

7. ΚΕΙΜΕΝΑ ΑΠΟ ΤΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ ΓΙΑ ΤΟΝ ΠΡΩΤΑΓΟΡΑ ΚΑΙ ΤΗΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ

1. Η φιλοσοφία δημιουργήμα των Ελλήνων. Η συνέχεια της ιστορίας της Φιλοσοφίας

(...) Δεν είναι σήμερα περιττό να τονίζουμε με τον πιο εμφαντικό τρόπο ότι η φιλοσοφία – το όνομα και το αντικείμενό της – είναι δημιουργήμα Ελλήνων και ότι φιλοσοφία με το αυθεντικό νόημα του όρου υπάρχει αποκλειστικά με την παράδοση που ξεκινάει από τους Έλληνες. Βεβαίως, δεν είναι δυνατό να απαγορέψουμε σε κανένα να χαρακτηρίζει την κινεζική βιοσοφία και τους καθαρά θεωρητικούς διαλογισμούς των Ινδών ως φιλοσοφία· δεν μπορούμε επίσης να απαγορεύσουμε σε κανένα να χρησιμοποιεί την ελληνική έννοια της δημοκρατίας όπως τον βολεύει. Αν όμως πρόκειται τα εννοιολογικά εργαλεία μας να διατηρήσουν το νόημά τους, πρέπει να κρατήσουν το περιεχόμενο που έπλασε και έθεσε στη διάθεσή μας η ιστορία. Δεν θέλουμε να εμποδίσουμε κανένα να τρέφει, από πεποίθηση ή για λόγους πολιτικής, οσοδήποτε μεγάλη εκτίμηση για τους Ινδούς ή τους Κινέζους κλασικούς. Αλλά με εκείνο, που ύστερα από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη είμαστε ιστορικά υποχρεωμένοι να το ονομάζουμε φιλοσοφία, δεν έχουν καμία σχέση. (Όλοφ Ζιγκόν, σ. 13).

2. Από το μύθο στην έλλογη σκέψη. Η γένεση της φιλοσοφίας στην αρχαία πόλη

Η σύγχρονη ιστορία της Φιλοσοφίας της αρχαιότητας καθιερώνει μία τάξη νοητικά ικανοποιητική για κείνους που την επεξεργάζονται. Στην αρχή έχουμε τη θρησκεία, το μύθο, την ποίηση: από τον Όμηρο ως τον Πίνδαρο (...)· ύστερα έχουμε μια μετάβαση: τους «προσωκρατικούς»· μέσα σ' αυτό το μεγάλο «θύλακα» τοποθετούμε τους «φυσικούς», τον Θαλή για παράδειγμα, τους ατομικούς, τους ιατρούς, τους ιστορικούς, τον Ηρόκλητο, τον Παρμενίδη, τον Αναξαγόρα, τον Εμπεδοκλή, τους σοφιστές· εμφανίζεται ο Σωκράτης: όλα αλλάζουν, αλλά με έναν τρόπο που δεν είναι ακόμα ριζικός. Με τον Πλάτωνα, με την ίδρυση της Ακαδημίας το 387, εγκαθιδρύεται επιτέλους η τάξη της ορθολογικότητας· είναι ακόμα πρόσκαιρη κι αδέξια, και θα υποστεί πολλαπλές

τροποποιήσεις, όμως έχει κιόλας καθορίσει τις αρχές της. Η σκέψη που υπάκουε στη μυθοποιητική απαίτηση υποκαθίσταται από μια νέα λογική, η οποία, χάρι σε μια αυστηρή πειθαρχία του λόγου, δίνει όλα τα δικαιώματα στην αληθινή λαλιά, δηλαδή στην αποτελεσματική.

Μια τέτοια ερμηνεία δεν είναι κακή. Αναμφίβολα η ελληνική αντίληψη περί ανθρώπου και κόσμου προοδευτικά «εκκοσμικεύθηκε» ή «λαϊκοποιήθηκε» και το σύμπαν των θεών εξαφανίστηκε σιγά - σιγά μπροστά στις πράξεις των ανθρώπων. (...) Ο τόπος όπου επιτελείται αυτή η μετατροπή είναι η Πόλις. Αυτή διαμορφώνεται στις αποικιακές πολιτείες, κυρίως στη Μικρά Ασία· κατόπιν φτάνει στη μητρόπολη, και η Αθήνα θα γίνει τόπος μιας εξέλιξης που στη συνέχεια θα θεωρηθεί παραδειγματική. (...) Ένα πρώτο στάδιο συνιστά η πολιτική κατάκτηση των αστικών δικαιωμάτων και της ιδιότητας του πολίτη. (...) η μοίρα του καθενός καθορίζεται (...) από τη σχέση του με αυτή την αφηρημένη αρχή που είναι ο νόμος. Η δεύτερη φάση είναι η εγκαθίδρυση της δημοκρατίας (...) πολίτευμα στο οποίο η κυβέρνηση είναι εκτεθειμένη σε «μέση αγορά» και κάθε πολίτης, τυπικά και ουσιαστικά, έχει τη δυνατότητα να συμμετάσχει σ'αυτή. Στην αταξία των μακρινών βαρβάρων και στην παράλογη τάξη των πολύ κοντινών βαρβάρων - περσική αυτοκρατορία - αντιπαρατάσσεται μια έλλογη οργάνωση, που αντιστοιχεί στη θέση που κατέχει ο άνθρωπος μέσα στην κοσμική τάξη.

(...) Όλα συμβαίνουν σάμπως η φιλοσοφία, καθώς πετυχαίνει ολοένα και περισσότερο να οριοθετεί την πρωτοτυπία του έλλογου πεδίου της, να επαναλαμβάνει, ενσωματώνοντάς τες, αρχέγονες στάσεις της ζωής. (...) Από το μύθο στην έλλογη σκέψη; Βέβαια. Ωστόσο ο μύθος δεν είναι μια άτακτη φαντασία και η έλλογη σκέψη τείνει να επιβληθεί σαν ένας νέος μύθος. (Fr.Châtelet, σσ. 20-22, 23, 25).

3. Ο Πλάτων και οι σοφιστές

Ο αιώνας μας υπήρξε μάρτυρας μιας ιδιαίτερα σφοδρής διένεξης σχετικά με το αν είναι αμερόληπτα ή όχι όσα λέει ο Πλάτων (...)

Ως σχετικά πρόσφατα η επικρατέστερη άποψη, με την οποία μεγάλωσαν οι επιστήμονες της γενιάς μου, ήταν ότι στη διένεξή του με τους Σοφιστές ο Πλάτων είχε το δίκιο με το μέρος του. Ήταν ό,τι ισχυριζόταν πως είναι, ο

πραγματικός φιλόσοφος ή λάτρης της σοφίας, ενώ οι Σοφιστές ήταν ρηχοί, επιβλαβείς και, στη χειρότερη περίπτωση, συνειδητοί απατεώνες, άνθρωποι που ασκούσαν τη σοφιστεία με τη σύγχρονη σημασία αυτού του όρου. Από τη δεκαετία του '30 όμως παρατηρήθηκε μια ισχυρή κίνηση να αποκατασταθούν οι Σοφιστές και οι όμοιοί τους ως υπέρμαχοι της προόδου και του διαφωτισμού, και μια αντίδραση κατά του Πλάτωνα, ο οποίος θεωρήθηκε μισαλλόδοξος, αντιδραστικός και αυταρχικός, αμαύρωσε την υπόληψη των Σοφιστών και προκάλεσε τον παραγκωνισμό των έργων τους. (W. K. C. Guthrie, 1, σσ. 23- 27).

4. Πλάτων και σοφιστές

Όπως είναι γνωστό, για πολλά χρόνια επικράτησε η αντίληψη ότι οι Σοφιστές υπονομεύουν τη δυνατότητα μιας γνώσης που να ελέγχεται σύμφωνα με τις διαδικασίες της απόδειξης ή της επαλήθευσης. (...) Η εικόνα αυτή για τη Σοφιστική πηγάζει από τα χωρία εκείνα των διαλόγων στα οποία ο Πλάτωνας αντιδρά συγκινησιακά στη Σοφιστική. Δεν επιβεβαιώνεται από τα χωρία του Πλάτωνα όπου η Σοφιστική ξεετάζεται με μια πιο αυστηρή μέθοδο εννοιολογικής ανάλυσης, όπως π.χ. είναι η γνωστή «απολογία»¹ του Πρωταγόρα στο *Θεαίτητο*. (Α. Μπαγιόνας, 5, σ. 32).

5. Η διδασκαλία των σοφιστών. Νόμω και φύσει

(...) Σοφιστής αρχικά είναι αυτός που έχει πρακτική ιδίως σοφία και μπορεί χάρη σ' αυτή να επιτύχει κάποιο αποτέλεσμα. Από τον Πρωταγόρα και ύστερα Σοφιστής είναι όποιος έχει την ικανότητα να διδάξει την πολιτική τέχνη (Πλατ. *Πρωτ.* 319a), να κάνει δηλαδή τους μαθητές του ικανούς πολιτικούς.

Ο Γοργίας και οι μαθητές του φαίνεται να αντιλαμβάνονται την Σοφιστική σαν την τέχνη με την οποία διδάσκεται η ρητορική. Ο Σοφιστής είναι ιδίως Rhetor, δηλαδή ρητοδιδάσκαλος. (...)

Οι ηθικές αναλύσεις των Σοφιστών προσδιορίζονται από τις κατηγορίες του «νόμω» και του «φύσει» όπως χρησιμοποιούνται κατά το δεύτερο μισό του πέμπτου αιώνα.

¹ Βλ. Παράλληλα κείμενα, αρ. 3.

«Νόμω» είναι κάθε τι το συμβατικό, που είναι αποτέλεσμα κοινής αποδοχής συνειδητής ή έμμεσης. «Νόμω» είναι η γλώσσα, οι νόμοι, οι ηθικές αξίες και οι λογικές κατηγορίες. «Νόμω» είναι και ό,τι επικαλούμαστε με τα λόγια μας σε αντιδιαστολή προς τους κανόνες που εφαρμόζουμε «έργω».

«Φύσει» είναι ό,τι ανταποκρίνεται προς τις βιολογικές λειτουργίες και ανάγκες του ανθρώπου, ό,τι ο άνθρωπος θα υιοθετούσε αυθόρμητα αν δεν δεσμεύονταν από τις κοινωνικές συμβάσεις, ό,τι κάνει ο άνθρωπος («έργω») σε αντιδιαστολή μ' αυτό που λέει.

Ορισμένοι από τους Σοφιστές και ιδίως ο Πρωταγόρας τονίζουν την υπεροχή της «νόμω» κατάστασης σε σχέση με τη «φύσει» κατάσταση. Η «νόμω» κατάσταση είναι αποτέλεσμα της πολιτιστικής εξέλιξης που έχει προοδευτικό χαρακτήρα. Ο «νόμω» άνθρωπος, αυτός δηλαδή που έχει διαμορφωθεί από την εξέλιξη του πολιτισμού, υπερτερεί σε σχέση με τον φυσικό άνθρωπο, που ζει σύμφωνα με τα ένστικτά του, όσο ένας πολιτισμένος Αθηναίος του πέμπτου αιώνα σε σχέση με τους αγρίους, όπως περιγράφονται από τον κωμικό Φερεκράτη. Αντίθετα η «νόμω» κατάσταση για τον Ιππία και τον Αντιφώντα είναι συνυφασμένη με την παραβίαση των ηθικών αξιών που θεμελιώνονται στην ισότητα και που σέβεται ο άνθρωπος όταν ζει «κατὰ φύσιν». Για τον Καλλικλή η «νόμω» κατάσταση αντίθετα διασφαλίζει την εφαρμογή των μη αυθεντικών ηθικών αξιών που θεμελιώνονται πάνω στην απόλυτη ελευθερία και ανταποκρίνονται προς το συμφέρον και τις αναζητήσεις του πιο «δυνατού» βιολογικά και του πιο ικανού νοητικά. Πάντως η συσχέτιση των ηθικών αξιών με την αντίθεση του «νόμω» και του «φύσει» δείχνει ότι κανένας α priori καθορισμός τους δεν είναι δυνατός. (Α. Μπαγιόνας, 1, σσ. 43- 46).

6. Οὐδείς ἐκὼν κακός - ευδαιμονιστική ηθική

Η αρχαία ελληνική ηθική είναι γενικά ευδαιμονιστική. Ξεκινάει από την αντίληψη ότι κάθε ζωντανός οργανισμός τείνει προς μια φυσική τελειότητα ή «ακμή». (...) Η τελειότητα του ανθρώπου συνίσταται στην ολοκληρωμένη ανάπτυξη των νοητικών και ψυχοφυσιολογικών λειτουργιών του. Όταν συνειδητοποιεί ότι την έχει πραγματοποιήσει ή

έστω πλησιάσει, ο άνθρωπος είναι ευδαίμων. Η ευδαιμονία λοιπόν είναι η συνείδηση ότι έχουμε πραγματοποιήσει ή πλησιάσει προς την τελειότητά μας. Η συνείδηση αυτή, εκφράζεται με ένα συναίσθημα χαράς ή ευχαρίστησης, δηλαδή διαρκούς ηδονής. Σύμφωνα λοιπόν με τους Αρχαίους Έλληνες φιλοσόφους ο άνθρωπος γυρεύει την ευδαιμονία του. Οι αντιλήψεις τους διαφέρουν ως προς τον τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος μπορεί να την επιτύχει ή να την πλησιάσει. Ειδικότερα οι αντιλήψεις τους διαφέρουν ως προς τη σχέση ευδαιμονίας και ηδονής και ως προς τη σχέση ευδαιμονίας και «ευτυχίας». Η «ευτυχία» υπάρχει όταν οι εξωτερικές συνθήκες, όπως ο πλούτος, η υγεία ή η πολιτική δύναμη ευνοούν τις προθέσεις μας.

Ο Σωκράτης ξεκινάει και αυτός από αυτή την ευδαιμονιστική και κατά κάποιο τρόπο εγωκεντρική ηθική. Δέχεται ότι ο κάθε άνθρωπος γυρεύει την ευδαιμονία του σύμφωνα με την αντίληψη που έχει γι' αυτή. Πράττει ό,τι του είναι ωφέλιμο δηλαδή ό,τι τον φέρνει κοντύτερα προς την κατάσταση που θεωρεί σαν ευδαιμονία του. Σύμφωνα με τον Σωκράτη *«ἐπί γε τὰ κακὰ οὐδεις ἐκὼν ἔρχεται οὐδὲ ἐπὶ ἃ οἶεται κακὰ εἶναι, οὐδ' ἔστι τοῦτο, ὡς ἔοικεν, ἐν ἀνθρώπου φύσει, ἐπὶ ἃ οἶεται κακὰ εἶναι ἐθέλειν ἰέναι ἀντὶ τῶν ἀγαθῶν»* (Πρωταγόρας, 358 d). Ο Σωκράτης φαίνεται να πιστεύει ότι τόσο ο ήρωας ή ο άγιος όσο και ο κακοποιός αναζητούν σε κάθε πράξη τους ένα τελικό σκοπό που θεωρούν σαν αγαθό και για τον οποίο πιστεύουν πως, αν τον πραγματοποιήσουν, θα τους κάνει ευδαίμονες. Η διαφορά ανάμεσά τους συνίσταται στο γεγονός ότι ο άγιος αναζητεί το πραγματικό αγαθό, ενώ ο κακοποιός αναζητεί το φαινομενικό αγαθό.

(...) Το πραγματικό αγαθό είναι η κανονική κατάσταση ή η «υγεία» της ψυχής και απορρέει από τη φύση του ανθρώπου. Το πραγματικό αγαθό εξασφαλίζεται όταν η ψυχή «κυβερνάει» ή αποφασίζει, το σώμα ικανοποιείται, τα εξωτερικά αγαθά χρησιμοποιούνται σύμφωνα με τις εντολές της ψυχής για την ικανοποίηση του σώματος. Ωφέλιμο είναι ό,τι οδηγεί στο αγαθό.

Το αγαθό για τον Σωκράτη δεν χωρίζεται από την ηδονή. (...) Με το αγαθό όμως μπορούμε να υπολογίσουμε ή να «μετρήσουμε» σωστά τις ηδονές. Το αγαθό λοιπόν θα ήταν δυνατό να χαρακτηριστεί σαν «μέτρο» των ηδονών. (...) Από την αντίληψη του Σωκράτη για το αγαθό συνάγεται ότι όλοι οι

άνθρωποι το επιδιώκουν εφ' όσον το γνωρίζουν. Κανείς δεν βλάπτει τον εαυτό του ζητώντας το κακό, αν γνωρίζει πως είναι κακό. Κανείς δεν πράττει με τη θέλησή του ό,τι οδηγεί στη νοσηρή κατάσταση της ψυχής του (Πρωταγόρας 354 a). Κατά παρόμοιο τρόπο ο γιατρός σαν γιατρός δεν εφαρμόζει θεραπευτική μέθοδο που δεν ωφελεί τον άρρωστο. Όταν το κάνει δεν πράττει σαν γιατρός αλλά σαν έμπορος ή τύραννος. Οι κακοί λοιπόν είναι αμαθείς. Πράττουν το κακό γιατί δεν γνωρίζουν το αγαθό όπως ένα μικρό παιδί που καταπίνει χάπια νομίζοντας πως είναι καραμέλες. Οι κακοί αφού πράττουν από αμάθεια ή άγνοια πράττουν και ακούσια, χωρίς τη θέλησή τους, όπως το μικρό παιδί πράττει χωρίς τη θέλησή του, όταν καταπίνει χάπια αντί για καραμέλες. (Α. Μπαγιόνας, 1, σσ. 87- 90).

7. Σωκράτης και σοφιστές - αντικείμενο διδασκαλίας- μέθοδος

Σοφιστές και Σωκράτης διαφέρουν αλλά και προσεγγίζουν ως προς το θέμα ή το αντικείμενο της έρευνας και της διδασκαλίας τους. Η Σοφιστική είναι περισσότερο φιλοσοφία του πολιτισμού, με τα δικά μας κριτήρια, και πολιτική φιλοσοφία. Επειδή ακριβώς είναι αποτέλεσμα κοινωνικών διεργασιών και έκφραση μιας βαθιάς κοινωνικής αλλαγής, αυτής που συντελείται στο δεύτερο μισό του 5ου αι. π.Χ., γι' αυτό το ενδιαφέρον των εκπροσώπων της, δηλ. των σοφιστών, στρέφεται στην έρευνα και εξέταση κοινωνικών κυρίως θεμάτων και θεσμών, δηλ. του κοινωνικού γίγνεσθαι στην πρώτη γραμμή. Διαφέρουν, λοιπόν, πρώτα απ' όλα από την παλαιότερη (και τη σύγχρονη) φιλοσοφία της φύσεως. (...) Το ενδιαφέρον των σοφιστών - και του Σωκράτη - συγκεντρώνει *ή χρήσιμος άρετη και ή πολιτική*, όπως εύστοχα παρατήρησε ο Αριστοτέλης.

Τα προβλήματα όμως που συναρτώνται με την αρετή και την πολιτική είναι διαφορετικά για τον Σωκράτη και τους σοφιστές, γι' αυτό ακριβώς διαφέρουν και ως προς τη μέθοδο με την οποία αντιμετωπίζουν τα προβλήματα αυτά, και τους σκοπούς που επιδιώκουν από τη λύση τους. Η μέθοδος του Σωκράτη είναι η μαιευτική, δηλ. η διαλεκτική συζήτηση και η εξαγωγή συμπερασμάτων με την επαγωγική μέθοδο. Ο Αριστοτέλης επισήμανε και την καινοτομία αυτή της σωκρατικής μεθόδου, που συνίσταται στην προσπάθεια αυστηρής οριοθέτησης των εννοιών (τò

ὀρίζεσθαι καθόλου), δηλ. στους ορισμούς γενικών εννοιών, και στην επαγωγή (ἐπακτικοὶ λόγοι). (Βασ. Κύρκος, σσ. 121- 123, 149- 150).

8. Σοφιστική παιδεία - λόγος και έργο

Οι στόχοι της νέας παιδευτικής δραστηριότητας είναι στην πρώτη γραμμική πολιτικοί για τους σοφιστές, όπως τους διατυπώνει ο Πρωταγόρας στην αντιπαράθεσή του προς τον Σωκράτη: *εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων ...*

Στη διατύπωση αυτή του σκοπού της σοφιστικής παιδείας το βάρος πέφτει στην αγωγή *περὶ τῶν τῆς πόλεως*, δηλ. στην πολιτική τέχνη, όπως την αντιλαμβάνεται ο Σωκράτης και συμφωνεί απολύτως ο Πρωταγόρας στη συνέχεια του διαλόγου (319 a3-7). Όπως έχουμε επισημάνει, το νέο αυτό παιδευτικό ιδεώδες, που συναρτάται άμεσα με την πολιτική πράξη, αποβλέπει στη διαμόρφωση ενός νέου πολιτικού ήθους, χωρίς όμως να αφίσταται, στην πραγματικότητα, πολύ από την παιδευτική παράδοση των Ελλήνων, ακόμα και από το παιδευτικό ιδεώδες της ομηρικής κοινωνίας· στο ομηρικό: *μύθων τε ῥητῆρ' ἔμμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων* αντιστοιχείται *τὸ πράττειν καὶ λέγειν* της σοφιστικής παιδείας. Σαφέστερα βλέπουμε τη συνέχεια της παράδοσης αλλά και την ανανέωσή της στα σημεία, όπου ο Πρωταγόρας στον ομώνυμο διάλογο του Πλάτωνα αναπτύσσει τη διαδικασία του παιδευτικού έργου και καταλήγει *ἵνα ... χρήσιμοι ᾧσιν εἰς τὸ λέγειν τε καὶ πράττειν* (325 c- 326 e).

Η παράδοση βέβαια συμμορφώνεται στα νέα κοινωνικά δεδομένα: η δημοκρατική ζωή και η ανοιχτή κοινωνία της Αθήνας απαιτεί ανάλογα προσόντα από τους πολίτες, ιδιαίτερα ασφαλώς από αυτούς που θέλουν να ασκήσουν εξουσία και να διακριθούν. (...) Η δημοκρατική σκηνή απαιτεί την καλλιέργεια του λόγου, αφού στη δημοκρατία μόνο με την πειθώ μπορεί να επιβάλει τις απόψεις του. (...) Προπάντων όμως η ρητορική τέχνη εξασφάλιζε απεριόριστες δυνατότητες στους επίδοξους πολιτικούς, αλλά βέβαια εγκυμονούσε και απεριόριστους κινδύνους η κακή χρήση τους, όπως σωστά παρατηρεί ο Γοργίας (Γοργ. 475 a : ... *οὕκουν οἱ διδάξαντες πονηροί, οὐδὲ ἡ τέχνη ... ἀλλ' οἱ μὴ χρώμενοι οἶμαι ὀρθῶς*. Ο Πλάτων όμως αμφιβάλλει ακριβώς για την ορθή χρήση της ρητορικής, φοβάται ότι χωρίς φιλοσοφική παιδεία - τη μόνη ορθή παιδεία γι' αυτόν, η οποία μας μαθαίνει και την ορθή χρήση όλων των πραγμάτων ο άνθρωπος θα κάνει κακή χρήση της ρητορικής. (Βασ. Κύρκος, σσ. 185-187).

9. Προοδευτική και κυκλική αντίληψη για την ιστορία

Πολλοί νεώτεροι ερμηνευτές της φιλοσοφίας της ιστορίας (...) ταυτίζουν τη φιλοσοφία της ιστορίας των αρχαίων με την κυκλική αντίληψη για την ιστορία. Η άποψη αυτή δεν είναι εντελώς ακριβής. Στον Ξενοφάνη, στο *Μικρό Διάκοσμο* του Δημοκρίτου, στο *Περὶ τῆς ἐν Ἀρχῇ καταστάσεως* ἔργο του Πρωταγόρα και στις *Κύριες Δόξες* του Επίκουρου, βρίσκουμε την απήχηση μιας διαφορετικής θεώρησης της ιστορίας. Στα κείμενα αυτά που συνδέθηκαν άμεσα ή έμμεσα με τη Σοφιστική, και γενικότερα με ό,τι θα ήταν δυνατόν να ονομαστεί Αρχαίος Ελληνικός Διαφωτισμός, εξετάζεται η γένεση και η εξέλιξη του πολιτισμού. Εκφράζεται η άποψη ότι η εξέλιξη αυτή έχει προοδευτικό χαρακτήρα. Κάθε μεταγενέστερη φάση της έχει τη δυνατότητα να λύσει τα προβλήματα που δεν μπορούσε να λύσει η προγενέστερη.

Σύμφωνα π.χ. με το μύθο που διηγείται ο Πρωταγόρας στον ομώνυμο διάλογο του Πλάτωνα θα ήταν δυνατόν να διακρίνουμε τρεις φάσεις (...) [φάση του Επιμηθέα... φάση του Προμηθέα ... φάση του σχηματισμού πόλεων] (...) Χαρακτηριστικό γνώρισμα των θεωριών αυτών για τη γένεση και την εξέλιξη του πολιτισμού είναι ότι δεν οδηγούν σε συνολική θεώρηση της ιστορίας, όπως οι κυκλικές θεωρίες. (...)

Παρά την ύπαρξη θεωριών για τον πολιτισμό και την πρόοδο, μπορούμε να δεχτούμε ότι αντίληψη που επικρατεί κατά την αρχαιότητα για την ιστορική εξέλιξη είναι η κυκλική. (...)

Οι θεωρίες για τη γένεση του πολιτισμού και για τον προοδευτικό χαρακτήρα της εξέλιξής του πρέπει να θεωρηθούν ως εκφράσεις κάποιας πολεμικής εναντίον απόψεων, που βρίσκουμε στον Ησίοδο, στον Πλάτωνα και σε άλλους συγγραφείς. Σύμφωνα με τις απαισιόδοξες αυτές απόψεις, η ιστορία της ανθρωπότητας αποτελεί παρακμή. Οι άνθρωποι ήσαν μακάριοι την εποχή που κυβερνούσε ο Κρόνος, πριν από την εποχή του Δία. Τότε ζούσαν όπως οι Κύκλωπες. Έχασαν την αφελή μακαριότητά τους ύστερα είτε γιατί έπαψαν να είναι αφελείς και «εὐήθεις» όπως οι πρώτοι άνθρωποι, είτε γιατί απομακρύνθηκαν από τα παραδοσιακά έθιμα που εκφράζονται με τη «θέμιδα» και συνοψίζουν την βούληση των θεών. Οι θεωρίες για την εξέλιξη του πολιτισμού, όπως του Ξενοφάνη, Δημοκρίτου και Πρωταγόρα, δείχνουν αντίθετα ότι οι άνθρωποι με την πάροδο του χρόνου ζουν

καλύτερα από υλική άποψη και βελτιώνονται από ηθική άποψη. Έτσι δικαιώνεται η Αθηναϊκή δημοκρατία που αποτελεί την κατάληξη της πολιτιστικής αυτής εξέλιξης. Ανασκευάζονται απόψεις, όπως του Σωκράτη στο *Γοργία* του Πλάτωνα, που συνέδεε την Αθηναϊκή δημοκρατία του Περικλή με μια κατάσταση ηθικής παρακμής. (Α. Μπαγιόνας, 3, σσ. 90-93).

10. Πρωταγόρας- δημοκρατικές αντιλήψεις- μέτρον άνθρωπος

Σ' αυτές λοιπόν τις μαρτυρίες, που επειδή προέρχονται από έναν πολέμιο, έχουν μεγαλύτερη αξία, βλέπουμε ότι ο Πρωταγόρας εκφράζει δημοκρατικές θέσεις, που βρίσκονται μέσα στο πνεύμα τόσο του διαφωτισμού όσο και του θετικισμού. Όχι μόνο γιατί έβαλε για «μέτρο» των πραγμάτων τον άνθρωπο, όχι μόνο γιατί διατύπωσε τη «δισσότητα» των λόγων (*δύο λόγοι εἰσὶν ἀντικείμενοι ἀλλήλοις* -φράση που ο Χίουμ θεωρεί πιο σημαντική απ' όλο το έργο του Πλάτωνα), όχι μόνο γιατί έθεσε για τελικό κριτή της σχετικής αλήθειας του το «κοινή δόξαν» (*Θεαίτ.* 172b) για σήμερα- αύριο καλύτερα, ένα «καλύτερα» βασισμένο στο διορθωτικό ρόλο που ασκεί στις «δόξεις» και στις διαθέσεις ο δάσκαλος - σοφιστής με το λόγο του κατά τρόπο ανάλογο με το γιατρό και το γεωργό (*Θεαίτ.* 167b-c) - αλλά κυρίως γιατί στο «μύθο» και στο «λόγο» του, ιδιαίτερα, δίνει χαρακτηριστικές ιδέες για την ιστορικότητα της ερμηνευτικής προοπτικής του. Μιλάει εκεί τόσο για την εξέλιξη της ανθρωπότητας κάτω από το νόμο της αδήριτης ανάγκης όσο και για το ρόλο των πολιτών στις διαδικασίες της εξέλιξης επί τα βελτίω. (Κ. Μπαλάσκας, 1, σσ. 4- 5).

11. Ο μύθος στους σοφιστές και στον Πλάτωνα

Ο μύθος δεν είναι επινόηση των σοφιστών. Ήδη στον Όμηρο προβάλλεται και για διδακτικούς σκοπούς. Οι σοφιστές τον δανείστηκαν από την παράδοση, αλλά τόνισαν ιδιαίτερα το διδακτικό του μέρος, ενώ από την περιογή της φανταστικής περιπέτειας κράτησαν μόνο στοιχεία που δεν συγκρούονται βίαια με τη λογική. (...) Ως όργανο λογικής έρευνας ο μύθος παρουσιάζει σοβαρά μειονεκτήματα: τον χαρακτηρίζουν ο εμπειρικός δογματισμός και η τάση προς την απλούστευση (...) ο Πλάτων συχνά χρησιμοποίησε το μύθο, αλλά (...) στον Πλάτωνα ο μύθος ποτέ δεν διεκδικεί ισοτιμία με τη διαλεκτική εμφανίζεται είτε για να μας

προδιαθέση συναισθηματικά για την συζήτηση που θ' ακολουθήσει είτε για να ντύσει ποιητικά μιαν αλήθεια που ήδη αποδείχτηκε ή θεωρείται αυταπόδεικτη, και μόνο σε περιοχές όπου ο ανθρώπινος νους δεν μπορεί να εισχωρήσει (κοσμογονία -μεταφυσική) αποκτά μεγαλύτερη σημασία. Ο σοφιστής όμως επιχειρεί να στηρίξει την αλήθεια των απόψεών του πάνω στο μύθο· υπάρχουν σημεία, όπου ο μύθος παρατίθεται σε ισοτιμία με το «λόγο» (323c, 328c, 329c, 361 c). (Ηλ. Σπυρόπουλος, σ. 19).

12. Αιδώς και δίκη : πολιτισμοί ντροπής και πολιτισμοί ενοχής

(...) Η συνηθισμένη απόδοση της αρχαίας λέξης «αιδώς» με τη νεοελληνική λέξη «ντροπή» δεν είναι ικανοποιητική. Κι αν ακόμα τη μεταχειριστούμε, πρέπει να της δώσουμε συνθετότερη σημασία από τη συνηθισμένη. Ας θυμηθούμε ότι σύγχρονοι ανθρωπολόγοι διδάσκουν πως πρέπει να διακρίνουμε «πολιτισμούς ντροπής» από «πολιτισμούς ενοχής»². Παράδειγμα του πρώτου είδους μας δίνει η κοινωνία που περιγράφεται από τον Όμηρο. Το υψηλότερο αγαθό για τον ομηρικό άνθρωπο δεν είναι η απαλλαγή από συναισθήματα ενοχής, που δε φαίνεται καν να τα γνωρίζει, αλλά η απόλαυση της τιμής, του έπαινου και της δημόσιας εκτίμησης. Η ισχυρότερη ηθική δύναμη που γνωρίζει ο ομηρικός άνθρωπος δεν είναι ο φόβος απέναντι στο θεό, αλλά ο σεβασμός απέναντι στη δημόσια γνώμη. Αυτή είναι η «αιδώς». Ο Έκτορας θα πει «αιδέομαι Τρώας» πάνω στην πιο κρίσιμη ώρα της ζωής του και θα πορευτεί με τα μάτια του ανοιχτά στο θάνατο. Οι καταναγκασμοί της κοινωνικής εκτίμησης είναι αφόρητοι σε έναν πολιτισμό «ντροπής». Σε μια τέτοια κοινωνία, καθετί που εκθέτει έναν άντρα στην περιφρόνηση ή στον περίγελο των συνανθρώπων τού είναι αρκετό για να χάσει το σεβασμό στον εαυτό του και καταλήγει να είναι η μεγαλύτερη τιμωρία. Έτσι, «αιδώς» θα πρέπει να ερμηνεύεται «σεβασμός ανθρώπου σε άνθρωπο» και «αυτοσεβασμός». Όλα αυτά μετασχηματίστηκαν βαθμιαία σε αντίστοιχα συναισθήματα ενοχής, φόβου τιμωρίας, αγωνίας για τις ευθύνες, σ' αυτό που λέμε τύψεις της συνείδησης, όταν από την κοινωνία ντροπής, «αίδους» καλύτερα, έγινε μετάβαση στην κοινωνία ενοχής. Οι ιδιότητες, οι καταστάσεις αυτής της δεύτερης μας είναι πολύ πιο γνώριμες. Σ' αυτή την

ανθρωπολογική διάκριση ανταποκρίνονται οι δυο σοφά διαλεγμένοι όροι του Πρωταγόρα, «αἰδώς» και «δίκη», που αυτούσιους τους βρίσκουμε και στον Ήσιοδο (*Ἔργα καὶ Ἡμέραι*, στ. 190- 201): *δίκη δ' ἐν χερσὶ καὶ αἰδῶς οὐκ ἔσται*. (Κ. Ν. Πετρόπουλος, σσ. 338-339).

13. Άτομο - σύνολο

Γιατί το άτομο μέσα στο σύνολο - *από, με και για* το σύνολο - χάνει τελικά τη στενή έννοια της ατομικότητας μέσα σ' αυτή τη multi-subjectivite (=πολύ-υποκειμενικότητα) το υποκειμενικό γίνεται αντικειμενικό και κατά συνέπεια το «μέτρο» δεν έχει το στενό υποκειμενισμό που θέλησε να του δώσει ο Πλάτωνας ή τουλάχιστο δε μένει σ' αυτόν. Γιατί κάθε φορά που αλλάζει πλαταίνοντας ο άνθρωπος - και αλλάζει συνεχώς κατά τον Πρωταγόρα - το μέτρο αλλάζει μαζί του πλαταίνοντας. Η δημοκρατική οργάνωση διασφαλίζει την ορθή απόφαση, αφού στις διαφορές των σοφών ως τελικό κριτήριο τίθεται το *κοινή δόξαν*, αυτό δηλαδή που θα φανεί καλύτερο στους πολλούς - συνειδητούς όμως - πολίτες. Έτσι, το κράτος γίνεται μια μεγάλη παιδευτική κοινότητα, βασισμένη στην ηθική και τη δικαιοσύνη (*αἰδῶς + δίκη*), που αποβλέπει με τη συμμετοχή όλων στην ωφέλεια όλων. Με τη νομοθεσία του, που είναι η πιο υψηλή έκφραση της παιδευτικής πράξης, είναι υπεύθυνο για τον πολίτη και αυτός με τη σειρά του υπεύθυνος για τη νομοθεσία. (Κ. Μπαλάσκας, 2, σσ. 360-361).

14. Νόμος ηγεμών και νόμος τύραννος

(...) Όλοι τους (ενν. οι σοφιστές) δέχονται ότι ο νόμος δεν είναι κάτι δοσμένο άνωθεν ή έξωθεν, αλλά *δόγμα ανθρώπων φρονίμων, ἐγγυητῆς ἀλλήλοις τῶν δικαίων*, δηλ. συμφωνία των πολιτών αναμεταξύ τους για το καλό και το κακό, το δίκαιο και το άδικο. Ο νόμος είναι για τους σοφιστές από τα *ὁμολογηθέντα* μεταξύ των ανθρώπων και όχι τα *φύντα*, είναι *θέσει* και όχι *φύσει*. Είναι κι αυτός ανθρώπινο δημιούργημα, όπως η γλώσσα, η θρησκεία και όλα τα άλλα κατορθώματα του πολιτισμού. Δεν είναι ούτε θεϊκής προελεύσεως ούτε αιωνίου κύρους. Ο νόμος *τίθεται* ή *γράφεται*, ποτέ δεν *εἶναι*. Τέλος ο νόμος αλλάζει. (...) Ακριβώς όμως το στοιχείο αυτό, η δυνατότητα αλλαγής του νόμου, θεωρήθηκε από πολλούς αρνητικό

² E. R. Dodds, *Οι Έλληνες και το παράλογο*, Αθήνα 1978, σ. 34.

στοιχείο. Ο Ιππίας για παράδειγμα, σε μια συζήτηση με το Σωκράτη που την παραδίδει ο Ξενοφώντας, αφού μόλις και μετά βίας πεισθεί ότι νόμιμο και δίκαιο ταυτίζονται, εκφράζει επιφυλάξεις γενικά για το αν αξίζουν οι νόμοι, και ιδιαίτερα *τὸ πείθεσθαι αὐτοῖς*. Πώς μπορεί, λέει ο Ιππίας, να αξίζει ένα πράγμα το οποίο οι ίδιοι οἱ θέμενοι ἀποδοκιμάσαντες μετατίθενται;

(...): Με τον Αντιφώντα φτάνουμε στην αντίπερα όχθη, όπου βασιλεύει ο νόμος τύραννος. Ο Αντιφώντας όχι μόνο υποτιμάει το νόμο αλλά και τον θεωρεί υπεύθυνο για όλες σχεδόν τις ανθρώπινες δυστυχίες. Κατ'αρχήν δέχεται κι αυτός ότι δικαιοσύνη είναι το να μην παραβαίνει κανείς *τὰ τῆς πόλεως νόμιμα*. Μόνο όμως όταν βρίσκεται με άλλους αξίζει να το κάνει, από φόβο μήπως οι άλλοι τον προδώσουν. Όταν είναι μόνος του, *μονούμενος* όπως λέει, μπορεί και πρέπει να τα παραβαίνει, γιατί πολλά από *τὰ κατὰ νόμον δίκαια πολεμῶς τῇ φύσει κείται*, αντιστρατεύονται τη φύση. Αντίθετα *τὰ τῆς φύσεως νόμιμα* πρέπει ο άνθρωπος να τα τηρεί. Μόνον αυτά αν παραβεί θα ζημιωθεί ουσιαστικά. (...)

(...) Το πρόβλημα που παραμένει (...) είναι πώς ο καλός και ορθολογικός ηγεμών του βίου νόμος καταντάει τύραννος. Ήδη στις απόψεις του Πρωταγόρα, που δίκαια θεωρήθηκε ο αρχαιότερος θεωρητικός της δημοκρατίας, μπορεί κανείς να βρει τα σημεία εκείνα που αποτελούν τις προϋποθέσεις ή τις δικλείδες, θα έλεγα, για την αποφυγή της μετάπτωσης του νόμου από ηγεμόνα σε τύραννο. (...)

Το *οἷα ἐκάστη πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκεῖ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ*, (...) συνεπάγεται, τουλάχιστον ως προς το δεύτερο μέρος του συνεχή επαγρύπνηση και αυτέλεγχο εκ μέρους του κοινωνικού συνόλου. Ο νόμος ισχύει μόνον όσον καιρό η πόλη τον νομίζει, δηλ. τον δέχεται ως ισχύοντα. Αν και όταν η κοινότητα αλλάξει γνώμη, νομίζει ότι κακώς ίσχυε, ή ότι έπαψε να υπάρχει ο λόγος για τον οποίο είχε τεθεί σε ισχύ, η ίδια η κοινότητα που τον θέσπισε μπορεί να τον παροπλίσει. Το *ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ* λειτουργεί ως ασφαλιστική δικλείδα (...). Αν δεν λειτουργήσει, υπάρχει κίνδυνος για το αντίθετο: ο νόμος καταντάει τύραννος, γιατί δεν ανταποκρίνεται «πια» στις ανάγκες, στις ιδέες, στη ζωή γενικά του κοινωνικού συνόλου, δεν εκφράζει «πια» το *οἷα τῇ πόλει δοκῆ*, ή όπως λέει αλλού ο Πλάτωνας (*Θεαίτητος* 172 b), *τὸ κοινῇ δόξαν*.

Αλλά και τὸ κοινῇ δόξαν ἢ το οἷα τῇ πόλει δοκεῖ που σημαίνει τη συναπόφαση και συναποδοχή του νόμου εκ μέρους του κοινωνικού συνόλου, είναι πολύ δύσκολο να επιτευχθεί, τουλάχιστον στα πλαίσια μιας ταξικής δημοκρατίας, όπως η αρχαία αθηναϊκή. (...) Ο νόμος τότε μόνο είναι αγαθός ηγεμών των πολιτών, όταν αυτοί πετύχουν να βρουν και να εκφράσουν το κοινῇ δόξαν, δηλ. το λεπτό σημείο ισορροπίας, τη χρυσή τομή ἢ τη συνισταμένη των συμφερόντων και πεποιθήσεών τους, μένοντας σύμφωνοι ὅτι την αποδέχονται. Πάντοτε ελλοχεύει ο κίνδυνος να μην εκφράζει το κοινῇ δόξαν τη συνισταμένη αυτή (...) τότε ο νόμος, ως εκφραστής του, κινδυνεύει να γίνει νόμος τύραννος.

Τέλος γίνεται σίγουρα τύραννος, όταν η πλειοψηφία ἢ μειοψηφία που, αγνοώντας το συμφέρον των υπολοίπων νομοθέτησε, δεν πείσει αυτούς τους υπόλοιπους ὅτι δεν μπορούσε να γίνει αλλιώς, ὅτι ἦταν ἀνάγκη να γίνει ἔτσι. (...) Η πειθὼ λοιπὸν στην περίπτωση αυτή λειτουργεῖ επίσης ως ασφαλιστική δικλείδα. Εξασφαλίζει τη συναποδοχή του νόμου ἀπὸ το κοινωνικό σύνολο, κι αν ἀκόμα δεν υπῆρξε συναπόφαση. (...)

Ἔτσι καταλήγουμε ὅτι οι προϋποθέσεις που πρέπει να τηρηθῶν ἢ οι δικλείδες που πρέπει να λειτουργήσουν, ὥστε ο νόμος ηγεμών να μη καταντήσῃ νόμος τύραννος, εἶναι τρεις: τὸ κοινῇ δόξαν, δηλ. η συναπόφαση και συναποδοχή του νόμου ἀπὸ το σύνολο των πολιτών, ἢ πειθὼ, που εξασφαλίζει τη συναποδοχή κι ὅταν ἀκόμα δεν υπάρχει συναπόφαση, και το σπουδαιότερο, το ἕως ἂν αὐτὰ ἢ πόλις νομίζῃ, η ἀνάγκη ἀναθεώρησης του νόμου, που θα εξασφαλίζει ἐκάστοτε την ἀνταπόκριση νόμου και κοινωνικῆς πραγματικότητας. (Γ. Αλατζόγλου-Θέμελη, σσ. 187- 193).

15. Η γένεση της πόλης. Η ικανοποίηση της «χρείας» και ο καταμερισμός των ἔργων

Ο Πλάτων εξηγεί τη γένεση της κοινωνίας ἀπὸ το γεγονός ὅτι ο ἄνθρωπος δεν εἶναι αὐτάρκης (369b). Ο ἄνθρωπος ἔχει πολλές ἀνάγκες ἀρχικά φυσιολογικές, τροφῆς, ἐνδυμασίας και κατοικίας. Δεν εἶναι σε θέση να τις ικανοποιήσῃ μόνος του. Οι ἄνθρωποι ἔρχονται σε ἐπικοινωνία μεταξύ τους για να ικανοποιήσουν πιο εὐκόλα τις φυσιολογικές τους ἀνάγκες. Εἶναι ἀξιοσημείωτο ὅτι παρόμοια ἐξήγηση της γένεσης των κοινωνιών ἀπὸ

την «χρείαν» των ανθρώπων διατυπώνει και ο Πρωταγόρας στον μύθο του στον ομώνυμο διάλογο του Πλάτωνος. Για να ικανοποιηθούν πληρέστερα οι ανάγκες των ανθρώπων επιβάλλεται κατά τον Πλάτωνα ο καταμερισμός των έργων (369e). Ο καταμερισμός των έργων επιβάλλεται ειδικότερα γιατί οι άνθρωποι είναι πλασμένοι απ' τη φύση τους για ένα μόνο έργο (370b). Αν ειδικευτεί κανείς σε ένα έργο το κάνει καλύτερα. Κάθε έργο πρέπει να γίνεται στον «καιρό» του, δηλαδή την κατάλληλη στιγμή, ούτε πριν ούτε μετά. Πρέπει λοιπόν να μην είναι κανείς απασχολημένος με κάτι άλλο τη στιγμή αυτή. Η πρώτη και απλούστερη κοινωνία γεννιέται από την ανάγκη να ικανοποιηθούν οι πιο στοιχειώδεις φυσιολογικές ανάγκες του ανθρώπου και από την ανάγκη καταμερισμού της εργασίας. (Α. Μπαγιόνας, 1, σσ. 183-184).

16. Οι τρεις τάξεις. Οι τάξεις της πολιτείας και οι δυνάμεις της ψυχής

Όπως η πολιτεία σε μεγαλογραφία παρουσιάζει τις τρεις λειτουργίες – τάξεις, την τάξη των αρχόντων, την τάξη των φυλάκων, την τάξη των δημιουργών (χρηματιστών), έτσι και η ψυχή σε μικρογραφία παρουσιάζει μια πολιτεία με τρεις δυνάμεις : το λογιστικό, το θυμοειδές και το επιθυμητικό.

Οι αρετές της ψυχής είναι ίδιες με τις αρετές της πολιτείας (...) Η τριχοτόμηση της ψυχής, όπως και η τριχοτόμηση της πολιτείας και η ανάθεση σε κάθε μέρος μιας λειτουργίας, που δεν επιτρέπεται να παρεμβαίνει στην άλλη, κινδυνεύει να αφαιρέσει από τις δύο τη ζωντάνια και την ευελιξία τους, να τις στερήσει από την ελευθερία τους και να τις καθυποτάξει σ' έναν προκαθορισμένο μηχανισμό. Και γι' αυτό έχει κατηγορηθεί ο Πλάτων ότι παρουσιάζει στο σημείο αυτό ένα ανελεύθερο πολιτικό σύστημα.

Ο Πλάτων, ωστόσο, θέλει να μας πει ότι η πολιτεία είναι μια πολυδιάστατη, διαχωρισμένη σε πολλές τάξεις ή λειτουργίες ενότητα. Γι' αυτό και ζει υπό τη συνεχή απειλή της ανατροπής του συσχετισμού και της ιεραρχίας των λειτουργιών αυτών και της διαμόρφωσης μιας κάθε φορά νέας ισορροπίας ή ανισορροπίας ανάμεσά τους. Το ίδιο συμβαίνει και με την ψυχή. (...) Ο καθένας καλείται να ορθώσει μέσα του την αρετή που προσιδιάζει περισσότερο σ' αυτόν. Όλο τον αγώνα της πόλης για σωστή

ιεράρχηση και συναρμογή θα τον πάρει επάνω του, για να γίνει δίκαιος πολίτης.

Εδώ λοιπόν είναι το κέντρο βάρους της πλατωνικής πολιτείας, ο άνθρωπος – πολίτης και ο βίος του. Η κρίση και η ελευθερία για τη διαμόρφωσή του είναι δική του ευθύνη, όπως θα δηλώσει ο εσχατολογικός μύθος της *Πολιτείας* που θα ακολουθήσει. (Κ. Π. Μιχαηλίδης, σσ. 69-71).

17. Το γενναῖον ψεῦδος

Στην εποχή μας κατηγορήθηκε (ο Πλάτων) ότι συγχέει τα ηθικά αιτήματα με την καθαρή πολιτική σκοπιμότητα. Τις πιο πολλές αντιρρήσεις και επικρίσεις προκάλεσε η αντίληψή του για το “γενναῖον ψεῦδος”. (...) Το “γενναῖον ψεῦδος” που δικαιούνται να χρησιμοποιούν οι άρχοντες μπορεί να θεωρηθεί ως αναγνώριση του γεγονότος ότι η δίκαιη πόλη είναι στέρεα θεμελιωμένη, όταν όλοι έχουν πειστεί για την αναγκαιότητά της και όταν δεν στηρίζεται πάνω στην ωμή βία. Εξάλλου με το “γενναῖον ψεῦδος” εκφράζονται απόψεις που είναι προς όφελος του συνόλου. Η χρήση του δεν είναι λοιπόν κατ’ ανάγκην επιλήψιμη. Το ερώτημα που θα έπρεπε να τεθεί, όπως σωστά το θέτει ο Αριστοτέλης στο δεύτερο βιβλίο του των *Πολιτικών*, είναι αν τα μέτρα που εκφράζονται μυθικά με το “γενναῖον ψεῦδος” εδραίωνουν πραγματικά την ενότητα της δίκαιης πολιτείας.

(...) Το “ψεῦδος” ως μέθοδος διακυβερνήσεως είναι ένα σύνολο προτάσεων που εκφράζονται μυθικά και δεν είναι δυνατόν να θεμελιωθούν πάνω σε βέβαιες αρχές ή να επαληθευτούν εμπειρικά (...) Σκοπός των προτάσεων αυτών είναι να πεισθούν οι αρχόμενοι να πράξουν, προς όφελος της πόλεως, κάτι που δεν τους είναι ελκυστικό από συναισθηματική άποψη, π.χ. να παραδώσουν τα παιδιά τους στην πόλη για να τα αναθρέψει. Η αποδοχή αυτή του “ψεύδους” σαν μεθόδου άσκησης της εξουσίας δείχνει ότι ο Πλάτων δίνει πολύ μεγάλη σημασία στην ανάγκη να πειστούν οι πολίτες να πράξουν σύμφωνα με το δίκαιο. Δεν πιστεύει ότι η δίκαιη πολιτεία είναι δυνατόν να επιβληθεί αναγκαστικά με νόμους ή δικαστήρια. Πρέπει το δίκαιο να είναι “οικείο” στη συνείδηση των αρχομένων και όχι να επιβάλλεται εξωτερικά και δια της βίας, όπως ο δεσπότης επιβάλλει στους δούλους του τις αποφάσεις του (405a-b). Οι νόμοι θα έχουν το χαρακτήρα των “τύπων” ή “υφηγήσεων”, δηλαδή γενικών αρχών που θα

κατευθύνουν τους αρχόμενους στις αποφάσεις και τις πράξεις τους. (Α. Μπαγιόνας, 1, σσ. 196-197).

18. Δικαιοσύνη. Οργανωτική αρχή της πολιτείας

Θέλοντας ο Πλάτων συγκεκριμένα να εκφράση τις αρετές της πολιτείας και να ορίση τη διάρθρωση της ζωής της, παίρνει το σχήμα της ψυχής και το τετράπτυχο των αρετών της και το εφαρμόζει στον οργανισμό της πολιτείας. Η δικαιοσύνη, η εναρμονίζουσα δύναμη των τριών άλλων αρετών της ατομικής ψυχής, της σοφίας, της ανδρείας, της σωφροσύνης, αυτή η ίδια είναι και η κεντρική οργανωτική αρχή της πολιτείας και η βασική αρετή της· αυτή δημιουργεί την ενότητά της· αυτή μόνη τη μορφώνει σε πολιτεία.

Είναι ανάγκη και στην πολιτεία το κάθε στοιχείο να ταχθή στη θέση που του πρέπει, να πράττη ό,τι του ταιριάζει· *«τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστί»* (433 a). Στοιχείο της πολιτείας είναι κάθε άτομο· και κάθε άτομο πρέπει να κάνη τη δική του τη δουλειά· όχι πολλά και αλλότρια έργα, αλλά ό,τι του ορίζει η ορισμένη του τοποθέτηση. Ο Πλάτων πιστεύει, πως όποιος μείνη πιστός στη φυσική του κλίση, που αυτή πρέπει να διατηρηθή και στην κοινωνική του τοποθέτηση, θα δώση στην κοινωνία ό,τι έχει καλύτερο να δώση. Αλλά το σημαντικότερο είναι, όπως σκέπτεται ο Πλάτων, ότι έτσι εναρμονίζονται αυτόματα αναμεταξύ τους και πραγματοποιούνται άρτια οι λειτουργίες της κοινωνίας. *«Τὰ ἑαυτοῦ πράττειν»* σημαίνει, έτσι, την υποταγή του ατόμου στη συνθετική τάξη του όλου και έτσι την υποταγή του υποκειμένου, του υποκειμενικού στοιχείου σε μιαν αρχή υπερατομική και αντικειμενική, στην αρχή του πρακτικού λόγου, στο Λόγο.

Η πολιτεία έχει αποστολή να φέρη στην κοινωνία των ανθρώπων την ίδια εσωτερική τάξη και αρμονία, που η δικαιοσύνη, η αρετή του υποκειμένου, φέρνει στις λειτουργίες της ατομικής ψυχής. Γι' αυτό, είναι το πρόβλημα της πολιτείας πρόβλημα πραγματοποίησης της δικαιοσύνης, και η δικαιοσύνη αρχή και μέθοδος για τη ζωή της πολιτείας. (Κ. Τσάτσος, σ. 132).

19. Κριτική της πλατωνικής Πολιτείας

Η *Πολιτεία* του Πλάτωνος προκαλεί την απελπισία τόσο εκείνων που τον μισούν όσο και εκείνων που τον θαυμάζουν (...) Μπορούμε να βρούμε στην *Πολιτεία* την άδεια να προπαγανδίσουμε την κοινωνική επανάσταση, την ανατροπή της κεφαλαιοκρατίας και της δύναμης του χρήματος· αλλά μπορούμε να βρούμε εκεί επίσης την δικαιολόγηση της υπέρθεσης δύο διαφορετικών συστημάτων εκπαίδευσης, του ενός για την αριστοκρατία και του άλλου για τον λαό, και μιας κληρονομικής ηγετικής τάξεως. Οι πολιτικές αρχές του Ρουσσώ, του Μπορκ και του Μάρξ διαγκωνίζονται μέσα σ' αυτές τις σελίδες. Μπορούμε να την επικαλεσθούμε για να υποστηρίξουμε δύο όλως αντίθετες κυβερνητικές θεωρίες: μια κυβέρνηση αποτελούμενη από μέλη επαγγελματικώς εξησκημένα στην εκτέλεσι των καθηκόντων τους, ή μία κυβέρνηση αποτελούμενη από ερασιτέχνες προερχομένους από μία πανεπιστημιακή κοινωνία ρητόρων. Η εκτίμησις του Πλάτωνος απέναντι του ανθρώπινου γένους είναι ταυτοχρόνως απίστευτα χαμηλή και απίστευτα υψηλή: το άνθος των ανδρών και των γυναικών μιας χώρας βλέπει να διευθύνεται η ζωή και οι έρωτές τους ως την τελευταία λεπτομέρεια από μία "επιτροπή εμπειρογνομόνων", ενώ η πλειονότης των πολιτών οφείλει να ζη την απερίσκεπτη ζωή των προβάτων. Ανάμεσα στην σοφία μερικών και την δουλικότητα των λοιπών, η φυλή των ανθρώπων ουδέποτε επηρέθη τόσο πολύ κι ουδέποτε εταπεινώθη σε τέτοιο βαθμό. (...) Αλλ' η πιο ισχυρή αντίρρησης στις πολιτικές θεωρίες της *Πολιτείας* βασίζεται ίσως στην ιδέα μιας απόλυτης κυβερνήσεως από μέρους μιας κατηγορίας προσώπων, τα οποία διεκδικούν, χωρίς να μπορή κανείς να τα θέση υπό αμφισβήτησι, την υπερτάτη σοφία και την αλάθητη γνώσι. (T. A. Sinclair, σσ. 236-237).

20. Ο μύθος στον Πλάτωνα

Η πλατωνική μέθοδος είναι αποδεικτική και το εργαλείο της είναι η διαλεκτική "τέχνη". (...) Εντούτοις, η λογική ανάλυση συχνά στηρίζεται σε εικόνες ή σε άλληγορίες. Συχνά επίσης καταλήγει σε μυθικές διηγήσεις. Συνεπώς στην επαγωγική και στην απαγωγική τεχνική προστίθενται προσεγγίσεις που βασίζονται στην εκφραστική αξία της αναλογίας ή της μεταφοράς. (...) Ορισμένοι ερμηνευτές θέλησαν να ενοποιήσουν πάση θυσία την πλατωνική μέθοδο, άλλοι ανάγοντας τον μύθο στη διαλεκτική

και άλλοι εμμένοντες στον μυθικό χαρακτήρα της ίδιας της διαλεκτικής.
(...)

Στην πραγματικότητα η προσφυγή στη μυθική παράδοση (...) εξηγείται με το γεγονός ότι ο φιλόσοφος είναι εν μέρει φιλόσοφος για τον εαυτό του και απευθύνεται σε μη φιλοσόφους. Στην αλληγορία του Σπηλαίου ο δεσμώτης που έχει ελευθερωθεί από τα δεσμά του και φτάνει στη θέαση της αληθινής πραγματικότητας θαμπώνεται από τον μεγάλο ήλιο του Αγαθού. Και όταν ξανακατεβαίνει κοντά στους συντρόφους του, αυτό που τον ενοχλεί και τον κάνει τόσο αδέξιο στο να εκφραστεί και να συμπεριφερθεί είναι το σκοτάδι που ξαναβρίσκει. Και στις δυο περιπτώσεις η γλώσσα της γνώσης είναι κι αυτή επίσης εν μέρει ανήμπορη να πει αυτό που είναι. Κι είναι διπλά ανήμπορη: όταν είναι υπερβολικά δεσμευμένη από το αισθητό δεν καταφέρνει να διατυπώσει στην εντέλεια την πιο υψηλή πραγματικότητα. Όταν πάλι είναι υπερβολικά αποδεσμευμένη από το αισθητό, κοπιάζει πολύ να μεταδώσει εκείνο που συνέλαβε στον «υπερουράνιο τόπο». Η εικόνα κι ο μύθος αντισταθμίζουν αυτή την ανεπάρκεια. Την αντισταθμίζουν αλλά με τρόπο θετικό, με άλλα λόγια: η μυθική αφήγηση εμπλουτίζει τη διαλεκτική, αυξάνει την αυστηρότητά της και την εκφραστικότητά της. Δεν εναντιώνεται στη λογική, παρά προσθέτει μια μεταφορική λογική στη λογική της απόδειξης. (Fr. Châtelet, σσ. 87-88).

21. Ο πλατωνικός μύθος –αυθύπαρκτη αισθητική μορφή –όχι αλληγορία

Ο μύθος δεν είναι αλληγορία, όπως νομίζουν μερικοί, αλλά αυθύπαρκτη αισθητική μορφή, που έχει τις ρίζες της στην ψυχή και στην προσπάθειά της να συλλάβει την ιδέα. Η αλληγορία έχει την τάση να προσωποποιεί εκείνο που θέλει να παραστήσει, την αγάπη, τη θρησκεία κτλ. Τα μεταβάλλει σε πρόσωπα, σε αντικείμενα. Είναι έργο της επινόησης όχι έργο της φαντασίας. Ο μύθος δεν είναι επινόημα, είναι ποίημα με οργανική αυτάρκεια και όραμα με εσωτερική ευδαιμονία. Και εκεί όπου η αλληγορία δεν χρησιμοποιεί την προσωποποίηση πάλι τα αντικείμενα δεν είναι σύμφυτα με το νόημα της αλληγορίας αλλά συμβατικά ταιριασμένα με το σκοπό της. Πρέπει κάποιος να μας τα εξηγήσει για να τα καταλάβουμε. Στο μύθο τα σύμβολα μιλούν μόνα τους, είναι τόσο σύμφυτα

με το νόημα του μύθου, που είτε τα ερμηνεύουμε είτε όχι, μας συγκινούν. Δεύτερος λόγος που ο μύθος δεν είναι αλληγορία : η αλληγορία είναι κάτι ξένο στην κλασική εποχή και στην τέχνη της, ανήκει πιο πολύ στη μεσαιωνική και χριστιανική τέχνη. Η αρχαία τέχνη έχει απόλυτη αυτάρκεια, δεν είναι αλλού αυτή κι αλλού το νόημά της.

(...) Ο πλατωνικός μύθος έχει βαθιά συγγένεια με την πλατωνική ειρωνεία, είναι και ο ίδιος μια μορφή μεταφυσικής ειρωνείας, την ίδια δηλαδή στιγμή που νομίζουμε πως φανερώνει κάτι, την ίδια στιγμή το σκεπάζει. Μας αποκαλύπτει κάτι που είναι επέκεινα από τη λογική, χωρίς να μας βυθίζει στην άβυσσο της δογματικής μεταφυσικής. Όσο η διαλεκτική βαθαίνει, τόσο ο μύθος ομορφαίνει. Η διαλεκτική και ο μύθος είναι αντίθετα μεταξύ τους, αλλά ταυτόχρονα υπάρχει οργανική σχέση ανάμεσά τους. Η ποίηση είναι εδώ οργανικά δεμένη με τη λογική. Η γνώση γυρίζει εδώ σε τέχνη.

Ο μύθος εκφράζει με χρονικά μέσα κάτι άχρονο και υπερούσιο. Αν η πλατωνική *Πολιτεία* έχει σκοπό να φανερώσει, ότι όλη η ζωή της κοινωνίας των ανθρώπων είναι πάλι ανάμεσα στην ελευθερία και την ανάγκη, και ότι κάθε πράξη του πολίτη και της πολιτείας πρέπει να είναι και υπερνίκηση της ανάγκης, την ίδια πάλι έρχεται να παραστήσει ανάγλυφα ο μύθος της *Πολιτείας*. Οι μεγάλοι μύθοι του Πλάτωνα παριστάνουν θέματα που στην ουσία τους μένουν λογικά ανερμήνευτα. (I. N. Θεοδωρακόπουλος, σσ. 283-288).

22. Κοινωνικό συμβόλαιο

Οι γνώμες διαφέρουν σχετικά με το βαθμό που η θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου, όπως το αντιλαμβάνονταν στον 17ο και 18ο αιώνα, είχε διαμορφωθεί την περίοδο της ελληνικής σκέψης που εξετάζουμε εδώ, και οι διαφορές οφείλονται σε μεγάλο ποσοστό στις διαφορετικές σημασίες που έχουν δώσει οι φιλόλογοι σ' αυτό τον όρο.

(...) Όταν ρωτούμε αν οι αρχαίοι Έλληνες πίστευαν στη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου, τους θέτουμε ένα ερώτημα που δεν έθεσαν οι ίδιοι στον εαυτό τους. Το ερώτημα που πραγματικά έθεσαν ήταν αν το “δίκαιο” είναι το ίδιο με το “νόμιμο”. Οι απαντήσεις ήταν δύο τύπων, δεοντολογικές και πραγματικές. Είτε η δικαιοσύνη διατηρούσε τη σημασία της ως ηθικό ιδεώδες, και αυτό το ιδεώδες ταυτιζόταν με την υπακοή στους

νόμους, είτε ισχυρίζονταν ότι, όταν οι άνθρωποι χρησιμοποιούν την εντυπωσιακή λέξη “δικαιοσύνη”, το μόνο που εννοούν είναι η τήρηση των υπαρχόντων νόμων, κάτι που μπορούσε στην πραγματικότητα να είναι ασύνετος ή επιζήμιος τρόπος ενέργειας. (W. K. C. Guthrie, 1, σσ. 173, 185).

23. Οδός άνω και οδός κάτω

Επιβλητική εικόνα για τον δρόμο του ανθρώπου ο οποίος προχωρεί για να γνωρίσει την αλήθεια της ύπαρξης, η παρομοίωση της σπηλιάς. Διακρίνονται 5 βαθμίδες. Οι τέσσερις πρώτες είναι παράλληλες με τους αναβαθμούς της γνώσης του ΣΤ΄ βιβλίου (εικασία, πίστις, διάνοια, νόησις) - α) μέσα στη σπηλιά βλέπουν μόνο σκιές - δόξα, β) απελευθέρωση από τα δεσμά - βλέπουν τη φωτιά, γ) έξω από τη σπηλιά βλέπουν τα πράγματα στο φως του ήλιου, δ) θέαση του ήλιου, της ιδέας του αγαθού, ε) ξαναγυρνούν φωτισμένοι στη σπηλιά για να απελευθερώσουν τους άλλους. Η επιστροφή αντιστοιχεί στην ηθική αναγκαιότητα, που αναγκάζει το φιλόσοφο να περάσει από την ευτυχία του θεωρητικού βίου στον ενεργητικό βίο της πολιτικής ζωής. Οι δύο έννοιες που είναι αυστηρά χωρισμένες στη διάνοηση του 5ου αιώνα, εμφανίζονται στον Πλάτωνα σε μιαν καινούρια ιδιότυπη σύνδεση. (A. Lesky, σ. 733).

24. Η εικόνα του σπηλαίου

Η εικόνα του σπηλαίου συμπυκνώνει το νόημα του αγώνα του ανθρώπου να λυτρωθεί από τα δεσμά της φαινομενικότητας, που τον κρατούν εγκλωβισμένο στην άγνοια και την πλάνη, και να ορθωθεί στο φως της αλήθειας. Η λύτρωσή του είναι δύσκολη, είναι μια συνεχής, ανοδική και επίμοχθη πορεία γεμάτη δυσπρόβλητα εμπόδια και αναγκασμούς. Σ' αυτήν, ωστόσο, ο φωτισμένος άνθρωπος γίνεται παιδευτής και συμπαράστατης του άλλου στον αγώνα της απελευθέρωσής του. Ο φωτισμένος, αυτός που κατορθώνει να φτάσει στο φως της αλήθειας, αισθάνεται το χρέος να κατέβει και πάλι στο χώρο του δεσμοτηρίου, για να γίνει με κίνδυνο της ζωής του ελευθερωτής των άλλων. Η πολιτεία είναι αυτός ο δεσμός, το χρέος της κατάβασης, ώστε οι δεσμώτες συμπολίτες να μπορέσουν να γίνουν κι αυτοί πολίτες της άνω πολιτείας, που τη φωτίζει το φως της αλήθειας. (Κ. Π. Μιχαηλίδης, σσ. 82-83).

25. Ο μύθος του Ηρόδ - Ο κλήρος της ζωής - Τύχη και ελευθερία

Η εκλογή του κλήρου γίνεται κατά το λέγειν του μύθου έπειτα από το θάνατο και προτού ακόμα η ψυχή λάβει καινούργια μορφή ζωής, προτού δηλαδή ξαναέρθει στη χρονικότητα. Η μετατόπιση αυτή του προβλήματος από τη χρονικότητα στην αιωνιότητα, από τούτη τη ζωή σε μιαν άλλη, μεταφυσική ζωή, είναι χαρακτηριστική για το μύθο. Καθένας διαλέγει ελεύθερα τον τύπο της ζωής που θέλει αλλά αυτός έπειτα θα είναι εδώ, στη γη, ανάλλαχτος για τον καθένα. Ό,τι προτίμησε τότε μ' ελευθερία, τούτο θα το έχει πια τώρα με αναγκαιότητα. Η ελευθερία και η ανάγκη γίνονται έτσι οι δύο πόλοι της προσωπικότητας κάθε ανθρώπου. Ο άνθρωπος που αληθινά μάχεται για την ενότητά του και δουλεύει γόνιμα τον κλήρο της ζωής του, αυτός έχει τη δυνατότητα να υπερνικάει το διχασμό της ελευθερίας και της ανάγκης και να φιλιώνεται με την υπέρτατη νομοτέλεια, που λέγεται ιδέα του αγαθού.

Ο γνωστικός πόθος της ψυχής που θέλει να κατεβεί στη γένεση είναι πολύ μεγάλος και θέλει να σφιχτοδέσει μέσα του τη γνώση για όλα. Οι ψυχές ρωτάνε η μία την άλλη, θέλουν να μάθουν τι είδαν στη γη κτλ. Είναι σαν να γίνεται διάλογος, που σκοπός του είναι να μεταδώσει η μια ψυχή στην άλλη την πείρα της. Κάθε ψυχή έχει ανάμνηση της πείρας της ζωής και της γνώσης που είχε για την ιδέα. (...). Ο Πλάτων θέλει να ενώσει τον κόσμο της πείρας με τον κόσμο της ιδέας, το φαινόμενο με την ουσία (...). Όπως ο μύθος του Έρωτα συνδέει τη θνητή με την αθάνατη φύση, όμοια και ο μύθος της Ανάμνησης ενώνει τη θνητή με την αθάνατη γνώση, τη χρονική πείρα με την πανεύτυχη όραση της Ιδέας. Ούτε τη χρονικότητα ούτε την αιωνιότητα πρέπει να λησμονεί ο άνθρωπος, αλλιώς γίνεται λειψός.

Ο λόγος της Μοίρας που με τόση απάθεια και απονιά εξαγγέλλει ο προφήτης, τονίζει την ελευθερία της εκλογής και θέλει να δηλώσει τη μεταφυσική ευθύνη που έχει κάθε άνθρωπος για τη ζωή του. Όλοι πρέπει να κρίνουν ελεύθερα, αλλά όλοι διατρέχουν τον κίνδυνο της τύχης, γιατί η ελευθερία έχει πάντα αντίμαχη την τύχη. Την τύχη όμως ο άνθρωπος, τούτο είναι το χρέος του, πρέπει να την περιορίζει όσο γίνεται πιο πολύ με την ελευθερία του. Για τούτο και ο μύθος της Πολιτείας τονίζει πιο πολύ την προσωπική ευθύνη της ψυχής, που διαλέγει το δαίμονά της. Η θέση του ανθρώπου είναι δραματική, γιατί δεν έχει καμιά βοήθεια ούτε από το θεό ούτε από τις μοίρες στην πάλη του με την τύχη. Μόνη βοήθεια η ανάμνηση

που φέρνει η ψυχή του μαζί της από την προηγούμενη ζωή της, δηλαδή η υπεύθυνη κρίση του. (...) Ο λόγος που απευθύνει ο Σωκράτης στον Γλαύκωνα δείχνει τη σημασία του μεγίστου μαθήματος, του αγαθού. (Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, σσ. 265-281).

26. Προορισμός ή ελευθερία της βούλησης

Την απάντησή του στο ζήτημα “προορισμός ή ελευθερία της βούλησης;” ο Πλάτων την έδωσε με τη μορφή ενός μύθου στο δέκατο βιβλίο της Πολιτείας. Κάθε ψυχή, πριν μπει στη γήινη ύπαρξη, διαλέγει με κλήρο τον επί γης βίο της. Αρνιέται αποφασιστικά ότι κάποιο “θεϊκό κεντρί” (“κέντρον θεϊόν” Σοφοκλής, *Φιλοκτήτης* 1039) κεντάει την ανθρώπινη βούληση και τη σπρώχνει προς την κακή πράξη.

“Αρετήν αδέσποτον” (618b) και κάθε άνθρωπος μπορεί να την πάρει στην κατοχή του εάν έχει δυνατή θέληση και φρόνηση. Δεν καθορίζονται από την παρέμβαση του θεού, αλλά ελεύθεροι και αυτοτελείς είναι οι άνθρωποι στις αποφάσεις τους (*ἀφῆκε ταῖς βουλήσεσιν ἡμῶν τὰς αἰτίας, Νόμοι*, I 904c), για τούτο η ευθύνη για το ηθικό τους φρόνημα βρίσκεται καθολοκληρίαν απάνω στους δικούς των ώμους. Η ελευθερία της βούλησης συνεπάγεται καταλογισμό της ευθύνης: ο κακός τιμωρείται μετά θάνατο υποβιβασόμενος σε μια κατώτερη μορφή ύπαρξης για να πληρώσει την οφειλή του. Αντίθετα ο ενάρετος αμείβεται, έρχεται πιο κοντά στην τελειωτική του αποκατάσταση. Τις γνώμες του αυτές τις ντύνει με το φόρεμα του μύθου και, όπως γίνεται με τις μυθικές εικόνες, δίνει παραστάσεις της «κρίσης» στους ουρανούς. Πώς εναρμονίζεται η άποψη αυτή για ευθύνη του ανθρώπου (η κακή -ηθικά επίμεμπτη πράξη- οφείλεται στην κακή θέληση του ανθρώπου) με το σωκρατικό δόγμα ότι κανείς δεν είναι κακός με τη θέλησή του; Αν ο άνθρωπος είναι από τη φύση του καλός, πώς μπορεί η τάση προς το κακό να έχει τις ρίζες της μέσα του; Μια απάντηση που μπορεί να δοθεί από το έργο του Πλάτωνα είναι ότι η εσωτερική αρμονία του ανθρώπου υπονομεύεται από το διυισμό ψυχής και σώματος. Ο Πλάτων παραμένει σταθερός και στην *Πολιτεία* (379c) στην άποψή του ότι αίτιος του κακού δεν είναι ο θεός. Η πηγή του κακού πρέπει να αναζητηθεί αλλού. (...) Η πηγή του βρίσκεται μέσα μας, στην ελαττωματική μας κατασκευή, σε τελευταίαν ανάλυση, στη μοιραία,

αλλά φυσική και αναπόφευκτη υλικότητα του κόσμου. Η μοίρα σκόρπισε πάνω στο σύμπαν το κακό (*Νόμοι* X 906a), αλλά ο θεός αγωνίζεται για να βοηθήσει το καλό να επικρατήσει (*Φαίδων* 114c). (Ε. Παπανούτσος, 2, σσ. 141-145).

27. Η τριάδα των μύθων της πλατωνικής ωριμότητας

Οι εικόνες του κόσμου διαφέρουν, όμως η διαφορά δε στηρίζεται στην αλλαγή των πηγών τους ούτε στην εξέλιξη θεωρητικών γνώσεων αλλά στη διαφορά των δυνάμεων, τη μορφή των οποίων παρουσιάζουν. Η τριάδα που δημιουργεί το μύθο και πρωταγωνιστεί στο έργο της πλατωνικής ωριμότητας είναι ο Θάνατος (*Φαίδων*), ο Έρωτας (*Συμπόσιο*) και η Δίκη (*Πολιτεία*). Τελευταία δύναμη της τριάδας η Δίκη, πλάθει κι εκείνη την κοσμοεικόνα της στο μύθο της *Πολιτείας*. (...) Η έρευνα στην *Πολιτεία* περνάει αρχικά από τη δικαιοσύνη στη θεμελίωση της ιδεώδους πολιτείας. Ότι δεν κατάφερε να αποκρυπτογραφηθεί στην ψυχή, αποκρυπτογραφείται στην *Πολιτεία*. Η δικαιοσύνη δεν μπορεί να βρεθεί ως προς τις λεπτομέρειές της εκτός κι αν βρεθεί συνάμα στην πολιτεία. Ούτε όμως στην πολιτεία μπορεί να βρεθεί εκτός κι αν βρεθεί συνάμα στην ψυχή. Στα τρία τμήματα της ψυχής – λογιστικό, θυμοειδές, επιθυμητικό – αντιστοιχούν στην πολιτεία οι τρεις τάξεις που τη συγκροτούν, χωρισμένες αυστηρά αλλά συνάμα οργανικά δεμένες μεταξύ τους: άρχοντες, φύλακες και δημιουργοί. Μέσα στην οργανωμένη, μορφοποιημένη, αρμονική τους σχέση διακρίνεται, σε τούτο το επίπεδο, η δικαιοσύνη. Η εξίσωση αυτή έχει και μια συμβολική, μυθική δηλαδή σημασία: η πολιτεία δεν θα κατατιμηθεί, δεν θα διερευνηθεί, θα δημιουργηθεί, όπως ο κόσμος στον *Τίμαιο*. Και η δημιουργία δεν πηγάζει απλώς από την ψυχή. Μορφώνεται ως ψυχή που με κάθε τι που δημιουργεί παίρνει το σχήμα της. (...)

Η αρχή του δεύτερου βιβλίου και το τέλος του δέκατου, η τεράστια παρατήρηση που αρνείται την ύπαρξη της δικαιοσύνης και η τρανή νίκη κατ' αυτής της αντίληψης, είναι οι ακρογωνιαίοι λίθοι του όλου οικοδομήματος. Η επικράτηση της Δίκης, οι ανταμοιβές και οι ποινές της, πιάνουν από το ενθάδε στο επέκεινα. Η ψυχή είναι αιώνια και η αδικία στην αιωνιότητα βλάβη για την ψυχή.

Η ειρωνική αξιοπιστία του μύθου ετούτη τη φορά διαλέγει το δημοφιλές γένος της εσχατολογικής διηγήσεως θαυμασίων, με ακριβέστατη δήλωση του ονόματος, του φύλου, της κατάστασης του μάρτυρα, όπως δηλώνονται και τα κατατόπια και οι μέρη της περιπλάνησής του. (...).

Το δικαστήριο των νεκρών φαίνεται όμοιο με του *Γοργία* μόνο που εδώ έχουν όλα ενταχθεί περισσότερο μέσα στο χώρο, έχουν γίνει πιο εποπτικά

και προσδιορισμένα κι όμως περισσότερο ξένα και ακατάληπτα. Ακόμη και το τρέχον, το “της Παμφυλίας” υποδαυλίζει αυτή την ακαταληψία. Και πάλι το οικείο, “ορφικό”, συνδέεται με στοιχεία μιας επιστημονικής κοσμολογίας. (...) Ο κόσμος σαν μια δέσμη φωτός που προεξέχει από έναν άξονα. Οι σφαίρες των πλανητών μπλέκονται σ’ένα αδράχτι και την περιφορά τους κλώθουνε οι Μοίρες (...) Μέσα στο σφοντύλι αυτό, μέσα δηλαδή στο στερέωμα, περιστρέφονται βαλμένα στο κέντρο εφτά μικρότερα σφοντύλια ή δαχτυλίδια, οι πλανήτες. (...) Η περιγραφή για το τεράστιο ανώφλι, που στον *Παρμενίδη* χωρίζει τους δυο κόσμους της γνώσης, είναι με την εποπτικότητα της πολύ συγγενική στην περιγραφή του αδραχτιού του κόσμου και της σφαιρικής του κατασκευής. (...) Όπως στο βασίλειο του θανάτου εμφανίζονται ο ένας απέναντι στον άλλο, ένας Πάνω κι ένας Κάτω κόσμος, υπάρχει αυτός ο χωρισμός και στο βασίλειο της Δίκης. Και εδώ αυτή η αντίθεση του σκηνικού: εκεί η κρίση, εδώ η εκλογή. Εκεί το βάραθρο με τα ουρλιαχτά του, εδώ η δέσμη του φωτός. Εκεί ο Αρδιαίος και τα πνεύματα των κολασμένων, εδώ η Λάχηση και ο προφήτης. Πάνω από τη δικαιοσύνη της τιμωρίας, της ανταπόδοσης, της άρνησης, υψώνεται η κινητική, η δικαιοσύνη που κυκλώνει τα πάντα. Έτσι το ερώτημα για τη φύση της δικαιοσύνης βγάζει στην πολιτεία κι από εκεί οδηγεί στην ψυχή. Από αυτή τη δικαιοσύνη που κυκλώνει τα πάντα προέκυψε η δικαιοσύνη του ατόμου : το αίτημα της οικειοπραγίας. (...) Έχοντας βρει αποδοχή στην ψυχή, οδηγεί αυτή η δικαιοσύνη στη συμφωνία της τύχης με την εκλογή, της μοίρας με την ελευθερία. Ό,τι διδάσκει ο λόγος, το αποκαλύπτει ο μύθος, όχι επειδή τάχα είναι ομοίωμα, απείκασμα, αλληγορία του λόγου, αλλά γιατί υπάρχει μια αρχέγονη πηγή απ’ όπου αντλούν κι οι δύο. (K. Reinhardt, σσ. 74-81).

28. Ελευθερία βούλησης

Κατά το μέτρο που οι πράξεις μας εξωτερικεύουν τις κρίσεις του λογιστικού μας για το αγαθό και το κακό, είναι δυνατόν να θεωρηθεί ότι πράττουμε εκούσια και ότι είμαστε υπεύθυνοι γι’αυτές. Η άποψη αυτή προϋποθέτει ότι οι κρίσεις του λογιστικού δεν προσδιορίζονται από τις λειτουργίες του σώματος και ότι η ψυχή είναι μια υπόσταση ξεχωριστή από το σώμα. Συνεπώς η θεωρία για την αθανασία της ψυχής θεμελιώνει

την ηθική ευθύνη σύμφωνα με τον Πλάτωνα. Στη συσχέτιση αυτή θα μπορούσε κανείς να αντιτείνει ότι ο άνθρωπος έχει απλώς την δυνατότητα να είναι ηθικά υπεύθυνος. Η δυνατότητα αυτή μεταβάλλεται σε πραγματικότητα με την ψυχοβιολογική εξέλιξη του ανθρώπου, την παιδεία και την επίδραση του κοινωνικού περιβάλλοντος. Η δυνατότητα να είναι κανείς υπεύθυνος για τις πράξεις του γίνεται πραγματικότητα σε ορισμένες εποχές. Ορισμένα κοινωνικοπολιτικά συστήματα ευνοούν τη δυνατότητα αυτή περισσότερο από άλλα. Ο Πλάτων ανέλυσε τους κοινωνικοπολιτικούς όρους και τους όρους για την ύπαρξη της ηθικής ευθύνης. Δεν αναρωτήθηκε όμως αν οι όροι αυτοί δεν αρκούν για να εξηγηθεί η ηθική ευθύνη και αν είναι απαραίτητο να δεχτούμε ότι η ψυχή είναι μια υπόσταση ξεχωριστή από το σώμα για να παραδεχτούμε την ύπαρξη ηθικής ευθύνης.

Περισσότερο αναγκαία είναι η υπόθεση ότι η ψυχή είναι ξεχωριστή υπόσταση και ότι είναι αθάνατη για να λυθεί το πρόβλημα της Θεοδικίας. Το πρόβλημα όπως τίθεται από την πλατωνική σκοπιά ανάγεται στο εξής ερώτημα. Πώς είναι δυνατό να εξηγηθεί η ύπαρξη του κακού αν δεχθούμε ότι ο κόσμος είναι «τεταγμένος» σύμφωνα με την τάξη των ιδεών: **Ειδικότερα πώς δικαιολογείται η υπόθεση ότι υπάρχει ή μπορεί να υπάρξει δικαιοσύνη στον κόσμο αν οι κακοί, όπως συχνά συμβαίνει, μένουν ατιμώρητοι, πράγμα πού και ο Πλάτων διαπιστώνει.** Αν ο θάνατος εσήμαινε εξαφάνιση της ψυχής, θα ήταν κέρδος για τους κακούς (Φαίδων 107 c - d). Η πίστη ότι οι ψυχές των ανθρώπων θα κριθούν στον Άδη επιβεβαιώνει την υπόθεση ότι υπάρχει δικαιοσύνη στον κόσμο και ότι τελικά οι αγαθοί αμείβονται ενώ οι κακοί τιμωρούνται. Θα ήταν δυνατόν να παρατηρηθεί ότι **η πίστη ότι η ψυχή είναι αθάνατη και ότι θα κριθεί σε κάποια μέλλουσα ζωή είναι αναγκαία συνέπεια της πανανθρώπινης ίσως πεποίθησης ότι η δικαιοσύνη δεν είναι ένα εξωπραγματικό ιδανικό.** Όσο ο άνθρωπος δεν είναι σε θέση να την πραγματοποιήσει με τις δικές του δυνάμεις και στην παρούσα ζωή, είναι φυσικό να ελπίζει ότι θα πραγματοποιηθεί στη μέλλουσα ζωή. Αυτό ακριβώς το αίσθημα της ελπίδας εκφράζουν τα εσχατολογικά κείμενα των διαλόγων του Πλάτωνος, π.χ. του Γοργία, του Φαίδωνος ή της Πολιτείας. (...)

Στην υπόθεση ότι η ψυχή είναι μία υπόσταση ξεχωριστή από το σώμα και ότι η τύχη της πρόσκαιρα μόνο συνδέεται με την τύχη του σώματος συνδέεται η άποψη του Πλάτωνος για την ελευθερία εκλογής. Σε αντίθεση με το Σωκράτη ο Πλάτων φαίνεται να αναγνωρίζει την ελευθερία εκλογής. Η αντίληψη του Πλάτωνος για την ελευθερία της εκλογής θεμελιώνεται πάνω στο **πυθαγόρειο** δόγμα της μετενσωμάτωσης που δεχόταν και ο ίδιος. Έτσι, σύμφωνα με την *Πολιτεία* (I 617b κ.ε.) πριν από τη γέννηση οι ψυχές διαλέγουν τον τρόπο ζωής που θα ακολουθήσουν κατά την επίγεια πορεία τους. Η ελευθερία εκλογής όμως αυτή παύει να υπάρχει όταν γίνει η εκλογή. Η κάθε ψυχή ακολουθεί τον τρόπο ζωής που διάλεξε (618b κ.ε.). Ο Πλάτων τελικά φαίνεται να εκφράζει με μυθικά σχήματα την άποψη ότι ο άνθρωπος μπορεί να διαλέξει ανάμεσα σε πολλές δυνατότητες πριν διαμορφωθεί ο χαρακτήρας του από τον τρόπο ζωής που διάλεξε (*ἀναγκαῖον ἄλλον ἐλομένην βίον ἄλλοίαν γενέσθαι τὴν ψυχὴν*). Θα μπορούσε κανείς να συγκρίνει την άποψη αυτή με την άποψη που αναπτύχθηκε από ορισμένα νεώτερα φιλοσοφικά ρεύματα (Hegel, Sartre κ.ά.), ότι αυτό που ονομάζουμε ο «εαυτός» μας είναι προϊόν των πράξεών μας. Πάντως, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, από την στιγμή που ο χαρακτήρας μας έχει σχηματιστεί δεν έχουμε πια ελευθερία εκλογής (...). Ίσως δεν είναι τυχαίο ότι η άποψη ότι η ελευθερία εκλογής, όπως την δέχεται ο Πλάτων, ξεκινάει από μυθικές προϋποθέσεις, την μετενσωμάτωση, και εκφράζεται με μυθικά σχήματα. Αν ήταν διαρκής και απεριόριστη, θα ερχόταν σε αντίθεση με την βασική αρχή της *Πολιτείας* ότι η συμπεριφορά του ανθρώπου προσδιορίζεται από το πολίτευμα και την παιδεία, σύμφωνα με την οποία πλάθονται οι χαρακτήρες των πολιτών. (Βλ. Α. Μπαγιόνας, 1, σσ. 174-177. Οι υπογραμμίσεις στο κείμενο δικές μας).

