

T. M. ROBINSON

Καθηγητή Παν/μίου Toronto

## ΤΑ ΠΡΟΣΔΙΟΡΙΣΤΙΚΑ ΧΑΡΑΚΤΗΡΙΣΤΙΚΑ ΤΟΥ ΔΥΙΣΜΟΥ ΨΥΧΗΣ-ΣΩΜΑΤΟΣ ΣΤΑ ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΕΡΓΑ\*

Τα έργα του Πλάτωνα είναι μοναδικά για πολλούς λόγους, με αρκετά σημαντικό το γεγονός ότι περιέχουν την πρώτη πλήρως διαρθρωμένη ανάλυση της σχέσης μεταξύ ψυχής και σώματος στη δυτική σκέψη<sup>1</sup>. Η εικόνα που αναδύεται δεν είναι χωρίς περιπλοκές ή εμφανείς αντιφάσεις· έτσι είναι σκόπιμο ν' αρχίσουμε την εξέταση με μια σύντομη εισχωγική αναφορά στην προϊστορία του προβλήματος.

Ας σημειωθεί ότι για τους πρώιμους Έλληνες (με χαρακτηριστικό παράδειγμα τον Όμηρο) το σώμα αποτελεί τον 'πραγματικό' εαυτό. Η βιοτική αρχή (ψυχή) μπορεί να θεωρείται διαφορετική από το σώμα και ακόμη ότι επιβιώνει του σωματικού θανάτου, αλλά μικρή η παρηγοριά. 'Ό,τι επιβίωνε στον Άδη ήταν αξιοθρήνητο και θλιβερό, ανεξάρτητα από την αξία της γήινης ζωής. Κατά τον 6ο αιώνα, με τη διάδοση του Ορφισμού σε ορισμένους τομείς της ελληνικής σκέψης, η ψυχή άρχισε ν' αντιμετωπίζεται ως ο πραγματικός εαυτός. Επιστεύετο ότι όχι μόνο επιβιώνει του σώματος, αλλά ότι μόνο μέσω αυτής ο άνθρωπος ζει βιολογικά και λογικά ως υπεύθυνα δρών πρόσωπο<sup>2</sup>. Το οντολογικό της status ήταν τέτοιο ώστε ν'

\* Μεταφρ. Ελένη Καραμπατζάκη, Επίκ. Καθηγήτρια Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.

Σημ. μεταφρ. Η μετάφραση αυτή είναι απόδοση στα Ελληνικά του άρθρου «The defining features of mind-body dualism in the writings of Plato», το οποίο ο συγγραφέας ανακοίνωσε στο πλαίσιο σεμιναρίου του Τομέα Φιλοσοφίας τον Μάρτιο του 1997.

1. Για λόγους σχετικούς με αυτήν την παρουσίαση υποθέτω τα εξής: α) ότι τα έργα του Πλάτωνα διαίρονται σε τρεις κύριες ομάδες και μπορούν να χαρακτηρισθούν ως 'σωκρατικά', 'μέσα' και 'ύστερα', β) ότι οι περί ψυχής θέσεις στην ομάδα των σωκρατικών έργων είναι λίγο ή πολύ οι αντιλήψεις του ιστορικού Σωκράτη, ενώ αυτές των δύο άλλων ομάδων εκφράζουν λιγότερο ή περισσότερο τον Πλάτωνα. Σ' όλη την εργασία έχω προτιμήσει την παλαιότερη μετάφραση της 'ψυχής' στ' Αγγλικά ως *mind* και όχι *soul* με την πεποίθηση ότι αυτή η μετάφραση εκφράζει καλύτερα την έννοια της ψυχής ως πρόσωπου ή του γνήσιου εαυτού, την οποία φαίνεται ότι υποστήριζε ο Πλάτων.

2. *Ηράκλειτος*, απ. 107, 117 (D.-K).



αντιμετωπίζεται ως δυνάμει υποκείμενη σε αιώνια ανταμοιβή ή τιμωρία για την ποιότητα της επίγειας ζωής, ενώ η σωματική υπόσταση είχε υποβαθμιστεί σε μια κατ'άσχεση προσωρινής δικιμονής<sup>1</sup>.

Ενώ ο Ορφισμός εθεωρείτο από πολλούς ως η θρησκεία των φτωχών και οι υποσχέσεις περί μεταθνατικής ικανοποίησης εκλαμβάνονταν ως ένα είδος πρωτο-μυθιστικού όπιου των λαών, είχε κερδίσει ένα μέρος συμπιχθόντων μεταξύ των διχνοουμένων, συμπεριλαμβανομένων του Πινδάρου, του Εμπεδοκλή και του Σωκράτη. Είναι προφανές, π.χ., ότι και για τον Σωκράτη η ψυχή είχε ισχυρότερους από το σώμα λόγους να θεωρείται ο πραγματικός μας εκυτός, για να μη πούμε ότι πίστευε ότι εκυτός και ψυχή τυτίζονται απόλυτα<sup>2</sup>. Η ψυχή για τον Σωκράτη ήταν αυτονόητα πιο σημαντική από το σώμα και κατ'άσχε συνέπειν ένα φυσικό αντικείμενο άξιο μεγαλύτερης προσοχής από αυτό. Πραγματικά η φροντίδα της ψυχής έχει προσδιοριστεί ως ο πυρήνας της σωκρατικής φιλοσοφίας<sup>3</sup>. Ως προς τη φύση της φαίνεται ότι συμφωνούσε με τους Ορφικούς, τους Πυθαγόρειους, τον Ηράκλειτο και άλλους ότι η ψυχή είναι η έδρα του λογικού, ηθικού και βιολογικού εκυτού μας<sup>4</sup>.

Ως προς τις λεπτομέρειες ωστόσο των απόψεών του για τη σχέση ψυχής-σώματος υπάρχει κάποιον ασάφειν. Σ' ένα σημείο<sup>5</sup> αναφέρει επιδοκιμαστικά ότι κάποιον φιλόσοφος αποκκλούσε το σώμα τάφο της ψυχής. Όπως έχω ισχυρισθεί αλλού, «σύμφωνα με αυτή την άποψη η ψυχή ανιμφίβολον σήμκινε το πραγματικό εγώ, ενώ το σώμα είναι ένα κέλυφος. Ως δόγμα είναι αρκετά συνεπές, εφόσον οι επιθυμίες συνδέονται μόνο με την ψυχή, ενώ το σώμα αντιμετωπίζεται στην κυριολεξία ως νεκρό βάρος (τέθναμεν) και εμφανώς δεν παίζει κανένον ρόλο στις λειτουργίες της προσωπικότητας»<sup>6</sup>.

1. Για μιαν προσεκτική μελέτη του προβλήματος της μετεμψύχωσης στην πρώιμη Ελληνική σκέψη και την μη-ελληνική καταγωγή της βλ. Walter Burkert: *Lore and Science in ancient Pythagoreanism* (μτφρ. Edwin L. Minar, Jr. Harvard 1972), 120-165).

2. *Άλκιβιάδης* I, 130c 5-6 και (συνακλόουθα) *Πρωταγόρας* 313a-b· βλ. και T.M. Robinson: *Plato's Psychology*, (Toronto 1995<sup>2</sup>, (1970), σ. 12. Η έννοια επίσης διατυπώνεται καθαρά στον *Φαίδωνα* (115c) και στην *Πολιτεία* (469d 6-9). Εναλλακτικά θα μπορούσε να υποστηρίξει ότι ο εκυτός αποτελείται από την ψυχή που κάνει χρήση του σώματος ως όργανο (*Άλκ.* I 130 a 1-3)· ωστόσο το αμφισβητούμενο status αυτού του διαλόγου δυσκολεύει τη βεβαιότητα αυτού του ισχυρισμού.

3. John Burnet: «The Socratic Doctrine of the Soul», *Proceedings of the British Academy* 7 (1916), σ. 235 κ.ε.

4. Βλ. *Ευθύφρων* 295e 4-5, *Χαρμίδη* 157a1-b1, *Κρίτων* 47d 3-4.

5. *Γοργίας* 493a 1-5.

6. T. M. Robinson: όπ. παρ. σ. 16.



Αλλού<sup>1</sup> ο Σωκράτης κάνει λόγο για το σώμα ως κτήμα της ψυχής. Δε φαίνεται ωστόσο να υπονοεί αριθμητική κατοχή, όπως π.χ. την κατοχή του βιολιού από τον βιολιστή, αλλά μάλλον μια βιολογική κατοχή, π.χ. την κατοχή του χεριού από τον βιολιστή, με το οποίο παίζει το βιολί. Ωστόσο το επιχείρημα δεν είναι απόλυτα σφές<sup>2</sup> και ο Αλκιβιάδης I είναι ένας αμφισβητούμενος πλατωνικός διάλογος. Ευτυχώς ο Σωκράτης επιστρέφει στο πρόβλημα σ'ένν διάλογο κιθιρά πλατωνικό, τον Χαρμίδη, όπου κι προχωρεί πιο πέρα από τον Αλκιβιάδη I. Στον Χαρμίδη 156d έχουμε μια συζήτηση σχετικά με την υγεία, όπου ο Σωκράτης εκθέτει απόψεις που είχε ακούσει από ένν γιγτρού του βασιλιά των Θρακών Ζάλμοξι: Αξίζει ν' αναφέρουμε όλη την παράγραφο: «έλεγεν δέ ό Θράξ ούτος ότι ταύτα μόν οι Έλληνες [ιατροί] ά νυνδύ έγώ έλεγον, καλώς λέγοιεν· αλλά Ζάλμοξις, έφη, λέγει ό ήμέτερος βασιλεύς, θεός ών, ότι ώσπερ όφθαλμούς άνευ κεφαλής ού δει έπιχειρείν ιάσθαι ούδδ κεφαλήν άνευ σώματος, ούτως ούδδ σώμα άνευ ψυχής, αλλά τουτο και αίτιον είη του διαφεύγειν τους παρδ τοίς Έλλησιν ιατρούς τδ πολλδ νοσήματα, ότι τουδ όλου άμελοίεν οδ δέοι τήν έπιμέλειαν ποιείσθαι, οδ μη καλώς έχοντος άδύνατον τδ μέρος εδ έχειν. πάντα γάρ έφη εκ τής ψυχής ώρμησθαι και τδ κακά και τδ άγαθά τώ σώματι και παντι τώ άνθρώπω, και εκείθεν έπιόρειν ώσπερ εκ τής κεφαλής έπι τδ όμματα»<sup>3</sup>.

Τί συμπέρσμα μπορεί να εξαχθεί από αυτό το χωρίο ως προς την έννοια της ψυχής; Εάν εκλάβουμε τα λόγια του Θράκκ γιατρού στην κυριολεξία, η σχέση ψυχής-σώματος δε φαίνεται να είναι μια απλή αριθμητική προσθήκη με αποτέλεσμα την ολοκληρωμένη προσωπικότητα. Το κλειδί της σχέσης φαίνεται ότι είναι η φράση 'γιγτι αγνοούν το όλο'. Αυτό το όλο μπορεί να σηκίνει α) όλο το σώμα ή β) το πρόσωπο, δηλ. το συνδυασμό ψυχής-σώματος.

Εάν ισχύει το πρώτο, οι Έλληνες γιατροί επιπλήττονται γιγτι αγνοούν μκθήματα γενικής φυσιολογίας· δεν αντιλαμβάνονται ότι αρρώστιας ειδικών οργάνων μπορούν να διαγνωσθούν επιτυχώς υπό το πρίσμα μιας γενικότερης εκτίμησης της συνολικής λειτουργίας του σώματος. Ωστόσο αυτό δε συμφωνεί με τις άμέσως προηγούμενες κι επόμενες προτάσεις, όπου υπάρχει κιθιρή αναφορά στην ψυχή. Έτσι ισχύει μάλλον το δεύτερο κι οι γιγτροί κρίνονται για το γεγονός ότι δεν αντιλαμβάνονται ότι πολλές ασθένειας είναι στην πρκγμκτικότητα ψυχοσωμκτικέσ· σιρόπις κι αλοιφέσ δε μπορούν να θερκπεύσουν μια στομκχική κράμπκ που οφείλεται

1. Άλκιβιάδης, I, 131 a κ.ε.

2. Για λεπτομέρειας σχετικά μ' αυτό το θέμα βλ. T.M. Robinson: όπ. παρ., σ. 9.

3. Στ. ίδ. 4-5 με λίγες φραστικέσ αλλαγέσ.



σε στρες και ο φυσιοθεραπευτής θα πρέπει να ξέρει να περπατήσει τη θέση του στον ψυχίατρο.

Πρόκειται πράγματι για μια ιατρική σύλληψη που προλαμβάνει σύγχρονες ψυχολογικές ανηκλύψεις, αλλά και η προβαλλόμενη αντίληψη περί ψυχής φαίνεται εξίσου αξιοσημείωτη, εφόσον όχι μόνον υπάρχει ο ισχυρισμός ότι η ψυχή είναι όλο το πρόσωπο, αλλά και ότι η σχέση ψυχής-σώματος είναι σχέση όλου προς μέρος (στη συγκεκριμένη περίπτωση σχέση βιολογικού όλου προς βιολογικό μέρος, όπως η σχέση του κεφαλιού προς το μάτι ή του σώματος προς το κεφάλι).

Η σχέση πράγματι είναι σχέση επιμερισμού και πολύ πλησιέστερη προς μία μονιστική αντίληψη σχέσης ψυχής-σώματος παρά σε μια διστακτική αντίληψη. Και αν η έννοια του (ζώντος) σώματος δε γίνεται αντιληπτή παρά μόνο στο ευρύτερο πλαίσιο της ψυχής, της οποίας είναι μέρος, όπως ακριβώς ένα ζωντανό μάτι (σε διάκριση προς ένα δικτηρημένο μουσειακό έκθεμα) δεν έχει νόημα παρά μόνο στο πλαίσιο του κεφαλιού, στο οποίο ανήκει, φάνεται ότι εξάγεται το συμπέρασμα ότι τα 'ευρύτερα πλαίσια' πρέπει να αποτελούν τον πρώτο στόχο των μελετητών. Στην περίπτωση της ιατρικής πρακτικής η προσέγγιση πρέπει να είναι ολιστική, με την ψυχή να αποτελεί το όλον και το σώμα το μέρος· ή με τους όρους του Σωκράτη, η θεραπεία της ψυχής είναι απαραίτητη προϋπόθεση για τη θεραπεία του σώματος.

Με βάση τα παραπάνω εμφανίζεται μια θέση μοναδική και αξιοθαύμαστη και το είδος του μονισμού που φαίνεται να διχτυώνει αντιστρέφει την κλασική περιγραφή (στην οποία το σώμα είναι το κτηολικά αποδεκτό πλαίσιο, στο οποίο εντάσσεται το πνεύμα) προσφέροντάς μας μια εναλλακτική, πλούσια σε δυνατότητες, θέση. Δυστυχώς ο Σωκράτης (ή ο Πλάτων) είτε δεν αντιλήφθηκαν αυτές τις δυνατότητες είτε τις απέρριψαν χάριν ενός εμφανέστερου εναλλακτικού δισμού. Οπωσδήποτε εκτός από μια πιθανή ανολογία σε κοσμολογικό επίπεδο στον *Τίμαιο*<sup>1</sup>, αυτή η αντίληψη δεν επανεμφανίζεται στους διχλόγους.

Δεν γνωρίζουμε αν κάποια από αυτές τις θέσεις ανήκουν στον ιστορικό Σωκράτη. Κατά την άποψή μου το γεγονός ότι ο Πλάτων αποδίδει και τις τρεις στον Σωκράτη σε διαφορετικούς χρόνους σημαίνει ότι ο Σωκράτης είχε κάποια δυσκολία με το πρόβλημα προσφέροντας διάφορες πιθανές λύσεις - από τον κτηολό δισμό του *Γοργία* 493a 1-5 στον περιορισμένο δισμό του *Αλκιβιάδη Ι* (εάν πρόκειται περί γνήσιου πλατωνικού διαλόγου) μέχρι τον κτηολό διχτυπωμένο (ψυχολογικό) μονισμό του *Χαρμίδα*.

1. Στον *Τίμαιο* 36 d-e ο Πλάτων κάνει λόγο για το κοσμικό σώμα ως προσαρμοσμένο από τον Δημιουργό μέσα στην ψυχή του, όχι, όπως θα περίμενε, κανείς το αντίθετο.



Από τις τρεις απόψεις η πρώτη είναι πιθανόν ότι ήταν κυρίαρχη, αν η μαρτυρία από τον μύθο στον *Γοργία* μπορεί να εκληφθεί ως βέβαιη ένδειξη των απόψεων του ίδιου του Σωκράτη<sup>1</sup>. Εδώ η ψυχή μετά θάνατον είναι ένα αντί-πρόσωπο απολαμβάνοντας όλα τα χαρακτηριστικά του προσώπου εκτός της υλικότητάς. Έτσι είναι η πλήρως αυτόνομη ψυχή στον *Πρωταγόρα*, μια ψυχή που στο χωρόχρονο μπορεί περιοδικά 'να κατέχει' ένα φυσικό σώμα, αλλά το σώμα δεν είναι μέρος της, όπως και το βιολί δεν είναι μέρος του βιολιστή. Η ψυχή είναι επίσης ζωντανή και αρχή ζωής και η ζωή αυτή φαίνεται πιθανόν να θεωρείται από τον Σωκράτη - κατά τα ορφικά πρότυπα - ως μακροχρόνια ή και αιώνια<sup>2</sup>.

Η λέξη πιθανόν τονίζεται γιατί ο Σωκράτης της *Απολογίας* στο ζήτημα της μετά θάνατον ζωής εμφανίζεται αγνωστικιστής. Εάν αυτός είναι ο γνήσιος Σωκράτης, αναφορές σε μετά θάνατον ζωή σε άλλους διαλόγους μπορεί να είναι ορφική θέση αποδεκτή από τον Πλάτωνα μάλλον παρά από τον Σωκράτη. Εξάλλου δεν είναι εγγενώς απίθανο να είχε ο Σωκράτης διαφορετικές κατά περίπτωση απόψεις στο ίδιο θέμα και δε θα ήταν ο τελευταίος μεγάλος φιλόσοφος που αλλάζει απόψεις πάνω σ' ένα θέμα.

Σ' ότι αφορά στην ευδαιμονία της ψυχής και του σώματος αναφέρεται στον *Γοργία* ότι και τα δύο μπορεί να χαρακτηρίζονται από γνήσια υγεία, ψευδο-υγεία ή ασθένεια και τότε χρειάζεται ένας κλός για τη θεραπεία του σώματος από την ψευδο-υγεία ή την ασθένεια και ένας κλός δικαστής ή νομοθέτης για τη θεραπεία της ψυχής. Ο χρησιμοποιούμενος για την τελευταία περίπτωση όρος ψυχίατροι είναι ένας εντυπωσιακός νεολογισμός έχοντας λάβει νέο περιεχόμενο στον αιών μας. Ως προς το χαρακτηριστήρα της ψυχικής ασθένειας, ο Σωκράτης χρησιμοποιεί τον όρο κακία, και η θεραπεία της εντοπίζεται στην καταπίεση των παθολογικών επιθυμιών της ψυχής κατά τον ίδιο τρόπο που ένα άρρωστο σώμα θεραπεύεται με την τιθάσευση των παθολογικών του επιθυμιών. Μερικές φορές ισχυρίζεται ότι η θεραπεία απαιτεί δραστικά μέσα, όπως καυτηρίαση ή χειρουργική επέμβαση, που στην περίπτωση της ψυχής συνίστανται στην επιβολή αυστηρών ποινών από το νόμο.

1. Με εξαίρεση τον *Γοργία* και τον *Πρωταγόρα* οι διάλογοι στους οποίους κυριαρχούν μύθοι, θεωρούνται γενικά ως εμφανώς πλατωνικοί ως προς το περιεχόμενο. Το εάν τέτοιοι μύθοι χαρακτήριζαν τη συνομιλία του ιστορικού Σωκράτη είναι δύσκολο να πούμε, αλλά η παρουσία τους σε δύο κύριους διαλόγους θεωρούμενους ως σωκρατικούς είναι μια μικρή ένδειξη για να πιστεύσουμε αυτήν την εκδοχή.

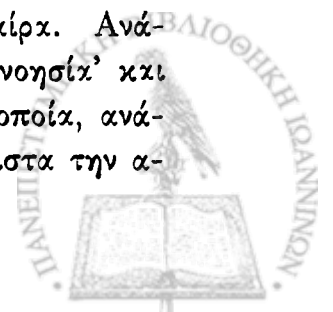
2. Η αντίληψη περί σώματος ως (προσωρινού) τάφου της ψυχής συνεπάγεται τουλάχιστον τη μακροβιότητα της ψυχής σε σχέση με το σώμα και στον *Μένωνα* 86a8-b2 ο Σωκράτης φαίνεται ευχαριστημένος, γιατί η υποτιθέμενη α-priori γνώση των γεωμετρικών αληθειών από τον δούλο είναι στην πραγματικότητα ένδειξη της αθανασίας της ψυχής.



Νομίζω ότι υπάρχουν αρκετά ενδιαφέροντα στοιχεία σ' αυτή τη θέση. Το πρώτο είναι η προφανής υπόθεση ενός παραλληλισμού, δομικού και λειτουργικού, μεταξύ ψυχής και σώματος που εκ πρώτης όψεως αντιφάσκει προς την ασυμμετρία που φαινομενικά ενυπάρχει σε κάθε θεωρία περί ψυχής ως του πραγματικού προσώπου. Το δεύτερο είναι ο εμφανής ισχυρισμός ότι τόσο η ψυχή όσο και το σώμα χαρακτηρίζονται από διάφορες 'επιθυμίες' στο βαθμό που θα μπορούσε να θεωρηθεί ως μια πρόωμη παραλλαγή της θεωρίας του διπλού προσώπου (σε αντίθεση με τη θεωρία του προσώπου με ένα όργανο). Το τρίτο είναι η άποψη, κοινή επίσης στην πιο πάνω θεωρία, ότι η ψυχή είναι η έδρα της ηθικής, κοινωνικής και πολιτικής μας δραστηριότητας. Και το τέταρτο είναι ότι η 'καταπίεση' ορισμένων επιθυμιών της ψυχής είναι πολύτιμη θεραπεία.

Κατά κοινή αποδοχή ο Γοργίας είναι διάλογος που ανήκει στο τέλος της σωκρατικής περιόδου του Πλάτωνα και είναι πιθανόν ότι πολλές από τις ιδέες του ν' ανήκουν στον Πλάτωνα ή να είναι απηχήσεις δικών του ιδεών. Όπως και να έχει το ζήτημα, στον Φαίδωνα, που γράφτηκε αμέσως μετά τον Γοργία και στην αρχή της αποκλεισμένης μεταφυσικής του περιόδου, νομίζω ότι βλέπουμε πια καθαρά τον Πλάτωνα να μάχεται με τη σωκρατική κληρονομιά στο θέμα της σχέσης ψυχής και σώματος. Στο δραματικό πλαίσιο του κελιού του Σωκράτη κατά τις τελευταίες ώρες πριν από την λήψη του κώνιου ο Σιμμίας και ο Κέβης, οι κύριοι συνομιλητές του εκπλήττονται από την ήρεμη διάθεση του Σωκράτη μπροστά στο θάνατο και μάλιστα από το λόγο αυτής της ηρεμίας, που είναι η πεποίθησή του ότι ο πραγματικός του εαυτός-η ψυχή- θα επιζήσει του σωματικού του θανάτου και θα ζήσει σε κατάσταση ευδαιμονίας ως αμοιβή για την ενάρετη ζωή του. Κατόπιν ερωτήσεων ο Σωκράτης αποσχηνίζει ότι ο Ορφισμός του, αν πρόκειται περί αυτού, είναι συνδυασμός λόγου και πίστης και χρησιμοποιεί έναν αριθμό επιχειρημάτων για ν' αποδείξει ότι η επιβιώνουσα ψυχή είναι αθάνατη. Τα επιχειρήματα, αν και σαγηνευτικά, μπορούν να παραληφθούν εδώ, γιατί μεγαλύτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι πολλές αντιλήψεις περί ψυχής που ανδύονται μέσα από το διάλογο και μερικά από τα προβλήματα που θέτουν.

Οι πρώτες παρατηρήσεις του Σωκράτη δηλώνουν ότι βλέπει την ψυχή ως ένα είδος 'εσωτερικού προσώπου' διακριτού από το σώμα που αντιδρά προς αυτό με ποικίλους τρόπους. Έτσι ισχυρίζεται ότι οι σωματικές αισθήσεις ταλαιπωρούν την ψυχή, η οποία θα πρέπει να τις αποφεύγει. Η προκαλούμενη ταλαιπωρία ανήκει στη γνωστική και ηθική σφαίρα. Ανάμεσα στα σωματικά κακά, που αριθμεί ο Σωκράτης, είναι η 'ανοησία' και η 'βλακεία', που πρέπει να καταπολεμηθούν από την ψυχή, η οποία, ανάμεσα σε άλλα, είναι και γνωστική αρχή (σε κάποιο σημείο μάλιστα την α-



ποκκλεί 'νοῦν', σ' ένα πλαίσιο που κάλλιστα θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ο όρος ψυχή). 'Ότι το σώμα είναι πιθανή πηγή ηθικής βλάβης φαίνεται στον ισχυρισμό του ότι το σώμα μολύνει την ψυχή με την παρουσία του 'γεμίζοντάς την με επιθυμίες απολαύσεων' και 'σχηνεύοντάς την με τα πάθη του και τις ηδονές του'.

Μερικές από αυτές τις σκέψεις φυσικά συμφωνούν με αντιλήψεις προγενέστερων διχλόγων: η ψυχή και το σώμα είναι διαφορετικές ουσίες, η ψυχή είναι ο πραγματικός εκυτός, η πηγή της γνωστικής και ηθικής μας δραστηριότητας. Μεγαλύτερη έμφαση δίδεται στην αντίληψη της ψυχής ως ενεργητικού βλαπτικού παράγοντα στο πλέγμα σώματος-ψυχής. Προφανώς δεν αντιμετωπίζεται πλέον ως 'κτήμα' στην ουδέτερη έννοια ενός κτεχόμενου αντικειμένου, αλλά μάλλον ως ένα είδος 'αντι-προσώπου' με τις ιδιαιτερές του επιθυμίες, πόνους και ηδονές, που είναι στην καλύτερη περίπτωση ενοχλητικά για την ψυχή, ενώ στη χειρότερη μπορούν να τη βλάψουν. Σ' ένα σημείο μάλιστα χαρακτηρίζεται συνοπτικά ως 'κακό'.

Πρόκειται στην πραγματικότητα για μια πιο ισχυρή εκδοχή αυτού που στον Γοργία αποκλέσαμε θεωρία του 'διπλού προσώπου' του ατόμου. Τι την κάνει ισχυρότερη; Πρώτα βέβαια είναι η έμφαση στη γνωστική και ηθική διάσταση της ψυχής, ωστόσο με δεδομένο το διανοητικό χαρακτήρα της σωκρατικής ηθικής δεν χρειάζεται να προσεχθεί ιδιαίτερα. Το δεύτερο και πιο σημαντικό είναι η αντίληψη του ολοκληρωτικού πολέμου μεταξύ ψυχής και σώματος και των ενδιαφερόντων τους: αυτό σημαίνει ότι δεν αντιμετωπίζονται πλέον ως ανάλογα στη δομή και τη δραστηριότητα. Ο πόλεμος, ως σημειωθεί, θεωρείται ότι είναι μάχη μέχρι τελικής πτώσης. Η ψυχή θ' αποκτήσει την αυθεντική της ζωή μόλις αποχωριστεί από το σώμα. Εν τω μεταξύ το πραγματικά καλό και δίκαιο άτομο θα προσπαθεί να ζει σαν να μην έχει σώμα.

Αυτή η κάπως απογοητευτική αλλά ιστορικά πολύ ενδιαφέρουσα λόγω της επίδρασής της θέση είναι η πρώτη εντύπωση που αποκομίζεται από τον Φαίωνα και πραγματικά είναι η κυρίαρχη άποψη. Ωστόσο συνυπάρχει με άλλες, συχνά αντικρουόμενες, εκδοχές της σχέσης ψυχής-σώματος που ο Πλάτων δεν αισθάνεται ακόμη υποχρεωμένος να συμβιβάσει. Σ' ένα σημείο του διχλόγου π.χ. αναφέρει με φανερό επιδοκιμασία το ορφικό δόγμα της ψυχής ως φυλακής του σώματος (82e κ.ε.), μια άποψη ανάλογη με την προηγούμενη της ψυχής ως ενός απλού φυσικού κτήματος, αν και τώρα υπάρχει μεγαλύτερη έμφαση στην κτηναρχαστική του δύναμη. Άλλοι κάνει λόγο για την ψυχή ως ένα εκτοπλασματικό υγρό που διαρρέει το σώμα, ως μια οντότητα που αν μολυνθεί αρκετά από το σώμα μπορεί να επιστρέψει στη γη ως φάντασμα. Και ακόμη αλλού (ειδικά στα πρώτα και τελευταία περί αθανασίας επιχειρήματα) ομιλεί περί ψυχής αυστηρά ως πηγής



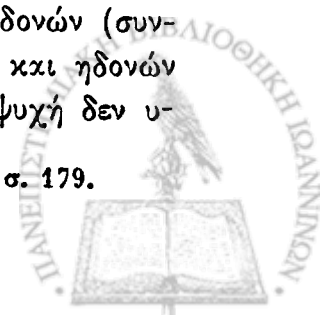
ή φορέα ζωής· οποιεδήποτε 'προσωπικά' χαρακτηριστικά της αγνοούνται χάριν των προκείμενων επιχειρημάτων.

Όπως είπε ο Dodds, «η κλασική εποχή κληρονόμησε μια σειρά από αντιφατικές εικόνες της ψυχής»<sup>1</sup> και ένας ικανός αριθμός τους βρίσκει στον Φαίδωνα, όπου 1) από τη μια μεριά η ψυχή εκλαμβάνεται ως ολοκληρωτικά άυλη και έτσι ανάλογη προς τις υπερβατικές Ιδέες και από την άλλη η εκτοπλιστική της περιγραφή φαίνεται να προέρχεται από προηγούμενη εποχή, στην οποία αντιμετωπιζόταν πιο νκτουρχλιστικά. 2) Από τη μια μεριά προβάλλεται έντονα η άποψη ότι η ψυχή είναι αυστηρά μία, ενιαία, ανεπιρρεπής σε αλλαγή, ξανά ανάλογη προς τις υπερβατικές Ιδέες και από την άλλη θεωρείται ως ο πλέον γνήσιος εκυτός μας, πλήρης με όλη την πολυπλοκότητα και αλλαγή που συμβαδίζουν με τη γνωστική αντίληψη, την επιθυμία, την αποφασιστικότητα και την πιθανή αλυσίδα πόνων και ηδονών. 3) Από τη μια μεριά αντιμετωπίζεται ως αφύσικη για την εγκόσμια ζωή δεμένη με ένα σώμα που γενικά είναι εχθρικό στην αληθινή της ευδαιμονία και στα πραγματικά της ενδιαφέροντα, που βρίσκονται σε μια ασώματη, άυλη ύπρξη κάπου αλλού και από την άλλη ως αρχή ζωής φαίνεται να είναι ουσιαστικά η εμπυχωώτρια του φυσικού και 4) ενώ από τη μια μεριά ψυχή και εκυτός ταυτίζονται, από την άλλη ο Σωκράτης κάνει λόγο-αν και χαλαρά για την ψυχή και το σώμα ως κτήματα μιας τρίτης οντότητας που είναι ο πραγματικός εκυτός.

Αυτές οι ποικίλες περί ψυχής αντιλήψεις δεν είναι εύκολο να συμβιβαστούν, αλλά το πρόβλημα του συμβιβασμού-αν πρόκειται περί προβλήματος-ήταν για τον Πλάτωνα λιγότερο σημαντικό από τα κύρια σημεία που ήθελε να τονίσει, τα εξής: Η ψυχή από τη φύση της είναι σημαντικότερη από το σώμα στο πλέγμα ψυχής-σώματος· είναι επιτακτική η ανάγκη να ενδιαφέρεται ο άνθρωπος για το γνήσιο εκυτό του - την ψυχή- έναντι του οιονεί εκυτού, δηλ. του σώματος· η ίδια η ψυχή ως αρχή και φορέας ζωής είναι ζωντανή, είναι το πρόσωπο που συνιστά το γνήσιο εκυτό και κτερεί γνωστικές ικανότητες και ηθική ευαισθησία· και η ευδαιμονία της ψυχής δεν προέρχεται από τον κόσμο του χωρόχρονου, αλλά από την αιώνια θέαση των υπερβατικών Ιδεών.

Το συμπέρασμα απ' όλα αυτά είναι ότι για τον Σωκράτη του Φαίδωνα η σχέση ψυχής-σώματος είναι ουσιαστικά αφύσικη. Ενδείξεις περί αυτού βρίσκει στη διάσταση και συχνά στη σύγκρουση μεταξύ σωματικών επιθυμιών (για τροφή, ποτό και σεξ) και των επιθυμιών της ψυχής (για γνώση και αγιθότητα), όπως και μεταξύ σωματικών πόνων και ηδονών (συνδεόμενων με τις επιθυμίες του σώματος) και ψυχικών πόνων και ηδονών (συνδεόμενων με τις ψυχικές επιθυμίες. Μέσα στην ίδια την ψυχή δεν υ-

1. E.R. Dodds: *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, 1951), σ. 179.





πάρχει σύγκρουση, γιατί η ψυχή είναι ασύνθετη» η όποιε 'εσωτερική' σύγκρουση είναι μεταξύ ψυχής και σώματος.

Με αυτές τις θέσεις ο Πλάτων φθάνει στα έσχατα όρια του ψυχολογικού δεισμού· σε κνένον άλλο διάλογο δεν εκφράζεται τόσο καθρά και ασυμβίβχστα για τη σχέση ψυχής και σώματος. Αν ο ίδιος, όταν έγραφε το διάλογο, πίστευε σ' έναν τέτοιο ακραίο δεισμό ή αν πρόκειται για ένα δραματουργικό τρόπο προυσίχσης της ηρεμίας του Σωκράτη μπροστά στο θάνατο, δεν θα το μάθουμε ποτέ. Αυτό που ξέρουμε είναι ότι στον αμέσως επόμενο διάλογο, την *Πολιτεία*, έχει ήδη μεταβεί σε μια πιο σύνθετη περιγραφή της σχέσης ψυχής-σώματος, στην οποία θ' αναφερθούμε τώρα.

Στην *Πολιτεία* πολλές από τις φαιδώνειες απόψεις περί ψυχής επνεμφανίζονται, αλλά το νέο είναι η τριμερής διχίρεσή της σε λογιστικό, θυμοειδές και επιθυμητικό. Με αυτήν την κίνηση ο Πλάτων απομακρύνεται από τη διχίρεση της ψυχής σε λόγο και επιθυμίες, που (με εξαίρεση ένα επιχειρήμα στον *Φαίδωνα* βχσισμένο στην υπόθεση της ενότητας και του αδιαίρετού της) χαρακτηρίζει την προηγούμενη σκέψη του. Ωστόσο το εάν έχει προχωρήσει ή οπισθοδρομήσει στην προσπάθειά του να διχίρει τις άλογες ορμές σε θυμό και επιθυμίες έχει φέρει σε διάσταση, και ίσως το ίδιο θα κάνει και στο μέλλον, τους μελετητές του διχλόγου. Για πολλούς το θυμικό δεν είναι καθρά διακριτέο από τις άλογες επιθυμίες, παρά τις προσπάθειές του να επιχειρηματολογήσει περί του αντιθέτου· και δεν είναι δύσκολο να υποστηριχθεί ότι επινοήθηκε ως (απίθανο) αντίστοιχο προς τη γνωστή και πιο πιθανή πολιτική αναλογία της ψυχής -δηλ. την τριμερή διχίρεση της πολιτείας. Όπως και να έχει το πράγμα, η τριμερής διχίρεση της ψυχής, ορθά ή λανθασμένα, έχει θεωρηθεί ως ένα από τα βχσικά δόγματα του Πλάτωνα και ως τέτοιο θα το εξετάσουμε.

Ένα πολύ εντυπωσικό στοιχείο της θεωρίας αυτής είναι ο ημιαυτόνομος τρόπος, με τον οποίο περιγράφονται τα τρία μέρη της ψυχής· κάθε ένα έχει τις δικές του επιθυμίες, ηδονές και πόνους, που συχνά περιγράφονται με τέτοιες προσωπικές λεπτομέρειες, ώστε κνείς αισθάνεται ότι πρόκειται για θεωρία περί τριών ξεχωριστών ατόμων, όχι τριών μερών μιας ουσίας. Βάσει της υπόθεσης, ωστόσο, ότι και αυτό, όπως και προηγούμενα επιχειρήματα διχφοράς ψυχής και σώματος, δεν πρέπει να εκτιμάται στην κυριολεξία<sup>1</sup>, το κρίσιμο σημείο είναι ότι οι εντάσεις που όλοι αισθανόμαστε, δεν είναι εντάσεις μεταξύ ψυχής και σώματος, όπως αφήνει να εννοηθεί στον *Φαίδωνα*, αλλά εντάσεις μέσα στην ίδια την ψυχή (ένα σημείο που είχε διχτυπωθεί στον *Γοργία*, και στο οποίο ο Πλάτων τώρα επιστρέφει).

1. Βλ. πιο πάνω σ. 80.



Παράλληλα προς αυτήν την επαναδικτύπωση μιας θεωρίας για τη φύση των συγκρούσεων μας (που αρχικά αναπτύχθηκε βάσει διμερούς παρά τριμερούς διχίρεσης της ψυχής) αναπτύσσεται μια επαναξιολόγηση των μερών της ψυχής με γνώμονα το ρόλο που επιτελούν. Έτσι ενώ από τη μια μεριά ο Πλάτων είναι πρόθυμος να πει στην αρχή του διαλόγου ότι «ὡς τι ἐν αὐτῷ τῷ ἀνθρώπῳ περὶ τὴν ψυχὴν τὸ μὲν βέλτιον ἔστι, τὸ δὲ χειρόν» (431a 4-5), από την άλλη στο βιβλίο 9, όταν η τριμερής ψυχολογία έχει πλήρως αναπτυχθεί, τα τρία μέρη της ψυχής αναγνωρίζονται απερίφραστα ως φορείς ενός αναγκίου και αξιολογού ρόλου στην υγιή λειτουργία του συνόλου: «οὐκοῦν καὶ ἀρετὴ δοκεῖ σοι εἶναι ἐκάστῳ, ὅπερ καὶ ἔργον τι προέττακται» (353b 2-3).

Ένα τελευταίο και βασικό στοιχείο της αναθεωρημένης ψυχολογίας του, που είχε προϋποθέσει στον *Γοργία*, είναι η φανερό εγκυτάλειψη της θεωρίας στον *Φαίδωνα* περί της υγείας της ψυχής και του σώματος. Η υγεία-θεωρούμενη ως η βασική αναλογία για τη δικαιοσύνη- τώρα προσεκτικά περιγράφεται, σύμφωνα με τις αρχές της σύγχρονης ελληνικής ιατρικής, ως ισορροπία των μερών του οργανισμού, είτε του σώματος είτε της ψυχής. Μιλώντας με αυστηρά λειτουργικούς και τελεολογικούς όρους στο τέλος του βιβλίου 1, ο Σωκράτης περιγράφει πώς η ορθή λειτουργία (υγεία) του σώματος προϋποθέτει την ορθή λειτουργία των μερών του. Με δικά του λόγια «όπως κάθε μέρος του σώματος επιτελεί το έργο για το οποίο είναι προορισμένο, έτσι και στην δίκαιη (υγιή) ψυχή η υγεία-δικαιοσύνη συνίσταται στην ομαλή λειτουργία των τριών μερών της ψυχής».

Εάν το λογικό μέρος της ψυχής εξακολουθεί για τον Πλάτωνα να είναι το πιο σημαντικό, και πιθανώς το μόνο μη-υλικό και αθάνατο<sup>1</sup>, ο αναγκαίος ρόλος των δύο άλλων έχει οδηγήσει τον Πλάτωνα ένα τεράστιο βήμα πέρα από τις θέσεις στον *Φαίδωνα*. Το σώμα πλέον δε θεωρείται ως ένα υλικό αντι-πρόσωπο, πλήρες επιθυμιών σε αντίθεση προς την άυλη ψυχή. Τώρα ο Πλάτων ισχυρίζεται ότι οι επιθυμίες είναι στοιχείο της ζωής, αν και πολλές ορθά περιγράφονται ότι λειτουργούν μέσω του σώματος. Και όλες αυτές οι επιθυμίες, αν διοχετευθούν σωστά, μπορούν να εξυπηρετήσουν τις ανάγκες του πιο γνήσιου εαυτού μας, του λογικού.

Αυτή η διοχέτευση αποτελεί τον κυρίαρχο στόχο της πλατωνικής εκπαίδευσης, η οποία συνίσταται από όσες τεχνικές κρίνονται αναγκαίες για τη διατήρηση της ισορροπίας μεταξύ των μερών του σώματος και της ψυχής, και για την εγκυθίδρυση αρμονίας-όχι σύγκρουσης- μεταξύ ψυχής και σώματος. Δίδεται η εντύπωση ότι ο Πλάτων έχει απομακρυνθεί από τη θέση του *Φαίδωνα*, όσο μπορεί να απομακρυνθεί κάποιος που εξακολουθεί να θεωρεί τον εαυτό του ως φυσικο-ψυχολογικό δισταχτή.

1. Επ' αυτού βλ. πιο κάτω σ. 83.



Ενώ αυτό σε γενικές γραμμές είναι ορθό, ισχύει σ' ό,τι αφορά μια μόνο, αν και κρίσιμη, άποψη της όλης πλατωνικής θεωρίας περί σώματος και ψυχής. Άλλα χαρακτηριστικά της θεωρίας δεν έχουν αλλάξει σημαντικά, στο βαθμό που η ψυχή και το σώμα εξακολουθούν να θεωρούνται ως πραγματικά, όχι μόνο λογικά, διακριτά· η άθροισή τους εξακολουθεί να δίνει δύο οντότητες. Η πρώτη συνεχίζει να είναι, μικροπρόθεσμα και βραχυπρόθεσμα, πιο σημαντική από το δεύτερο, πέρα την επανξιολόγηση των ορμών που συνδέονται με το σώμα· ακόμη και η φυσική εκπίδευση, ισχυρίζεται ο Πλάτων, δευτερευόντως συμβάλλει στο καλό του σώματος, πρωταρχικά -σε συνδυασμό με την μουσική- ενεργεί για το καλό της ψυχής<sup>1</sup>. Και σε μια νέα προσπάθεια απόδειξης της αθανασίας της ψυχής (608c κ.ε.), στην οποία-με δεδομένα τα επιχειρήματα στον *Φαίδωνα*- και ενώ θα ανέμενε κανείς μια σφή δήλωση ότι μόνο η ψυχή ως λόγος είναι αθάνατη- η συζήτηση είναι αρκετά ασφής· ίσως απρόθυμος ακόμη να απορρίψει την ορφική αντίληψη της ψυχής ως πλήρους προσώπου στη μεταθανάτια ζωή, και όχι μόνο ως μιας ασώματης διάνοις, ο Πλάτων προσφέρει ένα αρκετά αντιφατικό επιχείρημα, στο οποίο είναι πολύ δύσκολο να αποφανθεί κανείς, αν ο Πλάτων πιστεύει ότι αυτό που επιβιώνει ως ενότητα είναι η ψυχή-λόγος ή μια ενική οντότητα που περιλαμβάνει με ένα μη-υλικό τρόπο όλα τα συστατικά της τρισχιδούς ψυχής<sup>2</sup>. Συνοπτικά, πέρα την αισθητή πρόοδο στην *Πολιτεία* στην περί ψυχής σκέψη του Πλάτωνα, πολλές όψεις του προβλήματος της φύσης της, της δομής και σχέσης της με το σώμα ακόμη παραμένουν και στο τέλος του διαλόγου σε μια κατάσταση (πιθανώς ηθελημένης) αμφιγνωμίας.

Η αμφιγνωμία ωστόσο δεν είναι ριζική αμφιβολία, και στον *Τίμαιο*, τον οποίο θεωρώ ως ένα διάλογο που ανήκει στην τελευταία φάση της συγγραφικής ζωής του Πλάτωνα<sup>3</sup>, επιστρέφει στο θέμα της ψυχής σε μεγάλη κλίμακα, ισχυριζόμενος ότι, εφόσον όλα τα έμβια όντα διαθέτουν ψυχή και ο κόσμος είναι έμβιος, πρέπει και αυτός να έχει ψυχή. Η τελευταία υπόθεση είναι ενδιαφέρουσα, αλλά δεν μπορούμε να την αναπτύξουμε εδώ. Σ' ό,τι αφορά στην ανθρώπινη ψυχή, ξανά ισχυρίζεται ότι είναι τρισχιδής και εκ νέου, αν κρίνουμε από τις πολιτικές μεταφορές που αντλούνται από την *Πολιτεία*, και πάλι τα τρία μέρη εντοπίζονται στο κεφάλι, το θώρακα και την κοιλία αντίστοιχα.

1. *Πολιτεία* 411e-412a.

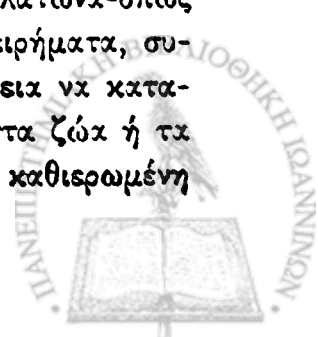
2. Στο *Plato's Psychology* έχω διατυπώσει την άποψη ότι έτεινε προς την Ορφική θέση. Για αντίθετο επιχείρημα βλ. R.A. Shiner: «Soul in Republic X, 611», *Apeiron* 6 (1972), σσ. 23-30.

3. *Plato's Psychology*, 2η έκδοση, Εισαγωγή, κεφ. XIV-XV.



Αλλά υπάρχουν μερικές διχοφορές που αξίζει να προσεχθούν. Τώρα δεν υπάρχει αμφιβολία ποιο μέρος της ψυχής επιβιώνει και είναι αθάνατο· είναι μόνον ο λόγος. Και η σύνθεση του λόγου, είτε αυτή είναι ο Λόγος που αποτελεί την ολότητα της πηγκόσμιας ψυχής ή το λογικό μέρος της ανθρώπινης ψυχής, τώρα περιγράφεται ως υλική κατά κάποιο τρόπο. Η μετάβαση αυτή είναι λίγο παράδοξη, με δεδομένο το προηγούμενο ενδιαφέρον του Πλάτωνα στον Φαίδωνα και την Πολιτεία να τονίσει την απόλυτη απλότητα της (λογικής) ψυχής. Αλλά (αυτή η εξέλιξη) συμφωνεί με μια ουσιωδώς προβληματική διάσταση όλων των θεωριών του αποκλούμενου 'αφελούς' φυσικοψυχολογικού δυισμού, και αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο μια φυσική και μια μη φυσική ουσία υποτίθεται ότι έρχονται σε επαφή. Εάν μπορούσε να αποδειχθεί ότι η ψυχή είναι κατά κάποιο τρόπο μη-υλική και υλική, οπωσδήποτε το πρόβλημα ελαχιστοποιείται. Ωστόσο αυτό δεν είναι παρά μια δική μας υπόθεση· ο Πλάτων δεν αντιμετωπίζει το πρόβλημα με αυτούς τους όρους, αλλά με βάση τη δική του θεμελιώδη μεταφυσική και επιστημολογία. Το αποτέλεσμα όμως είναι το ίδιο, αφού ακόμη και η λογική, αθάνατη ψυχή μας θεωρείται ως ένα βαθμό υλική, και έτσι η αθάνατη ζωή της περιγράφεται όχι ως μια κίονια απλή ύπαρξη μεταξύ των Ιδεών αλλά ως μια αείδωτη υλική εμφύχωση, στον χωρόχρονο των αστέρων και των πλανητών. Ηθελήμενα ή αθέλητα ο Πλάτων φαίνεται να έχει συνδυάσει δύο φαινομενικά διαφορετικές απόψεις περί ψυχής, μία υλική και μία μη-υλική, που πρωτοανεφύησαν στον Φαίδωνα και έτσι να τους δώσει αξιοπιστία. Φτιαγμένη συνειδητά πλέον από τον Δημιουργό με τρόπο ώστε να κατέχει α) έναν 'ενδιάμεσο' τύπο πραγματικότητας μεταξύ της απόλυτης πραγματικότητας των υπερβητικών Ιδεών και της ημι-πραγματικότητας των αντικειμένων του χωρόχρονου και β) 'ενδιάμεσες' παραλλαγές των χαρακτηριστικών της Ομοιότητας και Διχοφοράς που μας επιτρέπουν τη συναγωγή βασικών επιστημολογικών κρίσεων, η (λογική) ψυχή από την ίδια τη δομή της φαίνεται να έχει φυσική συγγένεια και με τα δύο σύμπαντα του Πλάτωνα και μια δυνατότητα υπό άριστες συνθήκες να επιτύχει μια μέγιστη κατανόηση και των δύο συμπάντων. Στην περίπτωση του κόσμου των Ιδεών η κατανόηση είναι σε επίπεδο γνώσης· στην περίπτωση του χωροχρονικού κόσμου στο επίπεδο της αληθινής δόξης.

Παράλληλα με αυτήν την αξιοπρακτική δισάφηση της 'αμφίβιας' υπόστασης της ψυχής (εγγενούς στην ορφική αντίληψη περί αποδημίας αλλά υποστηριζόμενης τώρα για πρώτη φορά από τον Πλάτωνα· όπως και η πίστη στην αθανασία· δηλ. με ισχυρά φιλοσοφικά επιχειρήματα, συνυπάρχει μια εξίσου αξιόλογη αλλά λίγο προσεγμένη προσπάθεια να καταστήσει σαφές το γεγονός της μετεμψύχωσης στον άνθρωπο, στα ζώα ή τα φυτά. Παραλείποντας (αν όχι εντελώς απορρίπτοντας) την καθιερωμένη



ορφική εκδοχή της μετενσάρκωσης ως αποτελέσματος μιας συλλογικής 'πτώσης' ή ατομικού αμνηστικού ή και των δύο, και αξιοποιώντας την ιδέα που πρωτοδικτυπώθηκε στον μύθο του Ηρόδου (Πολ. 614b κ.ε.) ότι είμαστε υπεύθυνοι για το είδος της ζωής, στην οποία γεννιόμαστε, «δεν φταίει ο Θεός» ισχυρίζεται ο Πλάτων εννοώντας ότι αρχικά ο Δημιουργός έπλασε όλες τώς ψυχές ίσες. Αν και υπάρχουν μερικές αμφιβολίες για τις λεπτομέρειες αυτού του επιχειρήματος<sup>1</sup>, φαίνεται να εννοεί ότι η πρώτη γενεά ανθρώπων που δημιουργήθηκε από τον Δημιουργό και τους βοηθούς-θεούς ήταν εντελώς αρσενική. Όταν πέθαναν και μετενσχωρήθηκαν, όσοι είχαν ζήσει έναν δειλό βίο μετεμψυχώθηκαν σε γυναίκες και όσοι είχαν ζήσει σε διάφορα επίπεδα ηλιθιότητας μετενσχωρήθηκαν σε διάφορα είδη πουλιών και ζώων.

Εάν τα παραπάνω σημειώνουν ό,τι φαίνονται να εννοούν, οι αναζητήσεις του Πλάτωνα για τη φύση της ψυχής και του σώματος τον οδήγησε στο να περιγράψει όλο το φυσικό κόσμο και τα διάφορα είδη του (συμπεριλαμβανόμενου όλου του γυναικείου φύλου) ως διαφορετικές περιπτώσεις 'προσθήκης υποβάθμισης' των ψυχών όσων αρρένων υπόκεινται σε τιμωρία. Πρόκειται περί μιας παράδοξης και ενοχλητικής διαστrophής της θεωρίας της μετενσάρκωσης, της οποίας την καθρή πηγή δεν μπόρεσα να εντοπίσω σε ορφική, πυθαγόρεια, ζωροαστρική ή ινδική πηγή και έτσι αναγκαστικά παρουσιάζεται είτε ως επινόηση του ίδιου του Πλάτωνα ή πιθανώς του πυθαγόρειου Φιλόλχου, στο χαμένο έργο του οποίου υπάρχει λόγος να πιστεύουμε ότι βασίζεται ο Τίμαιος σε μεγάλο μέρος.

Ό,τι άρχισε ως ισχυρή εκδήλωση της δικαιοσύνης του Δημιουργού απέναντι σ' όλους τους ανθρώπους οδήγησε τον Πλάτωνα σε πολύ παράξενο έδαφος, όπου πιθανώς τα ανκύπτοντα προβλήματα να θεωρούντο από τον ίδιο ως μεγαλύτερα από όσα ελύοντο. Εάν ένας λιοντάρι-Σερενγκέτι είναι η μετενσάρκωση ενός πολεμιστή-Μασάϊ, διχθεται και την ψυχή του λιονταριού και του πολεμιστή ή μόνο την ψυχή του λιονταριού ή μόνο την ψυχή του πολεμιστή; Όλες οι απαντήσεις στο ερώτημα αυτό

1. Στο 90e6-7 γράφει κατά τέτοιο τρόπο που να υπονοεί ότι η διαφοροποίηση σε θηλυ-άρρεν πραγματοποιήθηκε από τον Δημιουργό ευθύς εξ αρχής και το ίδιο μπορεί να λεχθεί για μια προηγούμενη παράγραφο στο 41e-42a. Αλλά αυτό φαίνεται να είναι ολισθημα του Πλάτωνα, εφόσον αντιφάσκει προς τη γενική γραμμή του επιχειρήματος, κατά το οποίο όλα τα όντα από την αρχή ο Δημιουργός έδωσε ίσες ευκαιρίες (41e4). Βλ. επίσης 91d (άνδρων), όπου φαίνεται να συνεχίζει τη συζήτηση για τις διάφορες τιμωρίες που κατανέμονται σε πρότινος άνδρες και 42e3-a1, όπου πάλι μόνο για άνδρες γίνεται λόγος.

2. Στην κυριολεξία 'άδικος'. Ωστόσο η διάσταση, όπως και στην Πολιτεία, φαίνεται να είναι πολύ ευρεία, καλύπτοντας όλο το φάσμα της μη-ενάρετης πράξης.



δημιουργούν προβλήματα για όποιον πιστεύει, όπως κάνει κάθε υποστηρικτής του δόγματος της μετενσάρκωσης, ότι μια καλή λιονταρίσιζ ζωή εγγυάται μια άνοδο στην κλίμακα των βίων-στο επίπεδο ίσως των γυναικών- ή μια κακή ζωή ως λιοντάρι συνεπάγεται κάθοδο ίσως στο επίπεδο ενός σκίουρου ή σκλιγκριού.

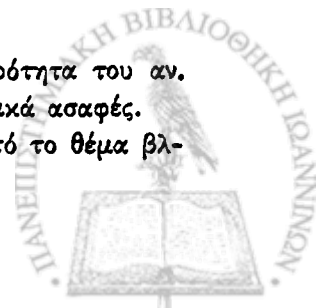
Σ' ό,τι αφορά στην έννοια της 'προσθήκους υποβάθμισης' στην περίπτωση των γυναικών φαίνεται ότι αναφέρεται σε ψυχικά και σωματικά χαρακτηριστικά: οι γυναίκες είναι, λέγει ο Πλάτων σε άλλο σημείο του δικλόγου, φυσικά λιγότερο ισχυρές από τους άνδρες<sup>1</sup> και υπεκρίνεται επίσης ότι τείνουν σε ηθικά απειράδεκτη συμπεριφορά, ιδιότερα δειλία. Το συμπέρασμα εδώ, εξίσου ενοχλητικό όπως τα προηγούμενα, φαίνεται να είναι ότι ο Πλάτων-υιοθετώντας μια ανμφισβήτη στάση σε μια ακόμη υπάρχουσα προβληματική-πιστεύει ότι υπάρχει μια 'φυσική' διαφορά μεταξύ ανδρικής και γυναικείας ψυχής ανάλογης προς τη διαφορά τους σε σωματική δύναμη και η διαφορά αυτή συνεπάγεται μια φυσική ηθική ανωτερότητα του άνδρα. Συμφωνώντας με προγενέστερο σωκρατικό δόγμα ότι το χειρότερο πράγμα που μπορεί κανείς να κάνει σ' έναν άνθρωπο είναι να τον υποβαθμίσει ηθικά, ο Πλάτων τώρα επιχειρηματολογεί για να δείξει ότι η πιο αρμόζουσα τιμωρία για μια ψυχή ηθικά μεμπτή είναι ο κίνδυνος ακόμη μεγαλύτερης ηθικής υποβάθμισης με τη μετενσάρκωσή του στο σώμα ενός ηθικά υποδεέστερου πλάσματος, δηλ. της γυναίκας.

Θα ήταν ίσως πολύ εύκολο να χαρακτηρίσει κανείς τα παραπάνω ως μυθολογήματα, τα οποία ήταν αδύνατο να υποστηρίξει ένας μεγάλος φιλόσοφος, όπως ο Πλάτων. Ωστόσο σ' έναν μεταγενέστερο διάλογο, τους *Νόμους* (944d 8-e2) λέγει, αφού αναφέρει πώς ο Θεσσαλός Κυνέας που ήταν γυναικία μεταμορφώθηκε από τον θεό σε άνδρα: «ἦν γὰρ ἄν ἀνδρὶ θρασυπιδι τρόπον τινὰ πρέπουσα πασῶν μάλιστα ἢ κείνη τῇ ἐναντία γενέσις εἰς γυναῖκα ἐξ ἀνδρὸς μεταβαλοῦσα, τιμωρία τούτῳ γενομένη». Ανεξάρτητα από το αν αυτή η δήλωση σημκίνει απομάκρυνση από το δόγμα της μετεμψύχωσης, και ιδιότερα της εκδοχής που υπάρχει στον *Τίμαιο*, οι αντιλήψεις του για τις γυναικείες ως πλάσματα ηθικά υποβαθμισμένα ώστε να λειτουργούν ως φυλακή για τιμωρημένους δειλούς άνδρες δεν έχουν καθόλου αλλάξει.

Θα ήταν ωστόσο άδικο ν' αφήσουμε τον *Τίμαιο* σε τέτοιο απογοητευτικό σημείο, αφού είναι ένας διάλογος στον οποίο περιέχονται ορισμένες διεισ-

1. Πρβλ. 42a2. Αλλά ίσως υπονοείται η υποτιθέμενη ηθική ανωτερότητα του άνδρα. το συγκριτικό επίθετο *κρείττων*, εδώ όπως και αλλού, είναι εξαιρετικά ασαφές.

2. Για περαιτέρω ενδείξεις σχετικά με τη στάση του Πλάτωνα σ' αυτό το θέμα βλ. (με θλίψη) *Νόμους* 781a-d.



δυτικές πρακτηρήσεις για τις ψυχοσωματικές πιθήσεις. Έτσι μετά από μια σύντομη αναφορά στις σωματικές ασθένειες, ο Τίμαιος συνεχίζει: «Και τα μεν νοσήματα του σώματος γεννιούνται με αυτόν τον τρόπο, τα δε ψυχικά νοσήματα που οφείλονται σε διαθέσεις του σώματος συμβαίνουν ως εξής: Πρέπει να δεχθούμε ότι η κύρια ασθένεια της ψυχής είναι η αφροσύνη και ότι δύο είναι τα είδη της, η μανία και η αμάθεια...πρέπει επίσης να παραδεχθούμε ότι οι υπερβολικές ηδονές και λύπες ανήκουν στις μεγαλύτερες ασθένειες της ψυχής...Γιατί (ο επιρρεπής σε ηδονές και λύπες) γίνεται μανιακός το μεγαλύτερο μέρος της ζωής του εξαιτίας αυτών των υπερβολικών ηδονών και λυπών· όποιος ωστόσο έχει άρρωστη την ψυχή εξαιτίας του σώματος αυτός θεωρείται όχι άρρωστος αλλά ως κακός εκ προθέσεως. Η αλήθεια ωστόσο είναι ότι η σεξουαλική ακολασία είναι κατά μεγάλο μέρος ψυχική ασθένεια, η οποία προκαλείται από τις ιδιότητες μιας ουσίας (εδώ του μυελού των οστών), που ρέει μέσα στο σώμα και το υγραίνει. Ομοίως όλα όσα λέγονται περί της ακρατείας των ηδονών και περί αισχροτήτας των κακών ως εάν να ήσαν εκουσίως κακοί, δε λέγονται ορθώς· διότι κανείς δεν είναι εκουσίως κακός, αλλά ο κακός γίνεται κακός είτε ένεκα κακής κατάστασης του σώματός του ή ένεκα ανατροφής από την οποία απουσιάζει η ορθή εκπαίδευση. Διότι σ' όλους αυτούς τα πιο πάνω ελαττώματα είναι μισητά και έρχονται χωρίς τη θέλησή τους...

Κατά τον ίδιο τρόπο πάλι ως προς τις λύπες η ψυχή δοκιμάζει πολλές κακίες λόγω του σώματος. Διότι, όταν σ' έναν άνθρωπο οι χυμοί που προέρχονται από τα οξέα και αλμυρά φλέγματα... αφού πλανηθούν σ' όλο το σώμα, δεν ευρίσκουν διέξοδο, αλλά περιφερόμενοι μέσα, αναμίξουν τους ατμούς τους με τις κινήσεις της ψυχής και συγκερασθούν μαζί της, προξενούν στην ψυχή ποικίλα νοσήματα, μεγαλύτερα ή μικρότερα... τα οποία φέρονται προς τους τρεις τόπους της ψυχής και, ανάλογα με τον τόπο που θα προσβάλλουν, προκαλούν όλα τα είδη της θλίψης και της λύπης, της θρασύτητας και της δειλίας, και τέλος της λήθης και της αμβλύνοιας».

Μετά από μια σύντομη συζήτηση περί κικής εκπίδευσης, οικογενειακής και πολιτικής, συμπεριφέρει: «Κατ' αυτόν τον τρόπο γινόμαστε κακοί, μέσω δύο αιτιών που είναι εκτός της θέλησής μας. Γι' αυτά πρέπει να θεωρούμε ως υπαιτίους περισσότερο τους γεννήτορες και όχι τους γεννώμενους, και περισσότερο τους ανατρέφοντες και όχι τους ανατρεφόμενους, ταυτόχρονα όμως πρέπει να προσπαθούμε, όσο μπορούμε, και με την αγωγή και με την πρακτική άσκηση και με την πρόσληψη ορθών γνώσεων, ν' αποφύγουμε την κακία και να επιτύχουμε το αντίθετο».

Πρόκειται για μια αξιολογη μικρή διχτριβή για τη σωματοψυχική-σε διάκριση προς την ψυχοσωματική-δικταρχή-την πρώτη στη δυτική σκέψη-καθώς και τη σχέση μεταξύ αυτής της διαταραχής και της συν-



ακόλουθης ηθικής ευθύνης. Ωστόσο, πκρά τη σημασία της, έχει προσεχθεί λίγο ακόμη και από τους μελετητές του Πλάτωνκ. Στα ίχνη της ακολουθεί μια σύντομη θεώρηση της ψυχοσωματικής δικταρχής (αρκετά σημαντική για τους εκπαιδευτικούς) που αξίζει ν' αναφερθεί: «ὅταν τε ἐν αὐτῷ ψυχὴ κρείττων οὖσα σώματος περιθύμως ἴσχη, διασειούσα πᾶν αὐτὸ ἐνδοθεν νόσων ἐμπίπλησι, καὶ ὅταν εἷς τινας μαθήσεις καὶ ζητήσεις ξυντόμως ἦη, κατατήκει, διδαχάς τε αὖ καὶ μάχας ἐν λόγοις ποιουμένη δημοσίᾳ καὶ ἰδίᾳ ἐρίδων καὶ φιλονεικίας γιγνομένων διάπτωρον αὐτὸ ποιούσα σαλεύει, καὶ ρεύματα ἐπάγουσα, τῶν λεγομένων ἰατρῶν ἀπατῶσα τοὺς πλείστους, τᾶναίτια αἰτιᾶσθαι ποιεῖ»<sup>1</sup>.

Η εξέλιξη αυτή της πλκτωνικής σκέψης μπορεί να γίνει κκτανοητή με μιαν πκλινδρόμηση στον Γοργία, όπου, όπως είδαμε, η ψυχή και το σώμα θεωρούνται ως αυστηρά παράλληλες οντότητες, κάθε μια από τις οποίες έχει τις δικές της αυστηρά προσδιορισμένες κκταστάσεις υγείας και πκθολογίας, που θερκπεύονται με τρόπο αντίστοιχο του είδους της ασθένειας, σωματικής ή ψυχικής· ως προς το εκν τότε είχε κάποικ άποψη για την πιθανή επικφή των δύο, ο Πλάτων πκραμένει σιωπηλός.

Φυσικά και στον Τίμαιο δικτηρείται η θέση ότι οι δύο οντότητες εξακολουθούν να λειτουργούν παράλληλα και συγχρόνως ότι η μία-η ψυχή- είναι εγγενώς σημαντικότερη από την άλλη<sup>2</sup>. Τελειώνοντας τη συζήτηση περί των ψυχοσωματικών και σωματοψυχικών ανωμαλιών, π.χ., παρατηρεί ότι η καλύτερη προληπτική ιατρική για το σώμα είναι η φυσική άσκηση και για την ψυχή η θεωρία. Πρόκειται περί του δόγματος 'νοῦς ὑγιής ἐν σώματι ὑγιεῖ', που όσο και αν φαίνεται κοινότοπο σήμερα, τότε ήταν μια επαναστατική σκέψη.

Οι απόψεις του Πλάτωνα άλλαξαν με την πάροδο των ετών και ως προς μια άλλη κρίσιμη διάσταση, δηλ. τον όρισμό της ίδις της ψυχής. Στον Φαίδρο, ο οποίος γράφτηκε λίγο μετά τον Τίμαιο, ο Πλάτων επιστρέφει με ένκν αξιοπερίεργα νέο ορισμό της ψυχής ως 'αυτοκινούμενης κίνησης'<sup>3</sup>. Και με αυτόν τον ορισμό, όσο και αν φαίνεται ξερός και άψυχος, τελικά μετά από μακρά περίοδο ενσχόλησης με το θέμα, συλλαμβάνει τη σκεπτική ερώτηση, γιατί χρειάζεται η ψυχή για τη θεώρηση των εμπίων όντων; Δεν έχουν δίκιο οι ατομικοί ισχυριζόμενοι ότι όλα τα όντα είναι τυχαίες συνθέσεις των άνκρχα κινούμενων στοιχειωδών σωματίων της μέσα στον χώρο; Στην προσεκτικά δικμορφωμένη απάντησή του ο Πλάτων επαναδιατυπώνει τη θέση του για την αιτιακή σύνδεση κίνησης και

1. Τίμαιος 88a.

2. Στ. ίδ. 89d4-7.

3. Φαίδρος 245c-246a.





ζωής, εφόσον ένα έμβιο ον διακρίνεται από τα μή έμβια από την ικανότητα 'αυτοκίνησης'. Ως προς αυτό όλοι οι Έλληνες θα συμφωνούσαν μαζί του. Το επόμενο επιχείρημα ωστόσο θα άφηνε τους περισσότερους πίσω του, αφού ισχυρίζεται ότι υπάρχει μια αιτία γι' αυτήν την αυτοκίνηση, που είναι η γνήσια αυτοκίνηση της (λογικής) ψυχής.

Επειδή αυτή η γνήσια αυτοκίνηση είναι για τον Πλάτωνα 'άναρχη' (χωρίς αρχή στον χρόνο), συμπερνεί ότι η λογική ψυχή είναι αθάνατη και -πιό σημαντικό ως προς τις συνέπειες για την πράξη- αιώνια. Μέχρι τώρα ο Πλάτων πίστευε ότι η ψυχή έχει χρονική αρχή, το χρονικό σημείο δημιουργίας της που είναι και η αρχή του χρόνου. Μέσα σ' αυτό το γενικό πλαίσιο η ψυχή θεωρείτο ως το δημιουργήμα και θεοπικνίς του θεού/θεών, που ήταν οι δικιτητές των πράξεών της. Με μιάς αυτή η εικόνα αμφισβητείται με το νέο ορισμό, αφού η λογική ψυχή παρουσιάζεται ως αδημιούργητη και αιώνια, όπως οι ίδιοι οι θεοί.

Όπως συμβαίνει συχνά στον Πλάτων, μια νέα και ριζοσπαστική ιδέα συμβαδίζει με μια άλλη συντηρητική, γενικά ασυμβίβαστη προς εκείνη. Έτσι αντί για την αναμενόμενη επισκόπηση των πιθανώς εκρηκτικών συνεπειών του νέου ορισμού για την πράξη, ο Πλάτων μας προσφέρει την περίφημη μυθική ανηλογία της άμαξας και των δύο αλόγων, που είναι σε μεγάλο βαθμό επανάληψη της τριμερούς διαίρεσης της Πολιτείας και του Τιμαίου. Και στο ίδιο πλαίσιο περιγράφει τη μετενσάρκωση βάσει της προσφιλους θεωρίας περί πτώσης από μια πρωταρχική κατάσταση, αν και τώρα ο εντεύθεν κόσμος είναι ο κόσμος των Ιδεών και η ενσχυρωμένη ψυχή περιγράφεται τώρα ως στρείδι σε κέλυφος, όπως στον Φαίδωνα είχε περιγραφεί ως φυλακισμένη στα δεσμά του σώματος. Ως προς τη συμπεριφορά, όλα δείχνουν ότι ο Πλάτων δεν έχει αλλάξει απόψεις. Σ' έναν κόσμο όπου συγκεχυμένα λέγεται ότι «πᾶσα ψυχή παντός έπιμελείται τοῦ ἀψύχου» και ότι «δ... Ζεύς ... πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πάντα καί έπιμελούμενος», ως πρωταρχικό μας καθήκον παραμένει η φροντίδα μας για μια ηθικά υγιή (ισορροπημένη) ψυχή, που είναι ο αληθινός εκυτός μας μόνο ως προς τη λογική της διάσταση. Αλλά και ως προς το τελευταίο ο Πλάτων μας αφήνει στη συνήθη κατάσταση αμφιγνώμιας. Γιατί η αποσχυρωμένη ψυχή στον μύθο του Φαίδρου μοιάζει με την περιγραφή της ψυ-

1. Ωστόσο δεν πρόκειται περί επανάληψης. Το γεγονός ότι το καλό άλογο και ο ηνίοχος πρακτικά δε διακρίνονται ως προς τις (λογικές) τους επιθυμίες και πράξεις δίνει την εντύπωση ότι ο Πλάτων είναι έτοιμος να επιστρέψει στην προηγούμενη πεποίθησή του περί της διαίρεσης της ψυχής σε λόγο και ορμή.

2. Φαίδρος 250c6 - Φαίδων 82e3.

3. Φαίδρος 246b6-e5-6.



χής και σε άλλους εσχατολογικούς μύθους του Πλάτων - δηλ. μια ψυχή, της οποίας επιβιώνουν όλα τα στοιχεία και όχι μόνο το λογικό. Και ο Πλάτων, όπως και σε προηγούμενους διηγήσεις, δε δείχνει καμία διάθεση να διασφηνήσει την κατάσταση ή ακόμη αν θεωρεί επιθυμητή την εξήγηση. Γι' αυτό πρέπει να περιμένουμε το δέκτο βιβλίο του τελευταίου έργου του, των *Νόμων*.

Εδώ επαναλαμβάνει τη θέση του Φαίδρου ότι η πηγή κάθε κίνησης είναι η αιώνια αυτοκινούμενη ψυχή, αλλά αυτήν την φορά ο ισχυρισμός έχει διευρυνθεί ώστε να καλύπτει κάθε ψυχή-και όχι μόνο, όπως στον Φαίδρο τη λογική ψυχή. Επίσης τονίζεται ότι ως 'κίνηση' δεν εννοείται απλά η φυσική κίνηση που συνδέεται με την οργανική ζωή· για πρώτη φορά τώρα οι κινήσεις της ψυχής συνοψίζονται ως βούληση, σκέψη, επιμέλεια, απόφαση, ορθή και εσφαλμένη δόξα, χαρά, λύπη, θάρρος, φόβος, μίσος, αγάπη και όλες οι άλλες συναφείς κινήσεις.

Μια αμφιγνωμία στον Φαίδρο ως προς το οντολογικό status της ψυχής έχει λυθεί ουσιστικά. Ας θυμηθούμε ότι εκεί ο Πλάτων έκανε λόγο για την ψυχή και τον Δία ως ανεξάρτητες αιώνιες οντότητες, οι οποίες, χωρίς να επιδρούν η μία στην άλλη, φαινομενικά επιτελούν έναν τυυτόσημο 'προνοιακό' ρόλο στο συνολικό σχήμα των πραγμάτων. Τώρα καθίσταται σαφές ότι η ψυχή, αν και είναι αυτοκινούμενη και αιώνια, βρίσκεται σε κατάσταση αιώνιας εξάρτησης για την αιτία γένεσής της από μια υπερβατική, θεία αρχή. Ό,τι εκ πρώτης όψεως φαινόταν ως το αιώνια άθικτο status της (λογικής) ψυχής, τώρα έχει διασφηνιστεί ως το αιώνια εξαρτώμενο status κάθε ψυχής. Αλλά ακόμη και εδώ ο Πλάτων προχωρεί πεισματικά αιγιματικός. Εάν, όπως φαίνεται πιθανόν, η υπερβατική θεία αρχή υποτίθεται ότι είναι η ψυχή, η καθολικότητα της εξάρτησής της τίθεται υπό αμφισβήτηση.

Αυτό μας οδηγεί σε περιοχές της πλατωνικής μεταφυσικής που δε μπορούμε να αναπτύξουμε εδώ· έχουν λεχθεί αρκετά ώστε να ισχυριζόμαστε ότι μέχρι το τέλος ο Πλάτων είναι ένας εξερευνητής στον τομέα της φιλοσοφικής ψυχολογίας, όπως και σε τόσες άλλες περιοχές της σκέψης. Νομίζω ότι πιθανά δεν είναι σαφέστερο αυτό από τους *Νόμους*, έργο το οποίο ως προς τις απόψεις περί ψυχής και σώματος είναι σχεδόν μια σύνοψη θέσεων που είχε υποστηρίξει ο Πλάτων σ' όλη τη ζωή του. Λέγω 'σχεδόν' γιατί η τριμερής διαίρεση της ψυχής υπάρχει τώρα ως μια πολύ χαλαρή μορφή της αρχικής ιδέας· η παλαιά διμερής διαίρεση σε λογική και επιθυμία που εξυπηρέτησε τον Πλάτωνα τόσο καλά μέχρι τη συγγραφή της *Πολιτείας* φαίνεται ότι επιστρέφει ως προσφιές μοντέλο της δομής

1. *Νόμοι* 897a1-4.



της ψυχής. Εκτός από αυτό και φυσικά από την αξιοθύμωστη θέση περί ψυχής ως «αυτοκινήτου κινούντος» που πρωτοεμφανίζεται στον *Φαίδρο*, η εικόνα της ψυχής θυμίζει αυτήν προγενέστερων διχλόγων, όπου τη ζωή είναι μια διχδικασία κάθαρσης (από το σώμα) και ένωσης με το θείο· η ψυχή είναι ο αληθινός εκυτός και απολαμβάνει προσωπικής αθνασίας<sup>1</sup>, οι δίκαιοι αμείβονται στην επόμενη ζωή, ενώ τιμωρία επιφυλάσσεται για τους κακούς. Μια βασική ουσιαστική διάκριση μεταξύ ψυχής και σώματος θεωρείται ως δεδομένη, και οι ηδονές αντιμετωπίζονται πάλι με προκτάληψη<sup>2</sup>· και τέλος στοιχεία της ψυχής άκριτα χαρακτηρίζονται ως καλά και κακά<sup>3</sup> παρά την προσεκτική επαναξιολόγηση αυτών των θέσεων στην *Πολιτεία* και στον *Φίληβο*.

Μια άλλη θέση περί ψυχής στους *Νόμους* αξίζει ν' αναφερθεί, αυτή που βλέπει την ψυχή ως ζωτική δύναμη, η οποία αποτελεί μια ουσία που διατρέχει και διοικεί όλο το φυσικό σύμπαν και τα ζωντανά όντα. Ως τέτοιον είναι ηθικά και δικνοητικά ουδέτερη, ενώ προσλαμβάνει ηθικό και διανοητικό χρώμα όταν λειτουργεί «νοῦν μὲν προσλαβοῦσα» ἢ «ἀνοία συγγενομένη»<sup>4</sup>. Από πολλές πλευρές αυτή η θέση είναι μια βελτιωμένη εκδοχή της εκτοπλισμικής αντίληψης περί ψυχής που πρωτοεμφανίζεται στον *Φαίδωνα* και πείρνει θέση στους *Νόμους* μεταξύ και άλλων αντιτιθέμενων θέσεων, οι οποίες προσφέρονται στη συγκριτική μας αξιολόγηση.

Για μερικούς μελετητές του Πλάτωνα αυτή η ολοφάνερη προθυμία επιστροφής σε νεκρικές του αντιλήψεις και αντιθέσεις, υπερφαλαγγίζοντας την προσεκτική διάρρωση και γλαφυρότητα ωρίμων διχλόγων, όπως ο *Φαίδρος*, η *Πολιτεία* και ο *Τίμαιος*, έχει αποτελέσει σκάνδαλο. Έτσι ένας συγγραφέας, χαρακτηρίζοντας το διάλογο ως πρωτότυπη της πλατωνικής φιλοσοφίας, ισχυρίζεται ότι δεν ανήκει στον Πλάτωνα<sup>5</sup>. Αλλά το συμπέρασμα είναι αρκετά περίεργο. Χωρίς να ενεργεί σε βάρος του Πλάτωνα, η καθαρή απροθυμία του να μειώσει σ' ένα είδος τεχνητής κατάταξης ένα σύνολο εννοιών περί ψυχής ενδογενώς ασυμβίβαστων, είναι πιθανώς ένδειξη της φιλοσοφικής του δύναμης. Φυσικά το γεγονός ότι σε μερικούς από τους μέσους και έσχατους διχλόγους του έχει προοδεύσει σε τόσα πολλά θέματα υπονοεί ότι βαθμηδόν συνειδητοποιούσε, αν δεν το ήξερε από την αρχή, μερικά από τα προβλήματα που ανέκυπταν από τις πρώτες ιδέες του για τη φύση της ψυχής και τη φύση της σχέσης ψυχής-σώ-

1. Στ. ιδ. 716 e, 959b3-4.

2. Στ. ιδ. 672d 8-9, 727c 1 κ.ε.

3. Στ. ιδ. 904b 2-3.

4. Στ. ιδ. 897b13.

5. G. Muller: *Studien zu den platonischen Nomoi* (Munich 1951), σ. 190.



ματος. 'Ότι σε γεροντική ηλικία αισθάνθηκε την ανάγκη ν' ανθρωπηθεί εάν ό,τι φκινόταν ως πρόοδος σ' εκείνους τους δικλόγους, ήταν πράγματι, ίσως αποτελεί ένδειξη της προϊούσας γεροντικής του δυσπιστίας. Αλλά φαίνεται εξίσου, αν όχι περισσότερο, πιθανή η αποφασιστικότητα του, σε περίπτωση αμφιβολίας, ν' αφήνει ανοιχτές εκδοχές· είναι η αποφασιστικότητα του ανθρώπου, ο οποίος για όλα τα θέματα προτιμούσε να εκφράζεται στη ανοιχτή μορφή του δικλόγου και όχι στη δογματική μορφή μιας διατριβής.

Πουθενά αυτό δε φαίνεται καλύτερα από την παράγραφο 898e8-899a4 των *Νόμων*. Έχοντας αφιερώσει μεγάλο μέρος της ζωής του στη διερεύνηση διαφόρων δικστάσεων της σχέσης ψυχής-σώματος, επιστρέφει στο ίδιο θέμα για τελευταία φορά, πιθανώς λίγο πριν το θάνατό του. Παίρνοντας τον ήλιο ως παράδειγμα έμψυχου αντικειμένου, αναφέρει τρεις πιθανούς τρόπους ελέγχου του σώματος από την ψυχή του: από μέσα, όπως γίνεται με τη δική μας ψυχή· από έξω· ή διοικώντας το με κάποιο μυστηριώδη τρόπο «ψιλή σώματος ούσα, έχουσα δέ δυνάμεις άλλας τινάς υπερβαλλούσας θαύματι ποδηγεϊ». Μέχρι το τέλος αγωνίζεται με το πρόβλημα που βρίσκεται στην καρδιά κάθε ψυχοφυσικού δεισμού, το πρόβλημα συσχετισμού μιας φυσικής ουσίας με μια άυλη και μέχρι το τέλος παραδέχεται τη σύγχυσή του. Πρόκειται για ένα θαυμαστό μνημείο της πνευματικής του εντιμότητας.

