Το παράδειγμα των μύθων που αφορούν στη φύση των θεών και η λογοκρισία που ασκείται σε αυτές φανερώνει και κάτι άλλο για την τακτική που ακολουθείται από τον Πλάτωνα: το πόσο αυστηρή και ταυτόχρονα ανοικτή σε τυχόν τροποποιήσεις των βασικών θεμάτων τους είναι η στάση του Πλάτωνα απέναντι στους παραδοσιακούς μύθους. Η δημιουργία ιστοριών είναι αποδεκτή στο βαθμό που όχι μόνο δεν είναι βλαβερή για το κοινό αλλά και έχει θετικές επιδράσεις στην ψυχή των παραληπτών, ώστε και ο μετασχηματισμός ενός παραδοσιακού μύθου να είναι αποδεκτός. Οι μύθοι διαφορετικών ειδών και ποικίλων προελεύσεων μετασχηματίζονται προκειμένου να εξυπηρετήσουν «ευγενείς» στόχους, όπως τη σωστή ηθική διαπαιδαγώγηση των νεαρών φυλάκων. Ο Σωκράτης τονίζει ότι: «πρέπει να εξετάζουμε και να επιβλέπουμε τους δημιουργούς ιστοριών και να επιλέγουμε τις ιστορίες τους μόνο όταν είναι καλές και να τις απορρίπτουμε όταν δεν είναι» (377c).

Συμπεραίνοντας λοιπόν μπορούμε να πούμε ότι αποδεικνύεται η αποδοχή του ψεύδους ως μέρος της παιδευτικής διαδικασίας, μόνο που το αποδεκτό ψεύδος δεν είναι αυτό που εννοούμε με την κυριολεκτική σημασία του όρου, δηλαδή εσκεμμένη ή όχι λανθασμένη περιγραφή της πραγματικότητας. Το ψεύδος που αποτελεί συστατικό της εκπαίδευσης είναι μια φανταστική ιστορία που αν και είναι ψευδής, δηλαδή δεν ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα, ωστόσο ενέχει κάποια μορφή αλήθειας. Αυτή η αλήθεια μπορεί να είναι ηθική, θρησκευτική και να αφορά άμεσα ή έμμεσα στον αποδέκτη της. Το ηθικό βάρος που έχουν αυτές οι ιστορίες ενέχει μια

<sup>88</sup> Στο 3<sup>ο</sup> Βιβλίο (398a4-8) η χρήση των λέξεων «θαυμαστόν», «ήδύν», «αύστηροτέρα» «ἀηδεστέρα» επιβεβαιώνει ότι η τέρψη δεν αποτελεί αξιολογικό κριτήριο της ποίησης. Η έμφαση δίνεται στο ηθικό περιεχόμενο και τη χρηστική αξία της, όπως και στο 10ο Βιβλίο της *Πολιτείας* (601d1-602b8). Το «κάλλος» (601d4) δεν είναι συνώνυμο της ομορφιάς αλλά της αγαθότητας, «η τελειότητα, η αγαθότητα και η ορθότητα ενός σκεύους ή ενός ζώου ή μιας πράξης με τι άλλο προσδιορίζεται παρά με τη χρείαν;» Ο μιμητής, μολονότι ζωγραφίζει ή υμνεί, δεν κατέχει επιστήμη ώστε να ξέρει, αν τα δημιουργήματά του είναι καλά και ορθά ή όχι, ούτε και ορθή γνώμη αφού μιμείται τον ποιητή. Η μίμηση δεν είναι σπουδή αλλά ένα είδος παιχνιδιού. Οι ποιητές δε συνθέτουν με το κριτήριο του αληθινού και χρήσιμου, καταφέρνουν όμως να εξαπατούν τους αδαείς χρησιμοποιώντας μαγικά τεχνάσματα (μέτρο, ρυθμός, αρμονία). Βέβαια, όταν αυτά αφαιρεθούν, γίνεται φανερή η άγνοιά τους Βλ. Murray (1996) 201.



διπλή λειτουργία: συντελεί στη διαμόρφωση χαρακτήρων που δύνανται να εκτελούν τα καθήκοντα τους στην ιδανική πολιτεία, συντελώντας έτσι στην ευημερία της πόλης στο σύνολό της.<sup>89</sup> Παράλληλα υποδεικνύοντας ότι οι φιλόσοφοι πρέπει να αντικαταστήσουν τους ποιητές και να λάβουν τη θέση που αυτοί έχουν στη δημόσια εκπαίδευση, σε καμία περίπτωση δεν υπονοεί ότι οι ίδιοι οι φιλόσοφοι θα γίνουν ποιητές. Οι ισχυρισμοί του συνίστανται στο ότι θα ήταν πρόπον για τους ιδρυτές της πόλης να γνωρίζουν και να καθορίζουν τους τύπους βάσει των οποίων οι ποιητές συνθέτουν τα έργα τους και από τους οποίους δεν πρέπει να παρεκκλίνουν. Η απόκλιση από τους τύπους που ορίζονται συνεπάγεται ένα ηθικό σφάλμα που έχει επιπτώσεις σε πρακτικό επίπεδο, στη σωστή διαπαιδαγώγηση των νέων. Πώς όμως ο κάτοχος της αλήθειας και ιδιαίτερα της ηθικής αλήθειας είναι δυνατόν να μη γνωρίζει το καλό για όλους, όπως και ο άρχοντας να μη γνωρίζει το καλό για τους αρχόμενους;

Παρενθετικά θα πρέπει να σημειώσουμε ότι η κριτική που ασκείται στην παραδοσιακή μουσική παιδεία δεν απευθύνεται αποκλειστικά στο περιεχόμενο της μουσικής που είναι οι μύθοι (376e-392c6). Κριτική ασκεί και στη μορφή του ποιητικού λόγου, λέξις (392c7-398b9), όπως και στη μουσική με τη συνηθισμένη σημασία της (398c1-401d3). Κριτήριο για την άσκηση της κριτικής αυτής είναι κατά κύριο λόγο η επίδραση που η μουσική έχει στο ακροατήριο και τα πιθανά αρνητικά αποτελέσματά της.<sup>90</sup> Η μετατόπιση του ενδιαφέροντος από το περιεχόμενο της ποίησης στη μορφή της έχει ένα μεγάλο πλεονέκτημα: φανερώνει την ηθική διάσταση η βάρος των τεχνικών της αφήγησης, που άμεσα σχετίζεται με την ικανότητα του αφηγητή να εξαπάτα το ακροατήριό του. Αυτό λοιπόν που αποκαλείται λέξις διακρίνεται σε διήγηση, μίμηση και τη συμπλοκή των δύο. Αναπόφευκτα κάθε είδος ποίησης κάνει χρήση μίας εκ των τριών μορφών, μόνο που στην ιδανική πολιτεία η

<sup>89</sup> Στους *Νόμους* όταν γίνεται λόγος για το *Σιδώνιο* μυθολόγημα, το μύθο αυτοχθονίας, τονίζεται ότι αποτελεί παράδειγμα ενός μυθολογήματος με το οποίο ο νομοθέτης μπορεί να πείσει τις ψυχές των νέων για την «αλήθεια» αυτού του μύθου. Πρόκειται για «*παράδειγμα τοῦ πείσειν ὅτι ἂν ἐπιχειρή τις πείθειν τὰς τῶν νέων ψυχὰς*» (664a1). Επαναλαμβάνεται ότι οι ψυχές των νέων είναι υπό διαμόρφωση και συνεπώς εύαλωτες, ώστε είναι εύκολο να πειστούν για ο,τιδήποτε.

<sup>90</sup> Η Belfiore (1985) 49 υποδεικνύει ότι η θέση του Πλάτωνα για αληθείς και ψευδείς λόγους στην εκπαίδευση είναι προτιμότερο να ερευνάται ανεξάρτητα από τη σχέση μίμησης και ψεύδους, όπως αυτή εκφράζεται στο 3<sup>ο</sup> και 10<sup>ο</sup> Βιβλίο. Η σχέση των δύο στηρίζεται κυρίως σε θέσεις που δεν διατυπώνονται στα 2<sup>ο</sup> Βιβλίο όπως η διάκριση σε μίμηση και διήγηση, αλλά κυρίως στο μεταφυσικό μοντέλο που περιγράφεται στα κεντρικά Βιβλία της Πολιτείας. Ακολουθώ τη συγκεκριμένη θέση της Belfiore και δεν εμπλέκομαι στην συζήτηση για τη μίμηση και το ρόλο που αυτή έχει στην πλατωνική σκέψη και ειδικά στην κριτική της ποίησης πέραν των σημείων που είναι απαραίτητο.

μόνη επιτρεπτή ποίηση θα είναι αυτή που μιμείται λόγους και πράξεις ενάρετων ανθρώπων.<sup>91</sup>

---

<sup>91</sup> Πάντως δε δικάζεται και καταδικάζεται όταν *κακώς ψεύδεται* μόνο η ποίηση. Γίνεται λόγος και για τις άλλες τέχνες και συγκεκριμένα τις αποκαλούμενες πλαστικές τέχνες. Δεν είναι μόνο οι ποιητές που είναι αποδεκτοί στην Καλλίπολη ν αποδίδουν στα ποιήματά τους την εικόνα του αγαθού ήθους αλλά και οι άλλοι δημιουργοί. Ειδάλλως, αν δε συμμορφώνονται να εκδιώκονται από την πόλη «από φόβο, μήπως οι φύλακες τρεφόμενοι με εικόνες ασχήμιας (*ἐν κακίας εἰκόσι τρεφόμενοι*) σαν μέσα σε κακό χορτάρι,...δίχως να το αντιληφθούν φορτώσουν την ψυχή τους με ένα μεγάλο και φοβερό κακό;...Απεναντίας δε θα έπρεπε να ζητούμε να βρούμε ποιιο από τη φύση τους είναι ικανοί να εξιχνιάζουν τη φύση του καλού και του ωραίου, ώστε οι νέοι μας ζώντας σε ένα τόπο υγιεινό... «*καὶ εὐθὺς ἐκ παιδῶν λανθάνη εἰς ὁμοιότητά τε καὶ φιλίαν καὶ συμφωνίαν τῷ καλῷ λόγῳ*». ἄγουσα;» (401b-d). Βλ. και Σοφιστής 235c8-236a7. Ο Nehamas ισχυρίζεται ότι ο Πλάτων δεν επιτίθεται στην ζωγραφική και γλυπτική σε ηθικό επίπεδο αλλά η κριτική του εστιάζεται στην ελλιπή ή λάθος παρουσίαση του πρωτοτύπου. Πάντως από το παρόν χωρίο μπορούμε να συμπεράνουμε ότι τουλάχιστον, όσον αφορά στο ρόλο τους, στην εκπαίδευση, η κριτική ασκείται και σε ηθικό επίπεδο. Βλ. Nehamas (1999) 295-6, n. 9.

### III. Το ψεύδος στη ζωή της Καλλίπολης

#### A. Ο κανονιστικός ρόλος του ψεύδους εντός των ορίων της πόλης

Πριν ερευνήσουμε τα ψεύδη που τίθενται στην «υπηρεσία» της πόλης, θα ήταν χρήσιμο να κάνουμε μια μικρή ανακεφαλαίωση των όσων έχουν λεχθεί μέχρι τώρα. Ο Σωκράτης και οι συνομιλητές, όταν ξεκίνησαν να χτίζουν μια πόλη στο λόγο, ουσιαστικά διαπίστωσαν ότι υπάρχουν δύο είδη πόλης: η πρώτη πόλη που είναι η αυτάρκης και είναι η *τρούφωσα* πάνω στην οποία θεμελιώνεται και η δίκαιη πολιτεία. Και ενώ η πρώτη πόλη είναι αυτάρκης--σε αυτήν υπάρχει μόνο η τάξη των παραγωγών και καμιά άλλη τάξη-- η δεύτερη πόλη αποτελείται από τρεις τάξεις που η ίδια η φύση υποδεικνύει. Κατά συνέπεια η αυτάρκης πόλη και η τάξη των παραγωγών ενσωματώνεται σε αυτή την πόλη. Μια δεύτερη τάξη αυτή των φυλάκων έρχεται να προσπίσει τα συμφέροντα της πόλης, όταν οι περιστάσεις το απαιτούν. Προκειμένου όμως αυτό να γίνει εφικτό, είναι αναγκαίο οι φύλακες να λάβουν μια ειδική εκπαίδευση και ειδικότερα να εθιστούν στο σωστό. Στον ηθικό εθισμό κύριο ρόλο έχουν οι ψευδείς λόγοι με τη μορφή των μύθων που παρέχουν τα ορθά μοντέλα δράσης και καλλιεργούν τα ήδη υπάρχοντα χαρακτηριστικά του φύλακα.<sup>92</sup> Η πλατωνική θέση για το ρόλο της μουσικής ανακεφαλαιώνεται στο 401e-402a όπου ισχυρίζεται ότι, αφότου η μουσική εισχωρήσει στα βάθη της ανθρώπινης ψυχής, θα δώσει τα απαραίτητα εφόδια ώστε το παιδί να αποκτήσει σωστή κρίση. Συγκεκριμένα ο Σωκράτης δηλώνει: «Εκείνος που θα ανατραφεί ορθά με τη μουσική, θα είναι σε θέση να αισθάνεται με όλη τη λεπτότητα τις ελλείψεις και τις ατέλειες που θα έχουν τα δημιουργήματα της τέχνης ή και της φύσης και να δοκιμάζει όλη του τη δυσαρέσκεια από αυτές και γι' αυτό θα επιδοκιμάζει τα καλά και με ευχαρίστηση θα δέχεται στην ψυχή και με αυτά θα τρέφεται και θα τελειοποιείται σε κάθε αρετή, ενώ αντίθετα θα ψέγει και θα αποστρέφεται καθετί άσχημο (*αισχρό*) από παιδί ακόμα, πριν να μπορεί να εξηγήσει την αποστροφή του με τον ορθό λόγο, που όταν κατόπιν έρθει, ο ορθός λόγος, θα τον δεχτεί με οικειότητα έχοντας λάβει αυτή τη μόρφωση

<sup>92</sup> Ο Ferrari (1989) 112 εύστοχα παρατηρεί ότι τελικά όλο ο έλεγχος του ασκεί ο Σωκράτης στο ποιητικό περιβάλλον στο οποίο εκτίθενται οι νέοι, δεν έχει άλλο στόχο παρά να καλλιεργήσει στους φύλακες την πεποίθηση και το αίσθημα ότι η δίκαιη ζωή είναι τελικά η αληθινά ευτυχισμένη ζωή.

[μουσική]». Συνεπώς η δράση των πολιτών που λαμβάνουν μια τέτοια εκπαίδευση θεμελιώνεται στη σωφροσύνη και την ορθή γνώμη για τα πράγματα. Υποδεικνύεται ότι το πιο σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση της προσωπικότητας έχει η πειθώ, της οποίας εργαλείο είναι οι μύθοι, χωρίς παράλληλα να λαμβάνει μέρος στην παιδευτική διαδικασία η βία.<sup>93</sup>

Αργότερα εξερευνώντας το τιμοκρατικό πολίτευμα --ουσιαστικά το πολίτευμα της Σπάρτης-- υπογραμμίζεται ότι εξαιτίας της παιδείας που παρέχεται στους πολίτες ενός τέτοιου καθεστώτος, αυτοί θα είναι παραδομένοι στις ηδονές και άρα θα παραβαίνουν τους νόμους της πολιτείας. Η παιδεία που διαμορφώνει αυτού του είδους τους πολίτες «στηρίζεται στη βία και όχι στη πειθώ, επειδή παραμελήθηκε η αληθινή μούσα των λόγων και της φιλοσοφίας και επιλέχθηκε η γυμναστική στη θέση της μουσικής».<sup>94</sup>

Αν διαβάσουμε όμως τα χωρία που εξετάσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο με μεγαλύτερη προσοχή, θα ανιχνεύσουμε χωρία που αποδεικνύουν ότι τα παιδευτικά ψεύδη δεν αφορούν μόνο στους νέους. Ο νέος αποδεκτός τύπος μύθων και ο περιορισμός των ηθικών επιλογών στο σχηματισμό της ορθής γνώμης απευθύνεται και στο ενήλικο ακροατήριο. Οι οικιστές της πόλης προκαλούν τους ποιητές λέγοντας: «αυτά και άλλα τέτοια [μύθοι για τους ήρωες] θα παρακαλέσουμε τον Όμηρο και τους άλλους ποιητές να μη δυσαρεστηθούν αν τα ξαναγράψουμε, όχι γιατί δεν είναι ποιητικά και ευχάριστα να τα ακούν οι πολλοί, αλλά όσο πιο ποιητικά είναι, τόσο πιο λίγο πρέπει να τα ακούν τα παιδιά και οι άνδρες, που είναι προορισμένοι να ζουν ελεύθεροι και να φοβούνται τη σκλαβιά περισσότερο από το θάνατο» (389b1-7).<sup>95</sup>

Προκειμένου τώρα να αναδείξουμε τη σημασία του ψεύδους για την πόλη είναι χρήσιμο να θυμόμαστε ότι πραγματικός στόχος του Πλάτωνα παραμένει κάθε στιγμή η εξασφάλιση της ενότητας της πολιτείας. Αν επιστρέψουμε σε μια προηγούμενη σκηνή, όταν γίνονταν λόγος για τους μύθους που είναι αποδεκτοί στο παιδευτικό πρόγραμμα των νεαρών φυλάκων, θα δούμε ότι: «αν σκοπός μας είναι να

<sup>93</sup> Είναι αξιοσημείωτο, κατά τη γνώμη μου, ότι ένα είδος βίας, ιδεολογικής, είναι η ουσιαστική απόρριψη των πολλαπλών ηθικών επιλογών.

<sup>94</sup> «οὐχ ὑπὸ πειθοῦς ἀλλ' ὑπὸ βίας πεπαιδευμένοι διὰ τὸ τῆς ἀληθινῆς Μούσης τῆς μετὰ λόγων τε καὶ φιλοσοφίας ἡμεληκέναι καὶ πρεσβυτέρως γυμναστικὴν μουσικὴν τετιμηκέναι» (548b7-c2). Ο λόγος γίνεται για το σπαρτιατικό πολίτευμα. Στη συνέχεια διευκρινίζεται ότι σε μια τέτοια πολιτεία επικρατεί το θυμοειδές μέρος της ψυχής, κατά συνέπεια εκλείπει η σωφροσύνη (548c-d). Το στοιχείο που χάνει πολίτης ενός τιμοκρατικού πολιτεύματος είναι ο λόγος, ο οποίος όταν αποκτηθεί, και σε συνδυασμό με τη μουσική, μπορεί να «σώσει» την αρετή (*σωτήρ αρετῆς*) για όλη τη ζωή (549c).

<sup>95</sup> Βλ. και 378d1, 380c1.

τους πείσουμε πως ποτέ δε μίσησε πολίτης κάποιο άλλο πολίτη και ούτε είναι όσιο να γίνεται τέτοιο πράγμα, πρέπει να αναγκάσουμε αμέσως και γέρους και γριές να διηγούνται μύθους μόνο με αυτό το πνεύμα στους νέους και ανάλογους να συνθέτουν και οι ποιητές» (378c8-d2). Αυτό που δηλώνει εδώ ο Σωκράτης είναι πώς οτιδήποτε συμβαίνει στην πόλη αφορά την πόλη στο σύνολό της. Εφόσον έτσι έχουν τα πράγματα δεν πρόκειται για μια αναμόρφωση της παιδείας αλλά για την παροχή μιας νέας ιδεολογίας σε μια τάξη που είναι ζωτική για την επιβίωση της πόλης, καθώς μια νέα ωφέλιμη ιδεολογία αντικαθιστά την παλιά, μια ιδεολογία που οδηγεί στην ηθική διαφθορά.

Ας εξετάσουμε τώρα μια διαφορετική περίπτωση που τίθεται από τον Πλάτωνα, παρενθετικά, μέσα στη διήγηση της πρωταρχικής εκπαίδευση που αφορά στην τάξη των φυλάκων. Τι συμβαίνει στην περίπτωση που ο πολίτης έχει μια γνώμη για το πολιτικό και κοινωνικό γίγνεσθαι και αυτή είναι λανθασμένη, κάτι που μπορεί να έχει βλαβερές συνέπειες για τον ίδιο αλλά και για την πόλη; Μια λανθασμένη πεποίθηση είναι δυνατόν να απορρέει είτε από μια εσφαλμένη εκτίμηση λόγω άγνοιας, είτε ακόμα όταν κάποιος έχει καταληφθεί από μανία, άνοια ή ακόμα και φόβο που τον οδηγούν σε εσφαλμένες επιλογές για τον ίδιο και συνεπώς για την πόλη της οποίας αποτελεί αναπόσπαστο μέρος. Είναι οι περιπτώσεις που ο Πλάτων εξετάζει στη συνέχεια της Πολιτείας και αποτελούν και αυτές φαινομενικά τουλάχιστον μέρος της συζήτησης για την εκπαίδευση των φυλάκων. Ουσιαστικά πρόκειται για μια μεγάλη παρέμβαση που αφορά στο ρόλο και στο χαρακτήρα του ψεύδους στην Καλλίπολη, διαφορετικά το ρόλο και το χαρακτήρα της πειθούς, με εργαλείο το ψεύδος.

Νομίζω ότι για πρώτη φορά αναδύεται άμεσα και δυναμικά το κύριο πρόβλημα που ανακύπτει με την ίδρυση της πολιτείας, δηλαδή το πώς οι πολίτες θα πεισθούν να υπακούουν τους νόμους και τους άρχοντες της πολιτείας,<sup>96</sup> που μετουσιώνεται στο πώς θα επιτευχθεί η αρμονία μεταξύ των μελών της πόλης. Στο μέτρο που ο πολίτης δεν είναι ικανός να επιτύχει μια ορθή αξιολόγηση των περιστάσεων, οι επιλογές που έχουν οι άρχοντες ως οι κάτοχοι της δύναμης και της πολιτικής τέχνης είναι δύο: η εκπαίδευση και η πειθώ. Και ενώ η πρώτη ουσιαστικά λειτουργεί προληπτικά πλάθοντας πολίτες ικανούς να υπηρετήσουν τα συμφέροντα της πόλης, η δεύτερη έχει έναν πιο πολύπλοκο ρόλο: να λειτουργήσει προληπτικά,

<sup>96</sup> Ακριβώς όπως στην αρχή της διήγησης τέθηκε το πρόβλημα πως οι συνομιλητές θα πεισθούν να ακούσουν αυτά που θα παρουσιάσει ο Σωκράτης, βλ. υποσ. 2.

ώστε οι πολίτες να μη δράσουν ενάντια στην πόλη και τον εαυτό τους, αλλά κυρίως προς διόρθωση ήδη εσφαλμένων πεποιθήσεων, ιαματικά. Αυτό είναι το πνεύμα στο οποίο πρέπει να κατανοήσουμε τη χρήση του ψεύδους στη συνέχεια.

Ας δούμε για άλλη μια φορά τη βασική θέση. Υπάρχουν περιπτώσεις που η εκπαίδευση αποδεικνύεται ανεπαρκής είτε λόγω ιδιόμορφων περιστάσεων όπως είδαμε, π.χ., πολίτης σε μανική κατάσταση, είτε πολύ απλά επειδή μια εκπαίδευση στη γνώμη δεν είναι μόνιμη, όπως έχουμε τονίσει. Ακριβώς σε αυτό το σημείο αποκτά ρόλο η πειθώ. Αν η πειθώ είναι η πρακτική αντιμετώπισης τέτοιων περιπτώσεων, πολύτιμο εργαλείο αυτής μπορεί να αναδειχθεί το εσκεμμένο ψεύδος. Όταν οι άρχοντες της πόλης επιθυμούν να πείσουν τους συμπολίτες για μια «αλήθεια» που είναι προς όφελος της πόλης στο σύνολό της ή του ατόμου, αλλά λόγω ιδιόμορφων συνθηκών δεν είναι δυνατόν να κάνουν χρήση του λόγου, ο Πλάτων θεωρεί ότι αποκτά ρόλο το ψεύδος. ο ίδιος ο φορέας του ψεύδους δεν εξαπατάται αλλά γνωρίζει.<sup>97</sup>

Η πιο απτή τεκμηρίωση για την ύπαρξη μιας τέτοιας πραγματικότητας στην πλατωνική πολιτεία είναι οι περιπτώσεις ψεύδους που εισάγονται στο 382c-d και έπονται της παρουσίασης των ορθών τύπων θεολογικών μύθων· λειτουργούν δε ως φάρμακα σε συγκεκριμένες περιστάσεις της κοινωνικής και πολιτικής ζωής. Οι τρεις περιπτώσεις που αναφέρονται είναι: α) στα ψεύδη που λέγονται στους εχθρούς, β) στα ψεύδη που λέγονται στους φίλους για προστασία και γ) στα ψεύδη για τα παλαιά, όταν η αλήθεια έχει χαθεί ή ξεχαστεί κάπου στο παρελθόν (382c-d). Αν απομονώσουμε το συγκεκριμένο χωρίο από το λοιπό κείμενο όπως και την αρχική στοχοθεσία δεν είναι εύκολο να προσδιορίσουμε κατά πόσον η χρήση αυτών των ψευδών ως πολιτική και κοινωνική πρακτική δικαιολογείται σε επίπεδο ηθικό και πολιτικό μόνο στη διάρκεια ίδρυσης της ιδανικής πολιτεία ή αν αποτελεί γενικευμένη πολιτική πρακτική ακόμα και όταν η ιδανική πόλη έχει παγιωθεί. Αν το δούμε όμως μέσα στο επιχειρηματολογικό μηχανισμό που αναπτύσσεται, στην πορεία ανάγνωσης του πλατωνικού κειμένου νομίζω ότι θα φανερωθεί πως το ψεύδος στην πολιτεία δεν έχει περιστασιακό χαρακτήρα, δηλαδή δε χρησιμοποιείται άπαξ τη στιγμή της

<sup>97</sup> Όπως τονίσαμε και προηγουμένως, είναι αξιοσημείωτο ότι το ψεύδος στην κοινωνική και πολιτική ζωή εισάγεται ως μέρος του θεολογικού επιχειρήματος περί της τελειότητας της φύσης των θεών, κάτι που αναπόφευκτα αποκλείει την ανάγκη για χρήση απάτης εκ μέρους τους. Αντίθετα, η μη τέλεια φύση των θνητών επιβάλλει--κατά κάποιο τρόπο «νομιμοποιεί»--τη χρήση της απάτης. Άρα δεν πρόκειται για ένα νέο επιχείρημα, άλλης τάξεως από το προηγούμενο.

ίδρυσης αλλά είναι μια παγιωμένη πολιτική τακτική, όταν οι συνθήκες βέβαια την επιβάλλουν.

Στο σημείο αυτό και αφού έχουμε δει μόνο επιγραμματικά τις εισαγόμενες περιπτώσεις ψεύδους εμφανίζονται μια σειρά από νέα προβλήματα: α) θα πρέπει να διευκρινιστεί ποια είναι η συλλογιστική πορεία που ακολουθείται στην εισαγωγή των περιπτώσεων απάτης που ουσιαστικά είναι ένα από τα επιχειρήματα δικαιολόγησης χρήσης της απάτης και για ποιο λόγο εμφανίζεται ως αναπόσπαστο μέρος της παιδευτικής διαδικασίας β) θα πρέπει να διερευνηθούν οι συνθήκες που επιβάλλουν τη χρήση τους και γ) να αποσαφηνιστεί γιατί οι συγκεκριμένες περιπτώσεις απάτης και όχι κάποιες άλλες και ποια είναι η ιδιαίτερη φύση αυτών των περιπτώσεων που τις κάνει να γίνονται αποδεκτές στην ιδανική πολιτεία.

Για να λυθούν τα παραπάνω προβλήματα είναι ανάγκη καταρχήν να καταφύγουμε στη θεμελιώδη διάκριση ανάμεσα σε «ψεύδη στην ψυχή» και «ψεύδη στα λόγια». Η κρίσιμη, όπως αποδεικνύεται, διάκριση βασίζεται στον ιδιαίτερο χαρακτήρα του καθενός από τα δύο είδη ψεύδους: τα μεν «ψεύδη στην ψυχή» είναι μόνιμα και εδράζουν στο πιο σημαντικό μέρος της ανθρώπινης φύσης,<sup>98</sup> την ψυχή, ενώ ο φορέας του όντως ψεύδεται, καθώς ερμηνεύει το ψεύδος ως αλήθεια χωρίς τη θέληση του. Αντίθετα τα λεκτικά ψεύδη έχουν περιστασιακό χαρακτήρα, δεν αποτελούν μέρος της ψυχής και είναι μόνο ένα μέσο επικοινωνίας το οποίο σε συγκεκριμένες περιστάσεις ο φορέας του που είναι ταυτόχρονα γνώστης της αλήθειας επικαλείται. Η διάκριση συνεπώς δέχεται και μία δεύτερη ανάγνωση: είναι το ακούσιο και εκούσιο ψεύδος. Στην προσπάθεια μας να κατανοήσουμε την παραπάνω θέση, βρισκόμαστε αντιμέτωποι με μια δυσκολία που δημιουργεί σύγχυση όσον αφορά στο σκόπιμο χαρακτήρα του ψεύδους και στη θετική αποτίμηση του από την πλατωνική σκέψη. Ο Πλάτων, μολονότι παρουσιάζει μια διάκριση ανάμεσα σε αληθή ψεύδη και λεκτικά ψεύδη, δεν προχωρεί σε κάποια διάκριση, για τα κίνητρα χρήσης του λεκτικού ψεύδους. Δεν γίνεται καμία διάκριση ανάμεσα σε καλές και κακές προθέσεις εκ μέρους του φορέα του λεκτικού ψεύδους και συνεπώς σε ορθή και μη χρήση. Αυτή η διάκριση είναι πολύτιμη, ώστε να μοιάζει ότι υπάρχει ένα σημαντικό κενό στην πλατωνική σκέψη. Και όμως, στην πορεία ανάγνωσης του κειμένου θα δούμε ότι ο Πλάτων ουσιαστικά κάνει μια τέτοια διάκριση διασφαλίζοντας αυτό που

<sup>98</sup> Αυτό που προτείνει ο Πλάτων είναι σύμφωνο με την προηγούμενη θέση ότι κύριος στόχος του παιδευτικού προγράμματος των νεαρών φυλάκων είναι να πλάθει τις ψυχές αυτών, το σημαντικότερο μέρος της ανθρώπινης φύσης, με τους ορθούς μύθους (377c).

θα λέγαμε ορθή χρήση του ψεύδους, με το να κάνει σαφές ποιος τελικά έχει πρόσβαση στο ψεύδος.

Η θέση, που θα αναπτύξω στα δύο επόμενα κεφάλαια, στηρίζεται στην πεποίθηση ότι ο Πλάτων σε καμία περίπτωση δεν περιορίζει τις ηθικές και πολιτικές θέσεις που παρουσιάζει στο τέλος του 2<sup>ου</sup> Βιβλίου και 3<sup>ου</sup> στην εκπαίδευση των νεαρών φυλάκων. Το ενδιαφέρον μετατοπίζεται στην παρουσίαση κοινά αποδεκτών περιπτώσεων απάτης, που αφορούν στην πόλη και είναι ζωτικές για την εύρυθμη λειτουργία της και την αρμονική συνύπαρξη των τάξεων, εξασφαλίζοντας έτσι την ευνοϊκή αντίδραση του ακροατηρίου. Συνεπώς τα προτεινόμενα ψεύδη μπορούν να διαβαστούν σαν ένα πρελούδιο στο ακόλουθο *γενναίο ψεύδος*, μια εμφανή περίπτωση χρήσιμου ψεύδους ζωτικής σημασίας για την πόλη. Η ανάγνωση αυτή εξηγεί τα είδη απάτης τα οποία υπόκεινται στην περίπτωση των λεκτικών ψευδών. Στο σύνολό τους αφορούν είτε την επιβίωση της πόλης με την απόκρουση εξωτερικών εχθρών ή αφορούν στην καθημερινή ζωή των πολιτών. Στις δύο από τις τρεις περιπτώσεις ψεύδους στα λόγια που παρουσιάζονται –ψεύδη στους εχθρούς, ψεύδη σε φίλους--ο φορέας του ψεύδους σκόπιμα κάνει χρήση του ψεύδους προς όφελος αυτών τους οποίους το ψεύδος αφορά άμεσα ή έμμεσα. Ο σκόπιμος χαρακτήρας του ψεύδους πηγάζει από το γεγονός ότι ο ίδιος είναι κάτοχος της αλήθειας, ώστε μπορεί μετά από αξιολόγηση των περιστάσεων να κάνει χρήση της απάτης εκεί που η αλήθεια είναι ελλιπής. Το γεγονός ότι είναι οι άρχοντες που έχουν δικαίωμα στο ψεύδος, δηλαδή αυτοί που κατέχουν την αλήθεια και την πολιτική αλήθεια που αφορά στην επιβίωση της πόλης, διασφαλίζει την ορθή χρήση του ψεύδους και φυσικά τις αγαθές προθέσεις.

Γίνεται έτσι σαφές εξ αρχής ο ρόλος που τα λεκτικά ψεύδη καλούνται να επιτελέσουν: είναι ένα επικοινωνιακό μέσο σε μια κοινωνία που είναι μεν δίκαιη, αλλά υπάρχουν ορισμένες περιπτώσεις που δεν εμπίπτουν στη διάκριση αληθές-ψευδές, δίκαιο και άδικο. Στην τρίτη περίπτωση, το ψεύδος για τα παλαιά, ο άρχων μολονότι δεν κατέχει την αλήθεια για το μακρινό παρελθόν, σεβόμενος τη φύση αυτού που πραγματεύεται, αναπλάθει το παρελθόν κάνοντας τα ψέματα να μοιάζουν όσο το δυνατόν με την αλήθεια.



## B. “Ψεύδη στην ψυχή” και “ψεύδη στα λόγια”.

Ο Πλάτων παίζει με ανοιχτά χαρτιά: το κινητήριο «ψεύδος», δηλαδή η εξαρχής συνενοχή των συνομιλητών αλλά και του αναγνώστη στη δημιουργία μιας πόλης στο λόγο, του δίνει τη δυνατότητα να προχωρήσει σε οποιαδήποτε νοητική κατασκευή, όσο παράτολμη και αν είναι, και να είναι πειστικός. Διαφορετικά, ο Πλάτων συγγέει ηθελημένα το ψεύδος στο λόγο με το ψεύδος στη ζωή, μετατρέποντας το πρώτο σε ζωτικό για την πόλη και τους πολίτες της. Η ηθελημένη σύγχυση γίνεται με τρόπο ειλικρινή, οδηγώντας πρόσωπα και καταστάσεις σε δρόμους που ο ίδιος θεωρεί πιο ασφαλείς. Από αυτή την άποψη, ο καλύτερος δρόμος για να κατανοήσουμε τις περιπτώσεις ψεύδους που ακολουθούν θα ήταν να έχουμε πάντα υπόψη τον αρχικό στόχο του Πλάτωνα: τη δημιουργία μιας πολιτείας στην οποία υπάρχει δικαιοσύνη, όπως και το γεγονός ότι υπάρχει μια αντικειμενική ηθική αλήθεια.

Ξεκινώντας μια πιο λεπτομερή εξέταση του ψεύδους στο χωρίο 382b-d θα ήταν χρήσιμο να δούμε τη συλλογιστική πορεία που ακολουθείται. Κοντά στο τέλος της συζήτησης για τη φύση και τη δομή της Ιδανικής Πολιτείας, ο Πλάτων εγείρει ένα νέο ζήτημα μέσα στο οποίο νομίζω ότι τοποθετείται και η κριτική στην παραδοσιακή ποίηση: το ζήτημα του ρόλου του ψεύδους στη δίκαιη πολιτεία. Το βασικό επιχείρημα είναι ότι μολονότι κανείς δε θέλει να εξαπατάται για τα πιο σημαντικά πράγματα, ωστόσο υπάρχουν περιπτώσεις που το είδος του ψεύδους που καλείται «ψεύδος στα λόγια» μπορεί να αποβεί χρήσιμο σαν ένα είδος φαρμάκου (382c-d). Στην πορεία θα προσθέσει στο επιχείρημά του την προϋπόθεση ότι αυτά πρέπει να λέγονται από τους ειδήμονες, αυτούς που κατέχουν τη γνώση για τα πολιτικά πράγματα και αυτοί δεν είναι άλλοι από τους άρχοντες (389b, 459c).

Πριν προχωρήσουμε στη λεπτομερή ανάγνωση του επιχειρήματος αξίζει να υπογραμμίσουμε την έλλειψη αντιδράσεων εκ μέρους των πλατωνικών συνομιλητών στην εισαγωγή της νέας περίπτωσης ψεύδους, εξαιτίας της επιδέξιας παρουσίας του από τον Σωκράτη.<sup>99</sup> Η παρουσίαση των αποδεκτών περιπτώσεων απάτης, αλλά και οι διακρίσεις εντός της αυτής γίνονται είτε με ερωτήσεις που διευκολύνουν την

<sup>99</sup> Από το συνομιλητή θα περιμέναμε να κάνει περισσότερες διευκρινιστικές ερωτήσεις για τη φύση του ψεύδους, αλλά και να αντιδρά στην εισαγωγή του, ώστε να δίνει τη δυνατότητα να προσφέρονται

ανάπτυξη της θέσης, είτε με τη συνεχή επιβεβαίωση της ορθότητας των απόψεων αυτών.<sup>100</sup> Ο Σωκράτης παρουσιάζει μια σειρά λογικοφανών επιχειρημάτων που στηρίζονται από τη μια πλευρά στην τελειότητα της φύσης των θεών και από την άλλη στην αδυναμία της ανθρώπινης φύσης. Η αποδοχή από τους συνομιλητές ίσως να μην είναι αποτέλεσμα μόνο της επιχειρηματολογικής τακτικής που ακολουθείται, αλλά και αποτέλεσμα μιας εξοικείωσης των ακροατών με αυτές τις περιπτώσεις ψεύδους. Νομίζω ότι η επιλογή των τριών αυτών περιπτώσεων απάτης δεν είναι καθόλου τυχαία. Διαμέσου αυτών των υποθέσεων καταφέρνει να προσδιορίσει τρεις τομείς στους οποίους η απάτη μοιάζει επιβεβλημένη σε καθολικό επίπεδο και ταυτόχρονα είναι και συμβατή με το καινοτόμο οικοδόμημα που περιγράφεται: το χρέος απέναντι στην πατρίδα, η αγάπη και το χρέος απέναντι στους φίλους και η στάση απέναντι στα παλαιά. Δεν θα ήταν υπερβολικό να πούμε ότι με αυτόν τον τρόπο επιτυγχάνεται μια σύζευξη της καθημερινής ηθικής με την πλατωνική ηθική.

Η κατανόηση του επιχειρήματος κατά αυτό τον τρόπο, όπως είπαμε, οφείλεται στη διάκριση κλειδί ανάμεσα σε «ψεύδη στην ψυχή» και «ψεύδη στα λόγια». Αυτή η διάκριση νομίζω ότι μπορεί να μεταφραστεί σε ηθικούς όρους με την ερώτηση: πώς οφείλει κανείς να ζει; Είναι καλύτερο να ζει βυθισμένος στην άγνοια για την ουσία των όντων ή να γνωρίζει και όντας γνώστης να μπορεί να κάνει περιστασιακή χρήση του ψεύδους προς όφελος του ίδιου αλλά και των άλλων; Ο Reeve (1987, 209) εύστοχα αποκαλεί τα «ψεύδη στην ψυχή» μισητά αληθινά ψεύδη, ενώ τα «ψεύδη στα λόγια» χρήσιμα λεκτικά ψεύδη. Η διάκριση καθορίζεται από δύο βασικές παραμέτρους: ποιο είναι το αντικείμενο του ψεύδους και σε ποιος μέρος της ανθρώπινης φύσης εδράζει.

Νομίζω πως για να κατανοήσουμε καλύτερα το συλλογισμό του Σωκράτη θα ήταν χρήσιμο να τον δούμε μέσα στο διαλογικό του πλαίσιο. Ο συλλογισμός ξεκινά με τη βασική θέση ότι οι θεοί δεν εξαπατούν ούτε με το λόγο ούτε με το έργο παρουσιάζοντας φαντάσματα του εαυτού τους (381e-2a). Ο Αδείμαντος δεν είναι σίγουρος τι σημαίνουν τα λόγια του Σωκράτη και απαντώντας «δεν ξέρω» δίνει ουσιαστική ώθηση στη συζήτηση, επιτρέποντας στο Σωκράτη να παρουσιάσει με περισσότερες λεπτομέρειες τη θέση. Η επόμενη παρατήρηση, επακόλουθο της

---

«περισσότερες» διευκρινήσεις για τη θέση που εκφράζει ο Σωκράτης αλλά και αντεπιχειρήματα για την ορθότητά τους.

<sup>100</sup> Ενδεικτικό είναι το λεξιλόγιο: *Πολύ γε, Πάνο μεν ουν, δοκεί μοι, πως λέγεις;*

προηγούμενης, είναι ότι το αληθινό ψέμα (*αληθώς ψεύδος*) το αποστρέφονται όλοι, τόσο οι θεοί όσο και οι άνθρωποι.

Η συνομιλία τώρα πια έχει γίνει ένα λογοπαίγνιο ανάμεσα στον Αδείμαντο που βρίσκεται σε συνεχή σύγχυση και το Σωκράτη που αποκαλύπτει σταδιακά το επιχείρημά του. Αυτό που εννοούσε ο Σωκράτης στην προηγούμενη παρατήρηση είναι ότι κανείς δε θέλει να εξαπατάται εκούσια για τα πιο σημαντικά πράγματα στο πιο σημαντικό μέρος του εαυτού του (*Οὕτως, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι τῷ κυριωτάτῳ που ἐαυτῶν ψεύδεσθαι καὶ περὶ τὰ κυριώτατα οὐδείς ἐκὼν ἐθέλει, ἀλλὰ πάντων μάλιστα φοβεῖται ἐκεῖ αὐτὸ κεκτῆσθαι*). Ποια όμως είναι τα πιο σημαντικά πράγματα και ποιο είναι το σημαντικό μέρος του εαυτού στο οποίο ακούσια κανείς εξαπατάται; Εύλογα λοιπόν ο Αδείμαντος συνεχίζει να είναι σε σύγχυση: «ούτε τώρα καταλαβαίνω». Ο Σωκράτης γίνεται σαφής μονάχα όταν διευκρινίζει ότι αυτό που κανείς δεν ανέχεται και μισεί περισσότερο από όλα είναι το ψεύδος για την ουσία των όντων που εδράζει στην ψυχή (*ἐγὼ δὲ λέγω ὅτι τῇ ψυχῇ περὶ τὰ ὄντα ψεύδεσθαι τε καὶ ἐμπεῦσθαι καὶ ἀμαθῆ εἶναι καὶ ἐνταῦθα ἔχειν τε καὶ κεκτῆσθαι τὸ ψεύδος πάντες ἤκιστα ἂν δέξαιντο, καὶ μισοῦσι μάλιστα αὐτὸ ἐν τῷ τοιούτῳ*).

Τα ψέματα σε αυτή την περίπτωση δεν είναι απλές ιστορίες αλλά είναι μέρος της ίδιας της ανθρώπινης φύσης και της προσωπικής ιστορίας του καθενός, καθώς είναι βυθισμένος στην άγνοια για ό,τι πράγματι υπάρχει.<sup>101</sup> Μολονότι ο Πλάτων δεν έχει ακόμα παρουσιάσει το μεταφυσικό του μοντέλο και το ρόλο και τη σημασία που η ψυχή έχει, αν επιστρέψουμε στο παιδευτικό πρόγραμμα των φυλάκων, θα δούμε ότι στόχος του είναι η ορθή διάπλαση της ανθρώπινης ψυχής (*πλάττειν*), προκειμένου οι φύλακες να είναι αυτοί που η τάξη τους υπαγορεύει κάτι που αναδεικνύει το ρόλο της ψυχής στην ανθρώπινη λειτουργία. Ο Σωκράτης και οι συνομιλητές του συμφώνησαν ότι οι νέοι δεν πρέπει να δέχονται στις ψυχές τους λανθασμένες πεποιθήσεις, δηλαδή ενάντιες με το αγαθό. Αντίθετα οι ψυχές, πηγή των ορθών αποφάσεων, πρέπει να πλάθονται από τους ορθούς μύθους και να δίνεται σε αυτές μεγαλύτερη βαρύτητα από ότι στα σώματα (377b-d)<sup>102</sup> Κυρίως έχει γίνει σαφές από

<sup>101</sup> Ο Gill (1985) 1-26 μελετώντας αυτό που ονομάζουμε ψυχολογία του χαρακτήρα στο πλατωνικό έργο, ισχυρίζεται ότι η άγνοια και το ψεύδος στην ψυχή δεν είναι απλά ένα μέρος της ανθρώπινης προσωπικότητας, καθώς η ψυχή δεν αποτελείται από μέρη αλλά πρόκειται για ένα σύνολο, άρα απευθύνεται στον άνθρωπο στην ολότητα του. Δυστυχώς, ο Gill δεν καθιστά ιδιαίτερα σαφές τι εννοεί με τον όρο «ανθρώπινη προσωπικότητα» στον Πλάτωνα.

<sup>102</sup> Δε νομίζω λοιπόν ότι είναι αναγκαίο να καταφύγουμε σε μια συνολική παρουσίαση του ρόλου που η ψυχή έχει στο πλατωνικό έργο προκειμένου να κατανοήσουμε τη βαρύτητα της φράσης ότι το αληθές ψεύδος εδράζει στην ψυχή. Αν πάλι θελήσουμε να προστρέξουμε στα χαρακτηριστικά της πλατωνικής ψυχής και ειδικά στην πολιτεία θα λέγαμε ότι κύριο χαρακτηριστικό της είναι αθανασία

την αρχή της διήγησης ότι το βασικό ζητούμενο είναι να βρεθεί τι είναι η δικαιοσύνη στην ψυχή, κάτι που θα φανερωθεί αργότερα: δικαιοσύνη στην ψυχή σημαίνει ισορροπία διαφορετικών μελών που την αποτελούν. Πώς όμως θα επιτευχθεί η ισορροπία, όταν κανείς όχι μόνο είναι βυθισμένος στην άγνοια αλλά κυρίως έχει εξαπατηθεί για τα πιο σημαντικά πράγματα, τα όντα;

Ο Nettleship (1967, 89-90) κάνοντας λόγο για την έννοια του ψεύδους διευκρινίζει ότι πέρα από τη συνηθισμένη σημασία που συνήθως του αποδίδουμε, δηλαδή μια ψευδής δήλωση, μπορεί επίσης να δηλώνει ότι κάποιος βρίσκεται σε μια μόνιμη κατάσταση ψεύδους, θύμα μιας ψευδούς πεποίθησης.<sup>103</sup> Τα *κυριώτατα* λοιπόν είναι αυτά για τα οποία κανείς δεν πρέπει να εξαπατάται, όπως η πραγματική φύση των θεών και των ηρώων,<sup>104</sup> αλλά και η αλήθεια για όλα όσα όντως υπάρχουν. Γίνεται έτσι σαφές ότι υπάρχει μια αντικειμενική αλήθεια και συνεπώς μια αντικειμενική ηθική αλήθεια, που μπορεί κάποιος ακούσια να απολέσει και να βυθιστεί στην άγνοια.<sup>105</sup> Ο Reeve (1987, 208-213) ερμηνεύει τη διάκριση με γνώμονα το μεταφυσικό μοντέλο που προτείνει ο Πλάτων στα κεντρικά Βιβλία της *Πολιτείας* και το τριμερές σχήμα της ψυχής. Σύμφωνα με την ερμηνεία του, το σημαντικό μέρος του εαυτού για το οποίο κάνει λόγο ο Σωκράτης είναι ουσιαστικά το σημαντικότερο

---

Βλ. *Πολιτ.* 608d αλλά και *Φαίδρ.* 245c, *Φαίδ.* 95d, *Μεν.* 81c. Ας δούμε από πιο κοντά το παράδειγμα της Πολιτείας. Στο 10<sup>ο</sup> Βιβλίο της *Πολιτείας* ο Πλάτων καταπιάνεται εκ νέου με δύο θέματα που είχε σχολιάσει στα πρώτα Βιβλία: α) τη φύση της ποίησης και β) την αθανασία της ψυχής και τις ανταμοιβές της δικαιοσύνης. Η εκ νέου θεώρησή τους θα εξυπηρετήσει τον κατεξοχόν στόχο του Πλάτωνα, δηλαδή την φανέρωση της αναγκαιότητάς της δικαιοσύνης. Η άποψη αυτή ενισχύεται από τον εντυπωσιακό Μύθο του Ηρός--κατακλείδα της *Πολιτείας*--φορέα μεταφυσικών και θεολογικών θέσεων. Εξαιτίας του θέματος που πραγματεύεται το 2<sup>ο</sup> μέρος του Βιβλίου, αθανασία και αμοιβές δικαιοσύνης (608c-621d), σχετίζεται άμεσα με το 1<sup>ο</sup> Βιβλίο, στο οποίο εξετάζονται, όπως είπαμε στο εισαγωγικό σημείωμα, μερικές παραδοσιακές και σοφιστικές αντιλήψεις περί δικαιοσύνης και ειδικά αν η αδικία συμφέρει περισσότερο από τη δικαιοσύνη. Ενώ αρχικά μοιάζουν ξεκομμένα τα δύο βασικά θέματα του 10<sup>ου</sup> Βιβλίου, υπάρχει άμεση συσχέτισή τους. Όπως είδαμε, η ποίηση στα χρόνια του Πλάτωνα είχε χαρακτήρα δημόσιο, ήταν ένα είδος κοινωνικού θεσμού, η δύναμη και η επιρροή της ήταν σημαντική καθώς η κοινωνική ωφέλειά της συνδέεται με την εκπαίδευση και την ηθική διαπαιδαγώγηση. Η επικινδυνότητα της μιμητικής ποίησης, σύμφωνα με τη διάκριση που έκανε στο τρίτο Βιβλίο σε μιμητική και αφηγηματική ποίηση (386a1-398b8), εναπόκειται στη δύναμή της να διαφθείρει τις ψυχές λόγω της ιδιάζουσας φύσης της όσο και των θεμάτων που πραγματεύεται. Σύμφωνα με την τριμερή διαίρεση της ψυχής (434d 441c), η ποίηση απευθύνεται στο κατώτερο μέρος της, το *επιθυμητικόν*. Μια πιθανή κυριαρχία του επιθυμητικού εις βάρος του λογιστικού δύναται να φέρει ανισορροπία στην ανθρώπινη ψυχή, καταστροφική για την τωρινή ζωή αλλά και την μετέπειτα, αφού, σύμφωνα με το Μύθο του Ηρός, η τιμωρία του αδίκου είναι αιώνια.

<sup>103</sup> Σημαντικό είναι ότι σ' έναν άλλο πλατωνικό διάλογο, το *Σοφιστή*, δύο είναι τα μέγιστα κακά για την ψυχή: η κακία και η άγνοια. Η άγνοια είναι μια κατάσταση της ψυχής που αποτυγχάνει στην αναζήτηση της αλήθειας και δεν πετυχαίνει στη φρόνηση αλλά βυθίζεται στην παραφροσύνη (328d).

<sup>104</sup> Βλ. 392a.

<sup>105</sup> Ας πάρουμε το παράδειγμα του ποιητή. Ο ποιητής αγνοώντας την αλήθεια, όταν συνθέτει ένα ποίημα αντικατοπτρίζει την άγνοια που έχει στην ψυχή του. Τα «ψέματα στην ψυχή» δεν είναι φανταστικές ιστορίες που φέρουν κάποια αλήθεια, αλλά είναι άγνοια και κατά συνέπεια απάτη για τα πιο σημαντικά πράγματα, αυτά που όντως είναι.

μέρος της ψυχής, δηλ. το *λογιστικόν*, το μέρος της ψυχής που είναι υπεύθυνο σε σχέση με τα άλλα δύο μέρη για το αγαθό. Το αληθινό ψεύδος είναι αυτό που παραπλανά το *λογιστικόν* και έτσι το αποτρέπει από το να επιτύχει το αγαθό. Νομίζω, όπως υποστήριξα πριν, ότι δεν είναι ανάγκη να καταφύγουμε στο πλατωνικό μεταφυσικό μοντέλο προκειμένου να εξηγήσουμε τη διάκριση- κρίσιμο σημείο είναι ο σκόπιμος ή όχι χαρακτήρας του ψεύδους. Κάποιος που είναι βυθισμένος στην άγνοια ερμηνεύει το ψεύδος ως αλήθεια και συνεπώς εξαπατάται και ο ίδιος. Το αληθινό ψεύδος είναι η άγνοια στην ψυχή αυτού που απατά και του απατημένου.<sup>106</sup> Ο Page (1991,16) εύστοχα παρατηρεί πως «το ως αληθώς ψεύδος», δηλαδή η άγνοια για τα *κυριώτατα*, π.χ. αυτά που καθορίζουν τις αποφάσεις για την επιλογή του αγαθού, σημαίνει ουσιαστικά ότι κάποιος δρα με ελλιπή γνώση.

Πέρα όμως από τη συζήτηση για το πού εδράζει και σε τι αναφέρεται το ψεύδος, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η δήλωση του Σωκράτη για την ακούσια απώλεια της αλήθειας και τη συμμετοχή στο ψεύδος. Ουσιαστικά επανέρχεται το γνωστό σωκρατικό παράδοξο «κανείς δεν αμαρτάνει εκούσια». Λίγο πριν, ο Σωκράτης είχε κατηγορήσει τις αισθήσεις για τη δημιουργία μια σφαλερής γνώμης λόγω μαγείας, αναιρώντας την κατηγορία στην περίπτωση των θεών, αφού οι θεοί δεν εξαπατούν, όπως οι ποιητές θέλουν να τους παρουσιάζουν (381e).<sup>107</sup> Η ακούσια απώλεια της ορθής γνώμης επανέρχεται δυναμικά στο 412e-413c όπου τίθεται το θέμα της επιλογής των αρχόντων από την τάξη των φυλάκων. Μια πεποίθηση (*δόξα*) χάνεται από το νου (*διάνοια*), όταν κανείς αντιληφθεί ότι είναι ψευδής, ενώ μια αληθινή χάνεται ακούσια. Η απώλεια είναι ακούσια γιατί οι άνθρωποι στερούνται τα αγαθά χωρίς τη θέλησή τους ενώ τα κακά με ευχαρίστηση: «ή δεν είναι κακό να στερείται κανείς την αλήθεια και καλό να την έχει πάντα δική του; και δεν είναι πάντα δική του όταν έχει ορθή γνώμη για όλα τα πράγματα;». Είναι λοιπόν δυνατό να έχει κάποιος ορθή γνώμη για το τι είναι καλό, αλλά να την απολέσει χωρίς τη θέληση, πράττοντας έτσι ενάντια στο καλό. Η ακούσια απώλεια της αλήθειας είναι αποτέλεσμα τριών παραγόντων: της απάτης (*κλοπής*), της βίας (*βίας*) και της μαγείας (*μαγείας*).

<sup>106</sup> « Ἄλλὰ μὴν ὀρθότατά γ' ἄν, ὃ νυνδὴ ἔλεγον, τοῦτο ὡς ἀληθῶς ψεύδος καλοῖτο, ἢ ἐν τῇ ψυχῇ ἄγνοια ἢ τοῦ ἐψευσμένου».

<sup>107</sup> « Ἄλλ' ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, αὐτοὶ μὲν οἱ θεοὶ εἰσιν οἴοι μὴ μεταβάλλειν, ἡμῖν δὲ ποιούσιν δοκεῖν σφᾶς παντοδαποὺς φαίνεσθαι, ἐξαπατῶντες καὶ γοητεύοντες;».

Όσον αφορά τώρα στα λεκτικά ψεύδη είναι απλά ένα *μίμημα* της άγνοιας του παθήματος της ψυχής και όχι καθαρό ψέμα (382b-c).<sup>108</sup> Ο Αδείμαντος είναι σύμφωνος με τη θέση του Σωκράτη, αναγνωρίζοντας την οντολογική διαφορά των δύο τύπων ψεύδους. Το γεγονός ότι τα λεκτικά ψέματα είναι μόνο ένα *μίμημα*<sup>109</sup> των ψεμάτων που όντως είναι, φανερώνει όχι μόνο τη διαφορετική οντολογική αλλά και ηθική τους σημασία. Ως *μίμημα* απλά ομοιάζει με το πρωτότυπο αλλά δεν έχει την ίδια οντολογική βαρύτητα. Βέβαια η διάκριση των δύο τύπων ψεύδους μπορεί να θεμελιώνεται στη σχέση πρωτότυπο *μίμημα* αλλά έχει και άλλες παραμέτρους. Η καταδίκη των *αληθώς ψευδών* πηγάζει από το γεγονός ότι η ψυχή επειδή είναι βυθισμένη στην άγνοια δεν γνωρίζει ότι εξαπατάται. Αντίθετα στη δεύτερη περίπτωση, ο φορέας του ψεύδους δεν εξαπατάται για τα πράγματα που όντως είναι, καθώς γνωρίζει ότι πρόκειται για ψέματα. Διαφορετικά, το λεκτικό ψεύδος χάνει την οντολογική βαρύτητα που φέρει το ψεύδος στην ψυχή και λειτουργεί μόνο σε επίπεδο λεκτικό, είναι εξάλλου μίμηση του αληθούς ψεύδους. Συνεπώς, το κριτήριο της αποδοχής του δεύτερου είδους απάτης έχει μια πραγματιστική βάση, δηλαδή τη χρησιμότητά της, είναι ένα χρήσιμο εργαλείο στο πεδίο του λόγου, χωρίς να αφορά τα πράγματα που όντως είναι.<sup>110</sup> Τέλος έχει μια ηθική βάση, δεδομένου ότι τα λεκτικά ψεύδη δεν αποτελούν μέρος του ανθρώπινου χαρακτήρα αλλά χρησιμοποιούνται κατά περίπτωση. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι για τον Πλάτωνα ό,τι κάνει ο άνθρωπος αποτελεί ένα ομοίωμα αυτού που ο ίδιος είναι. Η εξωτερική του συμπεριφορά συνιστά εκδήλωση του εσώτερου βίου του, δηλαδή του βίου του πραγματικού του εαυτού, της ψυχής.<sup>111</sup>

Ενδιαφέρουσα είναι η θέση της Belfiore (1985, 49-50) στο συγκεκριμένο ζήτημα και η βαρύτητα που δίνει στον εσκεμμένο χαρακτήρα του ψεύδους. Τονίζει

<sup>108</sup> «ἐπει τό γε ἐν τοῖς λόγοις μίμημά τι τοῦ ἐν τῇ ψυχῇ ἐστὶν παθήματος καὶ ὕστερον γεγονός εἶδωλον, οὐ πάνυ ἄκρατον ψεύδος».

<sup>109</sup> Η χρήση της λέξης *μίμημα* δεν είναι μονοσήμαντη. Στο συγκεκριμένο χωρίο δε θα πρέπει να συγγέεται με τη σύλληψη και θέση του Πλάτωνα για τη μίμηση στο 3<sup>ο</sup> και 10<sup>ο</sup> Βιβλίο. Είναι κατά κύριο λόγο η παρουσίαση ενός ψεύδους που είναι οντολογικά κατώτερο του ψεύδους που αυτό μιμείται, αλλά και η ηθική βαρύτητα του μειωμένη. Αυτό φαίνεται και από τη χρήση του στη συνέχεια της διήγησης. Η χρήση της λέξης *μίμημα* στα πλατωνικά συμφραζόμενα συχνά ξαφνιάζει. Για παράδειγμα στον *Πολιτικό* υπογραμμίζει ότι οι καλύτεροι νόμοι είναι αυτοί που είναι μίμηματα της αλήθειας, γραμμένα από αυτούς που γνωρίζουν όσο αυτό είναι δυνατόν (*εις δύναμιν*) (300c). Η οντολογική κατωτερότητα που υποδηλώνει το *μίμημα* φανερώνεται με εξαιρετική σαφήνεια στον *Τίμαιο*, όπου τα αισθητά χαρακτηρίζονται ως *μίμηματα* του υποδείγματος των Ιδεών (48e-49a).

<sup>110</sup> Είναι φανερό λοιπόν ότι ο χαρακτηρισμός «ψεύδος» αποδίδεται σε αυτό που ονομάστηκε «αληθινό ψεύδος» με διαφορετικό τρόπο από ότι στο «λεκτικό ψεύδος». Συμβαίνει επειδή, όπως προσπάθησα να δείξω, τα δύο ψεύδη βρίσκονται σε διαφορετικά οντολογικά επίπεδα ενώ αυτό που τα συνδέει είναι μονάχα η σχέση υποδείγματος-εικόνας.

<sup>111</sup> Βλάχος (1995) 188-189.

ότι οι φορείς των λεκτικών ψευδών έχουν αληθείς, ψευδείς ή ακόμα και καθόλου γνώμες για το ζήτημα για το οποίο μιλούν, μόνο που αυτό που τελικά λένε είναι διαφορετικό από αυτό που πιστεύουν. Πρόκειται για απόκρυψη της αλήθειας, έστω και αν αυτή η αλήθεια τελικά είναι ψέμα. Πρέπει πάντως να γίνει σαφές ότι η παραχώρηση του δικαιώματος στο ψεύδος αφορά σε αυτόν που κατέχει την αλήθεια, αφού αυτός μπορεί να κάνει χρήση του λεκτικού ψεύδους εν γνώσει του.<sup>112</sup>

Η παραπάνω διάκριση οριοθετεί όχι μόνο την περιοχή του αποδεκτού ψεύδους στη δίκαιη πολιτεία, αλλά και την πρόθεση του Πλάτωνα να μην οδηγηθεί σε μια πλήρη παραδοχή του ψεύδους και να θυσιάσει την αλήθεια για τα πιο σημαντικά πράγματα, όπως ο ίδιος λέει, στο βωμό κάποιων σκοπιμοτήτων. Το ψεύδος για τα όντα τίθεται ουσιαστικά στο περιθώριο, απορρίπτεται συλλήβδην και μένει ένα νέο είδος ψεύδους. Ουσιαστικά αναγνωρίζεται ότι τα λεκτικά ψεύδη αποκτούν έναν επικοινωνιακό ρόλο μεταξύ κοινωνικών ομάδων και ατόμων σε ορισμένες συνθήκες που τα νομιμοποιούν ως πρακτική. Αυτού του είδους η λεκτική επικοινωνία εξάλλου λαμβάνει χώρα σε μια κοινωνία που στηρίζεται στον προφορικό λόγο και στη δημόσια προφορική έκφραση των απόψεων, με άμεση πολιτική αποτελεσματικότητα. Ειδικότερα, επανερχόμενοι σε ένα ζήτημα που είχαμε θίξει όταν μιλούσαμε για την εκπαίδευση των φυλάκων, συγκροτώντας την ιδανική πολιτεία ο Πλάτων αντιλαμβάνεται ότι υπάρχουν περιπτώσεις, που τόσο η εκπαίδευση όσο και οι θεμελιώδεις αρχές που στηρίζουν το εν λόγω οικοδόμημα, δεν είναι επαρκείς για να εξασφαλίσουν την πολυπόθητη αρμονία και την εξασφάλιση του Ενός εκ των πολλών. Ο Hesk (2000) 155 τονίζει χαρακτηριστικά ότι «τα ψεύδη σχεδιάζονται για να διορθώσουν λανθασμένα αποτελέσματα μιας πεποίθησης ή κατανόησης σε ένα άτομο ή μια τάξη ατόμων». Εύλογα μπορούμε να συμπεράνουμε α) την αποδοχή ότι υπάρχουν περιπτώσεις που η απάτη και η πειθώ είναι χρήσιμα εργαλεία στην κοινωνική και πολιτική ζωή, β) την ενσωμάτωση στην *Καλλίπολη* πρακτικών που θυμίζουν την τέχνη της ρητορικής.

Ανακεφαλαιώνοντας, το επιχείρημα θα μπορούσε να περιγραφεί συνοπτικά ως εξής: το ψεύδος στην ψυχή ισοδυναμεί με το μόνιμο ψεύδος, αλλά το μόνιμο ψεύδος

<sup>112</sup> Ο Reeve (1988) 209 περιγράφει τη δράση του λεκτικού ψεύδους ως εξής: Ο Β επιχειρεί να πράξει Χ αν και δεν είναι σωστό, εξαιτίας μια λανθασμένης πεποίθησης. Ο Α γνωρίζει ότι δεν είναι καλό για τον Β να πράξει το Χ. Γι' αυτό και ψεύδεται προκειμένου να εμποδίσει το Β να πράξει κάτι που θα αποβεί εις βάρος του. Το γεγονός ότι ο Β ψεύδεται στον Α δε σημαίνει ότι το λογιστικόν μέρος της ψυχής του έχει καταληφθεί από μια λανθασμένη γνώση για το τι είναι καλό. Αντίθετα ο οδηγός είναι το καλό. Ο Α είναι εκείνος που έχει εξαπατηθεί στο κυρίαρχο μέρος της ψυχής, το λογιστικόν, για το είναι καλό να πράξει.

δεν είναι δυνατό να αφορά στα φθαρτά, που είναι από τη φύση τους προσωρινά παρά μόνο στα όντα που είναι αιώνια. Αντίθετα, το λεκτικό ψεύδος, που δεν είναι παρά ένα *μίμημα* στα λόγια του πρώτου, δεν είναι δυνατόν εξαιτίας της φύσης του να αφορά στα όντα, άρα αφορά σε αυτά που είναι προσωρινά. Η αλήθεια του ψεύδους είναι αυτή που βρίσκεται στην κορυφή της αξιολογικής κλίμακας. Η ριζοσπαστικότητα της διάκρισης δεν περιορίζεται στη θεωρία, γιατί ο Πλάτων φρόντισε να παρουσιάσει δράσεις του λεκτικού ψεύδους.

### Γ. Τα «ψεύδη στα λόγια» στην υπηρεσία της πόλης

Ας δούμε τώρα λεπτομερώς τη δράση του λεκτικού ψεύδους. Η συλλογιστική πορεία που ακολουθείται στην παρουσίαση του χρήσιμου ψεύδους συνεχίζει να στηρίζεται στο βασικό θεολογικό επιχείρημα ότι οι θεοί είναι αγαθοί και δεν εξαπατούν. Το γεγονός αυτό σημαίνει ότι αποστρέφονται το αληθινό ψεύδος, αλλά το ίδιο συμβαίνει και με τους ανθρώπους καθώς, όπως είπαμε, κανείς δεν επιθυμεί να εξαπατάται με τη θέληση του για τα *κυριώτατα*. Υπάρχει βέβαια και η δεύτερη περίπτωση ψεύδους. Τι ακριβώς συμβαίνει με αυτήν και γιατί μόνο το αληθώς ψεύδος γίνεται αντικείμενο μίσους από θεούς και ανθρώπους; Στην περίπτωση του ψεύδους στην ψυχή υπάρχει η ισχυρή δήλωση από το Σωκράτη ότι είναι μισητό. Αντίθετα, το δεύτερο είδος ψεύδους δεν καταδικάζεται εξ αρχής, αλλά έντεχνα εντάσσεται στην περαιτέρω συζήτηση. Η ερώτηση που αντιμετωπίζουμε με την είσοδο μας στο χώρο του λεκτικού ψεύδους τίθεται από τον ίδιο το Σωκράτη: «το ψέμα στα λόγια πότε και για ποιον είναι χρήσιμο, ώστε να μη γίνεται αντικείμενο μίσους;» (382c6-7). Η μορφή της ερώτησης φανερώνει ότι υπάρχει απάντηση. Βέβαια πρόκειται για δύο ερωτήσεις που συνδέονται πολύ στενά μεταξύ τους με τον εξής συλλογισμό: Αν υποθέσουμε ότι τα λεκτικά ψεύδη είναι αποδεκτές περιπτώσεις ψεύδους, τότε συμπεραίνουμε ότι υπάρχουν ορισμένες περιπτώσεις που τα καθιστούν αποδεκτά εξαιτίας της χρησιμότητάς τους. Είναι εμφανές ότι παρόλο που η θέση εισάγεται ως υπόθεση, στην ουσία της είναι ένα δεδομένο. Ας δούμε το γιατί.

Η ερώτηση διατυπώνεται με γλαφυρό και άμεσο τρόπο και δίνει το πρώτο δεδομένο: υπάρχουν περιπτώσεις που το ψεύδος είναι χρήσιμο και γι' αυτό όχι μισητό. Συνεπώς την αξία αυτού του είδους το ψεύδος την αντλεί από τη



χρησιμότητά του. Χρήσιμο όμως σε τι; Ο Πλάτων με αυτή την ερώτηση ουσιαστικά εξασφαλίζει μια ευνοϊκή αντίδραση του ακροατηρίου καθώς από τη μια αποσαφηνίζει το ρόλο του ψεύδους, είναι χρήσιμο, και από την άλλη ότι υπάρχουν συγκεκριμένες περιοχές δράσεις του ψεύδους.

Ας δούμε τώρα τη λήψη του δεδομένου με τις τρεις περιπτώσεις ψεύδους που παρατίθενται ως μέσα πειθούς σε ορισμένες περιστάσεις και για τις οποίες τόσες φορές έχουμε κάνει λόγο: «το ψέμα στα λόγια πότε και σε ποίον είναι χρήσιμο, ώστε να μη γίνεται αντικείμενο μίσους; Άραγε δεν είναι στους εχθρούς αλλά και σε αυτούς που ονομάζουμε φίλους, όταν λόγω τρέλας ή κάποιας ανοησίας είναι έτοιμοι να πράξουν κάτι κακό, τότε [το ψεύδος] μπορεί να είναι χρήσιμο σαν προληπτικό φάρμακο. Επίσης όσον αφορά στα μυθολογήματα, που λέγαμε πριν, επειδή δε γνωρίζουμε την αλήθεια για το μακρινό παρελθόν, μήπως δίνοντας στο ψεύδος τη μορφή της αλήθειας, δεν το μετατρέπουμε έτσι σε κάτι χρήσιμο» (382c6-d3).<sup>113</sup>

Πλεονέκτημα της εισαγωγής του επιχειρήματος κατά αυτό τον τρόπο είναι όχι μόνο ότι προσφέρεται με αμεσότητα αλλά και ότι αυτές οι ιδιαίτερες περιστάσεις που περιγράφονται είναι περιπτώσεις στις οποίες ο κοινός νους θα δεχόταν μια τέτοια πρακτική· πηγή άντλησης των δεδομένων είναι από τη μια πλευρά η εμπειρία και από την άλλη το «γεγονός», που όλοι δέχονται, ότι η θεϊκή φύση είναι αγαθή και τέλεια ενώ η ανθρώπινη φύση όχι. Προχωρώντας λίγο ακόμα την ανάγνωσή μας, βλέπουμε ότι η δράση ορίζεται στα πλαίσια της κοινωνικής και πολιτικής ζωής σε περιπτώσεις που είναι μεν κρίσιμες αλλά δεν αποτελούν μέρος της καθημερινότητας του πολίτη. Όταν πάλι κάποιος έρθει αντιμέτωπος με αυτές μολονότι η ηθική επιβάλλει την αλήθεια, αν εξεταστεί το βάρος της περίπτωσης, γίνεται εμφανές ότι η χρήση του ψεύδους είναι όχι ακίνδυνη για αυτόν που την υφίσταται αλλά αντίθετα ωφέλιμη. Ίσως είναι υπερβολικό αλλά, αν χρησιμοποιήσουμε πλατωνικούς όρους, το λεκτικό ψεύδος είναι από εκείνα τα «αγαθά» που μολονότι δεν είναι επιθυμητό καθ' αυτό ένα είναι επιθυμητό για την επίτευξη ενός άλλου αγαθού.

Καταρχήν τα λεκτικά ψεύδη είναι αποδεκτά όταν λέγονται στους εχθρούς, αφού στόχος είναι βέβαια η ατομική σωτηρία αλλά κυρίως η επιβίωση της πόλης, με

<sup>113</sup> «Τί δὲ δὴ τὸ ἐν τοῖς λόγοις [ψεύδος]; πότε καὶ τῷ χρήσιμον, ὥστε μὴ ἄξιον εἶναι μίσους; ἀρ' οὐ πρὸς τε τοὺς πολεμίους καὶ τῶν καλουμένων φίλων, ὅταν διὰ μανίαν ἢ τινα ἄνοιαν κακὸν τι ἐπιχειρῶσιν πράττειν, τότε ἀποτροπῆς ἔνεκα ὡς φάρμακον χρήσιμον γίνεται; καὶ ἐν αἷς νυνδὴ ἐλέγομεν ταῖς μυθολογίαις, διὰ τὸ μὴ εἰδέναι ὅπῃ τὰ ληθεῖς ἔχει περὶ τῶν παλαιῶν, ἀφομοιοῦντες τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεύδος ὅτι μάλιστα, οὕτω χρήσιμον ποιοῦμεν;».

την απόκρουση των εξωτερικών εχθρών. Άρα κάποιες φορές προκειμένου να διασφαλιστεί η υπάρχουσα κατάσταση από εξωτερικές παρεμβάσεις που θα οδηγούσαν στην κατάλυσή της, είναι αναγκαίο να εξαπατηθούν αυτοί που την επιβουλεύονται. Ο λόγος που επιβάλλει τη χρήση του ψεύδους σε αυτή την περίπτωση είναι ο φόβος (Άλλα δεδιώς τούς έχθρους ψεύδοιτο;)<sup>114</sup>. Είναι μια περίπτωση που υπάρχουν δύο επιλογές: είτε κάποιος κάνει χρήση αποκλειστικά «τίμιων μέσων» και υφίσταται τις συνέπειες, είτε κάνει χρήση της απάτης και επιτυγχάνει κάτι αγαθό. Σε ένα άλλο επίπεδο, τα ψεύδη είναι αποδεκτά όταν χρησιμοποιούνται προς προστασία και συνεπώς ωφέλεια φίλων που έχουν καταληφθεί είτε από άνοια είτε από μανία. Τέλος, είναι ψεύδη που λέγονται όταν δε γνωρίζουμε την αλήθεια για το μακρινό παρελθόν, δηλαδή δεν ήμασταν αυτόπτες μάρτυρες αυτών, ούτε και υπάρχουν έγκυρες πηγές που να βεβαιώνουν ότι κάτι συνέβη ή όχι στο παρελθόν.

Ας δούμε ξανά τις δύο πρώτες περιπτώσεις ψεύδους στις οποίες ο φορέας του ψεύδους εξαπατά εσκεμμένα στο ακροατήριο του. Στην πρώτη περίπτωση τα ψεύδη λέγονται για να προστατέψουν την πόλη από τους εχθρούς της. Το κίνητρο του ψεύδους είναι ο φόβος απέναντι στον εχθρό και η ανάγκη σωτηρίας της πόλης. Αντίθετα, οι θεοί, επειδή ακριβώς ούτε φόβο νιώθουν ούτε εχθρούς έχουν, δεν έχουν ανάγκη ούτε της λεκτικής μορφής του ψεύδους.<sup>115</sup> Για άλλη μια φορά το θεολογικό επιχείρημα στηρίζει την εισαγωγή του λεκτικού ψεύδους στην Καλλίπολη. Η τελειότητα της φύσης των θεών καθιστά το μεν αληθές ψεύδος, όπως είδαμε παραπάνω, μισητό, το δε λεκτικό άχρηστο. Από την άλλη πλευρά η αδυναμία των ανθρώπων και η μη τέλεια φύση τους δεν καθιστά άχρηστο το λεκτικό. Απεναντίας, αυτή η αδυναμία υποδεικνύει ότι το λεκτικό ψεύδος μπορεί να αποδειχθεί χρήσιμο. Αυτό φανερώνει και η δεύτερη περίπτωση απάτης. Οι θεοί φυσικά δεν έχουν φίλους ούτε σε μανική ούτε σε κατάσταση άνοιας, δεν συμβαίνει όμως το ίδιο και με τους ανθρώπους. Στη συνέχεια ο Σωκράτης τονίζοντας τη διαφορά θεϊκής-ανθρώπινης

<sup>114</sup> Βλ. 382d11.

<sup>115</sup> Ο Hesk (2000) 110 σημειώνει «ότι είναι δύσκολο να κατανοήσουμε γιατί ο Σωκράτης κάνει χρήση του όρου «πολέμιοι» όταν αναφέρεται στο ανθρώπινο πεδίο, ενώ «εχθροί» όταν αναφέρεται στο θεϊκό. Πάντως είναι εμφανές ότι ο «πολέμιος» σκιαγραφεί ένα εξωτερικό εχθρό σε περίοδο πολέμου και γι' αυτό το λόγο ίσως είναι δίκαιο να θεωρήσουμε ότι, όσον αφορά στα ανθρώπινα, ο Σωκράτης είχε κατά νου την πολεμική έχθρα, τουλάχιστον εν μέρει. Ωστόσο το γεγονός ότι δεν υπάρχει διάκριση ανάμεσα στην εχθρότητα που αναπτύσσεται σε εποχές πολέμου και σε αυτό που θα αποκαλούσα εχθρότητα μέσα στην καθημερινότητα μιας κοινότητας, δεν πρέπει να αγνοηθεί. Όταν ο Σωκράτης παρουσιάζει ως αποδεκτή την εξαπάτηση των εχθρών, ίσως να αναφέρεται σε κάθε είδους εχθρότητα, χωρίς να προχωρεί σε διάκριση ανάμεσα στην εχθρότητα που γεννιέται σε εποχές πολέμων και ανάμεσα σε αυτήν που έχει παγιωθεί σε πολιτικές ή ιδιωτικές σχέσεις.

φύσης θα προσθέσει στο συλλογισμό ότι θα ήταν γελοίο να ισχυριστούμε πως οι θεοί έχουν ανάγκη του ψεύδους, επειδή δεν γνωρίζουν την αλήθεια για το μακρινό παρελθόν. Οι άνθρωποι λοιπόν για να προστατέψουν ένα φίλο από ένα επερχόμενο κίνδυνο που ο ίδιος, εξαιτίας της διανοητικής κατάστασης στην οποία βρίσκεται, αδυνατεί να προβλέψει και να πάρει τις σωστές αποφάσεις καταφεύγουν στο λεκτικό ψεύδος.<sup>116</sup> Πρέπει να τονιστεί ότι η μανία και η άνοια είναι δύο διαφορετικές καταστάσεις, μολονότι και οι δύο φανερώνουν πνευματική αδυναμία. Η μεν μανική κατάσταση δηλώνει έναν άνθρωπο ο οποίος, έχοντας καταληφθεί από τρέλα, αδυνατεί να πάρει τις ορθές αποφάσεις· η δε άνοια δηλώνει την αδυναμία εκτίμησης μιας κατάσταση εξαιτίας είτε της ελλιπούς κατανόησης του προς εξέταση θέματος ή ακόμα και την έλλειψη φρόνησης που θα οδηγήσει στην ορθή απόφαση.<sup>117</sup> Συνεπώς, η προσφυγή στο λεκτικό ψεύδος εδώ έχει μια ιδιαίτερη σημασία καθώς χρησιμοποιείται ως *ιάμα* σε ψυχικές και πνευματικές νόσους από κάποιον που όχι απλά έχει πρόσβαση στο *ιάμα* αλλά βρίσκεται σε ανώτερη πνευματική κατάσταση από τον άρρωστο και μπορεί να κρίνει ορθά, τότε απαιτείται η χρήση του αλλά και να ρυθμίσει τη «δοσολογία». Ωστε και στις δύο αυτές περιπτώσεις τα ψεύδη λειτουργούν ως φάρμακα προς αποτροπή μιας επερχόμενης καταστροφής για την πόλη και το άτομο.

Είναι αξιοσημείωτο ότι ο Σωκράτης εισάγει την περίπτωση εξαπάτησης των εχθρών χωρίς να κάνει καμία προσπάθεια να τη δικαιολογήσει, σαν να πρόκειται δηλαδή για κάτι που όχι μόνο δεν θα προκαλούσε οργή και αγανάκτηση στο ακροατήριο του αλλά θα γινόταν αποδεκτό ως οικεία πρακτική.<sup>118</sup> Συνέπεια του να εξαπατάς τον εχθρό είναι να προστατεύσεις το φίλο από ένα επερχόμενο κίνδυνο<sup>119</sup>.

<sup>116</sup> Όταν θα ερευνήσουμε το δικαίωμα των αρχόντων στο ψεύδος θα γίνει φανερό πόσο σημαντική είναι η διαφορετική διανοητική κατάσταση αυτού που *απατά* και αυτού που είναι «θύμα της απάτης».

<sup>117</sup> Για το σημασιολογικό πεδίο της άνοιας Βλ. Zembaty (1988) 535.

<sup>118</sup> Μια πιθανή αντίδραση και καταδίκη από μέρους των Αθηναίων της απάτης πηγάζει όχι μόνο από το γεγονός ότι το ψέμα ήταν καταδικαστέο από την ηθική της εποχής αλλά επίσης και από τα δημοκρατικά ιδεώδη της Αθηναϊκής κοινωνίας. Η χρήση δε του ψεύδους εντός της κοινωνικής και πολιτικής ζωής θύμιζε στους Αθηναίους σπαρτιατικές πρακτικές εξαπάτησης όχι μόνο των εχθρών αλλά και των πολιτών της Σπάρτης. Βλ. Hesk (2000) 157-159.

<sup>119</sup> Ποικίλα παραδείγματα για την παγιωμένη αυτή αντίληψη των αρχαίων ελλήνων δίνει ο Dover, τονίζοντας ταυτόχρονα τους δεσμούς που δημιουργούσε σε μια κοινωνία αυτή η πεποίθηση. Βλ. Dover (1974) 180-184. Ο Vlastos (1993, 272) υποστηρίζει ότι «σύμφωνα με την αρχαία ελληνική ηθική, το να βλάψει κανείς τον εχθρό του όσο περισσότερο του επέτρεπε ο νόμος της πολιτείας δεν ήταν κάτι απλώς αποδεκτό αλλά αξιέπαινο». Το αίσθημα αυτό υπάρχει παντού. Ο Σόλων αποσκοπώντας «στην καλή φήμη μεταξύ των ανθρώπων», εύχεται να είναι «γλυκός για τους φίλους, πικρός για τους εχθρούς» (αποσπ. 1 Diehl) Βλ. και. *Πυθ.* II, 83-85. Ο Αριστοτέλης στα *Τοπικά* εκφράζει παρόμοια άποψη: «Το να κάνεις το καλό στους φίλους και κακό στους εχθρούς δεν είναι αντίθετα, γιατί και τα δύο είναι άξια προτίμησης και ανταποκρίνονται στην ίδια ηθική προδιάθεση» (Αριστ. *Τοπ.* 113a2-3). Πάντως υπάρχουν και περιπτώσεις που υποστηρίζουν ότι το να ψεύδεται στους εχθρούς είναι ένδειξη

Μολονότι γενικά η αρχαιοελληνική ηθική καταδίκασε το ψεύδος ως ένα ηθικό σφάλμα, υπάρχουν διάσπαρτες περιπτώσεις που το ψεύδος γίνεται αποδεκτό ως η ορθή επιλογή. Πάντως το ψεύδος πότε δεν παρουσιάζεται ως ένα αγαθό που είναι πολύτιμο για το ίδιο αλλά τίθεται ουσιαστικά στο περιθώριο της πολιτικής και κοινωνικής δράσης ακριβώς με την οριστική αποσαφήνιση των περιπτώσεων στις οποίες έχει θέση ως το λεκτικό μέσο για να αποτραπεί ένα μεγαλύτερο κακό ή να επιτευχθεί κάτι που είναι ωφέλιμο για όλους. Ποτέ δεν καθίσταται καθολική πολιτική πρακτική εντός των πλαισίων της Αθήνας, θα ήταν ασύμβατο με το δημοκρατικό πολίτευμα και το θεσμό της παρρησίας, όπως και της Καλλίπολης.<sup>120</sup>

Οι δυσκολίες που αντιμετωπίζει ο Πλάτων στην εισαγωγή του ψεύδους και στη διατήρηση μιας συνέπειας με το λοιπό του οικοδόμημα είναι κατανοητές. Σε ένα πρώτο επίπεδο, ίσως αυτός να είναι ένας λόγος που περνά μάλλον εύκολα, χωρίς πολλές διευκρινήσεις, στη συνέχεια της διήγησης, επανερχόμενος αργότερα, πάλι αποσπασματικά, στο ποιος έχει δικαίωμα να ψεύδεται. Νομίζω ότι το να υποστηρίξουμε μια τέτοια θέση θα ήταν σαν να αμφιβάλουμε για τις ρητορικές ικανότητες του Πλάτωνα, για τις οποίες τόσος λόγος έχει γίνει· πρέπει ωστόσο να παραδεχτούμε ότι η δράση των λεκτικών ψευδών χαρακτηρίζεται από μια άμεση αποτελεσματικότητα, όπως φαίνεται και από τις απαντήσεις του συνομιλητή, που δεν υποχρεώνει το Σωκράτη να προχωρήσει σε μια διαλεκτική υποστήριξη των λεγομένων. Αν επανέλθουμε στη θέση περί οικειότητας των ακροατών με τα συγκεκριμένα ψεύδη, νομίζω ότι θα μπορέσουμε να βρούμε μια περισσότερο πειστική εξήγηση για τη στάση που ακολουθείται. Αν προσέξει κανείς την αναφορά του ψεύδους σε κείμενα της ίδιας περιόδου θα διαπιστώσει ότι η εισαγωγή των συγκεκριμένων περιπτώσεων ψεύδους δικαιολογείται και εντός της Αθηναϊκής κοινωνίας, παρά το δημοκρατικό περιβάλλον και την κυριαρχία της παρρησίας ως πρακτική στον δημόσιο λόγο. Ο Ξενοφώντας στα *Απομνημονεύματα* (2.15-17) αναφέρει μια σειρά αποδεκτών περιπτώσεων απάτης από το Σωκράτη, δύο εκ των οποίων αφορούν στη σωτηρία της πόλης: α) το δικαίωμα στο ψεύδος απέναντι στους εχθρούς σε περίοδο πολέμου και β) το δικαίωμα του στρατηγού να ψεύδεται στους στρατιώτες του προκειμένου να τους εμψυχώσει. Στο Πλατωνικό *Μένωνα*, ο Μένων, αριστοκρατικής καταγωγής και μαθητής σοφιστών και ρητόρων, εκφράζοντας τη

---

έλλειψης θάρρους. Ο Περικλής κομπάζει ότι οι Αθηναίοι δεν έχουν ανάγκη να εφευρίσκουν ψέματα για να εξαπατούν τους εχθρούς τους γιατί είναι γεμάτοι θάρρος και δύνανται να τους αντιμετωπίσουν (Θουκ. 2.39).

θέση του σοφιστή Γοργία για το τι είναι αρετή λέει (71e): «Δεν είναι δύσκολο Σωκράτη να σου πω [τι είναι αρετή]. Αν θέλεις να μάθεις τι είναι η ανδρεία (η ανδρική αρετή), είναι το εξής: το να μπορείς να χειρίζεσαι τις υποθέσεις της πολιτείας με τέτοιο τρόπο κάνοντας καλό στους φίλους και κακό στους εχθρούς, προσέχοντας όμως να μην πάθεις κακό ο ίδιος». Η ίδια άποψη εκφράζεται σε ρητορικά (Ισοκ, *Προς Δημ.* 26) και σοφιστικά κείμενα (*Δισσοί Λόγοι* 3) της εποχής. Χαρακτηριστικό είναι το παρακάτω απόσπασμα από τους *Δισσοί Λόγους* (3.2-4): «... παραδείγματος χάριν στους γονείς. Ας υποθέσουμε ότι ο πατέρας ή η μητέρα μας πρέπει να πει ένα φάρμακο και δεν θέλει να το πάρει. Δεν είναι δίκαιο να τους το δώσουμε σε ένα ρόφημα ή σε ένα ποτό χωρίς να τους πούμε ότι είναι εκεί μέσα;».<sup>121</sup> Η Zembaty (1988) 524<sup>122</sup> παρατηρεί ότι αν και στο συγκεκριμένο χωρίο δεν είναι σαφής ο λόγος που η απάτη είναι ηθικά αποδεκτή, είναι εύλογο να θεωρήσουμε ότι είναι επιβεβλημένη επειδή ένας άρρωστος έχει μειωμένη κρίση, άρα δεν μπορεί να κατανοήσει την αξία που το φάρμακο έχει για την υγεία και κατά συνέπεια και την επιβίωση του.<sup>123</sup>

Το κείμενο των *Δισσών λόγων* είναι ένα κείμενο που συχνά παρουσίαζε νεωτερικές θέσεις στην παραδοσιακή αθηναϊκή κοινωνία των χρόνων του Πλάτωνα, αλλά κυρίως μέσα από την τραγωδία εκφράζονται οι κυρίαρχες ηθικές πεποιθήσεις. Ο Bowra (1944, 270-2) σχολιάζοντας τη σοφοκλεία τραγωδία *Φιλοκτήτης* και ειδικότερα την απόφαση του Οδυσσέα να εξαπατήσει λέει χαρακτηριστικά ότι μολονότι οι αρχαίοι έλληνες θεωρούσαν το ψεύδος ως ηθικά απαράδεκτο, ωστόσο αναγνώριζαν ότι το ψεύδος έχει ρόλο στη ζωή όταν «νομιμοποιείται» εξαιτίας των περιστάσεων.<sup>124</sup> Είναι οι περιπτώσεις κατά τις οποίες όταν χρησιμοποιείται, αποτρέπει ένα επερχόμενο κακό πολύ σοβαρότερο από το λεκτικό ψέμα που

<sup>120</sup> Βλ. III.Δ.

<sup>121</sup> Οι *Δισσοί Λόγοι* είναι κείμενα του 5<sup>ου</sup> και 4<sup>ου</sup> αιώνα, ανώνυμου συγγραφέα, όπου καταγράφονται επιχειρήματα υπέρ και κατά ορισμένων θέσεων. Εξαιτίας της ιδιαίτερης φύσης του κειμένου χρήσιμο είναι να παραθέσουμε το σχόλιο του Σκουτερόπουλου: «Με μια σειρά παραδείγματα επιχειρείται να δείχτει ότι πράξεις όπως το ψέμα και η εξαπάτηση, η κλοπή και ο εξανδραποδισμός, τις οποίες η ισχύουσα ηθική καταδικάζει, είναι δυνατόν υπό ορισμένες προϋποθέσεις να θεωρούνται επιβεβλημένες και δίκαιες. Τα παραδείγματα με τα οποία θεμελιώνεται αυτός ο ισχυρισμός είναι οριακές περιπτώσεις που έδιναν λαβή στους σοφιστές να αμφισβητούν τον απόλυτο, δεσμευτικό χαρακτήρα του νόμου και των εντολών της ηθικής. Ορισμένες από τις καταστάσεις, με τα αντίστοιχα παραδείγματα, απαντούν και αλλού όπως π.χ. στον Πλάτωνα και τον Ξενοφώντα, αλλά, όπως τα σχετικά με την επιορκία, την ιεροσυλία και το φόνο, τα συναντάμε για πρώτη φορά εδώ». Βλ. Σκουτερόπουλος (1998<sup>2</sup>) 592.

<sup>122</sup> Στο παρόν άρθρο η Zembaty παραθέτει μια σειρά αποδεκτών περιπτώσεων απάτης από την αρχαιοελληνική ηθική προσφεύγοντας κυρίως στη δραματουργία της εποχής βλ. Zembaty (1988) 519-532.

<sup>123</sup> Είναι η περίπτωση που στο πλατωνικό κείμενο περιγράφεται ως άνοια.

<sup>124</sup> Βλ. και Snell (1984) 230-4.

χρησιμοποιείται για να αποφευχθεί. Είναι δυνατόν βέβαια να χρησιμοποιείται όχι μόνο για την αποφυγή ενός επερχόμενου κακού, αλλά και για την επίτευξη ενός καλού.<sup>125</sup>

Νομίζω ότι η συγκεκριμένη σύζευξη παραδοσιακής και πλατωνικής χρήσης τού ψεύδους, και η εν μέρει σύζευξη της παραδοσιακής με την πλατωνική ηθική, δεν έρχεται σε αντίφαση με την προηγούμενη δήλωση του Σωκράτη: το να βλάπτεις τους εχθρούς και να βοηθάς του φίλους δεν είναι επαρκές για να ορίσει το τι είναι δικαιοσύνη (331c-d).<sup>126</sup> Εξετάζεται μέσα στα πλαίσια του διαλεκτικού επιχειρήματος, όπου υποδεικνύεται η αδυναμία των ορισμών να συλλάβουν την ουσία της δικαιοσύνης. Επιπροσθέτως, στο συγκεκριμένο απόσπασμα (331c5-9), το ψέμα και η αδικία διαπράττονται σ' ένα φίλο ο οποίος βρίσκεται σε μανική κατάσταση. Στην περίπτωση του 2<sup>ου</sup> Βιβλίου (382c7-10) έχουμε να αντιμετωπίσουμε δύο καταστάσεις: τη μανία και την άνοια. Αξιοσημείωτη είναι η παρατήρηση ότι η άνοια ανάμεσα στις άλλες σημασίες της μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως το αντίθετο της σωφροσύνης. Ο όρος ανόητος χρησιμοποιείται όχι μόνο σαν αντίθετο του σοφού αλλά και του σώφρονα. Έτσι, σύμφωνα με την περιγραφή του Πλάτωνα η χρήση του ψεύδους νομιμοποιείται σε περιπτώσεις στις οποίες παρατηρείται έλλειψη κατανόησης, σωφροσύνης, αδυναμία αυτοελέγχου και μπορούν να οδηγήσουν στη διάπραξη σφάλματος.<sup>127</sup> Επιστρέφοντας στην πρώτη παρατήρηση, σε καθαρά επίπεδο τακτικής εκ μέρους του Πλάτωνα στο 1<sup>ο</sup> Βιβλίο εξερευνούσε το τι είναι δικαιοσύνη στα πλαίσια φαινομενικών ορισμών αυτής, ενώ τώρα βρίσκεται στη διαδικασία περιγραφής της ιδεώδους πολιτείας. Τώρα έχει καταστήσει σαφές ότι πρόκειται για λεκτικά ψεύδη, ηθικώς αποδεκτά και συνεπώς η αξιολόγηση τους στηρίζεται σε κριτήρια πραγματιστικά, δηλαδή τη διατήρηση και επιβίωση της πόλης.<sup>128</sup>

Ο εσκεμμένος χαρακτήρας του ψεύδους δε λειτουργεί αναγκαστικά υπονομευτικά. Η χρησιμότητά τους ανοίγει νέες δυνατότητες και ουσιαστικά τα νομιμοποιεί καθώς γίνονται εργαλεία γνώσης και επικοινωνίας, ώστε ασκώντας

<sup>125</sup> «NE Οὐκ αἰσχρὸν ἡγήθη δῆτα τὸ ψευδῆ λέγειν;

ΟΔ.Οὐκ, εἰ τὸ σωθῆναί γε τὸ ψεῦδος φέρει». (Φιλ. 108-9)

<sup>126</sup> « Παγκάλως, ἦν δ' ἐγώ, λέγεις, ὦ Κέφαλε. τοῦτο δ' αὐτό, τὴν δικαιοσύνην, πότερα τὴν ἀλήθειαν αὐτὸ φήσομεν εἶναι ἀπλῶς οὕτως καὶ τὸ ἀποδιδόναι ἂν τίς τι παρὰ τοῦ λάβῃ, ἢ καὶ αὐτὰ ταῦτα ἔστιν ἐνίοτε μὲν δικαίως, ἐνίοτε δὲ ἀδίκως ποιεῖν; οἷον τοιόνδε λέγωρ' πᾶς ἂν που εἴποι, εἴ τις λάβοι παρὰ φίλου ἀνδρὸς σωφρονούντος ὄπλα, εἰ μανεῖς ἀπαιτοῖ, ὅτι οὔτε χρῆ τὰ τοιαῦτα ἀποδιδόναι, οὔτε δίκαιος ἂν εἴη ὁ ἀποδιδούς, οὐδ' αὖ πρὸς τὸν οὕτως ἔχοντα πάντα ἐθέλων τάληθῆ λέγειν».

<sup>127</sup> Βλ. Zembaty S. J. (1988), 534-35, Page 1991, 19-20.

<sup>128</sup> Ο Σωκράτης επιτίθεται με σφοδρότητα στην ηθική που υποστηρίζει ότι είναι αποδεκτό να βλάπτεις τους εχθρούς και να ωφελεῖς τους φίλους στον *Κρίτωνα*.

επιρροή γίνονται πιστευτά μέσα από το δρόμο της εθελούσιας πειθούς. Οι επιλογές για να οδηγηθεί κάποιος να διαμορφώσει μια συγκεκριμένη πεποίθηση και να πράξει σύμφωνα με αυτή είναι τρεις: ο δρόμος της πειθούς, της ηθελημένης απάτης και ο δογματικό λόγο της βίας. Ο Σωκράτης όσον αφορά τους πολίτες της Καλλίπολης αλλά και το ακροατήριο του επιλέγει το πρώτο δρόμο σε συνδυασμό με το δεύτερο και προσπαθεί να διασφαλίσει τη σωτηρία της πόλης και την ευημερία των πολιτών, ειδικά αν θεωρήσουμε ότι οι συγκεκριμένες θέσεις είναι ένα πρελούδιο στο μύθο της δημιουργίας που ακολουθεί.<sup>129</sup> Η απάτη συχνά διακρίνεται από το αν την παράγει και ταυτόχρονα την ιδιοποιείται μια συγκεκριμένο άτομο και ομάδα ή η κοινωνία στο σύνολο της. Οι περιπτώσεις απάτης που παρουσιάζονται από τον Πλάτωνα είναι προς ωφέλεια της πόλης στο σύνολο της ή ατόμων και δεν αποσκοπούν στην ικανοποίηση συμφερόντων αποκλειστικά της ομάδας που την παράγει και την εκθέτει στο δημόσιο βίο.<sup>130</sup> Έτσι, η ρητορική της απάτης και η αποτελεσματικότητά της εναποτίθενται όχι στην ικανότητα και την αυθεντία εκείνου που την εκφέρει αλλά στο γεγονός ότι επειδή γνωρίζει την αλήθεια μπορεί να υποδείξει στους μη γνωρίζοντες αυτό που είναι το σωστό, καθώς επίσης και στην καλόπιστη δράση του.<sup>131</sup>

Βέβαια οι περιπτώσεις ψεύδους αναφέρονται στο πότε αλλά όχι στο ποιος έχει δικαίωμα να ψεύδεται, ορίζουν την περιοχή δράσης του ψεύδους αλλά μονάχα έμμεσα αποκαλύπτουν τον φορέα του ψεύδους, ώστε το σχόλιο που μόλις έγινε δεν έχει νόημα πρέπει γίνει σαφές το ποιος είναι ο φορέας του ψεύδους. Χρειάζεται λοιπόν ένα ακόμα στοιχείο για να ολοκληρωθεί το επιχείρημα του Πλάτωνα αλλά και να «σωθεί». Έκανα λόγο για έμμεση αποκάλυψη γιατί έχει παραλληλίσσει το ψεύδος με το φάρμακο και χρήση του φαρμάκου δικαιούται να έχει μονάχα εκείνος που κατέχει την αληθινή του φύση, δηλαδή ο γιατρός.<sup>132</sup>

Πριν προχωρήσουμε όμως σε αυτό το μέρος του επιχειρήματος θα πρέπει να κάνουμε λόγο, έστω και επιγραμματικά για την τρίτη περίπτωση ψεύδους: όσον αφορά τα *παλαιά* και *σκοτεινά* το ψεύδος είναι ανάγκη να παίρνει τη μορφή της

<sup>129</sup> Για μια τέτοια ανάγνωση βλ. Page (1991) 1-33, Hesk (2000) 151-162.

<sup>130</sup> Στόχος της πολιτείας, όπως πολλές φορές έχουμε τονίσει, είναι η εξασφάλιση της μέγιστης ευτυχίας των πολιτών βλ. 421c.

<sup>131</sup> Η πρακτική γνώση-αναγνώριση των ορίων είναι που αποκλείει τη δυνατότητα της υπέρβασης-παράβασης. Ωστόσο, εκείνο που θα περιμέναμε από τον Πλάτωνα θα ήταν να είναι περισσότερο αναλυτικός στην παρουσίαση αυτών των περιπτώσεων ψεύδους με την παρουσίαση συγκεκριμένων παραδειγμάτων. Η παρατήρηση ωστόσο αυτή γίνεται από την ανάγκη μας να κατανοήσουμε και να δικαιολογήσουμε τη χρήση του ψεύδους. Ίσως αυτό να συμβαίνει αργότερα με την εισαγωγή του γενναίου ψεύδους.

<sup>132</sup> Για τις μεθόδους επικοινωνίας μεταξύ μνημόνων και αμήτων στην αλήθεια, διαφορετικά κάτοχων και μη της γνώσης, βλ. και *Γοργίας* 523a.

αλήθειας, προκειμένου να είναι χρήσιμο. Λέω ότι θα μιλήσω επιγραμματικά γιατί ότι το παρόν χωρίο αποτελεί σαφή αναφορά εκ μέρους του Πλάτωνα στην περίπτωση των ψεύτικων ιστοριών που λαμβάνουν μέρος στην εκπαίδευση των φυλάκων, με την οποία ασχοληθήκαμε διεξοδικά. Μόνη διαφορά είναι ότι εδώ αποκτούν ένα ευρύτερο ρόλο εντός του πλαισίου της πόλης. Για άλλη μια φορά λοιπόν βρισκόμαστε στην περιοχή του εικότος είτε για πράγματα που αφορούν το μακρινό παρελθόν είτε απλά για πράγματα που δεν είναι δυνατό να γνωρίσουμε, όπως η τύχη της ψυχής, αλλά είναι χρήσιμο να προσεγγίζονται έστω και με τη μορφή της αληθοφανούς εξήγησης. Αληθοφάνεια βεβαίως δεν σημαίνει και μη σεβασμός στο που παρουσιάζεται, καθώς, όπως είχε ειπωθεί νωρίτερα, πρέπει να υπάρχει σεβασμός στην φύση του θέματος.<sup>133</sup> Μια ψευδής στη βάση της ιστορία είναι δυνατόν να ενέχει μια μορφή αλήθειας στο βαθμό που είναι σύμφωνη με τον τύπο του θέματος που πραγματεύεται.<sup>134</sup>

Θα ήθελα πάντως να επισημάνω ένα σχόλιο σχετικά με το χαρακτήρα και το ρόλο του μύθου που γίνεται από τον Kirk. Ο Kirk (1974, 22 κ.ε.) σχολιάζει ότι οι αρχαίοι Έλληνες μάλλον έμεναν αδιάφοροι για το ψεύδος ή την αλήθεια αυτών των ιστοριών, δηλαδή των μύθων, κάποιες από τις οποίες θεωρούσαν ότι φέρουν σημαντικές αλήθειες. Οι μύθοι πρωταρχικά ήταν μια μορφή έκφρασης και επικοινωνίας στην κοινωνική και πολιτική ζωή, ειδικά, αφού συχνά εμπλέκονταν και θρησκευτικά στοιχεία.

#### Δ. Δικαίωμα στην απάτη

«Γιατί αν μιλούσαμε σωστά πριν, πως το ψεύδος είναι μεν άχρηστο στους θεούς αλλά είναι χρήσιμο κάποιες φορές στους ανθρώπους σαν ένα είδος φαρμάκου, είναι φανερό ότι μονάχα στους γιατρούς πρέπει να παραχωρήσουμε το δικαίωμα χρήσης του και κανένας από τους άλλους να μην το αγγίζει.- Έτσι είναι. – Μόνο λοιπόν

<sup>133</sup> Η Murray (1999) 252 παρατηρεί ότι η ερώτηση αν μια ιστορία που αφορά το μακρινό παρελθόν συνέβη ή όχι τελικά δεν έχει τίποτα να κάνει με τους στόχους που ο Πλάτων κάθε φορά θέτει. Εύλογα λοιπόν δεν ενδιαφέρεται για την εγκυρότητα ή όχι μιας ιστορίας παρά για την ηθική αλήθεια που αυτή φέρει.

<sup>134</sup> Μια περίπτωση εύλογης εξιστόρησης αποτελεί ο *Τίμαιος*, για το χαρακτήρα του μύθου βλ. Κάλφας (1995) 41-63, όπως και τα σχόλια του Gill (1979, 1993) για το ψεύδος και το ψευδαισθητικό στον Πλάτωνα.



στους άρχοντες της πόλης ανήκει το δικαίωμα να χειρίζονται το ψεύδος για να εξαπατούν ή εχθρούς ή πολίτες για το καλό της πόλης σε κανένα από τους άλλους δε θα επιτρέπεται. Το να πεις δε ένας απλός πολίτης ψέματα σε αυτούς τους άρχοντες θα το θεωρήσουμε μεγαλύτερο αμάρτημα από να εξαπατήσει ένας άρρωστος το γιατρό του ή ένας που γυμνάζεται, αν έχει ένα πάθημα στο σώμα του, να το κρύψει από το γυμναστή του, ή ένας ναύτης να μην πει στον κυβερνήτη την αλήθεια, σε ποια κατάσταση βρίσκεται ή αυτός ή κανένας άλλος από το πλήρωμα. –Πολύ σωστά. –Αν λοιπόν ο άρχοντας αντιληφθεί κανένα να λέει ψεύδη σε εκείνους...θα τον τιμωρήσει αυστηρά, γιατί εισάγεται στην πόλη ένα κακό, που μπορεί σαν καράβι να την αναποδογυρίσει και να τη βουλιάξει».

Μέχρι τώρα έχουμε δει τις περιπτώσεις χρήσιμου ψεύδους στην πόλη αλλά μόνο έμμεσα έχει διαφανεί το ποιος τελικά είναι αυτός που έχει δικαίωμα να κάνει χρήση του λεκτικού ψεύδους--η αρχική ερώτηση ήταν ποιος και πότε έχει δικαίωμα χρήσης του λεκτικού ψεύδους. Είναι σημαντικό ότι ο Πλάτωνας έρχεται να αποσαφηνίσει το ποιος έχει το δικαίωμα να ψεύδεται πριν την ενασχόλησή του με το γενναίο ψεύδος. Έχουν όλοι οι πολίτες δικαίωμα να ψεύδονται; Σαφώς όχι, μόνο οι άρχοντες έχουν πρόσβαση στο ψεύδος<sup>135</sup> Γιατί όμως οι άρχοντες και όχι κανείς από τους υπόλοιπους πολίτες; Έχω την εντύπωση ότι ο αναγνώστης της Πολιτείας σχεδόν αυτόματα μπορεί να ανιχνεύσει την απάντηση. Οι άρχοντες έχουν δικαίωμα να χειρίζονται το ψεύδος κατά περίπτωση, επειδή είναι αυτοί που έχουν πρόσβαση στη γνώση.<sup>136</sup> Έχουμε ήδη σχολιάσει ότι ένα μεγάλο μέρος της διήγησης της *Πολιτείας* αφιερώνεται στην παιδεία που οι άρχοντες πρέπει να λάβουν προκειμένου να γίνουν ικανοί κυβερνήτες της πόλης (521c-541b). Διευκρινίζεται δε ότι ο νόμος της πόλης παράγει τους άρχοντες όχι με σκοπό να χρησιμοποιούν τη δύναμη που έχουν όπως αυτοί θέλουν, αλλά σκοπό να υπηρετούν την πόλη και να την κρατούν ενωμένοι (520a).<sup>137</sup> Οι άρχοντες δύνανται να το πράξουν επειδή είναι γνώστες του καλού. Ο ίδιος ο χαρακτήρας των αρχόντων εξασφαλίζει οι πράξεις τους θα είναι σύμφωνες με αυτόν, δηλαδή. Η φιλαληθεία των αρχόντων δεν αμφισβητείται ούτε στιγμή στο

<sup>135</sup> Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η παρατήρηση του Page (1991) 24 ότι άρχοντες και απάτη εμφανίζονται ταυτόχρονα στην *Πολιτεία* και κατά κάποιον τρόπο πολιτική ηγεσία και ανάγκη απάτης φαίνεται να συμβαδίζουν.

<sup>136</sup> «Πρὸς τὸδε, ἦν δ' ἐγὰρ συχνῶ τῷ ψεύδει καὶ τῇ ἀπάτῃ κινδυνεύει ἡμῖν δεήσειν χρῆσθαι τοὺς ἄρχοντας ἐπ' ὠφελίᾳ τῶν ἀρχομένων. ἔφαμεν δὲ πού ἐν φαρμάκου εἶδει πάντα τὰ τοιαῦτα χρήσιμα εἶναι».

<sup>137</sup> Βλ. και 420b-421c, 462a-466c.

συγκεκριμένο χωρίο. Αντίθετα, επιβεβαιώνεται ότι όντας εκείνοι που κατέχουν την αλήθεια για τα *κυριώτατα*, δεν εξαπατούνται. Επίσης επιβεβαιώνεται από το στόχο του ψεύδους, μια βαθιά ηθική και πολιτική αλήθεια: ψεύδονται για το καλό της πόλης. Από τη διατύπωση του χωρίου αυτό που προκύπτει είναι ότι μέσα από το ψεύδος οι άρχοντες δεν επιδιώκουν να απομακρύνουν το ακροατήριο τους από την αλήθεια, όπως ίσως θα έπραττε ένας ρήτορας. Αντίθετα, μέσα από το ψεύδος τους οδηγούν σε ένα άλλου είδους αλήθεια. Αυτό σημαίνει ότι αναπτύσσεται ένας νέος κώδικας επικοινωνίας ανάμεσα στους άρχοντες και τους αρχόμενους. Ο κώδικας αυτός έχει δύο βασικές παραμέτρους: καταρχήν την αναγνώριση εκ μέρους των πολιτών ότι οι άρχοντες ενδιαφέρονται για το καλό της πόλης και κατά δεύτερον τη δυνατότητα ταύτισης μέσα στη συνείδηση των πολιτών μέσα στη συνείδηση των πολιτών του άρχοντα με το γιατρό. Δεν είναι τυχαίο ότι η συζήτηση περί δικαιώματος του άρχοντα στο ψεύδος γίνεται εν μέσω της συζήτησης για δύο σημαντικές αρετές που πρέπει να χαρακτηρίζει την τάξη των φυλάκων: το θάρρος και την εγκράτεια.

Η χρήση της ιατρικής αναλογίας εντάσσεται ακριβώς στο πλαίσιο της αμφιβολίας του Πλάτωνα, για το αν τελικά οι πολίτες έχουν λάβει την κατάλληλη αγωγή. Αν συνέβαινε αυτό και η παιδεία ήταν αρκετή για να αντιληφθούν οι πολίτες ότι η αρχή της ειδικευση είναι αναγκαία για την επιβίωση και ευημερία της πόλης, η ιατρική αναλογία θα ήταν εντελώς περιττή. Εντός λοιπόν του πλαισίου της εκπαίδευσης ο Σωκράτης απευθύνεται στους πολίτες με όρους ιατρικούς για πρώτη φορά στο 382c, όταν έκανε λόγο για την δεύτερη περίπτωση χρήσιμου ψεύδους. Τότε το ψεύδος λειτουργούσε ως φάρμακο σε δύο περιπτώσεις πνευματικής αδυναμίας: την άνοια και τη μανία, εδώ αποκτά ένα πιο καθολικό χαρακτήρα.<sup>138</sup> Επομένως δεν πρέπει να μας εκπλήσσει το γεγονός ότι ο Σωκράτης λέει: «Μόνο λοιπόν στους άρχοντες της πόλης ανήκει το δικαίωμα να χειρίζονται το ψεύδος για να εξαπατούν ή εχθρούς ή πολίτες για το καλό της πόλης σε κανένα από τους άλλους». Της διευκρίνησης αυτής είχε προηγηθεί η δήλωση ότι όλοι γνωρίζουμε και αποδεχόμαστε το γεγονός ότι μονάχα ο γιατρός έχει δικαίωμα να κάνει χρήση του φαρμάκου.

Έχουμε λοιπόν μια πρώτη εικόνα του ζητουμένου: μονάχα οι άρχοντες έχουν δικαίωμα στο ψεύδος, ακριβώς όπως οι γιατροί στα φάρμακα. Οι πρώτοι είναι

<sup>138</sup> Η Zembaty (1988) 536 υπογραμμίζει τη διαφορά ανάμεσα στα δύο χωρία: στη μεν περίπτωση της δεύτερης αποδεκτής απάτης (382c) το φάρμακο απευθύνεται στο άτομο ενώ στο χωρίο που τώρα εξετάζουμε (459c-d) δρα προς όφελος της πόλης. Από την άλλη πρέπει να τονίσουμε ότι το άτομο αποτελεί οργανικό μέρος της πόλης και μια λανθασμένη επιλογή έχει επιπτώσεις και σε αυτήν, άρα και στις δυο περιπτώσεις, έστω και αν συμβαίνει έμμεσα στην πρώτη, δρα προς όφελος της πόλης.

γνώστες της πολιτικής τέχνης, οι δεύτεροι της ιατρικής. Λείπουν όμως δύο πράγματα: α) γιατί τελικά φάρμακό και ψέμα παραλληλίζονται και β) ποιες θα ήταν οι συνέπειες μιας αλόγιστης ή εσφαλμένης χρήσης του ψέματος;

Ας δούμε λοιπόν περίφημη ιατρική αναλογία. Το πρώτο που πρέπει να αναγνωρίσουμε είναι το επιχείρημα αποτελεί μέρος της συστηματικής προσπάθειας του Πλάτωνα να πείσει τους πολίτες μέσα από αναλογίες και μύθους για ζητήματα που η αυστηρά λογική οδός αποδεικνύεται είτε ανεπαρκής και ακατάλληλη είτε ακόμα ανίκανη να φέρει το επιθυμητό αποτέλεσμα.

Όσον αφορά την ιατρική αναλογία το πρώτο νομίζω που πρέπει να γίνει σαφές είναι το σημασιολογικό πεδίο της λέξης φάρμακο. Το φάρμακο εξ ορισμού είναι δυνατό να παράγει αντίθετα αποτελέσματα, δηλαδή τόσο θετικά όσο και αρνητικά.<sup>139</sup> Παράγει από τη μια πλευρά θετικά αποτελέσματα όταν χρησιμοποιείται η δοσολογία που επιβάλλει η περίπτωση αλλά και το είδος του φαρμάκου που επιβάλλει η περίπτωση. Σε μια αντίθετη περίπτωση, δηλαδή αν δεν τηρηθούν οι δύο όροι ορθής χρήσης, το φάρμακο τρέπεται σε δηλητήριο, που αποβαίνει μοιραίο για τον ασθενή. Γι' αυτό το λόγο θα λέγαμε ότι η αμφισημία του όρου φάρμακο φανερώνει μια ουδετερότητα. Το βάρος της ορθής χρήσης του φαρμάκου δεν βρίσκεται ούτε στο ίδιο το φάρμακο ούτε βέβαια στο δέκτη του, τον ασθενή, αλλά βρίσκεται στο χειριστή του, το γιατρό. Τι σημαίνει αυτό ; Τίποτα περισσότερο από το ότι η χρήση του φαρμάκου θα πρέπει να γίνεται μονάχα από εκείνους που έχουν την τεχνογνωσία, δηλαδή είναι κάτοχοι της ιδιαίτερης φύσης του φαρμάκου.<sup>140</sup>

Ανατρέχοντας σ' έναν άλλο πλατωνικό διάλογο, το *Γοργία*, νομίζω ότι η παραπάνω θέση γίνεται πιο σαφής. Στο χωρίο 363e5-466a3 κύριο μέλημα είναι να δοθεί ένας ορισμός του τι είναι τέχνη. Ο πρώτος ορισμός που δίνει ο Σωκράτης είναι αρνητικός: τέχνη και εμπειρία δεν είναι δυνατό να συμβαδίζουν. Αυτό όμως που τελικά καθιστά μια τέχνη «τέχνη», είναι η δυνατότητα έλλογης δικαιολόγησης αυτού που πραγματικά είναι, δηλαδή της αληθινής φύσης της. Συνεπώς αυτό που διακρίνει τον κάτοχο μιας τέχνης από ένα « μη ειδικό», είναι η ικανότητα του πρώτου να δίνει εξηγήσεις για τη φύση της τέχνης που ασκεί. Αυτό φυσικά ισχύει και για την περίπτωση του γιατρού. Ο Dodds (1950, 228) σχολιάζοντας το απόσπασμα από το *Γοργία* και ειδικά την αντίθεση που παρουσιάζεται ανάμεσα στο ηδύ και το ευχάριστο, αναδομεί το επιχείρημα του Σωκράτη ως εξής: όσον αφορά τη δίαιτα

<sup>139</sup> Για την αμφισημία της λέξης φάρμακο βλ. Derrida (1990).

<sup>140</sup> Βλ. *Φαίδρ.* 268a-c.

κάποιου ο γιατρός βασιζόμενος στις αρχές της επιστήμης που κατέχει μπορεί να πράξει το καλύτερο, να δικαιολογήσει την πρόβλεψή του, αν ξέρει αρκετά για τη χημεία της διατροφής. Εκείνο που δεν μπορεί να προβλέψει είναι οι αντιδράσεις του ασθενούς, συγκεκριμένα αν το φάρμακο που παρέχει μολονότι είναι το σωστό για την περίπτωση, είναι και ευχάριστο για τον ασθενή.

Αν λοιπόν το ψεύδος λειτουργεί *εν είδει φαρμάκου* σημαίνει ότι επίσης έχει αμφίσημο χαρακτήρα, μπορεί να είναι να είναι τόσο ωφέλιμο όσο και βλαβερό. Αυτή τη φορά δεν πρόκειται για τη σύγκριση από τη μια του «ψεύδους στην ψυχή» και από την άλλη του «ψεύδους στα λόγια», ο λόγος γίνεται αποκλειστικά για το δεύτερο. Η κριτική έχει περιοριστεί στο επίπεδο του λόγου και στη δύναμη που αυτός έχει. Όταν ο Πλάτων εισάγει την ιατρική αναλογία στην *Πολιτεία* και παραλληλίζει τη δράση του λεκτικού ψεύδους με τη δράση του φαρμάκου είναι βέβαιο ότι έχει υπόψη του το σοφιστή Γοργία και τη χρήση που ο ίδιος επιφυλάσσει στο λόγο ως φάρμακο. Για τον Πλάτωνα τα χαρακτηριστικά του άρχοντα της Καλλίπολης δε διαφέρουν από τα χαρακτηριστικά του γιατρού, όπως για το Γοργία τα χαρακτηριστικά του ρήτορα δε διαφέρουν από τα χαρακτηριστικά του γιατρού. Ο άρχων κρίνει κατά περίπτωση και επιβάλλει την κατάλληλη θεραπευτική αγωγή, ώστε να πείσει το κοινό του ποιο είναι το σωστό για το καλό της πόλης.

Ο ρήτορας ανάλογα εκτιμά το ακροατήριο που έχει απέναντι του και προσφέρει το είδος του λόγου που θα είναι ο πιο αποτελεσματικός, δηλαδή θα επιτελέσει το στόχο της πειθούς: «Και η δύναμη του λόγου είναι για την ψυχή ό,τι τα φάρμακα για τη φύση των σωμάτων. Γιατί όπως κάθε φάρμακο εξάγει από το σώμα διαφορετικούς χυμούς, και άλλα σταματούν την αρρώστια ενώ άλλα τη ζωή, έτσι και οι λόγοι, άλλοι προκαλούν λύπη, άλλοι ευχαρίστηση, άλλοι φόβο, άλλοι δίνουν στους ακροατές τους θάρρος, και άλλοι φαρμακώνουν και μαγεύουν την ψυχή με ένα είδος δόλιας πειθούς»(E.E. §14).<sup>141</sup>

Υπάρχει όμως μια μεγάλη διαφορά ανάμεσα στον Πλάτωνα και το Γοργία, παρά το γεγονός ότι και οι δύο αναγνωρίζουν τη δύναμη του λόγου. Ο Πλάτων εξασφαλίζει τόσο ηθικές όσο και γνωσιολογικές προθέσεις, με γνώμονα τις οποίες το λεκτικό ψεύδος γίνεται αποδεκτό εργαλείο στον πολιτικό στίβο, κάτι που ο Γοργίας δεν πράττει. Ο Γοργίας εξυμνεί την ικανότητα του ρήτορα να χειρίζεται το λόγο και να πείθει χωρίς τελικά να ενδιαφέρεται για το αν τελικά τα παράγωγα αυτού του

<sup>141</sup> Μτφ. Καλλιγιάς Π. στο Σκουτερόπουλος (1998)

λόγου είναι αληθή ή ψευδή.<sup>142</sup> Για τον Πλάτωνα μόνο ο άρχοντας, στην περίπτωση της πολιτείας, ως κάτοχος της πολιτικής τέχνης, όπως ο γιατρός της ιατρικής, είναι ικανός να κρίνει πότε πρέπει να χρησιμοποιηθεί το ψεύδος. Ακόμα και το πότε ορίζεται: όταν πρόκειται για το καλό της πόλης. Άρα η αποτελεσματικότητα του ψευδούς έγκειται στην ορθή χρήση του. Το αν αυτό είναι ευχάριστο ή όχι για το ακροατήριο στο συγκεκριμένο σημείο μοιάζει να μην απασχολεί τον Πλάτωνα. Οι αντιδράσεις του κοινού τον ενδιαφέρουν μονάχα στο βαθμό που είναι αυτοί που πρέπει να πεισθούν για κάτι που είναι προς όφελος της πόλης.<sup>143</sup>

Αν λάβουμε υπόψη μας όλα όσα είπαμε για τη φύση του ψεύδους αλλά και τις προϋποθέσεις που πρέπει να τηρεί κάποιος για να επιτύχει μια ορθή χρήση του, η παρατήρηση ότι η προσφυγή των απλών πολιτών στο ψέμα και μάλιστα εις βάρος των αρχόντων, είναι μέγιστο σφάλμα που πρέπει να τιμωρείται αυστηρά από τους άρχοντες. Η άρνηση ενός τέτοιου προνομίου στους απλούς πολίτες αποδεικνύεται σωτήριο για την πόλη, καθώς μια τέτοια συμπεριφορά εκ μέρους τους αφενός να λειτουργούσε ανασταλτικά στη δράση των αρχόντων, δηλαδή στη σωστή διακυβέρνηση της πόλης και αφετέρου θα αποδιοργάνωνε τον κοινωνικό ιστό της πόλης. Το ψεύδος πια δεν θα ήταν χρήσιμο αλλά ένα είδος δηλητηρίου. Μεγάλο πλεονέκτημα του επιχειρήματος που παρουσιάζει ο Πλάτωνας είναι η εμφατική σύγκριση της δράσης του πολίτη που ψεύδεται με περιπτώσεις από την καθημερινότητα: ψεύδη του ναύτη στον κυβερνήτη του πλοίου, του ασθενή στο γιατρό ή ακόμα και του αθλητή στο γυμναστή. Ειδικά, η παρομοίωση της πόλης, στη οποία εξαιτίας του ψεύδους εισβάλλει ένα κακό, με το καράβι που βουλιάζει πρέπει να κάνει μεγάλη εντύπωση στο ακροατήριο.<sup>144</sup>

Βέβαια, στο χωρίο που μόλις εξετάσαμε υπάρχει μια κρίσιμη φράση (389b7): «αν είναι αρμόζον σε κάποιον να κάνει χρήση του ψεύδους», με την οποία φαίνεται να εισάγονται ουσιαστικές αμφιβολίες για τη αν πρέπει τελικά το ψεύδος να

<sup>142</sup> Ο λόγος για τον Γοργία δεν είναι τίποτα περισσότερο: «από ένα μεγάλο δυνάστη, που ενώ έχει μικρό και αφανές σώμα, επιτελεί τα έργα τα πιο θεϊκά» (E.E. §8). (μτφ. ο.π). Για τη δύναμη του λόγου στο Γοργία έχουν γραφτεί πολλά, όπως και για τη συζήτηση που αναπτύχθηκε ανάμεσα στον Πλάτωνα και τον Γοργία μέσα στους πλατωνικούς διαλόγους (*Γοργίας*, *Φαίδρος*): δύο άρθρα που άσκησαν μεγάλη επιρροή έχουν γραφτεί από τους Segal (1962) και Verdenius (1981).

<sup>143</sup> Για την χρήση της Ιατρικής αναλογίας από τον Πλάτωνα όπως και για την προσπάθεια του να δημιουργήσει εκείνες τις γνωσιολογικές και ηθικές προϋποθέσεις, από το *Γοργία* μέχρι και τους *Νόμους*, που θα του επιτρέψουν να μπορέσει να οικειοποιηθεί το χώρο της ρητορικής βλ. Μπάλλα (1996) 53-163.

<sup>144</sup> Η εικόνα του καραβιού θα επανέλθει δυναμικά όταν ο Πλάτων θα επιχειρήσει να περιγράψει μια πόλη σε κατάσταση αποσύνθεσης (488a-e).

χρησιμοποιείται.<sup>145</sup> Παρόλο λοιπόν που παραχωρείται το δικαίωμα ψεύδους στους άρχοντες ο Πλάτων φαίνεται απρόθυμος να αποδεχτεί αλλά και να δεσμευτεί με το ψεύδος. Θα λέγαμε ότι δεν είναι έτοιμος να δεσμευτεί με μια χωρίς προϋποθέσεις αποδοχή του που θα το καθιστούσε καθολική πρακτική. Η προϋπόθεση που τίθεται είναι η ίδια η γνώση των αρχόντων, η κατοχή εκ μέρους τους της αλήθειας. Σε μια διαφορετική περίπτωση θα ήταν ηθικά εσφαλμένη η προσφυγή στην απάτη.<sup>146</sup>

Η δεύτερη περίπτωση που ο Πλάτων παραχωρεί το δικαίωμα στους άρχοντες να εφευρίσκουν ψεύδη δε διαφέρει από αυτή που μόλις περιγράψαμε. Στο 459c8-d2 στο πλαίσιο της συζήτησης περί της κατάργησης της οικογένειας για την τάξη των φυλάκων παρεμβαίνει η παρατήρηση: «συχνά θα υπάρξει η ανάγκη και ψέμα και απάτη να χρησιμοποιήσουν οι άρχοντες προς ωφέλεια των πολιτών· είπαμε δε σε κάποιο σημείο ότι και άλλα αυτού του είδους είναι χρήσιμα ως φάρμακα».<sup>147</sup>

Τα ψεύδη εδώ τίθενται για άλλη μια φορά στην υπηρεσία της πόλης γιατί είναι το μέσο με το οποίο οι άρχοντες θα προσπαθήσουν να ελέγξουν τις σεξουαλικές επαφές των φυλάκων προκειμένου να αποφευχθεί, όπως ο ίδιος λέει, ο εκφυλισμός των τάξεων. Η διατήρηση της αρμονίας λοιπόν στην πόλη είναι για άλλη μια φορά το ζητούμενο για τον Πλάτωνα. Υπάρχει μια σημαντική παράμετρος στη συγκεκριμένη συζήτηση. Πριν γίνει λόγος για το ψεύδος είχε διευκρινιστεί ότι ακόμα και ένα γιατρός που δεν είναι τόσο καλός είναι αρκετός να προσφέρει θεραπευτική αγωγή σε αυτούς που έχουν την επιθυμία να υποβληθούν σε αυτήν. Αν πάλι είναι ανάγκη να χρησιμοποιηθούν φάρμακα τότε απαιτείται ο γιατρός με την καλύτερη γνώση (459c). Σε αυτή την περίπτωση αναγνωρίζεται ότι είναι δυνατόν να υπάρξει αντίδραση εκ μέρους του ασθενούς ο οποίος δεν έχει αντιληφθεί την κατάσταση στην οποία βρίσκεται. Είναι ακριβώς το σημείο που αποκτά ρόλο το ψεύδος.<sup>148</sup> Οι συνέπειες τη χρήση του, με δεδομένη την επιτυχία του στο έλεγχο των γεννήσεων στην πολιτεία και την κατάργηση της πίστης στην αποκλειστικότητα της οικογένειας, αποδεικνύονται, για άλλη μια φορά όπως πιστεύει ο Πλάτων, σωτήριες για την πόλη: οι πολίτες θεωρούν την πόλη ως Ένα, χωρίς να υπάρχουν ατομικά συμφέροντα και κτήματα (463c-d).

<sup>145</sup> «εἶπερ τιςιν ἄλλοις».

<sup>146</sup> Βλ. Zembaty (1988) 536.

<sup>147</sup> «Πρὸς τόδε, ἦν δ' ἐγὼρ συχῶ τῷ ψεύδει καὶ τῇ ἀπάτῃ κινδυνεύει ἡμῖν δεήσειν χρῆσθαι τοὺς ἄρχοντας ἐπ' ὠφελίᾳ τῶν ἀρχομένων. ἔφαμεν δὲ που ἐν φαρμάκου εἶδει πάντα τὰ τοιαῦτα χρήσιμα εἶναι».

Ο Ober (1998) 226-27 σχολιάζει ότι η αποδοχή εκ μέρους του Πλάτωνα ότι δικαίωμα προσφυγής στο ψέμα έχουν μόνο οι άρχοντες είναι μια μεγάλη αδικία εις βάρος των αρχομένων. Πρόκειται για τη δημιουργία μιας ασύμμετρης σχέσης μεταξύ αρχόντων και αρχομένων με όρους πρόσβασης στη γνώση. Από τη μια πλευρά έχουμε τους άρχοντες που δεν πρέπει να εξαπατώνται, επειδή η γνώση με την οποία πρέπει να κυβερνούν πρέπει να είναι ακριβής, από την άλλη οι αρχόμενοι, από παιδιά, μορφώνονται και ζουν με μια σειρά από πρόσφορα ψεύδη, με αποτέλεσμα να μην έχουν ποτέ πραγματική γνώση για το τι συμβαίνει. Ο Ober δε διστάζει να συγκρίνει τη διάφορα της συμπεριφορά του Πλάτωνα απέναντι στους πολίτες της Καλλίπολης με αυτή της δημοκρατικής Αθήνας απέναντι στους πολίτες της. Υπογραμμίζεται ότι στη δημοκρατική Αθήνα στη διάρκεια λήψης αποφάσεων που αφορούσαν την πόλη, καθώς δεν υπήρχε παγιωμένη τάξη αρχόντων και αρχομένων, ήταν εύκολο για τον απλό πολίτη όχι μόνο να έχει ελευθερία λόγου αλλά κυρίως να έχει πρόσβαση σε όλες τις πιθανές πληροφορίες που χρειαζόταν για να πάρει μια απόφαση με ελευθερία βούλησης, άρα στην πιο ακριβή γνώση.

Έχω την εντύπωση ότι οι κρίσεις του Ober είναι εν μέρει υπερβολικές και εν μέρει άδικες, ειδικά όσον αφορά τη σύγκριση με τη δημοκρατική Αθήνα.<sup>149</sup> Ο Πλάτων παρά το γεγονός ότι εισάγει τα ψεύδη ως πρακτική στην Καλλίπολη, δεν τους δίνει ένα καθολικό χαρακτήρα. Τονίζεται αρκετές φορές ο περιστασιακός χαρακτήρας που έχουν όπως και το γεγονός ότι οι άρχοντες πρέπει να κάνουν χρήση αυτών μόνο όταν οι συνθήκες των επιβάλλουν, όπως ο γιατρός το φάρμακο . Επιπροσθέτως, τα ψεύδη που ο Ober αποκαλεί πρόσφορα ψεύδη στα οποία οι πολίτες εκτίθενται από παιδιά, οι μύθοι, για τον Πλάτωνα είναι φορείς ενός είδους «αλήθειας». Όσον αφορά την άποψη ότι οι Αθηναίοι είχαν πρόσβαση στην πιο ακριβή γνώση, ο Ober μοιάζει να υποτιμά την πολιτική δύναμη των ρητόρων και την ικανότητά τους να διαμορφώνουν γνώμες. Η ικανότητα των ρητόρων να εξαπατούν και να παρέχουν πληροφορίες κατά περίπτωση προκειμένου να εξυπηρετήσουν ένα συγκεκριμένο σκοπό είναι πανθομολογούμενη. Ενδεικτική είναι η περίπτωση του ρήτορα Ισοκράτη που στον *Παναθηναϊκό*, τον τελευταίο λόγο του, αναφερόμενος σε ένα προηγούμενο λόγο τον *Πανηγυρικό* λέει ότι δε δίστασε να πει ψέματα, κρίνοντας τι ήταν χρήσιμο σε εκείνες τις περιστάσεις και να αποκρύψει την αλήθεια για το πώς

<sup>148</sup> Για την προσπάθεια του Πλάτωνα να ελέγξει τις σεξουαλικές ορμές των φυλάκων αλλά και τις επιπτώσεις έχει θα μπορούσε να έχει στην πόλη μια πιθανή αντίδραση εκ μέρους βλ. Page (1991) 27-31, Zembaty (1988) 538-539.

είχαν τα πράγματα. Στο επόμενο κεφάλαιο θα δούμε μια σειρά από ψεύδη που έπαιξαν σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση της Αθηναϊκής ιδεολογίας, χωρίς να καταδικαστούν και να κριθούν ηθικά εσφαλμένα.

---

<sup>149</sup> Δε σημαίνει βέβαια ότι τα ψεύδη του Πλάτωνα δεν έχουν ένα σαφώς «πατερναλιστικό» χαρακτήρα.



#### IV. Αυτοχθονία και Αθηναίοι

##### A. Αυτοχθονία: ένα οικείο στους Αθηναίους «ψεύδος»

Μέχρι τώρα έχουμε δει επιγραμματικά ότι το γενναίο ψεύδος, ένας μύθος αυτοχθονίας, έχει ζωτική σημασία για την *Καλλίπολη*, πριν όμως προχωρήσουμε στην λεπτομερή παρουσίαση του νομίζω ότι είναι χρήσιμο να εξετάσουμε την πρόσληψη αυτού του μύθου από τους Αθηναίους, δηλαδή το ακροατήριο του Πλάτωνα. Στο παρόν κεφάλαιο θα προσπαθήσω να δείξω ότι ο μύθος της αυτοχθονίας εισάγεται ως το κεντρικό παράδειγμα απάτης στην πολιτεία για έναν επιπρόσθετο λόγο<sup>150</sup>: οι Αθηναίοι είναι βαθιά εξοικειωμένοι με αυτό το μύθο και την σημασία που αυτός έχει για την επιβίωση και για την ευημερία μιας πόλης. Προσπαθώ λοιπόν να κατανοήσω τη σημασία και τις προεκτάσεις στην αθηναϊκή κοινωνία των χρόνων του Πλάτωνα και θα υποστηρίξω ότι η χρήση του μύθου ως πολιτικού ψεύδους υπήρξε μια εκτεταμένη πρακτική στην Αθηναϊκή κοινωνία μέσα από τις ποικίλες μεταμορφώσεις του μύθου και αυτό διαφαίνεται σε έργα ρητόρων όπως ο Λυσίας και ο Ισοκράτης, αλλά και στον περίφημο *Επιτάφιο Λόγο* του Περικλή. Διαφαίνεται έτσι ότι η χρήση ενός τέτοιου ψεύδους υπήρξε πολιτική πρακτική στην δημοκρατική Αθήνα όπως και στην Πλατωνική *Καλλίπολη*, όταν οι συνθήκες το επέβαλλαν.<sup>151</sup>

Ο μύθος της αυτοχθονίας αναφέρεται στο μύθο περί της καταγωγής μιας πόλης και των κατοίκων της. Το κεντρικό θέμα του μύθου παραμένει अपαράλλακτο στις ποικίλες μεταμορφώσεις του: πρόγονοι που δε γεννήθηκαν από θνητούς γονείς αλλά αναδύθηκαν μέσα από τη γη, συνήθως ύστερα από θεϊκή παρέμβαση. Οι λεπτομέρειες και η έμφαση στα διάφορα μέρη του μύθου εξαρτάται από την περίσταση και τη σκοπιμότητα του ομιλητή. Συγκεκριμένα, οι Αθηναίοι στην πορεία

<sup>150</sup> Ο κύριος λόγος που εισάγεται όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο είναι ότι αποτελεί τη μυθικό επιχείρημα της ύπαρξης τριών τάξεων εντός της Καλλίπολης και της ζωτικής σημασίας που έχει η αρχή της ειδικευσης. Είναι η μετουσίωση του λογικού επιχειρήματος, που ανέπτυξε ο Πλάτων προηγουμένως, σε ένα μυθικό επιχείρημα.

<sup>151</sup> Για τη σημασία του μύθου της αυτοχθονίας στην Αθηναϊκή κοινωνία του 5<sup>ου</sup> και 4<sup>ου</sup> αιώνα και ειδικά για το ρόλο που είχε στη διαμόρφωση μιας ιδεολογίας που θέλει τους «γηγενείς» Αθηναίους να

των χρόνων ενσωμάτωσαν μύθους στους οποίους καθρεπτίζεται η πίστη τους στις θεϊκές και γηγενείς ρίζες των προγόνων τους.<sup>152</sup> Οι μύθοι αυτοί δεν προήλθαν αποκλειστικά από την Αθηναϊκή μυθολογία και προϊστορία, αλλά έχουν ρίζες και έξω από την Αττική, όπως ο μύθος του βασιλιά Κάδμου.<sup>153</sup>

Η μυθική εικόνα της Αθηναϊκής αυτοχθονίας εκφράζει μια πίστη στην Αθηναϊκή Αυτοχθονία που πηγάζει από την παγιωμένη στους Αθηναίους πεποίθηση ότι η πόλη της Αθήνας πέτυχε φυλετική καθαρότητα διαμέσου των αιώνων και κατάφερε να μείνει αλώβητη από εξωτερικές επεμβάσεις και μετακινήσεις. Αυτό που η πίστη στις αυτόχθονες ρίζες κυρίως καλλιεργεί είναι η πεποίθηση ότι η πόλη συγκροτήθηκε όχι στη βάση μιας ανθρώπινης συμφωνίας, αλλά φύσει.<sup>154</sup> Ο φύσει χαρακτήρας της πόλης δύναται να αποτελέσει τον κρίσιμο ενοποιητικό χαρακτήρα ανάμεσα σε πολίτες με προφανείς διαφορές πχ. πλούτου, κοινωνικής θέσης. Συνεπώς, η γηγενής καταγωγή των Αθηναίων συμβολίζει το όνειρο κάθε πόλης να μείνει

---

είναι ανώτεροι από τους μη αυτόχθονες λαούς αλλά και στο δημοκρατικό πολίτευμα Βλ. Ober (1989) 261-266, Loraux (1993), Rosivach (1987) 294-307.

<sup>152</sup> Για την αυτοχθονία όπως αντικατοπτρίζεται στους τοπικούς μύθους Βλ. Ηροδ. 8.55, Ευριπ. *Ιων* 1427-1429. Η πρώτη αναφορά στην αθηναϊκή αυτοχθονία βρίσκεται στον Ηρόδοτο.

<sup>153</sup> Υπάρχουν πολλές ιστορίες που σχετίζονται με την Αθηναϊκή Αυτοχθονία με πιο διαδεδομένη αυτή του Εριχθόνιου. Σύμφωνα με την παράδοση ο Εριχθόνιος γεννήθηκε όταν ο Ήφαιστος προσπάθησε να βιάσει τη θεά Αθηνά. Απέτυχε όμως, και η Αθηνά πήρε το σπέρμα που είχε κυλήσει στο μηρό της με ένα κομμάτι βαιβάκι και το άφησε στη γη. Με αυτό τον τρόπο γεννήθηκε ο Εριχθόνιος, ο πρόγονος όλων των Αθηναίων. (Απολλ. 3.14.6). Η ιστορία του Βασιλιά Κάδμου, που ενσωματώθηκε στην Αθηναϊκή παράδοση μοιάζει με το μύθο αυτοχθονίας που περιγράφει ο Πλάτων. Η παράδοση λέει ότι ο μύθος είναι Φοινικικός όπως Φοινικικές ισχυρίζεται ο Πλάτων ότι είναι οι ρίζες του προσφερόμενου, στην *Πολιτεία*, μύθου (414c3). Ακολουθώντας ένα θεϊκό χρησμό ο Κάδμος ίδρυσε τη Θήβα, σκότωσε δε ένα δράκο και ύστερα από συμβουλή της Αθηνάς «έσπειρε» τα δόντια αυτού του δράκου στη γη. Από τα δόντια που σπάρθηκαν στη γη γεννήθηκαν οι πρώτοι κάτοικοι της πόλης (Απολλ. 3.23). Ενδιαφέρον νομίζω ότι θα ήταν στο συγκεκριμένο σημείο ένα σχόλιο για το χαρακτήρα των δύο μύθων και η σχέση που αυτοί έχουν με τον πλατωνικό μύθο. Όταν ο Κάδμος έσπειρε τα δόντια του δράκου ανέτειλαν άνδρες ένοπλοι, τους οποίους ονόμασαν *Σπαρτούς* (3.23. 3-4). Αυτοί οι άνδρες πιθανόν να αποτελούσαν μια ξεχωριστή τάξη στην πόλη, την τάξη των φυλάκων και αρχόντων. Το κρίσιμο σημείο είναι ότι αλληλοσκοτώθηκαν εξαιτίας έριδας. Ο Εριχθόνιος από την άλλη πλευρά απλά εκφράζει την πίστη στις γηγενείς ρίζες και την *ισογονία* των κατοίκων της πόλης. Ο Πλάτων έρχεται να ενσωματώσει και τα δύο αυτά στοιχεία στο μύθο του: όλοι οι άνθρωποι προέρχονται από τη γη αλλά υπάρχουν, έχοντας γεννηθεί με τη σκευή τους, διαφορές. Φυσικά, στο μύθο του Κάδμου έρχεται αντιμέτωπος και με την αλληλοεξοντώση των φυλάκων, όπως ακριβώς και με την πιθανή πτώση της ίδιας της Ιδανικής πολιτείας που τώρα συγκροτεί.

Θα ήθελα να σημειώσω ότι οι παραπάνω μύθοι (Εριχθόνιος, Κάδμος ) βρίσκονται στην πλήρη τους μορφή στη Βιβλιοθήκη του Απολλόδωρου, ένα όψιμο εγχειρίδιο της αρχαίας ελληνικής μυθολογίας. Υπάρχουν πολλές διαφωνίες αν όντως το έργο γράφτηκε από τον Απολλόδωρο το 2<sup>ο</sup> π.Χ. αιώνα ή αν αποτελεί έργο ανωνύμου μιας κατοπινής περιόδου.

<sup>154</sup> Το να είσαι πολίτης στην Αθήνα ήταν αποκλειστικά ζήτημα καταγωγής και πλούτου κτλ (Λυκ. *Εν Λεοκ.* 100). Το να είσαι αυτόχθων σήμαινε ότι είσαι και ευγενής (Πλ. *Μενέξ.*, 237c, Αριστ. *Σφηκ.* 1076-1077) Ο μύθος επίσης καλλιέργησε στους Αθηναίους την πίστη στην ανωτερότητά τους σε σύγκριση με μη γηγενείς λαούς όπως οι Σπαρτιάτες (Λυσ. 2.17, *Υπερ.* 7). Είναι ότι ο Πλάτων δείχνει ιδιαίτερο ενδιαφέρον στο γεγονός ότι οι Αθηναίοι ήταν ένας αυτόχθων λαός κάτι που διαφαίνεται όχι μόνο στο *Μενέξενο* (237c-238a) αλλά και στον *Τίμαιο* (23e) και *Κριτία* (109d). Ειδικά στο *Μενέξενο*, μια παρωδία επιτάφιου λόγου η αυτοχθονία των Αθηναίων έχει ζωτικό ρόλο όχι μόνο για την πόλη αλλά και για το δημοκρατικό πολίτευμα.

αλώβητη από εξωτερικές επεμβάσεις και εσωτερικές αναταραχές και να εξασφαλίσει ενότητα διαμέσου της κοινής καταγωγής των πολιτών.

Ο μύθος μεταμορφώνεται και διαφοροποιείται μέσα στο πέρασμα των χρόνων, αλλά η ιστορική στιγμή του μύθου στην Αθηναϊκή πολιτική και κοινωνική ζωή ανιχνεύεται στο τέλος των περσικών πολέμων (5<sup>ος</sup> αιώνας)<sup>155</sup>. Η Logaux (1993) στην μελέτη της για την αθηναϊκή αυτοχθονία, υπογραμμίζει ότι πρόκειται για ένα μύθο των κλασικών χρόνων και αυτό καθρεπτίζεται στο γεγονός ότι γίνεται ένας κοινός τόπος στη ρητορική του 5<sup>ου</sup> αλλά και του 4<sup>ου</sup> αιώνα.<sup>156</sup> Γίνεται αναπόσπαστο κομμάτι της ιστορίας της πόλης αλλά και της προσωπικής ιστορίας του κάθε πολίτη, ο οποίος αντιλαμβάνεται το βάρος της γηγενούς καταγωγής του, τόσο των προνομίων όσο και των υποχρεώσεων που πηγάζουν από αυτήν.<sup>157</sup> Ίσως η πιο ενδιαφέρουσα αντανάκλαση του μύθου στην ζωή της Αθήνας να είναι ο νόμος περί ιθαγένειας που θέσπισε ο Περικλής στα 451/450 π.Χ.. Σύμφωνα με αυτό το νόμο, δικαίωμα να ονομάζονται Αθηναίοι πολίτες και να καρπώνονται τα δικαιώματα αλλά και να τηρούν τις υποχρεώσεις που η πόλη επέβαλλε, είχαν μόνο όσοι είχαν γεννηθεί από μητέρα και πατέρα που ήταν Αθηναίοι πολίτες.

## B. Η χρήση του μύθου στον πολιτικό στίβο

Ο μύθος της αυτοχθονίας κατέχει μια ξεχωριστή θέση, ως ένα επιχείρημα εκφρασμένο με μυθική γλώσσα, σε λόγους που στοχεύουν να επηρεάσουν το κοινό χάριν μιας απόφασης που ο ομιλητής θεωρεί σημαντική. Ένα τέτοιο παράδειγμα είναι ο *Επιτάφιος Λόγος* του Θουκυδίδη, γραμμένος στα τέλη του 5<sup>ου</sup> αιώνα. Στο δραματικό του χρόνο ο *Επιτάφιος Λόγος* εκφωνείται από τον Περικλή στην κηδεία των

<sup>155</sup> Ο Rosivach (1987) 294-307 εξετάζοντας την ανάπτυξη του μύθου υποστηρίζει ότι τόσο η πίστη ότι οι Αθηναίοι ζούσαν για πάντα στην Αττική γη όσο και ότι είναι γηγενείς καλλιεργήθηκαν μετά το τέλος των περσικών πολέμων. Ενώ υποστηρίζει ότι το αν ένας λαός τελικά παρουσιαζόταν ως γηγενείς ήταν αποτέλεσμα περισσότερο της πίστης ότι πάντα κατοικούσε αυτή τη γη και όχι ότι ήταν γέννημα αυτής της γης.

<sup>156</sup> Βλ. Logaux (1993) 41-2. Κατά τον 4<sup>ο</sup> αιώνα ο μύθος συχνά περιορίζεται στους επιτάφιους λόγους και παρουσιάζεται μέσα από μια γλώσσα μεταφορική.

<sup>157</sup> Ο μύθος σχετίζεται άμεσα με την Αθηναϊκή δημοκρατία καθώς διακηρύσσει την *ισογονία* που έχει ως αποτέλεσμα του περιορισμού των διαφορών αλλά και την *ισονομία* (Πλ., *Μενεξ.* 238e-239a): *οί δέ δεσπότης ἀλλήλους νομίζοντες ἡμεῖς δὲ καὶ οἱ ἡμέτεροι, μιᾶς μητρὸς πάντες ἀδελφοὶ φύντες, οὐκ ἀξιούμεν δοῦλοι οὐδὲ δεσπότηαι ἀλλήλων εἶναι, ἀλλ' ἢ ἰσογονία ἡμᾶς ἢ κατὰ φύσιν ἰσονομίαν ἀναγκάζει ζητεῖν κατὰ νόμον, καὶ μηδενὶ ἀλλῶ ὑπέκειν ἀλλήλοις ἢ ἀρετῆς δόξῃ καὶ φρονήσεως.*

στρατιωτών που χάθηκαν στο πεδίο της μάχης τον πρώτο χρόνο του Πελοποννησιακού πολέμου. Ο *Επιτάφιος Λόγος* του Περικλή (2.35-46) αναπαριστά μια κοινωνία χωρίς εσωτερικές συγκρούσεις και εντάσεις, της οποίας οι κάτοικοι είναι ενωμένοι με δεσμούς άλυτους καθώς είναι απόγονοι των πρώτων γηγενών κατοίκων που τώρα ζουν. Γι' αυτό το λόγο είναι ενωμένοι στην επιδίωξη ενός ιδανικού: τη διατήρηση του μεγαλείου της πόλης τους.<sup>158</sup> Προσεγγίζοντας το λόγο του Περικλή, η Saxophone (1986) 256-58 τονίζει ότι ο Περικλής ανακαλεί το μύθο της αυτοχθονίας στο λόγο του όχι γιατί οι Αθηναίοι είναι παιδιά της Αττικής γης εξαιτίας ενός θαύματος, αλλά επειδή ουδέποτε εγκατέλειψαν αυτή τη γη. Ο Περικλής λοιπόν προχωρά σε μια εκλογίκευση του μύθου καθιστώντας τον σύμφωνο με το δημοκρατικό περιβάλλον της Αθήνας αλλά και με την πολιτική κατάσταση των καιρών. Η θέση της Saxophone για εκλογίκευση του μύθου είναι ενδιαφέρουσα πάνω από όλα, γιατί φανερώνει ότι μέσα από αυτή την εκλογίκευση ο πολιτικός τροποποιεί έναν παραδοσιακό μύθο και κάνει χρήση αυτού όταν θεωρεί ότι είναι αναγκαίο.<sup>159</sup> Η αναγκαιότητα πηγάζει από το βασικό πυρήνα του μύθου: ο μύθος λειτουργεί ενοποιητικά και απαντά στο κρίσιμο ερώτημα σε ποιον ανήκει η γη. Η απάντηση είναι κρίσιμη, η γη ανήκει σε αυτούς που πάντα έζησαν εκεί και για αυτόν το λόγο έχουν το δικαίωμα να συνεχίσουν να ζουν, αλλά και την υποχρέωση να την προστατεύσουν από εξωτερικούς εχθρούς και εσωτερικές αναταραχές. Ταυτόχρονα υποδεικνύει ότι υπήρξε μια εποχή, όταν ακολουθούνταν ο νόμος της φύσης που όλοι γνώριζαν ότι δένονται με άρρηκτους οικογενειακούς δεσμούς και ήξεραν ότι και η θέση που κατείχαν στην πόλη είχε την προέλευσή της στη φύση.

Στο προοίμιο του *Επιταφίου Λόγου* ο Περικλής διακηρύττει ότι είναι πολύ δύσκολο να πει κανείς αυτά που πρέπει και να πείσει τους ακροατές για την αλήθεια. Ο Θουκυδίδης όμως σε ένα άλλο σημείο της διήγησής του διακηρύττει ότι η ρητορική ικανότητα είναι προνόμιο για τον πολιτικό στο δημοκρατικό πολίτευμα, Είναι προνόμιο όταν αποδεικνύεται η αναγκαιότητά της λόγω κάποιων περιστάσεων,

<sup>158</sup> Σαφής είναι η αντίθεση ανάμεσα στην εσωτερική ενότητα που επικρατεί στην πόλη της Αθήνας και στην κατάσταση μιας πόλης όπως η Κέρκυρα, η οποία μαστίζεται από εμφύλιες έριδες (3. 70-85). Όπως σαφής θα ήταν και η αντίθεση ανάμεσα σε ένα παρελθόν που πέτυχε τόσα μεγαλεία για την πόλη χάρη στην εσωτερική ενότητα και σε μια πόλη που βρίσκονται σε κατάσταση εσωτερικής διαμάχης. Γι' αυτό και τονίζεται: «*Ξυνελών τε λέγω τήν τε πάσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παιδευσιν εἶναι καί καθ' ἕκαστον δοκεῖν ἄν μοι τὸν αὐτὸν ἄνδρα παρ' ἡμῶν ἐπὶ πλείστ' ἂν εἶδη καὶ μετὰ χαρίτων μάλιστ' ἂν εὐτραπέλωσ τὸ σῶμα ἀνταρκες παρέχεσθαι. καὶ ὡς οὐ λόγων ἐν τῷ παρόντι κόμπος τάδε μᾶλλον ἢ ἔργων ἐστὶν ἀλήθεια, αὐτὴ ἢ δύναμις τῆς πόλεως, ἢν ἀπὸ τῶνδε τῶν τρόπων ἐκτησάμεθα*».

με την προϋπόθεση ότι αυτή πρέπει να συνδέεται με την ικανότητα εκφορά της ορθής και ταυτόχρονα κατάλληλης για την περίπτωση γνώμης.<sup>160</sup> Ο Περικλής επικαλούμενος το μύθο της γηγενούς καταγωγής των Αθηναίων επιδεικνύει ακριβώς αυτή τη ρητορική δεινότητα συνδυασμένη με την ορθή επιλογή. Στη συνέχεια επιχειρεί να προσδιορίσει ορισμένα βασικά χαρακτηριστικά των συμπολιτών του που πηγάζουν από το μακρινό παρελθόν (2.36): «θα αρχίσω από τους προγόνους γιατί είναι δίκαιο και αρμόζον τέτοιες ώρες να τους δίνουμε την τιμή της θύμησης. Γιατί έζησαν πάντα σε αυτή τη γη... Πιστεύω δε ότι σε μια τέτοια στιγμή δε θα ήταν αταίριαστο να ειπωθούν αυτά τα πράγματα και ακόμα ότι θα είναι ωφέλιμο για τους κατοίκους της πόλης και τους ξένους που παραβρίσκονται να τα ακούσουν». Είναι φανερό ότι η επίκληση στους προγόνους δεν είναι μόνο μέρος μια τιμής στους νεκρούς αλλά και μια παραίνεση στους Αθηναίους να παραμείνουν ενωμένοι και θαρραλέοι σε μια δύσκολη στιγμή για την πόλη. Μια ιδιαίτερος ενδιαφέρουσα παρατήρηση κάνει ο Walsh (1978) 309-10: η χρήση της γηγενούς καταγωγής των πολιτών από τον Περικλή είναι στην ουσία της ένα επιχείρημα ενάντια στη σύγκρουση πόλης και ατόμου. Με δεδομένη την ευγένεια που απλώνεται στη σύνολο των πολιτών εξαιτίας της καταγωγής τους η πόλη είναι αυτή που είναι ανάγκη να προστατευθεί και να επιβιώσει.

Η απήγηση και κατά συνέπεια η αποτελεσματικότητα του μύθου θεμελιώνεται στο γεγονός ότι ενώ είναι στην ουσία του ένας πολιτικός μύθος, ένα ψεύδος ως αφετηρία ενός ιδεολογικού μηχανισμού, χρησιμοποιείται για την καλλιέργεια πατριωτικών αισθημάτων, μέσα από την επίκληση του ένδοξου παρελθόντος, της κοινής καταγωγής αλλά και του θρησκευτικού στοιχείου που υπάρχει στο μύθο (θεϊκή παρέμβαση). Διαφορετικά, είναι το τυπικό παράδειγμα ενός μύθου που χρησιμοποιείται από την πολιτική εξουσία ως κύριο μέσο σε ποικίλες δημόσιες δραστηριότητες προκειμένου να διαμορφωθεί στο ακροατήριο μια πεποίθηση με άμεσους πολιτικούς στόχους (πολιτική προπαγάνδα).<sup>161</sup> Κατά αυτό τον τρόπο, ο μύθος

<sup>159</sup> Στο ίδιο πνεύμα ο Walsh (1978) 309 υποστηρίζει ότι οι ιστορικοί αντιμετώπισαν το μύθο της αυτοχθονίας των Αθηναίων με υποψία. Σκόπιμα δε ο Θουκυδίδης αποφεύγει να χρησιμοποιήσει τη λέξη αυτόχθων, που έχει μυθικούς συσχετισμούς (309, π. 38).

<sup>160</sup> Θουκυδίδης 2.60.5-7: «καίτοι ἐμοὶ τοιοῦτῳ ἀνδρὶ ὀργίζεσθε ὅς οὐδενὸς ἦσσαν οἴομαι εἶναι γυναιῖ τε τὰ δέοντα καὶ ἐρμηνεύσαι ταῦτα, φιλόπολις τε καὶ χρημάτων κρείσσων. ὃ τε γὰρ γνοὺς καὶ μὴ σαφῶς διδάξας ἐν ἴσῳ καὶ εἰ μὴ ἐνεθυμήθηρ ὃ τε ἔχων ἀμφοτέρω, τῇ δὲ πόλει...».

<sup>161</sup> Ο όρος προπαγάνδα είναι ένας σύγχρονος πολιτικός όρος, που σημαίνει σκόπιμη χειραγώγηση της γνώμης αλλά και συχνά διαστρέβλωση της αλήθειας, έχοντας συγκεκριμένους πολιτικούς στόχους διαμέσου της δημιουργίας μιας κοινής πεποίθησης είτε αυτή αφορά ένα καθημερινό ζήτημα είτε το μέλλον της πόλης. Ο Nillson (1951) 81-101 προχωρεί σε μια εκτενή ανάλυση της χρήσης του μύθου σαν πολιτική προπαγάνδα στην Αρχαία Ελλάδα. Οι πηγές που επικαλείται είναι κυρίως από την

μετατρέπεται σε ένα εργαλείο κυριαρχίας εντός συγκεκριμένων κοινωνικών και πολιτικών συνθηκών, με το σκεπτικό ότι η ανθρώπινη συμπεριφορά είναι ως ένα σημείο παράγωγο της πειθούς.

Σύμφωνα με αυτή την οπτική οι ρήτορες δε θα μπορούσαν να μείνουν αδιάφοροι σε μια περίπτωση «απάτης» με τέτοια επιρροή. Ειδικά, αν σκεφτούμε τον εικοτολογικό χαρακτήρα του μύθου και την εκτεταμένη χρήση του εικότος από τους ρήτορες.<sup>162</sup> Η αναφορά στα παλαιά με την άντληση μυθικών επιχειρημάτων ήταν μια αγαπημένη τακτική ρητόρων αλλά και σοφιστών. Ο Γοργίας δανείζεται τη μυθική φιγούρα της Ελένης--*Ελένης Εγκώμιον*--, την αντιμετωπίζει ως ιστορικό πρόσωπο και προσφέρει παραλλαγές του «μύθου» της ως μέσο για να παρουσιάσει τις απόψεις του για τη δύναμη του λόγου.<sup>163</sup>

Όσον αφορά την «τάξη» των ρητόρων, ενδεικτική είναι η περίπτωση του ρήτορα Λυσία και η χρήση του μύθου περί γηγενούς καταγωγής στον *Επιτάφιο Λόγο* του. Πρόκειται για ένα λόγο γραμμένο αμέσως μετά τον Κορινθιακό Πόλεμο (395-386 π.Χ.) και ενώ θα περιμέναμε εκτός πό τα συνήθη μοτίβα ενός επιτάφιου λόγου, έπαινος των προγόνων και του μακρινού παρελθόντος, να ασχοληθεί κυρίως με την παρούσα πολιτική κατάσταση της Αθήνας, δε συμβαίνει. Αφιερώνει το μεγαλύτερο μέρος του λόγου του στα μυθικά χρόνια της πόλης και στην περίοδο των περσικών πολέμων, προσπαθώντας με αυτό τον τρόπο να υποδείξει στους συμπολίτες του ποιες είναι οι υποχρεώσεις τους απέναντι στους προγόνους και την πόλη τους.<sup>164</sup> Ξεχωριστό παράδειγμα πολιτικής χρήσης του μύθου αποτελεί και ο *Πανηγυρικός* του ρήτορα Ισοκράτη.<sup>165</sup> Πρόκειται για ένα λόγο με τον οποίο ο ρήτορας προσπαθεί να

---

πολιτική ζωή της Αθήνας και επιμένει ότι τέτοιου είδους πρακτικές μπορούν να ανιχνευτούν και σε άλλες ελληνικές πόλεις.

<sup>162</sup> Ο Πλάτων κατηγορεί τη σοφιστική ρητορική ότι χρησιμοποιεί εικότα και είδωλα προκειμένου να πείσει, ενώ παρωδεί τη χρήση του εικότος από τον Τεισία, βλ. *Φαίδρος* 272c. Τα εικότα ως αφετηρία του επιχειρηματολογικού μηχανισμού ονομάζονται από τον Αριστοτέλη ως η *Κόρακος τέχνη* (*Ρητορική* 1402a18).

<sup>163</sup> Βλ. Για τη συμπεριφορά των σοφιστών απέναντι σε παραδοσιακούς μύθους βλ. Kennedy 1989, 83

<sup>164</sup> Λυσίας 1.17: «Πολλὰ μὲν οὖν ὑπῆρχε τοῖς ἡμετέροις προγόνοις μὴ γνώμη χρωμένοις περὶ τοῦ δικαίου διαμάχεσθαι. ἢ τε γὰρ ἀρχὴ τοῦ βίου δικαίᾳ οὐ γὰρ, ὥσπερ οἱ πολλοί, πανταχόθεν συνειλεγμένοι καὶ ἑτέρους ἐκβαλόντες τὴν ἀλλοτρίαν ᾤκησαν, ἀλλ' αὐτόχθονες ὄντες τὴν αὐτὴν ἐκέκτηντο μητέρα καὶ πατρίδα. πρῶτοι δὲ καὶ μόνοι ἐν ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ ἐκβαλόντες τὰς παρὰ σφίσιν αὐτοῖς δυναστείας δημοκρατίαν κατεστήσαντο, ἡγούμενοι τὴν πάντων ἐλευθερίαν ὁμόνοιαν εἶναι μεγίστην, κοινὰς δ' ἀλλήλοις τὰς ἐκ τῶν κινδύνων ἐλπίδας ποιήσαντες ἐλευθέραις ταῖς ψυχαῖς ἐπολιτεύοντο, νόμῳ τοὺς ἀγαθοὺς τιμώντες καὶ τοὺς κακοὺς...».

<sup>165</sup> Ο Ισοκράτης προσφεύγει συχνά σε μυθικού τύπου επιχειρήματα, π.χ. *Αρχιδ.* 16-25. Ο Calame (1997) 119-144 σε μια προσπάθεια να στηρίξει την άποψη ότι δεν υπήρχαν σαφή όρια στη χρήση λόγου και μύθου, παρουσιάζει τον τρόπο με τον οποίο ο Ισοκράτης ενσωμάτωνε στους λόγους του τα μυθικά επιχειρήματα, υποστηρίζοντας ότι παρουσιαζόταν έντεχνα ως μέρος της γενικότερης συλλογιστικής, με αποτέλεσμα το δίπολο μύθου λόγου ουσιαστικά να περιθωριοποιείται.

εξηγήσει και να δικαιολογήσει το δικαίωμα της Αθήνας στην ηγεμονία του ελλαδικού χώρου. Ο λόγος εκφωνείται σε μια χρονική στιγμή που η Αθηναϊκή δύναμη είναι σε παρακμή και είναι ανάγκη να τονωθεί το ηθικό των Αθηναίων.<sup>166</sup> Ξεκινά λοιπόν το λόγο εξυμνώντας τις αυτόχθονες ρίζες των Αθηναίων, την ευγένεια και τη γενναιότητά τους (23-25) και συνεχίζει: « εμείς μόνο ανάμεσα στους έλληνες έχουμε το δικαίωμα να αποκαλούμε την πόλη μας την ίδια στιγμή τροφό (*τροφός*), πατρώα γη (*πατρίς*) και μητέρα (*μήτηρ*).<sup>167</sup> Αν προσέξει κανείς το λεξιλόγιο του μύθου, θα παρατηρήσει ότι πρόκειται για την περιγραφή μιας οικογένειας. Η πόλη μετατρέπεται έτσι σε μια εκτεταμένη οικογένεια για τα μέλη της, που έχουν την υποχρέωση να την προστατεύσουν και να υπακούσουν στους νόμους της. Ο νόμος της φύσης καθρεπτίζεται στο νόμο της πόλης,<sup>168</sup> δηλαδή η σταθερότητα και αρμονία της φυσικής τάξης αντανακλάται και στην πόλη, όπου το αίτημα για σταθερότητα είναι διαρκές.

Καταλήγουμε λοιπόν στο συμπέρασμα ότι ιστορίες δημιουργίας και συγκρότησης κοινωνιών, όπως αυτές που ενσωματώνονται στους λόγους ρητόρων πολιτών ή ακόμα και του Πλάτωνα, διαφοροποιούνται και εκλογικεύονται με το πέρασμα των χρόνων μέσα από τη συνδιαλλαγή προκειμένου να εξυπηρετήσουν συγκεκριμένους στόχους. Συχνά αυτό γίνεται με τη συναίνεση του ακροατηρίου που είναι εξοικειωμένο με αυτές και μπορεί να ανιχνεύσει το πολιτικό ή ηθικό μήνυμα που φέρουν. Οι ιστορίες μολονότι στη βάση τους είναι ψευδείς ή ανακριβείς, πολλές φορές εξυπηρετούν έναν «ευγενή σκοπό»: να προστατεύσουν τους πολίτες από έναν επερχόμενο κίνδυνο και να διαφυλάξουν την πόλη, με την καλλιέργεια ισχυρών δεσμών φιλίας ανάμεσα σε διαφορετικούς ανθρώπους. Λειτουργούν έτσι ως μέσα πειθούς, όταν οι πολίτες καλούνται να υπακούσουν το νόμο της πόλης.

<sup>166</sup> Ο *Πανηγυρικός* εκφωνείται με αφορμή τους ολυμπιακούς αγώνες του 380, με δύο κυρίαρχα μοτίβα την Εύνοια και την Ομόνοια. Ο Ισοκράτης επικαλείται την Αθηναϊκή αυτοχθονία και στον τελευταίο του λόγο, *Παναθηναϊκό*.

<sup>167</sup> Παραδείγματα χρήσης του μύθου βρίσκουμε και στην δραματουργία της εποχής με εξέχον παράδειγμα τον *Ιωνα* του Ευριπίδη. Ο Ευριπίδης έγραψε τον *Ιωνα* στα τέλη του 5<sup>ου</sup> αιώνα ενώ ο Πελοποννησιακός πόλεμος βρισκόταν στην κορύφωση του. Δύο είναι τα κύρια θέματα της τραγωδίας η Αυτοχθονία και η Εξαπάτηση. Εξαιτίας του χρόνου που το έργο παρουσιάζεται στο αθηναϊκό κοινό μπορεί να διαβαστεί σαν μια παραίνεση στους Αθηναίους να προστρέξουν στο παρελθόν, βλ. Lee, (1997) 34-60. Μια άλλη ανάγνωση που δέχεται ο *Ιων* σύμφωνα με την Saxonhouse (1986) 253-273 είναι η παρουσίαση της σκοτεινής πλευράς του μύθου, δηλ. της ξеноφοβίας. Η Saxonhouse επιχειρηματολογεί ότι ίσως ο Ευριπίδης να βρίσκει την ευκαιρία να παρουσιάσει στο κοινό μια θεώρηση του μύθου που περιορίζει την πόλη και θέτει όρια που αφορούν στους ξένους αλλά και στις γυναίκες.

<sup>168</sup> *Παν.* 25.1-6: «Μόνους γάρ ἡμῖν τῶν Ἑλλήνων τὴν αὐτὴν τροφὸν καὶ πατρίδα καὶ μητέρα καλέσαι προσήκει. Καίτοι χρῆ τοὺς εὐλόγως μέγα φρονούντας καὶ περὶ τῆς ἡγεμονίας δικαίως

Η Loraux (1993) 34 παρατηρεί ότι η γενικευμένη πίστη στην αθηναϊκή αυτοχθονία αλλά και η χρήση της έδωσε το δικαίωμα στους ρήτορες όχι απλά να θεμελιώσουν και να δικαιολογήσουν την πεποίθηση ότι οι Αθηναίοι είχαν το δικαίωμα κυριαρχίας στον ελληνικό χώρο, αλλά και να κάνουν ένα βήμα παραπάνω. Οι ρήτορες θέλησαν και μάλλον πέτυχαν να συνάγουν τη δημοκρατία από την αυτοχθονία. Διαφορετικά, προσπάθησαν να θεμελιώσουν την πολιτική ισότητα (*ισονομία*) στην κοινή καταγωγή (*γηγενείς*) και άρα στην ισότητα των πολιτών όσον αφορά στην καταγωγή τους (*ισογονία*), καθώς ο νόμος θεμελιώνεται στη φύση.<sup>169</sup> Η υιοθέτηση των υποταγών της φύση μπορεί να επαρκεί ως ασφαλιστική δικλείδα ότι θα υπάρξει η ορθή κοινωνική συγκρότηση.<sup>170</sup>

Θα ήθελα να επιμείνω εδώ σε μια λήψη του ζητούμενου που επιβάλλεται από τον Πλάτωνα με επιδέξιο τρόπο: την εμβέλεια του μύθου. Η αντανάκλαση της φυσικής τάξης στην πόλη, που ένα ψεύδος όπως η αυτοχθονία υπαγορεύει, μπορεί να γίνει ένα ισχυρό πολιτικό εργαλείο στα χέρια των πολιτικών όχι μόνο στη δημοκρατία αλλά και σε μια πόλη όπως η ιδανική πολιτεία του Πλάτωνα. Ο μύθος της γηγενούς καταγωγής συμπυκνώνει όλες τις αρετές που είχαν η πόλη και οι πολίτες στο χρόνο γέννησης αλλά και την τάξη που υπήρχε στη αρχή της δημιουργίας της. Η προσάρτηση του μύθου θα γίνει από τον Πλάτωνα όχι όταν ξεκινά να δομεί την Πολιτεία--και ίσως έχει ανάγκη να προσδώσει σε αυτήν μια προϊστορία, κάτι που να τη δένει με το παρελθόν--αλλά όταν πια έχει παρουσιάσει τη δομή της και κυρίως όταν αναφέρεται στο ποιος έχει το δικαίωμα να άρχει και ποιοι θα πρέπει να είναι οι αρχόμενοι. Ταυτόχρονα διαφαίνονται και οι αδυναμίες αυτής της πολιτείας που δεν είναι αδυναμίες εν γένει της πολιτείας, αλλά πηγάζουν κυρίως από τις αδυναμίες της

---

*ἀμφισβητούντας καὶ τῶν πατρίων πολλάκις μεμνημένους τοιαύτην τὴν ἀρχὴν τοῦ γένους ἔχοντας φαίνεσθαι».*

<sup>169</sup> Στο επόμενο κεφάλαιο θα δούμε με ποιο τρόπο ο Πλάτων επιτυγχάνει να θεμελιώσει την ανισότητα στην πολιτική ζωή της Καλλίπολης, βασιζόμενος στον κεντρικό πυρήνα του μύθου της αυτοχθονίας: άνθρωποι γεννημένοι από τη γη και όχι από θνητούς γονείς και ουσιαστικά να αντιστρέψει ένα βασικό επιχείρημα της αθηναϊκής δημοκρατίας περί ισότητας των πολιτών στην πολιτική και κοινωνική ζωή της πόλης.

<sup>170</sup> Ο Rovisach (1987) 303-305 διαπραγματευόμενος τη σημασία του μύθου της αυτοχθονίας στην αθηναϊκή κοινωνία υποδεικνύει τον κρίσιμο ρόλο που αυτός απέκτησε συνδεδεμένος με την αθηναϊκή δημοκρατία και τα επιτεύγματα της. Οι μύθοι που αναφέρονται στην μυθική περίοδο της Αθήνας με κυρίαρχο το μύθο της αυτοχθονίας για να παρουσιάσουν μια Αθήνα άρρηκτα δεμένη φύσει και όχι νόμο. Οι ποικίλες μεταμορφώσεις του μύθου υπήρχαν προκειμένου να απευθυνθούν με καθαρά πολιτικούς στόχους σε ένα ευρύ ακροατήριο. Δεν είναι εξάλλου τυχαίο ότι φορείς της εξέλιξης του μύθου ήταν οι ρήτορες και οι δραματουργοί της εποχής, των οποίων η επιρροή στη διαμόρφωση της ιδεολογίας της πόλης είναι αναμφισβήτητη. Ο μύθος της αυτοχθονίας έχει μια αυξημένη αποτελεσματικότητα σε σχέση με τους λοιπούς μύθους, ακόμα και θρησκευτικούς, και μετατράπηκε σε ένα ισχυρό ιδεολογικό εργαλείο χάρη στην επίκληση στις ρίζες και στην κατά φύσιν τάξη που δηλώνεται.



ανθρώπινης φύσης. Η πρώτη εποχή είναι η χρυσή εποχή του βασιλιά χρόνου σύμφωνα με τον Ησιόδειο μύθο (109-111). Η φθορά έρχεται με το πέρασμα των χρόνων, όταν οι επιταγές της φύσης λησμονούνται.

---

## V. Το γενναίο ψεύδος

### A. ο μύθος του «γενναίου ψεύδους»

Η ανάλυσή μας μέχρι στιγμής, θεμελιωμένη ως προς τα ουσιαστικά της στοιχεία στα παιδευτικά ψεύδη και στις τρεις περιπτώσεις αποδεκτής απάτης, μάλλον έχει αγνοήσει το *γενναίο ψεύδος*, την εφαρμογή κατά κάποιον τρόπο αυτών που ως τώρα έχει διακηρύξει ο Πλάτων στην πολιτική ζωή. Απέφυγε έτσι τα προβλήματα που προκύπτουν από την εφαρμογή της απάτης στον πολιτικό στίβο. Μας μένει λοιπόν αν εξετάσουμε το ρόλο του μύθου στην Καλλίπολη αλλά και γιατί παρουσιάζεται ως «γενναίο ψεύδος».

Στην εξέταση του γενναίου ψεύδους, ακολουθώ μια γραμμή ανάγνωσης του κειμένου σύμφωνα με την οποία η όλη συζήτηση για το αποδεκτό ψεύδος στα Βιβλία 2-3 μπορεί να διαβαστεί σαν ένα πρελούδιο στο *γενναίο ψεύδος*. Ειδικότερα, το ψεύδος αυτό θα είναι φορέας της ηθικής και πολιτικής αλήθειας που υπάρχει ως ανάλυση στο 2<sup>ο</sup> και 3<sup>ο</sup> Βιβλίο: η αρμονική λειτουργία της πολιτείας καθώς και η επιβίωσή της εξαρτάται από την αρμονική συνεργασία των μελών αυτής. Πρόκειται για μια αναπαραγωγή σε γλωσσικό και μυθικό επίπεδο αυτού που ήδη έχει διαμορφωθεί κοινωνικά και έχει εκφραστεί με μια σειρά λογικών επιχειρημάτων.<sup>171</sup>

Ας προχωρήσουμε σε μια λεπτομερή παρουσίαση του μύθου. Ο μύθος εισάγεται όχι ως ένα Πλατωνικό εφεύρημα, καθώς δεν είναι κάτι καινούριο (*ου καινόν*) αλλά μια παλιά Φοινικική Ιστορία<sup>172</sup> που όμως έχει συμβεί σε πολλά μέρη.. Δεν είναι καθόλου τυχαίο ότι έπεται των κριτηρίων επιλογής των αρχόντων. Εμμέσως πλην σαφώς νομίζω ότι ο Πλάτων ουσιαστικά υποδεικνύει ποιος έχει δικαίωμα να κάνει χρήση του μύθου στην πολιτεία, ακριβώς όπως νωρίτερα υπέδειξε ότι οι άρχοντες έχουν δικαίωμα να κάνουν χρήση του φαρμάκου εντός της πόλης, όπως οι

<sup>171</sup> Σημειώστε ότι στο χωρίο εισαγωγής του μύθου τονίζεται δύο φορές το ψευδές της ιστορίας, κάτι που συμβαίνει και στο τέλος της ιστορίας.

<sup>172</sup> Ο Πλάτων ενσωματώνει στο έργο του αλλά και στη μυθολογία της πόλης ένα μύθο της Ανατολής όπως συμβαίνει και σε άλλους διαλόγους, π.χ. *Τίμαιος*. Στους *Νόμους* (663c) αναφέρεται στη Σιδωνική καταγωγή του μύθου, λέγοντας ότι πρόκειται για μια από εκείνες τις απίθανες ιστορίες που κάποιος πρέπει να πείθεται (*τὸ μὲν τοῦ Σιδωνίου μυθολόγημα ῥάδιον ἐγένετο πείθειν, οὕτως ἀπίθανον ὄν, καὶ ἄλλα μυρία*).

γιατροί.<sup>173</sup> Αξιοσημείωτη είναι η επίκληση του καθολικού χαρακτήρα του μύθου, που δίνει στον Πλάτωνα τη δυνατότητα και το δικαίωμα να κάνει χρήση ενός μύθου αυτοχθονίας στην υπό ίδρυση πόλη του, καθώς βρίσκεται στη διαδικασία θεμελίωσης όχι μόνο της πόλης αλλά και της ιστορίας και της μυθολογίας αυτής. Η αξιοπιστία του μύθου φαινομενικά υπονομεύεται από το γεγονός ότι έρχεται από το μακρινό παρελθόν και συνεπώς δεν υπάρχουν άμεσες μαρτυρίες που να μπορούν να επιβεβαιώσουν το γεγονός. Ο Πλάτων αντιπαρέρχεται την κριτική με τη βοήθεια της Αθηναϊκής παράδοσης. Ο μύθος δεν είναι ανώνυμος αλλά πηγή του είναι οι ποιητές, που είναι φορείς των ιδεών αλλά και αυτοί που σώζουν το μακρινό παρελθόν υμνώντας τα κατορθώματα των προγόνων.<sup>174</sup> Αυτό που, τόσο άμεσα όσο και έμμεσα, δηλώνει είναι ότι θα προσπαθήσει να πείσει για την αξιοπιστία του μύθου σε επίπεδο ηθικό. Αυτό εκφράζεται μέσω του λεξιλογίου: λέει ότι θα προσπαθήσει να πείσει και όχι να αποδείξει. Ο μύθος χωρίζεται σε δύο μέρη: το μύθο της αυτοχθονίας (414b-e) και το μύθο των μετάλλων (415a-d).

Σύμφωνα λοιπόν με το μύθο αυτοχθονίας<sup>175</sup> που προσφέρει ο Πλάτων στους ακροατές του, οι κάτοικοι της *Καλλίπολης* είναι βυθισμένοι σε ένα όνειρο αν πιστεύουν ότι έχουν αποκτήσει τις ικανότητές που έχουν εξαιτίας της εκπαίδευσης που έλαβαν. Στην πραγματικότητα οι ικανότητες τους αλλά και η θέση τους στην πόλη πηγάζει από το μακρινό παρελθόν και τις ρίζες τους. Οι πρόγονοι και πρώτοι κάτοικοι της πολιτείας «πλάσθηκαν και τράφηκαν μέσα στη γη αυτοί οι ίδιοι και τα όπλα τους και όλη τους η σκευή και όταν ολοκληρώθηκε η επεξεργασία, η γη, που είναι η μητέρα τους, τους έβγαλε στο φως». Όλοι λοιπόν οι πολίτες προέρχονται από τους πρόγονους που γεννήθηκαν από τη γη, ώστε «αν κάποιος επιτεθεί στη γη που

<sup>173</sup> Βλ. Page (1991) 21, Ober (1998) 227.

<sup>174</sup> Το γεγονός ότι ο Σωκράτης έρχεται σε επαφή με το μύθο και τον υιοθετεί διάμεσου των ποιητών έχει και άλλες συνέπειες για το μύθο. Μολονότι γίνεται γνωστό ότι ο μύθος προέρχεται από τους ποιητές, χωρίς να αναφέρεται κάποιος, είναι σημαντικό ότι πηγή του δεν είναι οι Μούσες. Νομίζω με αυτό τον τρόπο ο μύθος μετατρέπεται σε ένα κομμάτι της ανθρώπινης ιστορίας που διαπερνά τα χρόνια και παγιώνεται ως ένα αληθές ψεύδος. Αποτέλεσμα δηλαδή του ότι κάποτε ήταν μέρος του ανθρώπινου «λόγου» και της συζήτησης για την καταγωγή του ανθρώπου και της συγκρότηση των πρώτων κοινωνιών. Έχω την εντύπωση ότι αυτό επιδιώκει και ο Πλάτων όταν αφήνει το μύθο σε μια ιδιόμορφη ανωνυμία και προτάσσει το γεγονός ότι έφτασε ως το σήμερα διαμέσου όχι ενός αλλά πολλών ποιητών και ότι είναι δυνατό να συνέβη σε πολλά μέρη.

<sup>175</sup> Ο όρος αυτοχθονία (*αυτό-χθων*) χρησιμοποιείται για να περιγράψει λαούς που έζησαν για πάντα στην πατρώα γη με δύο τρόπους. Μερικές φορές χρησιμοποιείται για να περιγράψει ανθρώπους που γεννήθηκαν από τη μητέρα γη και με αυτή την έννοια αυτόχθων και γηγενής είναι συνώνυμα ( *Μενεξ.* 247c, 249d). Άλλες φορές χρησιμοποιείται για να περιγράψει τους αυτόχθονες κατοίκους μιας περιοχής χωρίς να υπονοεί ότι οι πρόγονοί τους γεννήθηκαν από τη γη (*Ηροδ.* 1.171). Ο Πλάτων ενδιαφέρεται για την πρώτη ανθρώπινη κατάσταση και σε άλλους διαλόγους Βλ. *Συμπ.* 189c ff., *Τιμ* 42e ff., *Πολιτ.* 269c. Συγκεκριμένα, στον *Τίμαιο* προσφέρει μια λεπτομερή ανάλυση της διαδικασίας κατασκευής του ανθρώπου από τους κατώτερους θεούς.

ζουν, έχουν χρέος να τη φροντίζουν και να την υπερασπίζονται σαν να ήταν μητέρα και τροφός και τους άλλους πολίτες να τους αντιμετωπίζουν σαν γηγενείς αδελφούς».<sup>176</sup>

Ωστόσο, ο Πλάτων μέσα από τον τροποποιημένο, ειδικά για την *Καλλίπολη*, μύθο της αυτοχθονίας μοιάζει να υπονοεί κάτι περισσότερο. Τα τείχη που χωρίζουν τους πολίτες είναι τεχνητά, καθώς όλοι προέρχονται από την ίδια γη και από τους ίδιους προγόνους. Η γη που έχει καθορίσει τη μοίρα τους και είναι υπεύθυνη για την ύπαρξή τους τους ενώνει, σαν μια μεγάλη οικογένεια, με δεσμούς που είναι δύσκολο να χαλαρώσουν και να λυθούν. Λέξεις όπως «μητρός», «αδελφών», «γγενών» κάνουν εμφανή την προσπάθεια του Πλάτωνα να δημιουργήσει πίστη και ισχυρούς δεσμούς φιλίας ανάμεσα στους πολίτες των διαφορετικών τάξεων που συνιστούν την πολιτεία του.<sup>177</sup> Συνιστά μια ευρεία οικογένεια.

Μέχρι στιγμής έχουμε δει το «αστορικό γεγονός» ότι οι πολίτες της *Καλλίπολης* είναι γηγενείς, κάτι όμως που δε δικαιολογεί και φυσικά ούτε τεκμηριώνει τον ισχυρισμό ότι υπάρχουν τρεις τάξεις πολιτών αλλά ούτε και την αρχή της ειδίκευσης, δύο στοιχεία ζωτικά για τη διατήρηση της πόλης. Μετά από αυτό, στον αυθεντικό μύθο έρχεται να προστεθεί κάτι καινούριο: ο Μύθος των Μετάλλων. Εφεύρημα του Πλάτωνα είναι η ενσωμάτωση των μετάλλων στο μύθο της αυτοχθονίας αλλά όχι ο ίδιος ο μύθος των μετάλλων.<sup>178</sup> Ο Πλάτων με αυτό τον τρόπο να αξιοποιεί το γεγονός ότι το Αθηναϊκό κοινό είναι εξοικειωμένο με τον Ησιόδειο μύθο των μετάλλων (*Εργα και Ημέραι* 109-202)

Ο Μύθος των Μετάλλων υποδεικνύει ότι οι πρώτοι πολίτες της *Καλλίπολης* μορφώθηκαν εντός της γης και ταυτόχρονα ο Θεός έπλασε με χρυσό τις ψυχές αυτών που είναι «ικανοί άρχειν», γιατί είναι οι πιο πολύτιμοι (*τιμιότατοι*). Ακολούθως, έπλασε με άργυρο τις ψυχές εκείνων που τώρα είναι η τάξη των επικούρων και τέλος, με χαλκό και σίδηρο έπλασε τις ψυχές των πολιτών που αποτελούν την τρίτη τάξη της

<sup>176</sup> «ὡς ἄρ' ἃ ἡμεῖς αὐτοὺς ἐτρέφομέν τε καὶ ἐπαιδεύομεν, ὥσπερ ὄνειρατα ἐδόκουν ταῦτα πάντα πάσχειν τε καὶ γίγνεσθαι περὶ αὐτούς, ἦσαν δὲ τότε τῇ ἀληθείᾳ ὑπὸ γῆς ἐντὸς πλαττόμενοι καὶ τρεφόμενοι καὶ αὐτοὶ καὶ τὰ ὄπλα αὐτῶν καὶ ἡ ἄλλη σκευὴ δημιουργουμένη, ἐπειδὴ δὲ παντελῶς ἐξείργασμένοι ἦσαν, καὶ ἡ γῆ αὐτοὺς μήτηρ οὐσα ἀνήκεν, καὶ νῦν δεῖ ὡς περὶ μητρός καὶ τροφῆς τῆς χώρας ἐν ἧ εἰσι βουλευέσθαι τε καὶ ἀμύνειν αὐτούς, ἐάν τις ἐπ' αὐτὴν ἴῃ, καὶ ὑπὲρ τῶν ἄλλων πολιτῶν ὡς ἀδελφῶν ὄντων καὶ γηγενῶν διανοεῖσθαι».

<sup>177</sup> Η χρονική αφετηρία από το χρόνο μηδέν της ανθρωπότητας αλλά και των κοινωνιών φανερώνει ακριβώς την πρωταρχική φυσική καταγωγή που αντικατοπτρίζει το νόμο της φύσης.

<sup>178</sup> Φυσικά δεν προκαλεί έκπληξη η εκ μέρους του Πλάτωνα εφεύρεση ενός μύθου ή η εκ νέου ερμηνεία του με σκοπό να εξυπηρετήσει τους στόχους του. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα του *Φαίδρου* όπου εφευρίσκει δύο μύθους ( Μύθος Αρματος της Ψυχής, Μύθος των Τζιτζικιών) και ερμηνεύει εκ νέου έναν άλλο (Μύθος του Βορέα).

Καλλίπολης, τους γεωργούς και τεχνίτες<sup>179</sup>. Τα ίδια τα μέταλλα έχουν ένα κρίσιμο ρόλο σε αυτό το δεύτερο μέρος του μύθου, όπως η γη είχε στο πρώτο μέρος. Η αξιολόγηση και αποτίμηση των μετάλλων οδηγεί στην αντίστοιχη αξιολόγηση και αποτίμηση των τάξεων. Ο χρυσός λοιπόν είναι το πιο πολύτιμο μέταλλο και η τάξη, της οποίας οι ψυχές έχουν πλασθεί με αυτόν, αναπόφευκτά απόκτά το δικαίωμα της διακυβέρνησης της πόλης.<sup>180</sup> Με έναν ιδιόμορφο τρόπο η πλατωνική προσέγγιση των μετάλλων μοιάζει με αυτήν του Ησίοδου. Η μεταχείριση που επιφυλάσσει ο Ησίοδος στα μέταλλα εμπνέει ίσως τον Πλάτωνα να διαμορφώσει το δικό του μύθο των μετάλλων· στο *Έργα και Ημέραι* (109-202) ο Ησίοδος εκθέτει την άποψη ότι του εκφυλισμού τις ανθρωπότητας από τη χρυσή φυλή, τα χρόνια του Κρόνου, στα λοιπά χρόνια και μέταλλα.

Η διήγηση του μύθου δεν τελειώνει εδώ. Ο Πλάτων ανοίγει αργά και με προσεκτικά βήματα τα χαρτιά του και φαίνεται να έχει φυλάξει το ισχυρότερο για τον επίλογο του μύθου: τη μείξη των μετάλλων στις ψυχές των επόμενων γενεών και τα αναπόφευκτα καταστροφικά της αποτελέσματα. Ειδικότερα, μπορεί από έναν άνδρα από χρυσό να γεννηθεί απόγονος του οποίου η ψυχή έχει μορφωθεί όχι από χρυσό αλλά με ένα από τα άλλα μέταλλα. Το ίδιο μπορεί να συμβεί και στους απογόνους των δύο άλλων τάξεων. Τι σημαίνει όμως αυτό για το μέλλον της Πολιτείας; Ο Πλάτων εισάγει τη θέση του εντυπωσιακά με τη μορφή ενός χρησμού. Σύμφωνα με το χρησμό ο θεός παρήγγειλε στους άρχοντες μian αρχή που πρέπει να ακολουθούν: προκειμένου να εξασφαλίσουν την καθαρότητα των μετάλλων στις ψυχές των πολιτών και να προάγουν ή όχι κάθε άνθρωπο στις τάξεις ανάλογα με το μέταλλο που έχει μορφωθεί η ψυχή του, οι άρχοντες θα πρέπει να έχουν τη συνεχή επίβλεψη κάθε γενιάς.<sup>181</sup> Ο θεός μετά τη δημιουργία εγκαταλείπει τον άνθρωπο στη μοίρα του, αφού

<sup>179</sup> Ασαφές μένει με ποιο από τα δύο μέταλλα πλάσθηκαν οι ψυχές των τεχνιτών και αγροτών.

<sup>180</sup> «ἀλλ' ὅμως ἄκουε καὶ τὸ λοιπὸν τοῦ μύθου. ἐστὲ μὲν γὰρ διὴ πάντες οἱ ἐν τῇ πόλει ἀδελφοί, ὡς φήσομεν πρὸς αὐτοὺς μυθολογῶντες, ἀλλ' ὁ θεὸς πλάττων, ὅσοι μὲν ὑμῶν ἱκανοὶ ἄρχειν, χρυσὸν ἐν τῇ γενέσει συνέμειξεν αὐτοῖς, διὸ τιμιώτατοί εἰσιν ὅσοι δ' ἐπίκουροι, ἄργυρον δὲ καὶ χαλκὸν τοῖς τε γεωργοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς».

Η θέση ότι οι θεοὶ πλάθουν τους ανθρώπους υπάρχει και στον *Τίμαιο* (42e), όχι όμως εντός της γης. Η θέση περισσότερο ομοιάζει με το «*τυποῦσιν αὐτὰ θεοὶ γῆς ἔνδον ἐκ γῆς*» του *Πρωταγόρα* (320d3). Βλ και *Συμπ.* 191b7-c2: «*καὶ ἐγέννων καὶ ἔτικτον οὐκ εἰς ἀλλήλους ἀλλ' εἰς γῆν, ὥσπερ οἱ τέττιγες*», *Πολιτ.* 272a: «*ἐκ γῆς γὰρ ἀνεβίωσκοντο πάντες*».

<sup>181</sup> «*ἄτε οὖν συγγενεῖς ὄντες πάντες τὸ μὲν πολὺ ὁμοίους ἂν ὑμῖν αὐτοῖς γεννῶτε, ἔστι δ' ὅτε ἐκ χρυσοῦ γεννηθεῖη ἂν ἀργυροῦν καὶ ἐξ ἀργύρου χρυσοῦν ἐκγονον καὶ τὰλλα πάντα οὕτως ἐξ ἀλλήλων. τοῖς οὖν ἄρχουσι καὶ πρώτον καὶ μάλιστα παραγγέλλει ὁ θεός, ὅπως μηδενὸς οὕτω φύλακες ἀγαθοὶ ἔσονται μηδ' οὕτω σφόδρα φυλάξουσιν μηδὲν ὡς τοὺς ἐκγόνους, ὅτι αὐτοῖς τούτων ἐν ταῖς ψυχαῖς παραμέμικται, καὶ ἐάν τε σφέτερος ἐκγονος ὑπόχαλκος ἢ ὑποσίδηρος γένηται, μηδενὶ τρόπῳ κατελεήσουσιν, ἀλλὰ τὴν τῇ φύσει προσήκουσαν τιμὴν ἀποδόντες ἄσουσιν εἰς δημιουργοὺς ἢ εἰς γεωργοὺς*»

πρώτα αναθέτει στους άρχοντες, επειδή ακριβώς οι ψυχές τους είναι από χρυσό, να διευθύνουν το δημιούργημα του, ώστε να παραμείνει αγαθό. "

Η σημασία που έχει για το μέλλον της πολιτείας ο καταληκτικός χρησμός είναι καθοριστική, αφενός προκαθορίζει το μέλλον, αφετέρου προειδοποιεί: «υπάρχει ένας χρησμός ότι τότε θα καταστραφεί η πόλη, όταν την κυβερνήσει ο χαλκός ή το σίδηρο», οπότε είναι αναγκαίο να πεισθούν οι πολίτες για την αλήθεια αυτού του μύθου.<sup>182</sup> Νομίζω ότι μπορούμε να αναγνώσουμε μια βαθμιαία ανέλιξη του μύθου προς μια ιστορικότητα, καθώς από τη διήγηση της μυθικής καταγωγής της πόλης καταλήγει σε μια παρατήρηση που σχετίζεται με το παρόν και το μέλλον της.<sup>183</sup>

Οι τελευταίες λέξεις του λόγου του Σωκράτη φανερώνουν μια αγωνία: «ξέρεις κανένα τρόπο να τους πείσουμε πως είναι αληθινός αυτός ο μύθος»;<sup>184</sup> Η παρούσα δήλωση του για την αναγκαιότητα πίστης στον παραπάνω μύθο είναι άλλο ένα βήμα που «νομιμοποιεί» τη χρήση «ανήθικων» μέσων όπως η απάτη προκειμένου να επιτευχθεί ένα μεγαλύτερο καλό ή απλά να αποφευχθεί ένα κακό. Τι άλλο θα μπορούσε να σημαίνει η παραπάνω δήλωση; Στη συνέχεια της διήγησης (545b-548d) αναφερόμενος στις πιθανές αιτίες εκφυλισμού της ιδανικής πολιτείας, εξηγεί ότι ο λόγος πτώσης της πολιτείας είναι η παρουσία ενός άρχοντα κατώτερου στην εξουσία, δηλαδή ενός άρχοντα του οποίου η ψυχή δεν είναι από αμιγή χρυσό, αλλά σε αυτήν υπάρχει ένα από τα δύο άλλα μέταλλα, επικαλούμενος για άλλη μια φορά τον Ησιόδειο μύθο. Η πτώση της πολιτείας θα έρθει αν δημιουργηθεί *στάσις*, δηλαδή αν κανείς δεν ακολουθεί αυτό που η φύση προστάζει. Νομίζω ότι ο Πλάτων έχει μια απόλυτα λογική εξήγηση για το λόγο που θα έρθει το τέλος της πολιτείας του. Δεν συμφωνώ λοιπόν με μια ανάγνωση όπως αυτή της Murray (1998) 258-59 που υποστηρίζει ότι ο Πλάτων δεν έχει μια λογική εξήγηση για την πτώση της πολιτείας και γι' αυτό καταφεύγει στον ποιητικό λόγο. Στο χωρίο 545d5-e3 όταν λέγεται ότι ίσως ζητήσουμε τη βοήθεια του Ομήρου και του Ησιόδου για το πώς άρχισε η

<sup>182</sup> «*ὡς χρησμοῦ ὄντος τότε τὴν πόλιν διαφθαρήναι, ὅταν αὐτὴν ὁ σιδηροῦς φύλαξ ἢ ὁ χαλκοῦς φύλαξῃ. τοῦτον οὖν τὸν μῦθον ὅπως ἂν πεισθεῖεν, ἔχεις τινὰ μηχανήν;*» (415c6-8)

<sup>183</sup> Διαφορετικά, αυτό που επιτυγχάνει ο Πλάτων είναι να τοποθετήσει τον άνθρωπο της Καλλίπολη σε μια πόλη με παρελθόν, παρόν και μέλλον που στην ουσία τους ταυτίζονται με το δικό του παρελθόν παρόν και μέλλον. Γι' αυτό και στρέφεται σε ένα μύθο--βαθιά πολιτικό και θρησκευτικό--που είναι παράλληλος με την με την εξέλιξη της Αθήνας.

<sup>184</sup> Οι τελευταίες λέξεις του μύθου θυμίζουν και τις λέξεις με τις οποίες ο Σωκράτης κλείνει το Μύθο του Ηρός στο τελευταίο Βιβλίο της *Πολιτείας*. Ο Μύθος του Ηρός σώθηκε ως τις μέρες λείει ο Σωκράτης και μπορούμε και οι ίδιοι να σωθούμε, αν πιστέψουμε σε αυτόν (*Καὶ οὕτως, ὦ Γλαύκων, μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπώλετο, καὶ ἡμᾶς ἂν σώσειεν, ἂν πειθώμεθα αὐτῷ, καὶ τὸν τῆς Λήθης*) (616b8-c1). Κάτι ανάλογο λέει και για το γενναίο ψεύδος: ο μύθος έχει διατηρηθεί μέσα στο πέρασμα

σύγκρουση των αρχόντων και φυλάκων, υπάρχει άλλη μια βαθιά ειρωνεία για την «τάξη» των ποιητών. Φυσικά και δεν υπάρχει ανάγκη προσφυγής σε αυτούς για να αιτιολογηθεί η πτώση της πόλης.

## B. Η εξάσκηση του μύθου και τα όρια δράσης του

Η ίδια η διήγηση του μύθου και οι παρατηρήσεις που έχουμε ως τώρα διατυπώσει για το χαρακτήρα του μύθου αυτές δεν αρκούν για να δικαιολογήσουν την εξαιρετικά τολμηρή και φαινομενικά αντιφατική με τη λοιπή του φιλοσοφία απόφαση του Πλάτωνα να δώσει ένα τόσο σημαντικό ρόλο σε ένα «ψεύδος» στη δίκαιη πολιτεία. Αν όμως εντάξουμε το μύθο στο πλαίσιο της διήγησής του, θα διαπιστώσουμε ότι παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον και έρχεται να επιτελέσει τη λειτουργία που έχουμε τόσες φορές αναφέρει: την εξασφάλιση της αρμονίας εντός της πόλης με την εύρυθμη λειτουργία της αρχής της ειδικεύσης. Επίσης, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η ίδια η δομή και διαλογική παρουσίαση του μύθου. Το ζήτημα που τίθεται εδώ είναι το γιατί ο Πλάτων υπονομεύει το λόγο του εξ αρχής, αποκαλώντας τον ψεύδος, έστω και αν είναι γενναίο, χάνοντας έτσι την ευκαιρία να τον παρουσιάσει με τη μορφή ενός δογματικού λόγου, ως ένα μέρος της προϊστορίας της πόλης που είναι πέραν αμφιβολίας και κριτικής. Τη θέση μιας δογματικής αλήθειας εδώ καταλαμβάνει η δύναμη της πειθούς. Εξάλλου δεν είναι καθόλου τυχαία ούτε η δομή αλλά ούτε και η διαλογική παρουσίαση του μύθου. Η τακτική που ακολουθείται στην παρουσίαση του μύθου είναι ενδεικτική της διάθεσης του Πλάτωνα να διηγηθεί ένα μύθο που φέρει μεν μια αλήθεια που για αυτόν είναι «δογματική», η αρχή της ειδικεύσης είναι φύσει, με ένα μη δογματικό τρόπο.

Σε κάθε βήμα της διήγησής του ο Πλάτων αναζητά μια προηγούμενη δικαιολόγηση για να προχωρήσει: η τακτική αυτή του επιτρέπει να προχωρήσει στο πρώτο μέρος του μύθου, αν και φαινομενικά είναι απρόθυμος να το πράξει. Έτσι, ζητά την άδεια του συνομιλητή του να συνεχίσει στη διήγηση ενός εμφανούς ψεύδους που στόχο έχει να πείσει. Ο Γλαύκων απαντά με ένταση: «Μίλα και μη φοβάσαι». Αραγε φοβάται ο Πλάτων; Ίσως είναι διστακτικός αναφορικά με την

---

του χρόνου και αν πεισθούμε –υπακούσουμε σε αυτόν θα εξασφαλίσουμε και τη δικής μας σωτηρία μέσα από τη σωτηρία της Καλλίπολης.

πρόσληψη του ψεύδους από το ακροατήριο αλλά όχι για το ίδιο το ψεύδος. Κυρίως όμως με αυτή την ένδειξη δισταγμού και τη συμμετοχή των συνομιλητών του στη διήγηση του μύθου μεταβιβάζει ένα μέρος της ευθύνης σε αυτούς καθιστώντας τους από τη μια πλευρά κριτές του λόγου και από την άλλη υπεύθυνους στο να αντιληφθούν τη σημασία αυτού του λόγου.<sup>185</sup> Ενώ τελειώνει το πρώτο μέρος του μύθου και πριν προχωρήσει στο Μύθο των μετάλλων, ένα μύθο καινούριο, ο Γλαύκων αντιδρά δραματικά: «δεν έχεις άδικο που δίσταζες πριν να πεις αυτό το ψεύδος».<sup>186</sup> Ο Πλάτων δέχεται την κατηγορία, χωρίς αυτό να τον εμποδίσει να συνεχίσει και να κλείσει το λόγο του με ένα θεϊκό χρησμό και μια επίκληση στις τωρινές και μελλοντικές γενιές να πεισθούν για την αλήθεια που ο μύθος φέρει.

Είναι ανάγκη να τονίσουμε σε αυτό το σημείο ότι η κομψή δομή του αποσπάσματος καθώς και η έντονη θεατρικότητά του με τις παρεμβολές του Πλατωνικού συνομιλητή, δε θα πρέπει να μας παραπλανήσει και να την υπερεκτιμήσουμε πέρα από αυτό που είναι, δηλαδή μια τεχνική παρουσίασης ενός μυθικού επιχειρήματος που άμεσο στόχο έχει να πείσει για την ηθική και πολιτική αλήθεια που αυτό φέρει. Είναι αξιοσημείωτο δε ότι τα μέρη του μύθου, που στην πραγματικά όπως είπαμε είναι η έντεχνη συμπλοκή δύο μύθων, εκτός από αφηγηματικά, ο μύθος των μετάλλων έρχεται να συμπληρώσει το μύθο της γηγενούς καταγωγής των πρώτων ανθρώπων,<sup>187</sup> συνδέονται και αιτιακά: γέννηση, μόρφωση και παροχή προνομίων, αιτίες εκφυλισμού της υπάρχουσας φυσικής τάξης, συνέπειες.

Εντούτοις, η ανάγνωση του μύθου ως τώρα δεν έχει προσφέρει μια ολοκληρωμένη απάντηση στο ερώτημα εισαγωγής του γενναίου ψεύδους στην πλατωνική πρακτική. Γι' αυτό το λόγο πρέπει να απαντηθεί το κρίσιμο ερώτημα: σε ποιον απευθύνεται το *γενναίο ψεύδος* και φυσικά ποιος είναι ο φορέας αυτού. Η διήγηση της *Πολιτείας* εκτυλίσσεται σε δύο επίπεδα, τόσο στο δραματικό χρόνο που ο Σωκράτης συνομιλεί με τους Αθηναίους της εποχής του όσο και ενδοκειμενικά στο

<sup>185</sup> Παρόμοια τακτική συναντάται στους ρητορικούς λόγους. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα του Ισοκράτη που επικαλείται το ακροατήριο ως κριτή του λόγου του (*Πανηγυρικός*, 11-14), όπως και η παραδοχή του Περικλή ότι είναι δύσκολο να πείσει το ακροατήριο του γι' αυτό που τώρα λέει (Θουκ. *Επιτάφιος Λόγος*).

<sup>186</sup> «*Οὐκ ἔτός, ἔφη, πάλαι ἠσχύνου τὸ ψεῦδος λέγειν*». Ο Hesk (2000) 158-59 εύστοχα σχολιάζει ότι η έκπληξη και αποδοκιμασία του Γλαύκωνα όπως και ο δισταγμός-ντροπή του Σωκράτη, είναι μεν σημαντικά, χωρίς όμως να δηλώνουν μια έλλειψη οικειότητας στα ψεύδη. Ο δισταγμός εκφράζεται στην περίπτωση της μη δικαιολογημένης απάτης. Η επίσημη απάτη δε θα μπορούσε παρά να απαιτεί δικαιολόγηση στα πλαίσια της δημοκρατικής Αθήνας και της ελευθερίας του λόγου, ειδικά εξαιτίας της σχέσης της με το ολιγαρχικό πολιτικό σύστημα.

<sup>187</sup> Ο Πλάτων, έντεχνα, αφήνει να διαφανεί η επέμβαση του θεού μονάχα στο δεύτερο μέρος του μύθου, ενώ στο πρώτο υπερτονίζει το ρόλο της γης.



ίδιο το πλαίσιο της *Πολιτείας*. Στο δραματικό χρόνο λοιπόν της *Πολιτείας* το *γενναίο ψεύδος* λέγεται από τον Πλάτωνα στους Αθηναίους της εποχής του.<sup>188</sup> Σε ένα δεύτερο επίπεδο, στο πλαίσιο του διαλόγου, οι άρχοντες της *Καλλίπολης* διηγούνται το μύθο στους συμπολίτες τους.<sup>189</sup> Η ερμηνεία αυτή σε καμία περίπτωση δεν πηγάζει από μια ισοπεδωτική εφαρμογή του σχήματος άρχων-αρχόμενος και μια επιβολή του πρώτου στο δεύτερο διαμέσου της απάτης. Όπως έχει ήδη κάνει σαφές ο Πλάτων, οι άρχοντες νομιμοποιούνται να κάνουν χρήση του ψεύδους όταν οι συνθήκες το επιβάλλουν και το *γενναίο ψεύδος* είναι μια τέτοια περίπτωση. Η «νόμιμη» απάτη είναι αποδεκτή και αποτελεσματική όχι γιατί ο απατών θέλει να εξυπηρετήσει κάποιο ίδιον συμφέρον, αλλά γιατί ψεύδεται καλόπιστα. Συνεπώς, για άλλη μια φορά η ρητορική της απάτης αλλά και η αποτελεσματικότητά της εναποτίθεται όχι τόσο στην ικανότητα εκείνου που την εκφέρει για να εξαπατήσει, αλλά στην πρόθεσή του καθώς και στο γεγονός ότι είναι κάτοχος της αλήθειας.<sup>190</sup>

Στη συγκεκριμένη περίπτωση η χρήση της απάτης από τους άρχοντες χρησιμοποιείται ως ανασχετική δύναμη σε πιθανές δυσχέρειες και αντιστάσεις όλων όσοι, επειδή είναι ισχυροί, όπως η τάξη των φυλάκων, έχουν συμφέρον να μην υπακούουν σε πιθανούς νόμους και δομές της πολιτείας. Οι άρχοντες πασχίζουν με ένα λόγο διαποτισμένο από την προφάνεια και την απλότητα του κοινού νου, όπως είναι ένα μύθος και ειδικότερα ένας μύθος αυτοχθονίας, να επιβάλλουν το αίσθημα αναγκαιότητας αυτής της απάτης. Προχωρώντας σε μια γενίκευση θα μπορούσαμε να πούμε ότι κάθε αρχή έχει ανάγκη να εξασφαλίζει από τους αρχόμενους μια μορφή

<sup>188</sup> Θα ήταν χρήσιμο να πούμε ότι ο ιστορικός χρόνος του έργου, δηλαδή η περίοδος συγγραφής της *Πολιτείας* τοποθετείται στα 487 π. Χ. Ο δραματικός χρόνος που ο Σωκράτης κατέβηκε στον Πειραιά παρέα με τον Γλαύκωνα τοποθετείται στην εποχή της Νίκειου Ειρήνης περί το 421.

<sup>189</sup> Ο Cornford (1942) 104 διαφωνεί με τη θέση ότι ο μύθος είναι μια «κατασκευή» των αρχόντων που απευθύνεται στους αρχόμενους. Ένδειξη για αυτό βρίσκει στο κείμενο το ότι για την «αλήθεια» του μύθου πρέπει να πεισθούν και οι άρχοντες, αν είναι δυνατόν. Ωστόσο μένει αδιευκρίνιστο από ποιον λέγεται το ψεύδος εντός της ιδανικής πολιτείας αν όχι από τους άρχοντες.

<sup>190</sup> Ο Powell (1996) 301 υποστηρίζει ότι το δικαίωμα των αρχόντων στο ψεύδος τόσο στην *Πολιτεία* όσο και στους *Νόμους* με τους περιορισμούς που έθεσε προηγουμένως ο Πλάτων σχετικά με τους μύθους που αφορούν στη φύση των θεών. Όπως επισημαίνει ο Πλάτων το γεγονός ότι οι θεοί είναι αγαθοί, δεν αλλάζουν και δεν εξαπατούν έχει μια ειδική βαρύτητα για τον Πλάτωνα: «Η έμφαση στην αμετάβλητη φύση των θεών ίσως σχετίζεται με το ενδιαφέρον του Πλάτωνα για τις αρνητικές συνέπειες που έχει μια πόλη σε συνεχή αλλαγή. Στους *Νόμους* επίσης, υπάρχει ένα ενδιαφέρον στην ανάλυση της πολιτικής αλλαγής και στην αποτροπή προς τους πολίτες να προσμένουν οποιαδήποτε πολιτική αλλαγή. Τα δύο έργα μοιράζονται επίσης ένα κοινό χαρακτηριστικό, ρητά ή άρρητα, την πίστη ότι οι άρχοντες έχουν δικαίωμα να ψεύδονται στους αρχόμενους. Αυτό το σημείο ίσως βοηθά να κατανοήσουμε γιατί και στα δύο έργα ο Πλάτων αρνείται την παραδοσιακή αντίληψη ότι οι θεοί μεταβάλλονται και εξαπατούν. Μια τέτοια πίστη για τη φύση των θεικών αρχόντων ίσως αντικατοπτριζόταν στους επίγειους εντολοδόχους τους, μειώνοντας έτσι την αξιοπιστία αυτών. Επιπροσθέτως, η ιδέα θεών που απατούν θα ενθάρρυνε τους αρχόμενους να ψεύδονται στους άρχοντες, κάτι για το οποίο ο Πλάτων προειδοποιεί και υπογραμμίζει τις συνέπειές του (*Νόμοι* 941b).

συγκατάθεσης για τη δράση και θέση της, η οποία πολλές φορές δε στηρίζεται στην ελεύθερη απόφαση φωτισμένων συνειδήσεων αλλά στη «χειραγώγησή» εκ μέρους της ίδιας της αρχής. Το κλειδί κατανόησης του μοντέλου που προσφέρει ο Πλάτων είναι η συμφωνία ανάμεσα στις γνωστικές δομές--δηλαδή την πρόσβαση στη γνώση και τις κοινωνικές δομές--την «αντικειμενική» δομή της κοινωνίας.<sup>191</sup>

Πρωταρχικά λοιπόν το *γενναίο ψεύδος* απευθύνεται από την τάξη των αρχόντων στην τάξη των φυλάκων, που είναι επιφορτισμένοι με την προστασία της πόλης. Ο λόγος περί αυτοχθονίας καλλιεργεί στους φύλακες πατριωτικά αισθήματα και μια πίστη στη διατήρηση της ιεραρχικής δομής της πόλης που δεν είναι τεχνητή αλλά φύσει. Το *γενναίο ψεύδος* λοιπόν είναι το μυθολογικό επιχείρημα που έπεται της πρώτης προσπάθειας του Πλάτωνα να περιορίσει τη φυσική επιθετικότητα και την αναδυόμενη των φυλάκων να εξυπηρετήσουν ατομικά συμφέροντα, καλλιεργώντας τον ιδανικό τύπο φύλακα με τη βοήθεια της παρεχόμενης εκπαίδευσης.

Επιπροσθέτως, ο μύθος απευθύνεται στην εκτεταμένη τάξη των παραγωγών σε μια προσπάθεια να δικαιολογήσει την προτεινόμενη διαίρεση των τάξεων και τη άποψη ότι κάθε άτομο ανήκει στην τάξη που οι φυσικές του ικανότητες του υπαγορεύουν. Οι σχολιαστές δίνουν το μεγαλύτερο βάρος στον ανασχετικό ρόλο που έχει το *γενναίο ψεύδος* στη δράση των φυλάκων αγνοώντας την τρίτη τάξη. Ωστόσο η προηγηθείσα ανάλυση έδειξε ότι ο Πλάτων δεν απευθύνει το *γενναίο αποκλειστικά* στην τάξη των φυλάκων αγνοώντας την τάξη των παραγωγών. Ενδιαφέρον, γι' αυτό το λόγο, παρουσιάζουν οι παρατηρήσεις της Monoson (200, 127-128) για τη σχέση του *γενναίου ψεύδους* με την τρίτη τάξη. Η Monoson ισχυρίζεται ότι ο Πλάτων δεν αγνοεί την τρίτη τάξη, αλλά ο μύθος των μετάλλων καθώς και η γλώσσα της φύσης παρέχουν την ιδεολογική νομιμοποίηση της τάσης της παραγωγικής τάξης να αποδέχεται την απομάκρυνσή της από την εξουσία. Ταυτόχρονα δικαιολογεί τη θέση της τάξης αυτής στην ιεραρχικά δομημένη πόλη και τη μη συμμετοχή της στην πολιτική ζωή, υποδεικνύοντας ότι τα μέλη της είναι εκ φύσεως λιγότερο ικανά να εξασκούν την πολιτική τέχνη.

Είναι εντυπωσιακό πώς ο Πλάτων παράγει και δικαιολογεί την ανισότητα και διαφορετικότητα των τάξεων από ένα μύθο που κυρίως δηλώνει ισότητα στην

<sup>191</sup> Ο Popper (1966) 45 ισχυρίζεται, όσον αφορά στη συμπεριφορά των πλατωνικών αρχόντων προς τους αρχόμενους, ότι «η θεωρία του Πλάτωνα για την ιδανική πόλη αντιμετωπίζει την ανθρώπινη μάζα

καταγωγή (*ισογονία*). Καταφέρνει όμως να συμβιβάσει στον ίδιο μύθο ισότητα και ανισότητα και να αποδείξει ότι έχουν την ίδια πηγή: τη μητέρα γη. Ο συνδυασμός επιτυγχάνει την αρμονία στην πόλη και εξοβελίζει το φόβο της διαφοροποίησης.<sup>192</sup> Εξάλλου στόχος των αρχόντων είναι να καταστήσουν την πόλη όπως χαρακτηριστικά λέει ο Πλάτων ικανή και μία (423c). Για να δώσει στη συνέχεια περισσότερες διευκρινήσεις για το τι πραγματικά φανερώνει ο καταληκτικός χρησμός του μύθου της αυτοχθονίας. Η άνοδος ή πτώση από μια τάξη είναι απόρροια της ανάγκης καθείς να ασκεί την εργασία που η φύση του υπαγορεύει. Ακριβώς στο βαθμό που επιτυγχάνεται αυτό «ο ένας δε γίνεται πολλοί, αλλά μένει ένας και έτσι ολόκληρη η πόλη να διατηρεί τη φυσική της ενότητα και να μην κατακερματίζεται σε πολλές (423e).<sup>193</sup> Το σημείο αυτό γίνεται περισσότερο σαφές, αμέσως μετά τη δήλωση ότι οι άρχοντες έχουν δικαίωμα να εφευρίσκουν ψεύδη προς όφελος της πόλης (459c), όταν λέγεται: «Υπάρχει λοιπόν μεγαλύτερο κακό για την πόλη από αυτό που θα την κατακερμάτιζε και θα την έκανε πολλές αντί για μία; η μεγαλύτερο αγαθό από αυτό που θα έδενε τα διάφορα μέρη της και θα την καθιστούσε μία;» (462a9-b2).<sup>194</sup> Στο βαθμό λοιπόν που όλες οι τάξεις αντιλαμβάνονται ότι η ύπαρξη της πόλης είναι αναγκαία όχι μόνο για την επιβίωσή τους αλλά και για την ευδαιμονία τους και η άρχοντες λόγω των φυσικών ικανοτήτων τους αλλά και της εκπαίδευση που έχουν λάβει είναι ικανοί να εξασφαλίσουν μια σωστή διακυβέρνηση της πόλης, τότε όλοι άρχοντες και αρχόμενοι συμφωνούν με σύνεση ποιος πρέπει να κυβερνά την πόλη (431d-e).

Ο φόβος της διαφορετικότητας ή αλλιώς της ποικιλομορφίας διαπερνά την *Πολιτεία* στο σύνολό της. Στόχος του Πλάτωνα είναι η παραγωγή του ενός από τα πολλά.<sup>195</sup> Αυτό σε πολιτικό επίπεδο σημαίνει την παραγωγή μιας πόλης από ανομοιογενείς τάξεις. Στο 433d η πίστη αυτή διατυπώνεται με ιδιαίτερη γλαφυρότητα: «Και αν όμως χρειαζόταν να βγάλει κανείς την απόφασή του, ποιο από αυτά είναι εκείνο που θα καταστήσει την πόλη μας τελειότερη (*μάλιστα αγαθήν*)...». Επανέρχεται έτσι στο βασικό επιχείρημα: αν κάποιος πράττει αυτά που αρμόζουν στη

---

ακριβώς όπως ένας σοφός βοσκός φέρεται στα πρόβατά του, όχι με σκληρότητα αλλά με περιφρόνηση».

<sup>192</sup> Ο Πλάτων ζητά το Ένα από τα πολλά όχι μόνο στο πεδίο της πολιτικής, αλλά στην *Πολιτεία* συνολικά. Για την ενότητα στο πολιτικό πεδίο βλ. 443e και 551e κ.ε., όπως και το σχόλιο του Powell υποσ 190.

<sup>193</sup> Βλ. Ober (1998) 230.

<sup>194</sup> «*Έχομεν οὖν τι μείζον κακὸν πόλει ἢ ἐκεῖνο ὃ ἂν αὐτὴν διασπᾶ καὶ ποιῆ πολλὰς ἀντὶ μίας; ἢ μείζον ἀγαθὸν τοῦ ὃ ἂν συνδῆ τε καὶ ποιῆ μίαν;*»

<sup>195</sup> Βλ. Segal, (197) 316-17.

φύση του (433a-34c), η πόλη στο σύνολο της είναι ευτυχισμένη (420b-21c) και συνεπώς υπάρχει και λειτουργεί προς όφελος όλων των πολιτών (369b-c). Τα συγκεκριμένα χωρία είναι σημαντικά γιατί νομίζω ότι αφήνουν να διαφανεί ποιο είναι το επιδιωκόμενο του Πλάτωνα: η ευτυχία όλων των τάξεων της πόλης και όχι μόνο κάποιων από αυτές.

Συμπερασματικά, θα ήταν ίσως θεμιτό να εφαρμόσουμε τα αποτελέσματα, στα οποία κατέληξε η μελέτη μας για την επιχειρηματολογική τακτική του Πλάτωνα, σε συγκεκριμένα προβλήματα που ανακύπτουν και δεν εξετάσαμε μέχρι στιγμής. Όπως ήδη αναφέραμε, μέσα από το μύθο της αυτοχθονίας--που ο Πλάτων εισάγει στη συζήτηση--εξερευνά την πιθανότητα εύρεσης μυθικών θεμελίων αυτού που προηγουμένως περιέγραψε με μια σειρά λογικών επιχειρημάτων. Προφανώς αναμετρήθηκε με τη δυσκολία που υπαγορεύει η δέσμευση στα λογικά επιχειρήματα και προχώρησε ένα βήμα. Κι ενώ με τη χρήση των προηγούμενων επιχειρημάτων απευθύνεται στην κριτική ικανότητα των ακροατών, με το μύθο επικαλείται τα πάθη των ακροατών. Επικαλούμενος ένα μύθο που εν μέρει εφευρίσκει και εν μέρει τροποποιεί, κάνει έκκληση στα αισθήματα του κοινού μέσα από μια περίεργη μίξη λογικής και άλογης πειθούς. Η όλη ανάλυσή μας μέχρι εδώ έδειξε πως, αν αγνοήσουμε βέβαια κριτικές τύπου Popper, ο Πλάτων έχει συνείδηση ότι απαραίτητη προϋπόθεση για την αρμονική συνύπαρξη και συνεργασία των πολιτών και συνεπώς για την επιβίωση της πόλης είναι να πεισθούν οι πολίτες της *Καλλίπολης* ότι η επιλογή αυτής της ζωής είναι όχι μόνο η καλύτερη για αυτούς αλλά και επιβεβλημένη. Παρουσιάζει το *γενναίο ψεύδος* σαν τον αναπόφευκτο συνδετικό δεσμό ανάμεσα στους πολίτες της *Καλλίπολης*, γνωρίζοντας ότι η αρμονική λειτουργία της πόλης μπορεί κάθε στιγμή να διαταραχθεί αν επικρατήσει το η ανάγκη ικανοποίησης των αναγκών και ενδιαφερόντων αποκλειστικά της κάθε τάξης, ειδικά των φυλάκων. Φαντάζεται λοιπόν και περιγράφει μια πόλη ως οικογένεια, όπου ο καθένας έχει έναν καθορισμένο ρόλο. Και τελικά είναι μια πόλη όπου τα πάθη και τα ενδιαφέροντα υποτάσσονται όχι μόνο από την εκπαίδευση αλλά και από τη δύναμη της πειθούς.

Με δεδομένα τα πιο πάνω, η πραγματικότητα στην *Καλλίπολη* είναι ότι σε εκείνους που έχουν ιδιαίτερα προνόμια και κυρίως πρόσβαση στη γνώση και συνεπώς στην αλήθεια λόγω της εκπαίδευσης που έχουν λάβει, επιφυλάσσονται μια σειρά περιορισμοί. Αφορούν τόσο στη δράση των αρχόντων όσο και στη δράση των φυλάκων προκειμένου να τους εμποδίσουν να δράσουν προς ίδιον όφελος (415d-

417a). Έτσι, αμέσως μετά την παρουσίαση του μύθου ο Πλάτων επικεντρώνει το ενδιαφέρον του σε ένα ριζικό διαχωρισμό των σφαιρών κοινωνικής και πολιτικής ζωής. Αυτοί που λαμβάνουν μέρος στην οικονομική και κοινωνική ζωή της πόλης δε θα έχουν πρόσβαση στην πολιτική δύναμη. Αντίθετα αυτοί που κατέχουν κάποιο αξίωμα δε θα έχουν επαφή με τα κοινωνικά και οικονομικά δρώμενα.<sup>196</sup>

Μπορούμε να προχωρήσουμε σε κάποιες διαπιστώσεις αναφορικά με το ρόλο του ψεύδους στην *Πολιτεία*. Το *γενναίο ψεύδος* σχεδιάζεται και παρουσιάζεται από τον Πλάτωνα σε μια προσπάθεια α) να εκφράσει ομοιότητα σε μια πόλη εμφανούς ανομοιογένειας (όλοι οι πολίτες μορφώνονται μέσα στη γη) και β) να δικαιολογήσει τη μορφή της πολιτικής και κοινωνικής οργάνωσης που εμπλέκεται στην πόλη. Η συγκεκριμένη οργάνωση στηρίζεται σε μία τριμερή διαίρεση τάξεων και στην αρχή της ειδίκευσης, σύμφωνα με την οποία ο κάθε πολίτης πράττει αυτά που αρμόζουν στην κοινωνική και πολιτική θέση του και συνεπώς στη φύση του.

Γ. Το «ψεύδος» και η «γενναιότητα» του μύθου.

Το ζήτημα λοιπόν στο σημείο αυτό αφορά σε δύο βασικά ζητήματα που τέθηκαν ως ερωτήματα προηγουμένως, στο ψεύδος και στη γενναιότητα του μύθου. Ο χαρακτήρας του μύθου γίνεται σαφής εξ αρχής καθώς και η διευκρίνηση ότι πρόκειται για ένα από εκείνα τα λεκτικά ψεύδη για τα οποία έγινε λόγος νωρίτερα. Αν και η πρώτη διαπίστωση θα ήταν ότι πρόκειται για μια αντίφαση στο λόγο του Πλάτωνα, με την απόδοση του χαρακτηρισμού «γενναίου» στο ψεύδος, δεν είναι παρά ένα μέρος της στρατηγικής παρουσίασης του μύθου. Ενδεχομένως στο σημείο αυτό να είναι χρήσιμο να κάνουμε μια μικρή ανακεφαλαίωση όσων έχουν λεχθεί για το ψεύδος μέχρι τώρα. Ο Πλάτων λοιπόν έχει κάνει σαφές τον τύπο των μύθων, εξομοιώνοντας ψεύδος και μύθο, που είναι αποδεκτός στην εκπαίδευση των φυλάκων και κατ' επέκταση στην ιδανική πολιτεία και έχει προχωρήσει σε μια κρίσιμη διάκριση ανάμεσα σε «ψεύδη στην ψυχή» και «ψεύδη στα λόγια» αναφερόμενος στα «ψεύδη στα λόγια» απαρίθμησε τρεις περιπτώσεις αποδεκτού ψεύδους και

<sup>196</sup> Το ιδανικό του Πλάτωνα για τους φύλακες και την ιδιοκτησία συμπυκνώνεται στη φράση: «*δεῖ ταῦτα κατὰ τὴν παροιμίαν πάντα ὅτι μάλιστα κοινὰ τὰ φίλων ποιείσθαι*» (424a1-2), θέση που επαναλαμβάνεται στους *Νόμους* (739c).

ταυτόχρονα διευκρίνισε ότι αυτά τα ψεύδη είναι χρήσιμα μονάχα όταν γίνεται ορθή χρήση αυτών. Η ορθότητα της χρήσης εξασφαλίζεται από το γεγονός ότι μόνο οι άρχοντες της πολιτείας επιτρέπεται να έχουν πρόσβαση σε αυτά, εξαιτίας της φύσης και των γνωστικών τους ικανοτήτων.

Η παραπάνω ανάλυση επιδέχεται δύο αναγνώσεις. Σύμφωνα με την πρώτη ανάγνωση η λογοκρισία στους μύθους και ο λόγος περί ψεύδους μπορεί να διαβαστεί σαν ένα μέρος της προσφερόμενης προς τους νεαρούς φύλακες εκπαίδευσης με δεδομένη τη σημασία που έχει αυτή η τάξη για την επιβίωση της Καλλίπολης.<sup>197</sup> Οι νέοι εκπαιδεύονται διαμέσου μύθων προκειμένου να εθιστούν στο αγαθό και να επιτελέσουν ορθά τον καθορισμένο ρόλο τους στην Πολιτεία. Μια δεύτερη προσφερόμενη ανάγνωση (αυτή που έχω ακολουθήσει) προσφέρει ένα ευρύτερο πεδίο δράσης στο ψεύδος καθώς υποδεικνύει μια πρακτική διάσταση του ψεύδους στο επίπεδο της κοινωνικής και πολιτικής ζωής: ψεύδη που λέγονται και σχεδιάζονται χάριν των κατοίκων της Καλλίπολης από τους άρχοντες. Ταυτόχρονα αποτελεί ένα πρελούδιο στο μύθο της αυτοχθονίας που ακολουθεί στο 3<sup>ο</sup> Βιβλίο, που είναι ζωτικής σημασίας για την Καλλίπολη, όπως έχω προσπαθήσει να δείξω.

Σε αυτό το σημείο νομίζω ότι έχουμε αρκετές ενδείξεις που δίνουν μια απάντηση στο ζήτημα γιατί ο μύθος προτείνεται ως ένα «γενναίο ψεύδος». Ο Πλάτων ακόμα και όταν προχώρησε στην κριτική της παραδοσιακής ποίησης δεν κατηγόρησε τους ποιητές για το γεγονός ότι ψεύδονται, η κύρια κατηγορία υπήρξε ότι οι ποιητές δεν ψεύδονται *καλώς*, με όλο το ηθικό βάρος που αυτή η δήλωση είδαμε πως έχει (377d9). Επιπροσθέτως, το επιχείρημα του Πλάτωνα περί αποδεκτών περιπτώσεων απάτης είδαμε πως σώζεται χάρη σε δύο επιχειρηματολογικά τεχνάσματα: τη διάκριση ανάμεσα σε δύο είδη ψεύδους και την εισαγωγή της φαρμακολογικής αναλογίας.

Ας ανατρέξουμε καταρχήν σ' ένα άλλο πλατωνικό διάλογο για να κατανοήσουμε καλύτερα τη συμβαίνει στην *Πολιτεία*. Στη συζήτηση περί ρητορικής στο *Φαίδρο* ο Σωκράτης επιχειρηματολογεί ότι ένας ρήτορας μπορεί να προσφέρει

<sup>197</sup> Το σημασιολογικό πεδίο της λέξης λογοκρισία, επίσημα δηλώνει την κρατική επιτήρηση. Στην περίπτωση της πολιτείας η λογοκρισία ασκείται από τους ίδιους τους ιδρυτές της πόλης. Η λογοκρισία είναι ένα από τα εργαλεία κυριαρχίας της εκάστοτε κυρίαρχης τάξης, καθώς έτσι επιτυγχάνει τη διαμόρφωση μιας συγκεκριμένης ιδεολογίας διαμέσου του αυστηρού ελέγχου των κοινωνικών συνθηκών παραγωγής και κυκλοφορίας των ιδεών που έχουν άμεση πρόσβαση στο κοινωνικό γίγνεσθαι. Είναι αξιοσημείωτο ότι όλες οι υπό διαμόρφωση ιδεολογίες, όπως και στην περίπτωση του Πλάτωνα, επιζητούν καταρχήν την καθολικότητά τους. Εξάλλου, η όλη ιστορία διαμόρφωσης του μύθου σε θρησκεία και επίσημη πρακτική δεν μπορεί να διαχωριστεί από την προσπάθεια επικράτησης στο πολιτικό πεδίο.

στο κοινό αυτό που νομίζει ότι θα είναι πειστικό, χωρίς απαραίτητα να είναι η αλήθεια. Η προϋπόθεση δε που τίθεται είναι ο ίδιος ο ρήτορας να είναι γνώστης της αλήθειας (271c-272b). Ο ρήτορας έτσι μετατρέπεται σε φιλόσοφο και η ρητορική σε «φιλοσοφική ρητορική». Στην περίπτωση του γενναίου ψεύδους, μπορούμε να βρούμε μια εφαρμογή της παραπάνω θέσης και της υιοθέτησης της ρητορικής στρατηγικής.<sup>198</sup> Ο ισχυρισμός του ότι είναι χρήσιμο, αν όχι επιβεβλημένο, να εξαπατούνται όχι μόνο τα παιδιά αλλά και οι ενήλικοι πολίτες σε ορισμένες περιστάσεις πηγάζει από την πίστη είναι αναγκαίο προκειμένου να υπάρξει και να διατηρηθεί η ιδανική πολιτεία. Από τη στιγμή που γίνεται σαφές το σημείο αυτό, είναι απόλυτα κατανοητή τόσο η καταφυγή στο μύθο που απευθύνεται σε μνημένους και μη στη φιλοσοφία, όσο και ο περιορισμός του αυστηρά επιχειρηματολογικού λόγου, που λογικά απευθύνεται σε ένα πιο περιορισμένο ακροατήριο. Μάλιστα η χρήση του μύθου εξηγείται καλύτερα, όταν προστρέξουμε στην εκπαίδευση που έχει ήδη παρουσιαστεί. Η πρωταρχική εκπαίδευση στην οποία εκτίθενται οι φύλακες είναι μόνο μια εκπαίδευση συνήθειας, που μένει στο επίπεδο της ορθής γνώμης.

Η περίεργη δήλωση «δεν πρέπει να το εκλαμβάνουμε δογματικά» (*τούτο μεν ουκ άξιον δισχυρίζεσθαι*) (416b8) αντιμετωπίζεται μάλλον με αμηχανία ή ακόμα και με σιωπή από τους σχολιαστές. Η φράση είναι δύσκολη και μεταφράζεται με διαφορετικούς τρόπους. Αν θεωρήσουμε ότι η λέξη «τούτο» αναφέρεται σε όσα έχουν λεχθεί προηγουμένως, δηλαδή στην πρωταρχική εκπαίδευση των φυλάκων που όπως είδαμε μένει στο επίπεδο της συνήθειας και καλλιεργεί συγκεκριμένες ηθικές ποιότητες χωρίς να προχωρεί στην κατάκτηση της γνώσης, μπορεί να δει μια αμφιβολία για την αποτελεσματικότητα της εκπαίδευσης. Αν προσέξει κανείς τα αμέσως επόμενα χωρία θα δει ότι μια τέτοια ερμηνεία ενισχύεται από, αλλά και εξηγεί, τους περιορισμούς που ακολουθούν και αφορούν στην τάξη των φυλάκων. Είναι περιορισμοί που ουσιαστικά λειτουργούν αποτρεπτικά στην καπήλευση των δικαιωμάτων των λοιπών πολιτών.<sup>199</sup> Αν πάλι θεωρήσουμε ότι το «τούτο» αναφέρεται στο μύθο που προηγήθηκε, θα πρέπει να δεχτούμε ότι ο Πλάτων αμφιβάλει όχι μόνο για την αλήθεια του μύθου αλλά για την αρχή της ειδικευσης. Κάτι τέτοιο όμως θα ήταν παράλογο αν ανατρέξουμε στην Πολιτεία στο σύνολό της.

<sup>198</sup> Δε συμβαίνει βέβαια μόνο στην περίπτωση του γενναίου ψεύδους αλλά και στα ψεύδη που λέγονται στους εχθρούς και φίλους για προστασία.

<sup>199</sup> Η Page (1991) 24-25 σχετίζει το φόβο του Πλάτωνα για την αποτελεσματικότητα της προτεινόμενης εκπαίδευσης με το Φοινικικό χαρακτήρα του γενναίου ψεύδους και υπογραμμίζει ότι οι

Ο Πλάτων πουθενά δεν δείχνει να αμφιβάλλει για την ηθική και πολιτική αλήθεια που ο μύθος φέρει, αν αυτό συνέβαινε θα σήμαινε ότι αμφιβάλλει για το όλο το οικοδόμημα του. Αλλά ακόμα και αν δεχτούμε πως το τούτο αφορά στο γενναίο ψεύδος ερχόμαστε, όπως θα δούμε στη συνέχεια, αντιμέτωποι με τον ίδιο το χαρακτήρα του μύθου, δηλαδή το είδος του ψεύδους που αυτός είναι.<sup>200</sup>

Καταλήγουμε για άλλη μια φορά στο συμπέρασμα ότι ο μύθος είναι τόσο μια στρατηγική πειθούς όσο και ένα παράδειγμα αποδεκτής απάτης. Δεν έχει όμως ακόμα κατανοηθεί πλήρως ο τύπος του ψεύδους. Εκείνο που διατείνομαι είναι ότι μόνο φαινομενικά πρόκειται για την περίπτωση που δεν κατέχουμε τι συνέβη στο μακρινό παρελθόν, δηλαδή για την τρίτη περίπτωση χρήσιμου ψεύδους. Ας δούμε λοιπόν άλλη μια φορά την πορεία ανάπτυξης του μύθου προκειμένου να αποσαφηνιστεί η θέση αυτή:

- i) Πρόκειται για ένα ψεύδος σύμφωνα με αυτά που λέχθηκαν προηγουμένως
- ii) Δεν έχει συμβεί στο κοντινό παρελθόν και δεν είναι γνωστό αν θα μπορούσε να έχει συμβεί, ωστόσο μπορεί να διαγνωστεί μια εσωτερική συνέπεια στο περιεχόμενο του.
- iii) Θα χρειαστεί ιδιαίτερη προσπάθεια να πεισθούν οι πολίτες αναφορικά με το μύθο
- iv) Αν ο μύθος δε γίνει πιστευτός, η πόλη θα οδηγηθεί στην καταστροφή. Κατά συνέπεια δεν πρόκειται για μια εφήμερη «εξήγηση» των πραγμάτων.

Υπάρχει όμως και μια συνθήκη που μολονότι δε διατυπώνεται με σαφήνεια στο προοίμιο του μύθου διατρέχει υπόρρητα όλο το χωρίο—ας θυμηθούμε τη δήλωση του Σωκράτη στο 389c και 459c:

- v) Μόνο οι άρχοντες δικαιούνται να ψεύδονται προκειμένου να βοηθήσουν τους συμπολίτες τους και να ωφελήσουν την πόλη, θέση που είναι συμβατή με την προηγούμενη.

Από τα παραπάνω χωρία νομίζω ότι προκύπτει πως αν ο μύθος υφίσταται ή όχι ως ιστορική αλήθεια είναι άσχετο με τα ενδιαφέροντα του Πλάτωνα. Η οφειλή βέβαια προς την αλήθεια είναι δεδομένη. Η διατύπωση του προοιμίου είναι ενδεικτική ότι είναι γνώστης ότι πρόκειται για ένα ψέμα, ένα λεκτικό ψεύδος στην

---

φύλακες, παρά την εκπαίδευση που έχουν λάβει, ουσιαστικά παραμένουν δέσμιοι στις Φοινικικές επιθυμίες για πλούτο και δύναμη. Την ίδια γραμμή ανάγνωσης ακολουθεί και ο Hesk (2000) 160.

<sup>200</sup> Παρόμοια φράση συναντάται αμέσως μετά το μύθο για την τύχη της ψυχής στο *Φαίδωνα* (114d). Βέβαια στον *Φαίδωνα* ο μύθος αφορά την τύχη της ψυχής, κάτι που είναι εκ των πραγμάτων αδύνατο να γνωρίζει η ανθρώπινη φύση και μόνο μπορεί να υποθέτει συνθέτοντας μύθους. Στη συγκεκριμένη περίπτωση ο χαρακτήρας του μύθου, παρόλο που επίσης αφορά κάτι που δεν είναι δυνατόν να έχει εμπειρική επιβεβαίωση, ορίζεται εξ αρχής ως μια ψευδής κατασκευή με συγκεκριμένους στόχους.



υπηρεσία της πόλης που φέρει μια σημαντική ηθική αλήθεια. Έτσι, το *γενναίο ψεύδος* είναι από εκείνα τα ψεύδη που α) κατασκευάζονται από τους άρχοντες προς όφελος της πόλης, β) λέγονται για να προστατεύσουν τους φίλους από έναν επερχόμενο κίνδυνο, που στη παρούσα περίπτωση σχετίζεται με την πόλη στο σύνολο της και αφορά στην καταστροφή της πόλης και κατ' επέκταση τη στέρηση της προσωπικής τους ευτυχίας.<sup>201</sup> Όπως αρκετές φορές έχει τονιστεί, ο Πλάτων σε κανένα σημείο του λόγου του δεν πιστεύει ότι πρόκειται για κάτι αληθές. Ταυτόχρονα δεν πρόκειται απλά για ένα μύθο που προσεγγίζει την αλήθεια μέσω της ομοιότητας γιατί είναι τόσο έντονο η προβολή του ως ψεύδος που δε νομίζω ότι αφήνει περιθώριο για μια τέτοια ερμηνεία. Γι' αυτό το λόγο τόνισα παραπάνω ότι μόνο φαινομενικά πρόκειται για ένα μύθο για τα παλαιά. Η παραπάνω ερμηνεία ενισχύεται και από τον έντονα διδακτικό τόνο που έχει ο μύθος με τη συνεχή αναφορά της ανάγκης πειθούς σε αυτόν, προκειμένου να διασφαλιστεί η σωτηρία της πόλης. Συνεπώς λειτουργεί ιαματικά στις ψυχές των πολιτών της Καλλίπολης όπως ιαματικά λειτουργούν και οι ιδιαίτερες περιπτώσεις ψευδούς που λέγονται από τους άρχοντες (382c-d, 389c-d, 459c).

Μια σειρά σχολιαστών κατατάσσουν το μύθο στην τρίτη περίπτωση ψεύδους ορμώμενοι κυρίως από το γεγονός ότι πρόκειται για ένα μύθο που εκφράζει μια σημαντική ηθική αλήθεια για την πόλη μέσα από ένα ψέμα που είναι σύμφωνο με τις γενικές αρχές που πρέπει να διέπουν μια διήγηση του ψευδαισθητικού. Ας δούμε αυτή την ανάγνωση του κειμένου. Στην προσπάθεια να δικαιολογηθεί πως είναι δυνατόν οι άρχοντες ως φορείς της αλήθειας να ψεύδονται τόσο καταφανώς στους αρχόμενους, είναι δυνατό να υποστηριχτεί ότι ίσως τελικά η απάτη να μην είναι τόσο άμεση και φανερή αλλά να πρόκειται ακριβώς για τη περίπτωση ενός μύθου που φέρει μια ηθική αλήθεια. Αν και ψεύδος, ο μύθος στα ουσιαστικά του στοιχεία, αυτό που προηγουμένως αποκαλούσαμε τύπο, είναι αληθής. Έτσι, διακρίνεται το *γενναίο ψεύδος* από τα ψεύδη που λέγονται άμεσα από τους άρχοντες *εν είδει φαρμάκου*. Έχω την εντύπωση, όπως έχω αφήσει να διαφανεί ότι μια τέτοια ανάγνωση δεν δίνει μεγάλη βαρύτητα σε κάτι σημαντικό: τον εσκεμμένο χαρακτήρα του ψεύδους όπως επίσης και την ικανότητα των αρχόντων να κρίνουν πότε είναι αναγκαίο ένα ψεύδος να λειτουργήσει *εν είδει φαρμάκου*. Επιπροσθέτως μια ανάγνωση που θέλει τον μύθο να ανήκει στη τρίτη περίπτωση μοιάζει να αγνοεί κάτι σημαντικό: το να αποτελεί εύλογη ιστόρηση του παρελθόντος σημαίνει ότι έχουμε αρκετά στοιχεία γι' αυτό

<sup>201</sup> Πάντα θα πρέπει να θυμόμαστε ότι στόχος των αρχόντων είναι η εξασφάλιση της ευτυχίας της πόλης στο σύνολό της.

προκειμένου να το ανασυνθέσουμε αλλά και ως αναπαράσταση σημαίνει ότι έχει κάποιο μοντέλο. Τόσο το πρώτο στοιχείο όσο και το δεύτερο μοιάζουν να εκλείπουν στη περίπτωση του γενναίου ψεύδους. Μη ξεχνάμε ότι πηγή αυτού είναι το αναξιόπιστο γένος των ποιητών.

Και αν ο Πλάτων παραδέχεται πως ό, τι είναι χρήσιμο δεν είναι απαραίτητα αληθινό, δεν παραλείπει να προσθέσει και το χαρακτηρισμό *γενναίων*. Η γενναιότητα του μύθου ασφαρίζεται από το γεγονός ότι είναι ένα μύθος δημιουργίας προερχόμενος από το μακρινό παρελθόν ή από τη χρήση του; Η Saxophone (1986) 253-54 απορρίπτει την πιθανότητα η γενναιότητα του μύθου να πηγάζει από τη χρήση του και ισχυρίζεται ότι επειδή πρόκειται για κάτι ου *καινόν* αλλά *Φοινικικόν* επιτρέπει στον Πλάτωνα να το αποκαλεί *γενναίων*. Νομίζω ότι ο ισχυρισμός της Saxophone δεν είναι σύμφωνος με το όλο πνεύμα χρήσης του ψεύδους στην *Πολιτεία*. Αντίθετα, η γενναιότητα του μύθου πηγάζει από τη χρήση του, αφού είναι ένα ψεύδος που αρχικά παρουσιάζεται σαν μια θεϊκή αλήθεια και στη συνέχεια μετουσιώνεται σε μια πολιτική και ηθική αλήθεια, ζωτική για την πόλη. Η μετουσίωση ωστόσο δεν είναι αυθαίρετη, στηρίζεται στις υποταγές της φύσης και το γεγονός ότι αποτελεί στην ουσία της την ένδειξη του τι είναι η δικαιοσύνη στην πόλη.

## Επίλογος

Αυτό που προσπάθησα να δείξω στην παρούσα εργασία είναι ότι τελικά το ψεύδος γίνεται ένα απαραίτητο στοιχείο στο «οπλοστασίο» του Πλάτωνα, προκειμένου να πείσει τους συμπολίτες του για την αναγκαιότητα της Καλλίπολης, κυριώς όμως της θεμελιώδους αρχής αυτής: της αρχής της ειδικευσης. Ακριβώς όπως γίνεται ένα πολύτιμο εργαλείο στους άρχοντες της πόλης προκειμένου να εξασφαλίσουν αφενός τη σωτηρία της πόλης και αφετέρου την ευδαιμονία. Αυτό που σώζει το επιχείρημα του Πλάτωνα είναι τόσο η φαρμακολογική αναλογία όσο και οι κρίσιμες διακρίσεις εντός του ψεύδους. Εκείνο όμως που κάνει μεγαλύτερη εντύπωση είναι η έντεχνη χρήση του μέσα στη διαδικασία της πειθούς, καθώς αποφεύγει να δώσει στο λόγο του ένα χαρακτήρα δογματικό.

Συνολικά θα λέγαμε ότι ο Πλάτων καταφεύγει σε τεχνικές όμως το ψεύδος όταν αντιλαμβάνεται ότι τα λογικά επιχειρήματα αδυνατούν να φέρουν το ποθητό αποτέλεσμα, δηλαδή να πείσουν του συνομιλητές για το ορθό. Είναι τεχνικές πειθούς με τις οποίες γίνεται προσπάθεια να πεισθούν οι πολίτες να δρουν «σωστά» στην πόλη. Γι' αυτό το λόγο δεν πρέπει να μας εκπλήσσει η διαφορετική κάθε φορά χρήση μεθόδων, καθώς αυτό που τελικά επιβάλλει την «ορθή» μέθοδο είναι οι περιστάσεις και το ζητούμενο από το φιλόσοφο. Άποψη που μας θυμίζει τη θέση του Αριστοτέλη στα *Ηθικά Νικομάχεια* ( X. 9. 1179b4-10): *«εἰ μὲν οὖν ἦσαν οἱ λόγοι ἀντάρκεις πρὸς τὸ ποιῆσαι ἐπιεικεῖς, πολλοὺς ἂν μισθοὺς καὶ μεγάλους δικαίως ἔφερον κατὰ τὸν Θέογνιν, καὶ ἔδει ἂν τούτους πορίσασθαι· νῦν δὲ φαίνονται προτρέψασθαι μὲν καὶ παρορμηῆσαι τῶν νέων τοὺς ἐλευθερίους ἰσχύειν, ἠθὸς τ' εὐγενὲς καὶ ὡς ἀληθῶς φιλόκαλον ποιῆσαι ἂν κατοκώχιμον ἐκ τῆς ἀρετῆς, τοὺς δὲ πολλοὺς ἀδυνατεῖν πρὸς καλοκαγαθίαν προτρέψασθαι».*

## ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

Το τι είναι ένα λογοτεχνικό έργο ή τι ξεχωρίζει ένα έργο μυθοπλασία<sup>202</sup> από ένα έργο όχι μυθοπλαστικό συνιστά θεμελιακή απορία στο χώρο της θεωρίας της λογοτεχνίας. Αναπόφευκτα γεννάται μια σειρά συζητήσεων στην προσπάθεια να αποσαφηνιστεί και να οριστεί το δίπολο ψευδαισθητικό-αληθινό, στα πλαίσια ενός λόγου είτε προφορικού είτε γραπτού. Ένας κοινά αποδεκτός ορισμός του ψευδαισθητικού πηγάζει από τη σύγκριση αλλά και την αντιπαράθεσή του προς το πραγματικό, καθώς ορίζεται ως αυτό που αντιτίθεται σε αυτό που όντως υπάρχει.<sup>203</sup> Εντούτοις, το να επιχειρήσει κανείς να δώσει μια οριστική απάντηση είναι εξ ορισμού μάταιο, στο βαθμό που συχνά εμπλέκονται στο λόγο ψευδαισθητικά και μη ψευδαισθητικά στοιχεία, αλλά και άλλοι παράμετροι όπως οι προθέσεις του δημιουργού, η ίδια η πρόσληψη εκ μέρους των ακροατών -αναγνωστών καθώς και οι κοινωνικές και ιστορικές συνθήκες.

Τι είναι λοιπόν ένα έργο μυθοπλασίας και ποια η σχέση του με τον εξωλογοτεχνικό κόσμο; Οι Lamarque-Olsen (1994) 29-32 στην προσπάθειά τους να ορίσουν το χώρο του ψευδαισθητικού, προχωρούν σε μια σειρά από παρατηρήσεις, συμπεραίνοντας ότι δεν υπάρχει ούτε θεματική ούτε γλώσσα που να οδηγούν σε μια σαφή διάκριση ανάμεσα σε ψευδαισθητικό και αυτό που λαμβάνεται ως πραγματικό.<sup>204</sup> Υποστηρίζουν δε ότι ένα έργο μυθοπλασίας μπορεί μεν να είναι δομημένο σε ένα ψέμα και να εδρεύει σε ένα φανταστικό κόσμο, όντας αποκύημα της φαντασίας του δημιουργού, ταυτόχρονα όμως φέρει μια αλήθεια που αφορά τον αναγνώστη άμεσα ή έμμεσα. Πρόκειται για μια μείξη «αλήθειας» και ψεύδους, η οποία βασίζεται στην καθολικότητα των μορφών αλλά και στην πρόθεση του δημιουργού.

<sup>202</sup> Χρησιμοποιώ τους όρους μυθοπλασία και ψευδαισθητικότητα ως συνώνυμους όρους.

<sup>203</sup> Είναι η περίπτωση που το ψευδαισθητικό περιέχει στοιχεία τα οποία ενώ φαινομενικά αποτελούν άμεσες ή έμμεσες αναφορές στον εξωτερικό κόσμο, δεν είναι ακριβή ή απλά δανείζονται αναφορές και προχωρεί σε αυθαίρετες συνδέσεις. Το ερώτημα Δε αν υπάρχει αμιγές ψευδαισθητικό και σαφής διάκριση ανάμεσα σε ψευδαισθητικότητα και αλήθεια γίνεται πιο έντονο όταν προσπαθούμε να ορίσουμε το ίδιο το αληθινό αλλά και σε περιπτώσεις που τα συμφραζόμενα περιλαμβάνουν μια σειρά διαφορετικών βαθμών αναφοράς στην εξωλογοτεχνική-εξωλογική πραγματικότητα. Για μια εκτενή ανάλυση του ψευδαισθητικού Βλ. Lamarque-Olsen (1994).

<sup>204</sup> Οι Lamarque- Olsen παραθέτουν τρεις διαφορετικές εκδοχές της θέσης:

1. Οι προτάσεις-δηλώσεις σε έργα μυθοπλασίας δεν είναι ούτε αληθής ούτε ψευδής επειδή οι υπαρκτικές τους προϋποθέσεις είναι ψευδείς.
2. Οι προτάσεις δηλώσεις σε έργα μυθοπλασίας δεν δέχονται τιμή αληθείας καθώς δεν επιβεβαιώνονται.
3. Είναι ανάρμοστο να προσπαθούμε να διαγνώσουμε αλήθεια ή ψεύδος σε έργα μυθοπλασίας.

Μια διαφορετική θεώρηση στο συγκεκριμένο πρόβλημα προσφέρει ο Curie (1990) 36 υποστηρίζοντας ότι το δίπολο ψευδαισθητικό-αληθινό αντικαθίσταται από το δίπολο ψευδαισθητικό και αυτό που αντιμετωπίζεται ως τέτοιο, δεδομένου ότι ο χαρακτηρισμός ενός έργου ως ψευδαισθητικού δεν το καθιστά και αυτόματα τέτοιου είδους. Αν η αναγνώριση και μόνο ήταν επαρκής συνθήκη για να χαρακτηρίσουμε ένα έργο, τότε ακόμα και η Βίβλος θα ήταν ένα τέτοιου είδους δημιούργημα, δεδομένου ότι πολλοί απολαμβάνουν τη χαρά της ανάγνωσής της ως μυθοπλασία. Ο Curie καταλήγει ότι αυτό που καθιστά ένα έργο «μυθοπλασία» είναι η πρόθεση του δημιουργού αλλά και η οπτική του αναγνώστη.

Ένα παράδειγμα μιας τέτοιας, συχνά εμφανούς, σύγχυσης είναι οι πλατωνικοί διάλογοι και η προσπάθεια εύρεσης των κατηγοριών ψευδαισθητικό και αληθινό σε αυτούς.. Μπορούν άραγε να διαβαστούν τα συγκεκριμένα έργα σαν δημιουργήματα του ψευδαισθητικού ή πράττοντας κάτι τέτοιο παραβλέπουμε την πρόθεση του δημιουργού. Αν σχετίσουμε βέβαια το περιεχόμενο αποκλειστικά με τη συγγραφική πρόθεση τότε οι Πλατωνικοί διάλογοι είναι φιλοσοφικά έργα γραμμένα πέραν της διάκρισης ψευδαισθητικού αληθινού.

Στους ίδιους δε τους Πλατωνικούς διαλόγους υπάρχει εμπλοκή λογικών και μυθολογικών επιχειρημάτων. Τα μυθικά επιχειρήματα που συχνά κατέχουν προεξέχουσα θέση είναι μύθοι που ο ίδιος ο Πλάτωνας εφευρίσκει ή τροποποιεί προκειμένου να είναι συμβατοί με το λοιπό έργο του. Έχει υποστηριχθεί με ιδιαίτερο ζήλο από μελετητές όπως ο Gill (1979, 1993) και ο Ferrari (1989), ότι σε καμία περίπτωση δε μπορούμε στα κλασσικά κείμενα να αναγνώσουμε αυτό που σήμερα ονομάζουμε ψευδαισθητικό στοιχείο.<sup>205</sup> Και φυσικά ποτέ τον Πλάτωνα δεν απασχόλησε ούτε κανένα άλλο από τους δημιουργούς του 5<sup>ου</sup> και 4<sup>ου</sup> αιώνα το ψευδαισθητικό στοιχείο. Αντίθετα, οι σχολιαστές υποστηρίζουν ότι πρωταρχικό ενδιαφέρον του Πλάτωνα όταν προχωρεί στην λογοκρισία της ποίησης και του περιεχομένου της δεν είναι η απόρριψη του ψευδαισθητικού στοιχείου αποκομμένου από το περιβάλλον, αλλά της επίδρασης που αυτό έχει στο ακροατήριο. Ο Gill (1993) 38-87 λοιπόν προσφέρει μια ανάγνωση όπου η κατανόηση της ποίησης και του μυθικού στοιχείου στον Πλάτωνα βασίζεται όχι στη διάκριση ψευδαισθητικού-

<sup>205</sup> Ο Gill (1993, 39-41) κάνει μια οριστική διάκριση ανάμεσα σε πραγματικό και ψευδαισθητικό λόγο και ισχυρίζεται ότι μολονότι αυτές οι διακρίσεις είναι οικείες στον σύγχρονο αναγνώστη η εφαρμογή τους στους Πλατωνικούς διαλόγους είναι αδύνατη. Μολονότι υπάρχουν στοιχεία για καθορισμό του ψευδαισθητικού στο Πλατωνικό έργο αυτό που απασχολεί τον Πλάτωνα η βάση αληθείας αλλά η ηθική αλήθεια που τα ψεύδη φέρουν.

αληθινού με την κυριολεκτική τους σημασία αλλά με τη διάκριση να ενέχει ένα ηθικό περιεχόμενο.<sup>206</sup>

---

<sup>206</sup> Χρήσιμο Θα ήταν στο συγκεκριμένο σημείο να προσπαθήσουμε να δώσουμε έναν ορισμό του μύθου και της σημασίας που αυτός είχε για τους αρχαίους Έλληνες. Ο Vernant (1996<sup>3</sup>), 203-4 ορίζει το μύθο σαν ένα σχηματοποιημένο λόγο, είτε πρόκειται για μια ιστορία, ένα διάλογο ή απλά τη εξαγγελία ενός σχεδίου. Ανήκει Δε στην περιοχή του λέγειν όπως οι σύνθετες λέξεις *μυθολογείν* και *μυθολογία*. Αρχικά λοιπόν δεν αντιτίθεται με αυτό που καλείται λόγοι. Η σημασία του μύθου στην αρχαία Ελλάδα είναι ένα ζήτημα ατέλειωτων συζητήσεων. Ο Kirk κάνει κάποιες ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις τόσο για το χαρακτήρα όσο και τη σημασία του μύθου. Ειδικότερα, ισχυρίζεται ότι μολονότι ο μύθος ουσιαστικά δηλώνει, κάτι που κάποιος λέει, στην αρχαία ελληνική παράδοση με το πέρασμα των χρόνων κατέληξε να χαρακτηρίζει ιστορίες και όχι απλές δηλώσεις και πιο συχνά παραδοσιακές ιστορίες που αφορούσαν στη φύση των θεών και των ηρώων. Αυτές οι ιστορίες δεν είχαν ένα οριστικό χαρακτήρα. Μολονότι ο κεντρικός θεματικός πυρήνας παρέμενε σταθερός, οι λεπτομέρειες και η έμφαση προσαρμόζονταν στα εκάστοτε ενδιαφέροντα του ομιλητή και του κοινού. Βλ. Kirk, 1974, κεφ. 2.

## Βιβλιογραφία

- Adam, J. (1963), *The Republic of Plato*, Cambridge vols II
- Adam, J. (1975), *Platonis Protagoras*, Cambridge
- Annas, J. (1981), *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford
- Baradat, L. P. (1994<sup>4</sup>), *Political Ideologies, their Origins and Impacts*, New Jersey
- Belfiore, E. (1985), "Lies unlike the truth": Plato on Hesiod's Theogony 27", *T.A.P.A.* 115 47-57
- Bok, S. (1978), *Lying: Moral Choice in Public and Private Life*, New York
- Calame C. (1999), "The Rhetoric of Muthos and Logos: Forms of Figurative Discourse", in Buxton R. (ed.) *From Myth to Reason*, Oxford 119-144
- Cornford, F. M. (1942), *The Republic of Plato*, London
- Currie, G. (1990), *The nature of fiction*, Cambridge
- Derrida, J (1990), *Πλάτωνος Φαρμακεία*, Αθήνα (μτφ. Χ. Λάζος)
- Dettiene, M (1996), *The Masters of Truth*, New York (trans. Loyd J.)
- Dettine, M,-Vernant. J.-P. (1978), *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society*, Hassocks (trans. Loyd J.)
- Dodds E. R. (1959), *Gorgias*, Oxford
- Dover, K.J. (1974), *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Berkley and Los Angeles
- Eagleton , T. (1978), *Ideology: an Introduction*, New York and London
- Edelstein. L (1949), "The function of myth in Plato's philosophy", *J.H.I.*, 10 463-481
- Ferrari, G. (1989), "Plato on Poetry" in Kennedy G. (ed.) *The Cambridge History of Literary criticism* vol. I, Cambridge
- Gill, C. (1977)
- Gill, C. (1979), "Plato's Atlantis Story and the Birth of Fiction", *Philosophy and Literature* 3, 64-78.
- Gill C. (1985), "Plato and the Education Of Character", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 67 1-26
- Gill, C. and Wiseman, P (1993), (eds) *Lies and Fiction in Ancient World*, Exeter
- Guthrie, W.K.C. (1975), *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, Cambridge
- Hesk, J. (2000), *Deception and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge

- Kirk G. S (1974), *The Nature of Greek Myths*, London
- Kirk, G. S. (1973,) "On defining Myths", in Lee E.N., Mourelatos A.P.D., Rorty R. (eds) *Exegesis and Argument* (New York) 61-69
- Kraut, R. (1992) "The Defense of Justice in Plato's Republic", in Kraut, R. (ed) *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge 311-337
- Lamarque, P. and Olsen, S. T. (1994), *Truth, Fiction and Literature*, Cambridge
- Lee K. H. (1997), *Euripides' Ion*, Oxford
- Loroux N. (1993) *The Children of Athens*, Princeton
- Monoson S. (2000), *Plato's Democratic Entanglements*, Princeton
- Murray, P. (1996), *Plato on Poetry*, Cambridge
- Murray, P. (1999), "What is a Muthos for Plato?" in Buxton R. (ed.) *Form myth to Reason*, Oxford 251-262
- Nehamas, A. (1999), *Virtues of Authenticity*, Princeton
- Nettleship, R. L. (1967), *Lectures on the Republic of Plato*, London
- Nightingale, A. (1995) *Genres in Dialogue: Plato on the Construct of Philosophy*, Cambridge
- Nilsson M. P. (1951), *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, New York
- Ober J. (1998), *Political Dissent in Democratic Athens*, Princeton
- Ober, J (1989), *Mass and Elite in democratic Athens: Rhetoric, Ideology and Power of People*, Princeton
- Page, C. (1991) "The truth about lying in Plato's Republic", *Ancient Philosophy* 11 1-33
- Popper, K (1966), *The Open Society and its Enemies, vol. I, The Spell of Plato*, 5th edition, London
- Powell A. (1994), "Plato and Sparta: Modes of Rules and of Non-Rational Persuasion in the Laws" in Powell A. and Hodkinson S., (Eds.) *The Shadow of Sparta*, London 273-321
- Pratt L. (1993), *Lying and Poetry from Homer to Pindar: Falsehood and Deception in Archaic Greek Poetics*, Ann Arbor
- Reeve C. D. C. (1988), *Philosopher Kings: The Arguments of Plato's Republic*, Princeton
- Robinson, R. (1953), *Plato's Earlier Dialogues*, Oxford



- Rosivach V (1987), "Autochthony and the Athenians", *Classical Quarterly* 37, 294-306
- Santas G. (1997), *Σωκράτης: Φιλοσοφία στους Πρώιμους Διάλογους του Πλάτωνα*, Αθήνα (μτφ ελλ.Δ. Βούβαλη)
- Saxonhouse A. W. (1986), "Myths and the Origins of Cities: Reflections on the Autochthony Theme in Euripides' *Ion*", in Euben, J. P (ed.) *Greek Tragedy and Political Theory*, California 252-273
- Segal, C. (1962), "Gorgias and the Psychology of the Logos", *H.S.C.P.* 66, 99-155
- Segal. C. (1978), "*The myth was saved*": Reflection on Homer and the Mythology of Plato's Republic, *Hermes* 106, 315-36
- Sinclair, T. A. (1932), *Hesiod: Work and Days*, London
- Smith J. S. (1986), "Plato's Use of the Myth in the education of the Education of the Philosophic Man", *Phoenix* 40, 20-34
- Smith, N. and Brickhouse T. (1998), "Justice and Dishonesty in Plato's Republic" in Smith N. (ed.) *Plato: Critical Assessments*, London 123-140
- Snell, B. (1984), *Η Ανακάλυψη του Πνεύματος*, Αθήνα (μτφ. Δ. Ιακώβ)
- Verdenius, W. J. (1981), "Gorgias Doctrine of Decetion), in Kerferd G. B. (ed) *The Sophistic Movement*, Cambridge, 116-27
- Vernant, J.-P (1989), *Μύθος και Σκέψη στην Αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα (μτφ. ελλ. Σ. Γεωργούδη)
- Vlastos, G. (1993), *Σωκράτης: Ειρωνευτής και Ηθικός Φιλόσοφος*, Αθήνα (μτφ. ελλ. Π. Καλλιγάς).
- Vlastos, G. (1995), *Πλατωνικές Μελέτες*, Αθήνα
- Walsh. G. B. (1978), The Rhetoric of Birthright and Race in Euripides *Ion*, *Hermes* 106
- Yunis, H (1996), *Taming Democracy: Models of Political Rhetoric in Classical Athens*, Ithaca and London
- Zembaty, S. J. (1988), "Plato's Republic and Greek Morality of Lying", *Journal History of Philosophy* 26 (4), 517-545
- Καλφας, Β. (1995), *Τίμαιος*, Αθήνα
- Μπάλλα, Χ. (1996), *Η Πλατωνική Πειθώ*, Αθήνα
- Σκουτερόπουλος Ν. Π. (1998), *Η Αρχαία Σοφιστική*, Αθήνα