

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΚΑΙ ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

**ΟΨΕΙΣ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΣΚΕΨΗΣ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΑ
ΣΤΟΝ ΤΙΜΑΙΟ ΚΑΙ ΤΟΥΣ ΝΟΜΟΥΣ**

Διπλωματική Μεταπτυχιακή Εργασία
του Παναγιώτη Παύλου

Επιβλέπων Καθηγητής: Καθ. Βασίλης Κάλφας

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2011

Η εργασία αυτή δεν θα είχε πραγματοποιηθεί
χωρίς την υπομονετική στήριξη προς το πρόσωπό μου
πολλών ανθρώπων, ιδιαιτέρως των γονιών μου.

Όστε στον Γεώργιο και την Κωνσταντίνα,
με ευγνωμοσύνη την αφιερώνω.

Περιεχόμενα

Πρόλογος	7
Εισαγωγή.....	10
1. Πλάτων: <i>Zῶον Πολιτικόν</i>	14
2. Ιστορικό πλαίσιο	18
2.1. Πλάτων: Σταθμός και αρχή	18
2.2. Το μυστικό στοιχείο.....	19
2.3. Η πάλη για το <i>εἶναι</i> και το <i>γίγνεσθαι</i> στην πλατωνική φιλοσοφία.....	24
2.4. Πλάτων, Σοφιστές και Σωκράτης.....	27
3. Η θέση του <i>Ἄγαθοῦ</i> στην πολιτική σκέψη του Πλάτωνα.....	30
4. Η πλατωνική Δικαιοσύνη	38
5. Τίμαιος	45
5.1. Γιατί ο Τίμαιος;	45
5.2. Θέση του <i>Τιμαίου</i> και χρονολογία δράσης του διαλόγου	48
5.3. Η Ατλαντίδα: Μύθος και προφητεία	48
5.4. <i>Εἰκώς λόγος</i> : από το μύθο στον λόγο.....	50
5.5. Ο Δημιουργός και η δημιουργία του κόσμου.....	56
5.6. Φυσική Θεωρία	62
5.7. Ἄνθρωπος και Πόλη	69
5.8. Ανάγκη και Ελευθερία: η τελεολογία της πόλης	72
6. Νόμοι	77
6.1. Το 10 ^ο Βιβλίο των Νόμων	77
6.2. Η αλαζονική αμάθεια ως βασική αιτία ασέβειας	79
6.2. Η ύπαρξη των θεών μέσα στο πολιτιστικό σύστημα αναφοράς.....	82
6.3. Η προτεραιότητα της ψυχής έναντι της ύλης	85
6.4. Νοιάζονται οι θεοί για τον κόσμο ή αδιαφορούν παντελώς;.....	90
6.5. Εξαγοράζονται οι θεοί;	92
6.6. Η προς αποφυγή της αθεΐας νομοθεσία.....	92
7. Πλάτων: διαχρονικό φαινόμενο	95
7.1. Η πολιτική θεωρία από τον Πλάτωνα μέχρι σήμερα – Μια σύνοψη.....	95
7.2. Οι παραφθορές του Πλάτωνα	97
7.3. Popper και Πλάτων.....	99
8. Η πλατωνική θεωρία ως σύνθεση.....	104
Επίλογος	108

Βιβλιογραφία	109
α) Αρχαία Κείμενα	109
β) Άλλα έργα.....	109
<i>i. Ελλήνων συγγραφέων.....</i>	<i>109</i>
<i>ii. Ξένων συγγραφέων.....</i>	<i>109</i>
γ) Ηλεκτρονική βιβλιογραφία.....	110

Πρόλογος

Ερώτημα –ως επί το πλείστον αναπάντητο- το οποίο με απασχολεί έντονα και με συντροφεύει διαρκώς καθ’ όλη τη διάρκεια των έως τώρα σπουδών μου είναι το ποια είναι η χρησιμότητα της συστηματικής μελέτης της Φιλοσοφίας ή -εν γένει- της ενασχόλησης με αυτήν.

Ανεξάρτητα από το κατά πόσο η μη άχρι τούδε λύση αυτού του ζητήματος φανερώνει πνευματική ή φιλοσοφική ανωριμότητα, θεωρώ ότι το ερώτημα αυτό δείχνει, έστω κι έμμεσα, μια προσδοκία: ο φιλοσοφικός στοχασμός να παραμένει εγγύς στον σύνολο ανθρώπινο βίο και να τον συνδράμει. Ενδεικτική της κατεύθυνσης αυτής είναι, άλλωστε, η έννοια του *ισομορφισμού* της πολιτικής και της φυσικής θεωρίας που εισάγεται από τον Καθηγητή Βασίλη Κάλφα και χρησιμοποιείται στο πλαίσιο της ερμηνευτικής θεώρησης του βιβλίου του *Τίμαιου* ¹. Παράλληλα, το αίτημα της *εγγύτητας*, τόσο στο εδώ ερευνώμενο πεδίο όσο και ευρύτερα στο σύγχρονο ανθρώπινο γίγνεσθαι έχει σημαντικά αναδειχθεί στο κρίσιμο ζήτημα του ανθρώπινου πόνου από τον Καθηγητή Λάμπρο Κουλουμπαρίτση ².

Και δεν είναι καθόλου υποτιμητικός εν προκειμένω ο όρος «χρησιμότητα», ούτε παραπέμπει στην χρηστικότητα και την αντικειμενοποίηση, λέξεις που προκαλούν ενίοτε αρνητικούς συνειρμούς, ίσως ακόμη και ενστάσεις απέναντι σε μια ενδεχόμενη υποβάθμιση της αξίας του *φιλοσοφείν* και απογύμνωσης της φιλοσοφίας από το καθάριο ένδυμα της ανιδιοτέλειας. Διότι ο φιλοσοφικός στοχασμός είναι τελεολογικά καθολικός και γι’ αυτό χρήσιμος. Απευθύνεται προς όλους και προς όλα. Υπάρχει για όλους και για όλα. Αφορμάται από το *καθ’ ἕκαστον* και αποβλέπει στο *καθ’ ὅλον*. Και το «όλον» βέβαια δεν μπορεί να είναι ιδιοτελές, αλλά ανιδιοτελές ως ολοτελές, αφού κατά

¹ Στο σημείο αυτό εξειδικεύουμε ερμηνευτικά στο πεδίο που θα μας απασχολήσει την επισήμανση του Βασίλη Κάλφα, όπως αυτή διατυπώνεται για τον *Τίμαιο*, ως εξής: «Ο Τίμαιος εισάγει τον *ισομορφισμό ανθρώπου και κόσμου*, την αναλογία μικρόκοσμου και μακρόκοσμου. Ο Ουρανός είναι βασιλείο της έλλογης τάξης και μπορεί να λειτουργήσει ως πρότυπο για την ανθρώπινη γνώση και ηθική. Ανοίγεται λοιπόν σε όλους τους ανθρώπους ένας προσιτός δρόμος για την κατάκτηση της άριστης ζωής, δρόμος που δεν περνά κατ’ ανάγκη από τη θέαση των Ιδεών. Τα τρία έργα (Τίμαιος, Φίληβος, Νόμοι) αποτελούν μια ενότητα. Έχουν διαφορετικό αντικείμενο –τη φυσική, την ηθική και την πολιτική φιλοσοφία, αντιστοίχως-, διέπονται όμως από τις ίδιες αρχές και την ίδια πνοή. Πιστοποιούν τη μετατόπιση των ενδιαφερόντων του Πλάτωνα από τον ιδεατό χώρο στο πραγματικό σύμπαν και τους υπαρκτούς ανθρώπους», Κάλφας [1995], σελ. 31.

² Η χρήση των όρων *εγγύς* και *εγγύτητα* (*proximité*) είναι εμπνευσμένη από τον Καθηγητή Λάμπρο Κουλουμπαρίτση, του οποίου τις φιλοσοφικές παραδόσεις είχα την τύχη και την τιμή να παρακολουθήσω στο Ελεύθερο Πανεπιστήμιο Βρυξελλών (ULB) στο πλαίσιο του Προγράμματος Erasmus, κατά τα έτη 2003-2004. Την επόμενη χρονιά κυκλοφόρησε το βιβλίο του «*La proximité et la question de la souffrance humaine - enquête de nouveaux rapports de l'homme avec soi-même, les autres, les choses et le monde*» (éd. Ousia, Bruxelles 2005).

Στο έργο αυτό εντοπίζει την τριπλή δομή του ανθρώπινου πόνου (είναι μοναδικός – έχει ισχύ και σε άλλους πέραν του πάσχοντος υποκειμένου– αλλάζει μορφές στις πολιτικές συζητήσεις, την ψυχοθεραπεία, τη λογοτεχνία, το μύθο και τα ΜΜΕ) στη σημερινή πολύπλοκη πραγματικότητα (*complexité des choses*), η οποία διακρίνεται από την αντινομία το άμεσο να καθίσταται απόμακρο και μη προσβάσιμο, κάτι που οφείλεται στην κυριαρχία (*domination*) της τεχνικής (*technique*) στην παγκοσμιοποιημένη κοινωνία. Σε αυτήν την πραγματικότητα ένα καινούριο κοίταγμα του κόσμου από τον άνθρωπο επί τη βάση της *εγγύτητας* (προς τον εαυτό του, τους άλλους και τα πράγματα) που του επιτρέπει να δει τον πόνο ως μέτρο κι όχι ως συνέπεια κάποιου κακού, θα μπορούσε να ανοίξει διόδους ελπίδας για την ανθρωπότητα.

τον Ηράκλειτο, για τους ανθρώπους που τελούν σε εγρήγορση, όλα είναι ένα ³. Επομένως τα πάντα είναι και υπάρχουν ως ενότητα, ως όλον.

Στην Ελλάδα του σήμερα αισθάνεται κανείς ότι έχει το θλιβερό προνόμιο να ζει μια πρωτόγνωρη εποχή, όπου η χώρα του προσπαθεί να ανταποκριθεί επιτυχώς σε πολύ σκληρές και αμφιβόλου αποτελεσματικότητας ασκήσεις, θεωρούμενες ως αναγκαίες λόγω ενδογενών και εξωγενών αιτίων και συνθηκών.

Και σε αυτό το σκηνικό πλήρους κρίσης, οικονομικής, κοινωνικής, πνευματικής, πολιτικής και πολιτειακής γεννιέται η αίσθηση ότι αυτό που βρίσκεται εν κινδύνω είναι η σύγχρονη ελληνική πόλη. Όχι μόνον ως ρυμοτομία και σχηματισμός κτηρίων, αλλά ως λειτουργικό σύνολο ανθρώπων, κοινωνιών, πόλεων, νόμων, ιδεών, πρακτικών, ηθών, θεσμών και αξιών.

Παρατηρώντας προσεκτικότερα αυτήν την πραγματικότητα και στοχαζόμενός την δαπανώντας άτακτα ατελείωτες ώρες κατά τη διάρκεια των τελευταίων ετών άρχισε να παγιώνεται μέσα μου η αίσθηση ότι το ιδιαίτερα πολύπλοκο ζήτημα που έχει σήμερα ανακύψει είναι κατεξοχήν πολιτικής φύσεως. Η ασθένεια δηλαδή, ως αδυναμία είναι πολιτική. Όχι με την στενή έννοια της μικροπολιτικής πρακτικής, αντίληψης και νοοτροπίας, αλλά της μερικής ή ολικής απώλειας της συνείδησης του πολίτη ως πολιτικού όντος, όπως το ορίζει ο Αριστοτέλης ⁴, ως οργάνου ζωτικού και πυλώνα συνεκτικού της πόλης και επιπλέον ως μετόχου στο ευρύτερο σώμα της πόλης που είναι η κοσμική πραγματικότητα και το κοσμικό *είναι* και *γίνεσθαι*.

Με αυτήν την έννοια η πολιτική σκέψη και θεωρία του Πλάτωνα καθίσταται σήμερα άκρως επίκαιρη και απαραίτητη, καθόσον οι παγκοσμιοποιημένες κοινωνίες, υστερούν σημαντικά όσον αφορά στο καθ' αυτό πολιτικό γεγονός και υποβιβάζουν τον πολίτη και την πόλη –που άλλωστε αποτελούν σημαντικά, ισότιμα και ομοίμορφα στοιχεία στην σκέψη του Πλάτωνα- μετατρέποντάς τους σε μια μηχανιστική και απρόσωπη λειτουργία κατανάλωσης και οικονομίας.

Αυτές οι σκέψεις συνέπεσαν να γεννιούνται σε μια περίοδο όπου στο πλαίσιο των μεταπτυχιακών μαθημάτων του Τομέα Φιλοσοφίας του Τμήματος Φιλοσοφίας και Παιδαγωγικής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, έτυχε να έλθω σε στενότερη επαφή με τον *Τίμαιο* του Πλάτωνα. Και η επαφή αυτή άρχισε να τροφοδοτεί τη σκέψη με νέες παραμέτρους και οπτικές. Οι *Νόμοι* και ο *Τίμαιος* είναι δύο πλατωνικά έργα με σημαντική μεταξύ τους σχέση όσον αφορά στην πολιτική σκέψη του Πλάτωνα και το πώς αυτή συνδέεται με την ευρύτερη γνώση της κατασκευής και λειτουργίας

³ «οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι» - Fragmentum B 50, και «τοῖς ἐγρηγοροσίν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, (τῶν δὲ κοινομένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι)» - Fragmentum B 89. *Fragmente der Vorsokratiker*, ed. H. Diels, Berlin 1903, στο: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_ante06/Herakleitos/her_frag.html.

Η ηρακλείτεια αυτή φράση διασώθηκε από τον Ιππόλυτο, Επίσκοπο Ρώμης που έζησε κατά τον 2^ο και 3^ο μ.Χ. αι. και αναφέρεται στο έργο του: *Ανασκευή των Αιρέσεων* (Βιβλίο ΙΧ), *Μια θεώρηση του ηρακλείτειου συστήματος* (Κεφ. ΙV). Η αγγλική μετάφραση του συγκεκριμένου χωρίου βρίσκεται εδώ: <http://www.earlychristianwritings.com/text/hippolytus9.html>.

⁴ «πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶν πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῶου μᾶλλον», Ἄριστ. Πολιτικά, 1253a9-10.

του κόσμου. Έτσι, αντικείμενο της εργασίας αυτής θα είναι η μελέτη και παρουσίαση των δύο αυτών έργων εξ' επόψεως πολιτικής. Άλλωστε, όπως θα δούμε και κατωτέρω, η πλατωνική σκέψη είναι ανθρωπολογική και συγχρόνως οικολογική, νοουμένων των όρων αυτών στην αυθεντική τους οντολογική διάσταση (με απεριόριστο ερμηνευτικό άνοιγμα), ελεύθερων από θρησκευοποιήσεις και ιδεολογικοποιήσεις⁵.

Το γεγονός της μελέτης του *Τιμαίου* σε σχέση προς τους *Νόμους* και άρα η αναζήτηση όψεων της πολιτικής σκέψης του Πλάτωνα στα δύο αυτά έργα, οφείλεται σαφώς στον Καθηγητή μου Βασίλη Κάλφα. Ο οποίος σε διάφορες συζητήσεις μέσα κι έξω από τους χώρους του Πανεπιστημίου με ενθάρρυνε επίμονα να καταπιαστώ κατά τον τρόπο αυτό, όταν του εξέφρασα την επιθυμία μου να ασχοληθώ με την πολιτική σκέψη του Αθηναίου φιλοσόφου. Και μόνον για το λόγο αυτό, αλλά και για πλείστους άλλους λόγους, αισθάνομαι μεγίστη την ευγνωμοσύνη προς το πρόσωπό του.

Ας επιτραπεί να εκμεταλλευτώ αυτές τις γραμμές ως μια καλή αφορμή για να ευχαριστήσω για λόγους που δεν σχετίζονται άμεσα με την παρούσα εργασία και τους Καθηγητές μου Γιώργο Ζωγραφίδη και Γιάννη Πλάγγεση, διότι ανήκουν κι αυτοί στους ανθρώπους – ερευνητές – δασκάλους που πλουτίζουν με την παρουσία και το έργο τους τον Τομέα Φιλοσοφίας του Τμήματός μας.

Θεσσαλονίκη, Καλοκαίρι 2011

⁵ Στην κατεύθυνση αυτή μιας «ανοιχτής» γνωσιολογίας και οντολογίας αναφέρεται ο Καθηγητής Φυσικής Γιώργος Παύλος, αξιοποιώντας φιλοσοφικά τη σύγχρονη φυσική θεωρία των ανοιχτών συστημάτων, στα οποία παράγεται *οντολογική καινοφάνεια*. Οι ιδέες αυτές αναπτύσσονται στο έργο του: *Νόστος Ασύμμετρος Προσώπου*, τόμοι I-II, Εκδ. Δόμος, Αθήνα 1994.

Εισαγωγή

Υπάρχει κάποια σχέση μεταξύ της πολιτικής θεωρίας του Πλάτωνα και της κοσμολογίας του – φυσικής θεωρίας; Αν ναι, πώς αυτή σκιαγραφείται; Αποτελεί ο φυσικός κόσμος ένα οδηγητικό νήμα για τον Πλάτωνα ώστε να διαμορφώσει την ιδανική πολιτεία; Ποιες είναι οι αναλογίες που προκύπτουν; Με ποιο τρόπο ο Πλάτωνας αντλεί μέσω της φύσης ιδέες για την διαμόρφωση της πολιτικής του θεωρίας; Πώς αντιστοιχούν οι ιδέες αυτές στον πολιτικό δέον γενέσθαι; Είναι η πλατωνική πολιτεία τόσο ιδανική ώστε πολλοί μελετητές της φιλοσοφίας αλλά και μεγάλη πλειοψηφία ανθρώπων να τη θεωρούν ουτοπική, ή, αντίθετα, είναι απόλυτα συνεπής προς το κοσμολογικό μοντέλο που διαμορφώνει ο Αθηναίος φιλόσοφος στον *Τίμαιο*, για να εξηγήσει τη δημιουργία και την ύπαρξη; Γιατί στο κατεξοχήν κοσμολογικό έργο του, επιλέγει να αφιερώσει υπολογίσιμο τμήμα του για να μιλήσει καταρχήν για τα κατορθώματα της πόλης στην οποία ζει ο ίδιος και όσοι συνδιαλέγονται μαζί του;

Σκοπός της εργασίας αυτής είναι να εντοπίσει και να επισημάνει τα κυριότερα –κατά τη γνώμη μας- σημεία του *Τιμαίου* και των *Νόμων*, στα οποία αναπτύσσεται η πολιτική σκέψη του Πλάτωνα. Είναι βέβαια, προφανές, ότι το πλαίσιο μιας μεταπτυχιακής διπλωματικής εργασίας είναι πολύ περιορισμένο ώστε αδυνατεί να φιλοξενήσει μια πλήρη και αναλυτική καταγραφή όλων των πτυχών της πλατωνικής πολιτικής θεωρίας. Επιπλέον, η όποια φιλοδοξία για την πραγματοποίηση μιας απόπειρας τέτοιας έκτασης, θα φανέρωνε μάλλον μέγιστη την επιπολαιότητα του γράφοντος παρά θα εγγυόταν την επιτυχή έκβασή της.

Για τον λόγο αυτό επιλέχθηκε να χρησιμοποιηθεί άναρθρο το ουσιαστικό «όψεις» στην τιτλοφορία αυτής της εργασίας. Από την άλλη μεριά, ως όψεις της πολιτικής σκέψης του Πλάτωνα μπορούν ενίοτε να ειπωθούν σημαντικές πλευρές της κοσμολογίας του και της φυσικής θεωρίας του. Αλλά αυτό είναι υποχρέωση του γράφοντος να το δείξει κατά τη διάρκεια της παρούσης εργασίας.

Το γεγονός ότι εγείρει ίσως ορισμένα ερωτηματικά η ελλιπής παρουσία -στο καθ' αυτό πρωτογενές υλικό, στον πυρήνα της παρούσας προσπάθειας- της *Πολιτείας*, του κατεξοχήν έργου με το οποίο ο Πλάτων επιδιώκει να εκθέσει ένα πλήρες σύστημα λειτουργίας της πόλης ⁶, εξηγείται, καθόσον αυτό που μας ενδιαφέρει, όπως υποδηλώθηκε στον πρόλογο, είναι οι σκέψεις και οι απόψεις του ώριμου Πλάτωνα, ο

⁶ Δεν θα πρέπει να παρερμηνευτεί η χρήση εδώ της λέξης *σύστημα*. Διότι ο Πλάτων, αντίθετα προς τη συστηματοποίηση της γνώσης που εισάγεται στην ιστορία της σκέψης αργότερα από τους Στωικούς, στους οποίους επικρατεί η άποψη ότι «*ἡ δὲ ἀλήθεια ὡς ἄν ἐπιστήμη καθεστηκῆναι, συστηματικὴ τε καὶ πλειόνων ἄθροισμα τυγχάνειν ὑπέληπται*», Σέξτος Εμπειρικός «Πρὸς λογικούς» I, 198, 3, (αναφέρεται στο: Γεωργούλης [1975], σελ. 176), ενδιαφέρεται πάντοτε για το κάθε τι σε σχέση με το όλον. Αυτή η σαφής αντίληψη και χαρισματική συνείδηση που τον διέκρινε είναι κι ο λόγος που όλα τα έργα του εδράζονται σε μια κοινή βάση όπου συνυπάρχουν το αγαθό, ο άνθρωπος, η πολιτεία, οι ιδέες, η φύση, ο κόσμος, το κάλλος, η αλήθεια, το ήθος, η λογική, η δικαιοσύνη. Πάνω σε αυτή τη βάση αναπτύσσονται στους διαλόγους του όλα όσα σχετίζονται με τα ανωτέρω ζητήματα, σύμφωνα προς αυτό που επισημαίνει ο Σωκράτης στον *Φαῖδρο*: «*δεῖν πάντα λόγον ὥσπερ ζῶν συνεστάναι σώμα τι ἔχοντα αὐτὸν αὐτοῦ, ὥστε μῆτε ἀκέφαλον εἶναι μῆτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα, πρόποντα ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα*», *Φαῖδρος*, 264c.

οποίος κατά τα τελευταία χρόνια της ζωής του είχε ως μέριμνα την εύρυθμη λειτουργία της πόλης των καθημερινών συνθηκών της εμπειρικής πραγματικότητας ⁷. Με αυτήν την έννοια, η *Πολιτεία* θα είναι βοηθός και σημείο αναφοράς για κάθε ασάφεια και απορία που δεν θα επιλύεται στο πλαίσιο πραγμάτευσης του ανωτέρω υλικού.

Θα αναρωτηθεί ίσως εύλογα κανείς, πώς το κατεξοχήν κοσμολογικό έργο του Πλάτωνα, ο διάλογος που απασχόλησε όσο κανένα άλλο κείμενο, τόσο στην αρχαιότητα όσο και στα νεότερα χρόνια μέχρι και σήμερα την επιστημονική σκέψη, βάζοντάς την σε μεγάλες δοκιμασίες αλλά και ανοίγοντας νέους δρόμους για την κατανόηση της φυσικής πραγματικότητας και του κόσμου ευρύτερα, γίνεται εφαλτήριο για τον στοχασμό περί της πόλης. Ιδιαίτερα δε, όταν έχει προηγηθεί η πληρέστερη ανάπτυξη όλης της πολιτικής σκέψης του Πλάτωνα αλλά και της πολιτικής «επιθυμίας» του –αν δεν ξενίζει αυτή η έκφραση– στην *Πολιτεία* του. Το ερώτημα αυτό εντείνεται περισσότερο, δεδομένου ότι κατά τη γηραιά φάση της ζωής του ο Πλάτων «επιστρέφει» στα της πόλεως, στα 12 βιβλία των *Νόμων*, στους οποίους διαπιστώνει κανείς ότι ο Αθηναίος φιλόσοφος δεν αφήνει αφώτιστη και ανεπεξέργαστη καμία πτυχή της πολιτικής λειτουργίας.

Η πολιτική σκέψη και θεωρία του Πλάτωνα καθίσταται σήμερα άκρως επίκαιρη και αναγκαία, καθόσον οι παγκοσμιοποιημένες κοινωνίες, υστερούν έντονα όσον αφορά το καθ' αυτό πολιτικό γεγονός, υποβιβάζοντας τον πολίτη και την πόλη – που άλλωστε αποτελούν σημαντικά, ισότιμα και ομοιόμορφα στοιχεία στην πλατωνική σκέψη– σε μια μηχανιστική και απρόσωπη λειτουργία κατανάλωσης και οικονομίας.

Με μια πιο προσεκτική όμως ματιά, διαπιστώνουμε ότι ο *Τίμαιος* δεν έχει απαρνηθεί ποτέ την πολιτική του ταυτότητα, ακόμη κι αν η έκταση που κατέχει ο τυπικός πολιτικός στοχασμός μέσα στο διάλογο είναι ποσοτικά σαφέστατα μικρότερη έναντι των λοιπών ανωτέρω πλατωνικών έργων. Κι αυτό διότι ο Πλάτων, ακόμη και όταν σκοπεύει να μιλήσει για το σύμπαν, το θεό Δημιουργό, τη δημιουργία του κόσμου, την κοσμική ψυχή, την ανθρώπινη ψυχή και το σώμα, όλα αυτά είναι στο μυαλό του σε μια ενότητα, συνάφεια και σχέση.

Όλα μαζί συνιστούν μια ολότητα και υπό αυτήν την έννοια, δεν θα ήταν ίσως υπερβολή να θεωρήσουμε ότι ο Πλάτων ανήκει σε όλες εκείνες τις μεγάλες μορφές της ανθρωπότητας που αποζητούσαν την ενότητα, ο καθένας από το δικό του μετερίζι, από τον Ηράκλειτο που διακήρυττε ότι τα πάντα προέρχονται από το ένα μέχρι τον Αϊνστάϊν που στα τελευταία χρόνια της ζωής του αναζητούσε τον τρόπο ενοποίησης

⁷ Όπως επισημαίνει ο Βασίλης Κάλφας, συγγράφοντας ο Πλάτων το τελευταίο έργο του, τους *Νόμους*, εστιάζει στην εμπειρική πραγματικότητα και σκοπεύει στην λεπτομερή ανάπτυξη των χαρακτηριστικών του ανθρώπινου βίου (Κάλφας [1995], σελ. 32). Η -ρητή τουλάχιστον- απουσία της θεωρίας των Ιδεών, η παράθεση πλείστων νομικών διατάξεων επεξηγούμενων με σχετικά προοίμια, καθώς και το γεγονός ότι απουσιάζει η διαλογική μορφή στο έργο, ώθησαν μελετητές όπως τον Γερμανό Zeller να υποστηρίξουν ότι οι *Νόμοι* αποδίδονται εσφαλμένα στον Πλάτωνα. Οι αμφιβολίες αυτές αναιρέθηκαν πλήρως κατά τον 20ό αιώνα, οπότε και η πλειοψηφία των ερευνητών αποδέχθηκε αυτές τις ιδιοτυπίες ως επακόλουθο της στροφής του Αθηναίου Φιλοσόφου προς τον κόσμο της εμπειρίας (Γεωργούλης [1957], σσ. 3-4).

των φυσικών θεωριών⁸. Και επομένως, σε αυτό το πλαίσιο ο λόγος περί της πόλης είναι μόνιμη έγνοια του Πλάτωνα ακόμη και μέσα στον *Τίμαιο*. Ως εδώ έχουμε, πιστεύουμε, μια πρώτη αιτιολόγηση του ημίσεως του τίτλου της εργασίας αυτής.

Η επιλογή ενασχόλησής με τον *Τίμαιο* και τους *Νόμους* εδράζεται, επιπλέον, και σε κίνητρα τα οποία εκ πρώτης όψεως δεν έχουν –οφείλω να ομολογήσω– εμφανή και άμεση σχέση με την πολιτική σκέψη και θεωρία.

Η μελέτη του *Τιμαίου* σε σχέση προς τους *Νόμους* και ειδικότερα το Ι΄ βιβλίο τους με άξονα την αναζήτηση όψεων της πολιτικής σκέψης του Πλάτωνα οφείλεται, όπως ήδη αναφέρθηκε, στον Καθηγητή μου Βασίλη Κάλφα. Ο οποίος από τις αρχές περίπου της δεκαετίας του 1990 και ένθεν επιλέγει να πραγματοποιήσει μια ερευνητική στροφή καταλυτικής σημασίας, καθότι προερχόμενος από τη σύγχρονη επιστημολογία κι έχοντας ήδη επιδείξει πρωτοποριακό έργο στο χώρο αυτό στην Ελλάδα της δεκαετίας του 1980, εστιάζει πλέον αποκλειστικά το ενδιαφέρον του στους Αρχαίους Έλληνες, με ιδιαίτερη έμφαση στον Πλάτων και τον Αριστοτέλη⁹.

Είναι σημαντικό να επισημάνουμε ότι αντίστοιχο φαινόμενο, συναντούμε και σε δύο εξέχουσες μορφές της επιστήμης, τον αυστριακό Erwin Schrödinger και τον Γερμανό Werner Heisenberg. Οι δύο νομπελίστες φυσικοί έχουν ένα κοινό χαρακτηριστικό. Είναι αυτοί που περιόρισαν κατά πολύ το μηχανιστικό κοσμοείδωλο από το οποίο διεπόταν η κλασική φυσική θεωρία, εισάγοντας μια επανάσταση στο χώρο της φυσικής επιστήμης: την κβαντική θεωρία.

Ο πρώτος, διατύπωσε το 1926 την περίφημη εξίσωση που φέρει το όνομά του, με την οποία απέδειξε ότι τα ηλεκτρόνια γύρω από τον πυρήνα του ατόμου δεν είναι μόνον μικροσκοπικά υλικά σώματα αλλά και κύματα στο χώρο. Γενικότερα, στην εξίσωση αυτή εμπεριέχεται μια νέα αντίληψη, γνωστή ως *δυϊσμός της ύλης*, σύμφωνα με την οποία τα μικροσωματίδια εμφανίζουν συγχρόνως δύο αντιφατικούς χαρακτήρες, τον σωματιδιακό και τον κυματικό. Στην πρώτη περίπτωση έχουμε τοπικό εντοπισμό του σωματιδίου, ενώ στη δεύτερη ταυτόχρονη παρουσία του σωματιδίου σε μεγάλες περιοχές του χώρου. Η θεώρηση αυτή έθεσε τα θεμέλια της *Κυματομηχανικής*, για την οποία το 1933 η Σουηδική Ακαδημία του απένειμε το βραβείο Νόμπελ.

Ο δεύτερος, συναποδέκτης του ιδίου βραβείου, αποτέλεσε τον έτερο πυλώνα της επιστημονικής επανάστασης που συντελέστηκε στη φυσική θεωρία με την κβαντομηχανική, αλλάζοντας την κλασική αντίληψη της επιστήμης, σύμφωνα με την οποία τα φυσικά μεγέθη είναι ιδιότητες των πραγμάτων. Με την αρχή της

⁸ *συλλάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶιδον διᾶιδον, καὶ ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα*, ὁ.π., Fragmentum B 10.

⁹ Αναφέρουμε ενδεικτικά ορισμένα από τα έργα του που αποτελούν σταθμούς αυτής της πορείας: α) *Επιστημονική πρόοδος και ορθολογικότητα*, Σύγχρονα Θέματα, Θεσσαλονίκη 1983, β) εισαγωγή, επιμέλεια και μετάφραση στα ελληνικά του έργου του Tomas Kuhn, *Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων*, Σύγχρονα Θέματα, Θεσσαλονίκη 1981, γ) *Φιλοσοφία και επιστήμη στην αρχαία Ελλάδα*, Πόλις, Αθήνα 2005, δ) εισαγωγή, μετάφραση και σχολιασμός του *Τιμαίου* του Πλάτωνα, Πόλις, Αθήνα 1995, ε) εισαγωγή, μετάφραση και σχολιασμός του Β΄ βιβλίου των *Φυσικών* του Αριστοτέλους - *Περί Φύσεως*, Πόλις, Αθήνα 1999, ε) εισαγωγή, μετάφραση και σχολιασμός του Α΄ βιβλίου των *Μετά τα Φυσικά έργων* του Αριστοτέλη, Πόλις, Αθήνα 2009.

Αβεβαιότητας περιορίζει την ισχύ της κλασικής θεωρίας και αντικαθιστώντας τις κλασικές ιδιότητες (της θέσης, της ταχύτητας, κ.ά.) με αφηρημένες μαθηματικές μορφές όπως οι τελεστές και οι πίνακες που δρουν σε χώρους απείρων διαστάσεων, εισάγει μια νέα θεώρηση, σύμφωνα με την οποία οι ιδιότητες των πραγμάτων δεν αναφέρονται απευθείας στα ίδια τα πράγματα, αλλά στη γνώση μας για αυτά.

Το μέγεθος της καινοτομίας και η ανατρεπτικότητα των ιδεών που εισήγαγαν οι Schrödinger και Heisenberg είχαν ως συνέπεια τον κλονισμό των θεμελίων της Φυσικής. Μπροστά σε αυτήν την πρωτόγνωρη όψη της πραγματικότητας ένιωσαν έντονα την ανάγκη να πραγματοποιήσουν στροφή προς τους Προσωκρατικούς φυσικούς φιλοσόφους, τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, αναζητώντας στέρεο έδαφος στο βαθιά θεμελιωμένο και άριστα διαρθρωμένο οικοδόμημα γνώσεων και εμπειρίας, στο οποίο είχε φθάσει η αρχαία ελληνική σκέψη ¹⁰.

Με τη σύγχρονη φυσική θεωρία -όπως αυτή εξελίσσεται με τους δύο δρόμους που ανοίγουν οι Schrödinger και Heisenberg, ο καθένας από την πλευρά του, που όμως συναντώνται στην *Κβαντομηχανική*-, αναγνωρίζεται η σημασία του γνωρίζοντος υποκειμένου ως μη αναγώγιμου και μη αντικειμενοποιήσιμου στοιχείου -κάτι που στην σύγχρονη επιστημολογία είναι γνωστό και ως το *πρόβλημα της αυτοαναφοράς*.

Αυτό μας δείχνει το πόσο μακριά έβλεπε ο Πλάτων όταν στον *Τίμαιο* συνέδεε την φυσική θεωρία με την πολιτική και την πόλη, όπου μη αναγώγιμη πραγματικότητα είναι η ανθρώπινη παρουσία και οντότητα, γύρω από την οποία περιστρέφεται όλο το ενδιαφέρον της πολιτικής σκέψης του και ταυτόχρονα, η όλη φυσική λειτουργία κορυφώνεται με την παρουσία του ανθρώπου.

Εξάλλου, ο Πλάτων προλαμβάνει όχι μόνον την Κβαντική Θεωρία όσον αφορά στο μη αναγώγιμο του γνωρίζοντος υποκειμένου αλλά και την εξέλιξη της σύγχρονης επιστήμης, όσον αφορά στην εισαγωγή της Θεωρίας της Πολυπλοκότητας, όπου κυρίαρχο ρόλο παίζει η αρχή της Αυτοομοιότητας και της Ολιστικότητας. Έτσι, για παράδειγμα, στη θεωρία του περί ψυχής και περί πόλης αναγνωρίζει το αυτοόμοιο μιας πόλης με την ανθρώπινη ψυχή ¹¹.

¹⁰ Σε ανάλογη στροφή αναφέρεται από την πλευρά του και ο Carl Popper για λόγους που εκθέτει στο άρθρο του *Back to the Pre-Socratics: The Presidential Address*, στο Proceedings of the Aristotelian Society, New Series, Vol. 59, (1958 - 1959), pp. 1-24.

¹¹ Η ομοιότητα αυτή της ανθρώπινης ψυχής με την πόλη φαίνεται καθαρά στο Δ' βιβλίο της *Πολιτείας*.

1. Πλάτων: Ζῶν Πολιτικὸν

Δεν χωράει αμφιβολία ότι σύνολο το πλατωνικό έργο μάς δίνει το δικαίωμα να χρησιμοποιήσουμε αυτόν τον αριστοτελικό όρο, προκειμένου να χαρακτηρίσουμε τον δημιουργό του ¹². Ποιός, άλλωστε, θα μπορούσε να αρνηθεί ότι ο Αριστοτέλης, όταν συνέγραφε τα *Πολιτικά* του, δεν είχε ως πρότυπο τον δάσκαλό του στην Ακαδημία;

Στην έβδομη επιστολή του ο Πλάτων αναφέρεται στην έντονη επιθυμία που είχε ήδη στη νεανική του ηλικία να συμμετάσχει ενεργά στην πολιτική ζωή της Αθήνας ¹³. Είχε, άλλωστε, εκείνο το χαρακτηριστικό που και σήμερα ακόμη διαθέτει –έστω κι αν δεν αποτελεί πια εχέγγυο για το καλό της πόλης- η πλειοψηφία των Ελλήνων πολιτικών: προερχόταν από οικογένεια με μακρά παράδοση στην πολιτική ζωή του τόπου ¹⁴. Ο ίδιος βέβαια, είναι πολύ σεμνός και πουθενά στο έργο του δεν επαίρεται γ' αυτό.

Η νεανική αφέλεια και η αγαθότητά του δεν του επέτρεπαν να πιστέψει ότι οι άρχοντες αδιαφορούν για τη δίκαιη διαχείριση των πραγμάτων της πόλης και για το λόγο αυτό, δεδομένου και του πολύ έντονου πολιτικού ενδιαφέροντός του έδινε ιδιαίτερη προσοχή στα έργα των τριάκοντα τυράννων ¹⁵.

Αλλά αν οι τριάντα τύραννοι πέτυχαν μέσα σε λίγο χρονικό διάστημα να αισθάνεται ο λαός της Αθήνας την προηγούμενη πολιτική πραγματικότητα πολύτιμη ως χρυσό ¹⁶, οι επανιδρυτές της δημοκρατίας ήταν εκείνοι που επί των ημερών τους καταδικάστηκε ο Σωκράτης σε θάνατο ¹⁷. Η εξέλιξη αυτή γέμισε τον Πλάτωνα με πικρία και απογοήτευση ¹⁸. Επιπλέον, του κατέστησε σαφές ότι ήταν μάταιο να προσπαθήσει κανείς να αλλάξει τα πράγματα, και τον αποθάρρυνε σταδιακά από την ενεργό εμπλοκή με τα κοινά ¹⁹.

¹² Άριστ. Πολιτικά, 1253a9-10, ό.π. σελ. 6, σημ. 4.

¹³ «Νέος εγώ ποτε ὦν πολλοῖς δὴ ταυτὸν ἔπαθον ᾤήθη, εἰ θάπτον ἑμαυτοῦ γενοίμην κύριος, ἐπὶ τὰ κοινὰ τῆς πόλεως εὐθὺς ἰέναι», Πλάτωνος, Ζ' Επιστολή, 324bc.

¹⁴ Γεωργούλης [1975], σ. 170.

¹⁵ «ᾤήθη γὰρ αὐτοὺς ἕκ τινος ἀδίκου βίου ἐπὶ δίκαιον τρόπον ἄγοντας διοικήσειν δὴ τὴν πόλιν, ὥστε αὐτοῖς σφόδρα προσεῖχον τὸν νοῦν, τί πράξοιεν», Πλάτωνος, Ζ' Επιστολή, 324d

¹⁶ «καὶ ὁρῶν δῆπου τοὺς ἄνδρας ἐν χρόνῳ ὀλίγῳ χρυσὸν ἀποδείξαντας τὴν ἔμπροσθεν πολιτείαν», Πλάτωνος, Ζ' Επιστολή, 324d

¹⁷ «τά τε ἄλλα καὶ φίλον ἄνδρα ἐμοὶ πρεσβύτερον Σωκράτη, ὃν ἐγὼ σχεδὸν οὐκ ἂν αἰσχυνοίμην εἰπὼν δικαιοτάτον εἶναι τῶν τότε, ἐπὶ τινὰ τῶν πολιτῶν μεθ' ἑτέρων ἔπεμπον, βίᾳ ἄξοντα ὡς ἀποθανοῦμενον, ἵνα δὴ μετέχοι τῶν πραγμάτων αὐτοῖς, εἴτε βούλοιο εἴτε μὴ ὁ δ' οὐκ ἐπέιθετο, πᾶν δὲ παρεκινδύνευσεν παθεῖν πρὶν ἄνοσίων αὐτοῖς ἔργων γενέσθαι κοινόν... ..κατὰ δέ τινά τυχὴν αὐτὸν ἑταῖρον ἡμῶν Σωκράτη τοῦτον δυναστεύοντες τινες εἰσάγουσιν εἰς δικαστήριον, ἀνοσιωτάτην αἰτίαν ἐπιβαλόντες καὶ πάντων ἤκιστα Σωκράτει προσήκουσαν ὡς ἀσεβῆ γὰρ οἱ μὲν εἰσήγαγον, οἱ δὲ κατεψηφίσαντο καὶ ἀπέκτειναν τὸν τότε τῆς ἀνοσίου ἀγωγῆς οὐκ ἐθέλησαντα μετασχεῖν περὶ ἓνα τῶν τότε φευγόντων φίλων, ὅτε φεύγοντες ἐδυστύχουν αὐτοί.» Πλάτωνος, Ζ' Επιστολή, 325a1-3 και 325b3-c3.

¹⁸ Μπορούμε να κατανοήσουμε τον αντίκτυπο που είχε στην ψυχή αλλά και στη διάθεση του Πλάτωνα η καταδίκη του δασκάλου του, εάν αντιληφθούμε ότι ο Σωκράτης ήταν ο μοναδικός άνθρωπος εκείνος που δεν δίδασκε μόνον αλλά κι ενσάρκωνε τη μέριμνα για το κοινό καλό. Διότι, τι άλλο έκανε, σεργιανίζοντας μια ζωή όλη την πόλη των Αθηνών και προσκαλώντας σε αμέτρητες συζητήσεις τους συνανθρώπους του να σκεφθούν για όλα τα ζητήματα που απασχολούν το ανθρώπινο πνεύμα, από το να νοιάζεται για το πώς θα τους βοηθήσει να ευτυχήσουν αληθινά, γινόμενος ο ίδιος παράδειγμα προς μίμηση;

¹⁹ «ἀ δὴ πάντα καθορῶν καὶ εἴ τιν' ἄλλα τοιαῦτα οὐ σμικρά, ἐδυσχεράνα τε καὶ ἑμαυτὸν ἐπανήγαγον ἀπὸ τῶν τότε κακῶν. Χρόνῳ δὲ οὐ πολλῷ μετέπεσε τὰ τῶν τριάκοντά τε καὶ πᾶσα ἡ τότε πολιτεία· πάλιν δὲ βραδύτερον μὲν, εἶλκεν δέ με ὅμως ἡ περὶ τὸ πράττειν τὰ κοινὰ καὶ πολιτικὰ ἐπιθυμία. ἦν οὖν καὶ ἐν ἐκείνοις ἅτε τεταραγμένοις πολλὰ γινόμενα ἅ τις ἂν δυσχεράνειεν, καὶ οὐδέν τι θαυμαστὸν ἦν τιμωρίας

Καθώς λοιπόν, επιβεβαιώνεται περίτρανα στην περίπτωση του Σωκράτη η ευαγγελική ρήση ότι δεν υπάρχει κανείς προφήτης στον τόπο του, φαίνεται ότι κάτι αντίστοιχο συμβαίνει και με τον Πλάτωνα ²⁰. Ωστόσο, όπως ο ίδιος γράφει στην Έβδομη Επιστολή του, δεν έπαψε να αποζητά πρόσφορο έδαφος πολιτικής δραστηριοποίησής του. Μετά από μεγάλα ταξίδια που τον έφεραν στην Αίγυπτο ²¹, την

ἐχθρῶν γίγνεσθαι τινῶν τισιν μείζους ἐν μεταβολαῖς· καίτοι πολλῇ γε ἐχρήσαντο οἱ τότε κατελθόντες ἐπιεικεία. ... Σκοποῦντι δὴ μοι ταῦτά τε καὶ τοὺς ἀνθρώπους τοὺς πράττοντας τὰ πολιτικά, καὶ τοὺς νόμους γε καὶ ἔθη, ὅσω μᾶλλον διεσκοποῦν ἡλικίας τε εἰς τὸ πρόσθε προύβαινον, τοσοῦτω χαλεπώτερον ἐφαίνετο ὀρθῶς εἶναί μοι τὰ πολιτικὰ διοικεῖν», Πλάτωνος, Ζ' Ἐπιστολή, 324de-325ab καὶ 325cd.

²⁰ Η ρήση αυτή συναντάται και στους τέσσερις ευαγγελιστές: α) Ματθ. ΙΓ', 57: «καὶ ἐσκανδαλιζόντο ἐν αὐτῷ. Ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· οὐκ ἔστι προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατριδί αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ», β) Μάρκ. ΣΤ', 4: «ἔλεγε δὲ αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς ὅτι οὐκ ἔστι προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατριδί αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς συγγενέσι καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ», γ) Λουκ. Δ', 24: «εἶπε δὲ ἅμῃν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατριδί αὐτοῦ», δ) Ἰωάν. Δ', 44: «αὐτὸς γὰρ ὁ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατριδί τιμὴν οὐκ ἔχει». Το ότι εδώ εκ των πραγμάτων έχει αναχρονιστικό χαρακτήρα ουδόλως μειώνει την ιστορική αλήθεια που αφορά στον Σωκράτη και τον Πλάτωνα.

²¹ Αυτό το ταξίδι του Πλάτωνα στην Αίγυπτο βρίσκεται πιθανότατα πίσω από τη διήγηση του γέροντα Σόλωνα εκ στόματος Κριτία στον Τίμαιο: «ἔστιν τις κατ' Αἴγυπτον», ἡ δ' ὅς, «ἐν τῷ Δέλτα, περὶ ὃν κατὰ κορυφὴν σχίζεται τὸ τοῦ Νείλου ὀρεῖμα Σαῖτικὸς επικαλούμενος νομός, τούτου δὲ τοῦ νομοῦ μεγίστη πόλις Σάις -ὄθεν δὴ καὶ Ἄμασις ἦν ὁ βασιλεύς- οἷς τῆς πόλεως θεὸς ἀρχηγός τις ἐστιν, Αἰγυπτιστὶ μὲν τοῦνομα Νηῖθ, Ἑλληνιστὶ δέ, ὡς ὁ ἐκείνων λόγος, Ἀθηνᾶ· μάλα δὲ φιλαθῆναιοι καὶ τινα τρόπον οἰκεῖοι τῶνδ' εἶναι φασιν. οἷ δὴ Σόλων ἔφη πορευθεὶς σφόδρα τε γενέσθαι παρ' αὐτοῖς ἔντιμος, καὶ δὴ καὶ τὰ παλαιὰ ἀνερωτῶν ποτε τοὺς μάλιστα περὶ ταῦτα τῶν ἱερέων ἐμπείρους, σχεδὸν οὔτε αὐτὸν οὔτε ἄλλον Ἑλληνα οὐδένα οὐδὲν ὡς ἔπος εἰπεῖν εἰδότα περὶ τῶν τοιούτων ἀνευρεῖν. καὶ ποτε προαγαγεῖν βουλευθεὶς αὐτοὺς περὶ τῶν ἀρχαίων εἰς λόγους, τῶν τῆδε τὰ ἀρχαιότατα λέγειν ἐπιχειρεῖν, περὶ Φωρονέως τε τοῦ πρώτου λεχθέντος καὶ Νιόβης, καὶ μετὰ τὸν κατακλυσιμὸν αὐτῷ περὶ Δευκαλίωνος καὶ Πύρρας ὡς διεγένοντο μυθολογεῖν, καὶ τοὺς ἐξ αὐτῶν γενεαλογεῖν, καὶ τὰ τῶν ἐτῶν ὅσα ἦν οἷς ἔλεγεν πειραῖσθαι διαμνημονεῦον τοὺς χρόνους ἀριθμεῖν καὶ τινα εἰπεῖν τῶν ἱερέων εὐ μάλα παλαιόν "ὦ Σόλων, Σόλων, Ἑλληνας αἰεὶ παῖδες ἐστε, γέρον δὲ Ἑλλήν οὐκ ἔστιν". ἀκούσας οὖν, "πῶς τί τοῦτο λέγεις;" φάναι. "νεοὶ ἐστέ", εἰπεῖν, "τὰς ψυχὰς πάντες· οὐδεμίαν γὰρ ἐν αὐταῖς ἔχετε δι' ἀρχαίαν ἀκοὴν παλαιὰν δόξαν οὐδὲ μάθημα χρόνῳ πολλὸν οὐδέν. τὸ δὲ τούτων αἴτιον τόδε. πολλὰ κατὰ πολλὰ φθοραὶ γεγόνασιν ἀνθρώπων καὶ ἔσσονται, πυρὶ μὲν καὶ ὕδατι μέγιστα, μυριοῖς δὲ ἄλλοις ἕτεροι βραχύτεροι. τὸ γὰρ οὖν καὶ παρ' ὑμῖν λεγόμενον, ὡς ποτε Φαέθων Ἥλιου παῖς τὸ τοῦ πατρὸς ἄρμα ζεύξας διὰ τὸ μὴ δυνατὸς εἶναι κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς ὁδὸν εἰσέρχεται τὰ τ' ἐπὶ γῆς συνέκαισεν καὶ αὐτὸς κεραινωθεὶς διεφθάρη, τοῦτο μῦθον μὲν σχῆμα ἔχον λέγεται, τὸ δὲ ἀληθές ἐστι τῶν περὶ γῆν κατ' οὐρανὸν ἰόντων παράλλαξις καὶ διὰ μακρῶν χρόνων γιγνομένη τῶν ἐπὶ γῆς πυρὶ πολλῷ φθορά. τότε οὖν ὅσοι κατ' ὄρη καὶ ἐν ὑψηλοῖς τόποις καὶ ἐν ξηροῖς οἰκοῦσιν μᾶλλον διόλλυνται τῶν ποταμοῖς καὶ θαλάττῃ προσοικούντων ἡμῖν δὲ ὁ Νείλος εἰς τε τᾶλλα σωτήρ καὶ τότε ἐκ ταύτης τῆς ἀπορίας σφίξει λυόμενος. ὅταν δ' αὐτῷ θεοὶ τὴν γῆν ὕδασι καθαίροντες κατακλύξωσιν, οἱ μὲν ἐν τοῖς ὄρεσιν διασώζονται βουκόλοι νομῆς τε, οἱ δ' ἐν ταῖς παρ' ὑμῖν πόλεσιν εἰς τὴν θάλατταν ὑπὸ τῶν ποταμῶν φέρονται· κατὰ δὲ τήνδε χώραν οὔτε τότε οὔτε ἄλλοτε ἄνωθεν ἐπὶ τὰς ἀρούρας ὕδωρ ἐπιρρεῖ, τὸ δ' ἐναντίον κάτωθεν πᾶν ἐπανιέναι πέφυκεν. ὄθεν καὶ δι' ἧς αἰτίας τάνθάδε σωζόμενα λέγεται παλαιότατα· τὸ δὲ ἀληθές, ἐν πᾶσιν τοῖς τόποις ὅπου μὴ χεμῶν ἐξαίσιος ἢ καὶ αἷμα ἀπείργει, πλέον, τοτὲ δὲ ἔλαττον αἰεὶ γένος ἐστὶν ἀνθρώπων. ὅσα δὲ ἢ παρ' ὑμῖν ἢ τῆδε ἢ καὶ κατ' ἄλλον τόπον ὧν ἀκοῆ ἴσμεν, εἴ ποῦ τι καλὸν ἢ μέγα γέγονεν ἢ καὶ τινα διαφορὰν ἄλλην ἔχον, πάντα γεγραμμένα ἐκ παλαιοῦ τῆδ' ἐστὶν ἐν τοῖς ἱεροῖς καὶ σεσωσμένα· τὰ δὲ παρ' ὑμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις ἄρτι κατεσκευασμένα ἐκάστοτε τυγχάνει γράμμασι καὶ ἄπασιν ὁπόσων πόλεις δεόνται, καὶ πάλιν δι' εἰωθότων ἐτῶν ὡσπερ νόσμημα ἦκει φερόμενον αὐτοῖς ῥεῦμα οὐράνιον καὶ τοὺς ἀγραμμάτους τε καὶ ἀμούσους ἔλιπεν ὑμῶν, ὥστε πάλιν ἐξ ἀρχῆς οἷον νεοὶ γίνεσθε, οὐδὲν εἰδότες οὔτε τῶν τῆδε οὔτε τῶν παρ' ὑμῖν, ὅσα ἦν ἐν τοῖς παλαιοῖς χρόνοις. τὰ γοῦν νυνδὴ γενεαλογηθέντα, ὦ Σόλων, περὶ τῶν παρ' ὑμῖν ἂ διήλθες, παίδων βραχὺ τι διαφέρει μύθων, οἱ πρῶτον μὲν ἓνα γῆς κατακλυσιμὸν μείμησθε πολλῶν ἔμπροσθεν γεγονότων, ἔτι δὲ τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον γένος ἐπ' ἀνθρώπους ἐν τῇ χώρᾳ παρ' ὑμῖν οὐκ ἴσπε γηγόνος, ἐξ ὧν σύ τε καὶ πᾶσα ἡ πόλις ἐστὶν τὰ νῦν ὑμῶν, περιλειφθέντος ποτὲ σπέρματος βραχέος, ἀλλ' ὑμᾶς λέληθεν διὰ τὸ τοὺς περιγενομένους ἐπὶ πολλὰς γενεὰς γράμμασιν τελευτᾶν ἀφώνους. ἦν γὰρ δὴ ποτε, ὦ Σόλων, ὑπὲρ τὴν μεγίστην φθορὰν ὕδασι ἢ νῦν Ἀθηναίων οὕσα πόλις ἀρίστη πρὸς τε τὸν πόλεμον καὶ κατὰ πάντα εὐνομοτάτῃ διαφερόντως· ἢ κάλλιστα ἔργα καὶ πολιτεία γενέσθαι λέγονται κάλλιστα πασῶν ὁπόσων ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἡμεῖς ἀκοὴν παρεδεξάμεθα". ἀκούσας οὖν ὁ Σόλων ἔφη θαυμάσαι καὶ πᾶσαν προθυμίαν σχεῖν δεόμενος τῶν ἱερέων πάντα δι' ἀκριβείας οἱ τὰ περὶ τῶν παλαιοῦ πολιτῶν ἐξῆς διελεθῆναι. τὸν οὖν ἱερέα φάναι· "φθόνος οὐδεὶς, ὦ Σόλων,

Κυρήνη, την Κάτω Ιταλία και τη Σικελία επέστρεψε ως δούλος προς πώληση στην Αίγινα, απ' όπου ελευθερώθηκε δαπάναις φίλων, με τα χρήματα των οποίων ίδρυσε στην Αθήνα την Ακαδημία, κοντά στον σημερινό Κεραμεικό²². Τα επόμενα δύο ταξίδια που πραγματοποίησε στη Σικελία είτε για να εφαρμόσει τις πολιτικές ιδέες του στην αυλή του Διονυσίου, ανηψιού του φίλου του Δίωνα (366 π. Χ.), είτε για να συμφιλιώσει ανηψιό και θείο (Διονύσιο – Δίωνα, το 361 π. Χ.) είχαν θλιβερή για τον ίδιο κατάληξη. Πλέον, είχε πεισθεί ότι η ενεργός πολιτική δεν ήταν γι' αυτόν μια επιλογή. Η πεποίθησή του αυτή εδραιώθηκε με τη δολοφονία του καλού του φίλου, του Δίωνα, πιθανώς από τον ανηψιό του Διονύσιο.

Όλη αυτή η πορεία ωστόσο, δεν κατέβαλε μέσα του τον εγγενή πόθο ενασχόλησης με τα πράγματα της πόλεως, τον οποίο και έστρεψε προς τη μελέτη, τη διδασκαλία και τη συγγραφή. Η πορεία που ακολουθεί τον ωθεί να αναζητήσει τους

ἀλλὰ σοῦ τε ἔνεκα ἔρω καὶ τῆς πόλεως ὑμῶν, μάλιστα δὲ τῆς θεοῦ χάριν, ἣ τῆν τε ὑμετέραν καὶ τήνδε ἔλαχεν καὶ ἔθρεψεν καὶ ἐπαίδευσεν, προτέραν μὲν τὴν παρ' ὑμῖν ἔτεσιν χιλίους, ἐκ Γῆς τε καὶ Ἡφαίστου τὸ σπέρμα παραλαβοῦσα ὑμῶν, τήνδε δὲ ὑστέραν. τῆς δὲ ἐνθάδε διακοσμήσεως παρ' ἡμῖν ἐν τοῖς ἱεροῖς γράμμασιν ὀκτακισχιλίων ἐτῶν ἀριθμὸς γέγραπται. περὶ δὴ τῶν ἐνακισχίλια γεγονότων ἔτη πολιτῶν σοὶ δηλώσω διὰ βραχέων νόμους, καὶ τῶν ἔργων αὐτοῖς ὃ κάλλιστον ἐπράχθη· τὸ δ' ἀκριβὲς περὶ πάντων ἐφεξῆς εἰς αὐτὴς κατὰ σχολὴν αὐτὰ τὰ γράμματα λαβόντες διεξιμεν. τοὺς μὲν οὖν νόμους σκόπει πρὸς τοὺς τῆδε· πολλὰ γὰρ παραδείγματα τῶν τότε παρ' ὑμῖν ὄντων ἐνθάδε νῦν ἀνευρήσεις, πρῶτον μὲν τὸ τῶν ἱερέων γένος ἀπὸ τῶν ἄλλων χωρὶς ἀφωρισμένον, μετὰ δὲ τοῦτο τὸ τῶν δημιουργῶν, ὅτι καθ' αὐτὸ ἕκαστον ἄλλω δὲ οὐκ ἐπιμειγνύμενον δημιουργεῖ, τὸ τε τῶν νομέων καὶ τὸ τῶν θηρευτῶν τὸ τε τῶν γεωργῶν. καὶ δὴ καὶ τὸ μάχιμον γένος ἦσθησάι που τῆδε ἀπὸ πάντων τῶν γενῶν κευχρισμένον, οἷς οὐδὲν ἄλλο πλὴν τὰ περὶ τὸν πόλεμον ὑπὸ τοῦ νόμου προσετάχθη μέλειν· ἔτι δὲ ἡ τῆς ὀπλίσεως αὐτῶν σχέσις ἀσπίδων καὶ δοράτων, οἷς ἡμεῖς πρῶτοι τῶν περὶ τὴν Ἀσίαν ὀπλίσαμεθα, τῆς θεοῦ καθάπερ ἐν ἐκείνοις τοῖς τόποις παρ' ὑμῖν πρῶτοις ἐνδειξαμένης. τὸ δ' αὖ περὶ τῆς φρονήσεως, ὁρᾶς που τὸν νόμον τῆδε ὅσῃν ἐπιμέλειαν ἐποιήσατο εὐθὺς κατ' ἀρχὰς περὶ τε τὸν κόσμον, ἅπαντα μέχρι μαντικῆς καὶ ἰατρικῆς πρὸς ὑγίειαν ἐκ τούτων θεῶν ὄντων εἰς τὰ ἀνθρώπινα ἀνευρών, ὅσα τε ἄλλα τούτοις ἔπεται μαθήματα πάντα κτησάμενος. ταύτην οὖν δὴ τότε σύμπασαν τὴν διακόσμησιν καὶ σύνταξιν ἡ θεὸς προτέρους ὑμᾶς διακοσμήσασα κατώμισεν, ἐκλεξαμένη τὸν τόπον ἐν ᾧ γεγέννησθε, τὴν εὐκρασίαν τῶν ὠρῶν ἐν αὐτῷ κατιδοῦσα, ὅτι φρονιμωτάτους ἄνδρας οἴσει· ἔτι οὖν φιλοπόλεμὸς τε καὶ φιλόσοφος ἡ θεὸς οὕσα τὸν προσφεροστάτους αὐτῇ μέλλοντα οἴσειν τόπον ἄνδρας, τοῦτον ἐκλεξαμένη πρῶτον κατώμισεν. ᾠκεῖτε δὴ οὖν νόμοις τε τοιούτοις χρώμενοι καὶ ἔτι μᾶλλον εὐνομούμενοι πάσῃ τε παρὰ πάντας ἀνθρώπους ὑπερβεληκότες ἀρετῇ, καθάπερ εἰκὸς γεννήματα καὶ παιδείματα θεῶν ὄντας. πολλὰ μὲν οὖν ὑμῶν καὶ μεγάλα ἔργα τῆς πόλεως τῆδε γεγραμμένα θαυμάζεται, πάντων μὴν ἐν ὑπερέχει μεγέθει καὶ ἀρετῇ· λέγει γὰρ τὰ γεγραμμένα ὅσῃν ἡ πόλις ὑμῶν ἔπαυσεν ποτε δύναμιν ἴβρει πορευομένην ἅμα ἐπὶ πᾶσαν Εὐρώπην καὶ Ἀσίαν, ἔξωθεν ὀρηθεῖσαν ἐκ τοῦ Ἀτλαντικοῦ πελάγους. τότε γὰρ πορεύσιμον ἦν τὸ ἐκεῖ πέλαγος· νῆσον γὰρ πρὸ τοῦ στόματος εἶχεν ὃ καλεῖτε, ὡς φατε, ὑμεῖς Ἡρακλέους στήλας, ἡ δὲ νῆσος ἅμα Λιβύης ἦν καὶ Ἀσίας μεζῶν, ἐξ ἧς ἐπιβατὸν ἐπὶ τὰς ἄλλας νήσους τοῖς τότε ἐγγίνετο πορευομένοις, ἐκ δὲ τῶν νήσων ἐπὶ τὴν καταντικρὺ πᾶσαν ἠπειρον τὴν περὶ τὸν ἀληθινὸν ἐκείνον πόντον. τάδε μὲν γάρ, ὅσα ἐντὸς τοῦ στόματος οὐ λέγομεν, φαίνεται λιμὴν στενὸν τινα ἔχων εἰσπλοῦν· ἐκεῖνο δὲ πέλαγος ὄντως ἢ τε περιέχουσα αὐτὸ γῆ παντελῶς ἀληθῶς ὀρθότατ' ἀν λέγοιτο ἠπειρος. ἐν δὲ δὴ τῇ Ἀτλαντίδι νήσῳ ταύτῃ μεγάλη συνέστη καὶ θαυμαστὴ δύναμις βασιλέων, κρατοῦσα μὲν ἀπάσης τῆς νήσου, πολλῶν δὲ ἄλλων νήσων καὶ μερῶν τῆς ἠπείρου· πρὸς δὲ τούτοις ἔτι τῶν ἐντὸς τῆδε Λιβύης μὲν ἤρχον μέχρι πρὸς Αἴγυπτον, τῆς δὲ Εὐρώπης μέχρι Τυρρηνίας. αὕτη δὴ πᾶσα συναθροισθεῖσα εἰς ἐν ἡ δύναμις τὸν τε παρ' ὑμῖν καὶ τὸν παρ' ἡμῖν καὶ τὸν ἐντὸς τοῦ στόματος πάντα τόπον μᾶ ποτὲ ἐπεχείρησεν ὀρμηθῆναι δουλοῦσθαι. τότε οὖν ὑμῶν, ὃ Σόλων, τῆς πόλεως ἡ δύναμις εἰς ἅπαντας ἀνθρώπους διαφανῆς ἀρετῇ τε καὶ ρώμῃ ἐγένετο· πάντων γὰρ προστάσα εὐψυχία καὶ τέχναις ὅσαι κατὰ πόλεμον, τὰ μὲν τῶν Ἑλλήνων ἡγουμένη, τὰ δ' αὕτη μονωθεῖσα ἐξ ἀνάγκης τῶν ἄλλων ἀποστάντων, ἐπὶ τοὺς ἐσχάτους ἀφικομένη κινδύνους, κρατήσασα μὲν τῶν ἐπιόντων τρόπαιον ἔστησεν, τοὺς δὲ μήπω δεδουλωμένους διεκώλυσεν δουλωθῆναι, τοὺς δ' ἄλλους, ὅσοι κατοικοῦμεν ἐντὸς ὄρων Ἡρακλείων, ἀφθόνως ἅπαντας ἠλευθέρωσεν. ὑστέρω δὲ χρόνῳ σεισμῶν ἐξαισίων καὶ κατακλυσμῶν γενομένων, μῆς ἡμέρας καὶ νυκτὸς χαλεπῆς ἐπελθούσης, τὸ τε παρ' ὑμῖν μάχιμον πᾶν ἄθροον ἔδω κατὰ γῆς, ἢ τε Ἀτλαντὶς νῆσος ὡσαύτως κατὰ τῆς θαλάττης δῦσα ἠφανίσθη διὸ καὶ νῦν ἄπορον καὶ ἀδιερεύνητον γέγονεν τούτῃ πέλαγος, πηλοῦ κάρτα βραχέος ἐμποδῶν ὄντος, ὃν ἡ νῆσος ἰζομένη παρέσχετο»», Τίμαιος, 21e-25d.

²² Γεωργούλης [1975], σσ. 171-173.

όρους της ιδανικής Πολιτείας –στο ομώνυμο έργο του, καταρχήν- και έπειτα να προσδιορίσει, απομακρύνοντας –φαινομενικά τουλάχιστον- το κέντρο βάρους από τη Θεωρία των Ιδεών-, το ιδιαίτερα συμπαγές πλαίσιο λειτουργίας της πόλεως μέσω των *Νόμων* του ²³.

Υπό την έννοια αυτή αποκτά ιδιαίτερο ενδιαφέρον το γεγονός ότι ανάμεσα στην πλατωνική *Πολιτεία* και τους *Νόμους* ²⁴, παρεμβάλλεται στη σειρά συγγραφής ένα από τα πληρέστερα ως προς τη διατύπωση κοσμολογικών αντιλήψεων και θεωρίας περί της δημιουργίας του κόσμου έργα της αρχαιότητας, ο *Τίμαιος*.

²³ Για το ότι ο Πλάτων ποτέ δεν απορρίπτει τα όσα έχει ενίοτε διατυπώσει, αλλά όλη η σκέψη του λειτουργεί συντεταγμένα, διαμορφώνοντας μια ενότητα που ως θεωρία περιλαμβάνει το σύμπαν, τον κόσμο και την προέλευσή του, τον άνθρωπο, τη φύση, την λειτουργία της πόλης και όλες τις αξίες που συνιστούν την ανθρώπινη πραγματικότητα, γίνεται νύξη σε επόμενη ενότητα της παρούσας εργασίας.

²⁴ Όπως σημειώνει ο Α. Διαμαντόπουλος στην εισαγωγή του στην έκδοση της *Πολιτείας* από τον Πάπυρο (1949), η *Πολιτεία* μαζί με τους *Νόμους* καλύπτει σε έκταση 11 πλατωνικά έργα: *Άπολογία*, *Πρωταγόρας*, *Χαρμίδης*, *Γοργίας*, *Μένων*, *Κρατύλος*, *Συμπόσιον*, *Φαίδων*, *Φαῖδρος*, *Θεαίτητος* και *Τίμαιος*, (Πλάτωνος, *Πολιτεία*, Έκδοση 1971, σελ. 5. Σημ. 2). Η ποσοτική αυτή παρατήρηση δίνει και στο επίπεδο της «τάξης μεγέθους» μια ακόμη απόδειξη για το πόσο βαθιά εμφορείτο ο Πλάτων από το ενδιαφέρον του για την πόλη.

2. Ιστορικό πλαίσιο

2.1. Πλάτων: Σταθμός και αρχή

Με τη σκέψη του Πλάτωνα κυρίως αλλά και του μαθητή του Αριστοτέλη κορυφώνεται η γιγαντομαχία του ελληνικού κόσμου γύρω από το ζήτημα της γνώσης και της λειτουργίας του κόσμου. Ο Πλάτωνας είναι το ορόσημο και το κομβικό σημείο για την κατανόηση όσων έχουν προηγηθεί αλλά και όσων ακολουθούν στο χώρο της Φιλοσοφίας.

Βέβαια τα ερωτήματα και τα ζητήματα με τα οποία θα καταπιαστεί, έχουν ήδη τεθεί από τους Προσωκρατικούς Φιλοσόφους. Τι είναι η φύση και πώς κατασκευάζεται ο κόσμος; Ποια είναι η φύση του ανθρώπου και πώς αυτή σχετίζεται με την υπόλοιπη φυσική πραγματικότητα; Ποια η σχέση της ψυχής και του σώματος; Τι είναι η νόηση; Πώς οδηγείται ο άνθρωπος στην αληθή γνώση και ποια τα κριτήρια διάκρισης της αλήθειας από το ψεύδος; Ποια είναι η ουσία του αισθητού κόσμου και της αισθητής πραγματικότητας και ποια η υφή της νοητής ουσίας και της νοητής πραγματικότητας; Ποια η σχέση του Θεού (ή των Θεών) με τον κόσμο και τους ανθρώπους; Τι είναι κίνηση; Τι είναι το *γίνεσθαι* και τι το *εἶναι* (όν);

Ο Πλάτων είναι μαθητής του Σωκράτη. Έτσι, κληρονομεί όλη τη σκέψη του σχετικά με τη γνώση και την αλήθεια, όπως αυτά τα ζητήματα διαμορφώνονται μετά τους Προσωκρατικούς Φιλοσόφους από τη σωκρατική εμπειρία και σοφία. Η σκέψη του Πλάτωνα γονιμοποιείται από τον δάσκαλό του, όμως παράλληλα, ο ίδιος διεισδύει με τις δικές του πνευματικές δυνάμεις και το δικό του πνευματικό χάρισμα του φιλοσοφείν σε όλο το φορτίο της προσωκρατικής σκέψης.

Οι τρεις Μιλήσιοι Φιλόσοφοι, Θαλής, Αναξίμανδρος, Αναξίμενης, ο Εφέσιος Ηράκλειτος, ο Πυθαγόρας και οι μαθητές του (Ίπασσος Μεταποντίνος, Αλκμαίων ο Κροτωνιάτης, Φιλόλαος και άλλοι), οι Ελεάτες Ξενοφάνης, Παρμενίδης, Ζήνων, Μέλισσος, οι Ατομικοί Λεύκιππος και Δημόκριτος, οι συνδυαστές Εμπεδοκλής και Αναξαγόρας και οι Σοφιστές, Πρωταγόρας, Πρόδικος, Ιππίας, Αντιφών, Γοργίας, Θρασύμαχος και άλλοι αποτελούν το κυρίαρχο ρεύμα της ελληνικής προσωκρατικής φιλοσοφίας και σκέψης που με θετικό ή αρνητικό τρόπο θα γονιμοποιήσουν είτε εμμέσως μέσω του Σωκράτη, είτε άμεσα την Πλατωνική σκέψη και την πλατωνική φιλοσοφική όραση και θέα του κόσμου.

Πέραν της προσωκρατικής φιλοσοφικής σκέψης, ο Πλάτων είναι βαθιά ενήμερος, όπως φαίνεται σε όλα τα έργα του, για όλο το πνευματικό φορτίο και κληροδότημα του ελληνικού κόσμου. Εδώ περιλαμβάνονται οι ποιητές και οι θεολόγοι, όπως τους αποκαλεί ο ίδιος, με κυρίαρχους εκπροσώπους τον Όμηρο και τον Ησίοδο, αλλά και οι μαθηματικοί και αστρονόμοι, όπως ο Ζήνων, ο Εύδοξος, ο Θεαίτητος, ο Ευκλείδης και λοιποί μαθητές, κυρίως Πυθαγορείοι.

Ο Πλάτων είναι ίσως ο πρώτος και ο τελευταίος φιλόσοφος που ενώ είναι ενήμερος για τη λογική και επιστημονική σκέψη, καθόσον κυρίαρχο στοιχείο της πλατωνικής θεωρίας είναι η διαλεκτική, δεν διστάζει να αξιοποιήσει τον μύθο ως ουσιώδες μεθοδολογικό εργαλείο έρευνας λογικής, επιστημονικής και φιλοσοφικής,

αλλά και ως εργαλείο διατύπωσης της αλήθειας, όπου αισθάνεται ότι το φορτίο της ξεπερνά τις δυνατότητες των τυπικών λογικών διατυπώσεων.

Τέλος, μέσω της επαφής του με τους Πυθαγόρειους κληρονομεί τη μυστική ορφική παράδοση απ' όπου εμπνέεται και ενισχύεται η διδασκαλία του για το «νοητό είδος», με κορύφωση τη διδασκαλία του περί του *Άγαθοῦ*. Συνοψίζοντας την εικόνα αυτή του πλατωνικού φαινομένου, μελετώντας τα έργα του Πλάτωνα δεν μπορούμε να παραγνωρίσουμε το εντυπωσιακό γεγονός ότι σε αυτόν συνδυάζονται με άριστο και σπάνιο τρόπο τα χαρίσματα του φιλοσόφου, του θεολόγου, του επιστήμονα, του ποιητή, του μυστικού και του πολιτικού οραματιστή. Από την άποψη αυτή ανακεφαλαιώνει το κυρίαρχο στοιχείο του ελληνικού πνεύματος που δεν είναι άλλο από την αναζήτηση της αλήθειας χάριν της ίδιας και όχι χάριν της χρησιμότητάς της.

Όπως θα δούμε στη συνέχεια, ο ίδιος είναι ένας από τους βασικούς εισηγητές της ελληνικής αντίληψης ότι το πρακτικό πνεύμα αποκομμένο από το θεωρητικό, καθίσταται στείρο, ανίκανο να λύσει τα ουσιώδη προβλήματα του ανθρώπου, αλλά και επικίνδυνο. Από την άποψη αυτή σήμερα, που η εξειδίκευση και η μονομέρεια της γνώσης, της επιστήμης αλλά και της πολιτικής πρακτικής γίνονται όλο και πιο κυρίαρχα στοιχεία των ανθρώπινων κοινωνιών, η ενασχόληση με τα έργα του Πλάτωνα μπορεί να αποτελέσει την απαρχή για τη θεραπεία μιας παγκόσμιας κοινωνικοπολιτικής ασθένειας ²⁸.

Ακολουθώντας, θα εστιάσουμε την προσοχή μας σε εκείνα τα στοιχεία του ελληνικού πνεύματος πριν την εποχή του Πλάτωνα, τα οποία συνιστούν τα υλικά με τα οποία εργάστηκε η μεγαλοφυΐα του Αθηναίου φιλόσοφου. Έτσι, στο εισαγωγικό αυτό πλαίσιο θα τεθούν οι βάσεις για την ενασχόλησή μας με το κυρίως θέμα αυτής της εργασίας, το οποίο αφορά στην ανίχνευση των κύριων πτυχών της πολιτικής σκέψης του Πλάτωνα, όπως αυτή ξεδιπλώνεται στον *Τίμαιο* και τους *Νόμους*.

2.2. Το μυστικό στοιχείο

Μέσα από τον Πυθαγορισμό αλλά και τις λοιπές μυστηριακές παραδόσεις και πρακτικές ο Πλάτων προσλαμβάνει το μυστηριακό και μυστικό στοιχείο, το οποίο θα αποτελέσει βασικό συστατικό και θα διαμορφώσει το κυρίαρχο βιωματικό περιβάλλον σε όλο του το έργο. Μέσα από τις ορφικές και διονυσιακές παραδόσεις και τελετές ο ελληνικός κόσμος μυείται στη μυστική ασκητική εμπειρία φυγής από τα αισθητά και γιγνόμενα προς τα νοητά, αιώνια και αμετάβλητα ²⁹.

²⁸ Αυτό το αντιλαμβάνονται σύγχρονοι μελετητές της φιλοσοφίας, ώστε σήμερα υπάρχουν - ειδικά στις αγγλοσαξονικές χώρες, όπου οι κοινωνίες εμφανίζουν μεγάλη παθογένεια- πολλά έργα με επίκεντρο την μελέτη της επίδρασης της πλατωνικής σκέψης στην ανθρώπινη ψυχή και τη συμβολή της στην ψυχική υγεία. Μια τέτοια απόπειρα είναι και το βιβλίο του Lu Marinoff, με τίτλο: *Plato, Not Prozac!*, HarperCollins, NY, 1999.

²⁹ Ο Bertrand Russell στο *Ιστορία του της Δυτικής Φιλοσοφίας*, αναφερόμενος στους Ορφικούς σημειώνει: [Ο Ευριπίδης θέτει μια ομολογία στο στόμα ενός ορφικού ιερέα που είναι αποκαλυπτική: «Γιέ της Φοινικογέννητης Τυρίας Ευρώπης και του μεγάλου Διός, της εκατόπολης της Κρήτης εξουσιαστή, νά με που 'ρχομαι παρατώντας τους άγιους ναούς, που ντόπιο δοκάρι τους δίνει σκεπή, με τις ατόφιες κυπαρισσένιες ξυλοδεσιές, συναρμοσμένες με πελέκι χαλυβικό και με ταυροτόμαρου κόλλα. Ζήση αμόλευτη ξετυλίγοντας αφότου γίνηκα μύστης του Ιδαίου Διός και "βούκουλας" του νυχτοπλάνητα Ζαγρέα, έχοντας συντροφικά

τελέσει του ωμού κρεάτου τα φαγώματα και τις λαμπάδες αφηλοσηκώσει της Βουνίσιας Μάνας, τις λαμπάδες των Κουρήτων, ιερώθηκα και πήρα να με λένε "βάκχο". Ντυμένος με κάτασπρα ντύματα, αποτραβιέμαι από τις γέννες των ανθρώπων, δεν αγγίζω τα νεκροσέντουνα, κι από το φάγωμα θροφής, πού 'χε ζωή, κρατιέμαι αλάργου.

Φοιnikογενοὺς παῖ τῆς Τυρίας
τέκνον Εὐρώπας καὶ τοῦ μεγάλου

Ζανός, ἀνάσσων

Κρήτης ἑκατομπτολιέθρον'

ἦκω ζαθέους ναοὺς προλιπών,

οὗς αὐθιγενῆς τιηθεῖσα δοκὸς

στεγανοὺς παρέχει Χαλίβω πελέκει

καὶ ταυροδέτω κόλλη κραθεῖσ'

ἀτρεκεῖς ἄρμους κυπαρίσσου.

ἀγνόν δὲ βίον τείνων ἐξ οὗ

Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμην,

καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βροντὰς

τάς τ' ὠμοφάγους διαίτας τελέσας

μητροί τ' ὄρειῶ δαδας ἀνασχῶν

καὶ Κουρήτων

Βάκχος ἐκλήθην ὀσιωθεῖς.

Οἱ Ορφικοί ἦταν ασκητική αἵρεση· Το κρασί γι' αὐτούς ἦταν μονάχα σύμβολο, ὅπως αργότερα στα χριστιανικά μυστήρια. Ἡ μέθη που ἐπιζητούσαν ἦταν ὁ «ενθουσιασμός», ἡ ἔνωση με τὸ θεό. Ἐτσι πίστευαν τοὺς εαυτοὺς των ὅτι μπορούσαν ν' ἀποκτήσουν μυστική γνώση που δεν ἦταν δυνατὸν νὰ κτηθῆ με τὰ συνηθισμένα μέσα. Το μυστικιστικὸ τούτο στοιχεῖο μπήκε στην ἐλληνική φιλοσοφία με τὸν Πυθαγόρα, ὁ ὁποῖος ἦταν ἕνας μεταρρυθμιστὴς τῆς θρησκείας τοῦ Διόνυσου. Τὰ ορφικά στοιχεῖα ἀπὸ τὸν Πυθαγόρα πέρασαν στην πλατωνική φιλοσοφία, κι ἀπὸ τὸν Πλάτωνα στην πολὺ μεταγενέστερη φιλοσοφία που ἦταν ὡς ἕνα βαθμὸ θρησκευτική. Ορισμένα καθαρῶς βακχικά στοιχεῖα ἐπιζούσαν οπουδήποτε ὁ Ορφισμὸς εἶχε ἐπιρροή. Ἐνα ἀπὸ αὐτὰ ἦταν ὁ φεμινισμὸς που ἀνευρίσκεται ἀφθονος στὸν Πυθαγόρα και που στὸν Πλάτωνα προχώρησε τόσο ὥστε νὰ διεκδικεῖ πλήρη πολιτική ἰσότητα γιὰ τὶς γυναῖκες.

Γιὰ τὸν Ορφικὸ, ἡ ζωὴ στὸν κόσμον αὐτὸν εἶναι πόνος και μόχθος. Εἶμαστε δεμένοι σ' ἕναν τροχὸ που γυρίζει ἀνάμεσα στὸς ἀτέλειωτους κύκλους τῆς γέννησης και τοῦ θανάτου. Ἡ πραγματική μας ζωὴ εἶναι στ' ἀστέρια ἀλλ' εἶμαστε δεμένοι με τὴ γῆ. Μόνον με τὸν ἐξαγνισμό και τὴν ἀπάρνηση και με μιαν ασκητική ζωὴ μπορούμε νὰ διαφύγουμε ἀπὸ τὸν τροχὸ και νὰ φτάσουμε τέλος στην ἔκσταση τῆς ἐνότητας με τὸν θεό....], Russell, B., *Ἱστορία τῆς Δυτικῆς Φιλοσοφίας*, τ. 1, Ἐκδ. Ἀρσενίδη, Ἀθήνα, σσ. 52-57.

Ἀντίστοιχα, οἱ Τσέλλερ και Νέστλε, στὴν Σύνοψη τῆς ἱστορίας τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας, ἀναφερόμενοι στὴν προϊστορία και τὴν προέλευση τῆς φιλοσοφίας, ἀναφέρουν: «...Ἐτσι ετοιμάστηκε τὸ ἔδαφος γιὰ μιὰ νέα θρησκεία, που δε ρίζωνε πια στὶς πατροπαράδοτες τελετουργίες παρὰ ἐρχόταν ἀπ' ἔξω, ἀπὸ τὴ Θράκη ἢ ἀπὸ τὴ Λυδία, κι ἔκανε τώρα τὴν ἐμφάνισή τῆς στὸν ἐλληνικὸν κόσμον. Ὁ καινούργιος αὐτὸς θεός, ὁ Διόνυσος, που δεν ἔχει ἀκόμα δικαίωμα κατοικίας στὸν ομηρικὸ Ὀλυμπο και που τὸ πέρασμά του στὴν ἐλληνική γῆ συνάντησε ἀρχικὰ ζωηρὴ ἀντίσταση, νίκησε με τὸν καιρὸ και πήρε τὴν ἀδιαφιλονίκητή του θέση ἀνάμεσα στὸς ντόπιους θεούς. Ἡ λατρεία του ἐνώθηκε με τὶς ἐγχώριες τελετουργίες, ὅπως με τοῦ αττικῆς θεοῦ τοῦ κρασιοῦ, συμμάχησε ὁμως και με τὸν Ἀπόλλωνα στὸς Δελφούς, ὅπου ὁ παλιὸς χρησμός ἀπὸ τὰ σημάδια (οἰωνωσκοπία) πήρε με τὴν ἐπιρροή του τὴ μορφή τῆς ἐκστατικῆς μαντείας ἀπὸ θεϊκὴ ἐμπνευση, και πιο πέρα μπήκε στὸν κύκλον τῶν θεῶν τῶν μυστηρίων τῆς Ἐλευσίνας με τὸ ὄνομα Ἰακχος. Ὁ Διόνυσος εἶναι ὁ θεὸς τῆς γεννήτρας φύσης και τὸν λατρεύουν με νυχτερινὲς τελετὲς σε βουνοκορφές, με παράφορη μουσική, στὴ φεγγοβολή λαμπάδων, γυναῖκες τὸ περισσότερο, που τὸν ἀκολουθοῦν σα μαινάδες, πιάνονται σε ἄγριους χοροὺς τραντάζοντας τὸ θῦρσο, ὥσπου πέφτουν σε παροξυσμὸ και πιστεύουν πως βλέπουν τὸ θεὸ τὸν ἴδιο εἶτε τὰ ἱερά του ζῶα, τὸ λιοντάρι ἢ τὸν ἀνθήρα, πως τὰ δαμάζουν ἢ τὰ ξεσκίζουν. Στὴ δεμένη με τὸ ὄνομα τοῦ Θράκα τραγουδιστῆ Ὀρφέα μυστηριακὴ θρησκεία ἡ τελετουργία αὐτὴ γίνεται σταθερὸ δόγμα. Ὁ Διόνυσος εἶναι ἐδῶ κύριος τῆς ζωῆς και τοῦ θανάτου. Τὸν ἴδιο, που εἶχε πάρει μορφή ταύρου – ἔτσι τὸ λέγει ὁ τελετουργικὸς μῦθος – τὸν ξέσκισαν οἱ Τιτάνες και κατάπιαν τὰ μέλη του. Μόνον τὴν καρδιά του τὴ γλύτωσε ἡ Ἀθηνά και τὴν πήγε στὸ Δία, κι ἐκεῖνος ἐφτιαξε ἀπ' αὐτὴ τὸ νέο Διόνυσον – Ζαγρέα ... Το τέλειον αὐτὸ ἀναποδογύρισμα τοῦ πηγαίου και γνήσιου τρόπου, που ὁ Ἕλληνας νιώθει τὴ ζωὴ κι ἡ συνέπειά του, ἡ ξαναπροσαρμογὴ ὅλων τῶν αξιών, ἰδιαιτέρως ἡ ὑποτίμηση τοῦ σωματικῆς κι ὁ ασκητικὸς τρόπος τῆς ζωῆς που πηγάζει ἀπ' αὐτὴ, εἶναι κάτι ολότελα ξένο γιὰ τὴν οὐσία τοῦ Ἕλληνα και γι' αὐτὸ μαρτυρεῖ προέλευση ἐξωελλαδική, ἀνατολίτικη... Ὁ δυῖσμός αὐτοῦ τοῦ μυστικισμοῦ, που τὴν ἀνθρώπινη φύση τὴ χωρίζει σε δύο ἐχθρικά τὸ ἕνα στὸ ἄλλο στοιχεῖα, εἶναι ξένη σταγόνα μέσα στὸ ἐλληνικὸ αἷμα.

...Στὸν Ἕλληνα τοῦ 6^{ου} αἰῶνα π.Χ., που δεν τὸν ικανοποιούσε πια ἡ παραδομένη θρησκεία, ἀνοίγαν δυο δρόμοι: τῆς ὀρθολογικῆς διανόησης κι ἐρευνας, που τὸν ἀκολούθησε ἡ ἰωνικὴ φυσική, και τοῦ θρησκευτικῆς μυστικισμοῦ, που τὸν ἐδείχνε ἡ ορφικὴ διδασκαλία. Οἱ δυο αὐτοὶ δρόμοι ὁμως δεν τράβηξαν ολότελα

Το μυστικό βιωματικό στοιχείο -είτε αυτό ενυπάρχει στην προϊστορική ελληνική παράδοση είτε έρχεται ως δάνειο από το ευρύτερο πολιτιστικό περιβάλλον της Μεσογείου και της Ευρασίας ήδη σε μια υψηλή σύνθεση- φθάνει στην κλασική Αθήνα τόσο μέσα από θρησκευτικές τελετές σε ιερούς χώρους, όσο και μέσω των μεγάλων ποιητών, όπως ο Πίνδαρος (521-441), ο Αισχύλος (525-456), ο Σοφοκλής (496-406) και ο Ευρυπίδης (480-406). Όλων αυτών σαφώς, προηγούνται ο Όμηρος και ο Ησίοδος (8^{ος} αι. π.Χ.)³⁰.

χωρισμένοι, παρά διασταυρώθηκαν και μπέρδισαν συχνά ο ένας με τον άλλο, αφού θρησκεία και φιλοσοφία έχουν πάντα κοινό το σκοπό, όσο πρόκειται για τα αρχικά ζητήματα. Έτσι εξηγείται γιατί όλη η ανάπτυξη της ελληνικής φιλοσοφίας παρουσιάζεται σαν αδιάκοπη φιλονικία και σε σημαντικές φάσεις συμβιβασμός ανάμεσα στην κοινή στους Έλληνες μονιστική και την ανατολική δυϊστική διάνοηση, ανάμεσα στη νοησιарχία (intellectualism) και το μυστικισμό... Σε καιρούς πάντα εξωτερικών κι εσωτερικών κλονισμών, όπως ήδη τον 6^ο π.Χ. αιώνα ύστερα από την καταστροφή του Πελοποννησιακού πολέμου, τον 1^ο π.Χ. αιώνα στο τέλος της εκατόχρονης ρωμαϊκής επανάστασης και τέλος από τον 3^ο αιώνα κι ύστερα, τον καιρό της καταστροφής του αρχαίου κόσμου, η δυϊστική μυστική κατεύθυνση δυναμώνει και τέλος με την εξάντληση της λογικής διάνοησης η φιλοσοφία μεταμορφώνεται σε μυστικισμό μέσα στο Νεοπλατωνισμό», Zeller – Nestle, Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας, εκδ. Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Αθήνα 1942, σσ. 17-23.

³⁰ Ιδιαίτερα κατατοπιστικά είναι τα σχετικά αποσπάσματα των Τσέλλερ – Νέστλε: «Η κούνια της ελληνικής φιλοσοφίας είναι η μικρασιατική Ιωνία. Εκεί στην αποικιακή χώρα, από την άλλη μεριά του Αιγαίου, όπου ακούστηκαν πρώτη φορά τα τραγούδια του Ομήρου, πρόβαλε κι η ελληνική φιλοσοφία στο φως: ιωνικός νους δημιούργησε και τα δυο. Αυτού δε χωρεί αμφιβολία, όσο κι αν απέχουν χρονικά, όσο μακρινός κι αν είναι ο δρόμος από τους ομηρικούς ήρωες στους Έλληνες στοχαστές και ερευνητές: ο Όμηρος κι η φιλοσοφία αποτελούν, να πούμε, τους πόλους, που γύρω τους στρέφεται ο κόσμος της ελληνικής διανοητικής ζωής. Ήδη του Ομήρου η γλώσσα προδίνει τη νοησιарχική υφή του ελληνικού νου. Γιατί ακόμα και σ' αυτόν τον κόσμο της πολεμικής παλικαριάς, που χαρά του έχει τη δράση, κανονιστής είναι ο νους κι όχι η βούληση. Για την τελευταία δεν έχει καν ειδική λέξη η ομηρική γλώσσα. Πως η ενέργεια του ανθρώπου εξαρτάται από το επίπεδο της γνώσης του είναι αυτονόητο για τους ομηρικούς ποιητές όπως αργότερα για το Σωκράτη.

...Πίσω και πάνω από αυτούς τους «ευκολόζωους θεούς» στέκεται μια δύναμη, που ο ομηρικός άνθρωπος την αντικρίζει σχεδόν με μεγαλύτερο σεβασμό παρά τους Ολύμπιους, η Μοίρα, το αλύγιστο ριζικό, μια αναιμική αφαίρεση σαν την παραβάεις μ' εκείνες τις ολοζώντανες προσωπικές μορφές, μα γι' αυτό ίσα ίσα το γέννημα μιας πρώτης προαίσθησης της νομοτέλειας, που εξουσιάζει όσα γίνονται στον κόσμο. Ακόμα και ο θάνατος, όσο θλιβερός κι αν είναι, δεν τριγυρίζεται από κανέναν άλλο τρόπο παρά από τη συνείδηση ενός αναπόφευχτου, με την καθολικότητά του όμως υποφερτού, γραφτού, κι έτσι προβάλλει σα δίδυμος αδερφός του ύπνου. Μεγαλύτερη σπουδαιότητα έχει το βαθύ συναίσθημα για την προσκαιρότητα κάθε γήινου, που κατέχει τον ομηρικό άνθρωπο, και που είναι τόσο δυνατότερο όσο η ζωή στο φως του ήλιου είναι γι' αυτόν η μόνη αληθινή, ενώ κοντά σ' αυτήν η σκιερή ύπαρξη του Άδη δεν έχει καμιά αξία.

...Μια φορά μάλιστα προβάλλει το ζήτημα για την αρχή του κακού, θίγεται δηλαδή το πρόβλημα, που αργότερα γέννησε τη θεοδικία στη φιλοσοφία. Μα οι τόνοι που ακούστηκαν μια φορά ηχούν πιο πέρα. Κάτω από την επιφάνεια της ηρωικής ποίησης και των μύθων της αρχίζει να σαλεύει ο λόγος, για να σηκώσει σε λίγο πιο θαρρετά το κεφάλι.

Ο Ησίοδος είναι η πρώτη χεροπιαστή προσωπικότητα στην ελληνική λογοτεχνία και σ' αυτόν βρίσκουμε ήδη την ορμή για συστηματοποίηση, που λείπει ακόμα ολότελα στον Όμηρο. Με συνειδητή αντίθεση στην ομηρική ποίηση δε θέλει να διηγηθεί «ψευτιές» παρά να «διαλαλήσει την αλήθεια» και προσπαθεί στη θεογονία του, όχι μόνο το ατέλειωτο πλήθος των θεών με τη μορφή γενεαλογικού δέντρου να το φέρει σε κάποια συνάρτηση, παρά ανακατώνονται μέσα εκεί πολύ αξιοπρόσεχτα σπέρματα για μια κοσμολογική θεωρία, που ανάμεσά τους προβάλλουν παραστάσεις όπως το χάος κι ο αιθέρας κι ιδιαίτερα, όπως το σημειώνει ο Αριστοτέλης, ο έρωτας, σαν κινητική δύναμη, χωρίς εννοείται να σπάσει ακόμα η μυθική μορφή της προσωπικής τεκνογονίας.

Στον Ησίοδο βρήκαμε τις πρώτες, ακόμα δειλές, δοκιμές για την εξωτερίκευση προσωπικής σκέψης και συγκίνησης. Τώρα γεννιέται η λυρική ποίηση, η προσωπικότερη απ' όλα τα ποιητικά είδη, κι ενώ το έπος διηγείται με ήρεμη αντικειμενικότητα τα ηρωικά κατορθώματα περασμένων γενεών, ο λυρικός ποιητής ξεχύνει τώρα με πάθος τα προσωπικά του αισθήματα στο τραγούδι. Η συναισθηματική ζωή φουντώνει. Τη φύση δεν την αντικρίζουν πια μονάχα για να την παρατηρήσουν και να την περιγράψουν, παρά και τη νιώθουν. Στην ελεγεία η ποίηση γίνεται κραυγή μάχης, όπλο στους πολιτικούς αγώνες είτε ακουστική σάλπιγγα για να βάλει κανείς στα αυτιά των ομογενών του τις αντιλήψεις του για τη θεότητα, τον κόσμο και τη ζωή. Η ιαμβική ποίηση κυνηγάει με πικρό χλευασμό τον προσωπικό αντίπαλο κι ακόμα ρίχνεται με

Βέβαια, οι Έλληνες δανειζόμενοι από άλλους λαούς μυστικές και μυητικές ασκητικές και διδασκαλίες τις περνούν μέσα από το δικό τους κρησάρισμα και δομούν μια δική τους σύνθεση, όπου το μυστικό, αποφαστικό, υπερβατικό και εκστασιακό στοιχείο εναρμονίζεται με τον λόγο και την διαλεκτική. Αυτό το χαρακτηριστικό το επισημαίνουν με νόημα τόσο οι Τσέλλερ – Νέστλε όσο και ο Γεωργούλης ³¹.

Ο Πλάτων θα προχωρήσει σε μια οραματική, ποιητική και καινοτόμο σύνθεση του μύθου με το λόγο και την διαλεκτική σε ένα λειτουργικό όλον απ' όπου ο

σατιρική πια πρόθεση σε ορισμένες ανθρώπινες ομάδες. Η μελική ποίηση, το λυρικό λιανοτράγουδο, τραγουδάει το ερωτικό πάθος, τη φιλία, τη φυσική ομορφιά και τη χαρά της ζωής, κι ο χορικός ποιητής υμνεί θεούς κι ήρωες είτε εγκωμιάζει ηγεμόνες κι άλλους νικητές του πολέμου ή της ειρήνης, όχι όμως χωρίς να βάζει την προσωπική του σφραγίδα στα τραγούδια του. Όμως όλη αυτή η δυνατή και παράφορη συναισθηματική ζωή κλείνεται μέσα στα ποικιλότατα ρυθμικά μέτρα κι έτσι δαμάζεται με την καλλιτεχνική μορφή.

Κατά τη διάρκεια του 7ου και 8ου αιώνα, βλέπουμε, να προβάλλουν και να κερδίζουν επιρροή ιερατικές και προφητικές προσωπικότητες. Η θρησκεία φαίνεται να μπήκε πρώτη φορά σε κριτικό στάδιο. Τη δυναμωμένη συναισθηματική ζωή δεν την ικανοποιούν πια οι παλιές λαϊκές ιεροτελεστίες, γίνεται αισθητή η ανάγκη μιας προσωπικής επικοινωνίας του κάθε ανθρώπου με το θεό του. Τα αίτια του φαινομένου βρίσκονται σε στενότατη συνάφεια με την αλλαγή στη ζωή του ελληνικού λαού, που την περιγράψαμε.

Για να το κάνουν αυτό προσκαλούν συχνά ιερείς και προφήτες από μακρινά μέρη, όπως λχ. τον Επμενίδη από την Κρήτη, που στο τέλος του 7ου αιώνα καθάρισε την Αθήνα από το κυλώνειο άγος με κάποιαν ανατολίτικη ιεροτελεστία. Σ' αυτόν καθώς και στις ψυχικά συγγενικές μ' αυτόν μορφές απόδιναν εκστατικές καταστάσεις, που στη διάρκειά τους δέχονταν θεϊκές αποκαλύψεις. Και στις τόσο στενές με το θεό σχέσεις αντιστοιχούσε ζωή αγιασμένη από την άσκηση, φαινόμενο που πρώτη φορά παρουσιάζεται στην Ελλάδα. Για να εξιχνιάσουν το μέλλον δεν αρκούσαν πια στην παλιά, τη γνωστή από τον Όμηρο, μαντική από τα σημεία (οιωνοσκοπία), παρά προβάλλουν τώρα θεοπαρμένοι μάντηδες και μάντισσες, Βακχίδες και Σίβυλλες, που γεμάτοι από το θεό προφητεύουν μέσα σ' εκστατική μανία. Ακόμα κι ο εξορκισμός των πνευμάτων, ξένος ολότελα στην ομηρική εποχή, που κάποιαν αντηλιά του μονάχα έχουμε σ' ένα από τα νεότερα άσματα της Οδύσειας, στη Νέκυια, παίρνει μεγάλη διάδοση σ' αυτή την εποχή», ό.π. σημ. 18. Επίσης, μία ιδιόρρυθμη αλλά διεισδυτική θέαση και αξιολογή παρουσίαση του ποιητικού προφίλοσοφικού αλλά και φιλοσοφικού ελληνικού λόγου βρίσκουμε στο βιβλίο του Μανώλη Μαρκάκη, *Φιλοσοφία του Πνεύματος*, τόμ. Α', Αθήνα 2000.

³¹ ...Με το δόγμα αυτό της μετεμψύχωσης ήταν δεμένη στην ορφική διδασκαλία μια κοσμολογική θεωρία, που οι λεπτομέρειές της δεν είναι ολότελα εξακριβωμένες. Ξέρουμε όμως με βεβαιότητα, πως γι' αρχές του κόσμου έβασαν το χάος και τη νύχτα. Η τελευταία γεννούσε έν αυγό κι απ' αυτό έβγαινε ένας φτερωτός Έρωτας. Είναι επίσης βέβαιο πως η ορφική θεολογία, που την περιείχαν οι Ιεροί λόγοι, δεν ξεπερνούσε ολότελα την πολυθεΐα, όμως στα πολλά ονόματα των θεών έβλεπε μόνο διάφορες ονομασίες για τις ποικίλες ενέργειες και φανερώματα της μιας στο βάθος θεϊκής ουσίας, που αποτελεί τον πυρήνα ολόκληρου του κόσμου. Έτσι η ορφική αυτή θεολογία πρόβαλλε με δόγματα σαν τα ακόλουθα: Ο Δίας αρχή, ο Δίας μέση, από το Δία όλα γινήκαν. Ο Δίας βυθός της γης και του αστρόσπαρτου ουρανού. Είτε: Ένα πράγμα είναι ο Δίας, ο Άδης, ο Ήλιος κι ο Διόνυσος. Ένας θεός κατοικεί σε όλα. Και τραβάει πέρα ως το κατώφλι του πανθεισμού, χωρίς όμως να το περάσει. Πάσκιζε, καθώς φαίνεται, τον κόσμο να το νιώσει σα μιαν ενότητα, που την κυβερνάει ένας σταθερός νόμος. Δεν κατάφερε όμως να ξεφορτωθεί την αντίθεση: ύλη και πνεύμα, θεός και κόσμος, σώμα και ψυχή... Οι ίδιοι οι Έλληνες σχέτισαν την πνευματική τους ιδιοφυΐα με το ηλιόλουστο κλίμα της χώρας τους, που πάλι δεν ήταν τόσο πλούσια ώστε να τους απαλλάξει από τη δουλειά: γιατί η φτώχεια είναι η μάνα της αξιοσύνης. Κοντά σ' αυτό η χώρα τους τους έσπρωχνε έξω στη θάλασσα και στην επικοινωνία με ξένους λαούς. Απ' αυτούς δέχτηκαν διάφορες παρορμήσεις, ανάπτυξαν όμως και διαμόρφωσαν όσα πήραν από τους άλλους ανάλογα με δική τους ιδιοσυγκρασία. Έτσι κι η φιλοσοφία τους είναι ολότελα δική τους δημιουργία, που έπρεπε ν' αναβλύσει από μέσα τους μόλις η πνευματική τους ανάπτυξη προχώρησε τόσο ώστε να ξεπεράσουν τα παιδικά χρόνια της μυθικής κοσμοερμηνείας κι ο λόγος σάλεψε τα φτερά του για να γνωρίσει και να καταλάβει τον κόσμο και τον εαυτό του από δική του δύναμη», Zeller – Nestle, ό.π. σσ. 19-20 και 24-25.

Ωστόσο, ακόμη κι ένας τόσο σπουδαίος ελληνιστής, όπως ο Edward Zeller δεν αποφεύγει τη σχετικοποίηση του Πλάτωνα, όταν ερμηνεύει ως άνω την περίφημη εκείνη φράση του στο 987de της *Επινομίδος*: «λάβωμεν δὲ ὡς ὅτιπερ ἂν Ἕλληνες βαρβάρων παραλάβωσι, κάλλιον τοῦτο εἰς τέλος ἀπεργάζονται». Δεν λέει ο Πλάτωνας κάλλιον ὡς ἐδόκει αὐτοῖς ἀπεργάζονται, ἀλλὰ κάλλιον εἰς τέλος ἀπεργάζονται. Εκτός, βέβαια, κι αν η παραπλανητική μετάφραση οφείλεται σε σφάλμα του Θεοδώριδη, ο οποίος είχε και την ευθύνη της έκδοσης του έργου στην ελληνική γλώσσα.

φιλόσοφος αντλεί το υλικό της δικής του έλλογης σύνθεσης και θεωρίας. Από την άποψη αυτή, αναδεικνύει τη βαθιά σχέση μυθικού, ποιητικού, φιλοσοφικού και επιστημονικού λόγου. Αντιλαμβάνεται ο ίδιος ότι η γνώση είναι αποτέλεσμα μιας συνολικής κίνησης και εμπειρίας του ανθρώπινου πνεύματος, πολύ πριν αυτή η κίνηση καταλήξει σε επιμέρους γνωσιολογικές και μεθοδολογικές λειτουργίες που μπορούν να διακρίνονται ή ακόμη και να συγκρούονται.

Σήμερα είμαστε σε θέση να κατανοούμε την ευρύτητα της πλατωνικής αυτής διαλεκτικής σύνθεσης μύθου και λόγου, αφού μετά από μια υπέρμετρη νεανική αυτοπεποίθηση του ανθρώπινου λογικού στη δυτική αναγέννηση και το διαφωτισμό, έχουμε φθάσει σε μια βαθιά αυτοσυνειδησία των ορίων του επιστημονικού λόγου αλλά και του απροσδιόριστου προλογικού πεδίου από όπου αναδύεται η πλέον κορυφαία λογική σύνθεση, αυτή των φυσικών και μαθηματικών επιστημών.

Ενδεικτικά μόνο αναφέρουμε την βαθιά μυστική εμπειρία του Einstein, όσον αφορά στην ενότητα του πραγματικού κόσμου αλλά και το απρόσιτο βάθος της οντολογικής υφής των πραγμάτων. Αυτό τον κάνει να διακηρύττει πως ο άνθρωπος που δεν αντιλαμβάνεται το μυστήριο μέσα στο κοσμικό είναι, είναι ένας νεκρός άνθρωπος³².

Πέρα όμως, από τα μυστικά – μυθικά προλεγόμενα ενός σύγχρονου επιστήμονα θα ήταν άδικο να μην αναφέρουμε κι όλη την οικογένεια των σύγχρονων επιστημολόγων, αρχής γενομένης από τον Popper, μέχρι τον Wittgenstein και τον Feyerabend, όπου επισημαίνονται τα προεπιστημονικά στοιχεία και προαπαιτούμενα κάθε επιστημονικής σύνθεσης³³. Ο Feyerabend, μάλιστα, εμπνεόμενος από τη σύγχρονη επιστημονική εμπειρία φθάνει στην «αιρετική άποψη» ότι ούτε η επιστήμη είναι ιερή, ακόμη και για τα αποτελέσματά της - όσο θαυμαστά και εάν είναι αυτά. Αναρωτιέται μάλιστα, ο ίδιος ότι «ποιος ξέρει εάν με άλλους τρόπους δεν θα είχαμε ίσως ακόμη πιο θαυμαστά αποτελέσματα»³⁴.

³² Στο βιβλίο του *Πώς βλέπω τον κόσμο* (Μαρής, Αθήνα 1952), ο Albert Einstein γράφει: «*Η ωραιότερη εμπειρία που μπορούμε να έχουμε είναι το μυστήριο. Αυτό είναι το βασικό συναίσθημα που κυριαρχεί την αληθινή τέχνη και την αληθινή επιστήμη. Όποιος δεν το γνώρισε και δεν μπορεί να το θαυμάσει, ούτε να νοιώσει δέος, είναι σαν πεθαμένος, σαν ένα σβησμένο κερί. Γιατί η εμπειρία του μυστηρίου -έστω και αναμιγμένη με φόβο- είναι εκείνο που γέννησε τη θρησκεία. Η γνώση πως υπάρχει κάτι που δεν μπορούμε να διεισδύσουμε μέσα του, η γνώση των εκδηλώσεων του πιο βαθύτερου λόγου και της πιο λαμπρής ομορφιάς, που η λογική μας μπορεί να αγγίξει μόνο τις πιο στοιχειώδεις μορφές τους -αυτή η γνώση και αυτή η συγκίνηση είναι εκείνο που αποτελεί την αληθινή θρησκευτικότητα*». Οι σκέψεις αυτές ενός από τους μεγαλύτερους εκφραστές του ορθολογικού πνεύματος, δείχνουν πόσο βαθιά σχετίζεται ο μυθικός, ποιητικός, θεολογικός και επιστημονικός λόγος.

³³ Για μια διαφωτιστική, μέσα από απaráμιλλης ζωντάνιας γλαφυρότητα περιγραφή της σχέσης των τριών αυτών μεγάλων μορφών της επιστημολογίας του 20^{ου} αιώνα, ιδιαίτερα χρήσιμα είναι τα όσα ο ίδιος ο Feyerabend εκθέτει στην αυτοβιογραφία του που πρόλαβε να ολοκληρώσει μόλις εικοσιπέντε μέρες περίπου πριν το θάνατό του (11 Φεβρουαρίου 1994) από καρκίνο στον εγκέφαλο, όντας νοσηλεύομενος σε νοσοκομείο, *Ammazzando il tempo: un' autobiografia*. Laterza. Bari, 1994, ελλ. Εκδ: *Σκοτώνοντας τον χρόνο*, Εκκρεμές, Αθήνα 1997.

³⁴ Τον υπαινιγμό αυτό του Feyerabend διατυπώνει ο Χρήστος Γιανναράς στο βιβλίο του *Ορθός λόγος και κοινωνική πρακτική*, Δόμος, Αθήνα 2006. Στο ίδιο έργο ο συγγραφέας τονίζει με έμφαση το αποφαστικό στοιχείο που διακρίνει τη σύγχρονη επιστημολογική σκέψη. Η ανωτέρω αλλά και οι υπόλοιπες αιρετικές απόψεις του Paul Feyerabend εκτίθενται με περισσή ενάργεια και ελεύθερο πνεύμα στο έργο του *Science in a free Society*, (London 1978). Μια αναδρομή στους σύγχρονους επιστημολόγους γίνεται από τον Βασίλη Κάλφα στο έργο του, *Επιστημονική πρόοδος και ορθολογικότητα*. Ενώ μια σύγχρονη όραση της επιστημονικής σκέψης επιδιώκεται στο έργο του Γιώργου Παύλου, *Νόστος Ασύμμετρος Προσώπου*.

Ίσως θα μπορούσαμε με κάθε αίσθηση μετριοφροσύνης να ισχυριστούμε ότι η εξέλιξη της σύγχρονης φυσικής και μαθηματικής σκέψης μας οδηγεί στο να ξαναδιαβάσουμε τον Πλάτωνα, φωτίζοντας πλέον το έργο του με το φως της σύγχρονης επιστημονικής γνώσης.

2.3. Η πάλη για το *είναι* και το *γίνεσθαι* στην πλατωνική φιλοσοφία

Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι θα κληροδοτήσουν στην πλατωνική σκέψη τη γιγαντομαχία περί του *είναι* και του *γίνεσθαι*. Όπως θα δούμε ακολούθως στην εργασία αυτή, ο *Τίμαιος* του Πλάτωνα είναι μια τελική και ώριμη πλέον αναμέτρηση του γέροντος αλλά με νεανική επιμονή Αθηναίου φιλοσόφου σε μια λογική και *εἰκόσι λόγοις* σύνθεση του *είναι* και του *γίνεσθαι*.

Οι τρεις Μιλήσιοι σοφοί θα εισαγάγουν το πρόβλημα της αληθούς και απαλλαγμένης από μυθολογικές κατασκευές κατανόησης και γνώσης της κοσμογένεσης. Έτσι, θα εγκαινιάσουν αυτό που θα ακολουθήσει ως φιλοσοφική και επιστημονική κατανόηση – γνώση του κόσμου, του ανθρώπου και της σύνολης οντολογικής περιοχής. Θα πρέπει να προλάβουμε να πούμε ότι, μολονότι οι Έλληνες φιλόσοφοι αναιρούν συνήθως και αντιμάχονται ο επόμενος τον προηγούμενο ή τον σύγχρονό του, δεν παύουν όμως να κινούνται μεθοδολογικά, γνωσιολογικά και ανθρωπολογικά σε μια ενιαία περιοχή που θέλουν -και αγωνίζονται με αποφασιστικότητα γι' αυτό- να μην είναι κάτι λιγότερο από την αλήθεια.

Όπως είπαμε και προηγουμένως, τους Έλληνες τους ενδιαφέρει η αλήθεια και πληρώνουν κάθε τίμημα γι' αυτήν. Η ανάγκη της αλήθειας προηγείται από κάθε άλλη ανάγκη. Η αλήθεια προηγείται της ανάγκης για αποτέλεσμα, ή καλύτερα, η αλήθεια είναι και πρέπει να είναι το αποτέλεσμα κάθε γνωσιολογικής αναμέτρησης.

Το *ύδωρ*, το *ἄπειρον* και ο *ἄηρ* που σαφώς για τους Μιλήσιους αποκτούν έκαστο ξεχωριστά νοηματικό περιεχόμενο πολύ ευρύτερο των αισθητών αντιστοιχών τους είναι συγχρόνως το καθένα απ' αυτά το αίτιο για το *είναι* και το *γίνεσθαι* σε όλα τα επίπεδα. Εδώ αρχίζει η φιλοσοφική και λογική ερμηνεία του κόσμου αλλά συγχρόνως υποβόσκει μια φιλοσοφικοποίηση του προηγούμενου μυθικού στοιχείου και όχι μια απόρριψή του, όπως συχνά έχει υποστηριχθεί ιδίως σε νεότερες ερμηνείες της προσωκρατικής φιλοσοφίας.

Ο Θαλής θα υποστηρίξει ότι τα πράγματα είναι γεμάτα από θεούς – ψυχές που τους προσδίδουν τη δυνατότητα κινήσεως και ενέργειας του ενός επί του άλλου ³⁵. Ο

³⁵ «Ο Αριστοτέλης ρητώς αναφέρει ότι πρώτος αυτός έθεσε ερώτημα περί της αρχής των όντων. Όπως είδαμε ανωτέρω, το ζήτημα της αρχής είχαν απασχολήσει τον Όμηρον και τον Ησίοδον. Αλλά το ερώτημα, το οποίον έθεσε ο Θαλής, ήτο όλως διάφορον. Εκείνοι εξήταζον πώς ήσαν τα πράγματα εις την αρχήν. Ο Θαλής ζητεί να βρει όχι τι συνέβη εις την αρχήν της κοσμογονικής ή θεογονικής εξελίξεως, αλλά, όπως λέγει ο Αριστοτέλης, ποίον είναι εκείνο το δεδομένον «εξ ου έστιν άπαντα τα όντα και εξ ου γίνεται πρώτον και εις ο φθείρεται τελευταίον, της μεν ουσίας υπομενούσης, τοις δε πάθεσι μεταβαλλούσης. «Αλλά Θαλής μεν ο της τοιαύτης αρχηγός φιλοσοφίας ύδωρ είναι φησί (διό και την γην εφ' ύδατος αποφαίνεται είναι) λαβών ίσως την υπόληψιν ταύτην εκ του πάντων ορών την τροφήν υγράν ούσαν και αυτό το θερμόν, εκ τούτου γιγνώμενον και τούτω ζων». Εκ του χωρίου τούτου γίνεται φανερόν ότι ο Θαλής, εγκαταλείπων τας μυθικάς αιτιολογίας, προσπαθεί να εξηγήσει την σύστασιν του σύμπαντος λαμβάνων ως βάσιν εν προσιτόν εις την παρατήρησιν φυσικόν στοιχείον, το ύδωρ. Πάντως εκ της μαρτυρίας του Αριστοτέλους αποδεικνύεται ότι ο

Αναξίμανδρος θα υποστηρίξει ότι το άπειρον είναι και θείον, στο οποίο αποδίδουν δικαιοσύνη τα όντα. Για τον Αναξίμην, ο οποίος επιδιώκει μια βελτιωμένη σύνθεση της σκέψης του Θαλή με αυτή του Αναξίμανδρου, ο αήρ ταυτίζεται με θείον πνεύμα. Εάν όμως, το *είναι* χαρακτηρίζεται από οντολογική αυτοτέλεια, αυτάρκεια και αυτονομία, τότε πώς αυτό συμβιβάζεται με το διαρκές *γίγνεσθαι* που παρουσιάζεται να κυριαρχεί σε κάθε κοσμική περιοχή; Πώς και γιατί το είναι πίπτει στην μεταβολή και την αφάνεια, υποτασσόμενο στο *γίγνεσθαι* και πώς από το *γίγνεσθαι* και τη μεταβολή μπορεί και παράγεται το σταθερό *είναι*;

Έτσι, ο ελληνικός κόσμος με τους τρεις Μιλήσιους θα ανοίξει την αυλαία για την λογοποίηση του κόσμου, του ανθρώπου και της πόλης. Ότι ακολουθεί με τους υπόλοιπους Προσωκρατικούς είναι ακριβώς η αντίδραση σε μια έλλογη κατανόηση της σχέσης του *είναι* με το *γίγνεσθαι*, απαλλαγμένης από την εύκολη λύση των μυθικών διηγήσεων και γενεαλογιών.

Ο Ηράκλειτος θα ακολουθήσει τον δικό του «σκοτεινό» τρόπο, σύμφωνα με τον οποίο το *γίγνεσθαι* είναι η βάση επάνω στην οποία εδράζεται το είναι των όντων ως *παλίντονος ἁρμονίη* και ως ισορροπία *ἀντιξόου συμφέροντος*. Συγχρόνως όμως, θα δείξει το ασκητικό πέρασμα από τον μερικό και αποσπασματικό ανθρώπινο λόγο στον *ξυνός* και παγκόσμιο ή θείο λόγο που, όπως ο Άναξ στο μαντείο των Δελφών, ούτε λέγει ούτε κρύβει αλλά δείχνει. Αλλά επειδή οι άνθρωποι δεν μπορούν να δουν ότι ο λόγος δείχνει ότι όλα οφείλονται σε εκείνον, μένουν στο *ἴδιον*, στο δικό τους θέλημα και στοχασμό, διαιωνίζοντας την ασοφία τους. Απ' αυτόν τον θείο λόγο πηγάζει και ο κοινός νόμος στον οποίο όλη η πόλη θα πρέπει να υπακούει ³⁶.

Θαλής κινείται αυστηρώς εντός των ορίων της επιστημονικής παρατηρήσεως. Αλλά το αξιοσημείωτον, όπερ ανυψώνει τούτον εις την περιωπήν αληθούς φιλοσόφου και επιστήμονος, είναι ότι υπερβαίνων τον εμπειρισμόν, φθάνει εις εις την θεωρητικήν γνώσιν. Ο Πλάτων εις τον «Θεαίτητον» (174 B) τον παρουσιάζει ως το πρότυπον του θεωρητικού ανθρώπου, όστις καταφρονεί τα εγκόσμια χάριν της θεωρητικής γνώσεως, διηγείται δε και σχετικόν ανέκδοτον: «Θαλήν αστρονομούντα και άνω βλέποντα, πεσόντα εις φρέαρ θράττά τις εμμελής και χαριέσσα θεραπευίνης αποσκώψαι λέγεται, ως τα μεν εν ουρανώ προθυμοίτο ειδέναι, τα δ' έμπροσθεν αυτού και παρά πόδας λανθάνοι αυτόν». Εκ του χαρακτηριστικού τούτου ανεκδότου καταφαίνεται ότι ο Μιλήσιος σοφός είχαν εξαθεί εις την επιδίωξιν αποκτήσεως θεωρητικής γνώσεως, χωρίς να αποβλέπει εις την πρακτικήν ωφελιμότητα. Όθεν δικαίως θεωρείται ως ο αρχηγέτης της ευρωπαϊκής θεωρητικής επιστήμης, ήτις αρνείται να μένει ακιστρωμένη εις την εμπειρίαν, αλλά ζητεί να απελευθερωθεί ταύτης διά της θεωρίας. Η ελληνική θεωρία δεν ταυτίζεται με τον ησυχασμόν, ουδέ μειώνει την ενεργητικότητα του ανθρώπου. Επαυξάνει την δύναμίν του, διότι τον απελευθερώνει από την δουλείαν εις το τυχαίον και το εμπειρικόν. Ο Θαλής έδειξεν ότι η εμπειρική γνώσις δεν αρκεί, αλλά πρέπει να προχωρήσωμεν εις την ανεύρεσιν της αρχής. Να εύρωμεν την γενικήν βάση, εκ της οποίας θα δυνηθώμεν να αιτιολογήσωμεν τα επί μέρους φαινόμενα. Από της στιγμής, κατά την οποίαν συνέλαβε την σκέψιν ταύτην ο μέγας Μιλήσιος σοφός, ετέθη το θεμέλιον, δια να οικοδομηθεί η επιστήμη. Ο Θαλής έχει το ον ενώπιόν του εν τω συνόλω του. Το κοσμικόν σύνολον είναι δι' αυτόν κάτι το θείον. Ημείς οι νεότεροι, επηρεασμένοι από την υλιστικήν νοοτροπίαν, ήτις βλέπει την φύσιν ως άψυχον και νεκρόν υλικόν δεδομένον, δυσκολευόμεθα να μετατεθώμεν εις την συνθετικήν θεώρησιν των προσωκρατικών και απορούμεν, όταν ο Αριστοτέλης λέγει ότι κατά τον Θαλήν το σύμπαν είναι γεμάτο από θεούς, «πάντα πλήρη θεών είναι».

Ο παρά τω «Φαίδρω» διδόμενος υπό του Πλάτωνος ορισμός περί ψυχής ως πηγής και αρχής της κινήσεως ανάγεται εις τον Θαλήν. Κατά τον Αέτιον «Θαλής απεφήνατο πρώτος την ψυχήν φύσιν αεικίνητον ή αυτοκίνητον». (Ο Θαλής εχαρακτήρισε πρώτος την ψυχήν ως εν είδος όντος, το οποίον είναι αεικίνητον ή αυτοκίνητον)».

³⁶ «τὸ ἀντίξουν συμφέρον... ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίην» - Fragmentum B 8, «διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ ξυνῶι, τουτέστι τῷ κοινῶι· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δ' ἔόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν» - Fragmentum B2, «οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἔστιν ἐν πάντα εἶναι» - Fragmentum B 50, «ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει» - Fragmentum B 93, «τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἔόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται

Από την άλλη μεριά, οι Ελεάτες με κορυφαίο εκπρόσωπό τους τον Παρμενίδη, αλλά και τους Ξενοφάνη, Μέλισσο και Ζήνωνα, θα εστιάσουν στην αντίπερα από τον Ηράκλειτο όχθη. Θα δουν το *εἶναι* να υψώνεται στην περιοχή της θεϊκής αιωνιότητας, ελεύθερο από την ανάγκη οιασδήποτε αλλαγής ή κινήσεως. Μάλιστα, ο Παρμενίδης θα οδηγήσει τη λογική σκέψη στην έσχατη κατάληξη της ταυτολογίας, ταυτίζοντας το *εἶναι* με το *νοεῖν*. Συγχρόνως θα ερμηνεύσει το *γίγνεσθαι* ως την περιοχή της δόξας, ενώ το *εἶναι* θα το αναβιβάσει στην περιοχή της θείας αλήθειας, όπως δείχνει στο σωζόμενο ποίημά του.

Ήδη, μέχρι εδώ διαφαίνονται τα δομικά στοιχεία του *εἶναι* ως νοητό είδος (ιδέα), αντικείμενο της γνώσης και το *γίγνεσθαι* (αισθητό είδος) ως αντικείμενο της δόξας. Όπως επίσης, η διάκριση των *εἰκότων λόγων* από τους *ἀληθεῖς λόγους*. Ο Πυθαγόρας και οι μαθητές του πριν τους Ελεάτες, τους οποίους σαφώς έχουν επηρεάσει, θα αντιδράσουν στη σκέψη των Μιλησίων μέσα από το συνδυασμό των μυστικών και μυητικών ορφικών παραδόσεων με την Μαθηματική και Αστρονομική Θεωρία. Έτσι, θα υψώσουν την μαθηματική σκέψη μέχρι τη θεολογική και την ορφική διδασκαλία περί καθάρσεων των ψυχών, ταυτίζοντας το ένα με το Θεό. Συγχρόνως, θα συλλάβουν τον μαθηματικό εικονισμό της φυσικής πραγματικότητας και θα εισάγουν τον οντολογικό δυϊσμό περατωμένου και απείρου (κενού), περιττού – αρτίου, αγαθού – κακού, κ.ό.κ.

Η φιλοσοφική κατάληξη, όπως και οι ατομικοί θα συγκροτήσουν μια θεωρία συνδυάζοντας το είναι του Παρμενίδη και το έν του Πυθαγόρα με το γίγνεσθαι των Μιλησίων και του Ηρακλείτου, καθώς και το άπειρο – κενό των Πυθαγορείων. Γι' αυτό θα εισάγουν το είναι επαναλαμβανόμενο ως στοιχεία άφθαρτα (πύρ, ύδωρ, αήρ, γή του Εμπεδοκλή) ως μικροσκοπικά και άπειρα είδη σπερμάτων όλων των υπαρκτών όντων (Εμπεδοκλής), ή ως αδιαίρετα απειροελάχιστα και αόρατα άτομα (Λεύκιππος, Δημόκριτος).

Συγχρόνως, ο κενός χώρος είναι ένα άλλο είδος αρνητικής ύπαρξης (μη όν) που εισάγεται από τον Δημόκριτο για να υπάρξει η δυνατότητα της κίνησης και του γίγνεσθαι. Η Φιλότης και το Νείκος του Εμπεδοκλή, ο Νούς του Αναξαγόρα, ή η Ανάγκη του Δημόκριτου θα υποκαταστήσουν τον «ξυνό Λόγο» του Ηρακλείτου και την θεϊκή αυτοκινησία του ύδατος, του απείρου και του αέρος των Μιλησίων, ή την κινούσα κοσμική ψυχή των Πυθαγορείων.

Τα στοιχεία του Εμπεδοκλή ή τα ριζώματα του Αναξαγόρα, τα αδιαίρετα άτομα του Δημοκρίτου, αλλά και το *ἄπειρο* κενόν (μη όν), η Φιλότης και το *Νείκος* του Εμπεδοκλή, η κοσμική ψυχή των Πυθαγορείων αλλά και ο γνωσεολογικός δυϊσμός των Πυθαγορείων, των Συνδυαστικών και των Ατομικών, όλα αυτά τα ξανασυναυτούμε στην πλατωνική σύνθεση του Τιμαίου.

ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπειροῖσιν εἰκόσασιν, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁμοίων ἐγὼ διηγεῖμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὅσῃ ἐγεροθέντες ποιοῦσιν, ὅσῃ περὶ ὅσῃ εὐδοντες ἐπιλανθάνονται» - Fragmentum B 1, «ξὺν νῶι λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῶι ξυνῶι πάντων, ὅσῃ περὶ νόμοι πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως· τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεῖου κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὅσον ἐθέλει καὶ ἐξαρχεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται» - Fragmentum B 114, ὁ.π. σελ. 6, σημ. 3.

2.4. Πλάτων, Σοφιστές και Σωκράτης

Οι Σοφιστές διαδραματίζουν καίριο ρόλο στην ανάπτυξη του πνεύματος όχι μόνο διότι αναγκάζουν τον Σωκράτη να αντιδράσει απέναντί τους κι έτσι γεννιέται ένα νέο ξεκίνημα της φιλοσοφίας με κατάληξη της παγκόσμιας πλέον και διαχρονικής σημασίας σύνθεση του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Πέρα απ' αυτό, βάζουν την ανθρώπινη νόηση και το ανθρώπινο πνεύμα να στοχαστούν για τον ίδιο τον εαυτό τους. Όλοι οι Προσωκρατικοί παρουσιάζουν μια ακλόνητη πίστη στη δυνατότητα του ανθρώπινου πνεύματος να μιλήσει για την ουσία των πραγμάτων και να φθάσει στην αλήθεια.

Οι Σοφιστές με τον ένα ή τον άλλο τρόπο θα αμφιβάλουν γι' αυτό και θα παρουσιάσουν ποικίλες ενστάσεις, σπρώχνοντας άλλοτε καινοτόμα και άλλοτε απλοϊκά την ανθρώπινη λογική στην συνειδητοποίηση των ορίων της. Αν και αυτό είχε ήδη αρχίσει με άλλον τρόπο να γίνεται από τους επιγόνους του Παρμενίδη, όπως διαφαίνεται στα Παράδοξα του Ζήνωνα, οι Σοφιστές συχνά θα φθάσουν σε μια λογική απλοποίηση κι ένα μηδενισμό της δύναμης του ανθρώπου για γνώση και της αυταπόδεικτης σημασίας του είναι και της ύπαρξης. Ο λεγόμενος Ηρακλειτισμός είναι μια σοφιστική απλοποίηση της σκοτεινής φιλοσοφίας του Ηρακλείτειου λόγου και της Ηρακλείτειας διαλεκτικής που θα κάνουν τον Σωκράτη και τον Πλάτωνα να αντιδράσουν έντονα, αφού ο Ηρακλειτισμός κατέστρεφε τις προϋποθέσεις τόσο της επιστήμης και της φιλοσοφίας όσο και τις βάσεις του θεωρητικού πολιτικού βίου και της πολιτικής ζωής.

Πέραν όμως τούτων, οι Σοφιστές θα αναδείξουν με τον δικό τους τρόπο τη σημασία του ανθρώπου και το ιδιαίτερο της ανθρώπινης ύπαρξης ως *μέτρο πάντων χρημάτων*. Αυτό, είτε το δεχόμαστε είτε όχι, είναι μια αδιάσειστη αλήθεια και αποτελεί κοινό γνώρισμα όχι μόνο των σοφιστών αλλά και ολόκληρης της ελληνικής σκέψης. Από την άποψη αυτή, προετοιμάζουν το έδαφος για την σωκρατική φιλοσοφική στάση, η οποία ακριβώς αναδεικνύει τη σημασία του ανθρώπου όχι απλώς ως μέτρο της φύσης αλλά ως ένα μετα-φυσικό μέτρο της φυσικής πραγματικότητας.

Ήδη στον Ηράκλειτο έχει τεθεί το ζήτημα και το ερώτημα για την ανθρώπινη φύση με τη διάκριση του ατομικού και του κοινού λόγου. Βέβαια, ο Σωκράτης θα σπρώξει τη συζήτηση για τον άνθρωπο πολύ πιο πέρα με ένα ίσως νέο και εντυπωσιακό τρόπο, φθάνοντας στο τέλος να θυσιάσει τη ζωή του για να διδάξει τους συμπολίτες του το πόσο σημαντικό πράγμα είναι το να είναι κανείς άνθρωπος.

Η διαρκώς εμμένουσα συζήτηση του Σωκράτη με τους Αθηναίους για το τι είναι ανδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, οσιότητα δεν είναι απλώς δείγμα μιας λογοκρατικής ή σοφιστικής διάθεσης του Σωκράτη, αλλά μια νέα εμπειρία για το τι είναι η ουσία του ανθρώπου ως άνθρωπου. Μπορούμε να πούμε ότι με τον Σωκράτη το ελληνικό πνεύμα φθάνει σε μια πρωτόγνωρη ωριμότητα με συνέπειες για την παγκόσμια ανθρωπότητα. Τον δρόμο αυτό που άνοιξε ο Σωκράτης θα τον βαδίσουν τόσο ο Πλάτωνας όσο και ο Αριστοτέλης αλλά και ολόκληρος ο γνωστός κόσμος όταν θελήσει να αποκτήσει και να

ζήσει με σοφία. Ακόμη με τον Σωκράτη προετοιμάζεται τόσο ο ελληνικός κόσμος όσο και η ελληνίζουσα οικουμένη των ελληνιστικών χρόνων να αποδεχθούν τον Χριστό και τη διδασκαλία του, ενώ χιλιάδες ή δεκάδες χιλιάδες ανθρώπων του ελληνιστικού περιβάλλοντος θα μιμηθούν ως χριστιανοί τον Σωκράτη, θυσιάζοντας τον εαυτό των, προκειμένου να υποστηρίξουν με τον θάνατό τους μια αλήθεια για τον άνθρωπο ως μέτρο του κόσμου και του Θεού, μέσα από την πίστη τους στο πρόσωπο του Χριστού.

Καθίσταται λοιπόν, σαφές ότι με τον Σωκράτη η επιστήμη, η φιλοσοφία και η πολιτική θεωρία αποκτούν εσωτερική συνάφεια και οντολογική – υπαρξιακή ενότητα. Ο Σωκράτης είχε διαισθανθεί ότι η αυτόνομη γνώση της φυσικής πραγματικότητας ως μηχανικά αίτια κίνησης των ατόμων είναι μια πολύ μερική και αποσπασματική κατανόηση της αληθινής κατάστασης πραγμάτων.

Το να ερμηνεύουμε την σωκρατική στάση ως μια στροφή της ελληνικής φιλοσοφίας από την φυσική γνώση στην ηθική είναι κάτι πολύ στείρο και απλοποιητικό. Ο Σωκράτης δεν είναι φιλόσοφος της ηθικής (ηθικολόγος). Είναι καινοτόμος οντολόγος, διότι διαισθάνεται μια βαθιά οντολογική συνάφεια και ενότητα του κόσμου σε όλα τα επίπεδά του, από τη φύση μέχρι τον άνθρωπο.

Αντιλαμβάνεται δηλαδή, ότι η μηχανική φυσική νομοτέλεια, όσο εύλογη και εάν φαίνεται και ηχεί, δεν μπορεί να είναι όλη η αλήθεια για τον κόσμο και τα όντα. Γι' αυτό αρνείται να εξαντλήσει τη διανοητική του προσπάθεια για μια γνώση της φύσης, αφήνοντας έξω από αυτήν την προσπάθεια το πλέον συγκλονιστικό γεγονός της φυσικής πραγματικότητας που δεν είναι άλλο από αυτό του ανθρώπου ³⁷.

Από την άποψη αυτή ο Σωκράτης συνεχίζει τόσο το έργο των σοφιστών, οι οποίοι με βαθιά διαίσθηση σκοντάφτουν και σταματούν μπροστά στο γεγονός του ανθρώπου, αναγκαζόμενοι να υποστηρίξουν το θεώρημα *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*, όσο επίσης και την όλη διαίσθηση όλων των Προσωκρατικών που με τον ένα ή τον άλλο τρόπο αντιλαμβάνονται μέσα στον κόσμο να λειτουργεί ένα έλλογο – θεολογικό – πνευματικό στοιχείο, το οποίο ο άνθρωπος αγωνίζεται να προσδιορίσει με τη νόησή του ³⁸.

Ακόμη, ο Σωκράτης θα προλάβει με την διαίθησή του την εξέλιξη των σύγχρονων φυσικών θεωριών, οι οποίες μετά από τον ασφυκτικό εναγκαλισμό τους με τον μηχανιστικό αναγωγισμό, θα περάσουν σε επαναστατικές συνθέσεις, όπως η Γενική και η Ειδική Θεωρία της Σχετικότητας, οι κβαντικές θεωρίες των Einstein, Bohr, Heisenberg, Schrödinger, Born, Dirac και άλλων, καθώς και οι πολύ πρόσφατες θεωρίες της Πολυπλοκότητας των Ilya Prigogine, Γρηγόρη Νίκολη και άλλων επιστημόνων ³⁹.

Ο Πλάτωνας θα αφομοιώσει τόσο βαθιά τη σκέψη του Σωκράτη που δεν θα κάνει τίποτε άλλο σε όλο του το έργο παρά να επεκτείνει δημιουργικά διαρκώς τη σωκρατική θεωρία και αντίληψη και να αναζητά νέα στοιχεία και τρόπους

³⁷ ό.π., σσ. 138-145.

³⁸ ό.π. σσ. 146-148.

³⁹ Συνοπτική, εύληπτη και πλήρη παρουσίαση των σύγχρονων επιστημονικών θεωριών βρίσκουμε στα βιβλία του Γιώργου Παύλου: *Τοπίο Μυστικό – γνώση του πάθους και του βάθους*, Αθήνα 2004 και *Νόστος Ασύμμετρος Προσώπου*, τόμος Ι.

υπεράσπισής της. Μολονότι εμπνέει με τη σκέψη του επιστήμονες, μαθηματικούς, θεολόγους, φιλοσόφους και πολλούς άλλους, ο ίδιος από τα νεανικά μέχρι τα γεροντικά του έργα θα μείνει πάντα προσκολλημένος στην σωκρατική πεποίθηση οντολογικής ενότητας και συνάφειας επιστήμης, φιλοσοφίας και πολιτικής θεωρίας.

Όλα όσα προηγήθηκαν μέχρι εδώ μας δείχνουν πώς πρέπει να προχωρήσουμε στην εργασία αυτή, προκειμένου να διεισδύσουμε στην πλατωνική πολιτική θεωρία μέσα στα δύο πλατωνικά έργα, τον *Τίμαιο* και τους *Νόμους*. Ότι πρέπει, δηλαδή, να αναζητήσουμε τη λογική ενότητα φυσικής, πολιτικής θεωρίας και οντολογίας ή της πρώτης φιλοσοφίας, όπως θα την αποκαλέσει αργότερα ο Αριστοτέλης, ο τρίτος μεγάλος πυλώνας -μετά τον Σωκράτη και τον Πλάτωνα- προσφοράς της Αρχαίας Αθήνας στη γιγαντομαχία του ελληνικού πνεύματος με την ουσία και την αλήθεια του κόσμου, του ανθρώπου και του Θεού.

3. Η θέση του Άγαθοῦ στην πολιτική σκέψη του Πλάτωνα

Αν έπρεπε ανάμεσα στον *Τίμαιο* και τους *Νόμους* να προσδιορίσουμε σε ποιο από τα δύο έργα έχουμε –τυπικά τουλάχιστον– άμεσα στο επίκεντρο της θεματολογίας την συζήτηση περί της πόλης, θα επιλέγαμε τους *Νόμους*. Όχι διότι ο *Τίμαιος* είναι το κατά κοινή ομολογία κατεξοχήν κοσμολογικό έργο του Πλάτωνα και άρα δεν έχει σε αυτό θέση η πόλη. Μια τέτοια άποψη, άλλωστε, θα φανέρωνε άγνοια της ενότητας όλων των εκφάνσεων του βίου και της ύπαρξης, την οποία ο Αθηναίος φιλόσοφος υπηρετεί με τη σκέψη του. Αλλά διότι ο ίδιος επιλέγει να αποτυπώσει με τους *Νόμους* όλο το πλαίσιο των νομοθετικών θεσπισμάτων, τα οποία είναι απαραίτητα για να μπορέσει η πόλη να σταθεί στα πόδια της και να προοδεύσει προς όφελος των πολιτών.

Ενώ στην *Πολιτεία* είναι παντού κυρίαρχη η παρουσία του Άγαθοῦ, με κορυφαία έκφραση και γλαφυρότατη προβολή στο χώρο των αισθητών την παραβολή του σπηλαίου στην αρχή του Ζ' βιβλίου⁴⁰, στους *Νόμους* και ειδικότερα στο Ι' βιβλίο που συμβατικά θα μας απασχολήσει μεταξύ άλλων στην παρούσα εργασία, δεν υπάρχει καμία ρητή αναφορά στο Άγαθὸ καθ' αὐτό⁴¹.

⁴⁰ Η παραβολή του Σπηλαίου, στην αρχή του Ζ' βιβλίου της *Πολιτείας*, προοικονομείται από τον Πλάτωνα ήδη στο ΣΤ' βιβλίο. Είναι το σημείο όπου ο Σωκράτης, καθώς ανιχνεύει το ρόλο των φιλοσόφων στην πολιτεία, ασκεί δριμυία κριτική για μια φορά ακόμη στους σοφιστές. Η συζήτηση με τον Αδείμαντο έχει ως εξής: «Οὐδὲ γάρ που, ὦ Ἀδείμαντε, σχολὴ τῷ γε ὡς ἀληθῶς πρὸς τοῖς οὖσι τὴν διάνοιαν ἔχοντι κάτω βλέπειν εἰς ἀνθρώπων πραγματείας, καὶ μαχόμενον αὐτοῖς φθόνου τε καὶ δυσμενείας ἐπιμίπλασθαι, ἀλλ' εἰς τεταγμένα ἄττα καὶ κατὰ ταῦτα αἰετὸν ἔχοντα ὁρῶντας καὶ θεωμένους οὐτ' ἀδικοῦντα οὐτ' ἀδικούμενα ὑπ' ἀλλήλων, κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα, ταῦτα μμείσθαι τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι. ἢ οἶε τινὰ μηχανὴν εἶναι, ὅτῳ τις ὁμιλεῖ ἀγόμενος, μὴ μμείσθαι ἐκεῖνο; - Ἄδύνατον, ἔφη. - Θεῖω δὴ καὶ κοσμίω ὃ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίνεται διαβολὴ δ' ἐν πᾶσι πολλή. - Παντάπασι μὲν οὖν. - Ἄν οὖν τις, εἶπον, αὐτῷ ἀνάγκη γέννηται ἃ ἐκεῖ ὁρᾷ μελετῆσαι εἰς ἀνθρώπων ἥθη καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ τιθέναι καὶ μὴ μόνον ἑαυτὸν πλάττειν, ἄρα κακὸν δημιουργὸν αὐτὸν οἶε γενήσεσθαι σωφροσύνης τε καὶ δικαιοσύνης καὶ συμπάσης τῆς δημοτικῆς ἀρετῆς; - Ἥμιστά γε, ἦ δ' ὅς. - Ἄλλ' ἐὰν δὴ αἰσθωνται οἱ πολλοὶ ὅτι ἀληθῆ περὶ αὐτοῦ λέγομεν, χαλεπανοῦσι δὴ τοῖς φιλοσόφοις καὶ ἀπιστήσουσιν ἡμῖν λέγουσιν ὡς οὐκ ἂν ποτε ἄλλως εὐδαμονήσειε πόλις, εἰ μὴ αὐτὴν διαγράψαιαν οἱ τῷ θεῖῳ παραδείγματι χρώμενοι ζωγράφοι;», *Πολιτεία* ΣΤ', 500b8-e4.

⁴¹ Ωστόσο, το αγαθὸ εμφανίζεται οκτάκις στο Ι' των *Νόμων* είτε ως προσδιορισμὸς των θεῶν, είτε ως ουσιαστικὸ, είτε χαρακτηρίζον την ψυχὴ. Ο Πλάτων εκφράζει την πεποίθησή του ὅτι «θεοὶ τ' εἰσὶν καὶ ἀγαθοί, δίκην τιμῶντες διαφερόντως ἀνθρώπων», *Νόμοι*, 887b5-6. Επιπλέον, στην πορεία ἀποδείξεως της προτεραιότητος της ψυχῆς ἐναντι της ὕλης ο Αθηναῖος Ξένος λέγει ὅτι «ὁμολογεῖν ἀναγκαῖον τῶν τε ἀγαθῶν αἰτίαν εἶναι ψυχὴν καὶ τῶν κακῶν καὶ καλῶν καὶ αἰσχυρῶν δικαίων τε καὶ ἀδίκων καὶ πάντων τῶν ἐναντίων», *Νόμοι*, 896d3-4. Το ἴδιο περίπου επισημαίνει κι αργότερα για την ποιότητα της ψυχῆς: «καὶ τὸ μὲν ὠφελεῖν αἰετὸν πεφυκός, ὅσον ἀγαθὸν ψυχῆς, διειροήθη, τὸ δὲ κακὸν βλάπτειν», *Νόμοι* 904b2. Στη συνέχεια της επιχειρηματολογίας, κι αφού προηγουμένως ἀποδείχθηκε ὅτι η ψυχὴ εἶναι αἰτία του φυσικοῦ κόσμου καὶ ταυτόχρονα ἀγαθὴ, συμπεραίνει ο Πλάτων ὅτι θα πρέπει να τη θεωρήσουμε θεϊκή: «ἐπειδὴ ψυχὴ μὲν ἢ ψυχῆι πάντων τούτων αἰτία ἐφάνησαν ἀγαθὰ δὲ πᾶσαν ἀρετὴν, θεοὺς αὐτὰς εἶναι φήσομεν», *Νόμοι*, 899b4. Αργότερα, πάλι, ὅταν ἀπευθύνεται στους νέους που πιστεύουν ὅτι οἱ θεοὶ ἀδιαφοροῦν για τις λεπτομέρειες της ζωῆς των ἀνθρώπων, υπενθυμίζει ὅτι «ἀγαθοὶ γε ὄντες πᾶσαν ἀρετὴν τὴν τῶν πάντων ἐπιμέλειαν οἰκειοτάτην αὐτῶν οὖσαν κέκτηνται» καὶ θα διευκρινίσει στη συνέχεια «τίνα λέγοντες ἀρετὴν αὐτῶν ὁμολογοῦμεν αὐτοὺς ἀγαθοὺς εἶναι» *Νόμοι*, 900d. Ενώ στο 901d1, καὶ οἱ πέντε συνομιλητὲς –υπαρκτοὶ καὶ υποθετικοί– «ἀγαθοὺς γε καὶ ἀρίστους ὁμολογήκαμεν αὐτοὺς εἶναι» τους θεοὺς. 904b1, ὅπου την εἰσάγει ο Πλάτων για να ἀναφερθεῖ στο μέρος ἐκεῖνο της ψυχῆς που ἐπιδιώκει την ἐνάρετη πράξη καὶ βίον, ἐν ἀντιθέσει πρὸς το κακὸ μέρος της. Πρὸς το τέλος του 10^{ου} βιβλίου, ο Αθηναῖος Ξένος υπενθυμίζει στους συζητητὲς του ὅτι «συγκεχωρήκαμεν ἡμῖν αὐτοῖς εἶναι μὲν τὸν οὐρανὸν πολλῶν μεστὸν ἀγαθῶν», *Νόμοι*, 906a.

Ο οιοσδήποτε, βέβαια, καλοπροαίρετος αναγνώστης των *Νόμων* δεν θα ερμηνεύσει την απουσία αυτή του *Άγαθοῦ* ως αλλαγή στα θεμέλια της οντολογίας και της θεωρίας περί του *Άγαθοῦ*, στην οποία στηρίζει ο Πλάτων την κοσμολογία, την ανθρωπολογία – πολιτειολογία, καθώς και την γνωσιολογία του. Αντιθέτως, θα θεωρήσει, ότι όσα λέγονται στον *Τίμαιο* και τους *Νόμους* προϋποθέτουν το οντολογικό υπόβαθρο του *Άγαθοῦ*, όπως αυτό παρουσιάζεται στην *Πολιτεία*. Εξάλλου, είναι λογικό να παραδεχθούμε ότι όλη η πλατωνική θεωρία από τα νεανικά μέχρι και τα γεροντικά έργα του Αθηναίου φιλοσόφου εμφορείται από την οντολογία του *Άγαθοῦ*, το οποίο αποτελεί το σταθερό οδηγητικό νήμα όλης της σκέψης του και, γενικεύοντας, θα λέγαμε και όλης της αρχαιοελληνικής σκέψης.

Μολοντί δεν αναφέρεται ρητά, με το *Άγαθὸν* διαμορφώνεται το πλαίσιο στο οποίο αναπτύσσονται όλοι οι αποδεικτικοί συλλογισμοί του Πλάτωνα περί της ύπαρξης των θεών στο Ι΄ βιβλίο των *Νόμων*. Η αγαθότητα, η καλοσύνη, καθώς και όλες οι υπόλοιπες αρετές που απορρέουν από αυτές, όπως η έγνοια για τα ανθρώπινα, η μέριμνα που επιδεικνύουν οι θεοί, η προστασία της πόλης, συντροφεύουν την οποιαδήποτε αναφορά του Πλάτωνα στους Θεούς και ταυτόχρονα αποτελούν αναμφισβήτητα αξιώματα από τα οποία εκκινεί ο φιλόσοφος κάθε αποδεικτικό συλλογισμό του.

Η αγαθосύνη των θεών είναι αυτονόητη για τον φιλόσοφο. Ένας κακός θεός, ακόμη κι αν υπήρχε δυνατότητα να υφίσταται, είναι βέβαιο ότι θα του ήταν παγερά αδιάφορος. Αυτό οφείλεται στο ότι ο Πλάτων είναι θεολόγος – οντολόγος κι όχι θρησκευομανής. Και για το λόγο αυτό είναι αδύνατον να αποδεχθεί θεό ή θεούς, οι οποίοι δεν διακρίνονται από όλες τις αρετές.

Δεν θα μπορέσουμε, ωστόσο, να κατανοήσουμε ποια είναι η θέση του *Άγαθοῦ* στην πλατωνική πολιτική σκέψη, εάν δεν δούμε τι είναι το *Άγαθὸν*. Μπορούμε όμως, πράγματι να το δούμε; Ο Σωκράτης είναι κατηγορηματικός: «ἀλλ', ὃ μακάριοι, αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τὰ γαθὸν ἐάσωμεν τὸ νῦν εἶναι»⁴². Γιατί όμως; Διότι, συνεχίζει, «πλέον γὰρ μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὁμιλὴν ἐφικέσθαι τοῦ γε δοκοῦντος ἐμοὶ τὰ νῦν»⁴³. Και μας προτείνει: «ὃς δὲ ἔκγονός τε τοῦ ἀγαθοῦ φαίνεται καὶ ὁμοιότατος ἐκείνῳ, λέγειν ἐθέλω, εἰ καὶ ὑμῖν φίλον, εἰ δὲ μή, εἶναι»⁴⁴. Και ο Αδείμαντος συμφωνεῖ με την αντιπρόταση του Σωκράτη⁴⁵.

Θα μιλήσει, εντέλει δηλαδή, ο Πλάτων για το *Άγαθὸν*, αλλά θα μιλήσει με εικόνες⁴⁶. Εισάγοντας την εκπληκτική αλληγορική εικόνα του ήλιου ως συμβολική

⁴² Πολιτεία ΣΤ', 506d8-e1.

⁴³ Πολιτεία ΣΤ', 506e1-3. Το χρονικό επίρρημα νῦν που χρησιμοποιεῖ στην προηγούμενη πρόταση κι εδώ ο Πλάτων είναι παραπλανητικό. Διότι ξέρει πως όχι μόνον τώρα, αλλά πάντοτε θα είναι πολύ δύσκολο να πούμε τι είναι το *Άγαθὸν*. Ο Γεωργούλης σημειώνει σχετικά ότι ο Πλάτων «...εἰς τὴν Πολιτείαν μᾶς παρέχει μὲ μεγάλη περίσκεψιν καὶ φειδῶ ἀποκαλύψεις περὶ μιᾶς ιδέας, ἥτις ἀποτελεῖ τὸ μέγιστον μάθημα» [ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ιδέα μέγιστον μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας, ἢ δὴ καὶ δίκαια καὶ τᾶλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίνονται, Πολιτεία ΣΤ', 505a1-3].

⁴⁴ Πολιτεία ΣΤ', 506e3-5.

⁴⁵ «Ἄλλ', ἔφη, λέγε· εἰς αὐθις γὰρ τοῦ πατρὸς ἀποτείσσεις τὴν διήγησιν», Πολιτεία ΣΤ', 506e6-7.

⁴⁶ Για τη θέση και τη χρήση της εικόνας ως μέσο έκφρασης της φιλοσοφικής σκέψης στην αρχαία Ελλάδα και την ελληνική φιλοσοφία, δες την ευσύνοπτη μελέτη του Γιώργου Ζωγραφίδη, *Εικαστική Φιλοσοφία*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1998.

απεικόνιση της ιδέας του *Άγαθοῦ*⁴⁷. Και, αφού μιλάμε για εικόνες, η αίσθηση που άμεσα εμπλέκεται είναι η όραση. Η οποία είναι τεκμηριωμένα η *πολυτελεσιτάτη* των αισθήσεων που έχουν δοθεί στον άνθρωπο από τον δημιουργό τους⁴⁸. Η τεκμηρίωση συνίσταται στο ότι η όραση είναι η μοναδική από τις ανθρώπινες αισθήσεις που για να λειτουργήσει έχει ανάγκη κι από κάτι επιπλέον, πέραν της σχετικής ικανότητας των ματιών και του χρώματος των αντικειμένων της⁴⁹. Αυτό είναι το φως⁵⁰. Αναζητώντας τον *κύριο* του φωτός στον ουρανό, ο Αδείμαντος τον συναντά στον ήλιο⁵¹. Ο οποίος, χωρίς να είναι ο ίδιος η όραση, ούτε και το όργανό της –ο οφθαλμός- αποτελεί την αιτία της και γίνεται και ορατός ο ίδιος ταυτόχρονα⁵². Εδώ βρίσκεται η πεμπτούσια της αλληγορίας του ήλιου: «*Τοῦτον τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, φάναι με λέγειν τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τὰ γαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, ὅτι περ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρὸς τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρὸς τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα*»⁵³.

Πώς όμως συμβαίνει αυτό; Η λειτουργία των ματιών είναι παρόμοια με τη λειτουργία της ψυχής. Όπως τα μάτια βλέπουν όταν στρέφονται προς τα αντικείμενα της όρασης έχοντας τη βοήθεια του φωτός της ημέρας και διακρίνουν τα χρώματα, έτσι και η ψυχή, όταν σταθεί σε αυτό που επάνω του λάμπει η αλήθεια και η ουσία το κατανοεί και το γνωρίζει και φαίνεται να έχει λογισμό. Αν όμως, όπως τα μάτια στο σκοτάδι που χάνουν τη δύναμη της καθαρής όρασης, η ψυχή σταθεί σ' αυτό που έχει ανακατευθεί με το σκοτάδι και γεννιέται και χάνεται, τότε εξασθενεί η δύναμή της και

⁴⁷ Η εκφορά των συναισθημάτων που γεννώνται από τη μελέτη του αποσπάσματος της Πολιτείας, όπου ο Πλάτων εισάγει την παραβολική εικόνα του ήλιου, είναι δανεισμένη από το εισαγωγικό σημείωμα του Ν. Μ. Σκουτερόπουλου, στην πληρέστατη μελέτη που εκπόνησε επάνω στην *Πολιτεία* και εκδόθηκε από τις εκδόσεις Πόλις, Αθήνα 2002, (σσ. 16 και 19).

⁴⁸ «*Τῷ οὖν ὁρώμεν ἡμῶν αὐτῶν τὰ ὁρώμενα; - Τῆ ὄψει, ἔφη. - Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ἀκοῆ τὰ ἀκουόμενα, καὶ ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσι πάντα τὰ αἰσθητά; - Τί μὴν; - Ἄρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ἐννενοήσας τὸν τῶν αἰσθήσεων δημιουργὸν ὅσῳ πολυτελεσιτάτην τὴν τοῦ ὄραν τε καὶ ὁρασθαὶ δύναμιν ἐδημιούργησεν; - Οὐ πάνυ, ἔφη.*», Πολιτεία ΣΤ', 507c1-9. Στην όραση αφιερώνει ο Πλάτων το μεγαλύτερο τμήμα της περιγραφής των αισθήσεων, στον *Τίμαιο*. (45b2-46c6 και 46e6-47c4). Εκεί επαναλαμβάνει την αξία της όρασης: «*τὰ μὲν οὖν τῶν ὁμμάτων συμμεταίτια πρὸς τὸ σχεῖν τὴν δύναμιν ἦν νῦν εἴληχεν εἰρήσθω· τὸ δὲ μέγιστον αὐτῶν εἰς ὠφελίαν ἔργον, δι' ὃ θεὸς αὐτῷ ἡμῖν δεδώρηται, μετὰ τοῦτο ῥητέον. ὅψις δὲ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον αἰτία τῆς μεγίστης ὠφελείας γέγονεν ἡμῖν, ὅτι τῶν νῦν λόγων περὶ τοῦ παντὸς λεγομένων οὐδεὶς ἂν ποτε ἐρρήθη μῆτε ἄστρο μῆτε ἥλιον μῆτε οὐρανὸν ἰδόντων*», *Τίμαιος*, 46e6-47a4.

⁴⁹ «*Ἄλλ' ὠδε σκοπεῖ. ἔστιν ὅτι προσδεῖ ἀκοῆ καὶ φωνῆ γένους ἄλλου εἰς τὸ τὴν μὲν ἀκούειν, τὴν δὲ ἀκούεσθαι, ὃ ἐὰν μὴ παραγένηται τρίτον, ἢ μὲν οὐκ ἀκούσεται, ἢ δὲ οὐκ ἀκουσθήσεται; - Οὐδενός, ἔφη. - Οἴμαι δέ γε, ἦν δ' ἐγώ, οὐδ' ἄλλαις πολλαῖς, ἵνα μὴ εἴπω ὅτι οὐδεμιᾶ, τοιοῦτου προσδεῖ οὐδενός· ἢ σὺ τίνα ἔχεις εἰπεῖν; - Οὐκ ἔγωγε, ἦ δ' ὅς. - Τὴν δὲ τῆς ὄψεως καὶ τοῦ ὁρατοῦ οὐκ ἐννοεῖς ὅτι προσδεῖται; - Πῶς; - Ἐνούσης που ἐν ὁμιασιν ὄψεως καὶ ἐπιχειροῦντος τοῦ ἔχοντος χρῆσθαι αὐτῇ, παρούσης δὲ χροῶς ἐν αὐτοῖς, ἐὰν μὴ παραγένηται γένος τρίτον ἰδίᾳ ἐπ' αὐτὸ τοῦτο πεφυκός, οἶσθα ὅτι ἢ τε ὄψις οὐδὲν ὄψεται, τὰ τε χροῶματα ἔσται ἀόρατα.*», Πολιτεία ΣΤ', 507c10-e2.

⁵⁰ «*Τίνος δὴ λέγεις, ἔφη, τούτου; - Ὁ δὴ σὺ καλεῖς, ἦν δ' ἐγώ, φῶς*», Πολιτεία ΣΤ', 507e3-4.

⁵¹ «*Τίνα οὖν ἔχεις αἰτιάσασθαι τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν τούτου κύριον, οὗ ἡμῖν τὸ φῶς ὄψιν τε ποιεῖ ὄραν ὅτι κάλλιστα καὶ τὰ ὁρώμενα ὁρασθαί; - Ὅνπερ καὶ σὺ, ἔφη, καὶ οἱ ἄλλοι τὸν ἥλιον γὰρ δῆλον ὅτι ἐρωτᾷς. - Ἄρ' οὖν ὠδε πέφυκεν ὄψις πρὸς τοῦτον τὸν θεόν;*», Πολιτεία ΣΤ', 508a4-9. Εδώ βλέπουμε ότι ο ήλιος είναι θεός του ουρανού. Στον *Τίμαιο*, ωστόσο, ο ήλιος θα αναφερθεί από τον Πλάτωνα όταν θα κάνει λόγο για τη δημιουργία των πλανητών, και δεν θα τον χαρακτηρίσει θεό, αλλά άστρο, που έχει όμως, ως αποστολή να παρέχει φως στον ουρανό. *Τίμαιος*, 38c-39d.

⁵² «*Οὐκ ἔστιν ἥλιος ἢ ὄψις οὔτε αὐτὴ οὔτ' ἐν ᾧ ἐγγίγνεται, ὃ δὴ καλοῦμεν ὄμμα. - Οὐ γὰρ οὖν. - Ἄλλ' ἡλιοειδέστατόν γε οἴμαι τῶν περὶ τὰς αἰσθήσεις ὀργάνων. - Πολύ γε. - Οὐκοῦν καὶ τὴν δύναμιν ἣν ἔχει ἐκ τούτου ταμειουμένην ὥσπερ ἐπίρρυτον κέκτηται; - Πάνυ μὲν οὖν. - Ἄρ' οὖν οὐ καὶ ὁ ἥλιος ὄψις μὲν οὐκ ἔστιν, αἴτιος δ' ὢν αὐτῆς ὁράται ὑπ' αὐτῆς ταύτης; - Οὕτως, ἦ δ' ὅς*», Πολιτεία ΣΤ' 508a11-b11.

⁵³ Πολιτεία ΣΤ', 508b12-c2.

εμφανίζει μόνο γνώμες τις οποίες αλλάζει άτακτα, και φαίνεται τελικά να μην έχει λογισμό μέσα της⁵⁴.

Τι λοιπόν είναι το *Άγαθόν*; Ακόμη και ύστερα από όλα αυτά, ο Πλάτων δεν απαντά ευθέως για το *Άγαθόν* αλλά για την Ιδέα του. Στο απόσπασμα αυτό (508e1-509a5)⁵⁵ παρατηρούμε ότι ο Πλάτων μιλά καταφατικά καταρχήν όχι για το *άγαθόν*, όπως θα περιμέναμε ύστερα από όλα τα προηγούμενα, αλλά για την *του άγαθοῦ ιδέα*. Δεν φαίνεται από όσα λέει στη συνέχεια ο Σωκράτης να ταυτίζει την ιδέα του αγαθού με το αγαθόν. Διότι, αμέσως στη συνέχεια –όταν κορυφώνεται η μεγαλειώδης αλληγορία που θα κάνει τον Γλαύκωνα να εκδηλώσει τον ενθουσιασμό του με κωμικό τρόπο⁵⁶- ο Σωκράτης λέγει: «Τὸν ἥλιον τοῖς ὀρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὀρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξησιν καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα. Καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος»⁵⁷.

Το *άγαθόν* βρίσκεται πέρα από την ουσία. Κι αν δεχθούμε ότι η αμετάβλητη ουσία υπάρχει ως ιδέα που βρίσκεται στο νοητό τόπο των ιδεών, αυτό σημαίνει ότι το *άγαθόν* είναι πέρα και από τις ιδέες, κατά τρόπον που «καὶ μόγις ὀρᾶσθαι ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ιδέα»⁵⁸.

Τούτων δοθέντων, ερώτημα το οποίο προκύπτει εύλογα στο νου του αναγνώστη του Ι΄ βιβλίου των *Νόμων* και ειδικότερα του τελευταίου μέρους του, όπου παρουσιάζεται με αυστηρότητα η πρόνοια του νομοθέτη απέναντι σε εκείνους που - παρά τις όποιες ευκαιρίες σωφρονισμού των από πλευράς πολιτείας- μένουν αμετακίνητοι στις επικίνδυνες για την πόλη αντιλήψεις τους, είναι το εξής:

Γιατί ο Πλάτων, ενώ μιλάει για το *Άγαθόν* και μάλιστα το ταυτίζει με την κυριότερη ιδιότητα του θεού, φαίνεται να εγκρίνει και να υιοθετεί ως τιμωρία προς τους επανειλημμένα απιστούντες και ασεβείς, τον θάνατο; Μήπως αυτή η άποψή του θα πρέπει να μας καταστήσει επιφυλακτικούς ως προς το κατά πόσο τελικά είναι αγαθός ο θεός, στο όνομα του σεβασμού προς τον οποίο και χάριν διαφυλάξεως της

⁵⁴ «Πῶς; ἔφη ἔτι διέλθέ μοι. - Ὁφθαλμοί, ἦν δ’ ἐγώ, οἶσθ’ ὅτι, ὅταν μηκέτι ἐπ’ ἐκείνά τις αὐτοὺς τρέπη ὡς ἂν τὰς χροᾶς τὸ ἡμερινὸν φῶς ἐπέχη, ἀλλὰ ὡς νυκτερινὰ φέγγη, ἀμβλυώττουσί τε καὶ ἐγγὺς φαίνονται τυφλῶν, ὥσπερ οὐκ ἐνοῦσης καθαρᾶς ὀψεως; - Καὶ μάλα, ἔφη. - Ὅταν δέ γ’ οἶμαι ὡς ὁ ἥλιος καταλάμπει, σαφῶς ὀρᾶσι, καὶ τοῖς αὐτοῖς τούτοις ὁμιασιν ἐνοῦσα φαίνεται. - Τί μὴν; - Οὕτω τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὄψε νοεῖ ὅταν μὲν οὐ καταλάμπει ἀληθείᾳ τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσθαι, ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται ὅταν δὲ εἰς τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον, τὸ γινόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον, δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον, καὶ εἴκειν αὖ νοῦν οὐκ ἔχοντι», Πολιτεία ΣΤ΄, 508c3-d9.

⁵⁵ «Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ιδέα φάναι εἶναι· αἰτίαν δ’ ἐπιστήμης οὐσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γινωσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἠγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἠγήσῃ· ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἠλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δ’ ἠγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ’ ἀμφοτέρω ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἠγεῖσθαι ὁπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ’ ἔτι μειζρόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἔξιν», Πολιτεία ΣΤ΄, 508e1-509a5.

⁵⁶ «Ἐπὶ Ἀπολλῶν, δαμονίας ὑπερβολῆς», Πολιτεία ΣΤ΄, 509c1-2.

⁵⁷ Πολιτεία ΣΤ΄, 509b2-10.

⁵⁸ Πολιτεία Ζ΄, 517b8-c1.

πολιτειακής ζωής, που είναι συνυφασμένη με το σέβας προς τους θεούς, έχει θέση ως ύστατη ποινή, ο θάνατος;

Μια πρώτη απάντηση δίνεται, εάν, προτού διαβάσουμε το Ι΄ των *Νόμων*, είμαστε ενήμεροι των σχετικών διακρίσεων και επισημάνσεων που διατυπώνει ο Πλάτων στο τέλος του Β΄ βιβλίου της *Πολιτείας*. Στο σημείο αυτό (*Πολιτεία Β΄*, 376c-383c7) ο Γλαύκων, ο Αδείμαντος και ο Σωκράτης αναζητούν τη μορφή της παιδείας και τον τρόπο με τον οποίο θα πρέπει να ανατραφούν οι φύλακες της πόλεως⁵⁹. Διότι αυτή η αναζήτηση θα τους οδηγήσει να βρουν με ποιο τρόπο θεμελιώνεται η δικαιοσύνη και η αδικία μέσα στην πόλη⁶⁰.

Με τη γνωστή ευφυή σωκρατική διαλεκτική τακτική του που φέρνει βόλτα ακόμη και τον πιο ατίθασο και εριστικό συνομιλητή⁶¹, ο Πλάτων παρουσιάζει τη γυμναστική και τη μουσική ως τις δύο κύριες συνιστώσες της παιδείας του σώματος και της ψυχής αντίστοιχα, και με αφορμή τη διάκριση αλήθειας - ψεύδους στα παραμύθια που αποτελούν τμήμα της μουσικής εκπαίδευσης των παιδιών, στρέφεται στην αξιολόγηση των μύθων του Ησιόδου και του Ομήρου, των προγενέστερων δηλαδή κοσμογονιών, του έπους, της τραγωδίας και της λυρικής ποίησης⁶².

⁵⁹ «Τίς οὖν ἡ παιδεία; ἢ χαλεπὸν εὐρεῖν βελτίω τῆς ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνου ἠϋρημένης; ἔστιν δέ που ἡ μὲν ἐπὶ σώμασι γυμναστική, ἡ δ' ἐπὶ ψυχῇ μουσική», *Πολιτεία Β΄*, 376e2-4.

⁶⁰ «θρέφονται δὲ δὴ ἡμῖν οὗτοι καὶ παιδευθήσονται τίνα τρόπον; καὶ ἄρα τι προὔργου ἡμῖν ἐστὶν αὐτὸ σκοποῦσι πρὸς τὸ κατιδεῖν οὐπερ ἔνεκα πάντα σκοποῦμεν, δικαιοσύνην τε καὶ ἀδικίαν τίνα τρόπον ἐν πόλει γίγνεται;», *Πολιτεία Β΄*, 376c7-d1.

⁶¹ Είναι ανεπανάληπτης ομορφιάς το επεισόδιο εκείνο στην αρχή της *Πολιτείας* [Α΄ 336b1-354c3], μεταξύ του Σωκράτη και του σοφιστή Θρασύμαχου, ο οποίος ενσαρκώνει όλη την πεισματική αντίδραση που μπορεί να στρατολογήσει ο άνθρωπος απέναντι σε ένα λόγο που αν και κατά βάθος τον αναγνωρίζει ως αληθή - δεν δέχεται εντούτοις επ' ουδενί να τον αποδεχθεί. Ωστόσο και σε αυτήν την περίπτωση αναδεικνύεται η θεραπευτική αξία της σωκρατικής διαλεκτικής, καθώς ο Σωκράτης ύστερα από πολύ υπομονετικούς χειρισμούς γεμάτους ευγένεια και λεπτότητα (*ὦ ἦδιστε - ὦ ἑταῖρε - ἀλλ' εὐ γε σὺ ποιῶν, ὦ ἄριστε - ὦ θαυμάσιε - ὦ μακάριε Θρασύμαχε*) και απορροφώντας κάθε επιθετική, εριστική και θρασεῖα απόκριση του Θρασύμαχου, κατορθώνει να κάμψει την τραχύτητά του. Κι ενώ στην αρχή ο σοφιστής *ὥσπερ θηρίον ἦκεν ἐφ' ἡμᾶς* (σημ: *τοὺς διαλεγόμενους*) *ὡς διαρπασόμενος* (Α΄, 336b5-6), εν τέλει αναγκάζεται να ομολογήσει την ήττα του λέγοντας στον Σωκράτη: *ταῦτα δὴ σοι, εἰσιτιάσθω ἐν τοῖς Βενδιδίοις*, (Α΄, 354a10-11).

⁶² Η συζήτηση μεταξύ Σωκράτη και Αδείμαντου έχει ως εξής:

« Ἄρ' οὖν οὐ μουσικῇ πρότερον ἀρξόμεθα παιδεύοντες ἢ γυμναστικῇ; - Πῶς δ' οὐ; - Μουσικῆς δ', εἶπον, τιθεῖς λόγους, ἢ οὐ; - Ἐγώ γε. - Λόγων δὲ διττὸν εἶδος, τὸ μὲν ἀληθές, ψεῦδος 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 δέ που ὡς τὸ ὄλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθῆ. πρότερον δὲ μύθοις πρὸς τὰ παιδία ἢ γυμνασίοις χρώμεθα. - Ἔστι ταῦτα. - Τοῦτο δὴ ἔλεγον, ὅτι μουσικῆς πρότερον ἀπτεόν ἢ γυμναστικῆς. - Ὅρθως, ἔφη. - Οὐκοῦν οἶσθ' ὅτι ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον, ἄλλως τε δὴ καὶ νέω καὶ ἀπαλῶ ὄφρου; μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται, καὶ ἐνδύεται τύπος ὃν ἂν τις βούληται ἐνσημῆνασθαι ἐκάστω. - Κομιδῆ μὲν οὖν. - Ἄρ' οὖν θραδίως οὕτω παρήσομεν τοὺς ἐπιτυχόντων μύθους πλασθέντας ἀκούειν τοὺς παῖδας καὶ λαμβάνειν ἐν ταῖς ψυχαῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐναντίας δόξας ἐκείναις ἅς, ἐπειδὰν τελεωθῶσιν, ἔχουν οἰησόμεθα δεῖν αὐτοῖς; - Οὐδ' ὅπως οἶον παρήσομεν. - Πρῶτον δὴ ἡμῖν, ὡς ἔοικεν, ἐπιστατητέον τοῖς μυθοποιοῖς, καὶ ὃν μὲν ἂν καλὸν [μῦθον] ποιήσωσιν, ἐγκριτέον, ὃν δ' ἂν μὴ, ἀποκριτέον. τοὺς δ' ἐγκριθέντας πείσομεν τὰς τροφούς τε καὶ μητέρας λέγειν τοῖς παισίν, καὶ πλάττειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν τοῖς μύθοις πολὺν μᾶλλον ἢ τὰ σώματα ταῖς χερσίν ὧν δὲ νῦν λέγουσι τοὺς πολλοὺς ἐμβλητέον. - Ποίους δὴ; ἔφη. - Ἐν τοῖς μεῖζοσιν, ἦν δ' ἐγώ, μύθοις ὀψόμεθα καὶ τοὺς ἐλάττους. δεῖ γὰρ δὴ τὸν αὐτὸν τύπον εἶναι καὶ ταῦτόν δύνασθαι τοὺς τε μεῖζους καὶ τοὺς ἐλάττους. ἢ οὐκ οἶε; - Ἐγώ γ', ἔφη, ἀλλ' οὐκ ἐννοῶ οὐδὲ τοὺς μεῖζους τίνας λέγεις. - Οὐς Ἡσιόδός τε, εἶπον, καὶ Ὅμηρος ἡμῖν ἐλεγέτην καὶ οἱ ἄλλοι ποιηταί. οὗτοι γὰρ που μύθους τοῖς ἀνθρώποις ψευδεῖς συντιθέντες ἔλεγον τε καὶ λέγουσι. - Ποίους δὴ, ἢ δ' ὅς, καὶ τί αὐτῶν μεμφόμενος λέγεις; - Ὅπερ, ἦν δ' ἐγώ, χρὴ καὶ πρῶτον καὶ μάλιστα μέμφεσθαι, ἄλλως τε καὶ ἐάν τις μὴ καλῶς ψεύδῃται. - Τί τοῦτο; - Ὅταν εἰκάσῃ τις κακῶς [οὐσίαν] τῷ λόγῳ, περὶ θεῶν τε καὶ ἡρώων οἷοί εἰσιν,

Αφού προβεί στην κριτική τους, αναπτύσσοντας τους σχετικούς λόγους στους οποίους στηρίζεται, επανέρχεται στην αρχική απόπειρα ίδρυσης της πολιτείας του, καθώς ο Σωκράτης επισημαίνει στον Αδείμαντο ότι ανεξαρτήτως του είδους ποίησης που κάθε φορά αναπτύσσεται, ο θεός πρέπει να αποδίδεται όχι με τα ψέμματα των ποιητών, αλλά απaráλλαχτος όπως είναι ⁶³.

Κι εδώ είναι το κρίσιμο σημείο. Ο θεός είναι στ' αλήθεια αγαθός και πρέπει κατά τον ίδιο τρόπο να γίνεται λόγος περί αυτού ⁶⁴. Ταυτόχρονα, τίποτε από όσα είναι αγαθά δεν είναι βλαβερό, κι επομένως, αφού δεν είναι βλαβερό, ούτε βλάπτει, ούτε προκαλεί κάποιο κακό. Και αφού δεν προκαλεί κακό, δεν είναι ούτε αιτία κακού. Επιπλέον, το αγαθό είναι ωφέλιμο και ως τέτοιο είναι αιτία ευτυχίας και δεν φέρει ευθύνη για ό,τι κακό συμβαίνει ⁶⁵.

Κατά τον τρόπο αυτό, ο θεός ως αγαθός είναι αιτία μόνον των καλών πραγμάτων που συμβαίνουν στη ζωή. Συμβαίνει δε μάλιστα, στη ζωή να υπερτερούν σε πλήθος τα κακά από τα καλά, αλλά γι' αυτά αλλού πρέπει να αναζητήσουμε τις αιτίες κι όχι στον θεό ⁶⁶.

ὥσπερ γραφεὶς μηδὲν εὐοικότα γράφων οἷς ἂν ὅμοια βουληθῆ γράψαι. - Καὶ γὰρ, ἔφη, ὁρθῶς ἔχει τὰ γε τοιαῦτα μίμνεσθαι. ἀλλὰ πῶς δὴ λέγομεν καὶ ποῖα; - Πρῶτον μὲν, ἦν δ' ἐγώ, τὸ μέγιστον καὶ περὶ τῶν μεγίστων ψεῦδος ὁ εἰπὼν οὐ καλῶς ἐψεύσατο ὡς Οὐρανὸς τε ἠργάσατο ἅ φησι δρᾶσαι αὐτὸν Ἡσίοδος, ὃ τε αὐτὸν Κρόνος ὡς ἐτιμωρήσατο αὐτόν. τὰ δὲ δὴ τοῦ Κρόνου ἔργα καὶ πάθη ὑπὸ τοῦ ἕως, οὐδ' ἂν εἰ ἦν ἀληθὴ ᾗμιν δεῖν ῥαδίως οὕτως λέγεσθαι πρὸς ἄφρονάς τε καὶ νέους, ἀλλὰ μάλιστα μὲν σιγᾶσθαι, εἰ δὲ ἀνάγκη τις ἦν λέγειν, δι' ἀπορρήτων ἀκούειν ὡς ὀλιγίστους, θυσασμένους οὐ χεῖρον ἀλλὰ τι μέγα καὶ ἄπορον θῆμα, ὅπως ὅτι ἐλαχίστοις συνέβη ἀκούσαι. - Καὶ γὰρ, ἦ δ' ὅς, οὐτοί γε οἱ λόγοι χαλεποί. - Καὶ οὐ λεκτέοι γ', ἔφη, ὦ Ἀδείμαντε, ἐν τῇ ἡμετέρᾳ πόλει. οὐδὲ λεκτέον νέω ἀκούοντι ὡς ἀδικῶν τὰ ἔσχατα οὐδὲν ἂν θαυμαστὸν ποιοῖ, οὐδ' αὐτὸ ἀδικοῦντα πατέρα κολάζων παντὶ τρόπῳ, ἀλλὰ δροῆ ἂν ὅπερ θεῶν οἱ πρῶτοί τε καὶ μέγιστοι. - Οὐ μὰ τὸν Δία, ἦ δ' ὅς, οὐδὲ αὐτῶ μοι δοκεῖ ἐπιτήδεια εἶναι λέγειν. - Οὐδέ γε, ἦν δ' ἐγώ, τὸ παράπαν ὡς θεοὶ θεοὶς πολεμοῦσι τε καὶ ἐπιβουλεύουσι καὶ μάχονται—οὐδὲ γὰρ ἀληθῆ—εἴ γε δεῖ ἡμῖν τοὺς μέλλοντας τὴν πόλιν φυλάξειν αἰσχιστον νομίζειν τὸ ῥαδίως ἀλλήλοισ ἀπεχθάνεσθαι—πολλοῦ δεῖ γιγαντομαχίας τε μυθολογητέον αὐτοῖς καὶ ποικιλτέον, καὶ ἄλλας ἔχθρας πολλὰς καὶ παντοδαπάς θεῶν τε καὶ ἡρώων πρὸς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους αὐτῶν—ἀλλ' εἴ πως μέλλομεν πείσειν ὡς οὐδεὶς πώποτε πολίτης ἕτερος ἑτέρῳ ἀπήχθετο οὐδ' ἔστιν τοῦτο ὄσιον, τοιαῦτα λεκτέα μᾶλλον πρὸς τὰ παιδία εὐθὺς καὶ γέρουσι καὶ γρανσί, καὶ πρεσβυτέροις γιγνομένοις καὶ τοὺς ποιητὰς ἐγγὺς τούτων ἀναγκαστέον λογοποιεῖν. Ἦρας δὲ δεσμοὺς ὑπὸ ἕως καὶ Ἥφαιστον ῥίψεις ὑπὸ πατρός, μέλλοντος τῇ μητρὶ τυπτομένη ἀμνεῖν, καὶ θεομαχίας ὅσας Ὀμηρὸς πεποίηκεν οὐ παραδεκτέον εἰς τὴν πόλιν, οὐτ' ἐν ὑπονοίαις πεπονημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιών. ὁ γὰρ νέος οὐχ οἷός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μῆ, ἀλλ' ἂ ἂν τηλικούτος ὢν λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις δυσέκνηπτά τε καὶ ἀμετάστατα φιλεῖ γίγνεσθαι ὢν δὴ ἴσως ἕνεκα περὶ παντὸς ποιητέον ἂ πρῶτα ἀκούουσιν ὅτι κάλλιστα μεμυθολογημένα πρὸς ἀρετὴν ἀκούειν. - ἔχει γὰρ, ἔφη, λόγον. ἀλλ' εἴ τις αὐτὸ καὶ ταῦτα ἐρωτῶ ἡμᾶς, ταῦτα ἅττα τ' ἔστιν καὶ τίνες οἱ μῦθοι, τίνας ἂν φαίμεν; - Καὶ ἐγὼ εἶπον ὦ Ἀδείμαντε, οὐκ ἐσμὲν ποιηταὶ ἐγώ τε καὶ σὺ ἐν τῷ παρόντι, ἀλλ' οἰκιστὰι πόλεως οἰκιστᾶίς δὲ τοὺς μὲν τύπους προσήκει εἰδέναι ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητὰς, παρ' οἷς ἔαν ποιῶσιν οὐκ ἐπιτρεπτέον, οὐ μὴν αὐτοῖς γε ποιητέον μῦθους», Πολιτεία Β', 376e6-379a4.

⁶³ «οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὢν, ἀεὶ δῆπου ἀποδοτέον, ἐάντε τις αὐτὸν ἐν ἔπειν ποιῆ ἑάντε ἐν μέλειν ἑάντε ἐν τραγωδίᾳ», Πολιτεία Β', 379a7-9.

⁶⁴ «Οὐκοῦν ἀγαθὸς ὁ θεὸς τῷ ὄντι τε καὶ λεκτέον οὕτω», Πολιτεία Β' 379b.

⁶⁵ Παραθέτουμε κι εδώ πλήρη τη διαλεκτική στιχομυθία Σωκράτη - Αδείμαντου: «Ἀλλὰ μὴν οὐδὲν γε τῶν ἀγαθῶν βλαβερόν ἢ γὰρ; - Οὐ μοι δοκεῖ. - Ἄρ' οὖν ὁ μὴ βλαβερόν βλάπτει; - Οὐδαμῶς. - Ὁ δὲ μὴ βλάπτει κακόν τι ποιεῖ; - Οὐδὲ τοῦτο. - Ὁ δὲ γε μηδὲν κακὸν ποιεῖ οὐδ' ἂν τις εἴη κακοῦ αἴτιον; - Πῶς γὰρ; - Τί δέ; ὠφέλιμον τὸ ἀγαθόν; - Ναί. - Αἴτιον ἄρα εὐπραγίας; - Ναί. - Οὐκ ἄρα πάντων γε αἴτιον τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τῶν μὲν εὖ ἐχόντων αἴτιον, τῶν δὲ κακῶν ἀναίτιον», Πολιτεία Β', 379b3-16.

⁶⁶ «Οὐδ' ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὁ θεός, ἐπειδὴ ἀγαθός, πάντων ἂν εἴη αἴτιος, ὡς οἱ πολλοὶ λέγουσιν, ἀλλὰ ὀλίγων μὲν τοῖς ἀνθρώποις αἴτιος, πολλῶν δὲ ἀναίτιος· πολλὴ γὰρ ἐλάττω τὰγαθὰ τῶν κακῶν ἡμῖν, καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον, τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἅττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ' οὐ τὸν θεόν», Πολιτεία Β', 379c2-7.

Με τους λόγους αυτούς εκ στόματος Σωκράτους, ο Πλάτων τοποθετείται προγραμματικά και μας βοηθά, ώστε να μπορέσουμε στη συνέχεια να αντιληφθούμε την ουσία της κριτικής που έχει ήδη ασκήσει προηγουμένως στους ποιητές. Δεν συμφωνεί με την προσπάθεια που κάνει ο Όμηρος να εξηγήσει την αιτία της συνύπαρξης της ευτυχίας με τα δεινά σε αυτή τη ζωή, καταφεύγοντας στα δωρήματα του Δία ⁶⁷. Θέλει να προστατέψει τους νέους από τα λόγια του Αισχύλου, ο οποίος επισημαίνει ότι όταν ο θεός θελήσει να προκαλέσει μεγάλη κάκωση στα σπίτια των θνητών, σπέρνει σ' αυτούς το κρίμα ⁶⁸. Και ακόμη κι αν κάποιος θελήσει να εξιστορήσει τα πάθη της Νιόβης, ή των Πελοπιδών ή των Ελλήνων στην Τροία, θα πρέπει να αποφύγει να τα χρεώσει στο θεό, ή -αν εν πάσει περιπτώσει το πράξει- να γνωρίζει την αληθινή αιτία: διότι ο θεός εργάζεται την δικαιοσύνη και την αγαθότητα. Κι αν ακόμη τιμωρεί, είναι δια να ωφελήσει.

Ωστόσο, εντάσσονται όλα αυτά σε ένα κανονιστικό πλαίσιο ηθικών επιταγών; Είναι δηλαδή, όσα στην Πολιτεία, αλλά και στους Νόμους και τον Τίμαιο, περιστρέφονται γύρω από την αγαθότητα του Θεού, ρυθμιστικοί κανόνες του πώς βιωτέον; Είναι άραγε, εδώ, απ' όπου ο Κάντ αντλεί επιχειρήματα και βρίσκει πρόσφορο έδαφος για να θεμελιώσει την Κατηγορική Προσταγή του; Ή μήπως, ακόμη, ο Πλάτων δεν προσφέρει τίποτε καινούριο από μια ελληνική εκδοχή του ιουδαϊκού Δεκαλόγου ⁶⁹; Δεν μπορούμε να ανασκευάσουμε τις θέσεις των ανωτέρω ερωτημάτων, εάν δεν δεχθούμε να συνομολογήσουμε ότι η πολιτεία που οραματίζεται ο Πλάτων και χάριν

⁶⁷ «Οὐκ ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ἀποδεκτόν οὔτε Ὀμήρου οὔτ' ἄλλου ποιητοῦ ταύτην τὴν ἀμαρτίαν περὶ τοὺς θεοὺς ἀνοήτως ἀμαρτάνοντος καὶ λέγοντος—
ὡς δοιοί τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὔδει
κηρῶν ἐμπλειοί, ὁ μὲν ἐσθλῶν, αὐτὰρ ὁ δειλῶν
καὶ ᾧ μὲν ἂν μείζας ὁ Ζεὺς δῶ ἀμφοτέρων,
ἄλλοτε μὲν τε κακῷ ὅ γε κρύεται, ἄλλοτε δ' ἐσθλῷ·
ᾧ δ' ἂν μή, ἀλλ' ἄκρατα τὰ ἕτερα,
τὸν δὲ κακῆ βομβρωστὶς ἐπὶ χθόνα δῖαν ἐλαύνει·
οὐδ' ὡς ταμίας ἡμῖν Ζεὺς—
ἀγαθῶν τε κακῶν τε τέτυκται.

τὴν δὲ τῶν ὄρκων καὶ σπονδῶν σύγχυσιν, ἦν ὁ Πάνδαρος συνέχεεν, εἴαν τις φῆ δι' Ἀθηνᾶς τε καὶ Διὸς γεγενῆσθαι, οὐκ ἐπαινεσόμεθα, οὐδὲ θεῶν ἔριν τε καὶ κρίσιν διὰ Θέμιστός τε καὶ Διός», Πολιτεία Β', 379c9-380a.

⁶⁸ «οὐδ' αὖ, ὡς Αἰσχύλος λέγει, ἐατέον ἀκούειν τοὺς νέους, ὅτι—
θεὸς μὲν αἰτίαν φέει βροτοῖς,
ὅταν κακῶσαι δῶμα παμπήδην θέλῃ.

ἀλλ' εἴαν τις ποιῇ ἐν οἷς ταῦτα τὰ ἱαμβεῖα ἔνεστιν, τὰ τῆς Νιόβης πάθη, ἢ τὰ Πελοπιδῶν ἢ τὰ Τρωικὰ ἢ τι ἄλλο τῶν τοιοῦτων, ἢ οὐ θεοῦ ἔργα ἐατέον αὐτὰ λέγειν, ἢ εἰ θεοῦ, ἐξευρετέον αὐτοῖς σχεδὸν ὄν νῦν ἡμεῖς λόγον ζητοῦμεν, καὶ λεκτέον ὡς ὁ μὲν θεὸς δίκαιά τε καὶ ἀγαθὰ ἤργαζετο, οἱ δὲ ὠνίναντο κολαζόμενοι· ὡς δὲ ἄθλιοι μὲν οἱ δίκην διδόντες, ἦν δὲ δὴ ὁ δρῶν ταῦτα θεός, οὐκ ἐατέον λέγειν τὸν ποιητήν. ἀλλ' εἰ μὲν ὅτι ἐδεήθησαν κολάσεως λέγοιεν ὡς ἄθλιοι οἱ κακοί, διδόντες δὲ δίκην ὠφελούντο ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ἐατέον», Πολιτεία Β', 380a-b6.

⁶⁹ Ο Σκουτερόπουλος [2002] επισημαίνει στο εισαγωγικό του σημείωμα ότι: «Κοινό ὁμως γνώρισμα ὄλων ἐκείνων τῶν ἠθικο - πολιτικῶν ἀναζητήσεων (σημ.: Ἀπολογία, Κρίτων, Γοργίας, Μενέξενος, Πρωταγόρας, Εὐθύφρων, Λάχης, Χααρμίδης, Μένων) εἶναι ὁ ἀπορητικὸς χαρακτήρας τους: οἱ συζητήσεις ὁδηγοῦν πάντοτε σὲ ἀδιέξοδο, οἱ συνομιλητὲς τοῦ Σωκράτη -καὶ μαζί τους ὁ ἀναγνώστης- ἀφήνονται στὴν ἀπορία τους, τὸ ἐπιτακτικὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ πῶς βιωτέον μένει ἀναπάντητο». Ωστόσο, «στὴν Πολιτεία ὁ Σωκράτης ἐπιχειρεῖ νὰ δώσει ἀπαντήσεις, καὶ μάλιστα δεσμευτικὲς, σὲ αὐτὸ τὸ ἐρώτημα ὄχι διατυπώνοντας ρυθμιστικὸς κανόνες τοῦ βίου σαν τὸν ιουδαϊκὸ Δεκάλογο, τὸν χριστιανικὸ Χρυσοῦν Κανόνα ἢ τὴν καντιανὴ Κατηγορικὴ Προσταγή ἀλλὰ ἐπιχειρῶντας νὰ προσδιορίσει τὴ φύση καὶ τὴν οὐσία τῆς δικαιοσύνης καὶ τῆς ἀδικίας, καὶ νὰ συγκρίνει τὰ ἐπακόλουθα τῆς μίας καὶ τῆς ἄλλης στὸν ἀτομικὸ καὶ τὸν συλλογικὸ βίον», Πλάτων Πολιτεία, εἰσ. σημ., σσ. 20-21.

της εσχατολογικής διάστασης της οποίας έζησε και δέχτηκε να πεθάνει ο Σωκράτης ⁷⁰, έχει αρχή, μέση και τέλος το *Ἄγαθόν* ⁷¹.

Ο Θεός είναι *ἄγαθός*. Και μια πόλη η οποία θέλει να είναι ευνομούμενη, οφείλει αυτή την αλήθεια να την υπερασπιστεί και να μην καταδέχεται να λέγονται πράγματα αντίθετα προς το συμφέρον της ⁷². Αυτό, άλλωστε, επισημαίνει και ο Σωκράτης στον Αδείμαντο, θέτοντας τον νόμο ότι, ο θεός δεν είναι η αιτία για όλα τα πράγματα, αλλά μόνο για τα καλά ⁷³. Και ο Αδείμαντος συμφωνεί απόλυτα ⁷⁴.

Λαμβάνοντας υπ' όψιν αυτό το σημείο της *Πολιτείας*, μπορούμε τώρα πολύ ξεκάθαρα να αντιληφθούμε ότι το Ι' βιβλίο των *Νόμων*, όπου γίνεται η διερεύνηση από τον Πλάτωνα του ζητήματος αν υπάρχουν θεοί και συνεπώς, εάν οι πολίτες οφείλουν να τους σέβονται και να τους τιμούν για το καλό τους και για το συμφέρον της πόλεως, δεν είναι απλώς μια παρέκβαση στη ροή της νομοθεσίας από πλευράς του Πλάτωνα, αλλά ακριβώς η περαιτέρω ανάπτυξη του νόμου που μόλις προτάθηκε προς θέσπιση.

⁷⁰ Η εικόνα αυτή μπορεί να θεωρηθεί αναχρονιστική, καθώς εκφράζεται με σχήμα πρωθύστερο. Ωστόσο, θεωρούμε ότι στέκεται για τους εξής λόγους. Πιστεύουμε ότι, γενικώς, κανείς άνθρωπος δεν δέχεται να θανατωθεί από κανέναν και για κανένα λόγο. Όταν κάποιος αποδέχεται την θανατική καταδίκη, ιδιαίτερα δε, ενώ: α) γνωρίζει ότι δεν έχει πράξει κάτι το αισχρόν, β) γνωρίζει ότι για ό,τι έχει πράξει τα κίνητρά του είναι ανιδιοτελή, γ) επιτρέπει να τον καταδικάσουν εις θάνατον αυτοί στους οποίους έχει αφιερώσει τη ζωή του, δ) δέχεται την εσχάτη των ποινών, αφού αυτή είναι η ετυμηγορία της πόλεως, ε) ακόμη κι όταν έχει λίγες στιγμές πριν το θάνατο του την ευκαιρία διαφυγής, απορρίπτει ωστόσο την έσχατη δυνατότητα σωτηρίας του, τότε πρέπει να θεωρήσουμε –εάν δεχόμαστε ότι διατηρεί την πνευματική του συγκρότηση– πως για να προτιμά να πεθάνει μέσα στην πόλη του, παρά να ζήσει έξω από αυτήν, τότε κάτι μεγάλο κρύβει αυτή η πόλη. Αυτήν η επιλογή του Σωκράτη θεωρούμε ότι αποτελεί ένα σοβαρό λόγο που –μεταξύ άλλων– ώθησε τον Πλάτωνα, να αφιερώσει ενέργεια, ταλέντο και δύναμη στην ίδρυση της *ἀρίστης πολιτείας* [*Πολιτεία*, 497b7] και να αναλύσει αργότερα διορθωτικά και με πληρότητα όλο το εύρος της λειτουργίας της (*Νόμοι*).

⁷¹ Κατά τον Σκουτερόπουλο, ολόκληρο το οικοδόμημα της *Πολιτείας* βασίζεται στην ιδέα του *Ἄγαθοῦ*, ό.π. σελ. 22.

⁷² «κακῶν δὲ αἴτιον φάναι θεόν τι γίγνεσθαι ἄγαθόν ὄντα, διαμαχετέον παντὶ τρόπῳ μήτε τινὰ λέγειν ταῦτα ἐν τῇ αὐτοῦ πόλει, εἰ μέλλει εὐνομήσεσθαι, μήτε τινὰ ἀκούειν, μήτε νεώτερον μήτε πρεσβύτερον, μήτ' ἐν μέτρῳ μήτε ἄνευ μέτρου μυθολογοῦντα, ὡς οὔτε ὅσια ἂν λεγόμενα εἰ λέγοιτο, οὔτε σύμφορα ἡμῖν οὔτε σύμφωνα αὐτὰ αὐτοῖς», *Πολιτεία* Β', 380b6-c3.

⁷³ «Οὗτος μὲν τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, εἷς ἂν εἴη τῶν περὶ θεοῦ νόμων τε καὶ τύπων, ἐν ᾧ δεήσει τοὺς τε λέγοντας λέγειν καὶ τοὺς ποιῶντας ποιεῖν, μὴ πάντων αἴτιον τὸν θεὸν ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν», *Πολιτεία* Β', 380c6-9.

⁷⁴ «Σύμψηφός σοί εἰμι, ἔφη, τούτου τοῦ νόμου, καί μοι ἀρέσκει», *Πολιτεία* Β', 380c4-5

4. Η πλατωνική Δικαιοσύνη

Είναι ίσως ειρωνεία της μοίρας το γεγονός ότι αυτές οι γραμμές σχετικά με τη θέση της δικαιοσύνης στη σκέψη του Πλάτωνα γράφονται καθώς ο ελληνικός λαός και η ελληνική κοινωνία επανέρχονται σε στιγμές μεγάλης κρίσης για πολλοστή φορά μέσα στα τελευταία εκατό χρόνια. Κύριο χαρακτηριστικό αυτής της κρίσης είναι το διάχυτο στη συνείδηση των Ελλήνων πολιτών αίσθημα αδικίας την οποία υφίσταται ο τόπος και οι άνθρωποί του.

Αυτή η κυρίαρχη αίσθηση παντελούς απουσίας δικαίου είναι τόσο έντονη και διαμορφώνεται σε ένα τόσο προφανές κλίμα ρητορικού κατευνασμού της κοινωνικής συλλογικής συνείδησης από πλευράς των υπεύθυνων πολιτικών δυνάμεων, που κυοφορεί τον κίνδυνο απώλειας της δυνατότητας διάκρισης των ορίων μεταξύ δικαιοσύνης και αδικίας. Με άλλα λόγια, κινδυνεύουμε υπό το άλλοθι μιας παγκόσμιας κρίσης, στην οποία η Ελλάδα έχει «πρωταγωνιστικό ρόλο», να γίνουμε *δεσμώτες του* (κοινωνικού) *λίγγου* –για να θυμηθούμε το ομώνυμο αριστούργημα του Alfred Hitchcock-, ο οποίος χαρακτηρίζει την απώλεια προσανατολισμού ανάμεσα στο *δίκαιον* και το *άδικον*.

Το ερώτημα που προκύπτει μέσα στο συστηματικά διαμορφούμενο σύγχρονο θέατρο του παραλόγου των πολιτικοοικονομικών και κοινωνικών εξελίξεων στην Ελλάδα σήμερα, αλλά και διεθνώς είναι, εντέλει, το εξής: Έχουμε ως Έλληνες πολίτες το δικαίωμα να προτιμούμε τη δικαιοσύνη έναντι της αδικίας; Ή μήπως αυτό είναι μια κακή συνήθεια που έρχεται από το παρελθόν και δεν έχει καμία θέση στη νέα, παγκοσμιοποιημένη κοινωνία και πολιτική (global politics); Ποια είναι η άποψη του Πλάτωνα;

Αλλά ας πάρουμε τα πράγματα με τη σειρά. Πώς εμφανίζεται η δικαιοσύνη στη ζωή του ανθρώπου;

Την αξία της τη συνειδητοποιεί ο άνθρωπος όταν φθάνει προς το τέλος του. Τότε είναι που είτε λόγω γεροντικής αδυναμίας, είτε λόγω φόβου καθώς προσεγγίζει τον Άδη, αρχίζει να σκέφτεται μήπως τυχόν έχει αδικήσει κάποιον ή κάτι. Όσο πιθανότερη είναι η περίπτωση να έχει αδικήσει, τόσο αυτός ο φόβος μεγαλώνει και προκαλεί με τη σειρά του απελπισία. Όταν πάλι, δεν υπάρχουν άδικες πράξεις που να λειτουργούν ανασταλτικά, τότε όποιος έχει ζήσει δίκαιη ζωή είναι γεμάτος ελπίδα, οδεύοντας προς το τέλος του. Αυτή είναι η εναρκτήρια πραγμάτευση της δικαιοσύνης από τον Πλάτωνα στο Α' βιβλίο της *Πολιτείας*. Η πρώτη αναφορά του σε αυτό που θα αποτελέσει τον πυρήνα όλης της Πολιτείας έχει επίκεντρο το τέλος της ζωής του ανθρώπου.

Παρατηρούμε δηλαδή το εξής: Ενώ θα περίμενε κανείς να ακούσει τον Πλάτωνα να αναφέρεται στο *δίκαιον* (όπως και κάνει στη συνέχεια) διατυπώνοντας κάποιους ορισμούς ή προβαίνοντας σε διακρίσεις και αποσαφηνίσεις εννοιών, όπως παραδείγματος χάριν συμβαίνει στον *Τίμαιο*, εντούτοις εκπλήσσεται καθώς διαπιστώνει ότι ο Πλάτων ξεκινάει από το τέλος.

Θα μπορούσαμε να το εξηγήσουμε αυτό εύκολα, δεδομένου ότι γνωρίζουμε πως ο Αθηναίος φιλόσοφος έχει μεγάλη ευχέρεια και απεριόριστους τρόπους να εισάγει με

πολλή πρωτοτυπία πάντοτε τα ζητήματα που θίγει στους διαλόγους του. θεωρώντας πως και στην περίπτωση αυτή μεταχειρίζεται έξυπνα ένα τρόπο, ώστε παίρνοντας αφορμή από το γηραιό συνομιλητή του Σωκράτη, τον Κέφαλο, να διαμορφώσει την αφετηρία πραγμάτευσης του ζητήματος του δικαίου.

Είναι όμως μια τέτοια εξήγηση ικανοποιητική; Ναι. Ανταποκρίνεται στη σκέψη του Πλάτωνα; Αυτό δεν μπορούμε να το πούμε με βεβαιότητα. Διότι έχουμε την εντύπωση ότι στο σημείο αυτό (330e6-331a9) κρύβεται και κάτι ακόμη, απλό αλλά πολύ ουσιαστικό. Τα λόγια του Πίνδαρου ότι, αυτόν που θα περάσει από την ζωή με δικαιοσύνη και ευσέβεια, «*γλυκιὰ τὸν συντροφεύει καὶ τοῦ φτερώνει τὴν καρδιά ἢ γηροτρόφισσα ἢ ἐλπίδα, τῆς πολυμήχανης γνώμης τῶν θνητῶν ἢ πιὸ τρανὴ ἢ κυβερνήτρα*», αναφέρονται από τον Πλάτωνα όχι τυχαία.

Θεωρούμε ότι με τον τρόπο αυτό μάς καθιστά σαφές το κίνητρό του να μιλήσει για τη δικαιοσύνη στην *Πολιτεία*. Βλέπει το τέλος ο Πλάτων. Βλέπει τον φόβο, την απελπισία και τη θλίψη του ανθρώπινου όντος όταν οδεύει προς το τέλος κι έχει απομείνει μόνο κι έρημο από την ελπίδα, καθώς παρέλειψε τη δικαιοσύνη στη ζωή του. Είναι συγκλονιστική αυτή η εικόνα, αν την συλλογιστούμε. Μας θυμίζει το *ερριμμένο* στο *είναι όν* του Heidegger ⁷⁷. Ο άνθρωπος, αυτό το κορυφαίο επίτευγμα του *Δημιουργού*, το πολυτιμότερο προϊόν του συμβιβασμού της *Ανάγκης* με την πειθώ του *Θεού* βρίσκεται σε ένα πέρασμα φόβου και απελπισίας, οδεύοντας προς το τέλος.

Τα βλέπει αυτά προφητικά ο Πλάτων. Και ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο επιμένει στη δικαιοσύνη. Η δικαιοσύνη διασφαλίζει στον άνθρωπο για τα στεριανά του την ελπίδα. Αποτρέπει το σοβαρό ενδεχόμενο να βρεθεί κάποια στιγμή το ανθρώπινο όν μόνο του, εγκαταλελειμμένο, αδύνατο να πιαστεί από πουθενά, βυθισμένο στην απελπισία, ταπεινωμένο στην εγκατάλειψη που η ίδια του η βιοτή θα το έχει καταδικάσει. Αυτή η εγκατάλειψη είναι τραγική, στην κατάσταση αυτή το ανθρώπινο όν χάνει την λάμψη του, καθώς έχει εκλείπει η πλέον κατάλληλη κυβερνητική δύναμη του πνεύματός του ⁷⁸.

Μας δίνει ο Πλάτων με το απόσπασμα αυτό, πληθώρα επιχειρημάτων. Προβάλλοντας το δίκαιο βίο ως προϋπόθεση ελπίδας για τα έσχατα, θεμελιώνει κυριολεκτικά την πόλη. Η πόλη είναι το πεδίο εκείνο, ο στίβος, στον οποίον ο πολίτης καλείται να ζήσει και να αγωνιστεί επιδιώκοντας το *δίκαιον*, για ένα και μόνον λόγο, βαθύτατης ανθρωπολογικής σημασίας: να μπορέσει να έχει ο ίδιος ένα καλό τέλος. Προσοχή, όμως! Ας μην θεωρηθεί αυτή η άποψη ως προάγγελος των ωφελιμιστικών αναγνώσεων του Πλάτωνα από τη νεότερη πολιτική σκέψη. Η λανθάνουσα, ενδεχομένως, απόχρωση ιδιοτέλειας που μπορεί να διακρίνει κανείς στην ανθρωπολογία και την πολιτειολογία του Πλάτωνα όπως συμπυκνώνονται στην

⁷⁷ «Μόνο το όν που ως προς το *είναι* του είναι κατ' ουσίαν μελλοντικό, έτσι που, ελεύθερο για το θάνατο του, μπορεί, κατασυντριβόμενο πάνω σ' αυτόν, να αφεθεί να επιστρέψει πάλι στο γεγονός του *Da*, δηλαδή μόνο το *ον* το οποίο ως μελλοντικό έχει υπάρξει ή είναι γεγονός *ον* (Gewesen) σε μια ισαρχέγονη διάσταση, μπορεί, εναποθέτοντας στον ίδιο του τον εαυτό την κληρονομημένη δυνατότητα, να επωμισθεί το ότι είναι *ερριμένο* (Geworfenheit), και να αποβεί στιγμιαίο για το "δικό του χρόνο". Μόνο η αυθεντική χρονικότητα που είναι ταυτόχρονα και πεπερασμένη καθιστά δυνατό να υπάρχει κάτι σαν το πεπρωμένο, δηλαδή η αυθεντική ιστορικότητα», Heidegger, M., *Είναι και Χρόνος*, μτφ. Γ. Τζαβάρα, Δωδώνη, Αθήνα 1978, σσ. 487-488.

⁷⁸ «*ἐλπίς ἃ μάλιστα θνατῶν πολύστροφον γνώμαν κυβερνᾷ*», *Πολιτεία Α'*, 331a8-9.

ανωτέρω ανάλυση, εξαλείφεται αμέσως, εύκολα, αν ανακαλέσουμε τον νου μας σε τάξη, ενθυμούμενοι τον Σωκράτη.

Όταν στον *Γοργία* ο Πῶλος θέτει το ερώτημα: *σὺ ἄρα βούλοιο ἂν ἀδικεῖσθαι μᾶλλον ἢ ἀδικεῖν;* η απλή, ήρεμη απάντηση που παίρνει από τον Σωκράτη είναι: *βουλοίμην μὲν ἂν ἔγωγε οὐδέτερα· εἰ δ' ἀναγκαῖον εἴη ἀδικεῖν ἢ ἀδικεῖσθαι, ἐλοίμην ἂν μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν*⁷⁹. Δεν θέλω, λέει ο Σωκράτης, ως άνθρωπος ούτε να αδικούμαι, ούτε και να αδικώ. Εάν όμως όφειλα λόγω κάποιας αναγκαιότητας να επιλέξω ανάμεσα στα δύο, θα επέλεγα να αδικηθώ παρά να αδικήσω. Ξεκάθαρα πράγματα.

Τι ωθεί σε αυτή την επιλογή τον Σωκράτη; Μια ηθική επιταγή; Μια νόρμα που στοχεύει στο συμβιβασμό των ανθρωπίνων πράξεων, με απώτερο σκοπό τη διαφύλαξη της ομαλότητας της λειτουργίας της πόλης και τη διασφάλιση του όποιου πολιτειακού κεκτημένου; Και πώς είναι δυνατόν να φθάσει ο πολίτης στο επίπεδο αυτό, ώστε να επιλέγει εκούσια να αδικηθεί, ακόμη και με την ετυμηγορία της πόλης του, αν χρειαστεί;

Για να απαντήσουμε σε αυτά τα ερωτήματα πρέπει πρώτα να επισημάνουμε ορισμένα χαρακτηριστικά σημεία. Στον *Τίμαιο*, ο Πλάτων καθώς στρέφεται προς την αφετηρία και την προέλευση του κόσμου, εντοπίζει ανάμεσα στα δημιουργήματα του καλού δημιουργού και την ανθρώπινη ψυχή. Το ότι η ψυχή του ανθρώπου οφείλει την ύπαρξή της στον Δημιουργό, συνεπάγεται, σύμφωνα με την αρχή ότι ο *συνιστάς συνέστησε τα πάντα θέλοντας να γίνουν όλα κατά το δυνατόν όμοια με εκείνον*, ότι έχει μέσα της τα ιδιώματα του Δημιουργού της. Επομένως έχει τη δυνατότητα να είναι *αγαθή και δίκαιη*. Τα μέρη της, όπως πολύ αναλυτικά έχουν ήδη εκτεθεί στην *Πολιτεία*, συνδέονται με το ανθρώπινο σώμα και οι ενέργειές τους υλοποιούνται από συγκεκριμένες περιοχές του⁸⁰. Είναι λοιπόν, ο άνθρωπος μέρος κι αυτός της *ρυθμικά κινούμενης εικόνας της ακίνητης στην ενότητά της αιωνιότητας*⁸¹. Και καθώς ζει όχι σε αγέλες, αλλά στην πόλη, όπως αρμόζει στη φύση του, η εικόνα αυτή βρίσκεται στη βάση της πλατωνικής ανθρωπολογίας.

Ταυτόχρονα, σε αυτήν βρίσκεται η αφετηρία της σωκρατικής φιλανθρωπίας, της οποίας η άλλη όψη είναι η ανιδιοτέλεια. Και οφείλουμε εδώ μια παρέκβαση, η οποία θα αποτελέσει τεκμήριο του ισχυρισμού μας αυτού.

Στο *Συμπόσιο*, ο Πλάτων πλέκει εκ στόματος Αλκιβιάδη το εγκώμιο του Σωκράτη⁸². Παρότι το τμήμα αυτό του *Συμποσίου* αν διαβαστεί αποσπασματικά χάνει την ομορφιά και την δύναμή του αλλά και κινδυνεύει να καταστήσει τον Σωκράτη παρερμηνεύσιμο, αναγκαζόμαστε, χάριν συντομίας, να το κατακερματίσουμε, επιλέγοντας εδώ μόνον το απόσπασμα που μας βοηθά στα ανωτέρω, χωρίς να αλλοιώνεται το νόημα του κειμένου.

⁷⁹ Γοργίας, 469bc.

⁸⁰ Τα θνητά μέρη της ψυχής στεγάζουν τα πάθη, τις επιθυμίες, τις άλογες αισθήσεις και την ερωτική ορμή. Προκειμένου να μην μιλάνουν το αθάνατο μέρος της ψυχής, οι θεοί τα τοποθέτησαν μέσα στο σώμα, κατά τον τρόπο που ιστορεί ο *Τίμαιος*: 69d-72d.

⁸¹ «*μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα*», *Τίμαιος*, 37d6

⁸² Συμπόσιον, 215a-222b.

Ένα τμήμα της διήγησής του το αφιερώνει ο Αλκιβιάδης στις προσπάθειές του να συνάψει ερωτική σχέση με τον Σωκράτη, ύστερα από τον έντονο έρωτα που αισθάνθηκε προς το πρόσωπό του. Οι επίμονες αυτές προσπάθειες έχουν εντέλει κάποιο αποτέλεσμα, καθώς ο Σωκράτης του δίνει τη δυνατότητα να κοιμηθούν μαζί⁸³. Ο Σωκράτης ομολογεί, χωρίς να εξαιρεί από τα θύματα της ειρωνείας του ούτε τον ίδιο του τον εαυτό, ότι φέρει μια ωραιότητα εσωτερική, πολύ ανώτερη από την εξωτερική ομορφιά και γοητεία του πολιορκούντος τον Αλκιβιάδη⁸⁴. Και προφανώς αυτή η ωραιότητα είναι και η αιτία της έλξης που αισθάνεται ο Αλκιβιάδης.

Σε όλη τη διάρκεια του επεισοδίου αυτού και μέχρι το τέλος του, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Αλκιβιάδη, ενώ ο Σωκράτης θα μπορούσε να επωφεληθεί εκμεταλλευόμενος την ευκαιρία που του παρείχε ο όμορφος νέος, εντούτοις παραμένει ακλόνητος απέναντι στις προκλήσεις⁸⁵, κάνοντας τον Αλκιβιάδη να αισθανθεί γελιοποιημένος, συνάμα όμως να στοχαστεί περί αυτού⁸⁶.

Θα σταθούμε σε δύο σημεία αυτού του αποσπάσματος του *Συμπόσιου*. Η αναγνώριση από τον ίδιο τον Σωκράτη ότι φέρει μια εσωτερική (ψυχική) ομορφιά, η οποία αντανακλάται και προς τα έξω, με αποτελέσματα πολύ πιο έντονα από εκείνα της εξωτερικής (σωματικής) συνιστά, πέραν της ιστορικής αλήθειας που μπορεί να αμφισβητηθεί τυχόν από κάποιον καλοθελητή, την αλλοίωση που επισημαίνει ο Πλάτων ότι συμβαίνει σε αυτόν που έρχεται σε επαφή με το Αγαθό. Ο Σωκράτης έχει συναντήσει το Αγαθό. Μόνον έτσι μπορεί να εξηγηθεί το γεγονός ότι υπερασπίζεται την πεποίθησή του⁸⁷, επισφραγίζοντάς την με το τέλος του⁸⁸.

⁸³ «Ἐπειδὴ γὰρ οὖν, ὧ ἄνδρες, ὃ τε λύχνος ἀπεσβήκει καὶ οἱ παῖδες ἔξω ἦσαν, ἔδοξέ μοι χρῆναι μηδὲν ποικιλλεῖν πρὸς αὐτόν, ἀλλ' ἔλευθέρως εἰπεῖν ἅ μοι ἐδόκει καὶ εἶπον κινήσας αὐτόν, Σώκρατες, καθευδείς· Οὐ δὴτα, ἢ δ' ὅς. Οἶσθα οὖν ἅ μοι δέδοκται; Τί μάλιστα, ἔφη. Σὺ ἐμοὶ δοκεῖς, ἦν δ' ἐγώ, ἐμοῦ ἔραστῆς ἄξιος γεγονέναι μόνος, καὶ μοι φαίνει ὀκνεῖν μνησθῆναι πρὸς με· ἐγὼ δὲ οὕτως ἔχω πάνυ ἀνόητον ἠγοῦμαι εἶναι σοὶ μὴ οὐ καὶ τοῦτο χαρίζεσθαι καὶ εἴ τι ἄλλο ἢ τῆς οὐσίας τῆς ἐμῆς δέοιο ἢ τῶν φίλων τῶν ἐμῶν. ἐμοὶ μὲν γὰρ οὐδὲν ἐστὶ πρὸς βέλτιστον τοῦ ὧς ὃ τι βέλτιστον ἐμὲ γενέσθαι, τούτου δὲ οἶμαι μοι συλλήπτورا οὐδένα κυριώτερον εἶναι σοῦ. ἐγὼ δὴ τοιοῦτῳ ἀνδρὶ πολὺ μᾶλλον ἂν μὴ χαριζόμενος αἰσχρνοίμην τοὺς φρονίμους, ἢ χαριζόμενος τοὺς τε πολλοὺς καὶ ἄφρονας», Συμπόσιον, 218b-d.

⁸⁴ «καὶ οὗτος ἀκούσας μάλα εἰρωνικῶς καὶ σφόδρα ἑαυτοῦ τε καὶ εἰωθότως ἔλεξεν· Ὡ φίλε Ἀλκιβιάδη, κινδυνεύεις τῷ ὄντι οὐ φαῦλος εἶναι, εἴπερ ἀληθῆ τυγχάνει ὄντα ἃ λέγεις περὶ ἐμοῦ, καὶ τις ἔστ' ἐν ἐμοὶ δύναμις δι' ἧς ἂν σὺ γένοιο ἀμείνων ἀμήχανόν τοι κάλλος ὀρώφης ἂν ἐν ἐμοὶ καὶ τῆς παρὰ σοὶ εὐμορφίας πάμπλου διαφέρων. εἰ δὴ καθορῶν αὐτὸ κοινώσασθαι τέ μοι ἐπιχειρεῖς καὶ ἀλλάξασθαι κάλλος ἀντὶ κάλλους, οὐκ ὀλίγω μου πλεονεκτεῖν διανοεῖ, ἀλλ' ἀντὶ δόξης ἀλήθειαν καλῶν κτᾶσθαι ἐπιχειρεῖς καὶ τῷ ὄντι “χρῦσα χαλκείων, διαμειβεσθαι νοεῖς. ἀλλ', ὦ μακάριε, ἄμεινον σκόπει, μὴ σε λανθάνω οὐδὲν ὦν. ἢ τοι τῆς διανοίας ὄψις ἄρχεται ὀξὺ βλέπειν ὅταν ἢ τῶν ὀμμάτων τῆς ἀμῆς λήγειν ἐπιχειρῇ· σὺ δὲ τούτων ἔτι πόρρω», Συμπόσιον, 218d-219a.

⁸⁵ «κἀγὼ ἀκούσας· Τὰ μὲν παρ' ἐμοῦ, ἔφην, ταῦτά ἐστιν, ὧν οὐδὲν ἄλλως εἴρηται ἢ ὡς διανοοῦμαι· σὺ δὲ αὐτὸς οὕτω βουλευόμενος ὅτι σοὶ τε ἄριστον καὶ ἐμοὶ ἡγεῖ. Ἀλλ', ἔφη, τοῦτό γ' εὖ λέγεις· ἐν γὰρ τῷ ἐπιόντι χρόνῳ βουλευόμενοι πράξομεν ὃ ἂν φαίνηται νῶν περὶ τε τούτων καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἄριστον. ἐγὼ μὲν δὴ ταῦτα ἀκούσας τε καὶ εἰπὼν, καὶ ἀφείδω ὥσπερ βέλη, τετραῶσθαι αὐτὸν ὄμην καὶ ἀναστάς γε, οὐδ' ἐπιτρέψας τούτῳ εἰπεῖν οὐδὲν ἔτι, ἀμφιέσας τὸ ἴματιον τὸ ἐμαυτοῦ τοῦτον—καὶ γὰρ ἦν χειμῶν—ὑπὸ τὸν τριβῶνα κατακλινείς τὸν τούτου, περιβαλὼν τὸ χεῖρε τούτῳ τῷ δαιμονίῳ ὡς ἀληθῶς καὶ θαυμαστῶ, κατεκέμην τὴν νύκτα ὅλην. καὶ οὐδὲ ταῦτα αὐτῷ, ὧ Σώκρατες, ἔρεῖς ὅτι ψεύδομαι», Συμπόσιον, 219a-c.

⁸⁶ «ποιήσαντος δὲ διὴ ταῦτα ἐμοῦ οὗτος τοσοῦτον περιεγένετό τε καὶ κατεφρόνησεν καὶ κατεγέλασεν τῆς ἐμῆς ὥρας καὶ ὕβρισεν καὶ περὶ ἐκεῖνό γε ὄμην τι εἶναι, ὧ ἄνδρες δικασταί· δικασταὶ γὰρ ἐστε τῆς Σωκράτους ὑπερηφανίας. εὖ γὰρ ἴστε μὰ θεοῖς, μὰ θεάς, οὐδὲν περιττότερον καταδεδαρθηκώς ἀνέστην μετὰ Σωκράτους, ἢ εἰ μετὰ πατρὸς καθηῦδον ἢ ἀδελφοῦ πρὸς βυτῆρον», Συμπόσιον, 219c-d.

⁸⁷ Βλ. σελ. 42, σημ. 98.

Απότοκος αυτής της συνάντησής του είναι η ανιδιοτέλεια. Μπορεί να συναναστρέφεται τον οποιοδήποτε πολίτη στην πόλη των Αθηνών -και επιθυμεί να το κάνει-, προκειμένου να του μεταδώσει με την μαιευτική του μέθοδο όλα τα ερεθίσματα που θα τον καταστήσουν ικανό να βρει μόνος του τη γνώση και το δρόμο..., χωρίς να παίρνει ο ίδιος κανένα αντάλλαγμα, ούτε υλικό, ούτε ηθικό, ούτε οιασδήποτε άλλης φύσης. Αυτή την στάθμη της ανθρώπινης φύσης εξυμνεί ο Πλάτων στο σημείο αυτό του *Συμποσίου*.

Έτσι, ο Σωκράτης είναι η ενσάρκωση της φιλανθρωπίας και της ανιδιοτέλειας. Αλλά μήπως, αυτές οι δύο ιδιότητες της ανθρώπινης φύσης δεν αποτελούν και θεμέλιο της πολιτείας; Μήπως δεν είναι η φιλία προς την πόλη και τα μέλη της – τους πολίτες ο δομικός ιστός του *ὕγιως πολιτεύεσθαι*⁸⁹; Μήπως ο όρος ανιδιοτέλεια δεν συνιστά τον αντίποδα της ιδιοτέλειας, της αυτοτέλειας, εντέλει, μιλώντας με πολιτικούς όρους, της κατάστασης του ιδιώτη έναντι του πολίτη; Και μήπως για να μπορέσει η πόλη να ζήσει και να ευδοκιμήσει ως σύνολο πολιτών, δεν έχει ανάγκη να απαρτίζεται από ανιδιοτελή άτομα - πολίτες;

Ο Σωκράτης είναι μέτρο του δικαίου ανθρώπου. Διότι αποδεικνύει ότι ξέρει καλύτερα από κάθε άλλον να τιμά τη δικαιοσύνη, την οποία σέβεται τόσο πολύ, ώστε να δέχεται ασμένως την δυσχερεστάτη ετυμηγορία της πόλεως: τη θανατική καταδίκη⁹⁰.

Δεν είναι απλό αυτό. Δεν μπορούμε να το εξηγήσουμε εισάγοντας οποιασδήποτε φύσεως εξηγητικά μοντέλα. Πώς να εξηγήσει ο Πλάτων τον δάσκαλό του, ο οποίος μέσα του ήξερε καλά ότι δεν διέφθιρε τους νέους, καθώς γνώριζε τα κίνητρά του, ότι θα δεχτεί την καταδίκη, και θα αρνηθεί την έσχατη σανίδα σωτηρίας που του προσφέρθηκε λίγο πριν πιεί το κώνειο; Βλέπει ότι η δικαιοσύνη έχει την ιδιότητα να αγνοεί επιδεικτικά τις βιολογικές επιταγές και τα ένστικτα αυτοσυντήρησης. Γι' αυτό καταφεύγει στην ποίηση, είτε αυτό που παράγει είναι μια αλληγορία (σπήλαιο) ή ένας μύθος (Ήρας).

Ο δίκαιος δεν ζει για τον εαυτό του αλλά για την πόλη, για τους πολίτες. Αυτό συμβαίνει με τον δίκαιο άνθρωπο, εκείνον δηλαδή που μπόρεσε κάποια στιγμή και του δόθηκε η δυνατότητα να βγει στο φως του Ήλιου⁹¹. Και βρέθηκε σε θέση να συνειδητοποιήσει την αληθινή διάσταση των πραγμάτων⁹². Αυτός ο άνθρωπος, τότε,

⁸⁸ «ἀλλὰ γὰρ ἤδη ὥρα ἀπιέναι, ἐμοὶ μὲν ἀποθανομένῳ, ὑμῖν δὲ βιωσομένοις», Ἀπολογία Σωκράτους, 42a.

⁸⁹ «Ἀναμνησκειν οὖν σε, ἦν δ' ἐγώ, δεήσει, ἢ μέμνησαι ὅτι ὄν ἂν φῶμεν φιλεῖν τι, δεῖ φανῆναι αὐτόν, ἔαν ὀρθῶς λέγηται, οὐ τὸ μὲν φιλοῦντα ἐκείνου, τὸ δὲ μή, ἀλλὰ πᾶν στέργοντα.», Πολιτεία Ε', 474c8-11.

⁹⁰ «καὶ ἔγωγε τοῖς καταψηφισαμένοις μου καὶ τοῖς κατηγοροῖς οὐ πάνυ χαλεπαίνω», Ἀπολογία Σωκράτους, 41d.

⁹¹ «Εἰ δέ, ἦν δ' ἐγώ, ἐντεῦθεν ἔλκοι τις αὐτὸν βίᾳ διὰ τραχείας τῆς ἀναβάσεως καὶ ἀνάντους, καὶ μὴ ἀνεῖη πρὶν ἐξελκύσειεν εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἄρα οὐχὶ ὀδυνᾶσθαι τε ἂν καὶ ἀγανακτεῖν ἐλκόμενον, καὶ ἐπειδὴ πρὸς τὸ φῶς ἔλθοι, ἀυγῆς ἂν ἔχοντα τὰ ὄμματα μεστὰ ὀρᾶν οὐδ' ἂν ἐν δύνασθαι τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν; - Οὐ γὰρ ἂν, ἔφη, ἐξαίφνης γε. - Συναρθείας δὴ οἴμαι δεοῖτ' ἂν, εἰ μέλλοι τὰ ἄνω ὄψεσθαι. καὶ πρῶτον μὲν τὰς σκιὰς ἂν ῥᾶστα καθορῶ, καὶ μετὰ τοῦτο ἐν τοῖς ὕδασι τὰ τε τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ τῶν ἄλλων εἶδωλα, ὕστερον δὲ αὐτὰ ἐκ δὲ τούτων τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ αὐτὸν τὸν οὐρανὸν νύκτωρ ἂν ῥᾶον θεάσαιτο, προσβλέπων τὸ τῶν ἀστρῶν τε καὶ σελήνης φῶς, ἢ μεθ' ἡμέραν τὸν ἥλιόν τε καὶ τὸ τοῦ ἡλίου. - Πῶς δ' οὐ;», Πολιτεία Ζ', 515e6-516b3.

⁹² «Τελευταῖον δὴ οἴμαι τὸν ἥλιον, οὐκ ἐν ὕδασι οὐδ' ἐν ἄλλοις ἐδρα φαντάσματα αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸν καθ' αὐτὸν ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ δύναιτ' ἂν κατιδεῖν καὶ θεάσασθαι οἷός ἐστιν. - Ἀναγκαῖον, ἔφη. - Καὶ

καθώς έχει συναντήσει το Άγαθόν δεν θέλει να αδικήσει, δεν ανέχεται δηλαδή, να κρατήσει αυτήν τη γνώση μόνο για τον εαυτό του και να μην τη μοιραστεί⁹³. Και θυμάται τους συμπολίτες του –πρώην συνδεσμώτες του στη σπηλιά- και τους βλέπει να είναι ακόμη δέσμοι της *Ανάγκης*⁹⁴,

Και δεν κρατιέται, αλλά σπεύδει να τους συνδράμει να βγουν κι αυτοί στο φως του ήλιου⁹⁵. Και η ορμή του είναι τόσο μεγάλη, που αδιαφορεί για την εξίσου μεγάλη τους αδυναμία και το συνακόλουθο κίνδυνο που ελοχεύει γι' αυτόν: έτσι εξασθενημένη καθώς είναι η όρασή τους από τη θωριά μόνο των σκιών που προβάλλουν στα τοιχώματα του σπηλαίου, των όντων που δεν γνωρίζουν στ' αλήθεια, αφού κινούνται πίσω από τις πλάτες τους, ζουν γεμάτοι από φόβο.

Κι αυτός ο φόβος τους κρατάει στο επίπεδο του αλόγου ζώου. Διότι αν ζει κανείς μέσα στα όρια της πόλης και δεν είναι πολίτης, αν δεν έχει δηλαδή ακόμη πραγματώσει τη φύση του (*φύσει πολιτικόν ζῶον ὁ ἄνθρωπος*), ακολουθώντας την πορεία προς τα άνω, προς την έξοδο από το σπήλαιο, αυτό που του απομένει, είναι να μιμείται τα άλογα ζώα που είναι ικανά να κατασπαράξουν το ένα το άλλο, ωθούμενα από την τελεολογία της ανάγκης. Της οποιασδήποτε ανάγκης που κινείται στο επίπεδο της *αυτοτέλειας* - *ιδιοτέλειας* και όχι της *ανιδιοτέλειας*. Κι έτσι, κινδυνεύει ο δίκαιος πια και άγαθός πολίτης να γίνει βορά στα νύχια των ιδιωτών, αδικών, κακών συνανθρώπων του. Αυτό είναι άλλωστε και το υπόβαθρο κατανόησης του ρητού: *homo hominis lupus*⁹⁶. Το οποίο επαληθεύεται μέσα στα όρια εκείνης της πόλης που έχει χάσει την αγαθοσύνη της. Εκεί όπου οι πολίτες κυβερνώνται από την κακή ψυχή, κι άρα κακοποιούν και την πόλη, καθιστώντας την βασιλείο της αδικίας.⁹⁷

μετὰ ταῦτ' ἂν ἤδη συλλογίζοιτο περὶ αὐτοῦ ὅτι οὗτος ὁ τάς τε ὥρας παρέχων καὶ ἐνιαυτοὺς καὶ πάντα ἐπιτροπεύων τὰ ἐν τῷ ὁρωμένῳ τόπῳ, καὶ ἐκείνων ὧν σφεῖς ἐώρων τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος, Πολιτεία Ζ', 516b4-516c2.

⁹³ «*Ταύτην τοίνυν, ἣν δ' ἐγώ, τὴν εἰκόνα, ᾧ φίλε Γλαύκων, προσαπτεῖον ἄπασαν τοῖς ἔμπροσθεν λεγομένοις, τὴν μὲν δι' ὄψεως φαινομένην ἔδραν τῆ τοῦ δεσμοτηρίου οἰκῆσει ἀφομοιοῦντα, τὸ δὲ τοῦ πυρὸς ἐν αὐτῇ φῶς τῆ τοῦ ἡλίου δυνάμει· τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θεῶν τῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον τιθεὶς οὐχ ἀμαρτήσῃ τῆς γ' ἐμῆς ἐλπίδος, ἐπειδὴ ταύτης ἐπιθυμεῖς ἀκούειν. θεὸς δέ που οἶδεν εἰ ἀληθῆς οὐσα τυγχάνει. τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁράσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὁρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῷ αὕτη κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ*», Πολιτεία Ζ', 517a8-c5.

⁹⁴ «*ἀναμιμνησκόμενον αὐτὸν τῆς πρώτης οἰκῆσεως καὶ τῆς ἐκεῖ σοφίας καὶ τῶν τότε συνδεσμοτῶν οὐκ ἂν οἶε αὐτὸν μὲν εὐδαιμονίζειν τῆς μεταβολῆς, τοὺς δὲ ἐλεεῖν; - Καὶ μάλα. - Τιμαὶ δὲ καὶ ἔπαινοι εἴ τινας αὐτοῖς ἦσαν τότε παρ' ἀλλήλων καὶ γέρα τῷ ὀξύτατα καθορῶντι τὰ παριόντα, καὶ μνημονεύοντι μάλιστα ὅσα τε πρότερα αὐτῶν καὶ ὕστερα εἰώθει καὶ ἅμα πορεύεσθαι, καὶ ἐκ τούτων δὴ δυνατώτατα ἀπομαντευομένη τὸ μέλλον ἤξειν, δοκεῖς ἂν αὐτὸν ἐπιθυμητικῶς αὐτῶν ἔχειν καὶ ζηλοῦν τοὺς παρ' ἐκείνοις τιμωμένους τε καὶ ἐνδυναστεύοντας, ἢ τὸ τοῦ Ὀμήρου ἂν πεπονθέναι καὶ σφόδρα βούλεσθαι “ἐπάρουρον ἐόντα θητενέμεν ἄλλω ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ” καὶ ὅτι οὖν ἂν πεπονθέναι μᾶλλον ἢ κείνᾳ τε δοξάζειν καὶ ἐκείνως ζῆν; - Οὕτως, ἔφη, ἔγωγε οἶμαι, πᾶν μᾶλλον πεπονθέναι ἂν δεξασθαι ἢ ζῆν ἐκείνως*», Πολιτεία Ζ', 516c4-e2.

⁹⁵ Εδώ παρεμβαίνουμε ερμηνευτικά στο ακόλουθο χωρίο του Ζ' της Πολιτείας: «*Καὶ τότε δὴ ἐνόησον, ἣν δ' ἐγώ. εἰ πάλιν ὁ τοιοῦτος καταβὰς εἰς τὸν αὐτὸν θάκον καθίζοιτο, ἄρ' οὐ σκότους <ἂν> ἀνάπλεως σχοίη τοὺς ὀφθαλμοὺς, ἐξαίφνης ἦκων ἐκ τοῦ ἡλίου*» [516e3-6].

⁹⁶ «*lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*», Titus Maccius Plautus, *Asinaria*, act 2, sc. 4., στο: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection>.

Προεκτείνοντας την ερμηνευτική αυτή απόπειρα, θα λέγαμε ότι ο δίκαιος πολίτης, επιφέρει εις βάρος του κι εναντίον του το μίσος των αδίκων συμπολιτών του, οι οποίοι αναμετρώνμενοι με αυτόν όπως εμπρός σε καθρέφτη και μη αντέχοντας το *άσχημον* της κακής ψυχής τους το οποίο αποκαλύπτεται από την παρουσία του δικαίου, τον φονεύουν, προκειμένου να λυτρωθούν από το εσωτερικό δυσβάστακτο φορτίο της αδικίας που φέρουν.

Εν τέλει, η απουσία του αγαθού και του δικαίου, δίνει τη δυνατότητα τόσο μέσα στην ψυχή των πολιτών όσο και μέσα στην πόλη να αναδειχθεί ο ρόλος του κακού σε ατομικό και κοσμικό επίπεδο ⁹⁸.

⁹⁸ Βλ. Κάλφας [1995], σσ. 92-97.

5. Τίμαιος

5.1. Γιατί ο Τίμαιος;

Όταν γίνεται οποιαδήποτε συζήτηση για την πολιτική σκέψη του Πλάτωνα, αφετηρία και πλαίσιο γι' αυτήν είναι καταρχήν η *Πολιτεία* του. Στα επτά βιβλία που τη συνιστούν ο Πλάτων αποτυπώνει όλες τις διαστάσεις που έχει στη σκέψη του η ιδανική πόλη. Οπότε, αν κανείς δεν θέλει να παραβλέψει το προφανές στην έρευνά του δεν έχει παρά να στραφεί προς αυτήν.

Από την άλλη πλευρά, υπάρχει ο *Τίμαιος*, στον οποίο τα θιγόμενα ζητήματα αναπτύσσονται στο πλαίσιο μιας συνάντησης που έλαβε χώρα την επόμενη ημέρα μιας άλλης συνάντησης που αποτελεί τμήμα του σκηνικού της *Πολιτείας*⁹⁹. Και αυτό δείχνει ότι στη βάση της σκέψης του Πλάτωνα όταν συγγράφει τον *Τίμαιο* υπάρχει κυρίαρχο το πολιτικό ενδιαφέρον¹⁰⁰. Έτσι, στην πιθανή ένσταση που θα μπορούσε να διατυπώσει κανείς ισχυριζόμενος ότι ο *Τίμαιος* είναι η αποτύπωση των συμπερασμάτων του Πλάτωνα από τη μελέτη της φύσης, και άρα δεν φέρει ειδικό ενδιαφέρον για ένα μελετητή της πολιτικής θεωρίας, η απάντηση θα μπορούσε να δοθεί με μια μακροσκοπική σύνοψη, ως εξής.

Αν και ο Πλάτων έχει ήδη αφιερώσει μεγάλο μέρος του συνολικού συγγραφικού του έργου στην *Πολιτεία*¹⁰¹, γνωρίζει ότι τα όσα γράφει εκεί είναι απραγματοποίητα. Δεν το εννοούμε όμως αυτό δονκιχωτικά, αλλά υπό την έννοια ότι η ανθρώπινη ψυχή φέρει την ευθύνη της επιλογής, όπως ξεκάθαρα δείχνει ο ίδιος στον *Φαῖδρο*.

Για το λόγο αυτό φαίνεται να πραγματοποιεί μια αλλαγή πλευσης, χωρίς όμως να αλλάζει προορισμό. Η στροφή του προς τη μελέτη της φύσης είναι κίνηση που - ούτως ή άλλως- έχει αφετηρία της άνθρωπο και τέλος το Αγαθό¹⁰². Η αλλαγή πλευσης συνίσταται στο ότι, προκειμένου ο Πλάτων να θεραπεύσει την αδυναμία λειτουργίας της ιδανικής πολιτείας, προβαίνει σε μια μεθοδολογική διαφοροποίηση¹⁰³. Στη μια περίπτωση, η Θεωρία των Ιδεών να υπαγορεύει μια ιδανική πόλη όπου το πολίτευμα λειτουργεί κατά μίμηση του Βασιλείου των Ιδεών (*Πολιτεία*). Στην άλλη (*Τίμαιος*), ο κόσμος εγγίζεται ως έργο τέχνης και ο άνθρωπος εξίσου, αφού τον συνδέουν δεσμοί αναλογίας και ισομορφισμού. Η αναλογία αυτή επιτρέπει στον άνθρωπο να οικοδομήσει πολιτικούς θεσμούς χωρίς να έχει πρωτύτερα αναχθεί στον τόπο των

⁹⁹ «*χθές που τῶν ὑπ' ἐμοῦ ῥηθέντων λόγων περὶ πολιτείας ἦν τὸ κεφάλαιον οἷα τε καὶ ἐξ οἷων ἀνδρῶν ἀρίστη καταφαίνεται ἄν μοι γενέσθαι*», *Τίμαιος*, 17c1-2.

¹⁰⁰ Το ότι ο *Τίμαιος* αρχίζει με συνοπτική αναφορά στα όσα συζητήθηκαν για την πολιτεία κατά τη διάρκεια προηγούμενης συνάντησης (βλ. σημ. 50) και ως το προοίμιο της διήγησης του Τιμαίου (27d) το επίκεντρο παραμένει η πόλη, είναι ένα γεγονός που φανερώνει ότι ο Πλάτων -ακόμη κι εδώ- κατά βάσιν πολιτειολογεί.

¹⁰¹ ό.π., σελ. 15, σημ. 24: Διαμαντόπουλος [1971].

¹⁰² Ο Κάλφας [1995] γράφει σχετικά: «Ο Πλάτων στρέφεται προς τη μελέτη της φύσης, το πρωταρχικό του όμως ενδιαφέρον εξακολουθεί να εστιάζεται στον άνθρωπο, όπως δείχνει η παραίτηση του Σωκράτη προς τους συνομιλητές του», σελ. 22.

¹⁰³ Αυτή η διαφοροποίηση μας θυμίζει το ευρύτατα χρησιμοποιούμενο στην κοινωνιολογία σχήμα: «up-bottom -> bottom-up», όπου up ο υπερουράνιος τόπος των Ιδεών και bottom το κοσμικό γίγνεσθαι.

Ιδεών ¹⁰⁴, αφού πλέον η έλλογη Ψυχή του κόσμου τον καλεί να εξομοιώσει τη δική του ψυχή του με αυτήν ¹⁰⁵.

Θα λέγαμε ακόμη, ότι ο *Τίμαιος* είναι πολιτικό κείμενο και για έναν επιπλέον λόγο: είναι το μοναδικό έργο του Πλάτωνα το οποίο αφιερώνει διόλου ευκαταφρόνητη έκταση και προσφέρει κεντρική θέση στην εξιστόρηση, στον κύριο φορέα πολιτικής πράξης: τον άνθρωπο ¹⁰⁶. Ακόμη κι αν δεν τον τοποθετούσε εμφανώς –μέσω του ισομορφισμού και των δεσμών αναλογίας μικρόκοσμου – μακρόκοσμου στο κέντρο της δημιουργίας και στο επίκεντρο της πόλης και της πολιτικής πράξης, θα μπορούσαμε να αντιληφθούμε ότι αυτό τον ενδιαφέρει, αφού την ίδια σχεδόν εποχή, γράφει και τους *Νόμους*, με τους οποίους υπερασπίζεται την πολιτική πράξη ως τέχνη και όχι ως τυχαίο ή/και αναγκαστικό γεγονός. Το μοτίβο δηλαδή είναι κοινό: άνθρωπος και νόμοι της πόλεως δημιουργήματα μιας τέχνης θεϊκής.

Υπάρχουν ορισμένα έργα –προϊόντα της ανθρώπινης σκέψης και δημιουργίας- τα οποία έχουν πανθομολογουμένως αναγνωριστεί ως έχοντα εξέχουσα σημασία στην ιστορία της ανθρωπότητας. Και βεβαίως, αυτά τα έργα οφείλουν την ύπαρξή τους σε εξίσου εξέχουσες για κάποιους λόγους μορφές της ιστορίας. Δεν χωρά αμφιβολία ότι ο Πλάτων είναι εις εξ αυτών.

Με τον Πλάτωνα αποκτούν νέο ενδιαφέρον οι –ούτως ή άλλως- μοναδικές συλλήψεις της μυθικής, ποιητικής και αργότερα προσωκρατικής σκέψης. Συγκεραυνύει με μαεστρία μια ήδη συσσωρευμένη αντίληψη, αίσθηση – διαίσθηση, ενόραση, γνώση που αποκτήθηκε όχι μόνον από τους Έλληνες σοφούς, στοχαστές, καλλιτέχνες, ποιητές και λοιπούς δημιουργούς της αρχαιότητας αλλά και από όλες τις υπόλοιπες γνωστές τότε σύγχρονες του παραδόσεις και πνευματικές δημιουργίες και συνθέτει ένα όλον, του οποίου η πληρότητα προκαλεί δέος ακόμη και σήμερα.

Το ταλέντο του και τα μοναδικά χαρίσματα που έχει καθώς και η ποιητικότητα που χαρακτηρίζει τη φύση του αποτελούν την κινητήρια ορμή σε όλη του τη ζωή. Κι αυτό το πνευματικό σφρίγος εντοπίζεται σε όλα του τα έργα, είτε πρόκειται για αυτά της νεανικής και μέσης ηλικίας του, είτε για τα έργα των τελευταίων χρόνων της ζωής του.

Ο νοητός τόπος όπου βασιλεύουν οι άφθαρτες, αμετάβλητες, αιώνιες ιδέες των πάντων, ο θεός, το αγαθό, ο νους, η ανάγκη, η αιτία, η δικαιοσύνη, οι αρετές, ο κόσμος των αισθητών, αέναα μεταβαλλόμενων πραγμάτων και όντων, ο φυσικός κόσμος με όλες τις μορφές του, επάνω στη γη αλλά και στο σύμπαν, ο ουρανός, οι πλανήτες, τα φυτά, τα ζώα, ο άνθρωπος, ο μικρόκοσμος που κρύβεται μέσα σε αυτά, η φυσιολογία του και η ζωή του μέσα στα όρια της πόλης, της ουσιαδέστερης κατάκτησης του

¹⁰⁴ Στην παραβολική περιγραφή του Σπηλαίου, στο Ζ' της Πολιτείας (*Πολιτεία*, Ζ 514a-517b), βλέπουμε πόσο δύσκολο είναι για την ανθρώπινη φύση να ανέλθει στο χώρο του φωτός, τον υπερουράνιο τόπο των Ιδεών, αλλά και πόση ταλαιπωρία περιμένει αυτόν που κατάφερε να ανέλθει και επιθυμεί εν συνεχεία να πληροφορήσει τους συνανθρώπους του για τα όσα είδε.

¹⁰⁵ Ο.π. Κάλφας [1995], σελ. 23.

¹⁰⁶ Από το 61c μέχρι το 91d του *Τιμαίου* η έκθεση αφορά στον άνθρωπο. Είτε έμμεσα -από το 61c έως το 69c-, όπου εκτίθενται οι αισθητές ποιότητες των σωμάτων, οι γεύσεις, οι οσμές, οι ήχοι και τα χρώματα, είτε άμεσα, από το 69c έως το 91d, όπου παρουσιάζεται η δημιουργία του ανθρώπου και η λειτουργία του ως αποτέλεσμα άριστου συνδυασμού *Ανάγκης* και *Νοός*. Κατατοπιστική και αναλυτική περιήληψη του *Τιμαίου* σε ενότητες δίνεται από τον Κάλφα [1995]: σσ. 34-39.

ανθρώπου από τότε που παρήλθε το στάδιο της πρωτογονικής διαβίωσης και συμβίωσης, τα κατορθώματα, οι θρίαμβοι της πόλης και η ιστορία της, τα ήθη, έθιμα, δίκαιά της, η οργάνωσή της, το χρέος το οποίο υπηρετεί, η επιστήμη ως κατάκτηση του ανθρωπίνου πνεύματος κατά τη μετάβασή του από το μύθο στο λόγο, όλα αυτά συγκεφαλαιώνονται από τον Πλάτωνα, άλλοτε με απόλυτη σαφήνεια και ενάργεια, άλλοτε με υπαινιγμούς και έμμεσες αναφορές, στον *Τίμαιο*.

Ίσως αυτός είναι ο λόγος που στον *Τίμαιο* συγκλίνουν μετέπειτα κοσμοθεωρίες, τρόποι ζωής, επιστημονικές αντιλήψεις, φιλοσοφικές θέσεις και θεολογικές πεποιθήσεις. Ίσως γι' αυτόν το λόγο το έργο αυτό κεντρίζει τόσο το ενδιαφέρον των εκφραστών του μυστικισμού της ύστερης αρχαιότητας, των Πατέρων της Εκκλησίας, των σημαντικότερων εκ των θεμελιωτών της κλασικής φυσικής θεωρίας, του Γαλιλαίου και του Κέπλερ, αλλά και όλων εκείνων οι οποίοι θέλησαν να επιστρέψουν στον Πλάτωνα, είτε για να ξεκινήσουν πάλι από αυτόν, «μηδενίζοντας» τους μετρητές των πνευματικών κατακτήσεων της δικής τους εποχής όταν έβλεπαν ότι έχουν οδηγηθεί σε αδιέξοδο, είτε για να σιγουρευτούν για το εάν ο Πλάτων είναι υπεύθυνος για τον νεοπλατωνισμό ¹⁰⁷.

Αυτό δεν σημαίνει βεβαίως, ότι οδηγήθηκαν όλοι στα ίδια συμπεράσματα. Για πολλούς λόγους. Άλλοι διότι δεν μπορούσαν να δεχτούν ότι είναι δυνατόν να συμβιβάζονται στον *Τίμαιο* τόσο η αρχική εμμονή του Πλάτωνα στον χώρο των Ιδεών όσο και η ύστερη –φαινομενικά τουλάχιστον- αφοσίωσή του στα προβλήματα που απασχολούν τον κόσμο των αισθητών. Διότι ο δυϊσμός νοητών – αισθητών, όπως εδραιώθηκε και ρίζωσε στην μεταπλατωνική σκέψη είναι πιθανόν να διαφέρει απ' αυτό που ο Πλάτων είχε κατά νου, όταν συνελάμβανε τη θεωρία των Ιδεών του. Για το ζήτημα αυτό βέβαια, θα πρέπει να περιοριστούμε μόνον σε αυτή τη νύξη στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας.

Ορισμένοι πάλι, προτίμησαν να χρησιμοποιήσουν τον *Τίμαιο*, ως βάση θεμελίωσης διαφορετικών αντιλήψεων για τον Πλάτωνα. Έτσι, άλλοι επέλεξαν να εστιάσουν στις κοσμολογικές θέσεις του Αθηναίου φιλοσόφου και να τις αναλύσουν αυτόνομα, ενώ άλλοι είδαν πίσω από τη διαφανόμενη συσχέτιση του συμπαντικού μακρόκοσμου με τον επίγειο μικρόκοσμο μια απλώς συμπάθεια, η οποία συνδέει τα ανωτέρω υπό τον νόμο της *Ανάγκης* ¹⁰⁸. Υπήρξαν βεβαίως κι αυτοί που εντυπωσιασμένοι από την εμφάνιση του Θεού – Δημιουργού και διακρίνοντας σε αυτήν τη δικαίωση των θρησκευτικών τους πεποιθήσεων, έσπευσαν να θεωρήσουν τον Πλάτωνα ως θεολόγο, έναν πρό Χριστού χριστιανό, θεώρηση η οποία έχει βέβαια αρκετό ενδιαφέρον, όχι τόσο καθ' εαυτή, όσο διότι μεταλασσόμενη οδήγησε στη θεμελίωση ολοκληρωτικών κινημάτων και μισάνθρωπων συμπεριφορών, για τις οποίες μάλιστα, οι υπερασπιστές της ανθρωπίνης ελευθερίας και αξιοπρέπειας έκριναν ως κύριο αίτιο τον Πλάτωνα ¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Οι κυριότερες από τις τάσεις αυτές αναφέρονται από τον Κάλφα [1995].

¹⁰⁸ Ο.π., σημ. 17.

¹⁰⁹ Περισσότερα στο ζήτημα αυτό αναπτύσσονται στην ενότητα 7.3 της παρούσας εργασίας.

5.2. Θέση του *Τιμαίου* και χρονολογία δράσης του διαλόγου

Από τις αρχές του 20^{ου} αιώνα είναι ευρέως αποδεκτό μεταξύ των ερευνητών του πλατωνικού έργου ότι ο *Τίμαιος* ανήκει στα έργα της τελευταίας συγγραφικής περιόδου του Πλάτωνα ¹¹⁰. Συγκεκριμένα προσδιορίζεται κατά την τελευταία περίοδο της ζωής του φιλοσόφου στην Αθήνα μετά την επιστροφή του από το τρίτο ταξίδι του στη Σικελία, το 360 π.Χ. Ορισμένοι μελετητές κατατάσσουν τον *Τίμαιο* στην τελευταία ομάδα έργων μαζί με τον *Κριτία*, ο οποίος αποτελεί φυσική συνέχειά του και τους *Νόμους* ¹¹¹.

Ο διάλογος ξεκινά με τον Σωκράτη να ανταποκρίνεται θετικά στο αίτημα του *Τίμαιου* να επαναλάβει τα όσα είχε αναπτύξει το προηγούμενο βράδυ ¹¹². Καθόσον η σύνοψη που ακολουθεί από τον Σωκράτη (17c-19b) ανταποκρίνεται, όπως επιβεβαιώνει και ο Taylor, στο περιεχόμενο των πρώτων πέντε βιβλίων της Πολιτείας, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι πρόκειται για τη συνέχεια του σκηνικού της Πολιτείας και άρα ο χρόνος δράσης εντοπίζεται στα έτη 422-421 π.Χ. ¹¹³. Ωστόσο, ο λόγος του *Κριτία* φαίνεται να τοποθετεί χρονικά το σκηνικό τουλάχιστον δύο μήνες αργότερα, στην εορτή των Παναθηναίων ¹¹⁴.

5.3. Η Ατλαντίδα: Μύθος και προφητεία

Πριν από αρκετό καιρό, καθώς οδηγούσα την βέσπα που χρησιμοποιώ για τις μετακινήσεις μου, δέχθηκα καθ' οδόν από τα Μεσόγεια προς την Αθήνα, την διανεύματος παράκληση ενός οδοιπόρου να τον μεταφέρω προς την σύγχρονη εκδοχή της αρχαίας πόλης της Αθηνάς. Από μακριά καθώς τον είδα -και σε συνδυασμό με το ότι η τοποθεσία όπου βρισκόμουν προσφερόταν για να υποθέσω ότι πρόκειται για κάποιον με ελλιπή γνώση της περιοχής- συνεπέρανα ότι πρόκειται για ξένο επισκέπτη. Κι επειδή δεν είχα κανένα λόγο για το αντίθετο, αποφάσισα να αποκριθώ θετικά.

Σύντομα, καθώς μου μιλούσε αγγλικά, κατάλαβα από την προφορά των οδοντικών συμφώνων ότι πρόκειται για Αιγύπτιο. Οι Αιγύπτιοι που δεν έχουν μητρική γλώσσα την αγγλική όταν προφέρουν τα οδοντικά σύμφωνα αφήνουν πάντοτε περισσότερο αέρα να εξέλθει, απ' ότι εμείς οι Ευρωπαίοι. Έτσι, το δέλτα, στην περίπτωση του συνήθους αγγλικού άρθρου ακούγεται κατά την εκφώνησή του

¹¹⁰ Ο Taylor [2000] αναφέρει τα έτη 428-427 π.Χ. ως πιθανή χρονολογία γέννησης του Πλάτωνα, σύμφωνα προς τις μετρήσεις των αλεξανδρινών σοφών (σελ. 19). Ο Γεωργούλης [1957] αναφέρει ότι ο Πλάτων συνέγραψε τον *Τίμαιο* αφού είχε κλείσει τα εβδομήντα του χρόνια (σελ. 215).

¹¹¹ Γεωργούλης [1975], σελ. 176, Κάλφας [1995], σελ. 29. Σχετικά με την διαφοροποίηση που προέκυψε μεταξύ μελετητών του Πλάτωνα όσον αφορά στην ακριβή θέση του *Τιμαίου*, ενδιαφέρον έχει η ένσταση του G.E.L. Owen, όπως την διατυπώνει κατά το 1953 στο άρθρο του «The place of Timaeus in Plato's dialogues», (αναφέρεται από τον Κάλφα ως άνω).

¹¹² «*Ταῦτ' ἔσται. χθές που τῶν ὑπ' ἐμοῦ ῥηθέντων λόγων περὶ πολιτείας ἦν τὸ κεφάλαιον οἷα τε καὶ ἐξ οἷων ἀνδρῶν ἀρίστη κατεφαίνετ' ἄν μοι γενέσθαι*», *Τίμαιος*, 17c1-3.

¹¹³ Taylor, ό.π., σ. 497.

¹¹⁴ «*...οὐδὲν ἐπιμνησθεῖσιν πρέπον ἂν ἡμῖν εἴη σοί τε ἀποδοῦναι χάριν καὶ τὴν θεὸν ἅμα ἐν τῇ πανηγύρει δικαίως τε καὶ ἀληθῶς οἶόνπερ ὑμνοῦντας ἐγκωμιάζειν*», *Τίμαιος*, 21a1-3. Ο Taylor (ό.π., σελ. 497, σημ. 3) διαπιστώνει ότι λόγω αυτής της χρονικής διαφοράς δεν θα πρέπει να γίνει εντέλει χρονολογική σύνδεση μεταξύ του *Τιμαίου* και της *Πολιτείας*.

πάντοτε ως ζήτα. Κι αυτό ήταν αρκετό για να τον αναγνωρίσω, μιας και η εξωτερική του εμφάνιση δεν παρείχε ικανή σχετική πληροφορία.

Όταν με ρώτησε για ποιο λόγο πιστεύω ότι έχει έρθει στην Ελλάδα, του απήντησα αναφέροντάς του ένα λόγο τον οποίο ο ίδιος δεν γνώριζε. Διότι είχε έλθει για να δώσει κάποιες ειδικές εξετάσεις ευρωπαϊκής πιστοποίησης της ειδικότητάς του, της αναισθησιολογίας. Ήταν γιατρός.

Επειδή όμως δεν με ρώτησε εάν ξέρω για ποιο λόγο έχει έρθει στην Ελλάδα, αλλά για ποιο λόγο πιστεύω ότι έχει έρθει, του απήντησα, λέγοντάς του ότι ήλθε για να ανταποδώσει την επίσκεψη του Σόλωνα στους προγόνους του ιερείς της Σαϊτικής. Αν και όπως μου είπε δεν ήταν καθόλου ενήμερος γι' αυτό το γεγονός που διηγείται ο Κριτίας, στον *Τίμαιο*, μου απήντησε, ωστόσο, ότι επέλεξε την Αθήνα, μεταξύ πολλών άλλων ευρωπαϊκών πόλεων για τις εξετάσεις του, διότι δεν έπαψε να θαυμάζει την Ελλάδα, μ' ένα πηγαίο θαυμασμό που είχε χαραθεί στη μνήμη του από ποικίλες πηγές από την παιδική του ηλικία και μέχρι την συνάντησή μας. Το γεγονός αυτό θα ήταν ίσως μη αξιολογήσιμο από μόνο του, εάν δεν είχα πολλές παρόμοιες εμπειρίες από πολυάριθμους Αιγυπτίους μαθητές, φοιτητές και επιστήμονες, τους οποίους συναναστράφηκα στην Αλεξάνδρεια, το Κάιρο και την Ελλάδα τα τελευταία χρόνια, στο πλαίσιο συμμετοχής μου σε πολιτιστικά προγράμματα και ανταλλαγές.

Οι σύγχρονες αυτές προσωπικές μαρτυρίες δείχνουν την ισχύ της ιστορικής μνήμης και επαληθεύουν το πλαίσιο θαυμασμού, συμπάθειας και βαθιάς πολιτισμικής συσχέτισης Ελλήνων και Αιγυπτίων που από την εποχή που ο Σόλωνας αναφέρει στον *Τίμαιο* και μέχρι σήμερα διατηρεί την ισχύ του.

Επιπλέον, αυτή η ζωντανή στους σύγχρονους Αιγυπτίους μνήμη, αναφορικά με τη σχέση τους προς τους Έλληνες μας ωθεί να δούμε στην διήγηση της Ατλαντίδας όχι μόνον μια παρελθοντολογική σημασία, αλλά και μια σημασία για το παρόν και το μέλλον του ευρύτερου μεσογειακού χώρου.

Η όλη διήγηση θα μπορούσε να αποκτήσει κι ένα προφητικό χαρακτήρα για την ελληνική συμβολή και το ρόλο των Ελλήνων στο πλαίσιο όσων γράφονται, λέγονται και γίνονται αναφορικά με την περίφημη θεωρία της σύγκρουσης των πολιτισμών, αφού η Ελλάδα βρίσκεται ως χώρα στο μεταίχμιο αυτής της πολιτισμικής διαφοροποίησης της Δύσης με την Ανατολή.

Η Ατλαντίδα αποτελεί την αφορμή για τον Πλάτωνα να αναφερθεί στην ένδοξη ιστορία και το λαμπρό παρελθόν της πόλης του, της Αθήνας, διατηρώντας τον μυθικό λόγο, ο οποίος προσδίδει ακόμη μεγαλύτερη αίγλη, στην ήδη μεγαλειώδη διήγηση του Κριτία.

Αν και και των υστέρων, με την *Ατλαντίδα* δικαιώνεται τρόπον τινά η *Πολιτεία* και αποδεικνύει ο Πλάτων το δίκαιο των ισχυρισμών του και την ισχύ των πολιτικών θεσμών της πλατωνικής πόλης. Μπορούμε κατ' αυτή την έννοια να θεωρήσουμε ότι η Ατλαντίδα εισάγεται στον *Τίμαιο* ως η πραγμάτωση της αθηναϊκής ιδανικής πολιτείας. Δεν είναι τυχαίο ότι η ιστόρησή της τοποθετείται στον διάλογο μετά από την εναρκτήρια του διαλόγου σύνοψη της συζήτησης που προηγήθηκε την προηγούμενη ημέρα με τους συνομιλητές του *Τιμαίου*, η οποία αφορούσε στα όσα περίπου λέχθηκαν στα βιβλία Β' έως Ε' της *Πολιτείας*.

5.4. Εϊκώς λόγος: από το μύθο στον λόγο

Έχει προηγηθεί η σύνοψη της συζήτησης της προηγούμενης ημέρας, η οποία αναφέρεται στα όσα έχουν διαδραματιστεί στα βιβλία II-V της Πολιτείας, με την οποία ανοίγει η αυλαία του Τιμαίου ¹¹⁵. Ο Σωκράτης έχει ήδη καταθέσει το αίτημά του προς τους φίλους συνομιλητές του (ο Τίμαιος, ο Κριτίας και ο Ερμοκράτης) κι αυτοί έχουν υποσχεθεί ότι θα προσπαθήσουν να ανταποκριθούν στο «ζωντανέμα» της πολιτείας που περιγράφηκε προηγουμένως και στα κατορθώματά της ¹¹⁶.

Ο Κριτίας έχει ήδη αναφερθεί στο περίεργο εκείνο κατόρθωμα της πόλης των Αθηνών που την ανήγαγε σε πόλη – πρότυπο για όλους, χάρη στη γενναιότητα και την ανδρεία που επέδειξαν οι πολίτες της στον μεγάλο πόλεμο ¹¹⁷.

Ο Σωκράτης έχει διανείμει τους ρόλους που θα αναλάβει έκαστος των συνομιλητών του ¹¹⁸ και ο Τίμαιος προβαίνει σε μια κρίσιμης σημασίας για τη συνέχεια

¹¹⁵ Κάλφας [1995], σελ. 336, σχ. 4.

¹¹⁶ «*Ἀκούοιτ' ἂν ἤδη τὰ μετὰ ταῦτα περὶ τῆς πολιτείας ἦν διήλθομεν, οἷόν τι πρὸς αὐτὴν πεπονηθὸς τυγχάνω. προσέοικεν δὲ δὴ τινί μοι τοιῶδε τὸ πάθος, οἷον εἴ τις ζῶα καλὰ που θεασάμενος, εἴτε ὑπὸ γραφῆς εἰργασμένα εἴτε καὶ ζῶντα ἀληθινῶς ἠσυχίαν δὲ ἄγοντα, εἰς ἐπιθυμίαν ἀφίκοιτο θεάσασθαι κινούμενά τε αὐτὰ καὶ τι τῶν τοῖς σώμασιν δοκούντων προσήκειν κατὰ τὴν ἀγωνίαν ἀθλοῦντα· ταυτὸν καὶ ἐγὼ πέπονθα πρὸς τὴν πόλιν ἦν διήλθομεν. ἠδέως γὰρ ἂν του λόγῳ διεξιόντος ἀκούσαιμ' ἂν ἄθλους οὓς πόλις ἀθλεῖ, τούτους αὐτὴν ἀγωνιζομένην πρὸς πόλεις ἄλλας, πρεπόντως εἰς τε πόλεμον ἀφικομένην καὶ ἐν τῷ πολεμῆν τὰ προσήκοντα ἀποδιδούσαν τῇ παιδείᾳ καὶ τροφῇ κατὰ τε τὰς ἐν τοῖς ἔργοις πράξεις καὶ κατὰ τὰς ἐν τοῖς λόγοις διερμηνεύσεις πρὸς ἐκάστας τῶν πόλεων. ταῦτ' οὖν, ὦ Κριτία καὶ Ἐρμοκράτες, ἐμαυτοῦ μὲν αὐτὸς κατέγνωκα μὴ ποτ' ἂν δυνατὸς γενέσθαι τοὺς ἄνδρας καὶ τὴν πόλιν ἰκανῶς ἐγκωμιάσαι. καὶ τὸ μὲν ἐμὸν οὐδὲν θαυμαστόν· ἀλλὰ τὴν αὐτὴν δόξαν εἴληφα καὶ περὶ τῶν πάλαι γεγονότων καὶ περὶ τῶν νῦν ὄντων ποιητῶν, οὗτι τὸ ποιητικὸν ἀτιμάζων γένος, ἀλλὰ παντὶ δήλον ὡς τὸ μιμητικὸν ἔθνος, οἷς ἂν ἐντραφῆ, ταῦτα μιμῆσται ῥᾶστα καὶ ἄριστα, τὸ δ' ἐκτὸς τῆς τροφῆς ἐκάστοις γιγνόμενον χαλεπὸν μὲν ἔργοις, ἔτι δὲ χαλεπώτερον λόγους εὖ μιμείσθαι. τὸ δὲ τῶν σοφιστῶν γένος αὐτῶν πολλῶν μὲν λόγων καὶ καλῶν ἄλλων μάλ' ἐμπειρον ἠγγῆμαι, φοβοῦμαι δὲ μὴ πως, ἅτε πλανητὸν ὄν κατὰ πόλεις οἰκίσεις τε ἰδίας οὐδαμῆ διωκηκός, ἄστοχον ἅμα φιλοσόφων ἀνδρῶν ἢ καὶ πολιτικῶν, ὅσ' ἂν οἶά τε ἐν πολέμῳ καὶ μάχαις πράττοντες ἔργῳ καὶ λόγῳ προσομιλοῦντες ἐκάστοις πράττειν καὶ λέγειν. καταλέλειπται δὴ τὸ τῆς ὑμετέρας ἕξεως γένος, ἅμα ἀμφοτέρων φύσει καὶ τροφῇ μετέχον. Τίμαιός τε γὰρ ὄδε, εὐνομοτάτης ὦν πόλεως τῆς ἐν Ἰταλίᾳ Λοκρίδος, οὐσία καὶ γένει οὐδενὸς ὑστερος ὦν τῶν ἐκεῖ, τὰς μεγίστας μὲν ἀρχάς τε καὶ τιμὰς τῶν ἐν τῇ πόλει μετακεχείρισται, φιλοσοφίας δ' αὐτὸν ἐμὴν δόξαν ἐπ' ἄκρον ἀπάσης ἐλήλυθεν· Κριτίαν δὲ που πάντες οἱ τῆδε ἴσμεν οὐδενὸς ἰδιώτην ὄντα ὦν λέγομεν. τῆς δὲ Ἐρμοκράτους αὐτὸν περὶ φύσεως καὶ τροφῆς, πρὸς ἅπαντα ταῦτ' εἶναι ἰκανὴν πολλῶν μαρτυρούντων πιστευτέον. διὸ καὶ χθὲς ἐγὼ διανοούμενος, ὑμῶν δεομένων τὰ περὶ τῆς πολιτείας διελεῖν, προθύμως ἐχαρίζομαι, εἰδὼς ὅτι τὸν ἐξῆς λόγον οὐδένας ἂν ὑμῶν ἐθελόντων ἰκανώτερον ἀποδοῖεν – εἰς γὰρ πόλεμον πρέποντα καταστήσαντες τὴν πόλιν ἅπαντ' αὐτῇ τὰ προσήκοντα ἀποδοῖτ' ἂν μόνον τῶν νῦν – εἰπὼν δὴ τάπιταχθέντα ἀντεπέταξα ὑμῖν ἅ καὶ νῦν λέγω. συνωμολογήσατ' οὖν κοινῇ σκεψάμενοι πρὸς ὑμᾶς αὐτοὺς εἰς νῦν ἀνταποδώσειν μοι τὰ τῶν λόγων ξένια, πάρεμί τε οὖν διηκεοσμημένους ἐπ' αὐτὰ καὶ πάντων ἐτοιμότητος ὦν δέχεσθαι. - Καὶ μὲν δὴ, καθάπερ εἶπεν Τίμαιος ὄδε, ὦ Σώκρατες, οὕτε ἐλλείψομεν προθυμίας οὐδὲν οὔτε ἔστιν οὐδεμία πρόφασις ἡμῖν τοῦ μὴ δρᾶν ταῦτα· ὥστε καὶ χθὲς, εὐθύς ἐνθένδε ἐπειδὴ παρὰ Κριτίαν πρὸς τὸν ξενῶνα οὗ καὶ καταλύομεν ἀφικόμεθα, καὶ ἔτι πρότερον καθ' ὄδον αὐτὰ ταῦτ' ἐσκοποῦμεν. ὄδε οὖν ἡμῖν λόγον εἰσηγήσατο ἐκ παλαιᾶς ἀκοῆς· ὄν καὶ νῦν λέγε, ὦ Κριτία, τῶδε, ἵνα συνδοκιμάσῃ πρὸς τὴν ἐπίταξιν εἴτ' ἐπιτήδειος εἴτε ἀνεπιτήδειός ἐστι», Τίμαιος, 19b-20d.*

¹¹⁷ Ο.π. σημ. 23, σελ. 15.

¹¹⁸ «*νῦν οὖν, οὐπὲρ ἔνεκα πάντα ταῦτα εἴρηται, λέγειν εἰμὶ ἔτοιμος, ὦ Σώκρατες, μὴ μόνον ἐν κεφαλαίοις ἀλλ' ὡσπερ ἤκουσα καθ' ἕκαστον τοὺς δὲ πολίτας καὶ τὴν πόλιν ἦν χθὲς ἡμῖν ὡς ἐν μύθῳ διήμισθα σύ, νῦν μετενεγκόντες ἐπὶ τάληθες δεῦρο θήσομεν ὡς ἐκείνην τήνδε οὔσαν, καὶ τοὺς πολίτας οὓς διανοοῦ φήσομεν ἐκείνους τοὺς ἀληθινοὺς εἶναι προγόνους ἡμῶν, οὓς ἔλεγεν ὁ ἱερεὺς. πάντως ἀρμόσοι καὶ οὐκ ἀπασόμεθα λέγοντες αὐτοὺς εἶναι τοὺς ἐν τῷ τότε ὄντας χρόνῳ. κοινῇ δὲ διαλαμβάνοντες ἅπαντες πειρασόμεθα τὸ πρέπον εἰς δύναμιν οἷς ἐπέταξας ἀποδοῦναι. σκοπεῖν οὖν διηχρή, ὦ Σώκρατες, εἰ κατὰ νοῦν ὁ λόγος ἡμῖν οὗτος, ἢ τινα ἔτ' ἄλλον ἀντ' αὐτοῦ ζητητέον. - Καὶ τίν' ἂν, ὦ Κριτία, μᾶλλον ἀντὶ*

διάκριση ¹¹⁹. Υπάρχει κάτι το οποίο πάντοτε είναι και δεν έχει ποτέ γεννηθεί ούτε υφίσταται οποιαδήποτε μεταβολή. Είναι δυνατόν να το προσεγγίσει κανείς με την έλλογη νόηση καθώς υπάρχει πάντοτε με τον ίδιο τρόπο ¹²⁰. Στον αντίποδα αυτού υπάρχει κάτι που βρίσκεται σε διαρκή γένεση χωρίς να είναι ποτέ. Αυτή η ιδιότητά του (είναι προφανής η καταχρηστικότητα του όρου εδώ) το καθιστά αντικείμενο γνώμης και στιγμιαίας άλογης (ενστικτώδους) αίσθησης, διότι τελεί διαρκώς σε κατάσταση γένεσης και φθοράς, χωρίς ποτέ να είναι. Στην περίπτωση αυτή, πίσω από αυτό το διαρκώς μεταβαλλόμενο υπάρχει κάποια αιτία, διότι τίποτε δεν μεταβάλλει την κατάστασή του εάν δεν υπάρξει κάποιος λόγος. Και τίποτε δεν γίνεται χωρίς αιτία ¹²¹.

Σε αυτές τις λίγες γραμμές ο Πλάτων έχει ήδη συνοψίσει τα κύρια χαρακτηριστικά της Θεωρίας των Ιδεών. Η διάκριση νοητού – αισθητού, ακινησίας – μεταβολής διατυπώνεται με σαφήνεια, θέτοντας τις προϋποθέσεις για την περαιτέρω μεθοδολογική διερεύνηση στο επίπεδο του ουρανού και του κόσμου ¹²².

Στο 29c του Τιμαίου υπάρχει μια πρόταση η οποία αποτελεί κατά τη γνώμη μας μια σημαντική εξήγηση του γιατί ο Πλάτων κάνει αυτού του είδους τη σύνοψη της θεωρίας των Ιδεών: *ὅτιπερὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια* ¹²³. Με τη φράση αυτή θεωρούμε ότι δικαιώνει όλους τους προγόνους του στοχαστές, φιλοσόφους, φιλοσοφούντες, τους οποίους αν κι επέκρινε, εντούτοις δεν απέρριπτε.

τούτου μεταλάβομεν, ὅς τῆ τε παρούση τῆς θεοῦ θυσία διὰ τὴν οἰκειότητ' ἂν πρέποι μάλιστα, τό τε μὴ πλασθέντα μῦθον ἀλλ' ἀληθινὸν λόγον εἶναι πάμμεγὰ που. πῶς γὰρ καὶ πόθεν ἄλλους ἀνευρήσομεν ἀφέμενοι τούτων; οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἀγαθὴ τύχη χρὴ λέγειν μὲν ὑμᾶς, ἐμὲ δὲ ἀντὶ τῶν χθὲς λόγων νῦν ἡσυχίαν ἄγοντα ἀντακούειν. - Σκόπει δὴ τὴν τῶν ξενίων σοι διάθεσιν, ὃ Σώκρατες, ἢ διεθέμεν. ἔδοξεν γὰρ ἡμῖν Τίμαιον μὲν, ἅτε ὄντα ἀστρονομικώτατον ἡμῶν καὶ περὶ φύσεως τοῦ παντὸς εἰδέναι μάλιστα ἔργον πεποιημένον, πρῶτον λέγειν ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τελευτᾶν δὲ εἰς ἀνθρώπων φύσιν· ἐμὲ δὲ μετὰ τούτου, ὡς παρὰ μὲν τούτου δεδεγμένον ἀνθρώπους τῷ λόγῳ γεγονότας, παρὰ σοῦ δὲ πεπαιδευμένους διαφερόντως αὐτῶν τινὰς, κατὰ δὲ τὸν Σόλωνος λόγον τε καὶ νόμον εἰσαγαγόντα αὐτοὺς ὡς εἰς δικαστὰς ἡμᾶς ποιῆσαι πολίτας τῆς πόλεως τῆσδε ὡς ὄντας τοὺς τότε Ἀθηναίους, οἷς ἐμήνυσεν ἀφανεῖς ὄντας ἢ τῶν ἱερῶν γραμμάτων φήμη, τὰ λοιπὰ δὲ ὡς περὶ πολιτῶν καὶ Ἀθηναίων ὄντων ἤδη ποιῆσθαι τοὺς λόγους. - Τελῶς τε καὶ λαμπρῶς ἔοικα ἀνταπολήψεσθαι τὴν τῶν λόγων ἐστίασιν. σὸν οὖν ἔργον λέγειν ἂν, ὃ Τίμαιε, τὸ μετὰ τούτου, ὡς ἔοικεν, εἶη καλέσαντα κατὰ νόμον θεοῦς. - Ἀλλ'; ὃ Σώκρατες, τοῦτό γε δὴ πάντες ὅσοι καὶ κατὰ βραχὺν σωφροσύνης μετέχουσιν, ἐπὶ παντὸς ὁρμῆ καὶ ομικροῦ καὶ μεγάλου πράγματος θεὸν αἰεὶ που καλοῦσιν· ἡμᾶς δὲ τοὺς περὶ τοῦ παντὸς λόγους ποιῆσθαι πη μέλλοντας, ἢ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν, εἰ μὴ παντάπασι παραλλάττομεν, ἀνάγκη θεοῖς τε καὶ θεῶς ἐπικαλουμένους εὐχεσθαι πάντα κατὰ νοῦν ἐκείνοις μὲν μάλιστα, ἐπομένους δὲ ἡμῖν εἰπεῖν. καὶ τὰ μὲν περὶ θεῶν ταύτη παρακεκλήσθω· τὸ δ' ἡμέτερον παρακλητέον, ἢ ῥᾶσ' ἂν ὑμεῖς μὲν μάθοιτε, ἐγὼ δὲ ἢ διανοοῦμαι μάλιστ' ἂν περὶ τῶν προκειμένων ἐνδειξιμίην». Τιμαίος, 26c-27d.

¹¹⁹ Στο σημείο αυτό ο Πλάτων μάς προϊδεάζει για τη σοβαρότητα του εγχειρήματος του Τιμαίου. Τα όσα θα ακολουθήσουν δεν είναι απλώς ιστοριοῦλες, ασχέτως εάν ο ίδιος θέλει να λέει ότι γράφει χάριν παιδιᾶς, αλλά εντάσσονται σε ένα δομημένο όλον και αποτελούν ένα μείγμα ποίησης και επιστημονικής γνώσης. Θα διαπιστώσουμε με τον Τιμαίο ότι η ποίηση, η τέχνη, η επιστημονική σκέψη, όλα είναι πτυχές ενός και του αυτού πράγματος.

¹²⁰ «Ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὄν αἰεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον; ... τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, αἰεὶ κατὰ ταῦτά ὄν», Τιμαίος, 27d-28a

¹²¹ «καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε; ... τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξασιόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν», Τιμαίος, 27d-28a

¹²² «ὁ δὴ πᾶς οὐρανὸς -ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὅτι ποτὲ ὀνομαζόμενος μάλιστ' ἂν δέχοιτο, τοῦθ' ἡμῖν ὀνομάσθω- σκεπτέον δ' οὖν περὶ αὐτοῦ πρῶτον, ὅπερ ὑπόκειται περὶ παντὸς ἐν ἀρχῇ δεῖν σκοπεῖν, πότερον ἢν αἰεὶ, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος. γέγονεν ὁρατὸς γὰρ ἀπτός τέ ἐστιν καὶ σῶμα ἔχων, πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα αἰσθητά, τὰ δ' αἰσθητά, δόξῃ περιληπτὰ μετ' αἰσθήσεως, γιγνόμενα καὶ γεννητὰ ἐφάνη. τῷ δ' αὖ γενομένῳ φαμὲν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι», Τιμαίος, 28b2-28c2.

¹²³ Τιμαίος, 29c3.

Τι εννοούμε όμως, όταν ισχυριζόμαστε ότι τους δικαιώνει; Ο ίδιος ο Πλάτων μάς δηλώνει προγραμματικά ότι στη διερεύνηση των ζητημάτων που αφορούν στην προέλευση του κόσμου θα στηριχθεί μεθοδολογικά στον *εἰκότα λόγον*.

Τι είναι όμως ο *εἰκώς λόγος*; Καθώς έχει διατυπώσει τη διάκριση μεταξὺ νοητών - αισθητών έχει ήδη δείξει ότι ο κόσμος -αφού είναι αισθητός- ανήκει στα *γιγνώμενα* κι όχι στα *ἀεί ὄντα* ¹²⁴. Ακόμη, ο κόσμος αυτός είναι ωραίος, διότι εφόσον είναι κατασκευασμένος -αφού δεν είναι αιώνιος- έχει προφανώς φτιαχτεί σύμφωνα με κάποιο ωραίο υπόδειγμα ¹²⁵. Άρα, η συζήτηση που θα γίνει θα αφορά τόσο στον κόσμο καθ' αυτόν, όσο -αναγκαστικά- και στο υπόδειγμα (*παράδειγμα*) του οποίου αποτελεί *εἰκόνα*. Με ποιους όρους όμως θα μπορέσει να γίνει η συζήτηση έτσι που να σταθεί ικανοποιητικά στο ύψος των απαιτήσεων που θέτουν τα ίδια τα ζητήματα;

Απαραίτητη προϋπόθεση είναι να υπάρξει συμμετρία (*συγγένεια*) ανάμεσα στα περι ὦν ο λόγος και στον ίδιο τον λόγο ¹²⁶. Για να γίνει αυτό θα πρέπει οι λόγοι που θα αναφέρονται σε αυτό που είναι *μόνιμον* και *βέβαιον* και ολοφάνερο στο νου (*μετὰ νοῦ καταφανοῦς*) να είναι εξίσου *μόνιμοι* και *ἀμετάπτωτοι* ¹²⁷. Αντίστοιχα, οι λόγοι που θα αναφέρονται στην *εἰκόνα* του *παραδείγματος* θα είναι απεικονιστικοί τηρώντας σχέση αναλογίας (*ἀνά λόγον*) με τους προηγούμενους, δηλαδή *εἰκότες* ¹²⁸.

Ανεξάρτητα από το ποια είναι η σχέση μεταξύ θεών και ανθρώπων κατά τον Πλάτωνα, αυτό που έχει στο σημείο αυτό μεγάλη σημασία είναι το ότι αναγνωρίζει ο Αθηναίος φιλόσοφος ότι η ανθρώπινη φύση έχει περιορισμούς στη γνωστική της δυνατότητα -τουλάχιστον στο επίπεδο της γνώσης της προέλευσης του κόσμου- κι αυτό είναι που δικαιολογεί την συμβιβαστική αποδοχή του *εἰκότος μύθου* ως επαρκούς εξήγησης του κόσμου ¹²⁹.

Στο σημείο αυτό του *Τιμαίου* έχουμε την ευκαιρία να παρατηρήσουμε πώς αντιλαμβάνεται ο Πλάτων την επιστημονική γνώση και ποια είναι η άποψή του για τη δυνατότητα του ανθρώπινου λόγου να εκφέρει αυτή τη γνώση. Είμαστε ακόμη στην εποχή όπου ο *μῦθος* έχει μεν πάψει να λειτουργεί ως το μοναδικό καταφύγιο κάθε ερμηνευτικής απόπειρας του κόσμου από τον άνθρωπο, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι η

¹²⁴ Ο.π., σημ. 83.

¹²⁵ Για τη δημιουργία του κόσμου και τον Δημιουργό, γίνεται λόγος στην επόμενη ενότητα της παρούσας εργασίας.

¹²⁶ «ὅδε οὖν περὶ τε εἰκόνοσ καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος αὐτῆσ διοριστέον, ὡσ ἄρα τοὺσ λόγουσ, ὧν πῆρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖσ ὄντασ», *Τίμαιος*, 29b. Εδώ ο Πλάτων κάνει ευσύνοπτη αναφορά στο μεγάλο ζήτημα της εγκυρότητας μιας πρότασης έναντι της οντολογικής ποιότητας του σημειομένου. Δεν θα διστάζαμε να πούμε ότι και στο απόσπασμα αυτό βρίσκεται η πηγή της σύγχρονης προτασιακής λογικής αλλά και της αναλυτικής φιλοσοφίας. Το *Tractatus Logicophilosophicus* του L. Wittgenstein λαμβάνει, κατά μια έννοια, υπ' ὄψιν του την ανάπτυξη των σκέψεων αυτών του Πλάτωνα, τις οποίες βέβαια βλέπουμε πλήρως εκτεθειμένες στον *Κρατύλο* (Κεντρωτής [2001]). Ο Κάλφας [1995] σημειώνει σχετικά: «*Η θέση του Πλάτωνα είναι ότι υπάρχει συμμετρία ανάμεσα στην εκφορά του λόγου και στον αντικείμενο αναφοράς του για την ακρίβεια, συμμετρία ανάμεσα στη γνωστική εγκυρότητα του σημαίνοντος και την οντολογική ποιότητα του σημειομένου*», σελ. 348, σχ. 61.

¹²⁷ «τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦσ μονίμουσ καὶ ἀμεταπτώτουσ -καθ' ὅσον οἶδόν τε καὶ ἀνελέγκτουσ προσήκει λόγοισ εἶναι καὶ ἀνικητοῖσ, τούτου δεῖ μηδὲν ἐλλείπειν», *Τίμαιος*, 29bc

¹²⁸ «τοὺσ δὲ τοῦ πρὸσ μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντοσ, ὄντοσ δὲ εἰκόνοσ εἰκότασ ἀνὰ λόγον τε ἐκεῖνων ὄντασ», *Τίμαιος*, 29c1-2.

¹²⁹ «ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένουσ πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.», *Τίμαιος*, 29d.

πρόοδος που συντελείται στην *επιστήμη* και τις μεθόδους της έχει κατορθώσει να αφαιρέσει τη γνωστική ισχύ που φανερώνει ο *μύθος*.

Έτσι, το να θεωρήσει κανείς τον Πλάτωνα ως τον φιλόσοφο «ηθικό αυτουργό» στα έργα του οποίου βρίσκονται οι απαρχές εκείνου του ρεύματος σκέψης που απολήγει σταδιακά ανά τους αιώνες σε αυτό που καλείται *θετικισμός* στη νεώτερη και σύγχρονη εποχή, είναι εξίσου μονομερές με το να τον αναγάγει σε μοναδικό σημαιοφόρο του *μυστικισμού* που είχε ευρεία ανάπτυξη τον Μεσαίωνα καθώς καλλιεργήθηκε καταρχήν από τον Magister Ekechart και εν συνεχεία από τους υπόλοιπους φορείς του γερμανικού μυστικισμού.

Ο *μεν θετικισμός*, ξεκινώντας όπως και όλες οι εκδοχές της ανθρώπινης σκέψης, από την αναζήτηση της αλήθειας, και προκειμένου να την προφυλάξει από κάθε επιρροή που μπορεί να ασκήσει επάνω της η υποκειμενικότητα, καταλήγει σε τελείως αφηρημένες εκδοχές του ανθρώπινου λόγου. Εκδοχές στις οποίες, οι προτάσεις που συνιστούν τον λόγο, απομακρύνονται από κάθε σύνδεση με το συγκεκριμένο πράγμα, αποσυνδέοντας τα σύμβολα από το σημαινόμενο –συμβολιζόμενο. Η αυστηρή απαίτηση για την αλήθεια, δηλαδή, οδηγεί τη σκέψη και την έλλογη εκφορά της σε μια ιδιότυπη απομόνωση από τα πράγματα, με συνέπεια η τιμή αληθείας έχει περιοριστεί στο πεδίο της συσχέτισης αφηρημένων προτάσεων.

Ο *μυστικισμός*, από την άλλη μεριά, εδράζεται σε αντιδιαμετρικά κίνητρα, ακριβώς επειδή αντιλαμβάνεται τα όρια του λόγου και την αδυναμία του. Έτσι, ενώ στην προηγούμενη περίπτωση το υποκείμενο – είτε πρόκειται για το συμβατικώς νοούμενο υποκείμενο, είτε για κάθε εν γένει αντικείμενο (που ως προς τον εαυτό του είναι υποκείμενο)- ουσιαστικά παραγκωνίζεται και εκβάλλεται από το προσκήνιο προκειμένου να υπερισχύσει η αλήθεια ως σχέση μεταξύ αφηρημένων λογικών προτάσεων, τώρα, το υποκείμενο έχει την τιμητική του, αφού μέσα στον άνθρωπο, π.χ., ενυπάρχουν όλες εκείνες οι προϋποθέσεις που μέσω της ενδοσκόπησης μπορούν να ενεργοποιηθούν και να φανερώσουν την αλήθεια.

Θα μπορούσε βέβαια, κανείς, να διατυπώσει την ένσταση: καλά ως εδώ, αλλά τι σχέση έχουν όλα αυτά με την πολιτική ως θεωρία και πράξη;

Θα προτιμούσαμε να απαντήσουμε σε αυτό το ερώτημα ξεκινώντας από το παρόν προς το παρελθόν. Διότι, σήμερα, αυτήν την περίοδο, ζούμε μια πρωτόγνωρη απαξίωση του πολιτικού συστήματος, απαξίωση που σπαργανώθηκε από την επιπολαιότητα των πολιτικών ηγετών αλλά αναπτύχθηκε λαμβάνοντας επικίνδυνες διαστάσεις πλέον, καθώς στην παγκοσμιοποιημένη κοινωνία ο επιμέρους άνθρωπος έχει μπει στο περιθώριο, αν δεν έχει πλήρως υποκατασταθεί από διευρυμένης εφαρμογής ιδεολογήματα, όπως είναι η *διαφορετικότητα* (diversity), η *ανεκτικότητα* (tolerance), η *πολυπολιτισμικότητα* (multi-culturalism), έννοιες που περιλαμβάνουν αθροίσματα ανθρωπίνων μονάδων – *ατόμων* (individuals) σε αγελαίες μάζες, οι οποίες μάλλον εξυπηρετούν τα ανωτέρω παρά υπηρετούνται από αυτά.

Έχουν βέβαια, μεσολαβήσει πολλές εκατονταετίες συνεχών μεταλλάξεων της πολιτικής σκέψης, από την εποχή του Πλάτωνα, και –τουλάχιστον στον δυτικό κόσμο στον οποίο ζούμε- οι εναλλαγές είναι τακτικότερες και καλύπτουν όλο το φάσμα –από τη φεουδαρχία, στην αριστοκρατία, την ηγεμονία, τη μοναρχία, τη δημοκρατία, την

τυραννία, τον φασισμό και τις άλλες ολοκληρωτικές εκδοχές του, τον φιλελευθερισμό, το σοσιαλισμό και τη μεταψυχροπολεμική «αποτρεπτική» βαρβαρότητα στην παγκόσμια τάξη για λόγους άμυνας απέναντι στον αδιόρατο εχθρό, την τρομοκρατία. Σε όλες αυτές τις εκφάνσεις κυρίαρχη φιγούρα στο λάβαρο των «αμυντικώς» επιτιθεμένων και φιλανθρώπων δυναστών, παραμένει η αλήθεια.

Ποιά σχέση όμως έχει αυτή η αλήθεια με την αλήθεια εκείνη για την οποία ο πολίτης προετοιμάζεται στα όρια της πλατωνικής *Πολιτείας* και μορφώνεται με οδηγούς τους πλατωνικούς *Νόμους*;

Στο ερώτημα αυτό, βέβαια, είναι πιθανόν ο Carl Popper να μειδιούσε και να μας υπενθύμιζε με ειρωνεία ποιοι είναι οι εχθροί της ανοιχτής κοινωνίας... Και θα ήταν πράγματι πολύ δύσκολο να του εξηγήσουμε, ότι –δυστυχώς γι’ αυτόν- η πολιτεία και η κοινωνία στην οποία μεγάλωσε και έζησε, παρερμήνευσε τον Πλάτωνα, επειδή ήθελε να τον παρερμηνεύσει. Διότι καμμία αποικιοκρατία δεν στηρίχθηκε σε μη ολοκληρωτικές μεθόδους. Η ατυχία ωστόσο, της Αγγλίας είναι ότι δεν ατύχησε να καταρρακωθεί τόσο όσο η Αθήνα με το τέλος του Πελοποννησιακού Πολέμου.

Προκειμένου όμως, να παραμείνουμε στα όρια που η εργασία αυτή συμβατικά έχει αποδεχθεί, θα πρέπει να δώσουμε μια απάντηση στο ανωτέρω ερώτημα. Διότι αν δεν το πράξουμε αυτό, θα έχουμε καταδικάσει στη σιωπή μια σειρά από πολύ σημαντικούς στοχαστές και πολύτιμους ανθρώπους που ανέδειξαν από την πλευρά τους και με το δικό τους τρόπο, όσα ο Πλάτων νιώθει για τους συμπολίτες του της πόλης των Αθηνών, όταν συγγράφει την *Πολιτεία*, ή λίγο αργότερα, τον *Τίμαιο* και τους *Νόμους*.

Ο Ντοστογιέφσκυ, ο Νίτσε, ο Καμύ, ο Σαρτρ, ή πιο Δυτικά και λίγο νωρίτερα, ο Κίρκεγκωρ, εμβαθύνουν όλοι τους στο μυστήριο της μοναχικής ανθρώπινης ύπαρξης, που είτε «ερριμένης» στον κόσμο, είτε ως κόλαση του άλλου, παραμένει στο επίκεντρο, ως θύτης και θύμα ταυτόχρονα όλων των πολιτικών επαναστάσεων και κοινωνικών εξεγέρσεων.

Βλέπει ο Πλάτων από νωρίς τη μεγάλη ροπή της ανθρώπινης σκέψης. Αυτή, που δίνει στον Χέγκελ τη δυνατότητα να συλλάβει το αυτοδημιουργούμενο απόλυτο πνεύμα και να συνειδητοποιήσει τελικά κάποια στιγμή ότι ο ίδιος αποτελεί την ενσάρκωσή του. Αυτή η βίαια κεκτημένη πεποίθηση είναι αρκετή για να σε τυφλώσει ώστε να μην βλέπεις ότι το να αλλάξεις τον κόσμο είναι εξίσου μάταιο με το να τον κατανοήσεις. Αυτά τα βλέπει ο Πλάτων και γι’ αυτό μιλάει για *εϊκότες λόγους* και *εϊκότα μύθο*. Φαίνεται να γνωρίζει πολύ καλά ότι ο άνθρωπος είναι σε θέση να δημιουργεί για τα πράγματα μόνον εύλογες υποθέσεις και ερμηνείες. Κι επομένως θεμέλιος λίθος της πολιτείας του είναι το *ἐπιεικές περί την ανθρωπίνην φύσιν*¹³⁰. Και η επιεικία είναι σύμφυτη με τη δικαιοσύνη.

Αυτό που προκύπτει τόσο στον *Τίμαιο*, όσο και στον *Θεαίτητο* –όπου κύριο ζήτημα του διαλόγου είναι η *ἐπιστήμη* ως γνώση - αλλά και διαποτίζει όλα τα πλατωνικά έργα ως αίσθηση εν γένει, είναι ότι η μετάβαση από τον μύθο στον λόγο δεν είναι ένα γεγονός που συνέβη άπαξ και προ αιώνων, κατά τρόπο που να μας δίνει το

¹³⁰ «ἀλλ’ ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἦττον παρεχόμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρῆ, μνησθένους ὡς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν», *Τίμαιος*, 29cd.

δικαίωμα να μιλούμε για μετάβαση σε μια νέα εποχή για την ανθρώπινη σκέψη. Αντίθετα, αποτελεί χαρακτηριστικό μιας αναμέτρησης που παρατηρείται σε όλες τις εποχές, ανεξάρτητα από την κατάσταση στην οποία βρίσκεται κάθε φορά η – συμβατικώς αποκαλούμενη- επιστημονική γνώση.

Υπ' αυτή την έννοια, ακόμη κι αν ο Πλάτων φαίνεται στο Ι' βιβλίο των *Νόμων* να ασκεί δριμεία κριτική στους παλαιούς σοφούς και στους νεότερους της εποχής τους, καθότι διαστρέφουν την τάξη της πολιτείας που το σέβας προς τους Θεούς διασφαλίζει, δεν αχρηστεύει ούτε τους δημιουργούς των κοσμογονιών και θεογονιών ούτε και τους προσωκρατικούς φυσικούς φιλοσόφους. Απλώς, παραλαμβάνει όλες τις πνευματικές συλλήψεις τους και τις επεξεργάζεται διατηρώντας την ποιητικότητα που διέπει τόσο τα έργα αυτά όσο και τον ίδιο, συνθέτοντάς τα όμως πια μ' ένα συνεκτικό ιστό, σε ένα όλον που *κάλλιον τοῦτο εἰς τέλος ἀπεργάζεται*¹³¹.

¹³¹ *Ἐπινομίς*, 987de.

5.5. Ο Δημιουργός και η δημιουργία του κόσμου

Ο όρος *δημιουργός* εμφανίζεται πολύ συχνά στα πλατωνικά έργα. Τις περισσότερες φορές χρησιμοποιείται με την καθημερινή τεχνική σημασία και παραπέμπει στον χειρωνακτική τεχνίτη κάθε ειδικότητας (μεταλλουργός, κηροπλάστης, ζωγράφος, κεραμεύς, υφαντής, γεωργός, κ.ά.)¹³².

Γιατί όμως ο Πλάτων επιλέγει τον συγκεκριμένο όρο προκειμένου να χαρακτηρίσει τον κατασκευαστή του σύμπαντος;

Ορισμένοι πλατωνικοί μελετητές εκφράζουν την εκτίμηση ότι ο συγκεκριμένος όρος προκρίνεται από τον Πλάτωνα επειδή κατά την εποχή του ανακεφαλαιώνει κατά κάποιο τρόπο την ιστορία του ελληνικού πολιτισμού¹³³. Άλλοι πάλι, βλέπουν στην επιλογή αυτή του Αθηναίου φιλοσόφου την θριαμβευτική απάντηση της φιλοσοφικής φαντασίας στα κυρίαρχα εκείνη την εποχή κοινωνικά ταμπού¹³⁴.

Στον *Τίμαιο* ωστόσο, αποκτά εξέχουσα σημασία, καθώς ο Πλάτων διαλέγει αυτόν τον όρο για να αναφερθεί στο ρόλο του Θεού στη δημιουργία του κόσμου¹³⁵. Δεν είναι, βέβαια, ο *Τίμαιος* ο διάλογος στον οποίο για πρώτη φορά εμφανίζεται ο Θεός Δημιουργός¹³⁶. Στον *Σοφιστή*, ο Πλάτων βάζει τον Ξένο να απευθύνεται στον Θεαίτητο θέτοντας το ερώτημα περί της προέλευσης του κόσμου, αντιπαραβάλλοντας τον Θεό Δημιουργό απέναντι στις γνωστές από το Ι΄ βιβλίο των Νόμων θέσεις των φυσικών φιλοσόφων¹³⁷. Κι ο Θεαίτητος συνομολογεί ότι τα πάντα γίνονται σύμφωνα με τον Θεό¹³⁸.

¹³² «Είναι γεγονός ότι η μεταφορά του χειροτέχνη δεν εμφανίζεται μόνο στην ύστερη φάση της συγγραφικής δραστηριότητας του Πλάτωνα. Σε όλο το πλατωνικό έργο, μοιάζει να αποτελεί προσφιλή λύση για να κωδικοποιηθούν λειτουργίες και δράσεις που δεν θα χαρακτηρίζονταν εύκολα τεχνικές. Έτσι, «δημιουργός» χαρακτηρίζεται ο ρήτορας στον *Γοργία*, ο γλωσσοπλάστης νομοθέτης στον *Κρατύλο*, ο πολιτικός στον ομώνυμο διάλογο. «Κάθε φορά που ο Πλάτων θέλει να αναφερθεί σε μια δραστηριότητα που προσδιορίζεται ορθά ως προς το αντικείμενό της, αναφέρεται πάντοτε στην τεχνική είτε ευθέως είτε εμμέσως» (Στα εισαγωγικά εντός του παραθέματος εισάγεται από τον Κάλφα σχετικό απόσπασμα από το έργο των Vidal - Naquet: *Ο Μαύρος Κυνηγός*, ελλ. Μτφρ. Αθήνα, 1983), Κάλφας [1995], σελ. 76 και σελ. 70.

¹³³ Ο Brisson, λαμβάνοντας υπόψιν τις αναλύσεις των Chantraine και Murakawa, αναφέρει ότι ο Πλάτων επιλέγει τον όρο *δημιουργός*, έναντι των *βάνανσος* και *χειρῶναξ*. Αναφέρεται από τον Κάλφα [1995], σελ. 77, σημ. 24.

¹³⁴ Ο Vlastos, όπως αναφέρει ο Κάλφας [1995], ό.π. σημ. 96.

¹³⁵ Ο Βασίλης Κάλφας, στην αναλυτική μελέτη του *Τιμαίου*, στην οποία παραπέμπει και η παρούσα εργασία, ακολουθώντας τον Lennox, καταθέτει μια πολύ πειστική και κατ' αντιπαραβολήν προς τον *Γοργία* σύνοψη των λόγων που κέντρισαν το ενδιαφέρον του Πλάτωνα, προκειμένου να αποφασίσει να μιλήσει για το δημιουργό ως τεχνίτη: «α) Ο καλός τεχνίτης δρα με σκοπιμότητα. Συγκεντρώνει την προσοχή του σε ένα κατασκευαστικό σχέδιο. Η δράση του αντιδιαστέλλεται εμφαντικά προς την τυχαία έκβαση των πραγμάτων. β) Επιδιώκει να δώσει μορφή στο δημιούργημά του προσβλέποντας σε συγκεκριμένο όραμα ή πρότυπο. γ) Για να το επιτύχει αυτό επιλέγει, διαχειρίζεται ή συναρμολογεί προϋπάρχοντα υλικά. δ) Τα υλικά αυτά προβάλλουν κάποια αντίδραση στη δράση του. ε) Η δημιουργία έγκεται στη συναρμογή και την εναρμόνιση των συστατικών στοιχείων. Με τον τρόπο αυτό το δημιούργημα αποκτά τάξη και κόσμον», Κάλφας [1995], σσ. 78-79.

¹³⁶ Ο Κάλφας σημειώνει σχετικά: «Η εισαγωγή του Δημιουργού δεν προβάλλεται ως καινοφανής σύλληψη. Ο Πλάτων κάνει άλλωστε λόγο για Θείο Δημιουργό στον *Σοφιστή*, τον *Πολιτικό*, και τον *Φίληβο*, στους διαλόγους δηλαδή της ίδιας περιόδου, χωρίς να φανερώνει ειδική ανάλυση στο θέμα και χωρίς να δίνει την εντύπωση ότι μιλά για κάτι ριζικά καινούριο», Κάλφας [1995], σελ. 67.

¹³⁷ «ζῶα δὴ πάντα θνητά, καὶ δὴ καὶ φυτὰ ὅσα τ' ἐπὶ γῆς ἐκ σπερμάτων καὶ ῥιζῶν φύεται, καὶ ὅσα ἄψυχα ἐν γῆ συνίσταται σώματα τηχτὰ καὶ ἄτηχτα, μὴν ἄλλου τινὸς ἢ θεοῦ δημιουργοῦντος φήσομεν ὕστερον γίγνεσθαι πρότερον οὐκ ὄντα; ἢ τῶ τῶν πολλῶν δόγματι καὶ ῥήματι χρώμενοι - ποίω τω; - τὴν φύσιν

Στον Πολιτικό, καθώς ο Πλάτων προβαίνει στην διατύπωση του ορισμού του βασιλέως ως ποιμένος της αγέλης των ανθρώπων, χρειάζεται -προκειμένου να αποδείξει τον ορισμό του- να βρεί το *αἴτιον* των πάντων¹³⁹. Κι έτσι, στην πορεία αυτή, ο Ξένος, δείχνει στον Νεώτερο Σωκράτη πως ο θεός είναι αυτός στον οποίο το *σύμπαν* οφείλει την περιστροφική κίνησή του. Αλλά και τα υπόλοιπα δώρα που φέρουν ο *οὐρανός* και ο *κόσμος* είναι προίκα από τον δημιουργό τους¹⁴⁰.

Τι εικόνα όμως μπορούμε να σχηματίσουμε για τον πλατωνικό Δημιουργό όπως παρουσιάζεται στον *Τίμαιο*; Έχει προσωπική υπόσταση είναι ένα απροσδιορίστου ουσίας και υφής ενδιάμεσο μεταξύ του αισθητού κόσμου και των αμετάβλητων νοητών ειδών, των Ιδεών; Ποιός είναι ο ρόλος του στον κόσμο; Ποια είναι τα χαρακτηριστικά εκείνα της δημιουργίας του που επηρεάζουν την πολιτική σκέψη και θεωρία του Πλάτωνα αλλά κι έχουν αντίκτυπο στη λειτουργία της πόλης; Αυτά είναι ορισμένα μόνον από τα ερωτήματα που γεννώνται για τον Θεό Δημιουργό του *Τιμαίου*, που μολονότι δεν μπορούν να απαντηθούν εξαντλητικά στην παρούσα εργασία, διαμορφώνουν ωστόσο ένα περίγραμμα πλαισίου το οποίο μπορεί να σταθεί ως μια επαρκής πρώτη προσέγγιση του ζητήματος.

Λιτή με πολλή εκφραστικότητα, αυθόρμητη και χωρίς περιστροφές, γεμάτη με τη βεβαιότητα που ένα μικρό παιδί έχει γι' αυτό που πιστεύει ως αλήθεια, είναι η απόκριση που δίνει ο Πλάτων μέσω του Τιμαίου σε όσους αναρωτιούνται για την αιτία που ώθησε τον Δημιουργό να συνθέσει το γίγνεσθαι και το σύμπαν¹⁴¹.

Όσο όμορφο και μεγαλειώδες -γι' αυτό και απλό στη σύλληψή του- τόσο κρίσιμο και μεστό πολύτιμης πληροφορίας είναι το απόσπασμα [29d5-30a7] του *Τιμαίου*, ώστε ταυτόχρονα καθίσταται ευάλωτο σε πιθανές παρερμηνείες¹⁴². Για το

αὐτὰ γεννᾶν ἀπὸ τίνος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας φουούσης, ἢ μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ θεοῦτήμης.», Σοφιστής, 265c.

¹³⁸ «ἐγὼ μὲν ἴσως διὰ τὴν ἡλικίαν πολλάκις ἀμφοτέρω μεταδοξάζω: νῦν μὴν βλέπων εἰς σὲ καὶ ὑπολαμβάνων οἶσθαί σε κατὰ γε θεὸν αὐτὰ γίγνεσθαι, ταύτη καὶ αὐτὸς νενόμικα», Σοφιστής, 265d.

¹³⁹ «ὁ δ' ἐστὶν πᾶσι τούτοις αἴτιον τὸ πάθος οὐδεὶς εἴρηκεν, νῦν δὲ δὴ λεκτέον: εἰς γὰρ τὴν τοῦ βασιλέως ἀπόδειξιν πρόψει ῥηθέν», Πολιτικός, 269c.

¹⁴⁰ «ἀκούοις ἄν. τὸ γὰρ πᾶν τὸδε τοτὲ μὲν αὐτὸς ὁ θεὸς συμποδηγεῖ πορευόμενον καὶ συγκυκλεῖ, τοτὲ δὲ ἀνήκεν, ὅταν αἱ περίοδοι τοῦ προσήκοντος αὐτῷ μέτρον εἰλήφωσιν ἤδη χρόνου, τὸ δὲ πάλιν αὐτόματον εἰς τὰναντία περιάγεται, ζῶον ὃν καὶ φρόνησιν εἰληχὸς ἐκ τοῦ συναρμόσαντος αὐτὸ κατ' ἀρχάς. τοῦτο δὲ αὐτῷ τὸ ἀνάπαλιν ἰέναι διὰ τὸδ' ἐξ ἀνάγκης ἔμφυτον γέγονε. - διὰ τὸ ποῖον δῆ; - τὸ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχειν αἰεὶ καὶ ταῦτὸν εἶναι τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνοις, σώματος δὲ φύσις οὐ ταύτης τῆς τάξεως. ὃν δὲ οὐρανὸν καὶ κόσμον ἐπωνομάκαμεν, πολλῶν μὲν καὶ μακαρίων παρὰ τοῦ γεννήσαντος μετέλιπεν, ἅτῃρ οὖν δὴ κεκοινωνήσῃ γε καὶ σώματος: ὅθεν αὐτῷ μεταβολῆς ἀμοίρω γίγνεσθαι διὰ παντὸς ἀδύνατον, κατὰ δυνάμιν γε μὴν ὅτι μάλιστα ἐν τῷ αὐτῷ κατὰ ταῦτα μίαν φορὰν κινεῖται: διὸ τὴν ἀνακύκλῃσιν εἴληχεν, ὅτι σμικροτάτην τῆς αὐτοῦ κινήσεως παράλλαξιν. αὐτὸ δὲ ἑαυτὸ στρέφειν αἰεὶ σχεδὸν οὐδενὶ δυνατὸν πλὴν τῷ τῶν κινουμένων αὐ' πάντων ἡγουμένω: κινεῖν δὲ τούτῳ τοτὲ μὲν ἄλλως, αὐθις δὲ ἐναντίως οὐ θέμις. ἐκ πάντων δὴ τούτων τὸν κόσμον μήτε αὐτὸν χρῆ φάναι στρέφειν ἑαυτὸν αἰεὶ, μήτ' αὐ' ὄλον αἰεὶ ὑπὸ θεοῦ στρέφεσθαι διττὰς καὶ ἐναντίας περιαγωγάς, μήτ' αὐ' δύο τινὲ θεῶ φρονούντε ἑαυτοῖς ἐναντία στρέφειν αὐτόν, ἀλλ' ὅπερ ἄρτι ἐρρήθη καὶ μόνον λοιπόν, τοτὲ μὲν ὑπ' ἄλλης συμποδηγεῖσθαι θείας αἰτίας, τὸ ζῆν πάλιν ἐπιπτώμενον καὶ λαμβάνοντα ἀθανασίαν ἐπισκευαστὴν παρὰ τοῦ δημιουργοῦ, τοτὲ δ' ὅταν ἀνεθῆ, δι' ἑαυτοῦ αὐτὸν ἰέναι, κατὰ καιρὸν ἀφθεθέντα τοιοῦτον, ὥστε ἀνάπαλιν πορεύεσθαι πολλὰς περιόδων μυριάδας διὰ δὴ τὸ μέγιστον ὃν καὶ ἰσορροπώτατον ἐπὶ μικροτάτου βαῖνον ποδὸς ἰέναι», Πολιτικός, 269c-270a.

¹⁴¹ «Λέγωμεν δὴ δι' ἣντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τὸδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν», *Τίμαιος*, 29d.

¹⁴² «ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος: τούτου δ' ἐκτὸς ὦν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ. ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ' ἄν τις ἀρχὴν

λόγο αυτό παραθέτουμε εδώ, καταρχήν, την μετάφραση που επιλέγει ο Βασίλης Κάλφας: «*As δούμε λοιπόν για ποια αιτία ο Δημιουργός συνέθεσε το γίνεσθαι και όλο αυτό το σύμπαν. Ήταν αγαθός, και στον αγαθό δεν γεννιέται ποτέ κανένας φθόνος για οτιδήποτε. Καθώς λοιπόν, δεν είχε φθόνο, θέλησε να γίνουν τα πάντα όσο το δυνατόν παρόμοια με τον ίδιο. Αυτή είναι η πιο έγκυρη αρχή για το γίνεσθαι και τον κόσμο που μπορεί κανείς να αποδεχθεί, αν συμβουλευτεί ανθρώπους με φρόνηση. Θέλοντας επομένως ο Θεός να είναι τα πάντα αγαθά και να μην υπάρχει κατά το δυνατόν τίποτε ατελές, παρέλαβε όλα όσα ήταν ορατά –και βρίσκονταν όχι σε ηρεμία αλλά σε άρρυθμη και άτακτη κίνηση- και τα έφερε από την αταξία στην τάξη, θεωρώντας ότι η τάξη είναι από κάθε πλευρά καλύτερη»¹⁴³.*

Θεός είναι ο Δημιουργός του σύμπαντος. Ταυτόχρονα, είναι και αίτιος του γίνεσθαι, είναι ο ίδιος η αιτία της δημιουργίας. Το γεγονός δηλαδή, ότι ο Δημιουργός είναι αυτός που είναι, αυτό –από μόνο του- συνιστά και την αιτία της δημιουργίας¹⁴⁴. Το σημείο αυτό είναι εξέχουσας σημασίας. Διότι εδώ ο Πλάτων τερματίζει την αέναη -μέσω αλληπάλληλων αιτιών- αναζήτηση της αρχής. Ο Θεός δημιουργός δεν δημιουργεί τον κόσμο επειδή αυτό του υπαγορεύει κάποια εξωγενής, ανεξάρτητη απ' αυτόν αιτία, αλλά επειδή είναι ο ίδιος αυτός που είναι.

Αν, με άλλα λόγια, μπορούσαμε να ρωτήσουμε τον Δημιουργό του Πλάτωνα, γιατί δημιουργείς; θα μας απαντούσε: γιατί όχι;

Διότι είναι αγαθός. Κι επειδή στον αγαθό δεν υπάρχει φθόνος για τίποτε, δεν τίθεται κανένα πρόσκομμα στη δημιουργία. Γι' αυτό και η δημιουργία του είναι άφθονη. Οι εκφράσεις του Πλάτωνα στο σημείο αυτό είναι τόσο λεπτές, τόσο ξεκάθαρες και κρυστάλλινες που είναι να απορεί κανείς, πώς αργότερα γεννήθηκαν τόσες παρερμηνείες, από ανθρώπους που μάλιστα επικαλούνταν τη σκέψη του¹⁴⁵.

κυριωτάτην παρ' ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ' ἄν. βουλευθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὀρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημιελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκείνο τούτου πάντως ἄμεινον», Τίμαιος, 29d5-30a5.

¹⁴³ Κάλφας [1995], σελ. 201.

¹⁴⁴ Αναλύοντας αυτό το ιδιαίτερα κρίσιμο σημείο του Τιμαίου, ο Βασίλης Κάλφας σημειώνει τα εξής: «*Η τελική αιτία της δημιουργίας του κόσμου είναι η μετάγχιση της αγαθής φύσης του ἀρίστου Δημιουργοῦ στο δημιούργημά του, η οποία επιτυγχάνεται με την επιβολή της τάξης επί της αταξίας. Δεσμευμένος από την, αυτονόητη για το ελληνικό πνεύμα, υποχρέωση να πραγματοποιεί το Ωραίο, ο Δημιουργός αντιλαμβάνεται ότι η τάξη και η ωραιότητα στον αισθητό κόσμο ισοδυναμεί με την ύπαρξη και την κυριαρχία του νου», Κάλφας [1995], σελ. 69.*

¹⁴⁵ Πώς είναι δυνατόν, παραδείγματος χάριν, να δεχθούμε τον πλατωνικό ολοκληρωτισμό που εισηγείται ο Popper (The Open Society and its enemies), χωρίς να διαγνώσουμε αναγκαστικά μια σχιζοφρένεια στον Πλάτωνα;

Ένας τρόπος είναι να υποθέσουμε ότι όλος αυτός ο φθόνος, που δεν κατόρθωσε να κυριαρχήσει στη βούληση του Θεού και να τον αποτρέψει από τη δημιουργία, πήγε και φώλιασε στην πλατωνική Πολιτεία, ενεργοποιώντας την υστεροβουλία των ατόμων – μελών των διαφόρων τάξεων, η οποία πυροδότησε με τη σειρά τις ταξικές συγκρούσεις, αναγκάζοντας έτσι τον Popper να εννοήσει ως «δίκαιο» την παντελή απουσία προνομίων.

Για καθαρώς λόγους γούστου όμως, προτιμούμε να θεωρήσουμε τον Popper αναχρονιστή που τοποθετεί την πολιτική σκέψη του Πλάτωνα στην εποχή της Αναγέννησης και του Διαφωτισμού, παρά τον Πλάτωνα σχιζοφρενή. Διότι, μόνο μια από τις δύο ανωτέρω εκδοχές δίνει τη δυνατότητα, ώστε ο αγαθός δημιουργός του Πλάτωνα να μπορεί να συνδυαστεί με ολοκληρωτικές κι αντιανθρωπιστικές αντιλήψεις για τις οποίες ο Αθηναίος φιλόσοφος κατηγορείται από τον Popper. Φαίνεται σαφώς εδώ, πόσο αναγκαία είναι η ικανότητα αναγνώρισης και διάκρισης των πολιτιστικών – νοητικών συστημάτων αναφοράς, μέσα στα οποία αποκτά εγκυρότητα και λογικό περιεχόμενο η όποια ερμηνευτική μας προσπάθεια. Διότι οι λέξεις, οι

Όπως το γεγονός ότι αρκετά αργότερα η θεολογική σκέψη διαμόρφωσε μια αντίληψη ενός θεού αναγκασμένου να δημιουργεί λόγω της αγαθότητάς του, αγνοώντας την σημασία του ρήματος «*ἐβουλήθη*» και της μετοχής «*βουληθείς*», τα οποία εισάγει στο εδώ μελετώμενο χωρίο του *Τιμαίου* ο Πλάτων. Και καλά κάνει βεβαίως, διότι ξέρει πολύ καλά ότι θεός αγαθός χωρίς ελεύθερη βούληση δεν υπάρχει.

Επιπλέον, η χρήση της φράσης «*παραπλήσια ἑαυτῶ*» που χρησιμοποιεί για να δείξει τον τρόπο και το κριτήριο με τον οποίο ο Δημιουργός μορφοποιεί τον κόσμο, αποτελεί σαφώς σημείο συνάντησης της ελληνικής αντίληψης για τη δημιουργία ως θεϊκή ενέργεια και της ιουδαϊκής παράδοσης του Θεού, ο οποίος μαρτυρείται στην Παλαιά Διαθήκη να δημιουργεί *κατ' εἰκόνα* και *καθ' ὁμοίωσιν*.

Αλλά και η συχνά εμφανιζόμενη και ενίοτε κυρίαρχη στο χώρο της ελληνικής και ευρωπαϊκής σκέψης και -συνακόλουθα- της πολιτικής πράξης και κοινωνικής πρακτικής αντίληψη του *μανιχαϊσμού*, της ισοδύναμης δηλαδή ύπαρξης του καλού και του κακού, ο οποίος καθιέρωσε πολλάκις την παρουσία του στην ιστορία της ανθρωπότητας με άλλοτε ασθενέστερες κι άλλοτε δραματικές συνέπειες, δεν οφείλεται μεταξύ άλλων και στην επιπόλαια κατανόηση και παρερμηνεία του Πλάτωνα; Διότι εάν είχε ληφθεί σοβαρά υπ' όψιν η σημασία του ότι ο Θεός που δημιουργεί είναι αγαθός - και άρα, πάν το ἔχον μορφή και ευρισκόμενο σε τάξη είναι καλό, αφού κι ο δημιουργός του είναι καλός- πολύ εύκολα θα αποτρεπόταν ο δυϊσμός (κακής) ύλης - (καλού) πνεύματος, ο οποίος υποβαθμίζει σημαντικά την αξία της σύλληψης της πλατωνικής διάκρισης αισθητών - νοητών.

Το απόσπασμα αυτό [29d-30a] αντικατοπτρίζει το θεμέλιο και την απαρχή της πολιτικής σκέψης του Πλάτωνα.

Το *γίνεσθαι* αλλά και ολόκληρο το *σύμπαν* έχει συσταθεί από τον Θεό Δημιουργό, όχι για κάποιον λόγο, αλλά απλώς επειδή είναι ίδιον της *ἀγαθότητος* του Θεού να μην επιτρέπει στον φθόνο να τον εμποδίσει στη *σύνθεση του γίνεσθαι*.

Ως εδώ έχουμε τα εξής στοιχεία που μας ενδιαφέρουν και στο επίπεδο της πολιτικής θεωρίας:

α) Ο θεός είναι *ἀγαθός*.

προτάσεις και τα ερμηνευτικά σχήματά μας δεν μπορούν να έχουν απόλυτο και μεταφυσικό χαρακτήρα, αλλά είναι πάντοτε σε σχέση προς το εκάστοτε σύστημα αναφοράς, μέσα στο οποίο διαμορφώνονται και διατυπώνονται.

Όπως, σε άλλα σημεία της εργασίας αυτής υπαινισσόμαστε, ο Porper απαντά ο ίδιος στον εαυτό του, δείχνοντας τα λάθη του και καθιστώντας σαφές, ότι η ποππεριανή κριτική στον Πλάτωνα κινείται σ' ένα ανιστορικό μεταφυσικό περιβάλλον, δέσμιο μιας καντιανής μεταφυσικής ερμηνείας. Γι' αυτό το λόγο άλλωστε, θεωρούμε ότι η πειστικότερη απάντηση στον Porper είναι τα ίδια του τα λόγια: «Οι εχθροί της ελευθερίας χρεώνουν πάντα τους υπερασπιστές της με τη μομφή της ανατροπής», [Η ανοιχτή κοινωνία - I, σελ. 158].

Διότι, προφανώς, ο Πλάτων είναι επικίνδυνος για μια πολιτειολογία ατομοκεντρική - φιλελεύθερη, ή σοσιαλιστική- που αδυνατεί να αναμετρηθεί με την πόλη και τον πολίτη, ως μη αναγώγιμα ιερά γεγονότα. Ο ίδιος, όπως και όλη η ελληνική πολιτειολογική σκέψη, ξεκινά από την αντίληψη της οντολογικής ενότητας και οργανικής συνάφειας των πολιτών μέσα στην πόλη, όπως ακριβώς τα μέλη με το ανθρώπινο σώμα. Η πολιτειολογική αυτή αντίληψη έχει σαφώς εξαιρεθεί από τη νεώτερη δυτική πολιτειολογική σκέψη, η οποία λειτουργεί με όρους αποτελέσματος, συμφέροντος, κέρδους, ατομικής ευτυχίας, μαζικής αποτελεσματικότητας, κλπ.

β) ο κόσμος είναι θεοειδής ¹⁴⁶ προϊόν κι επομένως είναι ιερός, άρα κι ο άνθρωπος ως ένας μικρόκοσμος μέσα στον μακρόκοσμο είναι ιερός, και κάθε έκφραση της ζωής του ανθρωπίνου όντος διέπεται, συνεπώς, από ιερότητα.

γ) ο Δημιουργός προσέλαβε όλα όσα ήταν ορατά, ανήσυχα και ατάκτως κινούμενα και τα έφερε σε τάξη, μην αφήνοντας τίποτε έξω από την τάξη αυτή. Διότι η πληρότητα της δημιουργίας διασφάλισε ταυτόχρονα και την τάξη, αποτρέποντας την αταξία, την ασθένεια και την καταστροφή του σύμπαντος¹⁴⁷.

δ) Για να μπορεί ένας άνθρωπος να έχει πρόσβαση σε αυτές τις αλήθειες της δημιουργίας θα πρέπει να διαθέτει φρόνηση ¹⁴⁸.

Αγαθосύνη, θεοείδεια, πληρότητα και φρονιμάδα είναι τέσσερα ουσιώδη συστατικά χαρακτηριστικά που συναρμόζονται για να οικοδομήσουν την πλατωνική πόλη. Υπάρχει ο θεός, ο οποίος είναι αγαθός. Αυτό το ουσιώδες γνώρισμα του θεού έχει άμεσο αντίκτυπο στον άνθρωπο, ο οποίος -αφού είναι θεοειδής κατ' αυτό- θα πρέπει επομένως με κάποιο τρόπο να ενδύεται αυτήν την αγαθότητα. Πώς όμως; Ζώντας και κινούμενος στα όρια της πόλης.

Εξειδικεύοντας το παράδειγμα που μας χαρίζει ο *Τίμαιος* και κατά παραλληλία προς τους *Νόμους*, θα λέγαμε ότι η πλατωνική πόλη ιδρύεται σε μια τελεολογική κατεύθυνση: να αποτελέσει τη *χώρα* που *υποδέχεται* το αγελαίο ατομικό ανθρώπινο *γίγνεσθαι* και το μορφώνει σε έλλογη κοινότητα. Το έργο του Θεού Δημιουργού που εισάγει ο *Τίμαιος*, αναλαμβάνουν στην περίπτωση της αναλογίας μας τα νομοθετήματα, οι νόμοι. Οι οποίοι, όπως ο Δημιουργός *συνιστά το πάν* κοιτάζοντας προς το αιώνιο Υπόδειγμα, παιδαγωγούν τους πολίτες ασκώντας τους στο σέβας των θεών.

Γι' αυτό ο Πλάτων είναι τόσο απόλυτος και επιεικής συνάμα στο *Ι'* βιβλίο των *Νόμων*, όπου ανοίγει αυτό το κεφάλαιο του σεβασμού των θεών. Απόλυτος, διότι αν οι πολίτες χάσουν τον προσανατολισμό τους προς το *άγαθό* –το σέβας στους θεούς- είναι μάταιη και άσκοπη η λειτουργία της πόλης και καταδικασμένη η ίδια σε καταστροφή. Επιεικής, καθότι το μεγαλύτερο μέρος του *Ι'* των *Νόμων* είναι ένα εκτενές προοίμιο, το οποίο αφιερώνει για να συζητήσει με τους αθεϊζοντες νέους και τους σοφούς όλα τα επιχειρήματά τους ¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Τον όρο *θεοείδεια* χρησιμοποιεί ο πολιτειολόγος Κώστας Ζουράρις, ο οποίος στο έργο του *θεοείδεια παρακατιανή* αναδεικνύει αυτή την ποιητική πλατωνική σύλληψη, συμπυκνώνοντας στην παρουσία του ανθρώπου όλο το βάθος και το εύρος της τραγικότητας της ύπαρξης.

¹⁴⁷ Αναφερόμενος στη μορφοποίηση του σώματος του κόσμου από τον Δημιουργό του Τιμαίου ο Κάλφας [1995] επισημαίνει τα εξής: «*Η υγεία και η αιώνια νεότητα του σύμπαντος δεν προέρχονται από κάποιο θεϊκό ελιξήριο, αλλά από το γεγονός ότι χρησιμοποιήθηκε όλη η ποσότητα των τεσσάρων στοιχείων στην οικοδόμηση του κόσμου και δεν απέμεινε τίποτε απειλητικό έξω από αυτόν*», *Τίμαιος*, σελ. 71.

¹⁴⁸ «*ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστα ἄν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ' ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ' ἄν*», *Τίμαιος*, 29e-30a.

¹⁴⁹ «*Τί οὖν δή; τί λέγομεν; τί χρὴ δρᾶν ἡμᾶς; πότερον ἀπολογησώμεθα οἷον κατηγορήσαντός τινος ἐν ἀσεβείν ἀνθρώποις ἡμῶν, φεύγουσι περὶ τῆς νομοθεσίας λέγουσιν ὡς δεινὰ ἐργαζόμεθα νομοθετοῦντες ὡς ὄντων θεῶν; ἢ χαίρειν ἔασαντες ἐπὶ τοὺς νόμους τρεπώμεθα πάλιν, μὴ καὶ τὸ προοίμιον ἡμῖν μακρότερον γίγνηται τῶν νόμων; οὐ γάρ τι βραχὺς ὁ λόγος ἐκταθεὶς ἂν γίγνοιτο, εἰ τοῖσιν ἐπιθυμοῦσιν ἀσεβεῖν τὰ μὲν ἀποδείξαμεν μετρίως τοῖς λόγοις ὧν ἔφραζον δεῖν περὶ λέγειν, τὸν δὲ εἰς φόβον τρέψαμεν, τὰ δὲ δυσχεραίνειν ποιήσαντες, ὅσα πρέπει μετὰ ταῦτα ἤδη νομοθετοῖμεν*», *Νόμοι*, 886e5-887a.

Αυτή η κοινότητα είναι και *πλήρης*. Δεν της λείπει τίποτε και τίποτε δεν μένει απ' έξω. Πώς, άλλωστε, θα μπορούσαμε να φανταστούμε τον Πλάτωνα να στερεί από – έστω κι ένα- άνθρωπο τη δυνατότητα να γνωρίσει το *άγαθόν*, αφήνοντάς τον εκτός της πόλεως, ή ακόμη κι εντός αλλά *άτακτο* ¹⁵⁰;

Απομένει η φρόνηση. Για την ύπαρξη της οποίας φέρει ατομική ευθύνη ο κάθε πολίτης, ο κάθε άνθρωπος. Δεν μπορεί να παρέμβει καμμία εξωγενής αιτία για να ρυθμίσει την φρόνηση του ανθρώπου. Βλέπουμε ότι στον *Φαῖδρο* η έμφρων λειτουργία του ανθρώπου προκύπτει –ή όχι- από τον τρόπο χειρισμού της *ἀρίστης ψυχῆς*. Η φρόνηση σχετίζεται δηλαδή, αποκλειστικά με τον άνθρωπο, τον πολίτη. Δεν υπαγορεύεται από κάποιον τρίτο, ούτε καν οι νόμοι μπορούν να επιβάλουν στον πολίτη να είναι φρόνιμος, συνετός. Η δράση τους περιορίζεται στην προκειμένη περίπτωση στο να παιδαγωγήσουν τον πολίτη που εμφανίζει παραβατική συμπεριφορά ως απότοκο της ελλιπούς φρονήσεως. Στον έσχατο βαθμό, βέβαια, προκειμένου να προφυλαχθεί η πολιτεία από τον άφρονα, διατηρεί την εσχάτη των ποινών: τον θάνατο.

¹⁵⁰ Δεν πρέπει να εννοήσουμε τις τάξεις στην πλατωνική πολιτεία μένοντας δέσμιοι του περιορισμού του εύρους που επιβάλλει στον όρο η νεώτερη πολιτική σκέψη, ιστορία και η κοινωνική πρακτική. Μέσα στον κόσμο τα πράγματα συλλειτουργούν. Δεν υπάρχει ανταγωνισμός. Η έννοια του ανταγωνισμού των τάξεων προετοιμάζει την είσοδο της αντιπαλότητας και της διάλυσης στο κοσμικό *θέατρο*. Το να δείξει κανείς την έκπτωση που έχει υποστεί ανά τους αιώνες στο πεδίο της πολιτικής και της κοινωνιολογίας ο όρος *τάξη* – ο οποίος έχει σήμερα καθιερωθεί ως η απεικόνιση μιας μαχόμενης κοινωνικής συνιστώσας που υπερασπίζεται–επιθετικά ή αμυντικά– τα δικά της έναντι των πάσης φύσεως επιβουλέων της- είναι έργο πολύτιμο που σίγουρα από μόνο του αρκεί για να αποτελέσει ερευνητικό θέμα διδακτορικής διατριβής. Εδώ περιοριζόμαστε μόνον στο να διατυπώσουμε την πεποίθησή μας και την αίσθηση ότι, αυτό που επιδιώκει ο Πλάτωνας στο επίπεδο της πόλης είναι η συμμετοχικότητα. Όλοι οι άνθρωποι υπηρετούν κάτι κοινό μέσα στην πόλη. Κι όταν υπηρετούν κάτι κοινό, τότε υπηρετούν ο ένας τον άλλο και δεν γίνονται δυνάστες ο ένας του άλλου.

5.6. Φυσική Θεωρία

Αν θέταμε στον Πλάτωνα το ερώτημα: *παίζει ο Θεός ζάρια*; ασφαλώς και δεν θα μας κάκιωνε ¹⁵¹. Πιθανόν να μειδιούσε. Δεν θα μας κάκιωνε όχι μόνον διότι από τη φύση του ήταν άνθρωπος πρᾶος και ανεκτικός, αλλά κι επειδή θα έβλεπε ότι η ερώτησή μας –καταρχήν τουλάχιστον- αποδέχεται την ύπαρξη κάποιου θεού.

Το ζήτημα αυτό, εξάλλου, της ύπαρξης των θεών και της σχέσης τους με τον κόσμο το είχε αντιμετωπίσει στην εποχή του όταν πολλοί πρόγονοι αλλά και σύγχρονοί του ισχυρίζονταν ότι ο κόσμος υπάρχει είτε *φύσει* και *τύχη* είτε *τέχνη* ¹⁵². Θεωρούσαν δηλαδή ότι αρκούσε η αυτόνομη φυσική διεργασία από μόνη της να εξηγήσει επαρκώς τον κόσμο, τα πράγματα και τους ανθρώπους. Και ότι όλη αυτή η πραγματικότητα είναι τυχαία, προϊόν κάποιας απρόβλεπτης διαδικασίας που μόνον η φύση γνωρίζει το τί και το πώς. Και ότι, άρα, δεν χρειάζεται να αναζητείται πουθενά ο οποιοσδήποτε δημιουργός.

Από την άλλη μεριά, βέβαια, για τον Πλάτωνα ο Θεός δεν υπάρχει αναγκαστικά, επειδή πρέπει να βρούμε, οι άνθρωποι, μια ακλόνητη εξήγηση για την ύπαρξη του κόσμου και να μιλήσουμε με βεβαιότητα και ακρίβεια για την προέλευσή του. Στο πλαίσιο της επιστημονικής σκέψης και γνώσης (από την εποχή του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη και μέχρι σήμερα) δεν υπάρχει αναγκαστικό το αίτημα για μια μετα-επιστημονική θεμελίωση της γνώσης και της πληροφορίας που η επιστημονική μέθοδος δημιουργεί, ή καλύτερα, ανακαλύπτει. Στα όρια μιας τέτοιας εκδοχής, θα είχε ίσως θέση μια «υπερβατική» ύπαρξη, μη ανιχνεύσιμη επιστημονικά. Αλλά ο Πλάτων δεν θα μπορούσε να είναι τόσο καταναγκαστικά αφελής.

Η αναφορά του στον θεό είναι ελεύθερη, ποιητική και αδέσμευτη ¹⁵³. Βρίσκεται στη βάση της φυσικής θεωρίας του, αλλά δεν την δεσμεύει ούτε την περιορίζει. Ο θεός στη σκέψη του Πλάτωνα λειτουργεί χωρίς περιορισμούς –εκτός κι αν θεωρήσουμε το αιώνιο υπόδειγμα περιοριστικό-, οπότε και η φυσική θεωρία που ο Πλάτων διατυπώνει δεν περιορίζεται από την ύπαρξη του θεού – Δημιουργού. Αντιθέτως, διευρύνεται. Διότι, όπως ο Θεός που είναι αγαθός δεν έχει φθόνο και γι' αυτό θέλησε τα πάντα να γίνουν κατά το δυνατόν παραπλήσια προς αυτόν και δεν αποστέρησε σε τίποτε την ύπαρξη, έτσι κι ο Πλάτων προσπαθεί γενναία να συμπεριλάβει στη φυσική θεωρία του το πάν .

Θα πρέπει στο σημείο αυτό να παρατηρήσουμε, όμως, και το εξής. Όταν ο Πλάτων ενίσταται απέναντι στους φυσικούς φιλοσόφους και άλλους ποιητές στο ζήτημα της προέλευσης του κόσμου, λέγοντας ότι ο κόσμος είναι προϊόν δημιουργίας (όχι εκ του μηδενός, αλλά εκ προϋπαρχούσης ύλης), επομένως είναι έργο υψηλής

¹⁵¹ Με το ερώτημα αυτό, το οποίο αναπαράγει την πεποίθηση του Einstein ότι *ο Θεός δεν παίζει ζάρια*, ο Αμερικανός Φυσικός Ian Stewart τιτλοφορεί το βιβλίο με το οποίο επιχειρεί, αφορμώντας από το ησιόδειο Χάος, αυτό που αποτελεί την προκοσμική κατάσταση στην οποία παρεμβαίνει ο Δημιουργός του *Τιμαίου*, να συνοψίσει τις βασικές ιδέες της νέας επιστήμης του Χάους και της Πολυπλοκότητας (Complexity theory), Εκδ. Τραυλός, Αθήνα.

¹⁵² Νόμοι, 889a-d.

¹⁵³ «γένεσιν και τὸ πᾶν τότε ὁ συνιστὰς συνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τοῦτου δ' ἐκτὸς ὦν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ», *Τίμαιος*, 29d7-e2.

τέχνης – και μάλιστα το καλύτερο δυνατό - κι όχι τυχαίες απλώς φυσικές διεργασίες, δεν αντίκειται στον Αριστοτέλη, όταν ο τελευταίος λέγει ότι: «ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστὶ καὶ ὅτι ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον»¹⁵⁴.

Με τον ορισμό αυτό ο Αριστοτέλης συνοψίζει αυτό που ο Πλάτων είχε ήδη δείξει, ότι δηλαδή η πόλη, η πολιτειακά οργανωμένη ανθρώπινη κοινότητα έχει ως πρότυπο λειτουργίας της τη φύση. Και ότι ο άνθρωπος έχει ως συστατικό γνώρισμα της φύσης του τον πολιτικό βίο. Η πολιτική κοινότητα δεν είναι επομένως, ένα συμβατικό δημιούργημα, αλλά οντολογική πραγματικότητα, ἀρρηκτα συνδεδεμένη με την υπόλοιπη ανθρώπινη φύση¹⁵⁵. Με την ανωτέρω διατύπωσή του ο Σταγειρίτης φιλόσοφος συνοψίζει ρητά σε μια πρόταση την πλατωνική σύλληψη που διέπει ως διήκουσα έννοια την *Πολιτεία* και τον *Τίμαιο*, εάν ειπωθούν αυτά τα έργα σε μια ενότητα.

Με άλλα λόγια, ο Πλάτων θα μπορούσε να απευθύνεται κατά τα τελευταία χρόνια της ζωής του προς τους Αθηναίους, λέγοντάς τους τα εξής:

«Ἄνδρες Αθηναῖοι, συνέγραψα την *Πολιτεία* γιατί θέλησα να σας καταστήσω κοινωνούς της μεγαλύτερης ἐγνοίας του δασκάλου μου αλλά κι εμένα προσωπικά: της ἐγνοίας για δικαιοσύνη στην ανθρώπινη ζωή¹⁵⁶. Και γι' αυτό ανεζήτησα με ποιόν τρόπο μπορούμε να γίνουμε δίκαιοι, αλλά και γιατί αξίζει να το επιτύχουμε¹⁵⁷. Και σας μίλησα γι' αυτά τα θέματα καλύπτοντας όλες τις ανάγκες σας: τις μεταφυσικές αναζητήσεις σας, τα γνωσιολογικά ζητήματα και τα οντολογικά ερωτήματα που σας απασχολούν, τα ηθικά διλήμματα, τις θεολογικές απορίες και τα διάφορα προβλήματα που σας ταλαιπωρούν κι άπτονται της πολιτικής πράξης, της οικονομικής διαχείρισης. Και όλα αυτά, χωρίς να αδιαφορώ για το αισθητικό αποτέλεσμα, αφού σε μένα είναι σαφές ότι το Αγαθό είναι η κορωνίδα κάθε ωραιότητας¹⁵⁸.

Έψαξα ταξιδεύοντας με το σώμα μου και την ψυχή, να βρω για χάρη σας, ποιο είναι αυτό το κράτος όπου δεσπάζει η δικαιοσύνη και τι λογής πρέπει να είναι οι πολίτες του για να το συντηρήσουν¹⁵⁹. Διερεύνησα διεξοδικά, ποια είναι η σύσταση της ψυχής αυτών των πολιτών¹⁶⁰, ώστε να μπορέσω να φροντίσω για εσάς την κατάλληλη παιδεία και εκπαίδευση¹⁶¹. Σας μίλησα για την ισότητα των φύλων¹⁶², καθώς και για την κοινοκτημοσύνη των παιδιών με σκοπό την μέγιστη δυνατή τάξη και ευρωστία¹⁶³. Σας επεσήμανα ότι για να ευνομήσει και να μακροημερεύσει η πολιτεία, είναι απαραίτητο η πολιτική ισχύς να συγκερασθεί με την φιλοσοφική γνώση σ' ένα αδιάλυτο μείγμα¹⁶⁴.

¹⁵⁴ Αριστοτέλους, *Πολιτικά*, 1253 Α' 9-10.

¹⁵⁵ Γεωργούλης, Κ., *Αριστοτέλης ὁ Σταγειρίτης*, Εταιρεία Λαογραφικών Μελετών Χαλκιδικής, 1960.

¹⁵⁶ «οὐκ ἄρα οὗτος ὄρος ἐστὶν δικαιοσύνης, ἀληθῆ τε λέγειν καὶ ἂν λάβῃ τις ἀποδιδόναι», *Πολιτεία Α'*, 331d1-2.

¹⁵⁷ *Πολιτεία Α'*, 331d3-368c3.

¹⁵⁸ Ο.π. Σκουτερόπουλος [2002], σημ. 66.

¹⁵⁹ *Πολιτεία Β' - Δ'*, 369a1-433e12.

¹⁶⁰ *Πολιτεία Δ'*, 434a2-444d13.

¹⁶¹ *Πολιτεία Δ'*, 410a7-445e.

¹⁶² *Πολιτεία Ε'*, 451c-457c.

¹⁶³ *Πολιτεία Ε'*, 457e-462a.

¹⁶⁴ «Ἐὰν μὴ, ἦν δ' ἐγώ, ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταῦτόν συμπέσῃ, δύναιμις τε πολιτικῆ καὶ

Σας εξήγησα ποιος θα είναι ο ρόλος της κάθε ομάδας των πολιτών και σύμφωνα με ποια κριτήρια θα πρέπει να αναλάβουν τα αξιώματα της πόλεως. Σας προειδοποίησα, επίσης, εκθέτοντάς σας, τους κινδύνους εκφυλισμού της πόλεως και των μεταπτώσεων του πολιτεύματος¹⁶⁵. Προσπάθησα, να σας προτρέψω στην καλή βιοτή, χωρίς να σας επιβάλω κανενός είδους κοινωνικό συμβόλαιο, επειδή ξέρω ότι εάν τηρηθούν τα όσα σας έχω πεί, η αρίστη πόλις θα μπορέσει να πραγματοποιηθεί κι όλοι οι πολίτες να ευτυχήσετε, χωρίς να επιβάλλεται η χρήση ποινών. Αλλά ακόμη κι αν αυτό καταστεί αναγκαίο, πάλι νομίζω ότι σας έχω ήδη πει αρκετά για την αξία της δικαιοσύνης και τη διαφύλαξη αυτού του πολύτιμου αγαθού.

Και επειδή, πολλοί από εσάς, μπορεί ακόμη να αναρωτιέστε, γιατί σας είπα αυτά και όχι άλλα, ή πώς είμαι σε θέση να γνωρίζω ότι αυτή είναι η *ἀρίστη πόλις* για εσάς, κάθομαι τώρα, στα γεράματά μου και σας γράφω τον *Τίμαιο*. Για να σας δείξω, ότι η *Πολιτεία* που σας έδωσα, όχι μόνον δεν είναι μια συνειδητή και εκούσια ουτοπική σύλληψη στο μυαλό μου, αλλά είναι ό,τι πιο πρόπον στην δική μας φύση. Γιατί πώς αλλιώς θα μπορούσα να ισχυρίζομαι ότι έχω επεξεργαστεί τη σύσταση και λειτουργία πολιτεία, την οποία μάλιστα θεωρώ ως πλέον κατάλληλη για τον άνθρωπο, εάν δεν εκκινούσα από γνήσιο ενδιαφέρον γι' αυτόν και αληθινά αισθήματα φιλανθρωπίας; Και, επιπλέον, πώς μπορεί να ισχυριστεί κανείς ότι είναι φιλάνθρωπος, αν δεν γνωρίζει τι είναι ο άνθρωπος;

Θα προσπαθήσω με τον *Τίμαιο* να σας μιλήσω γι' αυτά. Διότι θεωρώ ότι είναι σύμφυτη η πόλη προς την ανθρώπινη φύση και την υπόλοιπη κοσμική δημιουργία και τάξη. Και θα μπορέσετε τότε να καταλάβετε, γιατί η πολιτεία είναι θεσπισμένη με υπόδειγμα τη φύση. Διότι η ανθρώπινη φύση, δεν είναι αυτονομημένη, ατομική, αλλά είναι κοσμική, συμπαντική και η πολιτειακή ζωή είναι οργανικό στοιχείο της ύπαρξής μας. Διότι η ύπαρξή μας πραγματώνεται μέσα στην πόλη».

Αυτά κι άλλα επιπλέον θα εννοεί πιθανόν ο Πλάτων, όταν επιλέγει να συμπεριλάβει στον *Τίμαιο* –και με αυτά να εισάγει τη συζήτηση για τον κόσμο και τη φύση- τη σύνοψη των όσων συζητήθηκαν την προηγούμενη ημέρα για την πόλη και τα οποία αποτελούν περίληψη των βασικότερων τμημάτων των βιβλίων Β' έως Ε' της *Πολιτείας*¹⁶⁶. Αυτή τη συσχέτιση ίσως υποδηλώνει άλλωστε η και σήμερα ακόμη χρησιμοποιούμενη έκφραση «βίος και πολιτεία» με την οποία αναφερόμαστε τη ζωή κάποιου προσώπου. Το ζήν είναι ταυτόσημο του πολιτεύεσθαι και ο βίος είναι ταυτοχρόνως και πολίτευμα. Αλλά ας κοιτάξουμε πιο προσεκτικά αυτήν την

φιλοσοφία, τῶν δὲ νῦν πορευομένων χωρὶς ἐφ' ἐκάτερον αἱ πολλὰ φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν, οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα, ὃ φίλε Γλαύκων, ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ' οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει, οὐδὲ αὕτη ἡ πολιτεία μὴ ποτε πρότερον φυῆ τε εἰς τὸ δυνατὸν καὶ φῶς ἡλίου ἴδῃ, ἦν νῦν λόγῳ διεληλύθαμεν. ἀλλὰ τοῦτ' ἔστιν ὃ ἐμοὶ πάλαι ὄκνον ἐντίθησι λέγειν, ὁρῶντι ὡς πολὺν παρὰ δόξαν ῥηθήσεται χαλεπὸν γὰρ ἰδεῖν ὅτι οὐκ ἂν ἄλλη τις εὐδαιμονήσειεν οὔτε ἰδίᾳ οὔτε δημοσίᾳ», Πολιτεία Ε', 473c11-473e5. Η πεποίθηση αυτή του Πλάτωνα επαναλαμβάνεται ακέραια και στην Έβδομη Επιστολή του: «κακῶν οὖν οὐ λήξειν τὰ ἀνθρώπινα γένη, πρὶν ἂν ἡ τὸ τῶν φιλοσοφούντων ὀρθῶς γε καὶ ἀληθῶς γένος εἰς ἀρχὰς ἔλθῃ τὰς πολιτικὰς ἢ τὸ τῶν δυναστευόντων ἐν ταῖς πόλεσιν ἕκ τινος μοίρας θείας ὄντως φιλοσοφίῃ», Ζ' Ἐπιστολή, 326b.

¹⁶⁵ Πολιτεία Η'-Θ', 547c-576b

¹⁶⁶ Κάλφας [1995], σελ. 336, σημ. 4.

παράλληλη ανάπτυξη της θεωρίας για τη φύση και την πόλη που επιχειρείται και που ο Αριστοτέλης συνοψίζει ως ανωτέρω.

Κορωνίδα της φύσης είναι ο άνθρωπος. Επίκεντρο της πολιτείας ο πολίτης. Τα συστατικά μέρη της φύσης και της πόλης δεν είναι ασύνδετα μεταξύ τους αλλά υπηρετούν το όλον. Αυτή η διάσταση διατυπώνεται πολύ ξεκάθαρα στον Αριστοτέλη, ο οποίος εισάγει τον όρο *έντελέχεια*¹⁶⁷, για να ονοματίσει αυτό που στον Πλάτωνα είναι ο σκοπός: το πλησίασμα στο *Άγαθόν*. Η φύση δημιουργείται από την ένσοφη παρέμβαση του *Άγαθοῦ* θεού, ο οποίος κατορθώνει λόγω της αγαθότητός του να τιθασεύσει την ανάγκη και να την υποτάξει στο να εργαστεί για τη μορφοποίηση του αρχέγονου χάους, ώστε να προκύψει αυτό το –κατά το δυνατόν– όμοιο προς τον δημιουργό δημιούργημα, ο κόσμος.

Υπ' αυτήν την έννοια και ο κόσμος του Πλάτωνα είναι *εντελεχής*. Διότι σκοπός του είναι να ομοιάσει προς τον αγαθό εαυτό του, αφού η αγαθότητα αποτελεί εν μέρει ιδιότητά και δυνατότητά του, καθόσον ο συνιστάς δημιουργός άπαν παραπλήσιον εαυτώ συνέστησεν¹⁶⁸. Και αφού ο δημιουργός λειτούργησε κατά τη δημιουργική πράξη έχοντας κατά νού το αιώνιο άριστο υπόδειγμα, δεν θα πρέπει αυτό το δημιούργημα να προστατευθεί από τη φθορά και τη διάλυση; Και στην περίπτωση αυτή, ποιος άλλος φέρει την ευθύνη αυτή, από την κορωνίδα της δημιουργίας, τον άνθρωπο; Ο οποίος καλείται να προστατέψει και να διαφυλάξει αυτήν την τάξη, την ωραιότητα και την κοσμιότητα του κόσμου;

Πώς θα το κατορθώσει όμως αυτό; Μα φυσικά, μέσα στο πλαίσιο της δικής του λειτουργίας. Που ζει όμως ο άνθρωπος; Μέσα στα όρια της πόλης, όχι ως ιδιώτης, αλλά ως πολίτης. Άρα έχει δυνατότητες και περιορισμούς. Τους περιορισμούς που θέτει η ζωή σ'ένα οργανωμένο σύνολο ανθρώπων όπου αναπτύσσονται αλληλοεξαρτώμενες σχέσεις. Για να μπορέσει ο άνθρωπος να λειτουργήσει μέσα στην πόλη, θα πρέπει αυτή η πόλη να έχει θεμελιωθεί κατά τρόπο ανάλογο της φύσης του. Να ομοιάζει δηλαδή προς την ανθρώπινη φύση. Αυτήν την ομοίωση υπονοεί κι επιδιώκει ο Πλάτων, όταν, αφού έχει ολοκληρώσει τη συγγραφή της *Πολιτείας* –και πριν επανέλθει στην λεπτομερή έκθεση της θεσμικής λειτουργίας της με τους *Νόμους*– συγγράφει τον *Τίμαιο*.

Στο προοίμιο του Τιμαίου δεσπόζουσα θέση έχει η διήγηση του Κριτία για την Ατλαντίδα. Η ιστορία αυτή που κατά πάσα πιθανότητα άκουσε ο ίδιος ο Πλάτων κατά το ταξίδι του στην Αίγυπτο αποτελεί εγκώμιο της πόλης των Αθηνών, η οποία κατόρθωσε να αντισταθεί στην επίθεση που δέχθηκε από μια προερχόμενη εκ δυσμών μεγάλη δύναμη. Εξυμνεί το κατόρθωμα της πολιτείας εκείνης που –οργανωμένη στο πρότυπο λειτουργίας της φύσης– μπόρεσε να υπερασπιστεί τον εαυτό της, αλλά και πολλές άλλες γειτονικές πολιτείες.

Τι σημαίνει όμως η έκφραση «πολιτεία οργανωμένη κατά το πρότυπο λειτουργίας της φύσης»;

¹⁶⁷ «διὸ ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος», Αριστοτέλους, Περί Ψυχῆς II A, 412a 22-23.

¹⁶⁸ Τιμαίος, 29d, ό.π. σήμ. 138.

Αφού επισημάνει τις θεμελιώδεις διακρίσεις ¹⁶⁹, ο Τίμαιος προχωρά στην εξιστόρηση της δημιουργίας, χαρακτηριστικό της οποίας είναι η αντίληψη ότι ο κόσμος είναι έλλογο όν, πλήρες ζωής, με σώμα, νού και ψυχή. Είναι μοναδικός και το σώμα του βασιζεται στα τέσσερα στοιχεία, που συμπλέκονται παράγοντας αρμονική κίνηση. Ο Δημιουργός Θεός μειγνύει το Ταυτόν με το Έτερον, την ταυτότητα και τη διαφορά, με συγκεκριμένους όρους αναλογίας και συστήνει την ψυχή του κόσμου. Η ψυχή αυτή που έχει και την ιδιότητα της κίνησης, είναι η βάση στην οποία γεννιέται η γνώση.

Κοντά σε αυτήν ο Δημιουργός προβαίνει και στη δημιουργία του χρόνου. Και είναι εντυπωσιακό στο σημείο αυτό το ότι, εάν δεχθούμε σύμφωνα με τα όσα διηγείται ο Τίμαιος, ότι ο χρόνος δεν δημιουργείται παρά μετά από την δημιουργία κίνηση, τότε θα πρέπει να υποθέσουμε πως το γίνεσθαι του Πλάτωνα δεν είναι ακόμη ένχρονο αλλά άχρονο. Για τη μέτρηση του χρόνου δημιουργήθηκαν οι πλανήτες και τα άστρα του ουρανού, των οποίων οι συμπεριφορές καθιστούν τον κόσμο όμοιο προς τον θεό – κατά το δυνατόν-και τον ωθούν προς την τελειότητα.

Στους ουράνιους θεούς ανατέθηκε η αποστολή να επεκτείνουν τη δημιουργία του θεού και προς τα υπόλοιπα αγέννητα είδη. Σε αυτά ανήκει η ανθρώπινη ψυχή που, αν και αθάνατη, είναι ωστόσο ανγκασμένη να εμφυτευθεί στο θνητό ανθρώπινο σώμα και να ενωθεί μαζί του με τη μεσολάβηση των κατώτερων θεών.

Κατ' αυτή τη συναρμογή είναι που γεννιώνται και οι αισθήσεις. Που όμως, για να αντιληφθούμε καλύτερα το πώς, θα πρέπει προηγουμένως να δούμε πώς κατασκευάζονται τα μέρη του ανθρώπινου σώματος. Η περιγραφή των αισθήσεων, όπου ειδικά για την όραση ο Πλάτων αφιερώνει πολύ μεγάλη έκταση και ανάλυση, δείχνει τον αυξημένο βαθμό ιατρικής γνώσης και την ανάπτυξη της ιατρικής επιστήμης εκείνη την εποχή.

Στην επαναφορά της περιγραφής του σύμπαντος, μετά την ολοκλήρωση της περιγραφής των αισθήσεων, ο Πλάτων εισάγει μια Τρίτη παράμετρο. Είναι η Υποδοχή, η Χώρα που λειτουργεί ως τροφός των όντων. Δεν είναι εύκολο να κατανοήσουμε τι ακριβώς έχει κατά νου καθώς εισάγει την Υποδοχή στη διήγηση του Τιμαίου, αυτό που όμως φαίνεται να προκύπτει είναι ότι η Υποδοχή είναι η μητέρα του γίνεσθαι, εκεί όπου το γινόμενο υφίσταται αυτή τη διεργασία που θα το καταστήσει σύμμορφον προς το υπόδειγμά του.

Στη συνέχεια ο Πλάτων αναφέρεται στην προκοσμική κατάσταση των τεσσάρων στοιχείων και στη γεωμετρική δομή τους και εισάγει μια από τις πιο αινιγματικές ενότητες του Τιμαίου, πλήρη γεωμετρικών περιγραφών, που αποτελεί και τον προθάλαμο γνώσης από τον οποίο θα εξέλθει αιώνες αργότερα η επιστήμη της Χημείας.

Τα είδη που προκύπτουν από τους διαρκείς μετασχηματισμούς των στοιχείων μελετώνται εκτενώς και ξεχωριστά, πρώτα τα είδη του νερού, εν συνεχεία τα γήινα και κατόπιν τα σύνθετα σώματα από νερό και γη. Και με αυτόν τον τρόπο ο Τίμαιος ερευνά τις ποιότητες των σωμάτων, όπως ανιχνεύονται από τις αισθήσεις: το θερμό – ψυχρό,

¹⁶⁹ Στο επίπεδο της οντολογίας, του *είναι* και του *γίνεσθαι*. Στο επίπεδο της γλώσσας, των *ἀνελέγκτων* - *ἀνικητών* και των *εἰκότων λόγων*.

το σκληρό – μαλακό, το βαρύ – ελαφρύ, το λείο – τραχύ, το ηδύ – αλγεινόν, καθώς και οι γεύσεις, οι μυρωδιές, οι ήχοι και τέλος τα χρώματα.

Η περιγραφή των χρωμάτων είναι εκτενής και ο μηχανισμός παραγωγής τους είναι διεξοδικά ανεπτυγμένος, καθώς σχετίζεται τόσο με την προηγουμένως εκτεθείσα αίσθηση της όρασης, η οποία χρησιμεύει για να μας βοηθήσει να αντιληφθούμε το βάθος της αναλογίας που κάνει ο Σωκράτης στην Πολιτεία, εκεί όπου εισάγεται από τον Πλάτωνα η αλληγορία του ηλίου.

Αυτή η έκθεση συνοψίζεται ως προϊόν της σύμπραξης των δύο αιτιών: του Θεού και της Ανάγκης, της θεϊκής και της αναγκαστικής αιτίας.

Απομένει η διερεύνηση του σώματος -και αυτό είναι καίριας σημασίας- ως του τόπου όπου βρίσκονται τα θνητά μέρη της ψυχής και όπου εν-τοπίζονται οι ψυχικές λειτουργίες. Στην ενότητα αυτή δηλαδή, ο Πλάτων ανιχνεύει όλες τις περιοχές του σώματος που –μεταξύ άλλων λειτουργιών- λειτουργούν κι ως εκφραστές των διαθέσεων και των ενεργειών των ψυχικών μερών. Έτσι, τοποθετείται στο στέρνο το επιθυμητικόν της ψυχής, ενώ το συκώτι, αυτό το αεικίνητο εργαστήριο, λειτουργεί ως μαντείο που δίδει ενδείξεις. Τα σπλάχνα αναλύονται κατά τρόπο που μας πείθει για την αυξημένη γνώση ανατομίας του ανθρώπινου σώματος ήδη κατά τον 5^ο π. Χ. αιώνα. Η κοιλιά, τα έντερα, ο μυελός, τα οστά, τα νεύρα, η σάρκα, η κεφαλή με το στόμα και τα μαλλιά, ακόμη και για τα νύχια των άκρων υπάρχει για τον Πλάτωνα επαρκής εξήγηση. Για όλα αυτά τα ανθρώπινα μέρη και για την εξήγηση του ρόλου τους οι πλατωνικές περιγραφές κινούνται συχνά στα όρια του μύθου.

Ακολουθως, παρεμβάλλονται τα φυτά και η διήγηση επανέρχεται στο επίπεδο των διαδικασιών συντήρησης και ανάπτυξης του ζωντανού οργανισμού: τροφή, πέψη και αναπνοή βασισμένη στην αρχή της κυκλικής ώθησης. Έκφραση αυτής της ώθησης είναι η ροή εκείνη που διατρέχει το σώμα κι έχει το γνωστό χαρακτηριστικό χρώμα: το αίμα.

Όλο αυτό το εξαιρετικά πολύπλοκο, γεμάτο όμως αρμονία, τάξη, συνέργεια, κίνηση, παλμό, ζωή, εναλλαγή ποιοτήτων και γεωμετρικές μεταβολές σύστημα, αυξάνεται αλλά και φθείρεται. Η φθορά προκύπτει όταν για διαφόρους λόγους η διαδικασία αύξησης αντιστραφεί. Στην περίπτωση αυτή ο Τίμαιος διερευνά διεξοδικά τις ασθένειες που βρίσκουν το σώμα, προτού αναφερθεί στην επίπτωση αυτών των ασθενειών επάνω στην ψυχή.

Η ψυχική κατάσταση των ανθρώπων είναι πολύ κρίσιμη παράμετρος και αποκτά δε ιδιαίτερο νόημα, όταν άνθρωποι με κακή ψυχική συγκρότηση βρεθούν μέσα στα όρια εξίσου κακής πολιτείας. Διότι τότε η διαφθορά της ψυχής, λόγω του συμφύτου της ανθρώπινης φύσης και της πόλεως, μεταδίδεται και στους περί αυτήν και ανακυκλώνεται επιζήμια. Ενώ, αντίθετα, η υγεία που προέρχεται από τη σύμμετρη ανάπτυξη και άσκηση του όλου συνδέσμου σώματος – ψυχής με τη φροντίδα του σώματος και της ψυχής οδηγεί τον άνθρωπο με ασφάλεια σε μια ζωή άριστη.

Αυτήν την καθολική αρμονία, την υγεία και την κοσμική – συμπαντική πληρότητα που συμπληρώνεται με την ύπαρξη και των κατώτερων του ανθρώπου ζώων, έρχεται να ολοκληρώσει η πλατωνική πολιτεία. Η οποία αποτελεί το βασίλειο του ανθρώπου, του πληρέστερου των έμβιων όντων.

Όλη η κοσμική τάξη, σοφία και αρμονία πρέπει να είναι στο νου του ανθρώπου – πολίτη, ο οποίος καλείται να βαδίσει τον δρόμο του πλησιάζματος προς το Αγαθό. Η χάραξη αυτού του δρόμου πραγματοποιείται μέσα στα όρια λειτουργίας της καλλίστης και αρίστης πόλεως. Εκεί, όπου οι πολίτες έχουν αυστηρά συγκεκριμένες θέσεις, ρόλους, λειτουργίες και υποχρεώσεις, όπως ακριβώς το κάθε όργανο του ανθρωπίνου σώματος.

5.7. Άνθρωπος και Πόλη

Στον *Τίμαιο* βλέπουμε ότι η γνώση για την κατασκευή του κόσμου και του ανθρώπου από τον δημιουργό είναι συνυφασμένη με την γνώση για την θεμελίωση και τη θέσπιση της λειτουργίας της πόλης. Υπάρχει δηλαδή μια ομοιότητα, ένας ισομορφισμός. Ο άνθρωπος ζει μέσα στο σύμπαν, αφού η πόλη ευρίσκεται μέσα στο σύμπαν και ο άνθρωπος μέσα στην πόλη. Έτσι, ο άνθρωπος είναι κόσμος εν μικρώ, και η πόλη άνθρωπος εν μεγάλω, είναι δηλαδή ο όλος άνθρωπος. Αυτά, όπως είδαμε, δεν είναι ασύνδετα, αποτελούν μια ενότητα και το ένα είναι μέσα στο άλλο, όχι άσκοπα, αλλά με σκοπό έλλογο: το *παραπλήσια γενέσθαι τῷ Ἀγαθῷ* και μας θυμίζουν τις σύγχρονες γεωμετρικές fractal, όπου στο μέρος περιέχεται το όλον.

Επομένως, είναι ατελής κάθε συζήτηση για την πόλη, εάν αυτή δεν εξαρτηθεί από το σύμπαν και τον άνθρωπο. Για να δημιουργήσει πολιτική θεωρία ο Πλάτων συνυπολογίζει όλη τη λειτουργία του σύμπαντος και λαμβάνει ουσιαστικά υπόψιν τη λειτουργία του ανθρώπου. Κορύφωση αυτής της διττής έκφρασης του πολιτεύεσθαι έχουμε στην έννοια της Δικαιοσύνης, όπου ενοποιούνται οι φυσικοί νόμοι με τους νόμους του Σύμπαντος, ως ομοιότητα προς το Ἀγαθό.

Ο άνθρωπος, αυτός ο κόσμος ο μικρός ο μέγας, είναι το πιο πολυσύνθετο από τα όντα, προικισμένο με ιδιότητες που απορρέουν από την εξαιρετική πολυπλοκότητα που διέπει τις σωματικές και ψυχικές λειτουργίες του. Είναι το μοναδικό έμβιον όν που έχει χρισθεί με το χάρισμα του νοός, το οποίο επιτρέπει στην ψυχή του να συναναστραφεί τα αιώνια, αμετάβλητα, ανώλεθρα όντα, υπερβαίνοντας τα όρια του άστατου, μεταβαλλόμενου και φθειρόμενου κόσμου.

Και είναι άραγε, σημαντική αυτή η δυνατότητα; Είναι τόσο πολύτιμο προνόμιο να μπορεί ένα όν, το οποίο χαρακτηρίζεται από την πρωτόγνωρη αντινομία ένα μέρος του (σώμα) να αποτελεί τη φυλακή ενός άλλου (ψυχή), να έχει τη δυνατότητα πρόσβασης στον υπερουράνιο εκείνο τόπο όπου βασιλεύει η τάξη, η μακαριότητα, η αρμονία, το κάλλος, και ό,τι άλλο είναι αυτό που ανακουφίζει την ψυχή –ενόσω αυτή είναι φυλακισμένη μέσα στο σώμα-, κι έτσι να θεάται όλα εκείνα που είναι τα άριστα πρότυπα όσων η φύση παράγει και οι αισθήσεις γνωρίζουν;

Πράγματι, μας λέει ο Πλάτων, είναι ασύλληπτης αξίας αυτό το προνόμιο. Διότι σε εκείνο τον τόπο, τον πέραν κάθε εμπειρίας που οι αισθήσεις μπορούν να συνθέσουν, βρίσκεται η πηγή της δημιουργίας, η κορωνίδα των ιδεών και αυτό το οποίο είναι ό,τι πιο λαμπρό, πιο αύταρκες, πιο ελεύθερο, για το οποίο δεν έχει νόημα να προσπαθήσει ποτέ κανείς να ρωτήσει το πώς και το γιατί, το *Ἀγαθὸν*. Το οποίο, αν και βρίσκεται επέκεινα της ουσίας, έξω και πέρα από κάθε δυνατότητα ρητῆς έκφρασης, είναι ωστόσο προσβάσιμο. Ας μην μας φαίνεται αυτό περίεργο ή δυσνόητο, άλλωστε δεν θα προσπαθήσει ο ίδιος ποτέ να μας το εξηγήσει ευθέως. Θα αρκεστεί μόνον σε ορισμένα γεγονότα και παραβολικές διηγήσεις.

Τα γεγονότα είναι αυτά που σχετίζονται με τον Σωκράτη. Τον άνθρωπο που, όταν τον γνώρισε ο Πλάτων, του άλλαξε τη ζωή, αύξησε μέσα του την αγάπη για την πόλη του, την Αθήνα, αλλά και την πικρία για το δώρο που αυτή επεφύλαξε τόσο σε εκείνον όσο και τον ίδιο.

Εκπληκτικής σύλληψης έργο, στο οποίο φαίνεται πολύ χαρακτηριστικά η μοναδική ικανότητα του Πλάτωνα να ζωντανεύει όλους τους δυνατούς χαρακτήρες ανθρώπων, είναι το Συμπόσιο. Εκεί υπάρχουν ορισμένες περιγραφές γεγονότων που μπορούν να δείχνουν σαφώς γιατί ο Σωκράτης επηρέασε τόσο βαθιά τον Πλάτωνα. Χαρακτηριστική στιγμή είναι εκείνη κατά την οποία ο ευφυέστατος, γεμάτος χιούμορ, μεθυσμένος αλλά με πλήρη αυτοκυριαρχία Αλκιβιάδης, θορυβωδώς εισέρχεται στον χώρο του Συμποσίου ¹⁷⁰, όπου εν τέλει συμμετέχοντας στην περί έρωτος συζήτηση, αντί να εγκωμιάσει τον Έρωτα, πλέκει το εγκώμιο του Σωκράτη ¹⁷¹. Στην πορεία του εγκωμίου αναφέρεται στο γνωστό εκείνο περιστατικό ¹⁷² όπου, στη διάρκεια της εκστρατείας της Ποτειδαίας, παρέμεινε ξάγρυπνος, ακίνητος να συλλογάται, επί μια ολόκληρη νύχτα, ως το επόμενο μεσημέρι ¹⁷³. Στη συνέχεια του εγκωμιαστικού λόγου του ο Αλκιβιάδης αναφέρει τα τάλαντα του Σωκράτη, καταλήγοντας βαθμηδόν στο ότι, αν κάποιος θελήσει να γίνει τέλειος άνθρωπος, οφείλει να γνωρίζει όλα όσα έχει ο ίδιος εκθέσει γι' αυτόν ¹⁷⁴.

¹⁷⁰ «καὶ ἐξαίφνης τὴν αὐλεῖον θύραν κρονομένην πολὺν ψόφον παρασχεῖν ὡς κομιστῶν, καὶ αὐλητρίδος φωνὴν ἀκούειν. τὸν οὖν Ἀγάθωνα, Παῖδες, φάναι, οὐ σκέψασθε; καὶ ἐὰν μὲν τις τῶν ἐπιτηδεῶν ἦ, καλεῖτε· εἰ δὲ μή, λέγετε ὅτι οὐ πίνομεν ἀλλ' ἀναπαυόμεθα ἤδη, καὶ οὐ πολὺ ὕστερον Ἀλκιβιάδου τὴν φωνὴν ἀκούειν ἐν τῇ αὐλῇ σφόδρα μεθύοντος καὶ μέγα βοῶντος, ἐρωτῶντος ὅπου Ἀγάθων καὶ κελεύοντος ἄγειν παρ' Ἀγάθωνα. ἄγειν οὖν αὐτὸν παρὰ σφᾶς τὴν τε αὐλητρίδα ὑπολαβοῦσαν καὶ ἄλλους τινὰς τῶν ἀκολούθων, καὶ ἐπιστῆναι ἐπὶ τὰς θύρας ἐστεφανωμένον αὐτὸν κιττοῦ τέ τινα στεφάνῳ δασεῖ καὶ ἴων, καὶ ταινίας ἔχοντα ἐπὶ τῆς κεφαλῆς πάνυ πολλὰς, καὶ εἰπεῖν· Ἄνδρες, χαίρετε μεθύοντα ἄνδρα πάνυ σφόδρα δέξεσθε συμπότιν, ἣ ἀπίωμεν ἀναδήσαντες μόνον Ἀγάθωνα, ἐφ' ὃσπερ ἤλθομεν; ἐγὼ γάρ τοι, φάναι, χθὲς μὲν οὐχ οἷός τ' ἐγενόμην ἀφικέσθαι, νῦν δὲ ἤγω ἐπὶ τῇ κεφαλῇ ἔχων τὰς ταινίας, ἵνα ἀπὸ τῆς ἐμῆς κεφαλῆς τὴν τοῦ σοφωτάτου καὶ καλλίστου κεφαλῆν ἀνειπῶν οὕτωσὶ ἀναδήσω ἄρα καταγελάσσεθέ μου ὡς μεθύοντος; ἐγὼ δέ, κἂν ὑμεῖς γελάτε, ὅμως εὖ οἶδ' ὅτι ἀληθῆ λέγω. ἀλλὰ μοι λέγετε αὐτόθεν, ἐπὶ ῥητοῖς εἰσὶν ἢ μή; συμπίεσθε ἢ οὐ; πάντας οὖν ἀναθορυβῆσαι καὶ κελεύειν εἰσέναι καὶ κατακλίνεσθαι, καὶ τὸν Ἀγάθωνα καλεῖν αὐτόν. καὶ τὸν ἰέναι ἀγόμενον ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ περιαιρούμενον ἅμα τὰς ταινίας ὡς ἀναδήσοντα, ἐπίπροσθε τῶν ὀφθαλμῶν ἔχοντα οὐ κατιδεῖν τὸν Σωκράτη, ἀλλὰ καθίζεσθαι παρὰ τὸν Ἀγάθωνα ἐν μέσῳ Σωκράτους τε καὶ ἐκείνου», Συμπόσιον, 212c-213a.

¹⁷¹ «Σωκράτη δ' ἐγὼ ἐπαινεῖν, ὃ ἄνδρες, οὕτως ἐπιχειρήσω, δι' εἰκόνων», Συμπόσιον, 215a.

¹⁷² Θουκυδίδης, I, 62.

¹⁷³ «ταῦτά τε γὰρ μοι ἅπαντα προὔγεγονε, καὶ μετὰ ταῦτα στρατεία ἡμῖν εἰς Ποτειδαίαν ἐγένετο κοινὴ καὶ συνεσιτοῦμεν ἐκεῖ. πρῶτον μὲν οὖν τοῖς πόνοις οὐ μόνον ἐμοῦ περιῆν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων. ὅπότε ἀναγκασθεῖμεν ἀποληφθέντες που, οἷα δὴ ἐπὶ στρατείαις, ἀσιτεῖν, οὐδὲν ἦσαν οἱ ἄλλοι πρὸς τὸ καρτερεῖν ἐν τ' αὐ ταῖς εὐνοχίαις μόνος ἀπολαύειν οἷός τ' ἦν τά τ' ἄλλα καὶ λίνειν οὐκ ἐθέλων, ὅποτε ἀναγκασθεῖν, πάντας ἐκράτει, καὶ ὁ πάντων θαυμαστότατον, Σωκράτη μεθύοντα οὐδειςπώποτε ἐώρακεν ἀνθρώπων. τούτου μὲν οὖν μοι δοκεῖ καὶ αὐτίκα ὁ ἔλεγχος ἔσεσθαι. πρὸς δὲ αὐ τὰς τοῦ χεμιῶνος καρτερήσεις—δεινοὶ γὰρ αὐτόθι χεμιῶνες—θαυμάσια εἰργάζετο τά τε ἄλλα, καὶ ποτε ὄντος πάγου οἴου δεινοτάτου, καὶ πάντων ἢ οὐκ ἐξιόντων ἐνδοθεν, ἢ εἰ τις ἐξιοί, ἡμφιεσμένων τε θαυμαστὰ δὴ ὅσα καὶ ὑποδεδεμένον καὶ ἐνειλιγμένον τοῖς πόδας εἰς πῖλους καὶ ἀρνακίδας, οὗτος δ' ἐν τούτοις ἐξῆι ἔχων ἱμάτιον μὲν τοιοῦτον οἷόνπερ καὶ πρότερον εἰώθει φορεῖν, ἀνυπόδητος δὲ διὰ τοῦ κρυστάλλου ῥᾶον ἐπορεύετο ἢ οἱ ἄλλοι ὑποδεδεμένοι, οἱ δὲ στρατιώται ὑπέβλεπον αὐτὸν ὡς καταφρονοῦντα σφῶν. Καὶ ταῦτα μὲν δὴ ταῦτα· οἷον δ' αὐ τὸδ' ἔρεξε καὶ ἔτλη καρτερὸς ἀνὴρ ἐκεῖ ποτε ἐπὶ στρατείαις, ἄξιον ἀκοῦσαι. ξυνοήσας γὰρ αὐτόθι ἔωθεν τι εἰσθήκει σκοπῶν, καὶ ἐπειδὴ οὐ προυχώρει αὐτῷ, οὐκ ἀνίει ἀλλὰ εἰσθήκει ζητῶν. καὶ ἤδη ἦν μεσημβρία, καὶ ἄνθρωποι ἡσθάνοντο, καὶ θαυμάζοντες ἄλλος ἄλλω ἔλεγεν, ὅτι Σωκράτης ἐξ ἑωθινοῦ φροντίζων τι ἔστηκε. τελευτῶντες δὲ τινες τῶν Ἰώνων, ἐπειδὴ ἐσπέρα ἦν, δειπνήσαντες, καὶ γὰρ θέρος τότε γ' ἦν, χαμεῦνία ἐξενεγκάμενοι ἅμα μὲν ἐν τῷ ψύχει καθῆδον, ἅμα δ' ἐφυλάττον αὐτὸν εἰ καὶ τὴν νύκτα ἐστήξοι. ὁ δὲ εἰσθήκει μέχρι ἕως ἐγένετο καὶ ἥλιος ἀνέσχεν· ἔπειτα ὄχετ' ἀπὼν προσευξάμενος τῷ ἡλίῳ», Συμπόσιον, 220a-d.

¹⁷⁴ «πολλὰ μὲν οὖν ἂν τις καὶ ἄλλα ἔχοι Σωκράτη ἐπαινεῖσαι καὶ θαυμάσια· ἀλλὰ τῶν μὲν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων τάχ' ἂν τις καὶ περὶ ἄλλου τοιαῦτα εἴποι, τὸ δὲ μηδενὶ ἀνθρώπων ὅμοιον εἶναι, μήτε τῶν παλαιῶν μήτε τῶν νῦν ὄντων, τοῦτο ἄξιον παντὸς θαύματος. οἷος γὰρ Ἀχιλλεὺς ἐγένετο, ἀπεικάσειεν ἂν τις καὶ Βρασίδαν καὶ ἄλλους, καὶ οἷος αὐ Περικλῆς, καὶ Νέστορα καὶ Ἀντήνορα, εἰσὶ δὲ καὶ ἕτεροι καὶ

Οι παραβολικές διηγήσεις και αναφορές του Πλάτωνα που έχουν ως επίκεντρο το άνθρωπο ο οποίος αγωνίζεται στη ζωή του, όχι ατομικά και αυτόνομα, αλλά μέσα στα όρια της πολιτειακής συγκρότησης να γνωρίσει το Αγαθό, όχι χάριν της ατομικής του ευδαιμονίας αλλά χάριν του συνόλου, είναι μοναδικές συλλήψεις κορυφαίας ποιητικής αξίας. Το Αγαθό, όπως είδαμε, δίνει ζωή σε κάθε έμβιο όν. Η πολιτεία αποτελεί τον τρόπο του βίου του κορυφαίου εμβίου όντος, του ανθρώπου. Άρα και το εγχείρημα της πολιτείας βασίζεται στο Αγαθό. Μόνον σε αυτήν την προοπτική μπορεί να ερμηνευθεί το γεγονός ότι ο Πλάτων θέτει στον πυρήνα της προβληματικής της *Πολιτείας* του τη *Δικαιοσύνη*.

Το ότι, ο άνθρωπος δεν ζει για τον εαυτό του, αδιάφορα προς τους συμπολίτες του, αλλά ζει πρωτίστως για την πόλη του, διότι αυτή είναι που τον οδηγεί στο *Άγαθό*, είναι σε αρκετά σημεία του πλατωνικού έργου σαφές. Εδώ, θα κάνουμε μόνον μια πολύ περιορισμένη επιλογή, Αναφερόμαστε φυσικά, στις απaráμιλλης έκφρασης, πρωτοτυπίας και γλαφυρής αναπαράστασης παραβολικές εικόνες της αλληγορίας του Σπηλαίου που εισάγουν το Ζ' βιβλίο της *Πολιτείας*, καθώς και στις συγκλονιστικές περιγραφές του Σωκράτη καθώς αναπτύσσει τον εσχατολογικό μύθο του Ηρός, με τον οποίο ολοκληρώνει ο Πλάτων το σπουδαίο αυτό πολιτειακό κείμενο.

Και στις δύο αυτές παραβολές επιβεβαιώνεται η κυρίαρχη –ενίοτε σιωπηλή– έγνοια του Πλάτωνα. Η σωτηρία της πόλης και των πολιτών. Και στις δύο αυτές περιπτώσεις, ένας άνθρωπος –ο κατεξοχήν πολίτης– για κάποιο λόγο αποκτά τη δυνατότητα να δει τα επέκεινα των αισθητών, τα πέρα από τον επίγειο βίο. Δεν θα πρέπει να θεωρήσουμε τη σωτηρία ενδεδυμένη με ένα ηθικό ένδυμα. Αντίθετα, είναι προτιμότερο να μείνουμε επάνω στη γραμμή σκέψης του Πλάτωνα.

Τι είναι τότε η πόλη; Είναι ο τόπος και το μέσο βιολογικής επιβίωσης του ανθρώπου; Είναι απλώς ο τόπος της ανάγκης; Ή ο τρόπος εκείνος που μπορεί να οδηγήσει τον δεσμώτη του σπηλαίου να βγει στο φως. Να μπορέσει να δει πια, πέρα από τις σκιές, τα ίδια τα πράγματα, αποβάλλοντας τον αλλόκοτο φόβο που προξενεί ο ήχος, όταν ακούγεται χωρίς να γνωρίζουμε την πηγή του.

Όταν οι πολίτες αποκτήσουν την αρετή της δικαιοσύνης και κατοικήσουν στην περιοχή του αγαθού, τότε δεν έχουν ανάγκη εξωτερικών νόμων, αφού η ίδια η πραγματικότητα της δικαιοσύνης ως μεγίστης αρετής και ως θέας του Αγαθού, δεν τους επιτρέπει να αδικήσουν. Φαίνεται λοιπόν, εδώ, η δυναμικότητα της πλατωνικής πολιτικής θεωρίας που, αντίθετα από νεώτερες κατανοήσεις της πόλης ως μιας στατικής, νομοκρατούμενης ολοκληρωτικής πόλης, σκοπεύει κατ' ουσίαν στην

τοὺς ἄλλους κατὰ ταῦτ' ἂν τις ἀπεικάξοι· οἷος δὲ οὐτοσὶ γέγονε τὴν ἀτοπίαν ἄνθρωπος, καὶ αὐτὸς καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ, οὐδ' ἔγγυς ἂν εὔροι τις ζητῶν, οὔτε τῶν νῦν οὔτε τῶν παλαιῶν, εἰ μὴ ἄρα εἰ οἷς ἐγὼ λέγω ἀπεικάξοι τις αὐτόν, ἀνθρώπων μὲν μηδενί, τοῖς δὲ σειληνοῖς καὶ σατύροις, αὐτὸν καὶ τοὺς λόγους. Καὶ γὰρ οὖν καὶ τοῦτο ἐν τοῖς πρώτοις παρέλιπον, ὅτι καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ ὁμοιότατοί εἰσι τοῖς σειληνοῖς τοῖς διοιγομένοις. εἰ γὰρ ἐθέλοι τις τῶν Σωκράτους ἀκούειν λόγων, φανεῖεν ἂν πάνυ γελοῖοι τὸ πρῶτον· τοιαῦτα καὶ ὀνόματα καὶ ῥήματα ἐξῶθεν περιλαμβάνονται, σατύρου δὴ τινα ἕβριστοῦ δοράν. ὄνους γὰρ κανθηλίους λέγει καὶ χαλκῆας τινὰς καὶ σκυτοτόμους καὶ βυρσοδέψας, καὶ αἰεὶ διὰ τῶν αὐτῶν τὰ αὐτὰ φαίνεται λέγειν, ὥστε ἄπειρος καὶ ἀνόητος ἄνθρωπος πᾶς ἂν τῶν λόγων καταγελάσειεν. διοιγομένους δὲ ἰδὼν ἂν τις καὶ ἐντὸς αὐτῶν γιγνόμενος πρῶτον μὲν νοῦν ἔχοντας ἔνδον μόνους εὐρήσει τῶν λόγων, ἔπειτα θειοτάτους καὶ πλεῖστα ἀγάλματ' ἀρετῆς ἐν αὐτοῖς ἔχοντας καὶ ἐπὶ πλεῖστον τείνοντας, μᾶλλον δὲ ἐπὶ πᾶν ὅσον προσήκει σκοπεῖν τῶ μέλλοντι καλῶ κἀγαθῶ ἔσσεσθαι», Συμπόσιον, 221c-222a.

υπέρβαση ακόμη και των νόμων, από τη στιγμή που οι πολίτες, πραγματοποιήσουν την αρετή της δικαιοσύνης. Εξάλλου, η αρετή της δικαιοσύνης διαδραματίζει κορυφαίο ρόλο στον Πλάτωνα και αποτελεί για τις υπόλοιπες αρετές και ιδέες, ό,τι το Αγαθό για τις υπόλοιπες ιδέες και τα όντα.

5.8. Ανάγκη και Ελευθερία: η τελεολογία της πόλης

Είδαμε μέχρι τώρα, κάτι το οποίο θα φανεί ακόμη πιο ξεκάθαρα και στη συνέχεια, κατά την μελέτη του Ι' βιβλίου των *Νόμων*, ότι η πολιτική σκέψη του Πλάτωνα θεμελιώνεται σε μια βασική αρχή: η πόλη, η οργανωμένη πολιτεία, έχει συσταθεί κατά το πρότυπο της φύσης. Είναι η υφή της φυσικής πραγματικότητας τέτοια που την καθιστά πρότυπο για την πόλη. Τι σημαίνει όμως αυτό; Ποια είναι τα χαρακτηριστικά εκείνα της φύσης που συλλαμβάνει ο Πλάτων, στα οποία θεμελιώνεται ο κόσμος και επηρεάζουν και την πολιτεία;

Όπως μας εκθέτει ο *Τίμαιος*, όλος ο κόσμος είναι προϊόν δημιουργίας και έχει πλασθεί με επιδέξιο τρόπο και με αγαθές προθέσεις από το Δημιουργό. Ταυτόχρονα, ο κόσμος αυτός είναι έμβιος, ζωντανός οργανισμός, επειδή έχει ψυχή και νού. Και όλο αυτό το πολύπλοκο ζωντανό σύμπαν έχει ως σκοπό αυτό που είναι και ο σκοπός του Δημιουργού, να ομοιάσει δηλαδή με εκείνον. Αυτή η σύλληψη για τον κόσμο, ως δημιουργήματος φέροντος ζωή, είναι το θεμέλιο επάνω στο οποίο δομεί ο Πλάτων την τελεολογία του κόσμου και της φύσης¹⁷⁵.

Η πλατωνική τελεολογία είναι στον αντίποδα των αντιλήψεων των σοφών της εποχής, των σοφιστών, των υποστηρικτών των μηχανιστικών θεωριών. Διότι ενώ οι φυσικοί φιλόσοφοι θεωρούν ως τις πρωταρχικές αιτίες της γέννησης τα τέσσερα στοιχεία, ο Πλάτων βλέπει ότι η ψυχή προηγείται όλων των άλλων σωμάτων στην ιεραρχία της γέννησης¹⁷⁶. Και συνεπώς, αυτή είναι το κυρίαρχο αίτιο κάθε σωματικής μεταβολής και μετασχηματισμού¹⁷⁷.

¹⁷⁵ «Στον *Τίμαιο* η κυριαρχία του τελικού αιτίου στη φύση προκύπτει από το γεγονός ότι ο πλατωνικός κόσμος είναι προϊόν τεχνικής δημιουργίας, και κάθε μορφή τεχνικής δράσης στηρίζεται ακριβώς στην ύπαρξη ενός προϋπάρχοντος σχεδίου. Όταν μάλιστα ο κόσμος μας είναι αποδεδειγμένα τακτικός, και «η τάξη από κάθε πλευρά καλύτερη από την αταξία (*Τίμαιος*, 30a), τότε έχουμε κάθε δικαίωμα να πιστεύουμε ότι ο Δημιουργός έπλασε το δημιούργημά του με αγαθές προθέσεις και μεγάλη επιδεξιότητα. Επιπλέον, ο πλατωνικός κόσμος είναι (ή κατασκευάζεται ως) ζωντανός οργανισμός. Διαθέτει λοιπόν ψυχή και νου, και το διακριτικό γνώρισμα της ψυχής, όπως έχει δείξει ο Πλάτων στον *Φαίδρο*, είναι η σκόπιμη αυτοκίνηση. Άρα δύο είναι τα προαπαιτούμενα της πλατωνικής φυσικής τελεολογίας. Η σύλληψη της φύσης ως προϊόντος δημιουργίας και η αντίληψη ότι η φύση είναι ζωντανή. Αυτές οι δύο θέσεις επιτρέπουν στον Πλάτωνα να οικοδομήσει το υπβλητικό τελεολογικό του δημιούργημα». Κάλφας [1999], σσ. 44-45.

¹⁷⁶ «Η ψυχή προηγείται όλων των σωμάτων στην τάξη της γέννησης. Η ψυχή είναι το κυρίαρχο αίτιο κάθε σωματικής αλλαγής και μετασχηματισμού. Η εμβέλεια των δύο αυτών θέσεων επεκτείνεται σε όλες τις «συγγενικές» προς την ψυχή και το σώμα λειτουργίες και ποιότητες: οι βασικές ψυχικές λειτουργίες, δηλαδή η γνώμη και η επιμέλεια, ο νους, η τέχνη και ο νόμος» αλλά και καθετίψυχικό, όπως τα ήθη, οι βουλήσεις, οι μνήμες, «τα καλά, τα κακά και τα αισχρά, τα δίκαια και τα άδικα»-προηγούνται των σωματικών ποιοτήτων, «των σκληρών και των μαλακών και των βαριών και των ελαφρών», του μήκους, του πλάτους, του βάθους και της ισχύος των σωμάτων», Κάλφας [1999], σσ. 45-46.

¹⁷⁷ «Από τη μια πλευρά, ο *Τίμαιος* μοιάζει να συνεχίζει την παράδοση των προσωκρατικών φυσιολόγων, στην οποία οφείλουμε τη βαθμιαία ανάδυση του μηχανιστικού κοσμοειδώλου· σημαντικό μέρος του εννοιολογικού οπλοστασίου του (τα τέσσερα στοιχεία, η σύγκριση και η διάκριση, η έλξη του ομοίου προς το όμοιο, η κίνηση ως προϊόν ανομοιογένειας και ανισότητας) προέρχεται από αυτήν την παράδοση. Η

Ποια είναι η σημασία όμως, αυτής της ανατροπής της κυρίαρχης στους φυσικούς φιλοσόφους μηχανιστικής αντίληψης –υπεροχής των τεσσάρων στοιχείων- και της εδραίωσης της ψυχής ως δεσπόζουσας και πρωτοκάθεδρης που με τις δικές της *πρωτουργούς* κινήσεις επιβάλλεται στις *δευτερουργούς* κινήσεις του σώματος ¹⁷⁸;

Κλειδί στην προσπάθεια για κατανόηση, είναι η προσωποποίηση της μηχανιστικής αιτιότητας, η *Ανάγκη*. Στον *Τίμαιο* δεν κάνει την εμφάνισή της παρά στο σημείο όπου εισάγεται μέσω του μηχανισμού της όρασης, καθώς ο Πλάτων αναφέρεται σε κινήσεις και μετασχηματισμούς που καθορίζονται από μια μηχανική αναγκαιότητα ¹⁷⁹. Κατά ορισμένους μελετητές, στη συγκεκριμένη περίπτωση φαίνεται ότι η ανάγκη εκφράζει την κανονικότητα που διέπει τη δράση συγκεκριμένων μηχανικών αιτίων που προκαλούν συγκεκριμένα αποτελέσματα. Αυτή είναι η «αυθεντική ανάγκη» ¹⁸⁰. Άλλοι πάλι, θεωρούν ότι η εκδοχή της Ανάγκης στον *Τίμαιο* είναι ευθεία αναφορά στους ατομικούς φιλοσόφους ¹⁸¹.

Στην *Πολιτεία*, ωστόσο, ο Πλάτων της επιφυλάσσει ιδιαίτερη θέση. Εξάρχων είναι ο ρόλος της στον αποκαλυπτικής σημασίας μύθο του Ηρός. Στη γεμάτη εσχατολογικούς συμβολισμούς καταληκτήρια ενότητα (*Πολιτεία* I', 615a-621d) η *Ανάγκη* είναι προσωποποιημένη θεότητα που έχει κεντρικό ρόλο στα όσα κατά Πλάτωνα συμβαίνουν μετά θάνατον.

ουσιαστική συμβολή του όμως στη φυσική φιλοσοφία είναι η σύλληψη του κόσμου ως έργου τέχνης: η αποκάλυψη της κυριαρχίας της έλλογης ψυχής επό του σώματος, της τελεολογίας επί της μηχανικής αιτιότητας», Κάλφας [1995], σελ. 109.

¹⁷⁸ Στο επόμενο κεφάλαιο της εργασίας αυτής, όπου αναπτύσσεται η συζήτηση του I' βιβλίου των *Νόμων*, εμφανίζονται λεπτομερώς όλα τα χαρακτηριστικά των μηχανιστικών αντιλήψεων και χαράσσεται με σαφήνεια το περίγραμμα της ανατροπής που επιφέρει σε αυτές ο Πλάτων, τόσο στο επίπεδο του ανθρώπου, όπου την πρωτοκαθεδρία έναντι του σώματος έχει η ψυχή, όσο και στο επίπεδο της φύσης και του κόσμου, όπου, αντίστοιχα, κυριαρχεί η κοσμική ψυχή, έναντι των τεσσάρων στοιχείων. Υπ' αυτήν την έννοια, στο επίπεδο της πολιτείας, θα μπορούσαμε να μεταφέρουμε την εικόνα, βάζοντας στην θέση των μηχανιστικών αντιλήψεων, όλα τα παράγωγά τους στον πολιτικό βίο, δηλαδή τις ανθρώπινες ανάγκες, τα πάθη, τις αδυναμίες, τα οποία όλα παραμερίζονται και αποδυναμώνονται όταν με τις κατάλληλες διεργασίες, εδραιωθεί η Δικαιοσύνη που κύριο έργο της είναι να οδηγήσει τον πολίτη στην πορεία του να πλησιάσει το Αγαθό.

¹⁷⁹ Δεν θεωρούμε τυχαίο το γεγονός ότι ο Πλάτων επιλέγει από τις ανθρώπινες αισθήσεις την όραση, προκειμένου να αναδείξει την μηχανική αιτιότητα που σημαίνει την ανάγκη. Η όραση είναι η προσφιλής του καταφυγή και στην *Πολιτεία*, αφού με βάση αυτήν εκφράζεται όλη η παραβολική εικόνα της αναλογίας του Αγαθού με τον Ήλιο. Στο επίπεδο της διάκρισης μεταξύ των πρωταρχικών και των δευτερευόντων αιτίων (αίτια – συναίτια), «ο μηχανισμός της όρασης είναι το ιδανικό παράδειγμα για να γίνει κατανοητή η διάκριση αλλά και η συνεργασία αιτίων και συναιτίων», Κάλφας [1995], σελ. 112.

¹⁸⁰ Morrow, G. R., *Necessity and persuasion in Plato's Timaeus*, (1950) στο *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. R.E. Allen, London 1965, pp. 421-437. Αναφέρεται από τον Κάλφα [1995], σελ. 113.

¹⁸¹ Κατά τον Κάλφα, με την αναφορά του στην *Ανάγκη* ο Πλάτων στρέφεται συνειδητά προς τον Λεύκιππο και τον Δημόκριτο. Κατά τον Λεύκιππο, *οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης*, (Λεύκιππος Απόσπ. 2). Ενώ για τον Δημόκριτο ο Διογένης Λαέρτιος αναφέρει (IX, 45) *ὅτι πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι, τῆς δίνης αἰτίας οὐσης τῆς γενέσεως πάντων, ἣν ἀνάγκην λέγει*, Κάλφας [1995], σμ. 7, σελ. 113.

Είναι γεγονός ότι η εικόνα της δίνης που αναφέρει εδώ ο Δημόκριτος έχει δεσπόζουσα θέση κι εκφράζει την κύρια μορφή κίνησης στον μύθο του Ηρός, στην *Πολιτεία*. Εκεί, οι τρεις κόρες της Ανάγκης, οι *Μοῖρες*, κάθονται σε θρόνους διαγράφοντας κύκλο και συμβάλλουν στην περιστροφή του αδραχτιού: *ἄλλας δὲ καθημένας πέριξ δι' ἴσον τρεῖς, ἐν θρόνῳ ἐκάστην, θυγατέρας τῆς Ἀνάγκης, Μοίρας, λευχεμονούσας, στέμματα ἐπὶ τῶν κεφαλῶν ἐχούσας, Λάχεσιν τε καὶ Κλωθῶν καὶ Ἄτροπον, ἕμνεῖν πρὸς τὴν τῶν Σειρήνων ἁρμονίαν, Λάχεσιν μὲν τὰ γεγονότα, Κλωθῶν δὲ τὰ ὄντα, Ἄτροπον δὲ τὰ μέλλοντα. καὶ τὴν μὲν Κλωθῶν τῇ δεξιᾷ χειρὶ ἐφαπτομένην συνεπιστρέφειν τοῦ ἀτράκτου τὴν ἔξω περιφορᾶν, διαλείπουσαν χρόνον, τὴν δὲ Ἄτροπον τῇ ἀριστερᾷ τὰς ἐντὸς αὐ' ὡσαύτως τὴν δὲ Λάχεσιν ἐν μέρει ἐκατέρας ἐκατέρα τῇ χειρὶ ἐφάπτεσθαι*, *Πολιτεία* I', 617b7-d1.

Καθώς οι ψυχές πορεύονται για να φθάσουν στον τόπο όπου θα τραβήξουν κλήρο για να επιλέξουν το σώμα στο οποίο θα μετοικήσουν για την επόμενη ζωή τους, φθάνουν ύστερα από τριών ημερών πορεία σε ένα επιβλητικό θέαμα: μπρος σε μια στήλη φωτός λαμπερού, τόσο δυνατού που διαπερνούσε τον ουρανό αλλά και τη γη. Στα όρια του φωτός, στις άκρες των δεσμών που συγκρατούν τον ουρανό, είναι στεριωμένο το αδράχτι της *Ανάγκης*, αυτό που είναι αίτιο για όλες τις περιφορές στον ουρανό ¹⁸². Ο Ήρας διευκρινίζει ότι το αδράχτι αυτό περιστρεφόταν στα γόνατα της *Ανάγκης* ¹⁸³. Όχι μόνον είναι θεότητα η *Ανάγκη*, αλλά έχει κόρες τις τρεις *Μοῖρες*, την *Λάχεσιν*, την *Κλωθῶ* και την *Άτροπον*.

Αν και ο μύθος του Ηρός συνιστά ένα από τα πλουσιότερα σε συμβολισμούς αποσπάσματα πλατωνικού έργου, δεν είναι εφικτό στην παρούσα εργασία να ανιχνεύσουμε την πληθώρα των συμβολιζομένων. Μας αρκεί το ότι η *Ανάγκη* είναι κι αυτή θεός. Επιτρέπει στον Πλάτωνα να εφαρμόσει έμμεσα κι εδώ την αρχή που διατυπώνει για την ομοιότητα ¹⁸⁴. Αφού ο Δημιουργός του *Τιμαίου* είναι θεός που δημιουργεί κατά την αγαθή του βούληση, τότε και οι συνεργαζόμενοι με αυτόν δεν μπορεί παρά να είναι θεότητες. Στη λογική αυτή εισάγεται η *Ανάγκη* ως η δεύτερη κοσμική δύναμη δίπλα στον Δημιουργό, ως εκπροσωπούσα όλα τα συναιτία ¹⁸⁵.

Υπάρχει όμως κάποιος αντίκτυπος όλων αυτών στο επίπεδο λειτουργίας της πόλης; Τι αξία έχουν όλα αυτά στην πολιτεία;

Η απάντηση θα μπορούσε να είναι μονολεκτική: Ανυπολόγιστη. Η ανατροπή που κάνει ο Πλάτων, υποτάσσοντας την *Ανάγκη* στον Δημιουργό, υποτάσσοντας δηλαδή, τις μηχανιστικές -διενεργούμενες υπό την επίβλεψη της αιτιότητας- μεταβολές της φύσης στο δίκαιο, αγαθό και λίαν καλό σχέδιο του θεού δημιουργού ¹⁸⁶ έχει ουσιώδη αντίκτυπο στην πολιτική.

Στον χώρο της πόλης, η ανάγκη εκφράζεται επίσης με πολλή προφάνεια. Αναφερόμαστε σε μια κοινωνία ανθρώπων, πράγμα που σημαίνει ότι μας απασχολούν

¹⁸² «ἐπειδὴ δὲ τοῖς ἐν τῷ λειμῶνι ἐκάστοις ἐπὶ τὰ ἡμέραι γένοιτο, ἀναστάντας ἐντεῦθεν δεῖν τῇ ὁδόῃ πορεύεσθαι, καὶ ἀφικνεῖσθαι τεταρταίους ὄθεν καθορᾶν ἄνωθεν διὰ παντὸς τοῦ οὐρανοῦ καὶ γῆς τεταμένον φῶς εὐθύ, οἷον κίονα, μάλιστα τῇ ἴριδι προσφερῆ, λαμπρότερον δὲ καὶ καθαρώτερον εἰς ὃ ἀφικέσθαι προελθόντες ἡμερησίαν ὁδόν, καὶ ἰδεῖν αὐτόθι κατὰ μέσον τὸ φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὰ ἄκρα αὐτοῦ τῶν δεσμῶν τεταμένα—εἶναι γὰρ τοῦτο τὸ φῶς σύνδεσμον τοῦ οὐρανοῦ, οἷον τὰ ὑποζώματα τῶν τριήρων, οὕτω πᾶσαν συνέχον τὴν περιφορᾶν—ἐκ δὲ τῶν ἄκρων τεταμένον Ἀνάγκης ἄτρακτον, δι' οὗ πάσας ἐπιστρέφεσθαι τὰς περιφορὰς», Πολιτεία Ι', 616b1-c5.

¹⁸³ «στρέφεσθαι δὲ αὐτὸν ἐν τοῖς τῆς Ἀνάγκης γόνασιν», Πολιτεία Ι', 617b3.

¹⁸⁴ Δες σημ. 243.

¹⁸⁵ «Ἡ διάκριση αἰτίων καὶ συναιτίων ἐπιτρέπει στον Πλάτωνα νὰ εἰσαγάγει στον μῦθο τῆς δημιουργίας καὶ μὴ δευτέρῃ κοσμικῇ δυνάμει πλὴν στον Δημιουργό: τὴν Ἀνάγκη. Ἡ Ἀνάγκη εἶναι τὸ μυθικὸ ἰσοδύναμο τῆς δράσης τῶν συναιτίων. Συμπυκνώνει τὸ σύνολο τῶν σωματικῶν μεταβολῶν, εἶναι ἡ τυφλὴ μηχανικὴ αἰτιότητα που προκαλεῖ μὴ αλυσίδα μετὰδοσης κινήσεων, καὶ ἀποκαλεῖται «πλανώμενη αἰτία». Ἡ δημιουργία τοῦ κόσμου παρουσιάζεται τώρα ὡς προϊόν συνεργασίας Δημιουργοῦ καὶ Ἀνάγκης, συνεργασία ὅπου ὁ Δημιουργικὸς Νους κρατᾷ τὴν πρωτοκαθεδρία «έχοντας πείσει τὴν Ἀνάγκη νὰ ἐπιδράσει μὲ τρόπο θετικὸ στα περισσότερα δημιουργήματα. Το προκοσμικὸ χάος εἶναι ἡ περίοδος τῆς ἀποκλειστικῆς κυριαρχίας τῆς Ἀνάγκης», Κάλφας [1995], σελ. 113.

¹⁸⁶ «θῆμις δ' οὐτ' ἦν οὐτ' ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον λογισάμενος οὐκ ἠΐτιον ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαι ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ. διὰ δὲ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνεται, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἶη κατὰ φύσιν ἀριστόν τε ἔργον ἀπειροσάμενος. οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶν ἔμψυχον ἔννοον τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν», Τιμαίος, 30ab.

ορισμένες εκατοντάδες ή χιλιάδες διαφορετικές περιπτώσεις άμεσων ατομικών βιολογικών επιμέρους αναγκών, προσδοκιών, επιθυμιών, πόθων, φιλοδοξιών, συμφερόντων, επιδιώξεων, ζητούμενα της ανθρώπινης φύσης τα οποία -φυσικά τω τρόπω- σπάνια βρίσκονται σε αρμονία μεταξύ τους, έτσι ώστε να μπορούμε να πούμε ότι η πόλη ζει εύρυθμα, ομαλά και οι πολίτες της ευημερούν. Για λόγους που γίνονται πολύ σαφείς στον *Φαῖδρο*, τον *Φαῖδωνα* και την *Πολιτεία* κατά κόρον και σχετίζονται άμεσα με την απόκλιση του ανθρώπινου βίου από τη δικαιοσύνη, προκειμένου η πόλη να μπορέσει να ορθοποδήσει -καταρχήν- και να διατηρήσει τις δυνατότητές της να γίνει λαμπρή και παράδειγμα προς μίμηση για τις άλλες πόλεις, έχει χρεία νόμων.

Ως εδώ, το σχήμα που περιγράφουμε ανταποκρίνεται σε μεγάλο βαθμό σε αυτό που είναι η βάση και η αφετηρία κάθε πολιτικής θεωρίας και πράξης, από την εποχή του Πλάτωνα μιλώντας, μέχρι και την νεότερη πολιτική σκέψη. Σε αυτή την εκδοχή της ιδέας περί πολιτικής ο νόμος έχει καταρχήν ρυθμιστικό χαρακτήρα. Βαθμιδόν ο χαρακτήρας αυτός γίνεται πιο σύνθετος και ανάλογα με τις πράξεις ή παραλείψεις των πολιτών, τις οποίες καλείται να θεραπεύσει-μετετρέπεται σε φορέα ποινής προς παραδειγματισμό και συνεπώς δρα αποτρεπτικά, ενώ ακολούθως, συχνά διαπιστώνουμε ότι απομονώνεται, γίνεται αυτοτελής και αυτάρκης και μετατρέπεται έτσι, σε δυνάστη των πολιτών και της πόλεως.

Αυτά βέβαια, συνέβαιναν και θα συμβαίνουν όσο στα πολιτικά πράγματα εμπλέκονται άνθρωποι που δεν γνωρίζουν -ή αγνοούν πεισματικά- ότι έχει γραφεί ο *Τίμαιος*. Διότι με τον *Τίμαιο*, ο Πλάτων, αφού έχει όπως είδαμε αντιστρέψει τους όρους της φυσικής αναγκαιότητας, προετοιμάζει το έδαφος για τους *Νόμους*. Έτσι, επιτυγχάνει την μετατροπή του νόμου, από εκφραστή της ηθικής επιταγής, δηλαδή της αναγκαιότητας, στον πολιτικό βίο, σε οδηγητικό νήμα προς τη δικαιοσύνη.

Ο νομοθέτης δεν νομοθετεί αποτρεπτικά και τιμωρητικά τον παραβάτη, χάριν μιας απρόσωπης δέσμης ηθικών αξιών, οι οποίες καθορίζουν τη συμπεριφορά του πολίτη μέσα στην πόλη σύμφωνα με μια εκάστοτε τρέχουσα αντίληψη, συχνά συμβατή με τις απαιτήσεις του ισχυρότερου. Ένας τέτοιος σχετικισμός άλλωστε είναι αυτό που εκπέμπουν οι σοφιστές και όσοι σοφοί υπεραμύνονται του σχετικισμού στην πολιτική, ως απόρροια του *τέχνη* και όχι *φύσει*.

Ο νομοθέτης των *Νόμων* δίνει τελείως διαφορετικό νόημα στους νόμους. Το κεκτημένο της υπεροχής της ψυχής έναντι του σώματος, μεταφέρεται αυτούσιο από τον *Τίμαιο* και σε συνδυασμό με το ότι ήδη στην *Πολιτεία* ο Πλάτων μάς έχει σαφώς προσδιορίσει ως στόχο της πόλεως των αγώνα χάριν της δικαιοσύνης και της απόκτησής της από τον πολίτη, προτού τον βρουν οι θλίψεις που περιγράφει ο Ήρας, οι νόμοι γίνονται πλέον δεκανίκια για την ψυχή που επιθυμεί το *Άγαθόν*. Ταυτόχρονα σώζουν την πόλη από το κακό, το οποίο εκδηλώνεται μέσα από την βιοτή των πολιτών, όταν οι ίδιοι καθορίζονται από την κακή ψυχή. Οι νόμοι δεν είναι αυτοσκοπός της πόλης, αλλά αναπληρώνουν την ελλειπτικότητα που μπορεί να εμφανισθεί όταν η άριστη ψυχή απορρυθμίζεται¹⁸⁷. Σηματοδοτούν δηλαδή τη μετάβαση από τα όρια της Ανάγκης και του συνακόλουθου περιορισμού, στην ελευθερία. Ο Αγαθός θεός δεν θέτει

¹⁸⁷ Καλαφας [1995], σσ. 93 και σημ. 60

περιορισμούς στην δημιουργία, είναι επομένως ελεύθερος ¹⁸⁸. Διότι οι νόμοι πλέον δεν αφορούν στη ρύθμιση της ζωής στην πόλη, αλλά το σκοπό ύπαρξής της και τις συνέπειες που αυτός έχει στη ζωή του πολίτη.

¹⁸⁸ Πρόκειται για μια ιδιότυπη ελευθερία, η οποία προκύπτει από την εφαρμογή της πειθούς του Δημιουργού επί της Ανάγκης.

6. Νόμοι

6.1. Το 10^ο Βιβλίο των Νόμων

Είναι σαφές σε όποιον έχει αφιερώσει έστω και λίγο χρόνο για να εξοικειωθεί με τον Πλάτωνα ότι τα έργα του -ανεξαρτήτως ποια είναι η επιμέρους κάθε φορά θεματική, ή το κυρίως θέμα που λειτουργεί ως αφορμή για τη διαλεκτική συζήτηση μεταξύ των προσώπων των διαλόγων- διακρίνονται από κοινά παρούσες διήκουσες ιδέες, οι οποίες άλλότες βρίσκονται στο επίκεντρο και άλλοτε φαίνονται μόνο έμμεσα, ή εννοούνται.

Στην συγκεκριμένη περίπτωση, του Τιμαίου και του 10^{ου} βιβλίου των Νόμων, συγκεκριμένες συνθήκες και διαπιστώσεις επιβεβαιώνουν τη συνάφεια και σχέση των δύο έργων και την καθιστούν ιδιαίτερα εμφανή καθώς έχουν συγγραφεί με μικρή χρονική διαφορά το ένα από το άλλο. Έτσι, ορισμένες από τις θεμελιωδέστερες έννοιες της πλατωνικής κοσμολογίας όπως αυτή αναπτύσσεται στον *Τίμαιο*, επανέρχονται στο Ι΄ των Νόμων μέσα από τα επιχειρήματα που χρησιμοποιεί ο Αθηναίος Ξένος καθώς προσπαθεί να πείσει τους πολίτες για την ύπαρξη των θεών ¹⁸⁹. Επιπλέον, ενώ στον *Τίμαιο* ο λόγος είναι ως επί το πλείστον συνεχής και αφηγηματικός, καθώς ο Πλάτων προτιμά να δώσει μια εύλογη εξήγηση για τα όσα πραγματεύεται περικεκαλλυμένη με την αίγλη του Μύθου, στους Νόμους ανοίγει τα ζητήματα προς όλες τις κατευθύνσεις κι άρα φέρει, έστω με τη μορφή υποθετικού συνομιλητή, στη συζήτηση όλους εκείνους που κατά βάσιν αμφισβητούσαν τις κοσμολογικές θέσεις του, προκειμένου να αναπτύξει σφικτοδεμένους αποδεικτικούς λόγους προκειμένου να ανασκευάσει την αντίπαλη επιχειρηματολογία ¹⁹⁰. Αυτή η συμπληρωματικότητα σε επίπεδο μεθόδου, μορφής και περιεχομένου μάς παρέχει τη δυνατότητα παράλληλα, να ανιχνεύσουμε και από άλλο πρίσμα τον ισομορφισμό που διέπει την πλατωνική κοσμολογική και πολιτική σκέψη ¹⁹¹.

Αρχίζοντας το 10^ο βιβλίο των Νόμων ο Πλάτων συνεχίζει με τη διατύπωση νόμων με στόχο την αντιμετώπιση πάσης φύσεως πράξεων που διέπονται από βιαιότητα. Δεν διστάζει να χαρακτηρίσει ως βάση όλων των κακών την αρπαγή της ξένης περιουσίας ¹⁹². Ωστόσο, αυτό στο οποίο αναφέρεται με τη μεγαλύτερη αυστηρότητα είναι οι ασεβείς πράξεις των νέων ανθρώπων. Και προβαίνει στη σχετική ιεράρχηση ¹⁹³.

¹⁸⁹ Βλ. κατωτέρω.

¹⁹⁰ Κάλφας [1995], σελ. 84.

¹⁹¹ Ό.π., σελ. 4 και σημ. 1.

¹⁹² «μετὰ δὲ τὰς αἰκίας περὶ παντὸς ἔν ειρήσθω τοιόνδε τι νόμιμον βιαιῶν περὶ τῶν ἀλλοτρίων μηδένα μηδὲν φέρειν μηδὲ ἄγειν, μηδ' αὖ χρῆσθαι μηδενὶ τῶν τοῦ πέλας, ἂν μὴ πείσῃ τὸν κεκτημένον· ἐκ γὰρ δὴ τοῦ τοιούτου πάντα ἤρτημένα τὰ τε εἰρημένα κατὰ γέγονε καὶ ἔστι καὶ ἔσται». Νόμοι, 884a1-6.

¹⁹³ «μέγιστα δὲ δὴ τῶν λοιπῶν αἰ τῶν νέων ἀκολασίαι τε καὶ ὕβρεις, εἰς μέγιστα δέ, ὅταν εἰς ἱερὰ γίνωνται, καὶ διαφερόντως αὖ μεγάλα, ὅταν εἰς δημόσια καὶ ἅγια ἢ κατὰ μέρη κοινὰ φυλετῶν ἢ τινῶν ἄλλων τοιούτων κεκοινωνηκότων· εἰς ἱερὰ δὲ ἴδια καὶ τάφους δεύτερα καὶ δευτέρως, εἰς δὲ γονέας τρίτα, χωρὶς τῶν ἔμπροσθεν εἰρημένων, ὅταν ὕβριζῃ τις. τέταρτον δὲ γένος ὕβρεως, ὅταν ἀφροντιστῶν τις ἀρχόντων ἄγῃ ἢ φέρῃ ἢ χρῆται τινὶ τῶν ἐκείνων μὴ πείσας αὐτοῦς, πέμπτον δὲ τὸ πολιτικὸν ἂν εἴη ἐκάστου τῶν πολιτῶν ὕβρισθὲν δίκην ἐπικαλούμενον. οἷς δὴ δοτέον εἰς κοινὸν νόμον ἐκάστοις. ἱεροσυλία

Αφήνει τελευταία την περίπτωση η προσβολή και η ύβρη να απευθύνεται απευθείας στους θεούς. Εδώ, πριν αναφερθεί σε κάποιο είδος ποινής σύμφωνα με την μέχρι τώρα πρακτική του, εστιάζει περισσότερο στο φαινόμενο. Αξιωματικά δέχεται ότι εάν ένας άνθρωπος πιστεύει στην ύπαρξη των θεών, δεν ασεβεί ποτέ εκούσια είτε με λόγια είτε με πράξεις ¹⁹⁴. Σαφώς ο Πλάτων στο σημείο αυτό αναφέρεται στην απόφαση του δασκάλου του ότι κανένας δεν είναι κακός με τη θέλησή του ¹⁹⁵.

Η σωκρατική αυτή αρχή διαπνέει με τον ένα ή τον άλλον τρόπο τα περισσότερα έργα του Πλάτωνα. Στον *Γοργία* ο Καλλικλής συμφωνεί με τον Σωκράτη ότι κανείς δεν προκαλεί αδικίες οικειοθελώς. Όσοι αδικούν το πράττουν εν αγνοία τους ¹⁹⁶. ενδιαφέρουσα στροφή της συζήτησης του Σωκράτη με τον Πώλο, ο Σωκράτης ισχυρίζεται ότι οι τύραννοι και οι ρήτορες, ακόμη κι όταν πράττουν όσα θέλουν, δεν πράττουν αυτά που θέλουν, προκαλώντας την αγανάκτηση του Πώλου ¹⁹⁷!

Στον *Μένωνα*, ο ομώνυμος συνομιλητής του Σωκράτη αναγκάζεται να συμφωνήσει με τον φιλόσοφο ότι κανείς δεν επιθυμεί κακά πράγματα ¹⁹⁸.

Ευθεία αναφορά στην πεποίθηση αυτή του Σωκράτη έχουμε επίσης στον *Τίμαιο*. Όπου, αναφερόμενος ο Πλάτων -μέσω του ομώνυμου συνομιλητή του διαλόγου- στις ασθένειες της ψυχής που καθιστούν τον άνθρωπο ευάλωτο στις ποικίλες απολαύσεις, δηλώνει ότι όλες οι ευθύνες που επιρρίπτουμε στους ανθρώπους που είναι αδύναμοι να ελέγξουν τους εαυτούς τους απέναντι στις ηδονές καθώς και η κατηγορία ότι συνειδητά επιλέγουν την κακία, είναι εσφαλμένες. Διότι κανείς δεν είναι εκούσια κακός παρά γίνεται λόγω φυσικής αδυναμίας και ελλιπούς ανατροφής, για τα οποία όμως δεν είναι υπεύθυνος ¹⁹⁹.

Εάν συμβαίνει να φέρεται κάποιος ασεβών ενώπιον των θεών, αυτό κατά τον Αθηναίο φιλόσοφο οφείλεται σε τρεις λόγους: είτε θα πιστεύει ότι δεν υπάρχουν θεοί, είτε θα θεωρεί ότι εάν υπάρχουν αδιαφορούν για την φροντίδα των ανθρώπων, ή ακόμη, είναι «υποχείρια» των ανθρώπων, αφού μπορούν εύκολα να αλλάξουν γνώμη εφόσον τους απευθυνθούν προσευχές και τους προσφερθούν θυσίες ²⁰⁰.

μὲν γὰρ εἴρηται συλλήβδην, βίαιός τε καὶ λάθρα ἐὰν γίγηται, τί χρὴ πάσχειν ὅσα δὲ λόγῳ καὶ ὅσα ἔργῳ περὶ θεοὺς ὑβρίζει τις λέγων ἢ πράττων, τὸ παραμύθιον ὑποθεμένῳ ῥητέον ἂν δεῖ πάσχειν. ἔστω δὴ τόδε». Νόμοι, 884a6-885b5.

¹⁹⁴ «θεοὺς ἠγοούμενος εἶναι κατὰ νόμους οὐδεὶς πώποτε οὔτε ἔργον ἀσεβὲς ἠργάσατο ἐκὼν οὔτε λόγον ἀφήκεν ἄνομον», Νόμοι, 885b5-7.

¹⁹⁵ Πρβ. και σημ. 67.

¹⁹⁶ «ὦ Καλλίκλεις, πότερόν σοι δοκοῦμεν ὀρθῶς ἀναγκασθῆναι ὁμολογεῖν ἐν τοῖς ἔμπροσθεν λόγοις ἐγὼ τε καὶ πῶλος ἢ οὐ, ἠνίκα ὁμολογήσαμεν μηδένα βουλόμενον ἀδικεῖν, ἀλλ' ἄκοντας τοὺς ἀδικοῦντας πάντας ἀδικεῖν; -ἔστω σοι τοῦτο, ὦ Σώκρατες, οὕτως, ἵνα διαπεράνης τὸν λόγον», *Γοργίας*, 509e3-510a2.

¹⁹⁷ «οὐ φημι ποιεῖν αὐτοὺς ἂ βούλονται... -οὐκ ἄρτι ὁμολόγησιν ποιεῖν ἂ δοκεῖ αὐτοῖς βέλτιστα εἶναι, τούτου πρόσθεν; -καὶ γὰρ νῦν ὁμολογῶ. -οὐκ οὖν ποιοῦσιν ἂ βούλονται; -οὐ φημι. -ποιοῦντες ἂ δοκεῖ αὐτοῖς; -φημί. -σχέτιλιά γε λέγεις καὶ ὑπερφυῖ, ὦ Σώκρατες», *Γοργίας*, 467b3-9.

¹⁹⁸ «-οὐκ ἄρα βούλεται, ὦ Μένων, τὰ κακὰ οὐδεὶς, εἴπερ μὴ βούλεται τοιοῦτος εἶναι. τί γὰρ ἄλλο ἐστὶν ἄθλιον εἶναι ἢ ἐπιθυμεῖν τε τῶν κακῶν καὶ κτᾶσθαι; -κινδυνεύεις ἀληθῆ λέγειν, ὦ Σώκρατες; καὶ οὐδεὶς βούλεσθαι τὰ κακὰ», *Μένων*, 78a6-b2.

¹⁹⁹ «καὶ σχεδὸν δὴ πάντα ὅποσα ἡδονῶν ἀκράτεια καὶ ὄνειδος ὡς ἐκόντων λέγεται τῶν κακῶν, οὐκ ὀρθῶς ὄνειδίζεται. **κακὸς μὲν γὰρ ἐκὼν οὐδεὶς**, διὰ δὲ πονηρὰν ἔξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφήν ὁ κακὸς γίγνεται κακός, παντὶ δὲ ταῦτα ἐχθρὰ καὶ ἄκοντι προσγίγνεται», *Τίμαιος* 886d5-e3.

²⁰⁰ «ἀλλὰ ἐν δὴ τι τῶν τριῶν πάσχων, ἢ τοῦτο, ὅπερ εἶπον, οὐκ ἠγοούμενος, ἢ τὸ δευτέρον ὄντας οὐ φροντίζειν ἀνθρώπων, ἢ τρίτον εὐπαραμυθήτους εἶναι θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς παραγομένους». Νόμοι, 885b7-10.

Στη συνέχεια ο Πλάτων εκθέτει μέσω της αναπαραγωγής των πιθανών απόψεων που κατά τον Αθηναίο θα προέβαλλαν οι άνθρωποι που αμφισβητούν την ύπαρξη των θεών, την επιχειρηματολογία τους, η οποία στρέφεται ενάντια τόσο προς το γένος των ποιητών, όσο και των ρητόρων και των πάσης φύσεως ιερέων και μάντεων²⁰¹. Στο σημείο αυτό ο Πλάτων ελέγχει έντονα την αποτελεσματικότητα των έργων των εν λόγω σοφών –ας μας επιτραπεί ο όρος- ανθρώπων να διδάσκουν το καλό και να αποτρέπουν από τη διάπραξη αδικιών²⁰².

Από το σημείο αυτό του βιβλίου Ι΄ των Νόμων και στο εξής αρχίζει σταδιακά να αποκαλύπτεται μια διαλεκτική που στόχο έχει να συνδέσει το ζήτημα της ύπαρξης των θεών με τη δικαιοπραξία, την ευσέβεια και κατ' επέκταση την καλοσύνη.

Ακολουθώντας, στο πρόσωπο του Κλεινία συνοψίζει ο Πλάτων όλους εκείνους τους ανθρώπους που σήμερα θα χαρακτήριζε κανείς «αφελείς» ή «απλοϊκούς». Οι άνθρωποι αυτοί είναι λίαν ευκολόπιστοι για την ύπαρξη των θεών. Ορθότερα, δεν τέθηκε ποτέ σε αυτούς ζήτημα αμφισβήτησής τους, καθόσον τόσο η φυσική πραγματικότητα αποτελεί περίτρανη απόδειξη της ύπαρξής τους όσο και η εποχή τους με την παράδοση που φθάνει έως αυτούς το μαρτυρά²⁰³.

6.2. Η αλαζονική αμάθεια ως βασική αιτία ασέβειας

Υπάρχει μια αιτία η οποία οδηγεί στην ασέβεια, μπρος στην οποία η φιληδονία είναι δευτερεύουσα. Αυτή είναι η αμάθεια. Όχι όμως η αμάθεια που διακρίνει τους αφελείς που αναφέραμε ανωτέρω, αλλά μια μορφή της που φέρει ένδυμα σωφροσύνης και είναι επικίνδυνα παραπλανητική και ζημιογόνα²⁰⁴.

Μέσω αυτής της διαπίστωσης και με αφορμή την διερεύνηση των αιτιών που οδηγούν στην ασέβεια ο Πλάτων στρέφεται προς τους προγενέστερους σοφούς και ποιητές, οι οποίοι ασχολήθηκαν με την περιγραφή της δημιουργίας της ύλης και της γέννησης των θεών. Καταρχήν δεν τον απασχολεί ιδιαίτερα να ανιχνεύσει περαιτέρω την ορθότητα των περιγραφών αυτών, είτε διότι λόγω της παλαιότητάς τους είναι δύσκολη μια τέτοια απόπειρα, είτε διότι δεν του φαίνονται αληθείς, οπότε τις αντιπαρέρχεται²⁰⁵.

²⁰¹ «νῦν μὲν γὰρ ταῦτα ἀκούοντές τε καὶ τοιαῦθ' ἕτερα τῶν λεγομένων ἀρίστων εἶναι ποιητῶν τε καὶ ῥητόρων καὶ μάντεων καὶ ἱερέων καὶ ἄλλων μυριάκις μυρίων, οὐκ ἐπὶ τὸ μὴ δρᾶν τὰ ἄδιστα τρεπόμεθα οἱ πλείστοι, δρᾶσαντες δ' ἕξακεισθαι πειρώμεθα», Νόμοι, 885d5-e2.

²⁰² Είναι προφανές ότι στο σημείο αυτό ο Πλάτων βρίσκει μια πολύ καλή αφορμή να θίξει έμμεσα το γένος των ποιητών και των ρητόρων, των οποίων τα έργα και οι λόγοι δεν είναι ικανά να αποτρέπουν από την αδικία, αλλά μόνον να προσπαθούν να αμβλύνουν εκ των υστέρων το αποτέλεσμα.

²⁰³ «πρῶτον μὲν γῆ καὶ ἥλιος ἄστρα τε καὶ τὰ σύμπαντα, καὶ τὰ τῶν ὠρῶν διακεκοσμημένα καλῶς οὕτως, ἐνιαυτοῖς τε καὶ μηνῶν διειλημμένα· καὶ ὅτι πάντες Ἕλληγές τε καὶ βάβραροι νομίζουσιν εἶναι θεοὺς», Νόμοι, 886a1-4.

²⁰⁴ «ἡμεῖς μὲν γὰρ οὐκ ἴσθε αὐτῶν περὶ τὴν τῆς διαφορᾶς αἰτίαν, ἀλλ' ἠγεῖσθε ἀκρατεῖα μόνον ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν ἐπὶ τὸν ἀσεβῆ βίον ὀρμᾶσθαι τὰς ψυχὰς αὐτῶν» και «ἀμαθία τις μάλα χαλεπή, δοκοῦσα εἶναι μεγίστη φρόνησις», Νόμοι, 886a7-10 και 886b5.

²⁰⁵ «Εἰσὶν ἡμῖν ἐν γράμμασιν λόγοι κείμενοι, οἱ παρ' ἡμῖν οὐκ εἰσὶν δι' ἀρετὴν πολιτείας, ὡς ἐγὼ μαθάνω, οἱ μὲν ἐν τισὶ μέτροις, οἱ δὲ καὶ ἄνευ μέτρων λέγοντες περὶ θεῶν, οἱ μὲν παλαιότατοι ὡς γέγονεν ἢ πρώτη φύσις οὐρανοῦ τῶν τε ἄλλων, προϊόντες δὲ τῆς ἀρχῆς οὐ πολὺν θεογονίαν διεξέρονται, γενόμενοι τε ὡς πρὸς ἀλλήλους ὠμίλησαν ἃ τοῖς ἀκούουσιν εἰ μὲν εἰς ἄλλο τι καλῶς ἢ μὴ καλῶς ἔχει, οὐ ῥάδιον ἐπιτιμᾶν παλαιοῖς οὕσιν, εἰς μέντοι γονέων τε θεραπείας καὶ τιμᾶς οὐκ ἂν ἐγωγέ ποτε ἐπαινῶν

Αντιθέτως, στρέφεται με δριμύτητα στις απόψεις και τη διδασκαλία των συγχρόνων του σοφών, καθώς τις θεωρεί ως πρόξενους κακών. Διότι με τα λεγόμενά τους αποϊεροποιούν την ύλη και ορθώνουν τείχη μεταξύ των ανθρώπων και των θεών. Επιπλέον, φροντίζουν ώστε να παρουσιάσουν με όμορφο τρόπο τα όσα λένε, προκειμένου να γίνονται πιστευτά στους ακροατές τους ²⁰⁶.

Δεν είναι απαραίτητο να έχει εντυπωήσει κανείς στην πλατωνική σκέψη και στις σωκρατικές διδαχές, για να αντιληφθεί σαφώς με ποιους και για ποιο λόγο ο Πλάτων έρχεται σε ρήξη στο σημείο αυτό. Οι σοφιστές έχουν στην εποχή του ήδη «διαφθείρει» τους ανθρώπους, καθώς τους έχουν πείσει ότι ο φυσικός κόσμος γύρω τους, στη γη και στον ουρανό δεν είναι παρά άψυχη ύλη. Ο Κλεινίας φέρεται να επιβεβαιώνει την άποψη αυτή που διατυπώνεται εκ στόματος Αθηναίου Ξένου ²⁰⁷, ο οποίος μάλιστα, συμπληρωματικά αναφέρεται έμμεσα και στους ρήτορες ως συμμάχους των σοφών σε αυτήν την πρακτική τους ²⁰⁸.

Για να αντιληφθούμε για ποιο λόγο κατά τον Πλάτωνα μια τέτοια θεώρηση του κόσμου, υπό το πρίσμα δηλαδή του υλισμού, διαφθείρει τους ανθρώπους, αρκεί να παρατηρήσουμε την «αλυσιδωτή αντίδραση» που προκαλείται με την καθιέρωση υλιστικών αντιλήψεων. Εάν, δηλαδή, δεν υπάρχει πίσω από όλα μια «θεϊκή» αιτία, έστω και υπό τη μορφή του Θεού Δημιουργού του *Τιμαίου* ²⁰⁹, αλλά όλα είναι απλώς

εἶπομι οὔτε ὡς ὠφέλιμα οὔτε ὡς τὸ παράπαν ὄντως εἴρηται. τὰ μὲν οὖν δὴ τῶν ἀρχαίων περὶ μεθείσθω καὶ χαιρέτω, καὶ ὅπῃ θεοῖσιν φίλον, λεγέσθω ταύτην, Νόμοι, 886b5-d2. Ανάλογη θέση εκφράζει ο Πλάτων και στον *Τίμαιο*: «Περὶ δὲ τῶν ἄλλων δαμόνων εἰπεῖν καὶ γνῶναι τὴν γένεσιν μεῖζον ἢ καθ' ἡμᾶς, πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἐμπροσθεν, ἐκγόνοις μὲν θεῶν οὔσιν, ὡς ἔφασαν, σαφῶς δέ που τοὺς γε αὐτῶν προγόνους εἰδόσιν ἀδύνατον οὖν θεῶν παισὶν ἀπιστεῖν, καίπερ ἄνευ τε εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων λέγουσιν, ἀλλ' ὡς οἰκεία φασκόντων ἀπαγγέλλειν ἐπομένους τῷ νόμῳ πιστευτέον. οὕτως οὖν κατ' ἐκείνους ἡμῖν ἢ γένεσις περὶ τούτων τῶν θεῶν ἔχέτω καὶ λεγέσθω», *Τίμαιος*, 40d-e. Πάγια αντίδρασή του προς όλους εκείνους που θεωρούν τους εαυτούς τους *ἐκγόνους θεῶν* είναι η ειρωνεία. Ωστόσο, εδώ φαίνεται να είναι περισσότερο επεικής απ' ότι στους *Νόμους*. Και προκειμένου να μην τον αδικούμε, θα πρέπει να επισημάνουμε ότι δεν απορρίπτει κάθε άποψη που δεν συνάδει προς τη μεθοδολογία της δικής του εξιστόρησης. Αντιθέτως, δέχεται στη θέση των *εἰκότων ἀποδείξεων* την εγκυρότητα της παράδοσης που φέρει η λαϊκή ευσέβεια. Για το μείγμα ειρωνείας και επεικίας του Πλάτωνα προς όσους θεωρούν ότι προέρχονται από τους θεούς, κατατοπιστικά είναι τα σχόλια του Β. Κάλφα (*Τίμαιος*, σσ. 84, 399 – σμμ. 174).

²⁰⁶ «τὰ δὲ τῶν νέων ἡμῖν καὶ σοφῶν αἰτιαθήτω ὅπῃ κακῶν αἷτια. τόδε οὖν οἱ τῶν τοιούτων ἐξεργάζονται λόγοι· ἐμοῦ γὰρ καὶ σοῦ, ὅταν τεκμήρια λέγωμεν ὡς εἰσὶν θεοί, ταῦτα αὐτὰ προφέροντες, ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ ἄστρα καὶ γῆν ὡς θεοὺς καὶ θεῖα ὄντα, ὑπὸ τῶν σοφῶν τούτων ἀναπεπεισμένοι ἂν λέγοιεν ὡς γῆν τε καὶ λίθους ὄντα αὐτὰ καὶ οὐδὲν τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων φροντίζειν δυνάμενα, λόγοισι δὲ ταῦτα εὖ πως εἰς τὸ πιθανὸν περιπεπεμμένα», *Νόμοι*, 886d3-e2.

²⁰⁷ *Νόμοι*, 886e3-e5.

²⁰⁸ Ως έμμεση αναφορά στους ρήτορες και την ρητορική ερμηνεύουμε την πρόταση του Αθηναίου Ξένου «λόγοισι δὲ ταῦτα εὖ πως εἰς τὸ πιθανὸν περιπεπεμμένα» (ό.π. σμμ. 74 της σελ. 47).

²⁰⁹ «Λέγωμεν δὴ δι' ἣντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστάς συνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῶ δὲ οὐδείς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὦν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῶ. ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ' ἂν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ' ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ' ἂν. βουλευθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὀρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἦγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον. θέμις δ' οὐτ' ἦν οὐτ' ἔστιν τῶ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον», *Τίμαιος*, 29d-30a. Στο έξοχης σύλληψης και ποιητικότητας απόσπασμα αυτό του *Τιμαίου* ο Πλάτων καθιερώνει επί της ουσίας, το κάλλος και την αγαθοσύνη του Θεού Δημιουργού ως την κύρια μορφή αιτότητας. Το ότι η δημιουργία δεν γίνεται σε συνθήκες απόλυτης ανυπαρξίας, ουδὼς μειώνει την αξία της σύλληψης αυτής. Προφανώς ο Πλάτων αντιλαμβάνεται πολύ καλύτερα από τους Σοφιστές και τους φυσικούς φιλοσόφους ότι η ομορφιά του κόσμου και η καλοσύνη δεν μπορούν να εξηγηθούν με αφηρημένες απρόσωπες αιτίες,

φυσικές διεργασίες που συμβαίνουν από τύχη με επόπτη την ανάγκη, τότε μοιραία αναδεικνύεται σε ρυθμιστικό παράγοντα η υποκειμενικότητα που απορρέει από την προτεραιότητα που δίνουν οι Σοφιστές στην ανθρώπινη γνώμη. Έτσι, στο επίπεδο της οντολογίας χάνεται η αίσθηση της ιερότητας του κόσμου ως δημιουργήματος του θεού ή των κατώτερων θεοτήτων ²¹⁰, ενώ στο επίπεδο της γνωσιολογίας νομιμοποιείται ο σχετικισμός, αφού όσοι άνθρωποι τόσες και γνώμες. Και φυσικά, επόμενος του σχετικισμού είναι ο αγνωστικισμός ²¹¹. Διότι όταν αμφισβητηθεί ένα θεμέλιο, τότε όλο το οικοδόμημα κλονίζεται. Στο επίπεδο της πολιτικής, αντίστοιχα, μια τέτοια αμφισβήτηση καταργεί τη σχέση των νόμων με τους θεούς και δημιουργεί τις προϋποθέσεις για κάθε αυθαιρεσία από πλευράς των πολιτών, η οποία οδηγεί στην κατάργηση του δημοκρατικού πολιτεύματος, αφού το δίκαιο γίνεται πλέον όπλο στα χέρια των ισχυρών. Φαίνεται από τα ανωτέρω ξεκάθαρα η πολυσημία της λέξης κακά, στα οποία αναφέρεται ο Πλάτων στο 886d των Νόμων ²¹².

Στο σημείο εμφανίζεται ένα εικονικό δίλημμα, το οποίο ο Αθηναίος Ξένος θέτει στην συζήτηση: να επιμείνει στην αποδεικτική διαδικασία της ύπαρξης των θεών, όσο χρονοβόρα κι αν είναι, όσο κι αν επιμηκύνει την εισαγωγή της σχετικής νομοθεσίας, προκειμένου με πανίσχυρα επιχειρήματα να προκαλέσει στους ασεβείς αποστροφή προς τις πεποιθήσεις τους; Ή να συνεχίσει τη νομοθεσία, αφήνοντάς τους στην ησυχία τους ²¹³; Αφού κι ο Κλεινίας συμφωνεί, αναγνωρίζοντας τη σημασία του να δειχθεί με έμφαση ότι οι θεοί υπάρχουν και αποδίδουν τιμή στην δικαιοσύνη περισσότερο απ' ότι οι άνθρωποι, ο Πλάτων προχωρά σε μια εκτενή κριτική των ασεβών.

όπως η τύχη και η ανάγκη γ'αυτό και καταφεύγει στο Δημιουργό, έστω κι αν το υλικό της δημιουργίας του προϋπάρχει.

²¹⁰ «ἐπεὶ δ' οὖν πάντες ὅσοι τε περιπολοῦσιν φανερώς καὶ ὅσοι φαίνονται καθ' ὅσον ἂν ἐθέλωσιν θεοὶ γένεσιν ἔρχον, λέγει πρὸς αὐτοὺς ὁ τότε τὸ πᾶν γεννήσας τάδε— “Θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, δι' ἐμοῦ γενόμενα ἅλυστα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος, τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἀρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ· δι' ἃ καὶ ἐπειπερ γεγέννησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ' ἄλυστοι τὸ πάμπαν, οὐτι μὲν δὴ λυθήσεσθε γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων οἷς ὅτ' ἐγγίγεσθε συνεδεῖσθε. νῦν οὖν ὁ λέγω πρὸς ὑμᾶς ἐνδεικνύμενος, μάθετε. θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρία ἀγέννητα· τούτων δὲ μὴ γενομένων οὐρανὸς ἀτελής ἔσται· τὰ γὰρ ἅπαντ' ἐν αὐτῷ γένη ζῶων οὐχ ἔξει, δεῖ δέ, εἰ μέλλει τέλος ἰκανῶς εἶναι. δι' ἐμοῦ δὲ ταῦτα γενόμενα καὶ βίου μετασχόντα θεοῖς ἰσάζοιτ' ἄν' ἵνα οὖν θνητὰ τε ἢ τό τε πᾶν τότε ὄντως ἅπαν ἢ, τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζῶων δημιουργίαν, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν. καὶ καθ' ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμώνυμον εἶναι προσήκει, θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τε ἐν αὐτοῖς τῶν ἀεὶ δίκη καὶ ὑμῖν ἐθελόντων ἔπεσθαι, σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω· τὸ δὲ λοιπὸν ὑμεῖς, ἀθανάτω θνητὸν προσσφαιρόντες, ἀπεργάζεσθε ζῶα καὶ γεννᾶτε τροφήν τε διδόντες αὐξάνετε καὶ φθίνοντα πάλιν δέχεσθε”». Τίμαιος, 41a-d.

²¹¹ Κατὰ τον Κάλφα, ο Πλάτων φαίνεται να εντοπίζει μεταξύ του υλισμού που καθιερώνεται από τους Σοφιστές στη φυσική και την αστρονομία και των αγνωστικιστικών τάσεων που προκαλούν στη γνωσιολογία και την ηθική μια αλληλεξάρτηση (Κάλφας [1995], σελ. 86).

²¹² Ό.π. σελ. 48, σημ. 74.

²¹³ «Τί οὖν δὴ; τί λέγομεν; τί χρὴ δρᾶν ἡμᾶς; πότερον ἀπολογησώμεθα οἷον κατηγορήσαντός τινος ἐν ἀσεβείν ἀνθρώποις ἡμῶν, φεύγουσι περὶ τῆς νομοθεσίας λέγουσιν ὡς δεινὰ ἐργαζόμεθα νομοθετοῦντες ὡς ὄντων θεῶν; ἢ χαίρειν εἶσαντες ἐπὶ τοὺς νόμους τρεπώμεθα πάλιν, μὴ καὶ τὸ προοίμιον ἡμῖν μακρότερον γίγνηται τῶν νόμων; οὐ γάρ τι βραχὺς ὁ λόγος ἐκταθεῖς ἂν γίγνοιτο, εἰ τοῖσιν ἐπιθυμοῦσιν ἀσεβεῖν τὰ μὲν ἀποδείξαμεν μετρίως τοῖς λόγοις ὧν ἔφραζον δεῖν πέρι λέγειν, τὸν δὲ εἰς φόβον τρέψαιμεν, τὰ δὲ δυσχεραίνειν ποιήσαντες, ὅσα πρόπει μετὰ ταῦτα ἤδη νομοθετοῦμεν», Νόμοι, 886e5-887a.

6.2. Η ύπαρξη των θεών μέσα στο πολιτιστικό σύστημα αναφοράς

Η αμφισβήτηση της ύπαρξης των θεών από πλευράς των νέων ανθρώπων αποτελεί προσωρινά αιτία αγανάκτησης και θυμού για τον φιλόσοφο και είναι γεγονός ότι έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον να δούμε πώς ερμηνεύονται αυτά τα συναισθήματα του Πλάτωνα.

Καταρχήν η οργή του προέρχεται από το ότι οι νέοι αυτοί άνθρωποι έχουν οδηγηθεί στην αμφισβήτηση αυτή απιστώντας προς όσα από μικροί άκουγαν, ενόσω δέχονταν τις περιποιήσεις από τις μανάδες και τις τροφούς τους ²¹⁴.

Μαζί με μια συνοπτική αναφορά στο τελετουργικό που εφαρμόζαν οι άνθρωποι αναφερόμενοι στους θεούς, αναφέρεται στους μύθους, αποδίδοντάς τους διττή σημασία. Είναι τρόποι ψυχαγωγίας των παιδιών αλλά ταυτόχρονα και μέσο αναφοράς των ανθρώπων προς τους θεούς.

Η εικόνα αυτή καθώς και η ακόλουθη αναφορά του Πλάτωνα στη συνήθεια των προγόνων τους να απευθύνονται στους θεούς με αφορμή τόσο τις συμφορές που τους τύχαιναν όσο και τις ευτυχείς συγκυρίες, μας επιτρέπει –δικαιολογημένα νομίζουμε- να παρατηρήσουμε ότι στο σημείο αυτό σκιαγραφείται από τον φιλόσοφο ένα πολιτιστικό πλαίσιο αναφοράς ²¹⁵. Μια παράδοση, δηλαδή, ο προσδιορισμός της οποίας είναι απαραίτητος, προκειμένου να μπορέσουν να αναπτυχθούν τα όποια επιχειρήματα και να διατυπωθούν οι διδαχές προς τους αμφισβητίες των θεών.

Αυτή η αναφορά του Πλάτωνα στην παράδοση είναι το κλειδί για να κατανοήσουμε τους λόγους για τους οποίους λίγο πρωτότερα εκφράζει την οργή του για την επιλογή των νέων να αμφισβητούν τους θεούς. Δεν είναι συναισθηματική η αντίδρασή του, ούτε οφείλεται προφανώς στην παρόρμηση. Περισσότερο, θα λέγαμε, ενοχλείται, διότι διαπιστώνει πως οι λόγοι της αθεΐας βρίσκονται έξω από ό,τι συνιστά την πρακτική και τις συνήθειες των προγόνων, όχι μόνον των απώτερων αλλά και των αμέσως προηγούμενων.

Για να γίνει πιο σαφής η ένσταση του φιλοσόφου όπως την περιγράφουμε ανωτέρω, σημειώνουμε ότι, το ανάλογο του συγκεκριμένου πολιτιστικού συστήματος αναφοράς, της παράδοσης, στην οποία αναφέρεται ο Πλάτων και στο πλαίσιο της οποίας δεν είναι κατανοητή από τον ίδιο η αμφισβήτηση των θεών, αναπτύχθηκε στις μέρες μας και υποστηρίχθηκε με σθένος στο χώρο της επιστήμης και της φιλοσοφίας

²¹⁴ «ἀνάγκη γὰρ δὴ χαλεπῶς φέρειν καὶ μισεῖν ἐκείνους οἱ τούτων ἡμῖν αἴτιοι τῶν λόγων γεγένηται καὶ γίνονται νῦν, οὐ πειθόμενοι τοῖς μύθοις οὓς ἐκ νέων παιδῶν ἔτι ἐν γάλαξιν τρεφόμενοι τροφῶν τε ἤκουον καὶ μητέρων», Νόμοι, 887c9-d4.

²¹⁵ «οἷον ἐν ἐπωδαῖς μετὰ τε παιδιᾶς καὶ μετὰ σπουδῆς λεγομένων καὶ μετὰ θουσιῶν ἐν εὐχαῖς αὐτοῖς ἀκούοντές τε, καὶ ὄψεις ὀρῶντες ἐπομένους αὐτοῖς ἄς ἴδιστα ὅ γε νέος ὄρᾳ τε καὶ ἀκούει πρᾶττομένας θουόντων, ἐν σπουδῇ τῇ μεγίστῃ τοὺς αὐτῶν γονέας ὑπὲρ αὐτῶν τε καὶ ἐκείνων ἐσπουδακότας, ὡς [887e] ὅτι μάλιστα οὓσιν θεοῖς εὐχαῖς προσδιαλεγόμενους καὶ ἰκετεῖαις, ἀνατέλλοντός τε ἡλίου καὶ σελήνης καὶ πρὸς δυσμᾶς ἰόντων προκυλίσεις ἅμα καὶ προσκυνήσεις ἀκούοντές τε καὶ ὀρῶντες Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων πάντων ἐν συμφοραῖς παντοίαις ἐχομένων καὶ ἐν εὐπραγίαις, οὐχ ὡς οὐκ ὄντων ἀλλ' ὡς ὅτι μάλιστα ὄντων καὶ οὐδαμῇ ὑποψίαν ἐνδιδόντων ὡς οὐκ εἰσὶν θεοί», Νόμοι, 887d4-e8.

από μια πληθωρική προσωπικότητα, που έτυχε ανάλογης αμφισβήτησης: τον Paul Feyerabend ²¹⁶.

Κλείνοντας αυτή τη σύντομη βοηθητική παρέκβαση, επιστρέφουμε στον Πλάτωνα, ο οποίος έχοντας ολοκληρώσει τις παρατηρήσεις με τις οποίες έχει κατορθώσει να σκιαγραφήσει το πλαίσιο της παράδοσης μέσα στην οποία είναι αδιανόητη η αμφισβήτηση της ύπαρξης των θεών, μεταθέτει την επιχειρηματολογία στη διερεύνηση του τριπτύχου: φύση – τύχη – τέχνη, στο επίπεδο της κοσμολογίας και της ύπαρξης του κόσμου.

Ορισμένοι άνθρωποι αποδίδουν την ύπαρξη των πραγμάτων στην φύση και την τύχη αφενός, ή στην τέχνη αφετέρου. Η φύση και η τύχη ευθύνονται για όσα μεγαλειώδη δημιουργήματα υφίστανται, ενώ η τέχνη είναι υπεύθυνη για τα υποδεέστερης αξίας έργα, τα οποία γίνονται με βάση τα προηγούμενα πρωτότυπα δημιουργήματα. Έτσι, από τα τέσσερα άψυχα στοιχεία της φύσης έγιναν τα φυσικά σώματα του ουρανού μέσω φυσικών διεργασιών και σύμφωνα με τις ιδιότητές τους προήλθαν ως αποτέλεσμα τα διάφορα φυτά, ζώα και λοιπά όντα ²¹⁷.

Στη διεργασία αυτή της δημιουργίας δεν υπάρχει πουθενά στη σκέψη των ανθρώπων αυτών χώρος για τη συμμετοχή του νου ή κάποιου θεού. Ούτε καν η τέχνη υφίσταται. Διότι αυτή προέρχεται από τη φύση και την τύχη και είναι εξίσου θνητή. Και όλα τα έργα της είναι απομιμήσεις ξένες προς την πραγματικότητα. Η πολιτική ανήκει στην κατηγορία αυτή, είναι έργο της τέχνης. Ως τέτοια, δεν έχει σχέση με τη φύση, άρα και η νομοθετική διαδικασία είναι τεχνικό έργο, που στερείται αλήθειας. Αντίθετα, αξιόλογες τέχνες είναι εκείνες που σχετίζονται άμεσα με τη φύση, όπως η γεωργία, η ιατρική και η γυμναστική ²¹⁸.

²¹⁶ Ξεκάθαρη εικόνα της ριζοσπαστικής προσωπικότητας του Paul Feyerabend στο χώρο της επιστήμης, της φιλοσοφίας των επιστημών και της επιστημολογίας, όσο και της αντιμετώπισής του από τους συγχρόνους του διανοούμενους, επιστήμονες και λοιπούς αμφισβητίες του, αποκτά κανείς διαβάζοντας την αυτοβιογραφία του με τίτλο, *Σκοτώνοντας το χρόνο*, αλλά και μια γλαφυρά αναπαραχθείσα από τον ίδιο μέσω σημειώσεων του συζήτησης που έλαβε χώρα το Γενάρη του 1978 στο Πανεπιστήμιο του Kassel, στο Έσσεν της Γερμανίας, η οποία παρουσιάζεται στο βιβλίο του *Γνώση για ελεύθερους ανθρώπους*.

²¹⁷ «λέγουσί πού τινες ως πάντα ἐστὶ τὰ πράγματα γινόμενα καὶ γενόμενα καὶ γενησόμενα τὰ μὲν φύσει, τὰ δὲ τέχνῃ, τὰ δὲ διὰ τύχην», Νόμοι 888e3-5, και, «ἔοικε, φασίν, τὰ μὲν μέγιστα αὐτῶν καὶ κάλλιστα ἀπεργάζεσθαι φύσιν καὶ τύχην, τὰ δὲ σμικρότερα τέχνῃ, ἣν δὴ παρὰ φύσεως λαμβάνουσιν τὴν τῶν μεγάλων καὶ πρώτων γένεσιν ἔργων, πλάττειν καὶ τεκταίνεσθαι πάντα τὰ σμικρότερα, ἃ δὴ τεχνικὰ πάντες προσαγορεύομεν», Νόμοι 889a2-6 και, «ὅδ' ἔτι σαφέστερον ἐρῶ. πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα φύσει πάντα εἶναι καὶ τύχῃ φασίν, τέχνῃ δὲ οὐδὲν τούτων, καὶ τὰ μετὰ ταῦτα αὐτῶν σώματα, γῆς τε καὶ ἡλίου καὶ σελήνης ἄστρον τε πέρι, διὰ τούτων γεγενῆσθαι παντελῶς ὄντων ἀψύχων· τύχῃ δὲ φερόμενα τῆ τῆς δυνάμεως ἕκαστα ἐκάστων, ἢ συμπέτωκεν ἀρμόττοντα οἰκείως πως, θερμὰ ψυχροῖς ἢ ξηρὰ πρὸς ὑγρὰ καὶ μαλακὰ πρὸς σκληρὰ, καὶ πάντα ὅποσα τῆ τῶν ἐναντίων κράσει κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης συνεκράσθη, ταύτη καὶ κατὰ ταῦτα οὕτως γεγεννημέναι τὸν τε οὐρανὸν ὅλον καὶ πάντα ὅποσα κατ' οὐρανόν, καὶ ζῶα αὐτῶν καὶ φυτὰ σίμπαντα, ὠρῶν πασῶν ἐκ τούτων γενομένων, οὐ δὲ διὰ νοῦν, φασίν, οὐδὲ διὰ τινὰ θεὸν οὐδὲ διὰ τέχνῃν ἀλλὰ, ὃ λέγομεν, φύσει καὶ τύχῃ. τέχνῃν δὲ ὕστερον ἐκ τούτων ὕστεραν γενομένην, αὐτὴν θνητὴν ἐκ θνητῶν ὕστερα γεγεννημέναι παιδιὰς τινας, ἀληθείας οὐ σφόδρα μετεχούσας, ἀλλὰ εἶδωλ' ἄττα συγγενῆ ἑαυτῶν, οἷ' ἢ γραφικὴ γεννᾶ καὶ μουσικὴ καὶ ὅσαι ταύταις εἰσὶν συνέριθοι τέχναι», Νόμοι, 889b1-d4.

²¹⁸ «οὐ δὲ διὰ νοῦν, φασίν, οὐδὲ διὰ τινὰ θεὸν οὐδὲ διὰ τέχνῃν ἀλλὰ, ὃ λέγομεν, φύσει καὶ τύχῃ. τέχνῃν δὲ ὕστερον ἐκ τούτων ὕστεραν γενομένην, αὐτὴν θνητὴν ἐκ θνητῶν ὕστερα γεγεννημέναι παιδιὰς τινας, ἀληθείας οὐ σφόδρα μετεχούσας, ἀλλὰ εἶδωλ' ἄττα συγγενῆ ἑαυτῶν, οἷ' ἢ γραφικὴ γεννᾶ καὶ μουσικὴ καὶ ὅσαι ταύταις εἰσὶν συνέριθοι τέχναι· αἱ δὲ τι καὶ σπουδαῖον ἄρα γεννώσι τῶν τεχνῶν, εἶναι ταύτας ὅποσαι τῆ φύσει ἐκοίνωσαν τὴν αὐτῶν δύναμιν, οἷον αὐτῶν ἰατρικὴ καὶ γεωργικὴ καὶ γυμναστικὴ. καὶ δὴ

Ο Πλάτων επιλέγει στο σημείο αυτό των Νόμων (889b1-d4) να περιγράψει πλήρως τον μηχανισμό με τον οποίο προέκυψε το σύμπαν, δίνοντας μια ξεκάθαρη εικόνα των μηχανιστικών αντιλήψεων για τη λειτουργία της φύσης που κερδίζουν ιδιαίτερα έδαφος στην εποχή του ²¹⁹. Η τυχαιότητα με την οποία συμβαίνουν όλες οι κινήσεις της δημιουργίας και η αναγκαιότητα που τις ωθεί να συμβαίνουν είναι σαφώς υπέρτερα της τέχνης, η οποία είναι δευτερεύουσας σημασίας και αφορά τις ανθρώπινες κατασκευές. Θέλει δηλαδή ο Αθηναίος φιλόσοφος, προτού προβεί στην ανατροπή της μέχρι τότε καθεστηκυίας πεποίθησης για τη δημιουργία, να αναπτύξει όλο το μηχανιστικό κοσμοείδωλο που κυριαρχεί στην εποχή του, ώστε εν συνεχεία να το ανατρέψει επισημαίνοντας τα προβληματικά του σημεία. Κι αυτό το κάνει όχι διότι έχει κάποια απροσδιόριστη εμμονή να αντιτίθεται στις κοσμολογικές αντιλήψεις των φυσικών φιλοσόφων και τις αναπαραγωγές τους από τους σοφιστές. Η αντίδρασή του οφείλεται στο ότι οι υλιστικές θέσεις αντικατοπτρίζονται και στην πολιτική και την ηθική. Και οι συνέπειές τους επηρεάζουν την λειτουργία της πόλης.

Ανάλογη είναι η θέση του Πλάτωνα και στον *Φαίδωνα* όπου εκφράζει την απογοήτευση που ένιωσε κατά την πρώτη γνωριμία του με τις θεωρίες των φυσιολόγων. Στον *Φαίδωνα* ωστόσο, δεν εκθέτει μια πλήρως επεξεργασμένη ολοκληρωμένη απάντηση προς τους υλιστές ²²⁰.

Σύμφωνα με την ανωτέρω συλλογιστική που υιοθετούν όσοι υπερασπίζονται την προτεραιότητα της τύχης και της ανάγκης, οι θεοί θεωρούνται ως δημιουργήματα της τέχνης και όχι της φύσης, υπάρξεις εξαρτώμενες από τις νομοθεσίες κάθε περιοχής. Η διάκριση αυτή υιοθετείται και στην περίπτωση του δικαίου, το οποίο κατ' αυτούς δεν προέρχεται από τη φύση, αλλά είναι προϊόν ανθρώπινης επεξεργασίας. Οι απόψεις αυτές εκφράζονται από ανθρώπους που θεωρούν ότι οδοδείκτης του δικαίου είναι η βία. Και αυτή ακριβώς η θέση είναι που οδηγεί στην ασέβεια τους νέους, οι οποίοι αμφισβητούν ότι υπάρχουν οι θεοί που ορίζουν οι νόμοι. Η αμφισβήτηση αυτή, οδηγεί σε παλινδρόμηση προς την πρωτόγονη ζωή, όπου κυριαρχεί ο αγώνας για επιβολή του ενός στον άλλον και όχι για υποταγή όλων έναντι των νόμων ²²¹.

Σε αυτήν την πολύχρονη παγιωμένη κατάσταση δεν αρκεί να αρχίσει ο νομοθέτης να εκτοξεύει απειλές, ιστάμενος στο μέσον της αγοράς εναντίον όσοι δεν αποδέχονται την ύπαρξη των θεών και δεν σχηματίζουν γι' αυτούς τη γνώμη που

καὶ τὴν πολιτικὴν σμικρὸν τι μέρος εἶναί φασιν κοινωνοῦν φύσει, τέχνη δὲ τὸ πολὺ, οὕτω δὲ καὶ τὴν νομοθεσίαν πᾶσαν οὐ φύσει, τέχνη δέ, ἧς οὐκ ἀληθεῖς εἶναι τὰς θέσεις», Νόμοι, 889c6-e2.

²¹⁹ Σύμφωνα με τον Κάλφα, το απόσπασμα αυτό (889b1-d4) όπου παρουσιάζεται ο «υλιστικός» μηχανισμός δημιουργίας του κόσμου εμπεριέχει την καθαρότερη από πλευράς Πλάτωνα περιγραφή των ευρύτατα διαδεδομένων στα τέλη του 5^{ου} π.Χ. αιώνα μηχανιστικών φυσικών αντιλήψεων (Κάλφας [1995], σελ. 85).

²²⁰ ό.π., σελ. 86.

²²¹ «*Θεοὺς, ὃ μακάριε, εἶναι πρῶτόν φασιν οὗτοι τέχνη, οὐ φύσει ἀλλὰ τισιν νόμοις, καὶ τούτους ἄλλους ἄλλη, ὅπη ἕκαστοι ἑαυτοῖσι συννομολόγησαν νομοθετούμενοι· καὶ δὴ καὶ τὰ κατὰ φύσει μὲν ἄλλα εἶναι, νόμῳ δὲ ἕτερα, τὰ δὲ δὴ δίκαια οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν φύσει, ἀλλ' ἀμφισβητοῦντας διατελεῖν ἀλλήλοις καὶ μετατιθεμένους αἰεὶ ταῦτα, ἃ δ' ἂν μετάθωνται καὶ ὅταν, τότε κύρια ἕκαστα εἶναι, γιγνόμενα τέχνη καὶ τοῖς νόμοις ἀλλ' οὐ δὴ τινι φύσει. ταῦτ' ἐστίν, ὃ φίλοι, ἅπαντα ἀνδρῶν σοφῶν παρὰ νέοις ἀνθρώποις, ἰδιωτῶν τε καὶ ποιητῶν, φασκόντων εἶναι τὸ δικαιότατον ὅτι τις ἂν νικᾷ βιαζόμενος· ὅθεν ἀσέβειαί τε ἀνθρώποις ἐμπίπτουσιν νέοις, ὡς οὐκ ὄντων θεῶν οἴους ὁ νόμος προστάττει διανοεῖσθαι δεῖν, στάσεις τε διὰ ταῦτα ἐλκόντων πρὸς τὸν κατὰ φύσιν ὀρθὸν βίον, ὅς ἐστιν τῇ ἀληθείᾳ κρατοῦντα ζῆν τῶν ἄλλων καὶ μὴ δουλεύοντα ἐτέροις κατὰ νόμον»,* Νόμοι 889e3-890a10.

υποδεικνύει ο νόμος. Ούτε φυσικά, μπορεί να τους τιμωρήσει για τις απόψεις που έχουν για την ομορφιά, τη δικαιοσύνη, τα αίτια της αρετής και της κακίας, πολλώ δε μάλλον, δεν θα επιλέξει να ευθυγραμμίσει τις πράξεις τους με τον ισχύοντα νόμο χρησιμοποιώντας τη θανατική ποινή, τις φυλακίσεις, τα μαστιγώματα, τη στέρηση της ιδιότητας του πολίτη, της περιουσίας και εντέλει, την εξορία. Αλλά θα προσπαθήσει προκαταβολικά να πείσει όσους περισσότερο μπορεί, εξημερώνοντάς τους κατά το δυνατόν²²².

Διότι όσο μικρή και αν είναι η ικανότητα του νομοθέτη στα ζητήματα πειθούς, πάντα θα έχει αξία μια προσπάθεια από μέρους του να υπενθυμίζει τον παλαιό νόμο που λέγει ότι υπάρχουν θεοί. Και ταυτόχρονα θα πρέπει να αποκαθιστά και τον νόμο και την τέχνη ως μέρος είτε της φύσης είτε μιας άλλης αιτίας όχι κατώτερης, αφού κι αυτά είναι δημιούργημα του νου σύμφωνα με τον ορθό λόγο²²³.

Η συνέχεια της επιχειρηματολογίας στρέφεται και πάλι προς τους φυσικούς φιλοσόφους και ειδικότερα προς τους σοφούς της εποχής του Πλάτωνα οι οποίοι θεωρούσαν ότι η ψυχή είναι δημιούργημα της φύσης. Και είναι τα δικά τους εσφαλμένα επιχειρήματα που οδηγούν στην ασέβεια προς τους θεούς και στην αθεΐα, ενώ διασπείρουν αυτές τις αντιλήψεις σε πολλούς ανθρώπους, αντίθετα προς όσα διδάσκει ο νόμος για τους θεούς²²⁴.

6.3. Η προτεραιότητα της ψυχής έναντι της ύλης

Με ποιόν τρόπο όμως, θα επιδιώξει ο Πλάτων να ανατρέψει το μηχανιστικό κοσμοείδωλο που εισηγούνται οι σοφιστές;

Για να ανασκευαστεί η πίστη ότι δεν υπάρχουν θεοί, πρέπει καταρχήν να αναζητηθεί η αφετηρία όλων των αθεϊστικών δοξασιών. Για το λόγο αυτό ο Πλάτων αναζητά το αρχικό σφάλμα από το οποίο προήλθαν όλες οι περί ανυπαρξίας των θεών

²²² «ἀληθῆ μέντοι λέγεις, ὦ Κλεινία. τί οὖν οἶει χρῆναι δρᾶν τὸν νομοθέτην, οὕτω τούτων πάσαι παρεσκευασμένων; ἢ μόνον ἀπειλεῖν σπάντα ἐν τῇ πόλει σύμπασι τοῖς ἀνθρώποις, ὡς εἰ μὴ φήσουσιν εἶναι θεοὺς καὶ διανοηθήσονται δοξάζοντες τοιοῦτους οἴους φησὶν ὁ νόμος--καὶ περὶ καλῶν καὶ δικαίων καὶ περὶ ἀπάντων τῶν μεγίστων ὁ αὐτὸς λόγος, ὅσα δὲ πρὸς ἀρετὴν τείνει καὶ κακίαν, ὡς δεῖ ταῦτα οὕτω πράττειν διανοομένους ὄππῃ ἂν ὁ νομοθέτης ὑφηγήσῃται γράφων- ὅς δ' ἂν μὴ παρέχηται ἑαυτὸν τοῖς νόμοις εὐπειθῆ, τὸν μὲν δεῖν τεθνάναι, τὸν δὲ τίνα πληγαῖς καὶ δεσμοῖς, τὸν δὲ ἀτιμίαις, ἄλλους δὲ πενίαις κολάζεσθαι καὶ φυγαῖς· πειθῶ δὲ τοῖς ἀνθρώποις, ἅμα τιθέντα αὐτοῖς τοὺς νόμους, μηδεμίαν ἔχειν τοῖς λόγοις προσάπτοντα εἰς δύναμιν ἡμεροῦν;», Νόμοι 890b3-c8.

²²³ «μηδαμῶς, ὦ ξένη, ἀλλ' εἴπερ τυγχάνει γε οὐσα καὶ σμικρὰ πειθῶ τις περὶ τὰ τοιαῦτα, δεῖ μηδαμῆ κάμνειν τὸν γε ἄξιον καὶ σμικροῦ νομοθέτην, ἀλλὰ πάσαν, τὸ λεγόμενον, φωνὴν ἰέντα, τῷ παλαιῷ νόμῳ ἐπίκουρον γίνεσθαι λόγῳ ὡς εἰσὶν θεοὶ καὶ ὅσα νυνδὴ διήλθες σύ, καὶ δὴ καὶ νόμῳ αὐτῷ βοηθήσαι καὶ τέχνῃ, ὡς ἔστιν φύσει ἢ φύσεως οὐχ ἦττον, εἴπερ νοῦ γέ ἐστιν γεννήματα κατὰ λόγον ὀρθόν, ὃν σύ τε λέγειν μοι φαίνῃ καὶ ἐγὼ σοι πιστεύω τὰ νῦν», Νόμοι 890d1-8.

²²⁴ «καὶ γὰρ εἰ μὴ κατεσπαρμένοι ἦσαν οἱ τοιοῦτοι λόγοι ἐν τοῖς πᾶσιν ὡς ἔπος εἰπεῖν ἀνθρώποις, οὐδὲν ἂν ἔδει τῶν ἐπαμυνόντων λόγων ὡς εἰσὶν θεοί· νῦν δὲ ἀνάγκη», Νόμοι, 891b2-4, «κινδυνεύει γὰρ ὁ λέγων ταῦτα πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἄερα πρῶτα ἠγείσθαι τῶν πάντων εἶναι, καὶ τὴν φύσιν ὀνομάζειν ταῦτα αὐτά, ψυχὴν δὲ ἐκ τούτων ὕστερον. εἶοικεν δὲ οὐ κινδυνεύειν ἀλλὰ ὄντως σημαίνειν ταῦτα ἡμῖν τῷ λόγῳ», Νόμοι, 891c1-4, καὶ

«σκόπει πάντα λόγον ἐξετάζων· οὐ γὰρ δὴ σμικρόν γε τὸ διαφέρον, εἰ φανεῖεν οἱ λόγοι ἀπίστοι ἀσεβῶν, ἄλλοις τε ἐξάρχοντες, μηδὲ εὖ τοῖς λόγοις ἀλλ' ἐξημαρτημένως χρώμενοι», Νόμοι, 891d1-3, «εἰ δὲ ἔστι μηδαμῆ ἑτέρως συμφωνῆσαι τοῖς νῦν κατὰ νόμον λεγομένοις θεοῖς ὡς ὀρθῶς ἔχουσιν ἢ ταύτη, λεκτέον, ὦ θαυμάσιε, καὶ ταύτη», Νόμοι, 891e1-3.

πεποιθήσεις. Το εντοπίζει στην αντιστροφή της σειράς της δημιουργίας από τους φυσικούς φιλοσόφους, οι οποίοι θεώρησαν ότι η ψυχή είναι δημιούργημα της φύσης και όχι αρχή ή ίδια κάθε μορφής γέννησης ²²⁵. Και πρόκειται περί σφάλματος διότι στο σύμπαν αυτό που έχει προτεραιότητα έναντι των φυσικών πραγμάτων είναι ο νους, η τέχνη και ο νόμος. Η φύση και τα φυσικά σώματα είναι υστερόχρονα και προϊόντα του νου και της τέχνης ²²⁶.

Πώς όμως μπορεί να δειχθεί αυτή η προτεραιότητα της ψυχής; Είναι κάτι τέτοιο εφικτό; Ο Πλάτων δηλώνει ότι θα χρησιμοποιήσει έναν ιδιαίτερο τρόπο της διαλεκτικής μεθόδου, κατά τον οποίο ο Αθηναίος Ξένος θα «αυτο-διαλέγεται» με κριτές των απαντήσεών του τον Μέγιστο και τον Κλεινία ²²⁷. Αυτός ο ιδιόζων τρόπος διαφοροποιεί την προσέγγισή του Πλάτωνα στο σημείο αυτό των Νόμων έναντι της μεθόδου που ακολουθεί στον *Τίμαιο* ²²⁸. Γνωρίζει ο Πλάτων ότι απέναντι σε απαιτητικούς συζητητές, όπως οι αμφισβητίες των θεών, αυτοί που έχει εισάγει στο *Γ' των Νόμων*, δεν πρόκειται να καμφθούν με δογματική έκθεση. Γι' αυτό και θα επιδοθεί σε ισχυρούς πολύ καλά θεμελιωμένους αποδεικτικούς λόγους ²²⁹.

Το σύντομο προοίμιο που χρησιμοποιεί ο Πλάτων στη συνέχεια, καθώς ο Αθηναίος Ξένος αρχίζει να αναπτύσσει τη συλλογιστική του σφραγίζεται με την παράκληση που απευθύνεται προς τους θεούς, ώστε να ευοδώσουν την προσπάθεια για απόδειξη της ύπαρξής τους ²³⁰.

Στο σημείο αυτό δύο πράγματα αξίζει να αναφερθούν. Αφενός το γεγονός ότι, παρά τις διαφορές που έχει ο Πλάτων με τους ποιητές, τους προγενέστερους δημιουργούς των θεογονιών και ενδεχομένως και τον Όμηρο, διατηρεί στο ακέραιο την βαθιά ριζωμένη κοινή πεποίθηση ότι για να έλθει σε πέρας ένα έργο δύσκολο όσο –εν προκειμένω– η απόδειξη της ύπαρξης των θεών, είναι απαραίτητη η παράκληση προς αυτούς, ώστε να συνδράμουν οι ίδιοι αυτό το έργο ²³¹.

²²⁵ «ὁ πρῶτον γενέσεως καὶ φθορᾶς αἴτιον ἀπάντων, τοῦτο οὐ πρῶτον ἀλλὰ ὕστερον ἀπεφάνησαντο εἶναι γεγονὸς οἱ τὴν τῶν ἀσβεβῶν ψυχὴν ἀπεργασάμενοι λόγοι, ὃ δὲ ὕστερον, πρότερον ὄθεν ἡμαρτήμασι περὶ θεῶν τῆς ὄντως οὐσίας», Νόμοι, 891e4-7.

²²⁶ «δόξα δὴ καὶ ἐπιμέλεια καὶ νοῦς καὶ τέχνη καὶ νόμος σκληρῶν καὶ μαλακῶν καὶ βαρέων καὶ κούφων πρότερα ἂν εἴη καὶ δὴ καὶ τὰ μεγάλα καὶ πρῶτα ἔργα καὶ πράξεις τέχνης ἂν γίνοντο, ὄντα ἐν πρώτοις, τὰ δὲ φύσει καὶ φύσις, ἦν οὐκ ὀρθῶς ἐπονομάζουσιν αὐτὸ τοῦτο, ὕστερα καὶ ἀρχόμενα ἂν ἐκ τέχνης εἴη καὶ νοῦ», Νόμοι, 892b2-6.

²²⁷ Με απaráμλλη ευρηματικότητα και δημιουργώντας ένα ανάλογο της μεθοδολογίας που θα ακολουθήσει με τη χρήση φυσικών εικόνων, παρουσιάζει ο Πλάτων την μέθοδο με την οποία θα προσπαθήσει να δείξει την προτεραιότητα που έχει η ψυχή μέσα στον κόσμο, στο απόσπασμα 892d-893a του βιβλίου *Γ' των Νόμων*.

²²⁸ Στον *Τίμαιο* η κυριαρχικότητα της ψυχής έναντι του σώματος επισημαίνεται με τρόπο απλώς αξιωματικό, ως κάτι το οποίο δεν αμφισβητείται αλλά και δεν μπορεί να συμβαίνει αλλιώς. Στο 34c ο *Τίμαιος*, καθώς αναφέρεται στην ψυχή του κόσμου, λέει χαρακτηριστικά: «Τὴν δὲ δὴ ψυχὴν οὐχ ὡς νῦν ὕστερον ἐπιχειροῦμεν λέγειν, οὕτως ἐμηχανήσατο καὶ ὁ θεὸς νεωτέραν –οὐ γὰρ ἂν ἄρχεσθαι πρεσβύτερον ὑπὸ νεωτέρου συνέρξας εἶασεν– ἀλλὰ πῶς ἡμεῖς πολὺ μετέχοντες τοῦ προστυχόντος τε καὶ εἰκῆ ταύτη πη καὶ λέγομεν, ὃ δὲ καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ πρότερον καὶ πρεσβύτεραν ψυχὴν σώματος ὡς δεσπότην καὶ ἄρξουσαν ἄρξομένον συνεστήσατο ἐκ τῶνδ' ἐ τε καὶ τοιῶδε τρόπῳ.»

²²⁹ *Τίμαιος*, σελ. 87 και σημ. 45.

²³⁰ Νόμοι, 893b.

²³¹ Το μοτίβο είναι το ίδιο: «ἄγε δὴ, θεὸν εἴ ποτε παρακλητέον ἡμῖν, νῦν ἔστω τοῦτο οὕτω γενόμενον--ἐπί γε ἀπόδειξιν ὡς εἰσὶν», Νόμοι 893b, «ἄνδρα μοι ἔννεπε, μοῦσα, πολύτροπον, ... τῶν ἀμόθεν γε, θεά, θύγατερ Διός, εἰπὲ καὶ ἡμῖν», Προοίμιο Οδύσσειας, στ.1-10,

Είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον να δούμε πώς θα θεμελιώσει ο Αθηναίος φιλόσοφος την πρωταρχικότητα της ψυχής.

Η προσφιλής στον Πλάτωνα διαλεκτική προσέγγιση του ζητήματος ξεκινά με επίκεντρο την ανάλυση του φαινομένου της κίνησης. Διερευνώντας όλους τους πιθανούς τρόπους κίνησης, διαπιστώνεται η ύπαρξη δέκα διαφορετικών μορφών κίνησης. Οι πρώτες οκτώ βρίσκονται στο ίδιο ποιοτικό επίπεδο ενώ οι υπόλοιπες δύο είναι ποιοτικά εμπλουτισμένες κατά το ότι έχουν το κοινό χαρακτηριστικό της μετάδοσης κίνησης είτε σε εξωτερικούς φορείς κίνησης (*ἢ μὲν ἕτερα δυναμένη κινεῖν κίνησις, ἑαυτὴν δὲ ἀδυνατοῦσα*) είτε της αυτο-κίνησης (*ἢ δὲ αὐτὴν τ' αἰεὶ καὶ ἕτερα δυναμένη*)²³².

Από τις δέκα διαφορετικές μορφές κίνησης που εκθέτει ο Αθηναίος η ουσιωδέστερη είναι η δέκατη, διότι από αυτήν προέρχονται όλες οι άλλες²³³. Και για να το δείξει αυτό ακολουθεί τον εξής απλό συλλογισμό: φαντάζεται το σύμπαν σε μια αρχική κατάσταση απόλυτης ακινησίας, σύμφωνα προς τις αντιλήψεις παλαιών σοφών²³⁴. Σε αυτήν την κατάσταση η πρώτη κίνηση που θα υπάρξει είναι εκείνη που θα είναι σε θέση να κινήσει τον εαυτό της και κατόπιν θα θέσει σε λειτουργία και τα υπόλοιπα είδη κίνησης²³⁵.

Τέτοιο είδος κίνησης όμως εντοπίζεται μόνον στην ψυχή. Διότι η δυνατότητα κάποιου να κινεί τον εαυτό του συνεπάγεται την ύπαρξη ζωής. Και είναι ευρέως αποδεκτό ότι όπου υπάρχει ζωή εκεί υπάρχει και ψυχή. Επομένως, μια ψυχή ζώσα

«μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος οὐλομένην...», Προοίμιο Ιλιάδας, στ. 1-2.

²³² Με το σύνολο των δέκα αυτών ειδών ο Πλάτων εξαντλεί όλες τις μορφές κίνησης μέσα στο σύμπαν. Το ότι πολλές από αυτές τις κινήσεις εμπεριέχονται η μία μέσα στην άλλη, μας θυμίζει τις εικόνες εκείνες που αποτελούν λύσεις μαθηματικών εξισώσεων στη σύγχρονη επιστήμη, τα περίφημα fractals. Η κίνηση λοιπόν, στο σύμπαν αναλύεται στις εξής κατηγορίες: α) Περιστροφή, β) Μετατόπιση, γ) Διάκριση, δ) Σύγκριση, Αύξηση, στ) Φθίση, ζ) Γένεση, η) Φθορά, θ) ετερόνομη κίνηση, ι) αυτοκίνηση, (βλ. Κάλφας [1995], σελ. 88, σημ. 48).

Ο Γεωργούλης είναι αναλυτικότερος, όταν κωδικοποιεί περιγραφικά τα είδη της κίνησης που αναπτύσσει ο Πλάτων στο 893b-894e ως εξής: α) Κυκλική κίνηση μιας περιφέρειας με σταθερό το κέντρο, β) Ευθύγραμμη κίνηση, γ) Περικυλίδηση, δ) Διασχιστική κίνηση, ε) Συγκριτική – ενωτική κίνηση, στ) Κίνηση σημείου που σχηματίζει ευθεία γραμμή [μονοδιάστατη], ζ) Κίνηση γραμμής που σχηματίζει επιφάνεια [δισδιάστατη], η) Κίνηση επιφάνειας που σχηματίζει στερεό [τριδιάστατη], θ) Κίνηση που κινεί κάτι άλλο αλλά αδυνατεί να κινήσει τον εαυτό της, ι) Κίνηση που κινεί τον εαυτό της, Γεωργούλης [1957], σελ. 145.

²³³ *«ἀλλ' ὅταν ἄρα αὐτὸ αὐτὸ κινήσαν ἕτερον ἀλλοιώσῃ, τὸ δ' ἕτερον ἄλλο, καὶ οὕτω δὴ χίλια ἐπὶ μυρίοις γίγνηται τὰ κινήθεντα, μὴν ἀρχὴ τις αὐτῶν ἔσται τῆς κινήσεως ἀπάσης ἄλλη πλὴν ἢ τῆς αὐτῆς αὐτὴν κινήσεως μεταβολή»*, Νόμοι, 894e5-895a2.

²³⁴ Δεν θα πρέπει να πιστέψουμε ότι ο Πλάτων δέχεται την ύπαρξη ενός αρχικού χρονικού σημείου ακινησίας των πάντων (Κάλφας [1995], σελ. 89, σημ. 51). Στο 895a κάνει απλώς μια υπόθεση: *εἰ σταίη πως τὰ πάντα ὁμοῦ γεγόμενα*, διευκρινίζοντας όμως ότι αυτό είναι η αφετηριακή αντίληψη των υλιστῶν: *καθάπερ οἱ πλείστοι τῶν τοιούτων τολμῶσι λέγειν*. Πρόκειται για την πάγια τακτική του φιλοσόφου, όταν επιλέγει να χρησιμοποιήσει τη διαλεκτική σε περιβάλλοντα ιδιαίτερα αυξημένων αποδεικτικών απαιτήσεων, όπως το σκηνικό που έχει διαμορφωθεί στο I βιβλίο των Νόμων, να αφορμάται από τις αρχικές θέσεις των αντιπάλων. Η μέθοδος αυτή είναι σαφώς απότοκος της σωματικής μειωτικής. Ο Σωκράτης προκειμένου να βοηθήσει τους συμπολίτες του να οδηγηθούν μόνοι τους στη γνώση, ξεκινούσε τις συζητήσεις από αυτό που ήταν σε εκείνους γνωστό και προχωρούσε βαθμιαία, χωρίς να έχει ποτέ κάποιο συμπέρασμα a priori διαμορφωμένο.

²³⁵ *«τὴν αὐτὴν ἑαυτὴν δῆπου κινούσαν ὑπ' ἄλλου γὰρ οὐ μήποτε ἔμπροσθεν μεταπέση, μηδεμιᾶς γε ἐν αὐτοῖς οὐσῆς ἔμπροσθεν μεταπτώσεως. ἀρχὴν ἄρα κινήσεων πασῶν καὶ πρώτην ἐν τε ἐστῶσιν γενομένην καὶ ἐν κινουμένοις οὐσαν τὴν αὐτὴν κινούσαν φήσομεν ἀναγκαίως εἶναι πρῶτον καὶ κρατίστην μεταβολὴν πασῶν, τὴν δὲ ἀλλοιουμένην ὑφ' ἑτέρου, κινούσαν δὲ ἕτερα δευτέρα»*, Νόμοι, 895b.

είναι αυτοκινούμενη ²³⁶. Αυτή η θεμελίωση της ψυχής ως πρωταρχικής αλλά και ως αιτίας της κάθε σωματικής μεταβολής ²³⁷ είναι παρούσα και στον *Φαῖδρο* ²³⁸.

Στο επίπεδο των ανθρωπίνων όντων η ψυχή υπερτερεί έναντι του σώματος, διότι αυτή είναι αιτία της πρώτης γέννησης και της κίνησής τους. Και όλα τα χαρακτηριστικά της ανθρώπινης λειτουργίας, τα οποία θεωρούνται κινήσεις της ψυχής, όπως η σκέψη, η βούληση, η έγνοια, η μνήμη, προηγούνται οντολογικά έναντι των κινήσεων του σώματος στον χώρο, οι οποίες εκφράζονται με το μήκος, το πλάτος, το βάθος και τη δύναμη ²³⁹. Ήδη, μέχρι εδώ, ο Πλάτων έχει δείξει ότι ο κόσμος κυβερνιέται από την ψυχή, κι άρα δεν μπορεί να είναι προϊόν μιας αέναης ουδέτερης φυσικής διεργασίας.

Είναι όμως σαφές εάν η πρωταρχικότητα της ψυχής εδράζεται στο ότι είναι *χρονικώς πρότερη* ή στο ότι προηγείται αξιολογικά και ιεραρχικά; Στο 895b ²⁴⁰ φαίνεται ότι οι δύο αυτές απόψεις συγκλίνουν σε ένα αξίωμα: η ψυχή ως αρχή προηγείται και είναι παλαιότερη πάντων.

Μεταφέροντας το εξαχθέν συμπέρασμά του ο Αθηναίος από τη γη στον ουρανό –αφού κι εκεί υπάρχουν σώματα που βρίσκονται σε κίνηση– συμπεραίνει ότι και στον ουρανό υπάρχει ψυχή η οποία ορίζει τις εκεί κινήσεις.

Προκύπτει βέβαια το ερώτημα αν υπάρχει μια, ή περισσότερες ψυχές. Ο Πλάτων απαντά λέγοντας ότι δεν είναι δυνατόν να υπάρχουν λιγότερες από δύο ψυχές. Διότι η μια είναι η ψυχή που δρα με αρετή και είναι συνεπώς ευεργετική, ενώ η άλλη επιτελεί έργα αντίθετα προς την πρώτη ²⁴¹. Έγνοια της άριστης ψυχής είναι να θέτει το

²³⁶ «ὅτι δὴ ψυχὴ τοῦνομα, τίς τούτου λόγος; ἔχομεν ἄλλον πλὴν τὸν νυνδὴ ῥηθέντα, τὴν δυναμένην αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν», Νόμοι, 895e6-896a2.

²³⁷ Κάλφας [1995], σελ. 88.

²³⁸ Επιχειρηματολογώντας στον *Φαῖδρο* περί της αθανασίας της ψυχής και εξηγώντας ότι δεν είναι ντροπή για κάποιον να θεωρήσει την ψυχή ως την ουσία και το λόγο που οτιδήποτε κινείται αφ' εαυτού είναι αθάνατο, λέει ο Πλάτων το εξής: «πᾶν γὰρ σῶμα, ὃ μὲν ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον, ὃ δὲ ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ, ἔμψυχον, ὡς ταύτης οὔσης φύσεως ψυχῆς», *Φαῖδρος*, 245e. Στον *Φαῖδρο* το βάρος της απόδειξης εστιάζεται στην αιωνιότητα της αυτοκινήσιος που έχει η ψυχή, μιας και το επίκεντρο του ζητήματος είναι η αθανασία της. Ιδιαίτερα κατατοπιστικά για το πολύ ενδιαφέρον σημείο αυτό της αυτοκινήσιος της ψυχής ως απόδειξης αθανασίας είναι τα επεξηγηματικά τα σχόλια του Βασιλῆ Κάλφα: *Η σειρά των συλλογισμών είναι η ακόλουθη: «Αθάνατο είναι το αεικίνητο, ενώ αυτό που κινεί το άλλο και κινείται από άλλο, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς. Μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινουῦν, ἅτε οὐκ ἀπολείπον ἑαυτὸ οὐ ποτὲ λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τούτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως»* (245cd). Το σημαντικό είναι ότι η αυτοκίνηση είναι η μόνη αυτοδύναμη κίνηση, αφού δεν εξαρτάται από άλλο αίτιο. Η ουσία της αυτοκινήσεως είναι η αυτοτέλειά της. Εξ' αυτού προκύπτει ότι θα είναι αθάνατη και θα είναι η πηγὴ και ἀρχὴ κάθε ἄλλης κινήσεως. Η αυτοκίνηση ως ἀρχὴ είναι ἀγέννητη· και αφού είναι ἀγέννητη είναι και ἀφθαρτη. Γιατί δεν είναι δυνατόν ούτε να χαθεί ούτε να γεννηθεί, αλλιῶς «ὅλος ο ουρανός και ὅλο το γίγνεσθαι θα συμπέσει και θα ακινητοποιηθεῖ και δεν θα ὑπάρχει ἀφετηρία της πρώτης κινήσεως και γέννησε» (245e), Κάλφας [1995], σελ. 89.

²³⁹ «τρόποι δὲ καὶ ἦθη καὶ βουλήσεις καὶ λογισμοὶ καὶ δόξαι ἀληθεῖς ἐπιμέλειαι τε καὶ μνήμαι πρότερα μήκους σωμάτων καὶ πλάτους καὶ βάθους καὶ ῥώμης εἴη γεγονότα ἄν, εἴπερ καὶ ψυχὴ σώματος», Νόμοι, 896c6-d2.

²⁴⁰ Ό.π., σελ. 57, σημ. 105.

²⁴¹ «μῖαν [ψυχὴν] ἢ πλείους; πλείους· ἐγὼ ὑπὲρ σφῶν ἀποκρινοῦμαι. δυοῖν μὲν γέ που ἔλαττον μηδὲν τιθῶμεν, τῆς τε εὐεργέτιδος καὶ τῆς τᾶναντία δυναμένης ἐξεργάζεσθαι», Νόμοι, 896e2-5. Το σημείο αυτό, όπου ο Πλάτων εισηγείται την ὑπαρξὴ δευτέρας ψυχῆς, η οποία πράττει ἔργα που βρίσκονται στον ἀντίποδα της ἀρετῆς, ἔδωσε την ἀφορμὴ σε μεταγενέστερους στοχαστὲς και πολλοὺς μελετητὲς να θεωρήσουν ὅτι ο Αθηναῖος φιλόσοφος εἶχε ἐπηρεαστεῖ ἀπὸ ζωροαστρικὲς παραδόσεις και περσικὲς ἀντιλήψεις περὶ του κακοῦ. Ο Πλούταρχος στο ἔργο του «Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας» ἐπισημαίνει ὅτι ο Πλάτων ἀναφέρεται στην ὑπαρξὴ μιας ἀτακτα και ἀόρτιστα αυτοκινούμενης κινητικῆς ἀρχῆς την ὁποία

σύμπαν σε αρμονική κίνηση. Είναι γνωστό βέβαια, ήδη, ότι για τον Πλάτωνα η άριστη κίνηση είναι η κυκλική, εκτελούμενη κυκλικά γύρω από ένα σταθερό κέντρο. Τέτοια κίνηση επιτελεί η σφαίρα. Παρατηρώντας ο Πλάτων ότι η σφαίρα του ουρανού βρίσκεται υπό αυτήν τη μορφή κίνησης, οδηγείται στο συμπέρασμα ότι ο ουρανός κινείται από την άριστη ψυχή²⁴². Και εφαρμόζει αυτήν την αρχή και σε κάθε επιμέρους ουράνιο σώμα, αναγνωρίζοντας την ύπαρξη θεών όπου υπάρχει ψυχή που θέτει τα όντα σε αρμονική κίνηση²⁴³. Ωστόσο, όλα αυτά δεν είναι ορατά από τα ανθρώπινα μάτια, διότι αυτά επαρκούν μόνον για να βλέπουν τα σώματα. Οι ψυχές που βρίσκονται μέσα σε αυτά είναι δυνατόν να γίνουν αντιληπτές μόνον από τον νου.

Στο σημείο αυτό (Νόμοι, 898de) προκειμένου να καταστήσει σαφή τη δυσχέρεια που ανακύπτει στην προσπάθεια να καταστεί γνωστή η φύση της κίνησης του νοός ο Πλάτων επισημαίνει τη διάκριση ανάμεσα στο σώμα και την ψυχή του ηλίου και κατ' επέκταση και των λοιπών πλανητών και ουράνιων σωμάτων. Η διάκριση αυτή έχει συνέπειες και στη γνωστική δυνατότητα του ανθρώπου. Τα μάτια, καθώς είναι τα όργανα που υπηρετούν την αίσθηση της όρασης δεν επαρκούν για να μπορέσει ο άνθρωπος να δει την ψυχή του ηλίου. Αυτή βρίσκεται σε ένα βαθύτερο επίπεδο στο οποίο παρέχει πρόσβαση μόνον ο νους. Και εάν δεχθούμε ότι το όμοιο γνωρίζεται κι έλκεται από το όμοιο²⁴⁴, θα πρέπει να υποθέσουμε ότι ο Πλάτων δέχεται υπόρρητα ότι η ψυχή και ο νους έχουν κάποια συγγένεια και ομοιότητα²⁴⁵.

προσδιορίζει ως “*ἀνάγκη*” και η οποία στο απόσπασμα των Νόμων της σημ. 112 παρουσιάζεται στον αντίποδα της “*ἀρίστης ψυχῆς*”. Ερμηνείες σαν την ανωτέρω του Πλουτάρχου ή και άλλων όπως του Αττικού, που έζησε την εποχή του Μάρκου Αυρήλιου περί το 170 μ.Χ. έδωσαν αφορμή σε Ευρωπαίους ερευνητές όπως ο Zeller και ο Jaeger να αποφανθούν υπέρ των ζωροαστρικών επιδράσεων στον Πλάτωνα. Αρκετοί είδαν στον Πλάτωνα μια θεωρητική θεμελίωση της μανιχαϊστικής αντίληψης για το ισοδύναμο ανάμεσα στο καλό και το κακό, μέσω της ύπαρξης κακής ψυχής. (Πλούσια σχετική πληροφορία παρέχει ο Γεωργούλης ([1957]) στην Εισαγωγή του στους Νόμους, σελ. 65). Παρότι αυτό το καίριας σημασίας ζήτημα, προσφέρεται πάντοτε για ενδελεχή μελέτη και ανάπτυξη κι έχει απασχολήσει τη φιλοσοφία πολλάκις, δεν μπορεί να καλυφθεί στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας. Ωστόσο, πολύ συνοπτικά θα μπορούσαμε να επισημάνουμε τα εξής:

Είναι μάλλον απίθανο να δέχεται ο Πλάτων την ύπαρξη του κακού ως ουσιώδους αιτίας, ως μιας αντικειμενικότητας που ευθύνεται για κάθε αντώνυμο της αγαθοσύνης, της ομορφιάς, της γέννησης, της αρμονίας, της τάξης, της ομαλότητας και της δικαιοσύνης. Μια τέτοια είδους παραδοχή από μέρους του θα ερχόταν σε απόλυτη αντίφαση με όλα όσα θεμελιωδώς διατυπώνει και στον Τίμαιο και στους Νόμους και ειδικότερα στο Ι' βιβλίο. Ο *Ἀγαθός Θεός Δημιουργός* που δεν γνωρίζει φθόνο, η *ἀρίστη ψυχή* που υποδηλώνει, όπως είδαμε, και τη μοναδικότητα της αρχής στο επίπεδο της δημιουργίας, καθώς και η *αὐτοκίνηση* αρκούν για να δείξουν γιατί στο πλαίσιο αυτό της πλατωνικής θεωρίας δεν χωρά το κακό ως αιτία, ως αρχή, δηλαδή, πράγματος τινός.

Προφανώς δεν αμφισβητεί ο Αθηναίος Φιλόσοφος το γεγονός ότι το κακό εκδηλώνεται στον κόσμο, το θεωρεί όμως ταυτόσημο της φθίσης και φθοράς των όντων. Το ότι εκδηλώνεται ως αποτέλεσμα της δράσης της ψυχής που δεν κυριαρχείται από τον νου αλλά από τις άλογες δυνάμεις του *θυμικοῦ* και του *ἐπιθυμητικοῦ*, δείχνει ακριβώς ότι δεν έχει αυθυπαρξία, αλλά είναι προϊόν επιπόλαις κι ἄνου λειτουργίας της ψυχής (βλ. *Τίμαιος*, σσ. 92-97).

²⁴² «*εἰ μὲν, ὃ θαναμάσιε, φῶμεν, ἡ σύμπασα οὐρανοῦ ὁδοῦ ἅμα καὶ φορὰ καὶ τῶν ἐν αὐτῷ ὄντων ἀπάντων νοῦ κινήσει καὶ περιφορᾷ καὶ λογισμοῖς ὁμοίαν φύσιν ἔχει καὶ συγγενῶς ἔρχεται, δῆλον ὡς τὴν ἀρίστην ψυχὴν φατέον ἐπιμελεῖσθαι τοῦ κόσμου παντός καὶ ἄγειν αὐτὸν τὴν τοιαύτην ὁδὸν ἐκείνην*», Νόμοι, 897c2-5.

²⁴³ Κατά τον Γεωργούλη [1975], ο Πλάτων λέγοντας αυτά επανέρχεται και δικαιώνει τον Θαλή, ο οποίος είχε πει ότι τα πάντα είναι γεμάτα από θεούς (*θεῶν εἶναι πλήρη πάντα*).

²⁴⁴ Στον *Τίμαιο* ο Πλάτων αναπτύσσει μια πολύ ενδιαφέρουσα θεωρία για την ὄραση θεμελιωμένη στο λειτουργικό ρόλο της ιδιότητας της ομοιότητας: «*τῶν δὲ ὀργάνων πρῶτον μὲν φωσφόρα συνετεκτίησαντο ὄμματα, τοιαῦδε ἐνδήσαντες αἰτία. τοῦ πυρός ὅσον τὸ μὲν κάειν οὐκ ἔσχε, τὸ δὲ παρέχειν φῶς ἡμερον, οἰκεῖον ἐκάστης ἡμέρας, σῶμα ἐμηχανήσαντο γίγνεσθαι. τὸ γὰρ ἐντὸς ἡμῶν ἀδελφὸν ὄν τούτου πῦρ*

Από την άλλη μεριά, αυτή η προτροπή (*νῶ μόνῳ δὴ καὶ διανοήματι λάβωμεν αὐτοῦ περὶ τὸ τοιόνδε*) είναι σε συνάφεια προς κάτι που έχει δηλωθεί προηγουμένως. Στο 897de, καθώς ο Αθηναίος Ξένος αναγνωρίζει αυτή τη δυσκολία που υπάρχει στο να απαντηθεί το ερώτημα «ποια είναι η φύση της κίνησης του νού»²⁴⁶, επισημαίνει ότι τα αισθητά μάτια δεν μπορούν να δούν τον νου. Διαπιστώνει παραβολικά και προκαταβολικά ότι είναι σαν να προσπαθούμε να κοιτάξουμε απευθείας τον ήλιο, δημιουργώντας σκοτάδι γύρω μας, οπότε προτιμότερο να δούμε την εικόνα του πράγματος που ερευνούμε, παρά να κοιτάξουμε απευθείας προς αυτό²⁴⁷.

6.4. Νοιάζονται οι θεοί για τον κόσμο ή αδιαφορούν παντελώς;

Η δεύτερη κατηγορία ανθρώπων στους οποίους αναφέρεται ο Πλάτων στο συγκεκριμένο βιβλίο των Νόμων του είναι όσοι πιστεύουν στην ύπαρξη των θεών, αλλά θεωρούν ότι οι θεοί αδιαφορούν για τα όσα συμβαίνουν στον κόσμο. Καταρχήν, διαπιστώνει ότι πολλοί άνθρωποι καταλήγουν σε αυτή την πεποίθηση έχοντας προηγουμένως αντιληφθεί ότι στη ζωή συμβαίνουν ορισμένα περίεργα πράγματα. Βλέπουν, ότι αυτοί που ζουν μια ζωή ευτυχισμένη με όλα τα δυνατά αγαθά είναι οι άδικοι, οι φαύλοι και οι κακοί. Ενώ οι αγαθοί και οι δίκαιοι είναι διαρκώς αντιμέτωποι με τη δυστυχία.

εἰλικρινές ἐποίησαν διὰ τῶν ὀμμάτων ρεῖν λείον καὶ πυκνὸν ὄλον μὲν, μάλιστα δὲ τὸ μέσον συμπλήσαντες τῶν ὀμμάτων, ὥστε τὸ μὲν ἄλλο ὅσον παχύτερον στέγειν πᾶν, τὸ τοιοῦτον δὲ μόνον αὐτὸ καθαρὸν διηθεῖν. ὅταν οὖν μεθήμερινὸν ἢ φῶς περὶ τὸ τῆς ὄψεως ρεῖμα, τότε ἐκπίπτον ὅμοιον πρὸς ὅμοιον, συμπαγῆς γενόμενον, ἐν σῶμα οἰκειωθὲν συνέστη κατὰ τὴν τῶν ὀμμάτων εὐθυωρίαν, ὅππερ ἂν ἀντερείδῃ τὸ προσπίπτον ἐνδοθεν πρὸς ὃ τῶν ἔξω συνέπεσεν. ὁμοιοπαθὲς δὴ δι' ὁμοιότητα πᾶν γενόμενον, ὅτου τε ἂν αὐτὸ ποτε ἐφάπτηται καὶ ὃ ἂν ἄλλο ἐκείνου, τούτων τὰς κινήσεις διαδιδὸν εἰς ἅπαν τὸ σῶμα μέχρι τῆς ψυχῆς αἰσθησὶν παρέσχετο ταύτην ἢ δὴ ὄραν φαμεν. ἀπελθόντος δὲ εἰς νύκτα τοῦ συγγενοῦς πυρὸς ἀποτέμνεται πρὸς γὰρ ἀνόμοιον ἐξὶδὸν ἀλλοιοῦται τε αὐτὸ καὶ κατασβέννυται, συμφυῆς οὐκέτι τῷ πλησίον ἀέρι γιγνόμενον, ἅτε πῦρ οὐκ ἔχοντι. παύεται τε οὖν ὄρων, ἔτι τε ἐπαγωγὸν ὕπνου γίνεται· σωτηρίαν γὰρ ἦν οἱ θεοὶ τῆς ὄψεως ἐμηχανήσαντο, τὴν τῶν βλεφάρων φύσιν, ὅταν ταῦτα συμμύσῃ, καθελόντων τὴν τοῦ πυρὸς ἐντὸς δύναμιν, ἢ δὲ διαχεῖ τε καὶ ὀμαλύνει τὰς ἐντὸς κινήσεις, ὀμαλυνθεισῶν δὲ ἡσυχία γίνεται, γενομένης δὲ πολλῆς μὲν ἡσυχίας βραχυόνειρος ὕπνος ἐμπίπτει, καταλειφθεισῶν δὲ τινῶν κινήσεων μειζόνων, οἷα καὶ ἐν οἷοις ἂν τόποις λείπωνται, τοιαῦτα καὶ τοσαῦτα παρέσχοντο ἀφομοιωθέντα ἐντὸς ἔξω τε ἐγερωθεῖσιν ἀπομνημονευόμενα φαντάσματα», Τίμαιος, 45b2-46a2. Είναι επίσης κοινώς γνωστή η παρομοία που αναφέρεται στο Συμπόσιο, «ὡς ὅμοιον ὁμοίῳ ἀεὶ πελάζει» (Συμπόσιον, 195b) και δείχνει η ομοιότητα συνιστά θεμελιώδες χαρακτηριστικό σε ολόκληρο το σύμπαν.

²⁴⁵ «*Ἡλίον πᾶς ἄνθρωπος σῶμα μὲν ὄρα, ψυχὴν δὲ οὐδεὶς· οὐδὲ γὰρ ἄλλου σώματος οὐδενὸς οὔτε ζῶντος οὔτε ἀποθνήσκοντος τῶν ζῶων, ἀλλὰ ἐλπίς πολλὴ τὸ παράπαν τὸ γένος ἡμῖν τοῦτο ἀναίσθητον πάσαις ταῖς τοῦ σώματος αἰσθήσεσι περιπεφυκέναι, νοητὸν δ' εἶναι. νῶ μόνῳ δὴ καὶ διανοήματι λάβωμεν αὐτοῦ περὶ τὸ τοιόνδε*», Νόμοι, 898de.

²⁴⁶ «*τίνα οὖν δὴ νοῦ κινήσις φύσιν ἔχει; τοῦτο ἤδη χαλεπὸν, ὃ φίλοι, ἐρώτημα ἀποκρινόμενον εἰπεῖν ἐμφορόνως*», Νόμοι, 897d2-3.

²⁴⁷ «*μὴ τοίνυν ἐξ ἐναντίας οἷον εἰς ἥλιον ἀποβλέποντες, νύκτα ἐν μεσημβρία ἐπαγόμενοι, ποιησώμεθα τὴν ἀπόκρισιν, ὡς νοῦν ποτε θνητοῖς ὄμμασιν ὀψόμενοι τε καὶ γνωσόμενοι ἰκανῶς· πρὸς δὲ εἰκόνα τοῦ ἐρωτωμένου βλέποντας ἀσφαλέστερον ὄραν*», Νόμοι, 898de. Διαπιστώνουμε για μια ακόμη φορά στο σημείο αυτό πόσο ικανός είναι ο Πλάτων στο να παραθέτει εξηγητικές εικόνες εν είδει παραβολών, τις οποίες αντλεί από το χώρο της άμεσης εμπειρίας του απλού ανθρώπου και τις εντάσσει στο εκάστοτε πλαίσιο της σκέψης του τόσο λειτουργικά που όχι μόνον δεν αποπροσανατολίζει τον ακροατή ή τον αναγνώστη του, αλλά αντιθέτως, τον πείθει δια της απλότητας των παραδειγμάτων για την ισχύ του επιχειρήματός του.

Είναι όμως αυτή η διαπίστωση ικανή να μας πείσει ότι η κατάσταση αυτή οφείλεται στην αδιαφορία και την αμεριμνησία των θεών;

Δύο συνθήκες υπάρχουν που μας επιτρέπουν να δεχθούμε την πεποίθηση των ανθρώπων αυτών ως αληθή: είτε οι θεοί είναι αμελείς και βαριούνται να ασχοληθούν με τα ανθρώπινα, είτε έχουν παντελή άγνοια του τι συμβαίνει στον κόσμο ²⁴⁸.

Η πρώτη υπόθεση ανασκευάζεται ως εξής: Έχει ήδη γίνει δεκτό στη συζήτηση ότι οι θεοί είναι αγαθοί. Κι έχουν αρετές όπως η φρόνηση και ο νους. Κοντά σε αυτά προστίθεται και η ανδρεία. Επομένως είναι αδύνατον οι θεοί να διακρίνονται από ιδιότητες αντιδιαμετρικά αντίθετες προς τις προηγούμενες, όπως είναι η *ἀμέλεια*, η *ἀργία* και η *τρυφή*, τις οποίες μάλιστα και οι ίδιοι απεχθάνονται ²⁴⁹.

Στη δεύτερη περίπτωση, είναι αδύνατον οι θεοί να αγνοούν τα όσα διαδραματίζονται στον κόσμο ²⁵⁰. Διότι θα ήταν ανόητο να δεχθούμε ότι αγνοούν αυτά τα οποία τους ανήκουν και δεν λαμβάνουν καμία σχετική πρόνοια ²⁵¹.

Αυτή η έγνοια και το ενδιαφέρον επεκτείνεται σε όλα τα όντα, από τα μεγαλύτερα και πληρέστερα μέχρι τα μικρότερα και ατελή. Και στο σημείο αυτό, ο Πλάτων καταφεύγει σε έναν παραβολικό τρόπο για να εξηγήσει αυτή την πεποίθησή του για την κοσμική μέριμνα των θεών, αναφερόμενος στα γένη των καλών τεχνιτών (*κυβερνήται, στρατηγοί, οίκονόμοι, πολιτικοί, λιθολόγοι*), το έργο των οποίων προσφέρεται κατεξοχήν για να φανεί η σημασία των λεπτομερειών τις οποίες δεν πρέπει να παραβλέπουν, εάν επιθυμούν να πετύχουν στο έργο τους.

Ο Πλάτων αντιλαμβάνεται ότι το σύμπαν διακρίνεται από αρμονία. Και ότι σε αυτό το σύνολο μικρών ή μεγάλων όντων, ανθρώπων, ζώων και πραγμάτων τα πάντα είναι τοποθετημένα στη θέση τους κατά τρόπον ώστε να αποβλέπουν με τη λειτουργία τους και τη ζωή τους στη σωτηρία και την αρετή του όλου ²⁵². Επομένως, κάθε μονάδα, μικρή ή μεγάλη έχει τη δική της θέση μέσα στο όλον και το υπηρετεί ²⁵³. Το ότι το σύμπαν λειτουργεί ως όλον μέσα σε αρμονία είναι σαφής απόδειξη του ότι οι θεοί δεν αδιαφορούν αλλά επιδεικνύουν διαρκώς τη μέριμνά τους γι' αυτό, φροντίζοντας να διατηρούν την οργάνωση του σύμπαντος σε τάξη. Αλλά αυτήν τη δράση των θεών πολλοί άνθρωποι δεν είναι σε θέση να την αντιληφθούν κι έτσι περιπίπτουν σε αυτήν την κατάσταση που πιστεύουν ότι ο κόσμος είναι τυχαίος και οι θεοί ανενεργοί, αγνοώντας ότι *πρὸς τὴν σωτηρίαν καὶ ἀρετὴν τοῦ ὅλου πάντ' ἐστὶ συντεταγμένα* ²⁵⁴.

²⁴⁸ «ὥστ' εἶναι μὲν δοκεῖν αὐτούς, τῶν δὲ ἀνθρωπίνων καταφρονεῖν καὶ ἀμελεῖν πραγμάτων», Νόμοι, 900b1-2 και «οὐκοῦν τὸ λοιπὸν, εἴπερ ἀμελοῦσι τῶν μικρῶν καὶ ὀλίγων τῶν περὶ τὸ πᾶν, ἢ γιγνώσκοντες ὡς τὸ παράπαν οὐδενὸς τῶν τοιούτων ἐπιμελεῖσθαι δεῖ, δρῶν ἂν τοῦτο, ἢ τί τὸ λοιπὸν πλὴν τῷ γιγνώσκειν τοῦναντίον;» και «θῶμέν σε λέγοντα ὡς ἀγνοοῦντάς τε καὶ δέον ἐπιμελεῖσθαι δι' ἄγνοιαν ἀμελοῦντας;», Νόμοι, 902a

²⁴⁹ Νόμοι, 900d-e.

²⁵⁰ Νόμοι, 901d.

²⁵¹ Γεωργούλης, σελ. 66.

²⁵² Νόμοι, 903b3.

²⁵³ Η χρήση του όρου μονάδα εδώ, παραπέμπει στον Leibniz, ο οποίος εκτός από το έργο του Μοναδολογία, βασίστηκε κατά τον Γεωργούλη στον Πλάτωνα προκειμένου να αναπτύξει και τη θεωρία του περί Θεοδικίας, (Γεωργούλης [1975]).

²⁵⁴ Γεωργούλης, ό.π.

6.5. Εξαγοράζονται οι θεοί;

Απομένει ακόμη στον Πλάτωνα να απαντήσει σε εκείνους που έχουν πειστεί ότι οι θεοί εξαγοράζονται από τους ανθρώπους, ώστε να παραβλέπουν τις αδικίες που επιτελούνται ²⁵⁵.

Η μόνη συνθήκη υπό την οποία θα ήταν δυνατόν πράγματι οι θεοί να εξαγοράζονται προκειμένου να εγκρίνουν τις άνομες πράξεις ανθρώπων που επιθυμούν να ζουν στην πλεονεξία και για να το πετύχουν αυτό καταφεύγουν διαρκώς στην αδικία εις βάρος των πιο αδύναμων, είναι να διέπονται από ήθος κατώτερο κι από αυτό των φυλάκων της πόλεως, οι οποίοι δεν αφήνουν την πόλη αφύλαχτη επειδή έχουν λάβει δώρα από τους εχθρούς ²⁵⁶. Κάτι τέτοιο, ωστόσο, δεν είναι δυνατό, όπως μας επισημαίνει ο Πλάτων, διότι είναι αντίθετο προς την φύση των θεών ²⁵⁷.

6.6. Η προς αποφυγή της αθεΐας νομοθεσία

Με την ανασκευή των τριών επιχειρημάτων των ασεβούντων προς τους θεούς, ολοκληρώνεται από τον Πλάτωνα το σχετικό προοίμιο και απομένει πλέον να διατυπωθεί η σχετική νομοθεσία που θα προλαμβάνει και θα θεραπεύει ταυτόχρονα πρακτικές πολιτών που εμπίπτουν στις ανωτέρω τρεις κατηγορίες και θέτουν με τον ένα ή τον άλλον τρόπο σε κίνδυνο τη ζωή της πόλης εν συνόλω.

Και σε αυτό το σημείο ο Πλάτων προβαίνει στις απαραίτητες διακρίσεις, ώστε να επιμερίσει ανάλογα και τις ποινές που θα θεσπιστούν.

Υποχρέωση του πολίτη είναι να καταγγέλλει στους άρχοντες κάθε συμπολίτη του που υποπίπτει σε οποιοδήποτε από τα τρία ανωτέρω αδικήματα αθεΐας. Σε περίπτωση αδράνειας της αρχής κάθε πολίτης έχει το δικαίωμα να κινηθεί εναντίον της, υπερασπιζόμενος ο ίδιος πλέον τον νόμο.

Στην περίπτωση των διαπραττόντων το αδίκημα της αθεΐας, ο Πλάτων διακρίνει δύο κατηγορίες ανθρώπων. Υπάρχουν αυτοί που αν και είναι άθεοι, είναι ωστόσο δίκαιοι από τη φύση τους, αποφεύγουν να συναναστρέφονται τους κακούς και να καταφεύγουν στην αδικία και προτιμούν να συναυλίζονται τους δικαίους ²⁵⁸. Αυτοί είναι λιγότερο επικίνδυνοι από εκείνους που είναι προικισμένοι με πολλά φυσικά χαρίσματα και μπορούν να τα χρησιμοποιούν για να παρασύρουν στην αθεΐα κι άλλους, χρησιμοποιώντας πλείστα τεχνάσματα, μιμούμενοι τους σοφιστές.

²⁵⁵ «τὸ δὲ παρρητιοὺς αὖ θεοὺς εἶναι τοῖσιν ἀδικοῦσι, δεχομένους δῶρα, οὔτε τινὶ συγχωρητέον παντί τ' αὖ κατὰ δύναμιν τροπῶ ἐλεγχτέον», Νόμοι, 905d3-5.

²⁵⁶ Ωστόσο, είναι δυνατόν -κι αυτό είναι κάτι που ο ελληνικός λαός βιώνει σήμερα ολοένα και πιο έντονα- η πλεονεξία αναμειγμένη με φιλοδοξία κι έχοντας ως κορωνίδα τον υποβιβασμό του δικαίου σε υποκειμενική αξία που γίνεται αντιληπτή με τελείως διαφορετικό τρόπο από τον καθένα, ορισμένα δισεκατομμύρια ευρώ να επαρκούν για την εκχώρηση της εθνικής κυριαρχίας, για την διάλυση δηλαδή της πόλεως, η οποία γίνεται θυσία στο βωμό της ολιγόχρονης ακόμη επιβίωσης μιας πολιτικής ελίτ.

²⁵⁷ Νόμοι, 907a.

²⁵⁸ «ὅ γὰρ ἂν μὴ νομίζοντι θεοὺς εἶναι τὸ παράπαν ἥθος φύσει προσγένηται δίκαιον, μισοῦντές τε γίνονται τοὺς κακοὺς, καὶ τῶ δυσχεραίνειν τὴν ἀδικίαν οὔτε τὰς τοιαύτας πράξεις προσίενται πράττειν, τοὺς τε μὴ δικαίους τῶν ἀνθρώπων φεύγουσι καὶ τοὺς δικαίους στέργουσι», Νόμοι, 908b3-c1.

Για τους πρώτους η ποινή είναι η πενταετής φυλάκιση στη διάρκεια της οποίας τα μέλη του νυκτερινού συλλόγου θα μεριμνούν, συνδιαλεγόμενοι μαζί τους, προκειμένου να τους σωφρονίσουν και να τους προετοιμάσουν για την επανένταξή τους στην κοινωνία της πόλεως. Πάντα βέβαια, θα υπάρχει γι' αυτούς η θανατική ποινή επικρεμάμενη, εφόσον για δεύτερη φορά καταδικαστούν για το αδίκημα της ασέβειας στους θεούς.

Για τους χαρισματικούς –πλην όμως- ασεβείς πολίτες, καθώς και για όλους τους υπόλοιπους που έχουν την πεποίθηση ότι οι θεοί είναι εξαγοράσιμοι κι έτσι συμπεριφέρονται ως τσαρλατάνοι και μάγοι κοροϊδεύοντας τους απλούς ανθρώπους και αποσπώντας τους χρήματα χάριν των δήθεν υπερφυσικών τους δυνατοτήτων, έχει προορισθεί η ποινή της φυλάκισης μακριά από την πόλη. Διότι γι' αυτούς δεν υπάρχει σωτηρία. Απλώς η φιλευσπλαχνία του νομοθέτη τους αφήνει να ζήσουν με τη φροντίδα δούλων, οι οποίοι θα επιφορτιστούν για να τους τρέφουν μέχρι το θάνατό τους. Και βέβαια, εάν αφήσουν απογόνους ικανούς να ζήσουν στην πόλη, θα φροντίσουν γι' αυτούς οι επιμελητές των ορφανών ²⁵⁹.

Ολοκληρώνοντας το Ι' βιβλίο ο Πλάτων έχει αφήσει περιθώριο για τη θέσπιση ενός ακόμη νόμου: Απαγορεύεται αυστηρά η ίδρυση ιερών λατρείας σε ιδιωτικούς χώρους ²⁶⁰. Οι λόγοι αυτής της απαγόρευσης είναι οι εξής: α) δεν είναι εύκολο να ιδρυθεί ένα ιερό και να καθιερωθούν θεοί προς λατρεία, διότι αυτό απαιτεί ιδιαίτερη επίγνωση ²⁶¹, β) είναι συνήθεια στις γυναίκες ειδικά, αλλά και στους υπόλοιπους ανθρώπους όταν βρεθούν σε δυσχερή θέση –ασθένεια, κίνδυνο, απορία- αλλά κι όταν ευεργετηθούν από κάποια καλή τύχη, να σπεύδουν να απευθύνουν τάματα, θυσίες και υποσχέσεις στους θεούς και στους δαίμονες και στα παιδιά των θεών, γ) ή πάλι, όταν τρομάζουν από άσχημα όνειρα και φαντάσματα να θέλουν να παρηγορούνται σε βωμούς που έχουν χτίσει όπου βρίσκουν πρόσφορο χώρο ²⁶², δ) με τον τρόπο αυτό εμποδίζονται όσοι από τους ασεβείς έχουν κατά νου να κατασκευάζουν ναούς ιδιωτικούς, προκειμένου να επιτελούν θυσίες και προσευχές με κίνητρα ιδιοτελή, εξοργίζοντας τους θεούς και θέτοντας σε κίνδυνο ολόκληρη την πόλη ²⁶³.

Είναι σαφές από το δέκατο βιβλίο των Νόμων ότι ο Πλάτων συνειδητοποιεί ότι για να διασφαλιστεί αδιάρρηκτη η ενότητα της πολιτικής κοινότητας δεν αρκεί να περιφρουρηθούν μόνον οι πολιτικές αντιλήψεις, αλλά και οι θρησκευτικές πεποιθήσεις. Κι αυτό, διότι η αρχαία ελληνική πόλη δεν είναι μόνον πολιτική κοινότητα αλλά και θρησκευτικός θίασος. Γι' αυτό και ο νομοθέτης θεσπίζει ώστε τα αυθαίρετα ιερά που διατηρούνται σε χώρους ιδιωτικούς, μόλις εντοπίζονται να μεταφέρονται από

²⁵⁹ Νόμοι, 909b-c.

²⁶⁰ «*Τερά μηδὲ εἰς ἐν ἰδίαις οἰκίαις ἐκτίσθω*», Νόμοι, 909d6

²⁶¹ «*ἱερά καὶ θεοὺς οὐ ῥάδιον ἰδρύνεσθαι, μεγάλης δὲ διανοίας τινὸς ὀρθῶς δρᾶν τὸ τοιοῦτον*», Νόμοι, 909e3-4.

²⁶² Για τις δύο αυτές υποπεριπτώσεις δεν επιχειρηματολογεί ο Πλάτωνας περαιτέρω, για ποιο λόγο είναι αποφευκτές ως πρακτικές. Αυτό που μπορούμε να εικάσουμε και με τα λεχθέντα μέχρι τούδε στο δέκατο βιβλίο είναι ότι ελοχεύει πάντοτε ο κίνδυνος της υποκειμενοποίησης των θεών.

²⁶³ «*πρὸς τούτοις δὲ ἔνεκα τῶν ἀσεβούντων, ἵνα μὴ καὶ ταῦτα κλέπτοντες ταῖς πράξεσιν, ἱερά τε καὶ βωμοὺς ἐν ἰδίαις οἰκίαις ἰδρύνουσι, λάθρα τοὺς θεοὺς ἴλεως οἰόμενοι ποιεῖν θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς, εἰς ἄπειρον τὴν ἀδικίαν αὐξάνοντες αὐτοῖς τε ἐγγλήματα πρὸς θεῶν ποιῶνται καὶ τοῖς ἐπιτρέπουσιν, οὓσιν αὐτῶν βελτίουσιν, καὶ πᾶσα οὕτως ἢ πόλις ἀπολαύη τῶν ἀσεβῶν τρόπον τινὰ δικαίως*», Νόμοι, 910

²⁶³ Γεωργούλης, ό.π. σελ. 68.a-b.

τους νομοφύλακες στους δημόσιους χώρους λατρείας. Αυτό δείχνει και την μέριμνα του Πλάτωνα ώστε όλη η θρησκευτική λειτουργία της πόλης να παραμένει αδιάσπαστη ως όλον.

7. Πλάτων: διαχρονικό φαινόμενο

7.1. Η πολιτική θεωρία από τον Πλάτωνα μέχρι σήμερα – Μια σύνοψη

Εάν θεωρείται φυσικό να υπάρχουν ήδη από την εποχή του Πλάτωνα οι επικριτές των θεωριών του, πολλώ δε μάλλον στα νεότερα, πλησιέστερα σε εμάς χρόνια είναι αναμενόμενο να συναντούμε συχνά παρερμηνείες και παρανοήσεις της σκέψης του που καλύπτουν όλο το δυνατό φάσμα αντιλήψεων και πεποιθήσεων. Χαρακτηριστικό και πολυσυζητημένο παράδειγμα είναι η περίπτωση του Carl Popper.

Τι έχει όμως προηγηθεί πριν ο βρετανός φιλόσοφος κατηγορήσει τον Πλάτωνα για ολοκληρωτισμό;

Ανεξάρτητα από την μορφή που λαμβάνει κάθε φορά η παραφθορά της πλατωνικής σκέψης, στο επίπεδο της πολιτειολογίας η πορεία είναι σχετικά σαφής. Η πλατωνική πόλις που καθρεφτίζει άλλωστε την αθηναϊκή πόλη – κράτος στην τελειότητά της έχει ως κορωνίδα, έμβλημα και σκοπό τη Δικαιοσύνη. Εξ' αυτής απορρέουν όλες οι λειτουργίες της και σε αυτήν συγκλίνουν όλοι οι στόχοι. Η Δικαιοσύνη μένει ανέπαφη από την όποια επιβουλή του ιδιοτελούς και της ιδιωτεύσεως εναντίον της, επειδή είναι σύμφυτη με το Αγαθό. Δεν υπάρχει στον Πλάτωνα υποκειμενικό, ούτε φυσικό δίκαιο, ή έστω δίκαιο διευρυμένο με σκοπό να καλύπτει οποιοδήποτε συμφέρον διάφορο του συμφέροντος της πόλης. Στην πλατωνική πολιτειολογία η ισχύς της πόλεως απορρέει από τη δικαιοσύνη. Η δικαιοσύνη καθιστά την πόλη αγαθή και κράτιστη. Μια τέτοια πόλη μπορεί να αντικρούσει την πιο μεγάλη δύναμη εναντίον της, όπως διηγείται ο *Τίμαιος*.

Σταδιακά όμως, αρχίζει μια μετάπτωση, ώστε ήδη στα ρωμαϊκά χρόνια -και αφού παρεμβάλλεται η ημιτελής προσπάθεια του Μ. Αλεξάνδρου και των επιγόνων του διεύρυνσης της ελληνικής πόλης σε μια οικουμενική πόλη-κράτος, αλλά και η φιλοσοφική εποποιία των ελληνοιστικών χρόνων με κορύφωση τη νεοπλατωνική φιλοσοφία, τον Πλωτίνο και άλλα ρεύματα- η σχέση ισχύος – δικαίου αρχίζει να αντιστρέφεται και το δίκαιο να αποσυνδέεται από το αγαθό και να γίνεται δεσμώτης της ισχύος.

Μετά την εμφάνιση του χριστιανισμού η ελληνική φιλοσοφία και πολιτειολογία γονιμοποιεί δύο διαφορετικές ή και αντιθετικές εκδοχές πολιτικής φιλοσοφίας. Η πρώτη αφορά στον χριστιανικό ελληνισμό της Ανατολής με κέντρο την Κωνσταντινούπολη. Η δεύτερη αφορά σε μια διαφορετική ερμηνεία και πρόσληψη της χριστιανικής θεωρίας αλλά και της ελληνικής φιλοσοφίας με επίκεντρο τους Πλάτωνα και Αριστοτέλη. Η δεύτερη αυτή εκδοχή θα οδηγηθεί μέσα από τη μεσαιωνική σχολαστική θεολογία και κατόπιν την Αναγέννηση και τον Διαφωτισμό θα εκβάλει στις νεότερες μορφές πολιτικής φιλοσοφίας.

Συνήθως η συμβατική μελέτη της ιστορίας της φιλοσοφίας αγνοεί τη συνέχεια της ελληνικής φιλοσοφίας και πολιτειολογίας στα όρια του ανατολικού ρωμαϊκού κράτους. Μετά τους ελληνοιστικούς χρόνους περνάει κατευθείαν στον Ιερό Αυγουστίνο και στη συνέχεια στον Θωμά Ακινάτη, ως τους κορυφαίους διαμορφωτές του

ευρωπαϊκού πνεύματος. Αυτό που κυρίως αγνοείται αναφορικά με την πολιτική θεωρία είναι ότι η ελληνική χριστιανική παράδοση της Ανατολής διασώζει ορισμένα από τα σημαντικότερα στοιχεία της πλατωνικής πολιτικής θεωρίας αλλά και της ακολουθούσας τον Πλάτωνα αριστοτελικής πολιτικής σκέψης.

Το πλέον κυρίαρχο στοιχείο αυτής της πολιτικής θεωρίας είναι η έννοια της κοινότητας. Στην περιοχή της κοινότητας διαμορφώθηκε η πολιτική θεωρία με επίκεντρο την έννοια του προσώπου και όχι της ουσίας. Αυτή η αντίληψη του πολίτη – πρόσωπο είναι η πλέον ουσιαστική συνεισφορά του χριστιανικού ελληνισμού στην πολιτική θεωρία και διασώζει όλες τις επαναστατικές συλλήψεις της αρχαίας Ελλάδας, από τον ηρακλείτειο Κοινό Λόγο μέχρι τον πλατωνικό Έρωτα προς το Ωραίο, το Αγαθό και το Δίκαιο, αλλά και την Φιλία του Αριστοτέλη, αποτρέποντας την πολιτική θεωρία και πράξη από κάθε μορφή ολοκληρωτισμού, κοινωνικού ή ατομοκεντρικού.

Όσον αφορά στην εξέλιξη που υπάρχει στο χώρο της δυτικής φιλοσοφίας και πολιτικής θεωρίας, μετά τον Ιερό Αυγουστίνο και μέσω αυτού αναδεικνύονται ορισμένα καίρια χαρακτηριστικά. Έτσι, η ουσιοκρατία σε συνδυασμό με το δόγμα του απόλυτου προορισμού, διαποτισμένα από ένα εμφανή ή αφανή μανιχαϊσμό μετατρέπουν την πόλη – κράτος σε πεδίο σύγκρουσης της ύλης με το πνεύμα. Αυτός ο μανιχαϊκής προέλευσης ανταγωνιστικός δυϊσμός θα διαποτίσει τη δυτική σκέψη ακόμη κι όταν αυτή θα προσπαθήσει να απαλλαγεί από τη θεολογία.

Η απόπειρα του Πλάτωνα να εμβαπτίσει την πόλη στην περιοχή του Δικαίου και του Αγαθού διαστρέφεται σε μια μετατροπή του επέκεινα της ουσίας ευρισκόμενου *Άγαθού* σε απρόσωπο νόμο. Ο νόμος αυτός εντάσσει την πόλη σε ένα επουράνιο ή και επίγειο –αργότερα- σκοπό ατομικής ευτυχίας και ευδαιμονίας. Για κάθε ώριμο μελετητή των πραγμάτων, η κυρίαρχη λειτουργία της ωφέλειας – ωφελιμισμού και του κέρδους ξεκινούν ήδη από την εποχή του Ιερού Αυγουστίνου και όχι την εποχή που συνειδητά πλέον καταγράφονται ως δομικό στοιχείο της πολιτικής θεωρίας από τους Χομπς, Λοκ, Μιλ, Μπένθαμ και άλλους.

Βάση αυτής της αναστροφής όπου ο Αγαθός θεός γίνεται υποτελής του νόμου και της απρόσωπης ουσίας του, εισάγεται στην πολιτική ζωή η έννοια του κέρδους και της ατομικής ωφέλειας. Η πλατωνική μετοχή στο Αγαθό και την αλήθεια μετατρέπεται τώρα σε μια ψυχρή μορφή αναγκαίας ανταπόδοσης του Θεού προς τον άνθρωπο, υπό τη μορφή παραδείσου για τους καλούς και κολάσεως για τους κακούς. Αυτή η θεωρία είναι προφανές ότι βασίζεται στην πλήρη διαστροφή του δικαίου και του αγαθού, όπως τα είδαμε στην πλατωνική θεωρία. Από το σημείο αυτό και μέχρι την κατηγορική προσταγή του Καντ (Κριτική του πρακτικού λόγου) η απόσταση είναι μικρή και η εξέλιξη αναπόφευκτη.

Εδώ τώρα, από τον Αυγουστίνο ως τον Καντ, τον Χέγκελ και την αντιστροφή του από τον Μαρξ το καλό επιβάλλεται ως αναγκαιότητα. Έτσι σημαίνεται η πλήρης μετατόπιση των βασικών πυλώνων της πλατωνικής θεωρίας και πολιτειολογίας. Η *Ανάγκη* δεν απεικονίζει πλέον την αμορφία που πρέπει να υποταχθεί στο *Άγαθό* αλλά μετατρέπεται αυτή η ίδια σε ουσία του Θεού αρχικά και κατόπιν σε φυσικό δίκαιο. Έτσι, το καλό ταυτίζεται με το αναγκαίο που αφανίζει τους «κακούς» πολίτες: μάγους, μάγισσες, επιστημόνες, φιλοσόφους - (Ιερά Εξέταση), αντιφρονούντες, χριστιανούς

καπιταλίστες - (κομμουνιστικός ολοκληρωτισμός και σοβιετικά γκουλαγκ), Εβραίοι και λοιπές μη άριες φυλές (ναζιστικά Άουσβιτς), κλπ, κλπ, κλπ.

Η σύγχρονη κορύφωση της παραφθοράς της πλατωνικής πολιτικής θεωρίας πραγματοποιείται ως ταύτιση του πολιτικού βίου με την παγκόσμια αγορά η οποία καταβροχθίζει αδυσώπητα φτωχούς ανθρώπους και λαούς και προετοιμάζει το νέο μεσαίωνα και τη νέα φεουδαρχία με αναβαθμισμένους όρους σύγχρονης τεχνικής και νέων τεχνολογιών.

7.2. Οι παραφθορές του Πλάτωνα

Υπάρχει μια κυρίαρχη τάση στο χώρο της μελέτης της Φιλοσοφίας: οι ασχολούμενοι με αυτήν καθώς στρέφουν το βλέμμα τους προς τους αρχαίους Έλληνες να επιχειρούν να τους προσεγγίσουν υπό το πρίσμα των ιδεών της δικής τους σύγχρονης εποχής. Ως εδώ δεν υπάρχει κάτι το μεμπτό. Διότι είναι προφανές ότι κανείς ξεκινάει πάντοτε από το οικείο σε αυτόν σύστημα αναφοράς, με ό,τι αυτό περιέχει (βάθος εννοιών, ανάπτυξη ιδεών, ιστορικές συνθήκες, κοινωνικές διεργασίες, οικονομικές σχέσεις, πολιτικός βίος) και αρχίζει να καταδύεται στο παρελθόν, προσπαθώντας να ανιχνεύσει τις αντίστοιχες τότε πραγματικότητες.

Θα πρέπει όμως, όπως ο δύτες βουτάει στο νερό για να καταδυθεί από την επιφάνεια της θάλασσας και σιγά σιγά την εγκαταλείπει, ώσπου πλέον αφικνούνται στο επιθυμητό βάθος έρευνας όπου και προσαρμόζει την βιολογική και ερευνητική λειτουργία του, τη συμπεριφορά του και την αναζήτησή του στους όρους που επιβάλλει το νέο γι' αυτόν περιβάλλον, ανάλογα να σταθεί κι ο μελετητής της Φιλοσοφίας στο περιβάλλον που νοερά επισκέπτεται. Η άγνοια του περιβάλλοντος μπορεί στην περίπτωση του δύτε να αποβεί ολέθρια και να του επιφέρει ακόμη και πνιγμό. Στην περίπτωση του στοχαστή - μελετητή της Φιλοσοφίας το λιγότερο είναι να οδηγηθεί σε μια πλάνη και σύγχυση ιδεών. Διότι η ιστορία απέδειξε ότι η απειθαρχία της νεότερης και σύγχρονης σκέψης και η αυθαίρετη ερμηνεία των κατακτήσεων του αρχαίου ελληνικού πνεύματος έχει επανειλημμένα θέσει εν κινδύνω την ανθρωπότητα εν συνόλω, φέρνοντάς την μπροστά στις χειρότερες στιγμές της ιστορίας της.

Το παπικό αλάθητο και ο παπικός ολοκληρωτισμός, το κομμουνιστικό αλάθητο και το αλάθητο του διαλεκτικού υλισμού που απολήγουν στον σοβιετικό ολοκληρωτισμό, ο φασιστικός ολοκληρωτισμός και το αλάθητό του και ο ολοκληρωτισμός του σύγχρονου επιστημονικού - τεχνικού πνεύματος, όλα αυτά αποτελούν καρικατούρες της πλατωνικής θεωρίας και παραφθορές του ελληνικού και χριστιανικού πνεύματος. Δεν είναι δυνατόν στο πλαίσιο αυτής της εργασίας να φανεί διεξοδικά με ποιο τρόπο προκλήθηκαν αυτές οι συνδέσεις. Δεν είναι όμως κι απαραίτητο να έχει κανείς βαθιά ιστορική γνώση για να γνωρίζει τον θαυμασμό που έτρεφαν προς την αρχαία ελληνική σκέψη όλοι όσοι συνεισέφεραν με τον ένα ή τον άλλο τρόπο στις ανωτέρω παραφθορές.

Αυτό που ισχυριζόμαστε εδώ είναι ότι η αδυναμία ή η εκούσια άρνηση «υποταγής» των υποκειμενικότητας και των ατομικών πεποιθήσεων και προσδοκιών

στο ήθος και στο εκάστοτε σύστημα αναφοράς, στο πλαίσιο του οποίου αναπτύσσεται η μελετώμενη σκέψη των αρχαίων Ελλήνων, οδηγεί σε παρανοήσεις, εσφαλμένους συμπερασμούς και κατά συνέπεια ειδικές ανακατασκευές των κατακτήσεων του ελληνικού πνεύματος.

Από την άλλη μεριά, εξίσου κινδυνεύει ο δύτες αν μέσα στο βυθό χάσει τον προσανατολισμό του, αν ξεχάσει από πού έρχεται. Με άλλα λόγια, πάλι κινδυνεύουμε στην συναναστροφή μας αυτή, εάν δεν ξέρουμε που θέλουμε να φθάσουμε. Οι ποικίλες διαφωνίες στο χώρο της σκέψης επιβεβαιώνουν το πόσο πιθανό τελικά είναι να χαθεί ο προσανατολισμός.

Έτσι, πολύ εύκολα τα ομηρικά έπη μπορούν να εξαντληθούν ερμηνευτικά ως αποτύπωση της μετάβασης από τη φάση του άνδρα - άγριου πολεμιστή σε ανδρείο ιππότη που μάχεται για την τιμή του και την τιμή μιας γυναίκας. Δεν θα ήταν ίσως υπερβολή να πούμε ότι από την Ιλιάδα του Ομήρου άντλησε καταρχήν όλη η ιπποσύνη του Μεσαίωνα τις αξίες που προσάρμοσε στο αξιακό της σύστημα. Τώρα, το αν η Ιλιάδα αφορά μόνον στην προσπάθεια του Μενέλαου να κερδίσει πίσω την Ελένη, παίρνοντας εκδίκηση για μια μεγάλη προσωπική ατιμία, ή εάν μας είναι έτι μάλλον χρησιμότερη για να εξηγήσουμε πολλές μελλοντικές εκφάνσεις της ανθρώπινης ιστορίας αυτό είναι άλλο θέμα.

Αντίστοιχα, το ότι η Οδύσεια μπορεί να αποτελεί σήμερα το σύμβολο κάθε τυχοδιωκτισμού, ο οποίος διανθισμένος με ευγενή κίνητρα απέκτησε ένα διαφορετικό περιεχόμενο στην εποχή του Ρομαντισμού και αργότερα στην Αναγέννηση, είναι επίσης κάτι το οποίο δεν μας αναγκάζει να θεωρήσουμε ότι εξαντλεί την πρόθεση του Ομήρου.

Θα ήταν δύσκολο να αμφιβάλει κανείς ότι ο γερμανικός μυστικισμός του Magister Eckehart δεν είναι μια θαυμαστή έκφραση του μυστικών τάσεων του γερμανικού πνεύματος, το οποίο αντλούσε και από τη συναναστροφή του με τις ορφικές παραδόσεις. Βέβαια, η συγγένεια αυτή δεν δημιουργεί την αναγκαιότητα να δεχθούμε ότι ο γερμανικός μυστικισμός κατενόησε την συμβολική της παρακοής του Ορφέα, όταν οδηγώντας ο ίδιος την Ευρυδίκη πίσω στη ζωή από τον Άδη, απ' όπου του είχαν επιτρέψει οι Θεοί να την πάρει, έστρεψε το βλέμμα του προς αυτήν για να βεβαιωθεί ότι τον ακολουθούσε. Και τότε την έχασε παντοτινά.

Ο Ησίοδος, πάλι, τόλμησε να ασχοληθεί με τη γέννηση των Θεών. Και να, που μόλις χρησιμοποιήσαμε ασυνείδητα, τη λέξη «τόλμησε»! Να ένα τρανταχτό παράδειγμα της υπέρβασης του συστήματος αναφοράς που λίγο πριν επικρίναμε. Κι όμως. Διότι σήμερα, ύστερα από τρεις χιλιάδες χρόνια ελληνικού και ευρωπαϊκού πολιτισμού, αυτό που έχουμε καταφέρει ως ανθρωπότητα είναι να βρεθούμε μόλις αρκετά πίσω από τον Ησίοδο! Όπου χαρακτηριστικό του πολιτισμού μας είναι στην καλύτερη περίπτωση η «τόλμη» να μιλήσουμε για Θεό. Όχι για πολλούς. Με δυσκολία για έναν.

Διότι προηγήθηκαν εκείνα τα χρόνια όπου ο Θαλής διαπίστωσε ότι όλα είναι γεμάτα από θεούς. Ακολούθησαν οι υπόλοιποι Προσωκρατικοί, για τους οποίους τόση συζήτηση γίνεται διαρκώς, αλλά που συχνά διαφεύγει από αυτήν το γεγονός ότι, ανεξάρτητα από το ποιο στοιχείο της φύσης διάλεξαν να προκρίνουν, τόκιζαν ο καθένας με τη σειρά του πάνω στο ξεκαθάρισμα της αρχής, του ενός. Που θα οδηγούσε

εν συνεχεία με τη βοήθεια βεβαίως και όσων είχαν προηγηθεί –γιατί η ελληνική σκέψη είναι σαν ένα μεγάλο παραβολικό κύμα, που προχωρώντας γυρίζει και μαζεύει όλα τα πρηγούμενα- στον μεθοδολογικό εμπλουτισμό όλων των ιδεών αυτών από τον Πλάτωνα.

Ο οποίος έτυχε να έχει δάσκαλο έναν άνθρωπο που για πρώτη φορά στην ιστορία της ανθρωπότητας είχε τη σοφία να ζήσει όλη του τη ζωή σύμφωνα με αυτό που του υποδείκνυε ο Θεός, και εν τέλει να την προσφέρει στην πόλη του. Ο Σωκράτης ενέπνευσε τον μαθητή του να θέτει στην ζωή του πάνω απ' όλα το Αγαθό. Και να το αποζητά διαρκώς. Διότι το Αγαθό είναι επέκεινα της Ουσίας. Κι άρα οντολογικά και γνωσιολογικά δεν πρόκειται να διαψευστεί. Να η απαγόρευση κάθε υποκειμενισμού ως αδιέξοδου. Και η κατάργηση κάθε θρησκείας, ως ειδώλου. Εκεί που τελειώνουν όλα, εκεί βρίσκεται το Αγαθό.

Δεν είναι βέβαια, δύσκολο, να υποθέσουμε πόσο βόλεψε πολύ ύστερα την μετέπειτα θεολογία αυτή η διατύπωση του Πλάτωνα. Και είναι εντυπωσιακό πως δεν υποψίασε ορισμένους ανθρώπους αργότερα. Αυτούς που υποστήριξαν ότι ο κόσμος είναι δημιουργημένος από την ουσία του Θεού. Και οδηγήθηκαν σε ένα πανθεισμό –καρικατούρα της ρήσης του Θαλή. Κι εκείνους που μη δεχόμενοι την οντολογική συνάφεια Θεού –κόσμου, εξαπόστειλαν τον Θεό στην μακαριότητα της ανεπίγνωτης σε εμάς ουσίας του. Και στις δύο περιπτώσεις το αποτέλεσμα ήταν το ίδιο. Αργά ή γρήγορα, ο θάνατος του Θεού. Στη μια περίπτωση διότι όλα πλέον είναι θεοί και στην άλλη διότι ένας Θεός που δεν έχει σχέση με τον κόσμο είναι ανύπαρκτος.

Στην περίπτωση του Χέγκελ βέβαια, η αποκαθήλωση αυτή έγινε με συνοπτικότερες διαδικασίες. Η διαβεβαίωση του Πλάτωνα ότι το Αγαθό είναι πέρα από την ουσία έγινε στον Χέγκελ το άλλοθι για να καθησυχάσει τον εαυτό του ότι το Απόλυτο Πνεύμα είναι τόσο μακριά απ' αυτόν τον κόσμο που κι ο ίδιος ο Αθηναίος φιλόσοφος του εγγυήθηκε ότι δεν πρόκειται να εμφανιστεί ποτέ- οπότε ελλείψει άλλου, μας ενημέρωσε εν τέλει λίγο πριν πεθάνει ότι το Απόλυτο Πνεύμα είναι αυτός. Έκτοτε, αλλά και πρωύτερα, αλληπάλληλες πάσης φύσεως θεοποιήσεις και αυτοθεώσεις έχουν έμμεσα ή άμεσα επισυμβεί στην ιστορία της ανθρωπότητας. Άλλοτε, εκφράζοντας ευσεβείς πόθους ασεβών βασιλέων, μοναρχών, ηγεμόνων, αριστοκρατών, γαιοκτημόνων και λοιπών ανθρώπων που το επίπεδο βιοτής και η ικανότητα επιβολής στους άλλους, σε συνδυασμό με μια πολύ αργότερα διαγνωσθείσα πάθηση, την σχιζοφρένεια, τους επέτρεπε να αξιώνουν να τους τιμούν ως Θεούς. Άλλοτε, μέσω της επιβολής κοινωνικών, πολιτικών και οικονομικών συστημάτων (Παπική Εκκλησία, Υπαρκτός Σοσιαλισμός, Καπιταλισμός, Παγκοσμιοποίηση) που με τον ένα ή τον άλλο τρόπο οδηγούσαν σε αδιάκριτο «κυνήγι μαγισσών» με τελικό προορισμό την πυρά.

7.3. Popper και Πλάτων

Ο Carl Popper θα αφιερώσει τον πρώτο τόμο του μνημειώδους έργου του *The Open Society and its enemies* (*Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*) αποκλειστικά και

μόνον στον Πλάτωνα, αφού βεβαίως, ξεκινήσει τον κριτικό του έλεγχο με τον Ηράκλειτο. Στο δεύτερο τόμο του έργου του ο Popper χρεώνει τον Hegel και τον Μαρξ απ' ευθείας στον Πλάτωνα. Μολονότι, καταρχήν, δεν θα μπορούσε κανείς να διαφωνήσει, ή –τουλάχιστον- να μην συμφωνήσει με την πρόθεση του Popper να υποστηρίξει με κάθε τρόπο τη δημοκρατία και την ελεύθερη κοινωνία, δεν μπορεί όμως να μην δει και τις ερμηνευτικές αυθαιρεσίες του. Εξηγούμαστε αμέσως περί αυτού του υπαινιγμού.

Ο Popper, όπως και πολλοί άλλοι ερμηνευτές του Πλάτωνα, αδυνατούν να δουν τον πυρήνα της πλατωνικής φιλοσοφίας και εφαρμόζουν μηχανικά ορισμένα μεθοδολογικά ερμηνευτικά εργαλεία. Το ίδιο ίσως, μπορούμε να πούμε ότι συμβαίνει και με την περίπτωση του Αριστοτέλη και άλλων εκ των Ελλήνων φιλοσόφων. Το ερμηνευτικό αυτό πρόβλημα δημιουργείται εξαιτίας της διαφοράς του πολιτιστικού συστήματος αναφοράς.

Είτε το θέλουμε είτε όχι, τόσο η Ελλάδα όσο και ό,τι ακολουθεί ως Ελληνιστική, Ρωμαϊκή και κακώς λεγόμενη Βυζαντινή περίοδος, συνιστούν σε μεγάλο βαθμό ένα ενιαίο πολιτιστικό σύστημα αναφοράς. Το δυτικό ευρωπαϊκό πολιτιστικό σύστημα αναφοράς μολονότι χρησιμοποίησε –και μάλιστα πολύ ευφυώς- τα δεδομένα που προσέλαβε από το προϋπάρχον και ήδη ανεπτυγμένο ανατολικό μεσογειακό πολιτιστικό σύστημα αναφοράς, αυτό δεν σημαίνει ότι ταυτίζονται τα δύο αυτά πολιτιστικά συστήματα αναφοράς.

Εάν κανείς δεν λύσει αυτό το πρόβλημα, δηλαδή τις σχέσεις και τις διαφορές των δύο αυτών συστημάτων, δεν θα μπορέσει ποτέ να ξεφύγει από την απλοποιητική και αναγωγική μεθοδολογία που αχρηστεύει γνωσιολογικά και τα δύο αυτά συστήματα. Αρχικώς, το μεσογειακό πολιτιστικό σύστημα δεν είναι ούτε ανώτερο ούτε κατώτερο από το δυτικοευρωπαϊκό. Απλώς είναι διαφορετικό και θα πρέπει η διαφορετικότητα αυτή να λαμβάνεται σοβαρά υπόψιν, αν θέλουμε να είμαστε επιστημολογικά συνεπείς. Ο Popper περνά από τον Ηράκλειτο και τον Πλάτωνα στον Χέγκελ και τον Μαρξ, ωσάν όλοι αυτοί να έζησαν περίπου στον ίδιο αιώνα και στην ίδια πολιτεία. Αδυνατεί να διακρίνει την χρονική απόσταση εικοσιπέντε περίπου αιώνων καθώς και την τεράστια πολιτιστική διαφοροποίηση που συνδέεται με πολλαπλούς κόσμους, πολιτείες, κοινωνίες και γεγονότα που παρεμβάλλονται από την εποχή ακμής των ιωνικών ελληνικών πόλεων και της κλασσικής Αθήνας μέχρι τη Δυτική Αναγέννηση, το Διαφωτισμό και τη Βιομηχανική Επανάσταση.

Πραγματικά, μια επιστημολογική συνέπεια και διάκριση είναι αναγκαία όταν έχει κανείς να αντιμετωπίσει τόση πολυπλοκότητα πολιτιστικών, φιλοσοφικών, καλλιτεχνικών και πολιτειακών προϊόντων, όπως αυτά που αντιστοιχούν στην κλασσική Ελλάδα, τους ελληνιστικούς χρόνους, τους ρωμαϊκούς χρόνους, κ.ο.κ. Επομένως, ο Πόππερ αναφέρεται σε έναν «ποππεριανά» διαβασμένο Πλάτωνα.

Ο καθηγητής της Φιλοσοφίας Σπύρος Κυριαζόπουλος στο βιβλίο του «Η καταγωγή του τεχνικού πνεύματος» αναζητά να προσδιορίσει με συνεπή τρόπο και μέσα από εκτενή σπουδή των πηγών τα δύο αυτά πολιτιστικά συστήματα αναφοράς, δείχνοντας πώς βαθμιαία παράγεται το δυτικό πολιτιστικό σύστημα αναφοράς μέσα από την πολιτιστική εξέλιξη και αντίληψη της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, της

διαφοροποιημένης από την ανατολική δυτικής χριστιανικής θεολογίας και πρακτικής και λοιπές πολιτιστικές και πολιτικές διαφοροποιήσεις.

Στα ακόλουθα θα επιχειρήσουμε μια ανάγνωση της πλατωνικής πολιτικής θεωρίας με έμφαση κυρίως στα κείμενα του *Τίμαιου* και των *Νόμων*, αλλά και άλλα συναφή πλατωνικά έργα, όταν αυτό καθίσταται μεθοδολογικά αναγκαίο για την τεκμηρίωση της ερμηνευτικής μας απόπειρας.

Το κοσμοείδωλο του Πλάτωνα, για να χρησιμοποιήσουμε ένα σύγχρονο επιστημολογικό όρο, είναι αυτό ενός ενιαίου, μοναδικού, ζωντανού, έμψυχου κόσμου, μέσα στον οποίο ο άνθρωπος κατέχει πρωτεύουσα και κύρια θέση. Σαφώς λοιπόν, το κοσμοείδωλο του Πλάτωνα δεν είναι το κοσμοείδωλο που του αποδίδει ο Porper, που δεν είναι άλλο από το κοσμοείδωλο ενός μηχανιστικού και αναγωγικού ανθρωπολογικού ολοκληρωτισμού και ρατσισμού. Σαφώς το κοσμοείδωλο του Πλάτωνα θα υποστεί κριτική και διόρθωση πρώτα από τον μαθητή του Αριστοτέλη και αργότερα ριζική αναμόρφωση από τους μεγάλους Έλληνες χριστιανούς θεολόγους. Όμως, αυτές οι μετέπειτα κριτικές επιδιορθώσει ή και ριζικές αναμορφώσεις δεν μπορούν να μειώσουν τον μεγαλειώδη πλατωνικό στοχασμό ότι ο άνθρωπος είναι συγγενής του Θεού.

Και βέβαια, ο πλατωνικός αυτός στοχασμός απηχεί την ανθρωπολογία ενός ολόκληρου και διευρυμένου πολιτιστικού περιβάλλοντος από το οποίο αντλούν και εμπνέονται οι Έλληνες ποιητές, φιλόσοφοι, επιστήμονες, θεολόγοι και άλλοι. Αυτό το πολιτιστικό περιβάλλον είναι που προηγουμένως χαρακτηρίσαμε ως Ανατολικό Μεσογειακό πολιτιστικό σύστημα αναφοράς.

Είτε δεχόμαστε είτε απορρίπτουμε αυτό το πολιτιστικό σύστημα αναφοράς μέσα στο οποίο βαθμιαία αναδεικνύεται ο άνθρωπος ως συγγενής και εικόνα του Θεού –η σκέψη, εξάλλου, του Πλάτωνα είναι κατ' εξοχήν εικονολογική- μπορούμε τουλάχιστον να συμφωνήσουμε ότι στο σύστημα και στο πολιτιστικό αυτό κοσμοείδωλο δεν μπορεί να επιβιώσει ο ρατσισμός, ο ανθρωπολογικός ολοκληρωτισμός, ο αναγωγισμός, παρά μόνον εάν η ίδια η αρχετυπική πρωτοεικόνα έχει αυτά τα χαρακτηριστικά.

Κι εδώ ακριβώς έγκειται η πρωτοτυπία των Ελλήνων σε κάθε εποχή. Ότι δηλαδή, αγωνίζονται να φθάσουν, να κατανοήσουν και να διαπιστώσουν την αλήθεια της πρωτο-εικόνας, αποκαθάρροντάς την ακριβώς από τα ασιατικά φεουδαρχικά και αναγωγικά της στοιχεία, τα οποία την καθιστούν αντίπαλο και τύραννο ως προς τις επιμέρους εικόνες της.

Το δυτικό ευρωπαϊκό πολιτιστικό σύστημα αναφοράς, είτε δέχεται τον Θεό ως πρωτο-εικόνα είτε τον απορρίπτει, δεν μπορεί από πολλές απόψεις, να απαλλαχθεί από ένα ανθρωπολογικό μηδενισμό χριστιανικού ή μη τύπου και από μια μηχανική υποταγή της ανθρωπολογίας στην αφαιρετική φύση, υλική ή πνευματική, και στην ιδεοκρατική ηθική του φυσικού νόμου. Στοχαστές όπως ο Νίτσε, ο Καμύ, ο Χάιντεγκερ και ο Σάρτρ είναι πολύ πιο ενήμεροι από τον Porper για τα ανθρωπολογικά και πολιτειολογικά οντολογικά –κατ'αρχάς- κενά του δυτικού πολιτιστικού συστήματος αναφοράς.

Μπορεί, βεβαίως, να αποφασίσει κανείς να κλείσει τη συζήτηση με μια αντικειμενοποιημένη ηθική με όχημα την νεοφανή τεχνολογική αυτάρκεια, αλλά αυτό ακριβώς είναι ο θάνατος της φιλοσοφίας ως φιλοσοφίας και του ανθρώπου ως ανθρώπου. Ίσως ο Porper αρνούμενος τον Πλάτωνα και καταγγέλλοντάς τον ως πρωτοεισηγητή μαζί με τον Ηράκλειτο, του ολοκληρωτικού και ρατσιστικού εχθρού της ανοικτής κοινωνίας, χωρίς να το υποπτεύεται καταργεί ο ίδιος αυτό που αγωνίζεται να περισώσει. Δηλαδή την κοινωνία των ζωντανών ανθρώπων και ξαναεπιστρέφει σε ένα σύγχρονο προελληνικό φυσικό χάος μέσα στο οποίο διαλύεται και ο άνθρωπος και η φιλοσοφία ως τέτοια.

Προκειμένου όμως οι συλλογισμοί αυτοί να μην φαίνονται αυθαίρετοι, θα προχωρήσουμε στην κριτική ανάγνωση του ίδιου του Πλάτωνα.

Όλη η δύναμη της Πλατωνικής Θεωρίας η οποία κινεί εσωτερικά τον διάλογο *Τίμαιος* και τους *Νόμους* αλλά και τα υπόλοιπα έργα του Πλάτωνα γίνεται απολύτως σαφής και εμφανής σε δύο στιγμές: α) στην περιγραφή του Αγαθού στο τέλος του ΣΤ' βιβλίου της *Πολιτείας* και β) στην παραβολή του Σπηλαίου στην αρχή του Ζ' βιβλίου της.

Το Αγαθό που κείται επέκεινα της ουσίας και δίδει γένεση στον νοητό κόσμο των Ιδεών και μέσω αυτών πετυχαίνεται η μορφοποίηση του χαώδους και άμορφου γίγνεσθαι, λειτουργεί συγχρόνως ως ελκυστική δύναμη προς κάθε ανθρώπινο όν που θέλει να αφυπνισθεί από τη φυλακή του αισθητού είδους και των παθών που αυτό εγείρει στην ανθρώπινη ψυχή. Βέβαια, όπως θα δούμε εκτενέστερα διαβάζοντας τον *Τίμαιο*, ο αισθητός κόσμος είναι και αυτός μέτοχος του Αγαθού και δεν ευθύνεται για τη φθοροποιό λειτουργία των παθών, τα οποία προκαλούνται με ευθύνη του ίδιου του ανθρώπου. Αργότερα στους *Νόμους*, ο Πλάτων εισάγει δύο είδη κοσμικής ψυχής, την «ευεργέτιδα ψυχήν» και την «άτακτον και κακοποιό», ωστόσο μόνον η πρώτη έχει οντολογικό περιεχόμενο.

Στη δεύτερη στιγμή που αντιστοιχεί στην παραβολή του Σπηλαίου φαίνεται η πλατωνική φιλανθρωπία και ο βαθύς και ανιδιοτελής ανθρωπισμός όλης της πλατωνικής σκέψης, αφού ο φιλόσοφος θέλει και αγωνίζεται να ελευθερώσει όλους τους δεσμώτες συμπολίτες του. Διότι αφού ο δεσμώτης φιλόσοφος φθάσει μετά κόπου έξω του σπηλαίου και δει στο φως του ήλιου πλέον την αληθή μορφή του κόσμου και των όντων, δεν αρκείται σε αυτή την ατομική του χαρά και ευτυχία. Αντίθετα, ξανακατεβαίνει στο σπήλαιο και ακούσια δέχεται ακόμη και να θανατωθεί, προκειμένου να ελευθερώσει τους συμπολίτες του.

Πραγματικά, είναι να απορεί κανείς, πώς ο Porper διαπίστωσε σε αυτά τα δεδομένα της Πλατωνικής Θεωρίας ρατσισμό και ολοκληρωτισμό, αφού ο φιλόσοφος ήταν, πρώτον, δεσμώτης ο ίδιος και ανήκει στην ίδια τάξη και οικογένεια των συνδεσμοτών του και, δεύτερον, θέλει να ελευθερώσει όλους και όχι κάποιους μόνον κι αυτούς επιλεκτικά. Δεχόμενος μάλιστα, να θυσιαστεί χάριν των συμπολιτών του. Είναι λοιπόν, απορίας άξιον γιατί ο Porper δεν μπορεί να διακρίνει την οντολογική και ανθρωπολογικά δημοκρατική υφή της Πλατωνικής Θεωρίας, ακόμη κι εάν ο Πλάτωνας φθάνει από ανθρώπινη ανάγκη σε κάποιον παιδαγωγικό και πολιτειακό αυταρχισμό. Εξάλλου, ο εξίσου καντιανός μελετητής του Πλάτωνα Zeller, δεν καταλήγει στα

συμπεράσματα του Popper περί τον Πλάτωνα, μολονότι με λύπη του διαπιστώνει ότι ο νεαρός Πλάτων υπερασπιστής του Σωκράτη ξεπέφτει στο τέλος της ζωής του σε έναν αλύγιστο και μισαλλόδοξο δογματισμό που αδικεί όλο του το έργο.

8. Η πλατωνική θεωρία ως σύνθεση

Η πολιτική θεωρία του Πλάτωνα σχετίζεται άμεσα με τρεις διαφορετικές καταστάσεις:

α) Η αγωνία του Πλάτωνα για την καθημερινή ζωή των ανθρώπων και της πόλης. Ο Πλάτωνας αισθάνεται ότι ως φιλόσοφος δεν μπορεί να απέχει από το πρόβλημα του ιστορικού ανθρώπου και της ιστορικής κοινωνίας. Ζει με αγωνία τον κίνδυνο εκπεσμού των ανθρώπων και της πόλης στην βαρβαρότητα. Ο φιλόσοφος αισθάνεται ότι έχει αποτύχει εάν δεν βρει τρόπο να εξευγενίσει τους συμπολίτες του και να τους συμπαρασύρει προς τη δικαιοσύνη.

Όπως πολύ καλά αποδεικνύεται τόσο στον *Τίμαιο* όσο και στην *Πολιτεία* και σε άλλα έργα του, είναι πεπεισμένος ότι ο άνθρωπος δεν είναι κακός με τη θέλησή του αλλά από άγνοια, αδυναμία και έλλειψη παιδείας. Ακόμη, θεωρεί ότι η πόλις δεν είναι προϊόν ανάγκης απλώς σωματικής επιβίωσης του ανθρώπου και εκμετάλλευσης – χρησιμοποίησης του ενός από τον άλλο. Αντίθετα, η πόλις είναι προϊόν της ίδιας της φύσεως του ανθρώπου και ευρύτερα της φύσεως του κόσμου ως αισθητό, αρμονικό και έλλογο όν.

β) Η αλήθεια του όντος που είναι το ύψιστο άθλημα, στόχος και κατόρθωμα του φιλόσοφου, όταν αυτός φθάσει σε αυτήν την περιοχή. Εδώ η επιστήμη ταυτίζεται με την φιλοσοφία. Τόσο η περιοχή της δόξας και των «εικότων λόγων» που σχετίζονται με το αισθητό και μεταβαλλόμενο είδος, όσο και η περιοχή της αλήθειας που σχετίζεται με το αμετάβλητο και νοητό είδος είναι αμφότερα διαφορετικές βαθμίδες ανάπτυξης του φιλοσόφου και πραγματοποίησης του δικού του επαγγέλματος. Αυτή η εργασία του φιλοσόφου τον οδηγεί να κατανοήσει την όλη αλήθεια του κόσμου, του ανθρώπου και του Θεού, όσο βέβαια, αυτό είναι εφικτό σε άνθρωπο.

γ) Οι νόμοι, η σύσταση και η φύλαξη της πόλης. Πώς δηλαδή, θα σχεδιαστεί να λειτουργεί μια πόλις, πως θα σχεδιαστούν οι νόμοι της και πως, τέλος, θα λειτουργήσει η πόλη, αφού σχεδιαστεί και πως θα τηρούνται και θα φυλάσσονται οι νόμοι. Μπορεί σήμερα να διαφωνήσουμε σε πολλά από όσα ισχυρίζεται ο Πλάτωνας σχετικά με τις τρεις αυτές αναγκαίες περιοχές ενασχόλησης του φιλοσόφου. Όμως, δεν μπορούμε να μην αναγνωρίσουμε την τεράστια και ιστορικής σημασίας συμβολή του στην κάθε μια από αυτές τις περιοχές. Ακόμη και για να τον διορθώσουμε τον Πλάτωνα, όπως έγινε μετά από αυτόν με τον Αριστοτέλη και αργότερα με τους Έλληνες χριστιανούς θεολόγους, θα πρέπει σαφώς να σπουδάσουμε και να κατανοήσουμε το μέγεθος του ανδρός.

Στον *Τίμαιο* ο Πλάτωνας προσπαθεί να συλλάβει τον τρόπο κατασκευής του αισθητού κόσμου. Ωστόσο, αυτή η προσπάθεια δεν αποσκοπεί απλώς σε μια φυσική γνώση ανεξάρτητη από την ευρύτερη λειτουργία και σημασία του ανθρώπου μέσα στον αισθητό κόσμο. Μάλιστα, θα μπορούσε κανείς να σκεφτεί ότι ο Πλάτωνας βιάζεται τα πράγματα προσπαθώντας να εναρμονίσει την περιοχή της ανθρώπινης ύπαρξης ως ψυχοκοινωνική – πολιτική ή και ευρύτερα πνευματική λειτουργία με την περιοχή της φυσικής αντικειμενικότητας, της φυσικής νομοτέλειας και της φυσικής ανάγκης.

Για πολλούς μετά τον Πλάτωνα και μέχρι σήμερα οι δύο περιοχές δεν σχετίζονται γνωσιολογικά και οντολογικά. Πολλοί άνθρωποι θα υιοθετήσουν μια ορισμένου τύπου Δημοκρατία διαίρεση του «φύσει» και «θέσει». Ήδη στον Καρτέσιο παρατηρούμε την εναγώνια προσπάθειά του να συνδέσει τις δύο αντίστοιχες αυτές περιοχές που τις μεταφράζει στη δική του θεωρία σε δύο ασύμβατες ουσίες, την εκτεινόμενη και τη νοούσα ουσία.

Σήμερα μάλιστα, η εξέλιξη των νέων τεχνολογιών της πληροφορικής αποτελεί νέο είδος πρόκλησης για την πλήρη υπαγωγή και αναγωγή του «θέσει» στο «φύσει» και της νοούσας ουσίας στην εκτεινόμενη ουσία. Βέβαια, η σύγχρονη εξέλιξη των φυσικών επιστημών της Πολυπλοκότητας προσφέρει νέο υλικό υπέρβασης αυτού του είδους αναγωγισμού και αποτελεί ένα νέο στοιχείο μετά την μεσουράνηση του μηχανιστικού αναγωγισμού του μηχανιστικού κοσμοειδώλου.

Στον *Τίμαιο* ο Πλάτωνας προλαβαίνει νοηματικά πολλές από τις εξελίξεις της σύγχρονης φυσικής θεωρίας, όπως σημειώνει κι ένας από τους κύριους εισηγητές του νέου επιστημονικού κοσμοειδώλου, ο Werner Heisenberg. Ολοκληρώνει μια προσπάθεια που διήρκεσε όλη του τη ζωή, να φθάσει δηλαδή σε μια ενοποιημένη θεώρηση της φυσικής, ψυχικής και πνευματικής πραγματικότητας. Όπως και ο δάσκαλός του Σωκράτης έτσι και ο Πλάτωνας είναι πεπεισμένος ότι ο κόσμος είναι οντολογικά ενιαία πραγματικότητα και όχι ασύμπτωτες οντολογικές περιοχές που αναγκάζουν σε δυισμό μεταξύ των περιοχών α) γνώσης –επιστήμης, β) ηθικής – πολιτικής και γ) οντολογίας – θεολογίας.

Στον *Τίμαιο* διαβάζουμε ότι ο κόσμος δημιουργείται ως ένα -ενιαίο έλλογο έμβιο όν, Η ψυχή του κόσμου κατασκευάζεται από τον συνδυασμό του αμετάβλητου είδους και του μεταβλητού ως τρίτο είδος. Με τον ίδιο τρόπο παράγονται και οι ανθρώπινες ψυχές. Το ανθρώπινο σώμα κατασκευάζεται προκειμένου να εξυπηρετούνται οι λειτουργικές ανάγκες της ψυχής. Για να μπορέσουν αυτά να συνδυαστούν είναι απαραίτητο ένα τρίτο είδος, η Υποδοχή, ή Χώρα, μέσα στο οποίο συναντώνται τα άλλα δύο είδη και στο οποίο παράγονται τα επιμέρους αυτά ²⁶⁴.

Η ενοποιημένη αυτή θεωρητική ερμηνευτική σύλληψη του Πλάτωνα για τον κόσμο και τον άνθρωπο αξιοποιείται στους *Νόμους*, προκειμένου να δικαιολογηθεί ο σχεδιασμός των *Νόμων* μιας πραγματικής πολιτείας ως εικόνα της ιδεατής πόλης που εκτενώς έχει ο Πλάτωνας περιγράψει στην *Πολιτεία* του. Στο 10^ο Βιβλίο των *Νόμων* η εισαγωγή δέκα ειδών κίνησης αποτελεί τη βάση για την ενοποίηση της πολιτικής θεωρίας με τη λειτουργία του αισθητού κόσμου.

Αυτό λοιπόν το οποίο επιχειρεί ο Πλάτωνας με τα δύο έργα του, τον *Τίμαιο* και τους *Νόμους* είναι α) η ενοποίηση της λειτουργίας της φύσης με τη λειτουργία του ανθρώπου και της πολιτείας με ιεράρχηση από την ψυχή προς το σώμα, β) ο σχεδιασμός των νόμων της πόλης, προκειμένου η πολιτειακή οργάνωση και λειτουργία να εξυπηρετεί την πραγματοποίηση του ανθρώπινου κοινωνικού – πολιτικού βίου ως σχολείο –παιδευτήριο ψυχών.

²⁶⁴ Κάλφας [1995], σελ. 245.

Στη ραψωδία Σ της Ιλιάδας του Ομήρου ο ποιητής ιστορεί την κατασκευή της ασπίδας του Αχιλλέα από τον θεό Ήφαιστο, καθώς την παρήγγειλε η θεά Θέτις για τον γιό της. Ο θεός της φωτιάς κοσμίει την ασπίδα με όλο τον κόσμο, τη θάλασσα, τον ουρανό, τον ήλιο, τους πλανήτες και τα αστέρια. Επιπλέον, ιστορεί δύο πολιτείες ανθρώπων, λαμπρές, όπου οι πολίτες των έχουν γιορτή, γάμους με τραγούδια και χαρά. Η ασπίδα του Αχιλλέα «δείχνει» συμβολικά τον Πλάτωνα. Με αυτό το σύμβολο ο Όμηρος προσπαθεί να δείξει ότι ο κόσμος, η πόλη και οι πολίτες πρέπει να προστατευθούν από το κακό.

Γι' αυτά πολεμάει ο Αχιλλέας. Γίνεται ο ίδιος σύμβολο του αγώνα που πραγματοποιεί ο ανθρώπινος λόγος να θεαθεί την αλήθεια των πραγμάτων και το είναι των όντων και να προσπαθήσει να τα σώσει. Η ιστορία του κόσμου και η ζωή της πόλης φέρονται ως σύμβολα του γενναιότερου πολεμιστή. Ο πόλεμος που διεξάγει είναι για να υποταχθεί η Ανάγκη στο σχέδιο του Δημιουργού. Αυτή είναι η αγωνία του φιλοσόφου όταν συναντήσει το Αγαθό. Να γυρίσει πίσω στη φυλακή του σπηλαίου και να βγάλει τους συμπολίτες του στο φως της πόλης. Τότε πραγματώνει ο ίδιος τη δικαιοσύνη.

Το ησιόδειο Χάος και η Ανάγκη, η ομηρική επική ποίηση, ο μυστικισμός των ορφικών, οι αριθμοί του Πυθαγόρα και ο ασκητισμός των Πυθαγορείων, οι παλαιοί μύθοι, το πρώτο ερώτημα περί της αρχής των όντων που -σύμφωνα με τον Αριστοτέλη- πρωτοδιατύπωσε ο Θαλής και ακολούθως τα πρωταρχικά στοιχεία των Ιώνων φιλοσόφων, το *ἄπειρο*, η *δίκη* και η *τίσις* του Αναξιμάνδρου, ο *νοῦς*, η *φιλότης* και το *νεῖκος* του Εμπεδοκλή, το *ὄν* και το *μὴ ὄν*, η ενότητα και η πολλαπλότητα του Παρμενίδη, ο κοινός λόγος και το ηρακλείτειο γίνεσθαι, η ατομική θεωρία των θρακιωτών φυσικών φιλοσόφων και η ἐξ' αυτής απορρέουσα μηχανική αιτιοκρατία, η σοφιστική στροφή προς τον άνθρωπο με την πεποίθηση ότι αυτός είναι το μέτρο για όλα όσα αληθινά υπάρχουν ή δεν υπάρχουν, η λειτουργία της πόλης - κράτους και η σταδιακή παρακμή της αθηναϊκής ηγεμονίας, που καταλήγει στην μεγαλύτερη καταστροφή της Αθήνας στην ιστορία της και στην συνακόλουθη φθίση του υπόλοιπου ελληνικού κόσμου, όλα αυτά συνιστούν το υλικό του Πλάτωνα.

Η σκέψη του λειτουργεί ακριβώς όπως ο θεός Δημιουργός του *Τιμαίου*. Δεν προσθέτει κανένα καινούριο στοιχείο στα όσα έχουν μέχρι τώρα διατυπωθεί από τους ποιητές, τους τραγικούς, τους κωμικούς, τους επικούς, τους φυσικούς φιλοσόφους και τους σοφιστές. Όλα υπάρχουν ήδη μπροστά του. Αλλά πλέον ενοποιούνται σε ένα αδιαίρετο όλον, καθώς η συνάντηση του Πλάτωνα με τον Σωκράτη γίνεται η αιτία για τόκο *ἐν τῷ καλῷ*, γεννήματα του οποίου είναι η πλατωνική κοσμολογία, φυσική θεωρία και πολιτειολογία.

Η κατασκευή του κόσμου από το Δημιουργό του *Τιμαίου* με τη συνέργεια της *Ἀνάγκης* και η ίδρυση της *Πολιτείας* με τη συνδρομή των *Νόμων* βρίσκονται κάτω από τον ίδιο «θόλο»: το πέλαγος της αγαθότητας του θεού, όπου ο έρωτας του ωραίου και του καλού γίνεται η συνεκτική δύναμη του παντός. Ο κόσμος έτσι γίνεται παραπλήσιος με τον θεό. Στην ανθρώπινη πολιτεία αυτή η ομοιότητα επιτυγχάνεται με τη δικαιοσύνη. Η δικαιοσύνη είναι ιδιότητα της καλής και αγαθής ψυχής.

Ο κόσμος στη φυσική θεωρία του Πλάτωνα είναι προϊόν συνέργειας των μηχανικών αιτίων με την ομορφιά που ο θεός έχει και χαρίζει στα δημιουργήματά του. Η πολιτειολογία του συντίθεται από την υποταγή της μηχανικής αιτιότητας στην τελεολογία της *Δικαιοσύνης* και του *Άγαθοῦ*, κατά τον ίδιο τρόπο που η ατομική αναγκαιότητα του Δημοκρίτου και του Λευκίππου δίνει τη θέση της στην τελεολογία της μορφής που αποκτούν τα δημιουργήματα χάρη στον Έρωτα που έχει ο Δημιουργός. Η πόλη στην πολιτική σκέψη του συγκροτείται με τη βοήθεια των νόμων, οι οποίοι όμως ένα σκοπό έχουν: να οδηγήσουν τον άνθρωπο στη δικαιοσύνη που απορρέει ως επενέργεια της συνάντησης με το *Άγαθόν*. Αυτή η συνάντηση οδηγεί τον πολίτη στην ανιδιοτέλεια και τον κάνει να ζει για τους άλλους. Αυτός είναι ο *δίκαιος* πολίτης της παραβολής του σπηλαίου και του μύθου του Ηρόδου, δημιούργημα του *Άγαθοῦ* Δημιουργού με την άφθονη βούληση, που αγωνίζεται για την ευταξία και τη διατήρηση της αρμονίας του κόσμου.

Επίλογος

Προκειμένου να αξιοποιηθεί σήμερα η πλατωνική πολιτική θεωρία θα πρέπει να λάβουμε υπ' όψιν μας τα ακόλουθα:

α) Για τον Πλάτωνα ο άνθρωπος είναι σκοπός του κόσμου και όχι ένα υποπροϊόν του ως συμπτωματικό συμβεβηκός.

β) Η πολιτεία θα πρέπει να εξυπηρετεί την πορεία του ανθρώπου από τη θέα –γνώση των αισθητών και μεταβαλλόμενων στη θέα των νοητών και αμετάβλητων και από εκεί στη θέα του Αγαθού, επέκεινα της Ουσίας, ως την υπέρτατη ευτυχία του ανθρώπου.

γ) Το ανθρώπινο γένος είναι οντολογικά ενιαίο και δεν διακρίνεται σε έθνη, ράτσες, φυλές. Επομένως, η πλατωνική σκέψη εμπεριέχει στον πυρήνα της τη δημοκρατικότητα, ασχέτως των μεθόδων που θα προτείνει για τη διοίκηση των πολιτειών. Επίσης, οι άρχοντες – φιλόσοφοι θα πρέπει να είναι προσωπικότητες ελεύθερες από κάθε ιδιοτέλεια, αφού η συνάφεια και η συναναστροφή των με το Αγαθό αποτελεί την μέγιστη ευδαιμονία του ανθρώπου. Αντίθετα προς τους επικριτές του ο Πλάτωνας είναι πεπεισμένος ότι το ανώτερο πρέπει να στηρίζει το κατώτερο κι όχι να το εκμεταλλεύεται ιδιοτελώς.

δ) Η παιδεία ως αυξανόμενος και διαρκής έρωσ του όντως Αληθούς, Ωραίου, Καλού και Αγαθού είναι η ύψιστη σκοπιμότητα ύπαρξης και λειτουργίας της πόλης.

ε) Η πεποίθηση του Πλάτωνα για τη δυνατότητα εναρμόνισης και έλλογης συνεργασίας της μηχανικής νομοτέλειας και της φυσικής αιτιότητας με την πνευματική υφή και νομοτέλεια που εκδηλώνεται σε όλα τα επίπεδα του κόσμου (αισθητά –νοητά).

στ) Η αδυναμία του Πλάτωνα, όπως και όλης της αρχαίας φιλοσοφίας δεν είναι εκεί που προσπάθησαν να την εντοπίσουν νεότεροι μελετητές, αλλά εκεί που πρώτος ο Αριστοτέλης την εντοπίζει χωρίς βέβαια να την θεραπεύσει, ότι δηλαδή το νοητό και το αισθητό είδος, μολονότι ο Πλάτων προσπαθεί να τα φέρει σε συνάφεια μέσω της Υποδοχής – Χώρας στον Τίμαιο, παραμένουν χωριστά και ξένα μεταξύ των. Ο Αριστοτέλης προσπαθεί με τη δική του θεώρηση και εισαγωγή του *δυνάμει* και του *ένεργεία* να λύσει το πρόβλημα και να διορθώσει τον Πλάτωνα.

ζ) Μετά τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη οι Έλληνες χριστιανοί θεολόγοι είναι αυτοί που καταπιάνονται με όλα αυτά τα ζητήματα που είχε θέσει ο Πλάτωνας, ο Αριστοτέλης και οι λοιποί των Ελλήνων φιλοσόφων και αντιλαμβάνονται το πραγματικό κενό και το πραγματικό αδύναμο σημείο όλης της ελληνικής φιλοσοφίας. Αυτό το κενό δεν είναι άλλο από τον εγκλωβισμό των Ελλήνων (δεν μπορούσαν ίσως να πετύχουν κάτι καλύτερο) στην αντίληψη του κόσμου ως αποτέλεσμα μορφοποίησης μιας προηγούμενης άμορφης κατάστασης αλλά σίγουρα υφιστάμενης προαιώνια.

Βιβλιογραφία

α) Αρχαία Κείμενα

- Γεωργούλης, Κ. Δ., Πλάτωνος *Νόμοι*, Βιβλιοθήκη Παπύρου, Αθήνα 1963
Διαμαντόπουλος, Αδ., *Πολιτεία*, Πλάτωνος, Βιβλιοθήκη Παπύρου, Αθήνα 1971
Κάλφας, Β., *Μετά τα Φυσικά - βιβλίο Α΄*, Αριστοτέλους, εισ.-μτφ.-σχ., Πόλις, Αθήνα 2009
--- *Περί Φύσεως*, Αριστοτέλους, εισ. - μτφ. - σχ., Πόλις, Αθήνα 1999
--- *Τίμαιος*, Πλάτωνος, εισ. - μτφ. - σχ., Πόλις, Αθήνα 1995
Κεντρωτής, Γ., *Κρατύλος*, Πλάτωνος, επιμ.-μτφ., Πόλις, Αθήνα 2001
Νόμοι, Πλάτωνος, βιβλία Ζ΄ - Η΄, τόμος 4, μτφ. φιλολογική ομάδα Κάκτου, Αθήνα 1992
Νόμοι, Πλάτωνος, βιβλία Θ΄ - Ι΄, τόμος 5, μτφ. φιλολογική ομάδα Κάκτου, Αθήνα 1992
Νόμοι, Πλάτωνος, βιβλία ΙΑ΄ - ΙΒ΄, τόμος 6, μτφ. φιλολογική ομάδα Κάκτου, Αθήνα 1992
Diels, H., *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1903

β) Άλλα έργα

i. Ελλήνων συγγραφέων

- Βλαστός, Γ., *Σωκράτης: ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος*, μτφ. Π. Καλλιγά, πρ. Αλ. Νεχαμά, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα 2004
Γιανναράς Χρ., *Ορθός λόγος και κοινωνική πρακτική*, Δόμος, Αθήνα 2006
Γεωργούλης, Κ. Δ., *Εισαγωγή στους Νόμους του Πλάτωνα*, Πάπυρος, Αθήνα, 1957
--- *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, Παπαδήμας, Αθήνα 2000
--- *Πλάτωνος Πολιτεία*, Αθήνα 1962
Ζουράρις, Κ., *Θεοείδεια Παρακατιανή*, Εξάντας, Αθήνα 1989
Ζωγραφίδης, Γ., *Εικαστική Φιλοσοφία*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1998
Κάλφας, Β., *Επιστημονική πρόοδος και ορθολογικότητα*, Σύγχρ. Θεμ., Θεσσαλονίκη 1983
--- *Φιλοσοφία και επιστήμη στην αρχαία Ελλάδα*, Πόλις, Αθήνα 2005
Κάλφας, Β. - Ζωγραφίδης, Γ., *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι*, Ι.Ν.Σ., Θεσσαλονίκη 2006
Κυριαζόπουλος, Σπ., *Η καταγωγή του τεχνικού πνεύματος*, Αθήνα
Μαρκάκης Μ., *Φιλοσοφία του Πνεύματος*, τόμ. Α΄, Αθήνα 2000
Παύλος, Γ. Π., *Νόστος Ασύμμετρος Προσώπου*, τ. Ι-ΙΙ, Δόμος, Αθήνα 1994
--- *Τοπίο Μυστικό*, Ε.Ε.Φ. - Ταμειών Θράκης, Αθήνα 2004
Couloubaritsis, L., *La proximité et la question de la souffrance humaine*, Ousia, Bruxelles 2005

ii. Ξένων συγγραφέων

- Φεγεράμπεντ, Π., *Αυτοβιογραφία - Σκοτώνοντας το χρόνο*, Εκκρεμές, Αθήνα 1997
--- *Γνώση για ελεύθερους ανθρώπους*, Σύγχρ. Θεμ. Θεσσαλονίκη 1986
Einstein, A., *Πώς βλέπω τον κόσμο*, Μαρής, Αθήνα 1952
Heidegger, M., *Είναι και Χρόνος*, μτφ. Γ. Τζαβάρια, Δωδώνη, Αθήνα 1978
Heisenberg, W., *Φυσική και Φιλοσοφία*, Κάλβος, Αθήνα 1978
Kuhn, T. S., *Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων*, Σύγχρ. Θεμ., Θεσσαλονίκη 1981

Popper, K., *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*, 2 τόμοι, Παπαζήσης, Αθήνα 2003
Russell, B., *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*, Αρσενίδης, Αθήνα
Schrodinger, Er., *Η Φύση και οι Έλληνες*, Π. Τραυλός, Αθήνα 2003
Stewart, I., *Παίζει ο θεός ζάρια;* Π. Τραυλός, Αθήνα 1998
Taylor, A. E., *Πλάτων - Ο άνθρωπος και το έργο του*, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 2000
Vidal – Naquet, *Ο Μαύρος Κυνηγός*, Αθήνα, 1983
Wittgenstein, L., *Tractatus Logicophilosophicus*, Παπαζήσης, Αθήνα 1978
Zeller – Nestle, *Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας*, Αθήνα 1942
Feyerabend, P., *Science in a free society*, London 1978
--- *Ammazzando il tempo: un'autobiografia*, Laterza. Bari, 1994
Löwith, K., *Meaning in history*, University of Chicago Press, Chicago 1949
Marinoff, Lu, *Plato, Not Prozac!*, Harper Collins, NY, 1999
Morrow, G. R., *Necessity and persuasion in Plato's Timaeus* (1950), *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. R.E. Allen, London 1965, pp. 421-437
Popper, K. P., *Back to the Pre-Socratics: The Presidential Address*, *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, Vol. 59, (1958 - 1959), pp. 1-24

γ) Ηλεκτρονική βιβλιογραφία

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

<http://www.tlg.uci.edu/>

<http://www.mikrosapoplous.gr/texts1.htm>

<http://el.wikisource.org/wiki/>

<http://www.hs->

[augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_ante06/Herakleitos/her_frag.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_ante06/Herakleitos/her_frag.html)

<http://www.earlychristianwritings.com/text/hippolytus9.html>